جامعة وهران
Université d'Oran
دراسات
إنسانية و اجتماعية
العدد: 4
جانفي 2014
مجلة دورية محكمة تصدرها جامعة وهران
• بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين
أ.د البخاري حمانة .
• الفلسفة والتحول الأمبريالي في الوطن العربي قراءة في فكر إدوارد سعيد.
أ. ربوح البشير.
• السماع الصوفي وتجلياته الوجودية /
د. رزقي بن عومر .
• المعقول واللامعقول في التاريخ الجديد /
د. زاير أبو الديباج .
• الإنسان الجمالي عند نيتشه/
د. أمين مصري.
• الرواية كمؤسسة ثقافية بين الاجتماعي والمخيالي
د. حمزة الزاوي
• الهجرة الفردية للنساء الجزائريات نحو الدول الغربية/
د. نعيمة زيدان .
• النساء القياديات في المجالس المنتخبة/
أد. غياث بوفلجة .
• وظائف الأسرة الجزائرية. واقع الممارسات التربوية
د.زرواني لطيفة ود.ياسين آمنة.
• الفاصلة القرآنية وأثرها في النظم القرآني
أ. حمو عبد الكريم .
• من الاستشراق إلى الاستغراب /إرادة القوة والارتكاسية في الشعر الجاهلي - نموذجا /
ا.عبد الكريم عنيات.
• دور عبد الله بن ياسين في تكوين العصبية الدينية المرابطية
أ.عدة الشيخ.
• هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي /
ترجمة د. نورالدين علوش- المغرب. (ترجمة).
م ج و
مجلة جامعة وهران
ISSN : 2253-0592

شروط النشر بالمجلة

1- أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية، ودقة التوثيق.

2- ألا يكون جزءاً من بحث سبق نشره أو جزء من رسالة جامعية.

3- أن يكون البحث مكتوباً باللغة العربية أو بإحدى اللغتين الأجنبيتين: الإنكليزية – الفرنسية.

4- ألا يزيد عدد صفحات البحث عن ثلاثين صفحة، شريطة أن يكون عدد أسطر الصفحة (ما بين 19 و21)سطرا.

5- أن يرفق البحث بملخص بالإنكليزية أو الفرنسية، وعند الكتابة بلغة أجنبية يكون الملخص باللغة العربية على ألا يتجاوز كل ملخص (15)سطراً.

6- أن ترفق سيرة علمية مختصرة.

7 – أن يكتب المقال وفق الشروط الفنية الآتية:

– حجم الخط : 16 – حجم الورق: (16/ 24)

– هوامش الصفحة: أعلى: 2 سم أسفل: 2 سم، أيسر: 2 سم أيمن: 2سم.

8- الإحالات تكون أسفل الصفحة، وتوضع قائمة (المصادر والمراجع) في صفحة مستقلة مرتبة وفقاً الصيغة التالية:

– كنية المؤلف، اسمه: اسم الكتاب (المقال)، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبع.

– يجب أن تفوق عدد صفحات المقال 15 صفحة.

– يمكن استعمال طريقة (EPA).

8- تخضع البحوث للتحكيم، ولا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

10- ترسل البحوث على عنوان البريد التالي: Dirassat31@gmail.com

مجلة دراسات

إنسانية واجتماعية

مجلة دورية محكمة تصدرها جامعة وهران

مدير المجلة

أ.د شاهد العربي

مسؤول التحرير

أ.د عبد القادر بوعرفة

هيئة التحرير

- أ.د غياث بوفلجة - أ.د لونيسي رابح - أ.د عمار يزلي

الهيئة الاستشارية

أ.د البخاري حمانة. (جامعة وهران) أ.د بوزيد بومدين. (جامعة وهران) أ.د مزيان محمد. (جامعة وهران) أ.د عبد الحق منصوري. (جامعة وهران) أ.د عبد الرزاق قسوم. (جامعة الجزائر) أ.د زروخي إسماعيل. (جامعة قسنطينة) أ.د بن نعمية عبد المجيد (جامعة وهران) أ.د حسن حنفي (مصر) د. سهيل فرح. (لبنان) أ.د يوسف أحمد (الإمارات العربية المتحدة). أ.د قريد جمال الدين (جامعة وهران) أ.د بوباية عبد القادر (جامعة وهران) أ.د دحو فغرور. (جامعة وهران) أ.د. لقجع عبد القادر. (جامعة وهران) أ.د. طاهر بلحيا (جامعة وهران) .أ.د عبد القادر شرشـــار (جامعة وهران).

الآراء الواردة في المجلة لا تعبر إلا عن رأي

فهرس الموضوعات

1- الكلمة الافتتاحية.....07
2- بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين
أ.د / البخاري حمانة (جامعة وهران) 09
3- الفلسفة والتحول الامبريالي في الوطن العربي قراءة في فكر إدوارد سعيد. أ. ربوح البشير (جامعة باتنة) 17
4- السماع الصوفي وتجلياته الوجودية / د. رزقي بن عومر (جامعة وهران).....35
5- المعقول واللامعقول في التاريخ الجديد/ د. زاير أبو الديهاج (جامعة وهران) 61
6- **الإنْسَانُ الجَمَاليُّ عندَ نيتشه/** د. أمين مصرّي / جامعة تلمسان 83
7- الرواية كمؤسسة ثقافية بين الاجتماعي والمخيالي
د. حمزة الزاوي
.....97
8- الهجرة الفردية للنساء الجزائريات نحو الدول الغربية/ د. نعيمة زيدان (جامعة وهران) 117
9- النساء القياديات في المجالس المنتخبة/
أد. غياث بوفلجة (جامعة وهران).....129
10- وظائف الأسرة الجزائرية، واقع الممارسات التربوية
د.زروالي لطيفة ود.ياسين آمنة (جامعة وهران) 151
11- الفاصلة القرآنية وأثرها في النّظم القرآني
أ. حمو عبد الكريم (الكراسك وهران) 177
12- من الاستشراق إلى الاستغراب /إرادة القوة والإرتكاسية."في الشعر الجاهلي" نموذجا./ ا.عبد الكريم غنياف(جامعة سطيف 2)..... 197
13- **دورعبد الله بن ياسين في تكوين العصبية الدينية المرابطية**
أ.عدة الشيخ/ جامعة وهران 217
14- هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي/ ترجمة د. نورالدين علوش- المغرب. 237

الإفتتاحية

نرسم ونحن اليوم على عتبات الذكرى المئوية الأولى للحرب العالمية الأولى صورة عن الإنسان المعاصر الذي فجر حربين عالمتين، وفجر في العصر ذاته مئات الحروب القطرية والأهلية التي ما زلت مشتعلة في كثير من الأقطار والأمصار.

وعليه، ليس من المفارقة الجزم أن تاريخ الإنسان هو تاريخ الحرب والعنف، والصّراع الأبدي من أجل نزع الاعتراف بالقوة من الآخرين وضمان فرص البقاء للأقوى في عالم محكوم بقانون التّدافع. إن حتمية التّدافع والصراع شرعّت العنف والحرب، وبالتالي فعلاقة الإنسان بالحرب علاقة قديمة تجلت في الممارسات الأولى للإنسان البدائي الذي حول مهنة صيد الحيوان إلى مهنة صيد الإنسان، فالحرب في صورتها الأولي لم تكن سوى عدوانية طبيعية محكومة بالحاجة والدافع الغذائي.

ومن جهة أخرى، فالنّص الديني يقر أن أول عدوانية بشرية تجلت في قتل قابيل لهابيل، رغم كونهما أخوين من صلب أول الأنبياء آدم [عليه السلام]، ودلالة النّص القرآني تكمن في بلورة مدى عدوانية النفس الآدمية عندما تنساق وراء الأهواء وتتبع خطوات النفس، والتي يختلف حضورها في المخيال الثقافي من ثقافة إلى أخرى.

كان من الضروري أن يصاحب تطور التقنية القتالية تطور في صور الحرب ومفهومها، وأن تصبح آلتها التدميرية أكثر دموية ووحشية، وأن يتسع مجال انتشارها لتشمل أقاليم شاسعة ويشترك في لهيبها أكبر قدر من البشر، لتصل في القرن المعاصر ذروة تطورها، فأضحت كونية المجال، سريعة الاندلاع، رهيبة النتائج.

ومن المنطقي أن يظهر خطاب السلم كمطلب إنساني وحضاري، وكضرورة أخلاقية ملحة، بعدما أصبح الإنسان لا يساوي في عرف القادة والسّاسة شيء يذكر.

لقد تتالت الخطابات الدّاعية للسّلم والمسالمة ونبذ الحرب وكل أشكال العنف، فكثير من الفلاسفة نادوا بضرورة تحرير الإنسان من كل ما من شأنه أن يفرق بينه وبين أخيه الإنسان، وأن لا نحوّل الاختلاف الديني واللغوي والعرقي إلى وسيلة تعطي الشرعية للحرب والاستعباد، وعلى متن الفكرة السابقة قدموا مشاريع تكوين أسرة عالمية واحدة قانونها اللوغس (العقل) ودستورها الأخلاق.

وحاولت جميع الأديان السماوية توجيه الإنسان نحو ثقافة السّلم كقيمة حضارية، بيد أن لعبة تأويل وتوظيف النّص اتجهت نحو تغليب منطق الحرب وخطاب القوة بدل خطاب العفو والتسامح.

إن السلام العالمي لا يمكن تجسيده من خلال جملة القوانين والأعراف الدولية، ولا من خلال المعاهدات والاتفاقيات المبرمة بين الدولة الحرة، وإنما يحتاج في الوقت نفسه إلى ضمانات والتزامات معنوية وأخلاقية، فالسلام قبل أن يكون التزاما عالميا هو التزام معنوي يشترط من كل جانح إليه الإيمان به كمبدأ إنساني، والشعور به كمطلب أخلاقي، والاعتقاد كونه روح من الإله تؤلف بين الشعوب والأمم.

أ.د عبد القادر بوعرفة

بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين

أ.د / البخاري حمانة (جامعة وهران)

*****

(إن المهمة الأولى للفلسف تتمثل في الإثراء والتنوير المستمرين للوجودالإنساني) بول ريكور (الإرادي واللاإرادي)

أ . لقائي مع بول ريكور:

كنت قد التقيت في شهر أغسطس 1968، لأول مرة وكصحفي[1] بالفيلسوف الفرنسي " بول ريكور (ت2005 Paul Ricoeur(بباريس، مثلما التقيت بها، وخارجها، قبل ذلك، وبعد ذلك، بغيره من العديد من الفلاسفة، ومن غير الفلاسفة، الفرنسيين، وغير الفرنسيين[2]، خاصة أولئك الذين ناصروا، بطريقة، أو بأخرى، ثورتنا التحريرية[3]، وغيرها من القضايا العادلة في العالم، والذين كان الجيل الذي أنتمي إليه ينظر إليهم بإعجاب وبإكبار شديدين.

1 – شغلت منصب مدير وكالة الأنباء الجزائرية بالقاهرة والشرق الأوسط من سنة 1966 إلى سنة 1972.

2 – من بينهم .J.P. Sartre و G. L .labica و J. Derrida و Putanam (جامعة هارفارد)...الخ.

3 – أيد ريكور حق الشعب الجزائري في الاستقلال، مثلما أيد حقوق كل من شعب فلسطين وكوسوفو Kossovo. كما كان، وهو البروتستانتي، غير معاد للإسلام.

ولقد تم هذا اللقاء المباشر، الذي لم أكن أدري أنه سيكون الأول والأخير[1] بمعية الصديق المرحوم "بيير برنار Pièrre Bernard [2] بجامعة نانتير(Univ.de Nanterre)التي كان بول ريكور أستاذا فيها، وهذا قبل أن يصبح عميدا لها(1966-1972)...

كما تم هذا اللقاء كذلك في وقت كانت فيه هذه الجامعة تعيش، مثل غيرها من الجامعات الفرنسية، أثار الانتفاضة الطلابية المعروفة " بانتفاضة ماي 1968[3] وهي الآثار التي مست سنة 1972، بول ريكور، مثلما مست بصورة أو بأخرى، العديد من المثقفين ومن الساسة الفرنسيين[4].

كانت شهرة بول ريكور قد سبقته، لدي ولدى العديد من أبناء جيلي، لا باعتباره واحدا من الفلاسفة الواعدين في القرن العشرين فحسب، بل وكواحد من الفلاسفة ومن المثقفين الذين ساندوا، وكما سبق أن أشرنا، الكثير من القضايا العادلة في العالم وعلى رأسها الثورة التحريرية الجزائرية. ومن هنا الدلالة الفلسفية والدلالة الإنسانية لاحتفائنا به اليوم... في جامعة معسكر... الجزائر، مثل احتفاء العديد من الجامعات.العربية(بيت الحكمة، تونس 2003)، وغير العربية به.

1 – كنت اتفقت على اللقاء معه بجامعة بولونيا بايطاليا، بمناسبة انعقاد المؤتمر الثاني والثلاثون للجمعيات الفلسفية الناطقة باللغة الفرنسية(ASPLF سبتمبر2000)ولكنه حضر هو هذا المؤتمر ولم أتمكن أنا من حضوره.

2 –هو مؤسس المكتبة العربية "سندباد" (Sindbad)بباريس، في بداية السبعينات من القرن الماضي، وهي المكتبة التي نشرت الكثير من التراث العربي والإسلامي.

3– وهي الانتفاضة التي أرجعها بول ريكور إلى انسداد المجتمع الفرنسي وجامعته.

4 –القيت عليه حاوية قمامة بالجامعة نفسها من طرف الطلبة المتظاهرين.

نعود إلى بول ريكور لنقول إن مواقفه هذه، مضافا إليها غزارة... وأصالة فكره، وطيبته وتواضعه... هي التي ستكون منذ ذلك الوقت، وإلى اليوم، وراء اهتمامي به وبإنتاجه الفلسفي المجدد، المتنوع.... والمتجدد.[1]

ب . فلسفته:

ولأنني لن أتوقف، هنا طويلا للحديث عن هذا الإنتاج، جذورا ومفاهيم وأطروحات... ومواضيع، فذلك ما لا أشك أنكم ستتناولونه بتفصيل أكثر مني، فإني سأكتفي بالتالي بالإشارة إلى الملامح والمضامين الكبرى له...

لقد تأثرت، وتفاعلت، فلسفة بول ريكور التي تعد واحدة من كبريات فلسفات القرن العشرين، بالعديد من التيارات الفلسفية والفكرية التي سبقتها.. أو عاصرتها، خاصة الفلسفة الظواهرية، ممثلة في إدموند هوسرل(. Ed.Husserl)والفلسفة الوجودية، ممثلة في كل من كيركيجارد (S. Kierkegaard)، وهيدغر) .M) (Heidegger، وغابريال مارسيل (G. Marcel) والتيار الحيوي ممثلا في برغسون(H. Bergson)، إضافة إلى تأثرها بالتيار البنيوي وبالدين المسيحي في نزعته البروتستانتية.

على أن من بين ما يميز فلسفته هذه هي رؤية صاحبها للفلسفة عامة، على أنها أساسا تفلسف، وليست مجرد أطروحات وخطابات نظرية لا صلة لها بالواقع[2]، بل إنه يرى أن الفلسفة الجديرة بهذا الاسم هي تلك الحاملة لخطابات متضمنة لمشروع (أو لمشاريع)، معيشي للإنسان قادر علي تجسيد كينونة هذا الأخير في العالم.. وصولا إلى تمكينه من تحقيق حريته وكرامته، بعيدا عن أي إستيلاب كان. (aliénation)[3].

1- ألف بول ريكور العديد من الكتب... من بينها: في المدرسة الظواهرية ، عن التأويل.. فلسفة الإرادة.. التاريخ والحقيقة.. صنع الجامعة.. صراع التأويلات.. الصراع من أجل الاعتراف الخ...للتعرف أكثر عليه وعلى فلسفته انظرالعدد الذي خصصته له:magazine littéraire, no,390,septembre 2000.

2 –Michel Philibert:Ricœur,col. Philosophes de tous les temps, édit. Seghers, Paris, 1971, p

3– Ibid. p, 146

ولأن تلك هي الفلسفة في نظر بول ريكور وتلك هي أهم أهدافها، فإنها تأخذ بالتالي ذلك الطابع الأخلاقي الذي يؤكد ريكور، بعد سبنوزا، (Spinoza)أنه لا تصور لأي فلسفة بدونه[1].

إن ذلك يعني، من بين ما يعني، أن الفلسفة، في نظر بول ريكور، ليست أنساقا مغلقة[2] (systèmes fermés) أو سلوكات مجردة.. أو تأويلات نظرية لا صلة لها بالواقع الإنساني، أو معرفة علمية، أو عملية، منغلقة على نفسها.. أو على الإيديولوجيات، بل إنها فكر حامل لكل الآمال الإنسانية، ومنهج متفاعل مع كل الهموم الإنسانية كذلك، وعامل من أجل تمكين الإنسان من تجاوزها باستمرار... بعيدا عن أي شكوك لا مجدية[3].

لذلك جاءت فلسفة بول ريكور متضمنة لكل مجالات الحياة الإنسانية، النظرية منها والعملية على حد سواء، وهذا ابتداء من التأويل والتفسير، والتحليل النفسي واللساني، والعلم والسياسة، والتاريخ والفلسفة، والشعر والتقنية، والإرادة والأخلاق، والعقل والنقل..،الخ..[4] كما جاءت فلسفته هذه عاملة بالتالي، من خلال تعدد أطروحاتها.. وتجدد أفكارها.. وإنسانية وأخلاقية أبعادها وأهدافها، عاملة على تمكين الإنسان من التغيير المستمر لذاته.. ولمجتمعه..ولإنسانيته.. نحو الأفضل.. وصولا إلى تحقيق تعاليه[5] (sa transcendance) انطلاقا من مثوليته (à partir de son Immanence)، وأخلاقيته انطلاقا من مسؤوليته.. ومسؤوليته انطلاقا من حريته وكرامته.

1–P. Ricœur: de l'interprétation : essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965, p 5.

2 –M. Philibert: Ricœur, p 139.

3– Ibid,. p, 50

4 – Ibid,. pp, 5;53

5 – Ibid,. p, 40

بذلك يصبح فعل الفلسفة، عند بول ريكور، هو ذاته فعل الحياة وليس الفعل العائق أو المضاد لها كما يتوهم البعض، أو يوهمون، لأنه فعل يتمثل اساسا في الإستكشاف والتطوير المستمرين للوجود الإنساني.. (exploration).

ولكي تحقق الفلسفة مثل هذا التحول الإنساني الذاتي((la conversion)، المتجدد والجاد، الجديد والمجدد، لمختلف مناحي الحياة، النظرية منها والعملية، الروحية منها والمادية، فإنها مطالبة، فيما يرى بول ريكور، بالتخلي بالتالي عن متاهات الإيديولوجيات وعن دهاليز النخب[1] (les élites) التي لا تربط غالبيتها بالواقع الاجتماعي أي رابطة تذكر..، وبالتفاعل بالتالي مع الواقع ومع المجتمع، في مختلف مكوناته، وأبعاده ونشاطاته وأهدافه.

بذلك تتحول عملية التفلسف، من مجرد مفاهيم وأنساق نظرية لا صلة لها بالواقع اليومي للإنسان، إلى مرادفة للمعيش اليومي له (le vécu quotidien)، ومن مجرد الترديد لهذه الأنساق والإيديولوجيات المنغلقة على ذاتها، والغالقة لكل أمل، إلى" حارسة للمدينة."، وإلى حامية للعلم من مخاطر الانزلاق في دروب التطرف واللاأخلاقية، وإلى مرشدة للإنسان بالتالي الى دروب التجديد والحرية والكرامة والتعايش السلمي والتسامح. . والتضامن..

تلك هي، باختصار شديد، الفلسفة التي ظل بول ريكور يعمل على إقامتها.. وعلى نشرها بين أبناء الإنسانية.. وهذا حتى آخر يوم من أيام حياته.

ج . الفلسفة ومسؤولياتها في القرن الحادي والعشرين:

انطلاقا من مفهومه هذا للفلسفة، أطروحات ومناهج، مفاهيم وممارسة، حدد بول ريكور، مهام هذه الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، وذلك في الكلمة التي

1 – Fatma Haddad Chamakh: Vivre , Philosopher, 4e rencontre internationale de Carthage, Académie Tunisienne des sciences, des lettres et des Arts, Beit El Hikma, Tunis, 2001, pp,233-24

ألقاها[1] بمناسبة تسلمه لجائزة مؤسسة إيناموري (Inamori)[2] "كيوطو"(Kyoto) باليابان في سنة 2000 [3].

وفي تحليله لهذه المهام.. يرى بول ريكور أن واقع الفلسفة، خاصة الفرنسية، في القرن العشرين، يجعل من الصعب على الباحث وضع هذه الفلسفة في مجال، أو في خانة، محددة، مثلما يصعب عليه كذلك تصور ما يمكن فعله اليوم بها..

فالفلسفة، وكما يضيف، لا تسهم اليوم في التفكر المدني (la réflexion civique)، كما أنها تحولت إلى معارف جهوية (des savoirs régionaux). والفلسفة لم تعد، منذ زمن، أم المعارف، نظرا لمنافسة العلوم والمعارف الأخرى، غير الفلسفية لها، ومحاولة احتواء خطابها.. الذي كان ذات يوم متضمنا لكل تلك العلوم والمعارف[4].

من هنا حدة وشمولية أزمة الفلسفة اليوم، وهي الأزمة التي لا يزيدها اليوم تعدد المهام الجسيمة المناطة بها في هذا القرن، الحادي والعشرين، إلا تعقدا.. والتي لا يمكنها تجاوزها إلا بالإجابة الكافية على الأسئلة التي يطرحها عليها الوعي المعاصر حول مسار ومصير الإنسانية[5] من جهة، وبتجديد بنائها الأنطولوجي من جهة أخرى وبالتالي[6].

---

1 – أنظر: The Inamori Fondation : newsletter, March,2001

2– The Inamori Fondation هيئة علمية وثقافية، تشجع البحوث الجديدة في مختلف ميادين المعرفة، العلمية والفلسفية والأدبية، والفنية، بمختلف أنواعها وأشكالها.. ويوجد مقرها بمدينة كيوطو(Kyoto).. باليابان، وجائزتها سنوية، وهي ذات أهمية معنوية ومادية..

3– لا زلت واحدا من اللجنة المختصة في ترشيح أهل العلم والثقافة لجوائز هذه المؤسسة. وكان بول ريكور واحدا ممن رشحتهم لهذه الجائزة التي نالها سنة 2000.

–Quotidien, le Monde, Paris,7 Février, 1986 -20 –

5 –Ibid.

6 – M. Philibert:Ricœur, p,1.

انطلاقا من هذا الواقع الذي تعيشه الفلسفة منذ القرن الماضي واليوم، بصورة خاصة، يحدد بول ريكور للفلسفة ثلاث مسؤوليات كبرى[1]

1- مسؤوليتها عن حماية التراث الذي خلفه الفكر الإنساني عبر التاريخ، وعن الاستعمال الأفضل له..

2- مسؤوليتها عن الاستمرار في التفتح، خاصة على العلوم الإنسانية والتجريبية، وصولا إلى مواكبة مسارها وتوجيهها وجهة أكثر إنسانية.. بعيدا عن أي غلو.. علماني..أو عقائدي.

3- مسؤوليتها عن التوطيد المستمر.. والمتجدد للمسار الأخلاقي والإنساني للإنسان.. بعيدا عن أي تطرف ديني أو عقلي أو أخلاقي. . أو مذهبي.. أو علمي..

تلك هي أهم المسؤوليات التي يحددها بول ريكور للفلسفة في القرن الحادي والعشرين، وهي المسؤوليات التي سبق لكانط (ت 1804 E. Kant) أن وضع جذورها الكبرى.. والمتجسدة اليوم، في دورها في العمل على توطيد حقوق الإنسان، وفي ترسيخ قيم الحرية والديمقراطية، والعدالة والأخلاق.. وفي ترشيد وأنسنة العولمة (la mondialisation) والثورة االرقمية اليوم (la révolution numérique)، (البيولوجية، والفيزيائة، والإتصالية والإعلامية)، وتوجيههما وجهة أكثر إنسانية.

أليست المهمة الأولى والأخيرة للفلسفة، فيما يرى بول ربكور، هي الإثراء. . والتنوير المستمرين للوجود الإنساني؟.

1 – The Inamori Fondation: newsletter, March,2001.

الفلسفة والتحول الامبريالي في الوطن العربي
من النص الفلسفي إلى الواقع التاريخي
قراءة في فكر إدوارد سعيد.

أ. ربوح البشير/جامعة باتنة

****

"إن طرافة إ. سعيد هو أنه ربما كان أول مفكر إمبراطوري". فتحي المسكيني.

"لقد كان سعيد دائما شبيها بحصان طروادة في مدينة ما بعد بنيوية وما بعد حداثية" وليم هارت

****

فرش إشكالي:

لم يعد خافيا على أحد في هذا الأفق الزمني من تاريخنا العربي المعاصر، وجود تلازم حتمي بين التحولات التي حدثت وما زالت دوما على قيد التكون والإنشاء، في انتظار ما هو أكثر عسرا وصعوبة، وعلاقة التحول بالمنتظر الفلسفي التحليلي، تمسكاً بمبدأ تنظيري يصور التاريخ على أنه منتوج بشري خالص:"من إنتاج الكائنات البشرية في صميم الزمان وفي قلب المجتمع، وهي نفسها الأدوات التي تحرك تاريخها الفعلي".[1] وكل تصور يسعى إلى إخراج التاريخ من تاريخيته وإنسانيته ووضعه في نص تمجيدي متعال هو مجرد مسعى معاد للتاريخ، الذي يعتبر:"النصية بمثابة النقيض الحقيقي لما يمكن دعوته بالتاريخ"[2].

في صُلب هذا التمشي الفلسفي يتنزل الخطاب الفلسفي لمفكرنا إدوارد سيعد، الذي يتعاطى مع التاريخ باعتباره صنعة بشرية تخرج من محاضن إنسانية تتساكن في جملتها داخل جوف ذاتنا المنتظمة في مسار حركي لا يستقر على وضع، وكأن الريح تحته، بحيث ينظر إلى التاريخ على أنه مشهد من التحولات البشرية من جهة ارتباطها بالمتغيرات المتعددة، غير أنها تتعالق رأساً بمستوى آخر من القراءة المبدعة لمفكرنا، فهو يجتهد في استشراف هذه المنعطفات في نصوص الفلسفة التاريخية بدورها، اعتماداً على أن الواقع التاريخي من صنع النص الفلسفي الذي بلوره البشر في زمانهم ومكانهم وبعقولهم اليقظة، هذا الجدل المتحير بين النص والواقع، ثم بين الواقع والنص كرة أخرى، وبصورة راهنة وملحة، نستطيع أن نمسك على الأقل وفي مبتدأ القول بالخيط الناظم والمتحكم إلى حد كبير في مسلك قراءة إدوارد سعيد للتحول الامبريالي الذي حدث في الرؤية الغربية للآخر بمختلف تشكلاته الهووية.

1- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2000، ص 185.

2- إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص 6.

نستطيع بدءاً، وبرفقة الرؤية الفلسفية الناقدة التي انخرط فيها مفكرنا، أن نلتفت إلى ما قدمه إ. سعيد من تصور مبدع وطريف لمعنى الاستشراق كونه المحضن الأصلي الذي تشكلت فيه الرؤية الامبريالية، ومفاد ذلك أن الاستشراق لم يعد وفق التوصيف الكلاسيكي، دراسة ضمن دراسات عديدة تنشغل بالشرق وبنصوصه المتعددة، أي أننا لا نتحدث عن استشراق قطاعي، أدبي، ديني، تاريخي، أنثروبولوجي، وغيرها من الأبحاث الاستشراقية التي أغنت المكتبة العربية، بل نتحدث هنا والآن، أي من جهة الزمان الخطابي والفضاء الامبريالي، على مستوى جديد من التحليل، يتعاطى مع الاستشراق بحسبانه **خطاباً**.

ومنه نستطيع أن نتحدث عن:"خطاب ما بعد كولونيالي بالمعنى الذي يطرحه فوكو أو سعيد، يعني استحضار طرق معينة للتفكير حول اللغة وحول الحقيقة وحول السلطة وحول العلاقات المتبادلة بين هذه الثلاثية المتقاطعة. أما الحقيقة، فهي ما يمكن اعتباره حقيقيا داخل نسق من القواعد لخطاب بعينه، والسلطة هي التي تقوم بإلحاق الحقيقة وتحديدها وإثباتها. ولا توجد الحقيقة أبداً خارج السلطة، أو تُحرم منها، **وإنتاج الحقيقة هو وظيفة القوة*** و"لا يمكننا ممارسة السلطة إلا من خلال إنتاج الحقيقة"، كما طرحها فوكو"[1].

في هذا الأفق من القراءة، نمشي قليلا صوب الحديث عن نُقلة انبثقت في الدراسات الاستشراقية، باعتبارها عهدا ابستيمولوجياً على درجة عالية من الحَدثية التاريخية، التي شكلت منعطفاً أنطولوجيا في مسطح فهوم الآخر عنا، وهي اجتهاد إ. سعيد في التعامل مع الاستشراق على أنه **خطاب، بالمعنى الفوكوي**، ومنه اكتشف أن التحول الامبريالي، في الرؤية الغربية تشكلت في النص الفلسفي قبل أن تطفو على سطح الممارسة الاستعمارية، فهي ثاوية في متنه وفي أحكامه.

وعلى أساس هذا التمشي، نتساءل:

[1] بيل أشكروفت، غاريتغريفيث، هيلين تيفن، الرد بالكتابة، النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر:شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2006، ص 275.

* التشديد من عندنا.

كيف أمكن لسعيد أن يرصد هذا التحول الفكري الصامت والثاوي في متن النص الغربي، قبل أن يصبح واقعة منتصبة في التاريخ؟، هل نستطيع أن نطور مفردات سعيد التحليلية ونبني على أساسها خطابا ذاتيا يسعفنا في فهم التحولات الدراماتيكية التي تعصف بنا؟ على أي وجه نعيد ترهين وتطوير هذا الخطاب الاستشراقي الجديد؟.

المقام التحليلي:

1. الإمبريالية والنص الفلسفي: مسار مركب.

يبدأ إ. سعيد قراءته للتحول الامبريالي من مسلمة معرفية مفادها أن النزعة التسلطية صوب الآخر، كامنة في هذا الرؤية منذ زمن تاريخي لا يستهان به، بحيث يمكننا أن نرصد هكذا تحول في المشروع الذي قدمه الفيلسوف الألماني "**ليبنتز**" لحكام أوربا باستعمار **مصر**، بحيث:"أخذ على عاتقه مهمة إقناع لويس الرابع عشر بضرورة التخلي عن استعمار هولندا وتوجيه مآربه التوسعية نحو مصر "لسهولة الاستحواذ عليها"، ما يُمَكنه من التخلص من السلطة العثمانية. وهو يقول عن مصر:"إن مصر قد لعبت دوراً مهما في [تحديد] مصالح الإنسانية"، لذلك من المستحسن استعمارها "لأن حربا أوروبية ستكون من قبيل التهور". فمصر بلد من السهل جداً استعماره، وهو يزخر بمخزونات تكاد لا تحصى. يضاف إلى ذلك أن استعمار مصر سيتيح لفرنسا توسعية مفيدة جدا بحيث يصبح بإمكانها **التحكم** في طريق الشرق الأقصى، علاوة على هذا التوسع الاقتصادي، يمثل احتلال مصر **إمكانية سانحة لتحقيق وحدة أوروبا**".[1]

ومنه تكون الرؤية الغربية نابعة من تصور قد أضحى مع مرور الوقت الامبريالي، مفهوماً مستقراً في الفضاء الاستشراقي الذي اكتسب صفة الحقيقة الناجزة والنهائية، والتي تماهت مع منظور نيتشوي سابق لأوانه الفلسفي، يمجد القوة

[1]– أنظر مقدمة، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم وتعليق، الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2006، ص ص 52 53.

ويرغب في التسلط على الآخر، تجلى في مشروع نابليون التوسعي، الذي:"اكتسب طابع الحقيقة الواقعة في ذهنه، ثم في استعداداته لفتحها فيما بعد، من خلال خبرات تنتمي إلى مجال الأفكار والأساطير المأخوذة من النصوص، لا من الواقع التجريبي".[1]

يبدو هنا هذا القول خطيرا بالنظر إلى ما أحدثه من رجة في ما استقر لدى الفهومالسابقة، والتي تنظر إلى النص البشري على أنه نتاج الواقع، بمعنى أن إ.سعيد يُدشن مسعى معاكس يتوجه جهة التعامل من الواقع على أنه منتوج نصي بامتياز، بحيث لم تكتف النصوص المتعددة بـ:"خلق المعرفة بل تتجاوزها إلى الواقع نفسه، وهو ما يبدو أنها تصفه فحسب، وبمرور الزمن تؤدي هذه المعرفة على إرساء تقاليد معينة، أو ما يسميه ميشال فوكو"خطاباً" معينا، ويصير وجوده المادي المسؤول الحقيقي عن النصوص التي أدى إلى كتابتها".[2]وآلية ذلك عنده تبدأ من التركيز على تفصيل معين يتحرك أولاً في فضاء العبارات التي تتكرر في الخطاب الاستشراقي من قبيل "الخيمة والقبيلة"، " محمد دجال"، ويتحول بعد ذلك إلى تعميم سافر، يجمع في جوفه كل الرؤى الغربية للآخر، وذلك بتمثيله في صورة الآخر:"الكسول والأكزوتيكي، والمتخلف والمترهل، بما يستدعي تدخل الغرب، وفي هذا الصدد أبرز سعيد العلاقة الوثيقة بين الرواية الغربية عن الشرق وبين مصالح الكولينيالية وحاجاتها ومطالبها"، [3] ثم إلى قانون عام وشامل وصادق، يجد له حيزا أنطولوجيا ومعرفياً في النص الخطابي الاستشراقي.

إن الانتقال من الواقع إلى النص، وبعد ذلك النزول من النص إلى الواقع، هي آلية التحرك الفلسفي عند إدوارد سعيد، احتكاماً إلى المسعى الفوكوي، وإلى

---

[1]– إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر، محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 2006 ص، ص 152، 153.

[2]– إ.سعيد، الاستشراق، ص 171.

[3]– فاتنة الدجاني، إدوارد سعيد منظورا إليه من فلسطين ومن المجال الأكاديمي، ضمن كتاب جماعي، إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر، إعداد وتوثيق : مازن يوسف صباغ، ط1 2006، ص 295.

المنحالتفكيكي كذلك، بالرغم من صراعهما الأبدي إلا أنهما يحتكمان إلى مبدأ أساسي في الرؤية النصية وهي أن:"ليس ثمة اختلاف بين العالم والنص، وأن العالم كان قد بني نصياً"، [1] إذ:"لا يمكن فهم الاستشراق دون مقولة الخطاب ودون الانضباط المنهجي بين ممارسة السلطة وإنتاج أشكال العلاقة التي تمثلها".[2] وبهذا يعمل الخطاب على صناعة مفرداته الخاصة به، بغض النظر عن مدى صلوحيتها الواقعية، ومن بينها مفردة "الشرق"، التي اقتبسها سعيد من رواية دزرائيلي"**تانكرد**"*، بحيث يغدو:"الشرق صنعة وكان لهذا الاقتباس صدى مؤثر في نفس إدوارد سعيد وكان محور تفكيكه لخطاب الاستشراق، فكون الشرق صنعة غربية فهذا يعني إبادة كثير من المحددات التاريخية والجغرافية والثقافية والعقلية والاجتماعية للشرق، وقد وضع إدوارد سعيد مفهوم الاستشراق جنبا إلى جنب مع مجموعة من المفاهيم كالمعرفة والثورة والخطاب". [3]

يقودنا هذا الاتجاه النصي لإدوارد سعيد، إلى فكرة طريفة مفادها مسرحة الشرقي من خلال تمثيله نصياً، فـ:"بينما تقترح فكرة الاستشراق بوصفها حقلا تعليميا فضاءً مغلقاً، فإن فكرة التمثيل هي فكرة مسرحية: الشرق هو الخشبة التي يحجز فيها كل الشرق".[4] إن المسألة هنا تتعلق باختراع هووي:"تريده ذات ما، ولذلك هو لا يعدو أن يكون عندها "تمثيلا" له بوصفه "موضوعا" تنشئه بنفسها،

[1]– بيل اشكروفت، بال أهولو أليا، إدوارد سعيد/ مفارقة هوية، تر: سهيل نجم، مراجعة، د. حيدر سعد، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط 1، 2000/2002/ ص 30.

[2]– وليم هارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية، ص 109.

*رواية "تانكرد أو الصليبية الجديدة"كتبها بنيامين دزرائيلي، والتي حاول فيها التوفيق فيها بين نزعتيه الرئيسيتين: نزعة تمسكه بجذوره اليهودية من جهة ومطامعه الإمبريالية البريطانية من جهة أخرى، إذ دارت هذه الرواية حول الحلف بين الصهاينة الراغبين في العودة إلى فلسطين وبين بريطانيا الاستعمارية الراغبة في سيطرتها على تلك المنطقة الهامة من العالم.

[3]– ناظم عودة، موت إدوارد سعيد، المريض الفلسطيني في مستشفى الآخرين، ضمن كتاب جماعي، طائر القدس المهاجر ، ص 478.

[4]– بيل اشكروفت، بال أهولو أليا، إدوارد سعيد/ مفارقة هوية، ص 84.

ضمن "تجربة" تاريخية خاصة بها، ومن ثم هي تستعمله لـ"تعريف" نفسها بوصفه ما ليس هي، فينحط عندئذ من " كائن" فعلي إلى "صورة" تفتقد إلى أي استقلال "فكري" أو"شخصي"، لأنها لا تمتلك أي دور وجودي بل فقط دورا أداتياً لشيء "مقابل" يساعد الذات على تمييز هويتها".[1]

كل ذلك يسوغ لرؤية امبريالية خالصة، تحوز على منظومة فكرية تنمح لنفسها شرعية التسلط على الآخر، وبالتالي استغلال جميع المعارف البشرية التي أنتجها الغرب، من فلسفة وأدب وسياسة واجتماع، في تفعيل الخطاب الاستشرافي وتكريس رؤيته للشرق المتخيل، فانساق هذا الجمع المعرفي سائراً في خدمة المنزع الامبريالي، لذلك تلون بألوان:"الفلسفة الوضعية، والطوباوية، والتاريخية، والداروينية، والعنصرية، والفرويدية، والماركسية، والشبنجلرية".[2] وحتى السرديات الكبرى، وفق التوصيف البليغ لفرانسوا ليوتار، لم تنجوا بدورها من هذا المسعى المتعالي.

ومنه، غدت الامبريالية مفردة تفسيرية على درجة عالية من التحليل المعرفي للتحول التاريخي الغربي والشرقي معاً، فها هو المفكر العربي عبد الوهاب المسيري يبني رؤيته للتحول من العلمانية الجزئية "المادية الصلبة" إلى العلمانية الشاملة "المادية السائلة" في صورتها النيتشوية، على مفردة الامبريالية، بحسبانها:"جوهر الرؤية الغربية الحديثة(العلمانية الشاملة)للعالم"، [3] وأن ما حدث في الغرب لا يعد في نظرة تراكماً رأسمالياً خالصاً بل هو تراكم امبريالي و:"يكفي أن نعرف أن ما نهبته إنجلترة من الهند يزيد على ما أنتجته خلال عصر الثورة الصناعية، أي إن نجاح المجتمع الانجليزي ومشروعه التحديثي لا يمكن رؤيته بمعزل عن التراكم الاستعماري".[4] وبتعبير المسيري الدقيق "التراكم الامبريالي".

---

[1]– فتحي المسكيني، الفيلسوف والامبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1 2005، ص 126.

[2]– إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 101.

[3]– المسيري، حوارات، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر، ط 2، دمشق، 2010، ص 289.

[4]– المسيري، حوارات، ص 290.

عندئذ، تنتقل الامبريالية إلى مستوى التطبيق العملي، وتصبح ممارسة استعمارية، فهناك فرق بينهما إذ تعني الامبريالية جملة:"وجهات النظر التي يملكها مركز حواضري مسيطر يحكم بقعة من الأرض قصية، أما الاستعمار الذي هو دائما تقريبا من عقابيل الامبريالية، فهو زرع مستوطنات في بقاع الأرض".[1] غير أن علاقتهما ليست بالضرورة تلازمية، لأن انحسار المد الاستعماري بتعلة الثورات التحررية، لا يؤدي إلى انحسار المنزع الامبريالي، ففي وقتنا الراهن:"يكاد يكون الاستعمار المباشر قد انتهى، لكن الامبريالية، كما سنرى، تستمر حيث كانت موجودة دائماً، في مناخ ثقافي عام، وفي ممارسات سياسية وعقائدية واقتصادية معينة أيضاً".[2]

أي أن الاستعمار مجرد ظاهرة عابرة في تاريخ الغرب، أما النزعة الامبريالية فهي تيمة قارة في متن الرؤية الغربية، تدل على أن الفكر الغربي غير قابل للتفكيك النهائي بمنظور جاك دريدا. فهناك تخوم معرفية تقف عندها الثقافة الغربية، ومواصفات تنماز بها عن باقي الثقافات الإنسانية، وخاصة في سردياتها الكبرى، التي:"تنطوي على نظرة "تراتبية" تجاه الشعوب والمجتمعات، ترتبها حسب "الأفضل فالأفضل"، وهذه عنصرية أنتربولوجية**لامناص منها***، وذلك كما كان واضحاً في مجال استعمار الرجل الأوروبي الأبيض للشعوب الأخرى، الذي تأسس على قاعدة "تنوير" تلك الشعوب ونقلها إلى مستوى الحضارة الأوروبية، وكل نواتج التراتبية الحضارية، مثل"المركزية الأوروبية" هي في الواقع محاضن للعنصرية المقيتة".[3]

وفي رأي إ.سعيد، لم يفلت من هذه الرؤية الامبريالية/الاستشراقية، أعتى العقول الفسلفية الغربية وأقواها، يصدق هذا على المفكر الاستشراقي أرنست رينان، الذي

---

[1]– إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو الديب، دار الآداب، لبنان، ط3 2004، ص 80.

[2]– إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ص 80.

* التشديد من عندنا.

[3]– شيلي واليا، صدام ما بعد الحداثة، إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، تر عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 2006، ص 34.

جذر منحى التعالي في تربة اللغة، بحيث اعتبر أن:"اللغات تتفق مع "الكائنات الطبيعية" أو تناظرها بصورة ما، فإنه يعمل في كل موقع آخر على إثبات أن اللغات الشرقية، لغات غير عضوية، توقف نموها وتحجرت تماما، وأنها عاجزة عن تجديد ذاتها، بعبارة أخرى يعمل على إثبات أن اللغة السامية ليست لغة حية".[1]

ينسحب هذا الحكم على الفيلسوف الألماني الكبير هيغل، إذ من:"المثير حقاً أن هيغل يقدم حضارة الساكن الأصلي هذه بأنها (ما تزال)طبيعية تماماً ومن ثم أنها ينبغي أن تنهار عند أول تماس لها مع الروح الأوروبي... ويقول "هيغل":"فيم يتعلق بالجنس البشري، فإنه لم يبق منذ الآن غير قليل من الأمريكيين الأوائل، حوالي سبعة ملايين قد تم القضاء عليهم. إن سكان جزر الهند الغربية قد **أفلوا**، وبعامة إن العالم الأمريكي بتمامه قد انقرض تحت الوطأة القاهرة للأوروبيين [...] إن هذه الشعوب ذات **البنية الضعيفة** قد تداعت للانقراض عند التماس مع شعوب أكثر تحضرا، وأكثر ثقافة". إن القضاء على سبعة ملايين بشر لا يغير من الحياة الاتيقية للروح المطلق شيئاً، واللافت للنظر هو أن هيغل يسجل هذا الانهيار الحضاري وهذا الانقراض القومي بوصفه حدثاً تأملياً في فلسفة التاريخ وليس مشكلا أخلاقيا".[2]

وعلى ذات المنوال السردي الامبريالي، تورطت الكثير من المباحث المعرفية في خطاب الاستشراق بنوعيه السافر والساخر، المحكوم بقصدية سلطوية واستغلالية صارخة، مثل **الفرينولوجيا***، الجغرافيا التكوينية، العلوم الاجتماعية، والإنسانية، السرديات الأدبية من رواية وقصة وشعر، فقد تمظهرت في رواية ردانيالديفو "روبنسون كروزو"، وجوزافكونراد في "قلب الظلام"، ورواية جين أوستن"روضة مانسفيلد"، كامو في "الطاعون"، مما دفع إ.سعيد إلى اعتبار السرد الروائي منتوج ثقافي:"يساهم في تكريس وعقلنة الفعل الامبريالي بطرق مختلفة. فمثل هذا السرد،

[1]– إدوارد سعيد، الاستشراق، ص، ص، 241، 242.

[2]– فتحي المسكيني، الفيلسوف والامبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، ص ص 79، 80.

*علم فراسة الجمجمة.

في نظره، يشجع القارئ على تقبل الواقع الاستعماري، كمعطى طبيعي، أو حتى ضروري خاصة عندما يصور المستعمَر أو الآخر كمخلوق بدائي أو همجي. قد يكون من آكلي لحوم البشر".[1]

ويؤكد إ.سعيد كذلك أن جميع الدراسات النقدية الحداثية، اعتمادا على أدواتها الابستيمولوجية، قد عرت:"الأشياء من السرية التي تلفعها، من مثل التاريخانية الجديدة والتقويضية والماركسية، قد تحاشت الأفق السياسي الرئيسي، بل أود أن أقول: المحتم المشكل للثقافة الغربية الحديثة، وهو الامبريالية... لقد عزز وآزر هذا التحاشي الضخم "عمليات" احتواء وإقصاء شرائعية، فأنت تشمل أمثال روسو، ونيتشه، ووورد زورث، وديكنز، وفلوبير، ومن إليهم... لكنك في الوقت نفسه تقصي علاقاتهم بعمل الإمبراطورية المديد، المعقد، المخدد".[2]

ويتحول الخطاب الاستشراقي/الامبريالي إلى مراقب خفي لكل النصوصالفلسفية الغربية، بحيث تمارسه بصورة لاواعية في الكثير من الأحيان، فيغلب عليها طابع الرقابة الذاتية، بدعوى الآخر البعيد عن تفكر براديغم الذات المتعالي، أو بحجة عدم أحقية هذا الغربي الأنطولوجية، لأنه:"ثمة اشتمالية، ثمة احتوائية، ثمة حكم مباشر، ثمة إرغام وقسر... لكن ليس ثمة إقرار –إلا في النادر– بأن الشعوب المستعمرة ينبغي أن **يُسمع منها***، وأن يعرف ما لديها من أفكار".[3] وبقي هذا المنزع الخفي ثاوياً في متن هذا الخطاب ينتهج جميع أساليب الرقابة والتوجيه والهيمنة، والتحكم في اشتغالاته، وقد كشف إ.سعيد عن ذلك في نصوص مدرسة فرانكفورت النقدية، فـ:"بالرغم من تبصراتها النفاذة المخُصِبة في العلاقات بين السيطرة والمجتمع الحديث والفرص المتاحة للخلاص عبر الفن من حيث هو

[1]– محمد الكوش، إدوارد سعيد وإشكالية العلاقة بين الفكر الاستشراقي والمشروع الامبريالي:الخطاب الأمريكي نموذجا.، مجلة بصمات02، ط2، 2007، مطبعة دار القرويين، المغرب، ص 76.

[2]– إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، المصدر نفسه، ص 126.

*التشديد من عندنا.

[3]– إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ص 118.

تنفيذ، صامتة صمتا مذهلا عن النظرية العرقية والمقاومة ضد الامبريالية، والممارسة المعارضة الضدية في الإمبراطورية. وليكلا يُؤول ذلك الصمت كسهو غير مقصود، فها هو ذا المنظر الرئيسي لمدرسة فرانكفورت اليوم، يورغنهابرماس، يوضح في مقابلة (كانت قد نُشرت أصلا في مجلة اليسار الجديد)أن الصمت امتناع مقصود: كلا، يقول هابرماس، ليس لدينا ما نقوله لـ "الصراعات ضد الامبريالية وضد الرأسمالية في العالم الثالث" حتى كنت، كما يضيف قائلا "أعي حقيقة أن هذه وجهة نظر ضيقة في تمركزها الأوروبي"".[1]

طبقاً لقراءة إ.سعيد، فإن الخطاب الاستشراقي/الامبريالي يمكن أن يقع في بعض الهفوات المعرفية، التي تترجم محتواه التسلطي الدفين، وتطفو على سطحه التحليلي، فتتخذ أحيانا شكل الصمت الذي انخرط فيه فوكو، بعد أحداث ثورة 1968، ونجاح الثورة الإيرانية، ويمكن أن تتخارج في صورة قول يرتقي إلى مرتبة الاعتراف، حيث:"نجد شخصية كبيرة من مستوى ليفي–ستراوش قد أعربت عن القلق، وإن لم يكن الندم عن كون الامبريالية إحدى النواحي الفكرية المُكونِنة للدراسة العرقية الميدانية".[2] إلا أنها مجرد مسارات قولية لا يمكن أن تغير من مجرى التيار الامبريالي الجارف، وعلى أساس ذلك يدافع إ. سعيد عن ضرورة البحث عن:" نموذج غير قسري للعلوم البشرية، لأن الاستشراق (كظاهرة) برأيي، حمل فعلياً في طياته كل عناصر الإكراه السيئة النية، (وان كانت خفية)لهيمنة إرادة على أخرى. بالطبع، كتاب "الثقافة والامبريالية" مبني أساساً على أمر عد اختزاله مستحيلا، ألا وهو الرغبة في الهيمنة على الآخرين".[3]

---

[1]– إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ص 333.

[2]– إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، كيف تتحكم وسائل الإعلام الغربي في تشكيل إدراك الآخرين وفهمهم، تر: سميرة نعيم خوري، دار الآداب، لبنان، ط 1، 2011، ص 244.

[3]– إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، تر، نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، ط1، 2008، ص 211.

*المخصوص بالحديث هنا هو المفكر العربي حسن حنفي.

غير أن الرد على هذه الهيمنة، لا ينبني على استشراق مقلوب، الذي سمي عند البعض بالاستغراب*، لأنها صورة مغشوشة، تعبر عن كوجيطو شرقي مجروح، يحمل ندوب من قام بالتسلط عليه استعمارياً، ومن استنزفه اقتصاديا، ومن أقعده أنطولوجيا، وإنما يكون **بالمقاومة العقلانية**.

2. الامبريالية والمقاومة المعقلنة:

يقر إ.سعيد بدءاً، عسر التحرر من أسر الفضاء الامبريالي الغربي السميك من جهة تكونه التاريخي، ومن ناحية انغراسه في التفكر الغربي، فهو خطاب متماسك على مستوى النص الداخلي، لم تزحزحه الأحداث التاريخية، ولن تغير أي شيء في مجراه القار، ومثالنا هنا مؤتمر باندونغ (1955)، حيث حصل الشرق بجميع دوله على:"استقلاله من الإمبراطوريات الغربية وبدأ يواجه تشكيلا جديدا من الدول الامبريالية وهي الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. ولما عجز الاستشراق عن التعرف على "**شرقه**"* في العالم الثالث الجديد، أصبح يواجه شرقاً يتحداه، وشرقاً مدججاً بالسلاح السياسي".[1]

لكنه، أي الاستشراق، بقي ملتزماً بمبادئه الأساسية، إذ ما لبث أن أنكر:"تأثير الاستعمار، والظروف الدنيوية، والتطور التاريخي، فكانت في نظر المستشرقين لا تزيد عن "ذباب" كما يقول شكسبير "تقتله الصبية لهواً ولعباً""[2] واستمر في تدعيم تصوراته وخطابه الامبريالي من خلال إقصاء أي ممارسة تخرج عن رؤيته، أو يشعر حدسياً أنها نوتة موسيقية لا تتناغم نهائياً مع سيمفونيته التوليتارية.

بهذه اليقظة الخطابية أي بمقدرتها التطهيرية العالية، يكون إ.سعيد قدام مَهمة عويصة، تتمثل في القطع أولا مع رؤية ميشال فوكو للخطاب، كونه تمشي التزم به سعيد على مستوى تحليل الخطاب الامبريالي، بحسبان العلاقة القوية المفترضة بين المعرفة والسلطة، لأن القطع البنائي معه هو خطوة لازمة للتحرر من أسر هذه

[1]– إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 186.

[2]– إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 187.

الرؤية، ومن عقابيلها، مكتشفا أن فوكو، بالرغم من نفاذ بصيرته الفلسفية، إلا أنه اعتبر الفرد الجزئي أو الذري مجرد:"محلولا في فيزيائيات صغرى تتقدم تقدما محتوما لا أمل في مقاومته".[1] واجتهد فوكو في:"تحليل خطابات القوة والمعرفة التي تعمل على فضح صيغ التوليتارية وأنظمة الاستبداد، وأشكال عملها في الفكر والمؤسسات، **لكن ذلك لا يقود إلى أية مقاومة***، ولا يحفز على وضع برنامج عمل. وهذا هو **الفرق الحاسم** بين تفكر فوكو وإدوارد سعيد الذي يشدد على **مفهوم المقاومة** وعلاقة النصوص بشروطها المكانية–الزمانية".[2]

نكتشف سويا مع إ.سعيد أن النص الفوكوي بعيد كل البعد عن فكرة مقاومة السلطة، من داخل النص المعرفي، أو إمكانية الحديث عن تيار معارض يستعمل الثقافة أو المعرفة بمختلف تشكلاتها كأداة في وجه السلطة القائمة، بغية تفعيل خطاب مضاد لما هو سائد في المجتمع، والذي يستند إلى رؤى امبريالية تشكل جوهريا براديغم الأنا الغربي المتعالي. مما جعل من فوكو– حسب سعيد–أسير رؤيته المعرفية التي سلم نفسه لها طواعية ودون أية مقاومة، فقد تفادى التطرق إلى:"النزعة الاقتصادية الماركسية، انساق إلى طمس دور الطبقات، . ..ودور العصيان، والثورة في المجتمعات التي يبحثها".[3] وعلى أساسها بانت أن الأزمة التي وقع فيها فوكو، هي أنه وضع نفسه داخل دائرة معرفية مغلقةلم يستطع الخروج منها بحيث:"سجن فوكو نفسه فيها وسجن آخرين معه".[4]

وإ.سعيد كان واعيا بأن عليه أن يكون بالضرورة خارج هذه الدائرة المغلقة، لأنه أراد أن يسلك مسلكاً غير فوكوياً، من خلال تجذير فكرة **المقاومة المعقلنة**في تضاعيف النص الفلسفي، والعمل على غرس البعد النضالي في رؤيته للثقافة

[1]– إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ص 332.

[2]– فخري صالح، ضمن كتاب جماعي، إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر، ص 313.

* التشديد من عندنا.

[3]– إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 298.

[4]– إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 299.

والمثقف معاً، باعتبار أن:"الثقافة تمثل أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس، والإزالة والإقصاء. إن المقاومة شكل من أشكال الذاكرة في مقابل النسيان، وبهذا الفهم، أعتقد أن الثقافة تصبح على قدر كبير من الأهمية".[1]

إنها أهمية تزداد مع مرور الوقت، عندنا يبدأ المثقف ما بعد الكولينيالي في مواجهة العنف الرمزي للامبريالية، وفضح نصوصها المتواطئة مع نزعة الهيمنة، سواء أكان فضحا تاريخياً يدفعنا إلى الكشف عن الوجه القبيح من فلسفتها، وهنا ينصحنا إ. سعيد بأن ننتبه إلى مسألة مهمة غفل عنها أهل التفلسف، خاصة عندما:"يجرون مناقشاتهم للفيلسوف لوك، ابن القرن التاسع عشر، وهيوم ابن القرن الثامن عشر، وللمذهب الامبريقيأي التجريبي دون أن يأخذوا في اعتبارهم على الإطلاق وجود رابطة سافرة في كتابات هؤلاء الكتاب الكلاسيكين بين مذاهبهم "الفلسفية" والنظرية العنصرية وتبريرات ممارسة الرق أو حجج الدفاع عن الاستغلال الاستعماري".[2] أو فضحاً ينتهج أسلوب المقاومة المعقلنة، الذي يتنزل مباشرة في ممارسات المثقف النقدي، الأنسني الدنيوي، التاريخي، والعضوي بلغة الفيلسوف الايطالي أنطونيو غرامشي، ويصبح بالتالي حامل للصفات التالية*:

- عدم اختزاله أي المثقف، في صورة محددة ونمطية، مثل: المهنة، الفرد الكفء، الانتماء إلى طبقة...الخ.
- التمتع بموهبة تسعفه في حمل رسالة، تمثيل وجهة نظر، التعبير عن موقف، فلسفة، رأي...الخ.
- الجرأة على طرح أسئلة محرجة ومربكة، بغية تحريك الجمود الفكري للعامة، وتجنب ظاهرة التملق الخادع.

[1]– إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حاوره دايفيدبارسيميان، تر: علاء الدينابو ذينة، دار الآداب، ط1، بالعربية، 2006، ص 143.

[2]– إدوارد سعيد، الاستشراق، ص ص 59، 60.

*صفات تحدث عنها إ.سعيد في كتابه المثقف والسلطة، بتصرف من عندي، ص، ص، 43، 44.

- التميز بصفة التمرد على الحكومات والشركات التي تعمل على استقطابه، واحتوائه ماديا واجتماعياً.
- تمثيل الأشخاص والقضاياً التي ما تكون عادة مصيرها النسيان أو التجاهل والإخفاء، أي البحث عن المهمش وتمثيله.
- الالتزام بالمبادئ الكونية العامة (الحرية، العدل، الحق...).

وبصورةإجمالية، يمكن القول مع إ.سعيد أن مهمة المثقف ما بعد الكولينيالي، لا تكمن في مسايرة الإبداعات الغربية مهما كان مأتاها، والتماهي معها في أطروحاتها المابعد الحداثية، وإنما هي التحديق في الزمن التاريخي الذي يمر به الوطن العربي، والإحساس بمقتضياته المعرفية، فـ"**القراءة الطباقية**" التي اقترحها مفكرنا، هي التي تجعل من زمننا التاريخي مختلفاً عن الزمن التاريخي الغربي، بالرغم من وحدة التوجه الكوني، بمعنى أن يكون:"الغرض من النشاط الفكري هو نصر قضية الحرية والمعرفة الإنسانية، واعتقد أن هذه المقولة لا تزال صادقة على الرغم من التهمة التي سمعناها مراراً والتي تزعم بأن الأقاصيص الكبرى "**للتحرر والتنوير***" لم تعد متداولة على الأقل في عصر ما بعد الحداثة، والعبارة المقتطفة هي التي استعملها الفيلسوف الفرنسي ليوتار في الإشارة إلى الطموحات البطولية المرتبطة بالعصر الحديث وهو يقصد "الحداثة" الذي انقضى وباد".[1]

بناءً على رؤية إ.سعيد للثقافة المناضلة والمعقلنة، ينظر الدكتور فتحي المسكيني إلى نصه، بحسبانه نصا اتيقياً، إذ يجب:"علينا الاعتراف بأن تأسيس الحقيقة على التحدي هو موقف اتيقي وليس إجراء برهانياً. إنه موقف حيوي متعمد وليس واجباً مهنياً، لذلك فإن اختيار إ. سعيد لعبارة التحدي لم يكن صدفة، بل انبثق عن تصور

[1]– إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص 52.

فلسفي محدد للأثر النظري أو النقدي بوصفه موقفاً حيوياً، ولأنه منبثق عن هكذا تصور حيوي جاء كتاب **الاستشراق*** نصاً خطيرا ومستفزا ومناضلا".[1] خطورة نابعة من كون إ.سعيد تعامل مع المنطق الخطابي الاستشراقي من مفترض معرفي قوامه أن الغرب عاجز عن:"الربط بين وجهي الحداثة، وجهها المشرق من شعر وفلسفة ورواية، ووجهها المظلم مثل الرق والاضطهاد والاستعمار".[2]

واستفزازاً أيضاً، يحفز فينا الرغبة في معاودة تقديم قراءة جديدة وطريفة للثقافة الفلسفية الغربية، من جهة كونها تخضع لهيمنة جوانية تسكن في عمقها، هي هيمنة براديغم الذات المتعالية، التي هي منغرسة في نرجسية مشبعة بأفاويق القول الغربي. تجد مبررها الخارجي في الاستشراق، متكئة على:"أن الاستشراق هو هيمنة من نوع آخر أكثر خطورة: إنه منع الآخر من أن يبني الموقع الثقافي القادر على ترجمة غيريته في ضرب من موجب الانتماء إلى نفسه".[3]

بمثل هذا التمشي، نصل إلى نقطة مفصلية في إطار التحاور مع أزمة براديغم الذات الغربي، بحكم أن:"الاستشراق هو البعد المنسي من ماهية الفلسفة الغربية. وأن ذلك هو ما كشف عنه إ.سعيد واشتغل عليه كمبحث خاص وعبر عنه من خلال قوله:"هو لا يتعلق بالشرق بقدر ما يتعلق بعالمنا"نحن"".[4] وبه ينخرط إ.سعيد —وفق قراءة فتحي المسكيني— في إعادة تخريج مدلول الآخر الغربي، بحسبانه أحد نتائج أزمة براديغم الذات، فهذا البراديغم نثر أمراضه على فضائه أولاً وعلى فضاء الشرقي ثانياً، أي أنه لم يهيمن على الآخر غير الغربي فقط، بل هيمن على ذاته وتعامل معها أداتياً، وأسقطها في شراك التصور البراغماتيالفج والمقيت.

---

[1]– فتحي المسكيني، الفيلسوف والامبراطورية، ص 121.

[2]– فتحي المسكيني، الفيلسوف والامبراطورية، ص 137.

* التشديد من عندنا.

[3]– فتحي المسكيني، الفيلسوف والامبراطورية، ص 138.

[4]– المرجع نفسه، ص 131.

من أجل ذلك، أصبح نص الاستشراق نصاً مقاتلاً من أجل تخليص الغربي من تصوراته الاستيهامية للآخر الشرقي خاصة، ومن نرجسيته الخادعة، وبهذا الانخراط المعرفي:"يصبح كتاب الاستشراق جزءً أصيلا من النقاش المعاصر حول أزمة براديغم الذات، وهو أصيل لأنه نجح في استثمار تلك الأزمة في إعادة تخريج ماهية "الآخر" بوصفه لا يعدو أن يكون هو أيضاً من نتائج براديغم الذات الحديث".[1]

نحن الآن أمام وثبة معرفية خطيرة، تؤدي بنا إلى الخروج من الفضاء الامبريالي، فهو أفقنا التاريخي الراهن، وإنما أن نمشي معه وبرفقته بغية تفعيل مكتسبات الآخر وفضائله، والتأكد من وجود فرق معرفي وأنطولوجي بين الفضاء الامبريالي الذي تحدث عنه إ.سعيد، والفضاء الإمبراطوري الجديد الذي تطرق إليه فتحي المسكيني، بمعنى أن الذات البشرية في مطلقها، مُلزمة بالعبور من براديغم الامبريالية إلى براديغم الإمبراطورية، لأن:"الفضاء الامبريالي لا يستوفي الفضاء الإمبراطوري، فالأول هو نموذج وعي الغرب "بذاته" في حين أن الثاني هو مساحة وعي أكثر تعقداً لأنها تضم أيضا وعي غير الغربيين بأنفسهم بما هم "الآخرون" ومن ثم أن الإمبراطورية هي واقعة أو عصر أكثر شمولاً وأكثر تعقداً من خطة الإمبراطورية".[2] غير أنه عبور يحمل معه دوما يقظة المقاومة، مقاومة الذات الغربية لنفسها، التي أنكرت على الشرق حقه في إنجاز الاستقلال المعرفي، فهو صمت مقصود:"من فرط افتراضه أن الآخر غير مؤهل انطولوجيا للوقوف ضده"، [3] ومقاومة الشرقي لنفسه، خوفاً من السقوط في عقابيل الامبريالية، ومواجهة الصور الزائفة التي يكونها الغربي عنا، وفضح مسوغاتها غير الإنسانية.

خاتمة:

بإمكاننا أن نتحدث عن متابعة استقرائية عالية عند إ.سعيد للتحول الامبريالي في الفكر الغربي، بصورة اجتهد فيها على إبراز الخطاب الاستشراقي باعتباره خطابا

[1]– المرجع نفسه ، ص 134.

[2]– المرجع نفسه، ص 143.

[3]– المرجع نفسه، ص 136.

يستغل المعرفة المتناثرة في قطاعات معرفية متعددة، لتحقيق مآربه السلطوية التي يبتغي منها الهيمنة على الآخر، خاصة الشرقي، وهو تحول لا يمكن رصده إلا بالاتكاء على منظومة معرفية غليظة في قولها ومفرداتها التحليلية، وقد كان إ.سعيد بالنسبة لنا، عونا معرفيا ورفيقاً أنطولوجياً في متابعة هدا التحول، والوقوف على منعطفاته المتنوعة، وصولا إلى : **منعطف المقاومةعبر الثقافة**. بالإضافة إلى كون التحول صوب الأفق الإمبراطوري حتمية ثقافية، كما طرحها فتحي المسكيني، تزيد في رغبة البشر في التحرر من براديغم الهيمنة الغربي، والذي فيه تساوى الشرقي مع الغربي.

إنها مقاومة تمنحنا شرف الوجود الحقيقي الصادق مع ذاته، والملتزم مع الآخر المختلف عنا معرفيا وأنطولوجيا وعقديا، التزام يصل إلى حد البحث عن سبل التقاسم الكوني، دون أن يكون ذلك إعفاءً من مسؤوليتنا التاريخية أمام ذاتنا في التخلص من رؤية استشراقية مزيفة نعلق عليها مآزقنا، أو رؤية ذاتية نرجسية تجرنا جراً إلى السقوط في منزع التعالي على الآخر، وبذلك لا يمكن لنا أن نحدث تجاوزا في خطاب الاستشراق على المدى التاريخي القريب.

السماع الصوفي وتجلياته الوجودية

د.رزقي بن عومر / جامعة وهران

*****

تمهيد:

يتميز التصوف والعرفان الإسلامي بخاصية الذوق مما يجعل مفاهيمه غير قابلة لأن تحصل عن طريق الدرس والتحصيل العقلي، وخاصية الذوق صبغت كل مفاهيمه، حتى أصبح الطريق والمنهج اللائق بفهمها والتحقق منها وبها معرفيا يمر بالممارسة وخوض تجربة سلوكية تغير من رؤية الإنسان للحياة وللوجود وتتغير

بموجب هذه التجربة حياة الإنسان، من رؤية مقيدة للوجود ترى الفروقات الوجودية حقيقة واقعية نتيجة الفصل الذي يعيشه صاحبها، إلى رؤية لا ترى إلا الإطلاق في ذاته وظاهرا ومتجليا في صور مقيدة، وبالتالي لا مجال لإثنينية وجودية، وبناء على هذه الرؤية يمكن إدراج مفهوم السماع وحقيقته، بحيث لا يشذ عن هذه القاعدة.

قبل تناول مفهوم السماع عند صوفية الإسلام، نحاول أن نعرج على دلالاته بين أهل اللغة وضمن الرؤية الدينية من خلال ما تواضع عليه المفسرون والعلماء استلهاما للدلالة من النصوص الدينية من كاتب وسنة، ونقف كذلك بإيجاز أمام كلمة السماع وما هي المعاني التي انصبغت بها هذه اللفظة ضمن المنظومة الفكرية الإسلامية من خلال المتكلمين والفلاسفة، ونستقر عند الدلالة الصوفية للسماع وأبعاده المعرفية والوجودية والقيمية.

1 ـ السماع، الدلالة والاصطلاح:

أ ـ السماع في اللغة:

تؤول دلالة السماع في البحث اللغوي إلى كون السماع قد يكون بقصد وهو الذي يشير إليه لف الاستماع وقد يكون بقصد وبغيره من خلال لفظة السماع إذ هناك فرق بين السماع والاستماع، وقد يكون مدلول السماع القبول والإجابة: "استمع لما كان يقصد، وسمع يكون بقصد وبدونه. وسمعت كلامه: أي فهمت معنى لفظه. وسمع الله قولك: علمه. و"سمع الله لمن حمده "أجاب الله حمد من حمده وتقبله، لأن غرض السماع الإجابة. ومنه الدعاء " أعوذ بك من دعاء لا يسمع" أي لا يستجاب ولا يعتد به، يقال دعوت الله حتى خفت أن لا يكون الله ليسمع ما أقول: أي لا يجيب ما أدعو به. و"آي دعاء أسمع يا رسول الله " أي أرجى للإجابة"[1].

[1]– فخر الدين الطريحي مجمع البحرين، موقع، (http://www.shamela.ws)، الإعداد الإلكتروني، وفق المعاجم العصرية محمود عادلج1، ص3.

ومن دلالات السماع الغناء، "والسَّماعُ الغناء. والمِسْمَعَة: القينة المغنّية.ويُقَالُ: هذا قبيحٌ في السَّماع وحسنٌ في السمَّاع أيْ إذا تكلَّم به والسَّماعُ الغناء والمِسْمَعَةُ:القينة المغنيّة والسُّمعَةُ:ما سمّعت به من طعام على ختان وغيره من الأشياء كلَّها تقول:فعل ذاك رياءً وسُمْعَةً أيْ:كي يُرَى ذلك ويُسْمَع وسمَّعَ به تسميعاً إذا نوَّه به في النَّاس والمِسْمَعُ من المزادة ما جاوز خُرْتَ العُروة إلى الظّرف والجميع:المسامع ومِسْمَعُ الدّلو والغرب:عروة في وسطه يُجْعَل فيه حبل ليعتد"[1]، إذن السماع بوجه عام حس الأذن ويرد في الغالب بما يؤدي إلى الإنصات إلى الموسيقى والغناء كما يطلق في أصول اللغة والنحو على السماعي بمعنى ما يضاد القياس، وهي الدلالة نفسها في علم الكلام أما في علم إذ يقال السمع في مقابل العقل.

ب ـ السماع في القرآن الكريم والسنة النبوية:

ورد ذكر السماع كمفردة في القرآن الكريم في 22 موضعا، على أن المعنى الغالب يؤول إلى القبول والطاعة والتصديق، مما يجعل السماع له علاقة مباشرة بالقلب، لا الأذن على أساس أن الأذن أداة تنقل الأمر أو النهي ويكون حظها نقل التكليف بينما الذي يتحقق له السمع هو القلب باعتباره محل التكليف من إجابة أو رفض، وهذا المعنى الذي استنتجه أغلب المفسرون الذين تناولوا الآيات الكريمة التي وجدت فيها مفردة السماع، فمثلا نستعرض بعض الإيرادات التي تناولها المفسر شهاب الدين الألوسي في كتابه "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"[2]

ففي معرض تفسيره للآية { يا أَيُّهَا الذين ءامَنُواْ أَطِيعُواْ الله وَرَسُولَهُ وَلاَ تَوَلَّوْاْ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ } [الأنفال:20] يقول: "لأن ثمرة السماع الفهم والتصديق

[1]– الفراهيدي، الخليل ابن أحمد، كتابالعين دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، ج1، ص349.

[2]– الألوسي، محمود ابن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (http://www.altafsir.com)، كتاب مرقم غير موافق للمطبوع، ج 7، ص82

وثمرتهما الإرادة وثمرتها الطاعة فلاتصح دعوى السماع مع الإعراض { وَلاَ تَكُونُواْ كالذين قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لاَ يَسْمَعُونَ} [الأنفال: 21] لكونهم محجوبين عن الفهم {إِنَّ شَرَّ الدواب عِندَ الله الصم} عن السماع {البكم} عن القبول {الذين لاَ يَعْقِلُونَ} [الأنفال: 22] لماذا خلقوا {وَلَوْ عَلِمَ الله فِيهِمْ خَيْرًا} استعداداً صالحاً {لأسمعهم} سماع تفهم {وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ} مع عدم علم الخير فيهم"[1]، جملة هذه الآيات يستنتج منها الألوسي التصديق والقبول والفهم وهذه كلها متعلقات القلب لا الأذن لأن الأذن لا يمكن في حقها القبول أو الرفض ولا التصديق أو الكذب لأنها معدودة ضمن الجوارح التي تنقل الخبر أو الإنشاء لا غير لذا كانت الأذن ممن يشهد على الإنسان يوم المحشر وإلا لكانت ممن يحاسب ما دام ينسب إليها فعل القبول والرفض أو التصديق والتكذيب. هذه المواصفات هي متعلقات القلب محل الإرادة والتوجه، التي بها يقبل العبد على التكاليف أو يعرض عنها.

كذلك في قوله تعالى: "**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ**" [الأنفال/20] يقول الألوسي: "{وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ} جملة حالة واردة لتأكيد وجوب الانتهاء عن التولي مطلقاً لا لتقييد النهي عنه بحال السماع: أي لا تتولوا عنه والحال أنكم تسمعون القرآن الناطق بوجوب طاعته والمواعظ الزاجرة عن مخالفته سماع تفهم وإذعان، وقد يراد بالسماع التصديق، وقد يبقى الكلام على ظاهره من غير ارتكاب تجوز أصلاً، وقوله سبحانه: "**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ**" [الأنفال/ 21] {وَلاَ تَكُونُواْ} تقريراً لما قبله أي لا تكونوا بمخالفة الأمر والنهي {كالذين قَالُواْ سَمِعْنَا} كالكفرة والمنافقين الذين يدعون السماع {وَهُمْ لاَ يَسْمَعُونَ} أي سماعاً ينتفعون به لأنهم لا يصدقون ما سمعوه ولا يفهمونه حق فهمه"[2]. إذن المراد بالسماع كما فهمه المفسرون هو القبول والإجابة بحيث لا يجتمع سماع مع اعتراض، "{واسمعوا}. .. والمراد

[1]– الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثاني، ج7، ص82.

[2]– المصدر السابق، ج6، ص489.

سماع القبول والطاعة فيكون تعريضاً لليهود حيث قالوا: {سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا} [البقرة: 3 9] وإذا كان المراد سماع هذا الأمر والنهي يكون تأكيداً لما تقدم"[1].

يتعدى السماع دلالة الإنصات، التي لا تفيد الإجابة بل تفيد تلقي رسالة الإخبار عند المتلقي فقط فالإنصات جزء السماع. ما يمكن قوله في سياق البحث التفسيري هو إهمال الفروقات بين مختلف اشتقاقات السمع، إذ لم يفرقوا بين الاستماع والسماع، كما فعل أهل معاجم اللغة وحتى الصوفية كما سنشير إلى ذلك لاحقا.

كما ورد السماع في الأحاديث النبوية الشريفة، بحيث دعت الروايات النبوية إليه منها ما رواه البراء بن عازب، قال: "سمعت رسول اللهﷺيقول: حسنوا القرآن بأصواتكم، فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسنا" [البخاري_ الآداب/ 90]

فالسماع لا يقتصر على القرآن الكريم فقط وإنما يمتد ليشمل سماع الأشعار والأناشيد الدينية التي تثير السعادة والبهجة الروحية من خلال القيام بالواجبات والأوامر الإلهية، وهذا ما يؤيده الحديث المروي عن عائشة رضي الله عنها، أن أباها رضي الله عنه دخل عليها وعندها جاريتان تغنيان وتضربان على الدفين ورسول اللهﷺمسجى بثوبه فانتهرهما فكشف رسول الله(ص)عن وجهه وقال: "دعهما فإنها أيام عيد" [البخاري ــ باب العيدين]. ونحن نورد من السنة ما يحث على السماع كذلك لا نغفل التحذيرات النبوية من السماع المحرم وهو كل غناء أو إنشاد أو أشعار تشجع على الميوعة والتمادي في الحالة الشهوانية مما يؤدي إلى الغفلة مقتضيات العبودية لله تعالى، ولعل الحديث السابق يشير إلى مبادرة أبي بكر رضي الله عنه إلى منع الجاريتين من الغناء وفي هذا الأمر إشارة إلى الثقافة النبوية التي تلقاها صحابة رسول اللهﷺالتي تمنع مثل هذا السماع.

ج ـ السماع في الإصطلاح الصوفي:

[1]– المصدر نفسه، ج1، ص 452.

السماع في الاصطلاح الصوفي هو "سماع القرآن الكريم أو قصائد الشعر بنغمة طيبة موافقة للطبائع، تؤثر في المستمعين إلى درجة الصعق والبكاء والغشية، وما شابه ذلك من ألوان التأثر، ويستدلون لذلك بقوله تعالى:"**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**" (الزمر/17)"[1].

استعمل الصوفية السماع تهذيبا للنفوس وتجلية للأرواح من خلال ربطها بموطن "ألست"، وهو كما يحده الشيخ خالد بن تونس: "هو ما يرد على السمع، وهو نعمة وهبها الله لنا من جوده وكرم إحسانه، نتوصل بواسطتها إلى فهم المعاني، وإدراك الأصوات على اختلافها، وبدونها يتعذر توظيف حاسة النطق، لذلك وردت في الذكر الحكيم قبل كثير من الصفات قال تعالى في حق نفسه: **وهو السميع العليم** وقال عز وجل مخبرا عن خلق الإنسان: {**فجعلناه سميعا بصيرا** 1} سميعا قبل بصيرا وبذلك نستنتج من أن تحصيل العلم وإدراك المعرفة، لايتمان إلا عن طريقه، فهو الباب، لامدخل إليهما إلا منه، قال صاحب الإحياء رضي الله عنه : لا منفذ إلى القلوب إلا من دهليز الأسماع"2.

الأصل في السماع كما يذهب الغزالي هو أن حاسة الشم تستلذ بالروائح الجميلة، وحاسة البصر تستلذ الى النظرة فان استلذاذ السماع بالاصوات الجميلة لأن السماع هو استماع صوت طيب موزون مفهوم المعنى، محرك للقلب، وليس في جملته إلا التذاذ حاسة السمع والقلب، فهو كالتذاذ حاسة البصر بالنظر الى الخضرة التذاذ القلب به.

ويكشف الغزالي عن دلالة السماع بالنسبة للإنسان خاصة فيذهب إلى أن للسماع تأثيرا غريبا على الإنسان، فان لم يتأثر الإنسان بما يسمع فهو ناقص العقل بعيد عن الشفافية والروحانية ويصبح مثل الجمادات التي لا تتأثر بالسماع.

[1]عبد الرزاق، محمود، المعجم الصوفي، دار ماجد عسيري، جدة، ط1، 2004، ج2، ص 778.

[2] مجموعة من مريدي الطريقة العلاوية، السماع الصوفي، تربية آداب وسلوك، جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، (د.ت.)، ص 4.

كما له تأثير على الحيوانات والطيور، فقد كانت الطير تقف على رأس داود عليه السلام لاستلذاذها بصوته، الشجي وإذا كان الطير يتأثر بالسماع فمن باب أولى أن يتأثر الإنسان بالسماع. ثم إن أهل السماع يتفاوتون في حال سماعهم فمنهم من يغلب عليه حال سماعه الخوف أو الحزن أو الشوق فيؤديه ذلك إلى البكاء والأنين والشهقة وتمزيق الثياب والغيبة والاضطراب ومنهم من يغلب عليه الرجاء والفرح والاستبشار فيؤديه إلى الطرب والرقص والتصفيق كما روي عن داود عليه السلام أنه استقبل السكين بالرقص.

اختلف مشايخ التصوف ومحققيه في السماع، فقالت طائفة أنه آلة الغيبة واستدلوا بأن السماع يكون محالا في المشاهدة، لأنه كما يقولون لاخبر مع عيان فمن تحقق له الشهود فقد استغنى عن الخبر والسماع، بل يعد طلب السماع مع الشهود سوء أدب مع الحضرة الإلهية، "إذ أن الحبيب في محل وصل الحبيب يكون مستغنيا عن السماع في حال النظر إليه، لأن السماع خبر، والخبر في محل العيان بعد وحجاب وشغل، وعلى هذا فهو آلة المبتدئين ليجتمعوا به من تشتت الغفلة، فالمجتمع به يتفرق لا محالة. وقالت جماعة أخرى إن السماع آلة الحضور، لأن المحبة تقتضي الكلية، وما لم يكن كل المحب مستغرقا في المحبوب يكون ناقصا في المحبة"[1]، فكما أن المحبة من نصيب القلب في حال الوصل، والمشاهدة من نصيب السر، والوصل من نصيب الروح، فالخدمة من نصيب الجسد والأذن جزء الجسد فكان السماع بهذا الاعتبار أخس من المشاهدة، طبعا نحن نتحدث عن السماع الطبيعي الذي يتشكل في صورة أنغام وألحان وتجويد للقرآن الكريم، أي السماع بالمعنى الاصطلاحي وإلا فإن هناك مقاما للسماع يصل بأن لا ينحصر في هذه الأشكال بحيث يغدو العارف يسمع من كل الوجود، وهذا سماع الواصلين، أهل الوحدة والشهود الحضور الدائم.

[1] – الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة وتعليق: قنديل، إسعاد عبد الهادي، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص654.

يستعمل الصوفية السماع كآلة لمعنى وحقيقة فهو غير مطلوب في ذاته بل لأمر وراءه وهو تحقيق الوصول ومعرفة الحق تعالى وجدانا وحضورا لذا السماع ينمي في المريد خاصية الحضور، طبعا إذا أداه على شروطه التي حدها مشايخ التصوف، ف "السماع آلة الحضور لأن الغائب نفسه غائب، والغائب يكون منكرا، والمنكر لا يكون أهلا لذلك، والسماع على نوعين: الأول بواسطة، والثاني بلا واسطة، فما يسمعه من القارئ فهو آلة الغيبة، وما يسمعه من االبارئ فهو آلة الحضور"[1].

والسماع له مفهوم عام يشمل كل ما يسمعه الإنسان من موسيقى عذبة وغناء وأصوات مطربة، ولا شك أن الإنسان يستمع ويستلذ بسماع الأصوات الجميلة والموسيقى العذبة للترويح عن نفسه والتسلي عن هموم الحياة وأعبائها، فنفس الإنسان عموما تنفعل وتتجاوب مع النغمات بلا تكلف، إلا ما شذ، وفي هذا أصل وجودي قد يصطلح عليه البعض بالفطرة والجبلة كما سنشير إليه في التأصيل الوجودي للسماع.

جعل الصوفية للسماع شروطا أهمها أن لا يطلبه بنفسه لأن ما كان من النفس فهو شهوة تردي صاحبها إن أجابها، لأنه كما قال الجنيد: "السماع وارد حق يزعج القلوب إلى الحق، فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق"[2]، لأن المشكلة في السماع أنه مجال للحديث عن الحق تعالى وكمالاته التي تتطلب التخلص من النفس وحظوظها، وإلا فإن وجود النفس كما عند الصوفية هو ذنب، فكيف يستقيم وجود الحق تعالى مع وجود النفس وحظوظها، فوجود النفس يقتضى تحييز الحق تعالى وهذا غفلة وغيبة عنه تعالى وهو عين البعد وبالتالي إنكار للوجود الإلهي الذي هو عين الحضور، لذلك قال الجنيد أن وجود النفس وحظوظها لدى السامع يقتضي زندقة. ومن شروط السماع أيضا أن يكون بحضور المرشد يقود المريد إلى ما ينفعه ويقربه من مولاه، أن يفرغ قلبه من الاشتغال بالدنيا وكل ما يلهي

[1]– المصدرنفسه، ص654.

[2]– نقلا عن، الحفني، عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط1، 1980، ص134.

عن الحق تعالى، وأن يطرح المريد كل تكلف في حركاته وتجاوبه بأن يظهر على السماع لا أن يظهر عليه السماع خاصة وأنه طريقه إلى التحقق الروحاني والعرفاني وأن تكون له قوة إدراك تسمح له بقبول الوارد الإلهي وتعامل معه بما يليق به، إذ كما يورد الشبلي: أن" السماع ظاهره فتنة وباطنه عبرة، فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة، وإلا فقد استدعى الفتنة، وتعرض للبلية"[1]. وهناك شروط تتعلق بالجو العام للسماع كأن يمنع السماع حالة وجود العامة، والمقصود بالعامة هم غير الصوفية أو غير الذين يقبلون منهجهم، "بما أن للعوام في السماع فتنة، ويتشوش اعتقاد الناس بسماعنا وهم محجوبون عن درجتنا فيه فيأثمون بنا، فنحن نشفق على العامة، وننصح الخاصة، ونكف عن ذلك غيرة على الوقت. وهذه طريق محمودة"[2]، هذا الامتناع عرضي بسبب الآخر وخوفا عليه حتى لا يقع في الإثم بسبب الصوفية وأهل السماع منهم، وهناك علة أخرى تحصر حضور السماع على الصوفية فقط وهو الاجتماع على قلب واحد، وبسبب ما يثيره السماع من وجد، قد يمنع حضور العوام هذه الحالة، فلا يسترسل أهل السماع في سماعهم بسبب تحفظهم من غيرهم فلا يؤدي السماع وظيفته الأساسية والمتمثلة في الوجد والوجود، " ولهذا من شرط أهل الله في السماع المقيد بالنغم، أن يكونوا على قلب واحد، وأن لا يكون فيهم من ليس من جنسهم، فلا يحضرون إلا مع الأمثال، أو مع المؤمنين بأحوالهم المعتقدين فيهم، وكل سماع لا يكون عنه وجد، وعن ذلك الوجد وجود، فليس بسماع، فإنه لولا القول ما علم مراد المريد ما يريده منا، ولولا السمع ما وصلنا إلى تحصيل ما قيل لنا، فبالقول نتصرف، وعن القول نتصرف مع السماع"[3].

كما أن من شروطه، أن يكون القوال ــ الذي يتولى بالإنشاد ـ رجلا محترما وغير معلوم فسقه، وان يكون من يحضر السماع من غير المترفين، هذه الشروط

[1]– المرجع نفسه، ص 134.

[2]– الهجويري، كشف المحجوب، ص 660.

[3]– ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار الفكر، بيروت، (د. ت.)، ج2، ص 428.

وغيرهاتحصن السماع من الزيغ فينقلب لهوا ويورث بعدا، غير أن هناك لوازم أخرى ذاتية للسماع سنتناولها في تحليلنا له من خلال نصوص الصوفية.

كما أن من شروطه اجتماع ثلاثة شروط خارجية، وهي جماعة الصوفية فقط بحيث لا يدخل معهم غيرهم وإلا لا يثمر السماع فائدته، واختيار الوقت وتوفر المكان اللائق بحيث لا يكون مجلسهم عرضة لرؤية سواهم، "السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء: الزمان والمكان والإخوان، وسئل الشبلي عن السماع فقال: ظاهره فتنة وباطنه عبرة فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية، وقيل لا يصلح السماع إلا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حي فنفسه ذبحت بسيوف المجاهدة وقلبه حي بنور الموافقة"[1].

نذكر أن العارفين بالله انقسموا في حقيقة السماع هل هو حال أم مقام فنجد أغلب الصوفية يذهبون إلى كونه حالا يرد على السالك فيأخذه بينما الشيخ محيي الدين ابن عربي يعتبره مقاما وقد حلله في الباب الثاني والثمانون بعد المائة بعنوان معرفة مقام السماع[2].

2 ـ السماع ولوازمه:

عندما نتحدث عن لوازم السماع نرسم المعالم التي يتأطربها وإلا لا يكون سماعا أو بلغة الشريعة يصبح حراما يخرج صاحبه عن طور الإرادة والخصوص. فقد سار التابعون الأوائل على سيرة السماع كما حدها الرسول (ص)وصحابته من بعده ـ نقصد هنا سماع القرآن الكريم والأشعار التي تحث على الأخلاق والرقائق ـ إذ أن " البذور الأولى لرياضة السماع كانت موجودة عندهم، فالسماع نسمة روحية تنشرها نفخة إلهية في أصوات تعمل على هياج ما فيالقلوب، فإن هبت هذه النسمة على قلوب طاهرة وأرواح صافية تحقق لهذه القلوب المعرفة الإلهية، وإن هبت على نفوس دنسة وقلوب محجوبة أثارت من داخلها الغرائز الحيوانية والنزعات

[1]– القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص167.

[2]– انظر: ابن عربي، محيي الدين الفتوحات المكية، ج 2، ص 366 و367 و368.

الشهوانية، فالسماع، إذن، هو إحدى الرياضات الروحية التي يمارسها المريد من أجل التطهر والصفاء وهذا لا يثبت عليه إلا أقدام العلماء وقيل السماع مقدحة سلطانية لا تقع نيرانها إلا فيمن قلبه محترق بالمحبة ونفسه محترقة بالمجاهدة"[1]، السماع لا بد أن يكون عنه معرفة بالله وهذا من لوازمه وإلا أغرق السالك في الجهل، وتتحقق المعرفة حينئذ لدى القلوب الطاهرة المهيأة للفيوضات والمواهب الإلهية وهذا شأن النفوس الزكية التي تهيأت للسماع عن الحق وبه من خلال واسطة القرآن الكريم والموسيقى والأشعار، لأن السماع الذي يقول به الصوفية أصله شريف، يسري في كيان الصوفي فيؤثر على كينونته بحيث إذا توفرت شرائطه ينقله من الرتبة الخسيسة إلى أعلى المقامات، كما أن السماع عند الصوفية غير محصور بالإيقاع أو النغم، لأن الوزن الطبيعي يؤثر فقط على الأجساد ولا علاقة له بتكملة النفس والروح لدى المريد والسالك، كما أن الطبع لا يقتضي الفهم ولا يطلبه " بخلاف حركة النفوس العقلية، وإن كان للطبيعة فيها أثر في أصل وجودها، ولكن ليست لها في النفوس العاقلة تلك القوة إلا بالفهم، فلا يحركه إلا الفهم، والحركة انتقال من حال إلى حال يكون عليه السامع، إلى حال يعطيه سماعه عند كلام المتكلم، وهو فيه بحسب فهمه، فهو مجبور على الحركة، ولهذا لا تسلم الصوفية حركة الوجد الذي يبقى معه الإحساس بمن في المجلس، حتى تسلم له حركته بالله"[2].

ذلك أن من لوازم السماع الحقيقي رفع همة السالك وإخراجه من ضيق الطبيعة المتكررة إلى أفق الجد والقول الفصل، فـ"السماع وارد من الحق وتزكية لهذا الجسد من الهزل واللهو، ولا يكون طبع المبتدئ قابلا لحديث الحق بأي حال"[3]

فله وظيفة تتمثل في الاستجمام من تعب الوقت، واستحضار الأسرار لذوي الأشغال، واختير على غيره من وسائل التربية لأن الطباع ترتاح إليه ومما تأباه

[1]– فؤاد، فاطمة، السماع عند صوفية الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 26– 27.

[2]– ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 4، ص 70.

[3]– الهجويري، كشف المحجوب، ص 655.

النفوس ما دام يدفع إلى الجد ويخرج عن الهزل، لأن النفس تطلب السماع لحظوظها والصوفية قننوه على إكراه النفس، وزهقا لحظوظها من خلال شرائط تؤدي هدف التربية الروحية، لذلك كما ورد فإن السماع كما عينه الصوفية له ظاهر غير الباطن، كأنه جعل لاصطياد النفوس من ميادين طباعها، فكما ينقل الطوسي: السماع له وجهان "ظاهره فتنة، وباطنه عبرة، فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة، وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية"[1].

كما أن السماع يجب أن يلازمه التفكر من خلال إعمال العقل عند السالكين، لأن "السماع الذي لا يقترن بالتعقل والفهم والالتزام بأوامر الشرع، فلا جدوى منه ولا طائل من ورائه، يقول الحسن البصري: "فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل لأن الشرع لا يرد ما يمنع منه العقل، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع، فلذلك توجه التكليف إلى من كمل عقله"[2]. فالسماع يجب أن تلازمه الفكرة حتى يثمر معرفة وصفاء روحيا يليق بأهل الله تعالى.

ومن لوازم السماع الحق مضمون المسموع بحيث كل ما حرمه الشرع من قيم أو أقوال أو سلوكات يجب أن يكون المسموع خلوا منها وإلا حرم السماع، خاصة عند المبتدئين من المريدين وعند المتوسطين، لن الكمل عرفوا الحق فيعرفون كيف يضعون الأشياء موضعها، "وهكذا يرى الزهاد الأوائل أن إباحة السماع تتوقف على نوعية السماع، فإذا كان موضوع السماع يعمل على مجاهدة النفس ويقظتها والتخلي عن أهوائها كان هذا السماع حسنا، أي أن من صح فهمه وحسن قصده وتخلى عن الشهوات، وتطهر من دنس وخبث النفس لا يكون سماعه حراما ولا فعله خطأ"[3]

3 ـ السماع والوجد:

[1]– الطوسي، أبو السراج، اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960، ص 342.

[2]– المصدرالسابق، ص 28.

[3]– المصدر نفسه، ص29.

اقترن الوجد بالسماع فعد من الوجد من ثماره، إذ هو حال يطرأ على السامع نتيجة استيلاء معنى على قلبه من خلال تفكره في مضمون المسموع. إذ الوجد كما يعرفه القشيري: هو "ما يصادف قلبك، ويرد عليك بلا تعمد وتكلف"[1]، لأن التكلف فيه يسمى التواجد، وهو شأن المبتدئين الذين يتواجدون طلبا للوجد، لذا قال القشيري بأن الوجد يكون مصادفة، ذلك أن الذاكر أو صاحب السماع يكون تركيزه حول معنى ذكره أو مسموعه أو يتأمل نغما يذكره بحبيبه ووصاله فيأخذه ذكره وسماعه إلى المراد فجأة من خلال ظهور المعنى في قلبه فيملأ عليه وجوده فتحدث جراء ذلك حركة صعق أو فرح شديد أو حزن عميق يعبر عنه بالوجد، وهذا التعريف للوجد نجده كذلك عند الكلاباذي إذ يقول عنه أنه :" ما صادف القلب من فزع، أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل... قال النوري: " الوجد لهيب ينشأ في الأسرار ويسنح عن الشوق فتضطرب الجوارح طربا أو حزنا عند ذلك الوارد""[2].فهناك ترابط ضروري بين السماع والوجد حتيحصل المطلوب وهو شهود الحق بفناء الكل، " ومراد هذه الطائفة من الوجد والوجود إثبات حالين يظهران لهما في السماع، أحدهما مقرون بالحزن، والآخر موصول بالوجد والمراد. وحقيقة الحزن فقد المحبوب، ومنع المراد، وحقيقة الوجد حصول المراد، والفرق بين الحزن والوجد هو أن الحزن اسم الغم الذي يكون في نصيب النفس، والوجد اسم الغم الذي يكون في نصيب الغير على وجه المحبة"[3].

وحال الوجد ينبئ عن البعد فهو مقدمة للوجود ونتيجة التواجد يطرؤ على المتوسطين من السالكين معلما لهم عن مجال أعلى وهو الشهود، "والمراد بالوجد: لهيب يتأجج من شهود عارض مقلق، وذلك عندما يجد السر أثر الألم والقهر العارض من العطش والقلق، وقد عرفتهما بحيث يكاد أن يغيبه. ولهذا قالوا بأن

[1]– القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص 96.

[2]– الكلاباذي، أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص132.

[3]– الهجويري، كشف المحجوب، ص 661.

الوجد ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن الشهود"[1]، وكون الوجد حال المبتدئين وله علاقة ارتباط علّي مع السماع ـ أي أن الوجد معلول السماع ـ ينبئ أن السماع هو حال المتوسطين، بحيث إذا حلت المشاهدة فلا ضرورة للسماع، ومن هنا نفهم القول الذي يورده الهجويري: "وقالت طائفة أخرى من الخواص: أن السماع خبر، ولذته إدراك المراد، وهذا شأن الصغار، فأي قدرةللخبر في العيان بعد المشاهدة؟"[2]

إذن السماع وسيلة لا غاية الهدف منه ربط الصوفي بالحق من خلال كلامه، لأن الإقرار بالسماع وإيجابه بشروطه إقرار بأن الحق تعالى هو المتكلم على الحقيقة من وراء هذه الأصوات، ونجد التشدد عند الصوفية في شرائط السماع وآدابه نتيجة رعونات النفس وإلا فإن الكلام بجميعه هو للحق تعالى إذ تقرر قاعدة التوحيد الأفعالي أن لا متكلم إلا الله تعالى، فمثلا الزهاد وهم السالكون"يصطنعون السماع للوصول إلى حال الوجد وهو حلة نفسية يشعر الإنسان خلالها بأن قلبه معلق بالحق تعالى وأن روحه تميل إلى اتصال به من خلال الشوق والحب الذي يسيطر على كل جوارحه وحينئذ تصدر عنه شهقة أو رعدة أو تفيض عينه بالدموع أو يغشى عليه، وفي نفس الوقت يفني عن نفسه وجميع ما حوله ويبقى بالحق تعالى"[3].

ينبغي التنبيه على أن للوجد أحكامه وللحركات التي تصدر عن بعض الذين يحضرون السماع قوانين وأحكام يعرفها أهلها من المشايخ والعرفاء، وبالتالي ليست كل حركة تصدر عن سامع تصنف ضمن الوجد أو الوجود وليس كل تمايل أثناء السماع يعكس حقيقة أثر السماع على المتلقي، لذلك نلاحظ أن الشيخ محيي الدين ابن عربي ينبه على هذه الظاهرة وهي ظاهرة ادعاء الوجد والتمايل إظهارا

[1]– القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 461.

[2]– الهجويري، كشف المحجوب، ص 660.

[3]– فؤاد، فاطمة، السماع عند صوفية الإسلام، ص30.

لصحة حال السامع، وأن سماعه روحاني أو إلهي يبدي فيه تفاعله مع كلام القوال، لا مع مجرد اللحن والنغم فيقول: "فإذا ادعى من ادعى أنه يسمع في السماع المقيد بالألحان المعنى، ويقول: لولا المعنى ما تحركت، ويدعي أنه قد خرج عن حكم الطبيعة في ذلك، يعني في السبب المحرك فهو غير صادق، فصاحب هذه الدعوى إذا لم يكن صادقا يكون سريع الفضيحة، وذلك أن المدعي إذا حضر مجلس السماع، فاجعل بالك منه، فإذا أخذ القوال في القول بتلك النغمات المحركة بالطبع للمزاج القابل أيضا، وسرت الأحوال في النفوس الحيوانية، فحركت الهياكل حركة دورية، لحكم استدارة الفلك. وهو أعني الدور مما يدلك على أن السماع طبيعي، لأن اللطيفة الإنسانية ما هي عن الفلك، وإنما هي عن الروح المنفوخ منه، وهي غير متحيزة، فهي فوق الفلك، فما لها في الجسم تحريك دوري ولا غير دوري، وإنما ذلك للروح الحيواني، الذي هو تحت الطبيعة والفلك، فلا تكن جاهلا بنشأتك ولا بمن يحركك، فإذا تحرك هذا المدعي وأخذه الحال، ودار أو قفز إلى جهة فوق من غير دور، وقد غاب عن إحساسه بنفسه وبالمجلس الذي هو فيه، فإذا فزع من حاله ورجع إلى إحساسه، فاسأله ما الذي حركه؟ فيقول: إن القوال قال: كذا كذا، ففهمت منه معنى كذا وكذا. فذاك المعنى حركني، فقل له: ما حركك سوى حسن النغمة، والفهم إنما وقع لك في حكم التبعية، فالطبع حكم على حيوانيتك، فلا فرق بينك وبين الجمل في التأثير النغمة فيك"[1]، ويكون الامتحان بأن يترك هذا المدعي مدة ليناقش بما سمعه من خلال ذكر آية قرآنية تفيد معنى ما ادعى أنه حركه من كلام القوال، فإن لوحظ أنه يتفاعل مع الآية ويتحرك ويتفاعل بنفس الدرجة التي حدثت له في جلسة السماع فحاله صحيح ودعواه صحيحة فإن أخذ في التجاوب مع الحوار من دون أن يكون له حركة وانفعال بما يوجب الفناء فذلك دليل افتضاح

[1] – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص 368.

دعواه وانكشاف أمره، فيهمل ولا يلتفت إليه، ذلك أن السماع المعتبر، كما يحده الشيخ الأكبر، هو السماع الإلهي والروحاني لا الطبيعي، فما كان "من عين الفهم، هو السماع الإلهي إذا ورد على صاحبه، وكان قويا لما يرد به من الإجمال، فغاية فعله في الجسم أن يضجعه لا غير، ويغيب عن إحساسه ولا يصدر منه حركة أصلا بوجه من الوجوه، سواء كان من الرجال الأكابر أو الصغار، هذا حكم الوارد الإلهي القوي، وهو الفارق بينه وبين حكم الوارد الطبيعي"[1].

4 ـ أقسام السماع وطبقات السامعين:

من الطبيعي أن الصوفية يتفاوتون فيما بينهم من حيث الكمال والعرفان فهناك طريق له بداية وله نهاية، والصوفي يتموقع على حسب ما قطعه من أشواط في الطريق وبالتالي ما يطرأ من أحوال وما يتمتع به من مقامات لا يتساوى فيه الصوفية بل نفس المقام ونفس الحال ينزل على العارف في وصوله على غير الحالة التي ينزل فيها عليه في حالة بدايته، والأمر نفسه ينطبق على السماع، فرغم أن حال السماع مطلوب وبشروطه في بداية الطريق فإنه لا ينفك عنه حتى في نهايته، إلا أن أهل الوصول لهم سماعهم ولأهل البداية سماعهم، هذا من جهة السامع، وهناك اعتبارات أخرى تؤخذ وبناء عليها يتخصص السماع بحسب الاعتبار.

[1]– المصدرنفسه، ج4، ص 368.

فبحسب الكمال الروحي وحق كل صنف من أهل التصوف في السماع، ويكون له بمثابة الغذاء المجرد الذي ينمي حالته الروحانية ويزيده قوة تقربه إلى مبتغاه، فهناك سماع المريدين وسماع الصديقين، وثالثا هناك سماع العارفين المحققين، " فوجه منها للمريدين والمبتدئين، يستدعون بذلك الأحوال الشريفة، ويخشى عليهم في ذلك الفتنة والمراءاة. والوجه الثاني: للصديقين يطلبون الزيادة في أحوالهم وأوقاتهم. والوجه الثالث: لأهل الاستقامة من العارفين، فهم لا يعترضون، ولا يتأبون على الله فيما يرد على قلوبهم في حين السماع من الحركة والسكون"[1].

أما السماعمن جهة الموضوع وما يتحقق لمستمعه فهو على ضربين، سماع يورث عبرة بناء على دلالة القول ومضامينه، وسماع روحي بناء على استفادة الروح ما يقيمها في مقامها المجرد فتترك جراء رجوعها إلى أصلها المجرد تدبير البدن فيسقط على الأرض: " السماع على ضربين: فطائفة سمعت الكلام فاستخرجت منه عبرة وهذا لا يسمع إلا بالتمييز وحضور القلب، وطائفة سمعت النغمة وهي قوت الروح فإذا ظفر الروح بقوته أشرف على مقامه وأعرض عن تدبير الجسم فظهر عند ذلك من المستمع الاضطراب والحركة. قال أبو عبد الله النباجي: السماع ما أثار فكرة واكتسب عبرة، وما سواه فتنة"[2]، لأن الفكرة غذاء الروح وإلا لا يكون حظ السامع سوى

[1]– الطوسي، أبو السراج، اللمع في التصوف، ص349.

[2]– الكلاباذي، أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1933، ص 127.

خواطر ملهية تلهب غرائزه وتذهب تجرده المقرب له إلى حضرة القدس.

وهناك تقسيم لا يختلف عما سبق يجعل أقسام السماع بحسب ملكة السمع، فمن يسمع بطبعه له حظ نفسي وهو تلبية شهوة، وفي هذا السماع يشترك الخاص والعام، لما جبلت عليه البشرية من استطاب اللحن الجميل والصوت الطيب مهما كان القول، وهنا يتميز المريد من العامي، على أن المريد يجب عليه أن يستوفي شروط السماع حتى يكون مشروعا له وإلا كان من الفاسقين بل من الزنادقة على نعت الجنيد، ومن يسمع بروحه يذهب مع المعاني فيستولي عليه حال الفرح أو الحزن، لما يتأمله في الأقوال من ذكر للحبيب وأوصافه أو وعد إلهي في العاجل أو الآجل فيتأمل ما يردعليه من ذكر عتاب أو خطاب أو وصل أو هجر أو قرب أو بعد أو تأسف أو تعطش لآت، وهناك من يسمع بالحق فيكون الحق هو المقصد في كل قول أو نغم، يسمع به وله وهو خارج عن ما يعتري القسمين العلل والحظوظ الخلقية سافلة كانت أو عالية، فهذا الفريق يسمع خطاب الحق في كل لسان قد غرق في بحر التوحيد، كل الجهات تحيل إلى الواحد الحق، قد فنوا عن نفوسهم وعن كل غير بالتبع، ناهيك عن حظوظهم، "وقيل أهل السماع على ثلاث طبقات أبناء الحقائق يرجعون في سماعهم إلى مخاطبة الحق سبحانه لهم، وضرب يخاطبون الله تعالى بقلوبهم بمعاني ما يسمعون فهم مطالبون

بالصدق فيما يشيرون به إلى الله تعالى، وثالث هو فقير مجرد قطع العلاقات من الدنيا والآفات يسمعون بطيبة قلوبهم وهؤلاء أقربهم إلى السلامة"[1]. التقسيم الثلاثي للسماع كان هو الغالب في التقسيم بناء على التقسيم العام للصوفية بحسب كمالهم، فهذا القشيري ينقل عن أستاذه أبي علي الدقاق تقسيمه للسماع بحسب مرتبة أهل التصوف الروحية بناء على الكيفية التي يسمع بها كل فريق، فالمتسمع هو الذي يتكلف السماع رجاء للتطهر والتشبه بالمشايخ وصفاتهم فيذهب إلى مجالس السماع رجاء اكتساب طاقة تمكنه من التدرج عبر سلم الكمال العرفاني، والمستمع الذي لا يقف عند اللحن والنغم وشكل الكلام والقول، بل يتعدى ذلك إلى المعاني المتوارية وراء صور السماع ليزيد من حاله الذي يقربه إلى المقصد، فهؤلاء لهم من السماع حظ الروح ولذتها، أما السامع فهو الذي يسمع بالحق لا بحاله ولا بوقته، وهم أهل النهايات.

نأتي إلى تقسيم يأخذ صفة التدرج الوجودي للسماع، مع الشيخ محيي الدين ابن عربي، الذي هو بدوره يقسمه إلى ثلاثة مراتب، بحسب مرتبة الإنسان بين بعدهالمادي وبعده الروحاني وبعده الأعمق الذي لا سبيل إلى الفكر فيه وهو سره، فالسماع باعتبار هذا التقسيم هوعلى ثلاثة خواص: سماع طبيعي وسماع روحاني، وسماع إلهي.

[1]– القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ص168.

أما السماع الطبيعي: فهو الذي لا يتحقق بفعله علم أو معرفة سوى نوع من الطرب يجده صاحبه في نفسه، أو حزن من خلال سماعه نغمات معينة تؤثر ذلك بتكييفات معينة تصنع ذلك الأثر بفعل مناسبة موجود بين الآلات والأصوات وطبائع الناس مع توفر حال صحيح ووجد صحيح بناء على ما يطلبه الطبع، "فالإيقاع أوزان، والإيقاع للسماع، فلهذا فإن حركة السامع فلكية، إذا كانت صادقة عن فناء ملكية، فإن كانت نفسية، فليست بقدسية، وعلامتها الإشارة بالأكمام، والمشي إلى خلف وإلى قدام، والتمايل من جانب إلى جانب، والتصرف بين راجع وذاهب، ومن هذه حاله فما سمع، ولا أثر فيه الموقع بما وقع، فمثل هذا أجمع الشيوخ على حرمانه بين إخوانه، فمن ادعى سماع الإيقاع في الأسماع وما له وجود، فهو من أهل الحجاب، والمحجوب مطرود"[1].

أما السماع الروحاني، فهو سماع الأرواح أو العقول التي لها مناسبة تمكنها من سماع الأقلام حالة نقشها على اللوح المحفوظ، فالعالم بمثابة كتاب مسطور بالقلم والعقول الإلهية التي يمثلها العقل الكلي، وللأرواح مناسبة تمكنها من سماع صوت الكتابة والنقش الصادر من الأقلام الإلهية وهذا حظ الأرواح" فالأقلام تنطق وآذان العقول تسمع، والكلمات ترتقم فتشهد، وعين شهودها عين الفهم فيها بغير زيادة، ولا ينال هذا السماع إلا العقول التي ظهرت لمستوى، ولما كان السماع أصله على التربيع، وكان أصله عن ذات ويد وقلم وصريف قلم، فيكون الوجود للنفس الناطقة في سماع صريف هذه الأقلام، في ألواح القلوب بالتقليب والتصريف، والسماع الروحاني يكون معه علم ومعرفة في غير مواد جملة واحدة، كما قال رسول الله (ص)في الوحي: إن

[1]– ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص331.

أشده عليه يأتيه كصلصلة الجرس، والسماع الروحاني يؤثر في السامع الاضطجاع"[1].

وأما السماع الإلهي، فيتحقق به الكمل من الصوفية، الذين يسمعون بأسرارهم فلا يرون متكلما إلا الله بواسطة أو بغيرها، هؤلاء صار الحق سمعهم يسمعون به بناء على الحديث القدسي الذي يرويه الكثير من الصوفية، "**فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها**" فالحق تعالى بالنسبة لهذا الصنف من السامعين سار في جميع المسموعات لذا لا يخلو صوت أو نغم أن قول من قائله ومسمعه غير الحق تعالى، لأن لا موجود على الحقيقة إلا هو فبالتبع لا متكلم ولا مغني إلا هو وما المسموعات والأنغام والألحان والأصوات سوى مظاهره التي فيها ظهر، "والعارف المحقق في سماع أبدا، إذ لا يتكلم عنده إلا الله بكل وجه، فمن خاطبه من المخلوقين، يجعل العارف ذلك مثل خطاب الرسول عن الحق، فيتأهب لقبول ما خاطبه به ذلك الشخص، وينظر ما حكمه عند الله الذي قرره شرعا، فيأخذه على ذلك الحد... فليس أحد من خلق الله يجوز أن يخبر عن نفسه ولا عن غيره، وإنما إخبار الجميع عن الله، فإنه سبحانه هو الذي يخلق فيهم بـ"كن" ما يخبرون به، فالكل كلماته، فليس للعبد على الحقيقة إلا السماع، وكلام المخلوق سماع، فلا يرمي العارف ولا يهمل شيئا من كلام المخلوقين"[2].

ونخلص في الأخير إلى تقسيم ثنائي للسماع، يرجعه إلى مطلق ومقيد، فالسماع المطلق هز سماع العارفين الذين لا يحصرون المسموعات في شيء سواء كان قولا أو نغما أو لحنا، بل يرون الكل صادر من الحق تعالى:

[1]- المصدرالسابق، ج 2، ص 367.

[2]- المصدرنفسه، ج3، ص4.

"فالمطلق هو الذي عليه أهل الله، ولكن يحتاجون فيه إلى علم عظيم بالموازين، حتى يفرقوا بين قول الامتثال وقول الابتلاء، وليس يدرك ذلك من أحد، ومن أرسله من غير ميزان ضل وأضل"[1]، وهذه أيضا أبيات للشيخ محيي الدين ابن عربي تؤكد السماع المطلق وتبين علته:

خذها إليك نصيحة من مشفــق
ليس السماع سوى السماع المطلق
واحذر من التقييد فيه فإنـــــه
قول يفند عند كـــــل محقـــق
إن السماع من الكتاب هو الذي
يدريه كـــــــل معلم ومطـــرق
إن التغني بالقرآن سماعنـــــا
والحق ينطـــــق عند كل منطـق
والله يسمع ما يقول عبـــــــده
من قوله فسماعـــه بتحقـــــق"[2]

أما السماع المقيد فهو المحصور بالنغمات والمستحسن من اللحن بما تميل إليه الطباع وتستلذه من ألحان وطيب الكلام وهو سماع العوام والمبتدئين من المريدين على شروط السماع الصحيح والمشروع، فهو مقيد لأن المسموع فيه محصور بجانب، فيجري فيه التقسيم بين ما هو سماع وما ليس بسماع، على عكس السماع المطلق الذي يشمل الوجود كله، لأنه كما سيأتي، أن الوجود كله هو تجلي السماع لأنه كان عن الإيقاع الإلهي والنغم الإلهي المتمثل في "كن" التكوين، وما سماعه إلا عن الكلام الإلهي فالكون

[1]- المصدرالسابق، ج2، 352.
[2]- المصدر نفسه، ج2، 366.

مجرد ناقل للكلام الإلهي لذا لا يجوز للعارف أن يغفل عن هذا اللحن وهذا النغم الإلهي وإلا كان كمن يقيد الحق وهو زندقة وكفر يوجب الطرد من حضرة الحق تعالى.

5 ـ التأصيل الوجودي للسماع:

فيما يخص التأصيل الوجودي للمفاهيم الصوفية، نجده قد تحقق مع جهود الشيخ الكبر محيي الدين ابن عربي، هذا الأخير الذي كتب في التحقيق والتأصيل لكل مفاهيم التصوف، وبالتالي يعد أول عارف طرق هذا الباب بشكل منتظم واستوفى البحث فيه، على أن نفهم أن التحقيق الذي قام به الشيخ محيي الدين لم يكن مطلقا عملا تنظيريا كما الشأن في البحوث الفلسفية والعلمية عموما بل كل ما كتبه الشيخ محيي الدين كان عن شهود ومكاشفات أو كما يقول دوما في سياقات متعددة من خلال كتبه، ان ما دونه كان عن إلقاء إلهي وفتح ربانين ولم يكن له أي تعمل في هذا الجانب، على كل حال هذا ما ننقله عنه، وقد يناقشه الكثير ممن لا يسلمون له وللصوفية عموما منهجهم.

فالشيخ محيي الدين ابن عربي يعتبر أنه كما كان سبب ظهور العالم هو الحب الإلهي الذي جاء من خلال ما يرويه الكثير من الصوفية عن رسول الله (ص)عن ربه: "**كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني**" هذا الحديث القدسي يكشف عن أصل العالم الذي كان عن توجه حبي من قبله تعالى فكان العالم ثمرة هذه المحبة، "كما أن سبب التجلي الحب، فإنه أصل سبب وجود العالم، كذلك كان السماع سبب كونه، وكان سبب بدء حبنا الحق، سماع كلامه سبحانه ونحن ثابتون في جوهر العماء، فالكون لم يعلم من الحق إلا كلامه، وهو الذي سمع فالتذ في سماعه، فلم يتمكن له إلا أن

يكون، ولهذا السماع مجبول على الحركة والاضطراب والنقلة في السامعين"[1]، فالعالم ككل كان له نحو من الثبوت العلمي، فكان معلوما للحق تعالى غير موجود فعندما تعلقت به كلمة القدرة وهي "كن" سمع هذه الكلمة فتحرك من حال العدم إلى حال الوجود (المقصود بالعدم هنا ليس بمعنى الاستحالة وإنما بمعنى الإمكان الذي لا يملك في نفسه الوجود)فتكون، "فمن هنا أصل حركة أهل السماع، وهم أصحاب وجد، ولا يلزم فيمن؟ فإن الوجد لذاته يقتضي ما يقتضي، والوجد عند القوم لا بد لصاحبه من فائدة يأتي بها، فإن جاء بغير فائدة ولا مزيد علم فذلك نوم القلب من حيث لا يشعر، فإن الذي يأتيه في تلك الفجأة إنما يأتيه من الله، ليفيده علما بما ليس عنده، مما تشرف به نفسه وتكمل، وتربى على غيرها من النفوس"[2]. فالأصل هو كلمة كن التي سمعها الممكن حالة ثبوته العيني، فأصبح سماع الألحان والنغمات يحرك الإنسان، لمناسبة خلقته التي كانت نتيجة سماع خطاب الحق للأعيان الثابتة بـ"كن"، فسمع موسيقى كن و"لهذا نتحرك ونطيب عند سماع النغمات، لأجل كلمة "كن" الصادرة من الصورة الإلهية غيبا وشهادة، والوجد أكثر ما يظهر في الأشخاص الإنسانية عند سماع الألحان"[3]، وسماع الألحان والنغمات يندرج ضمن مرتبة السماع الطبيعي في تصنيف الصوفية لمراتبه، ويثبت ابن عربي للأفلاك نغمات مستطابة ومستلذة عند من يتمكن من ذلك، ولعل هذا يذكرنا بفيثاغوراس الذي تحدث عن موسيقى الأفلاك، وكان ممن تمكن من سماعها طبعا بعد رياضات خاصة تمر عبر تطهير النفس من شوائب الميل الحسي بحيث تتمكن من التجرد من عالم المادة لتصل إلى

[1]– ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج2، 352.

[2]– المصدر السابق، ج2، الصفحة نفسها.

[3]– المصدر نفسه، ج2، ص 352.

مرتبة العالم الأثيري الممثل في الأفلاك، طبعا هذا حسب علم الهيأة التقليدي الذيورثه المسلمون عن اليونان، وفي هذا السياق لا نذهب مثل ما يرى الكثير أن المسلمين كانوا مجرد نقلة لتراث اليونان، إذ وجود اشتراك في التعبير عن المواضيع أو اشتراك المفاهيم ليس بالضرورة تقليد أعمى فيكفي فقط التحقق من المفهوم ليثبت للمقلد التحقق لأن الفكر لا جغرافية له ولا تاريخ لهن هذا الذي نثبته في هذا السياق ونحن نتحدث عن التقاء فكري بين صوفية الإسلام مع غيرهم من روحانيي اليونان كالفيثاغوريين، "ولحركات الأفلاك نغمات طيبة مستلذة، تستلذ بها الأسماع كنغمات الدولاب... السماع الطبيعي مبناه على أربعة أمور محققة، فإن الطبيعة مربعة، معقولة من فاعلين ومنفعلين (رطب ويابس وحار وبارد)فأظهرت الأركان الأربعة أيضا (التراب والماء والهواء والنار)فظهرت النشأة الطبيعة على أربعة أخلاط، وأربع قوى قامت عليها هذه النشأة، وكل خلط منها يطلب بذاته من يحركه لبقائه وبقاء حكمه، فإن السكون عدم، فأوجد في نفوس العلماء حين سمعوا صريف الأقلام، ما ينبغي أن يحرك به هذه النشأة الطبيعية، فأقاموا لها أربع نغمات، لكل خلط من هذه الأخلاط نغمة في آلة مخصوصة، وهي المسماة في الموسيقى – وهو علم الألحان والأوزان – بالبم والزير والمثنى والمثلث"[1]، يقيم الشيخ محيي الدين تناسبا بين الجانب التكويني للإنسان من حيث الطبيعة والآلات الموسيقية المستعملة للتأثير على الجانب المزاجي والطبائعي له، ومن هذا الباب كان للموسيقى تأثير كبير، قد يثير حالة الوجد عند السالك، ناهيك عن عوام الناس."فكل واحد من هذه يحرك خلطا من هذه الأخلاط، ما بين حركة فرح وحركة بكاء وأنواع هذه الحركات، وهذا لها بما هي نشأة طبيعية لا بما هي روحانية، فإن الحركة في النشأة الطبيعية، والكثائف من عالم الاستحالة، وكل

[1]– المصدر السابق، ج2، ص 367.

ما يقبل الاستحالة يقبل الصور المختلفة والمتضادة، والصوت بما هو صوت لا تتبدل صورته، فيغلظه الملحن في موضع ويرققه في موضع، بحسب الرتبة التي يقصدها، ليؤثر بذلك في طبيعة السامعين ما يشاء، من فرح وسرور وانبساط، أو حزن وهم وانقباض"[1].

لذا كان للنغمة في الكلام الإلهي والقول أصل تستند إليه، بحيث لها قوة التأثير في الطباع، إذ لا يمكن لأحد أن يدفع عن نفسه الطرب أو أي أثر، على حين قد لا يكون للكلام أثر مثل ما للنغم واللحن من الأثر، لأن الحقائق التي تستند إليها أقوى من الحقائق التي يستند إليها الكلام، "فإن الأسماء الإلهية وإن كانت لعين واحدة، فمعلوم عند أهل الله ما بينها من التفاوت، ولما كان التفاوت معقولا فيها، وعلم ذلك بآثارها، علمنا أن الحقائق الإلهية التي استندت إليها هذه النغمات، أقوى من الذي استند إليه الكلام، فإنا نسمع قارئا يقرأ ومنشدا ينشد شعرا، فلا نجد في نفوسنا حركة لذلك، بل ربما نتبرم من ذلك في أوقات، لأنه جاء على غير الوزن الطبيعي، فإذا سمعنا تلك الآية أو الشعر من صاحب نغمة، وفي حقها في الميزان، أصابنا وجد وحركنا، ووجدنا ما لم نكن نجد، فلهذا فرقنا بين ما استندت إليه النغمات الطبيعية وبين ما استند إليه القول"[2]، على أن صاحب هذا الوجد الذي يجد عند تفاعله مع النغم واللحن ولا يستطيب الكلام الإلهي إذا صدر من صوت سيء التنغيم، فهذا وجده لا يعول عليه، لأن سماعه سماع طبيعي، وهو أخس أنواع السماع فالسماعالحقيقي هو سماع العارفين والمحققين الذين لا يتقيدون بلون من السماع ولا يتقيدون بالنغم أو اللحن الطيب لأنهم رأوا وشهدوا أن الكون كله مجلى لحقيقة كن، فكان الوجود كله كلام الحق الذي لا إيقاع يشرف

[1]– المصدرنفسه، الصفحة نفسها.

[2]– المصدرالسابق، ص 368.

على إيقاعه ولا قول إلا قوله، "فلا ينحصر في النغمات المعهودة في العرف، فإن ذلك الجهل الصرف، الكون كله سماع، عند صاحب الأسماع، السماع المطلق لمن تحقق بالحق، فإنه ما خص بـ"كن" كونا من كون، ولا توجهت على عين دون عين، فالكل قد سمع، بما قد صدع، فمن قيد السماع بالأوزان والتلحينات المقسمة بالميزان، فهو صاحب جزء لا صاحب كل وهو على مولاه كل... ولهذا لا يصطفيه كيف يقيد المطلق، من ادعى أنه بالحق تحقق؟"[1].

فحتى حركة الراقص وانفعالات الجسد نتيجة ورود المعنى على قلبه بفعل السماع، لهامناسبة تحكمها "فإن الوارد الطبيعي كما قلنا يحركه الحركة الدورية والهيمان، والتخبط فعل المجنون... فإذا اشتغل الروح الإنساني المدبر عن تدبيره، بما يتلقاه من الوارد الإلهي من العلوم الإلهية، لم يبق للجسم من يحفظ عليه قيامه ولا قعوده، فرجع إلى أصله، وهو لصوقه بالأرض المعبر عنه بالاضطجاع... فإذا فرغ روحه من ذلك التلقي، وصدر الوارد إلى ربه، رجع الروح إلى تدبير جسده، فأقامه من ضجعته"[2]، ومن هنا ـ كما يرى ابن عربي ـ كان اضطجاع الأنبياء على ظهورهم عند نزول الوحي عليهم، شي عند طبقة الصوفية والأولياء عند ورود الوارد الإلهي عليهم لأنه يرد عليهم بلا واسطة على خلاف الوحي عند الأنبياء (ع).

ويفسر السهروردي حركة الاهتزاز والغشي الذي يقع لأصحاب الوجد إثر السماع بأن يرجع هذه الحركة إلى طبيعة العلاقة التكوينية بين روح الإنسان وجسده فقد يحدث الشوق عنده حركة الوثوب والدوران نتيجة اختلاف أصل الجسد عن أصل الروح، فالجسد أصله المادة وهي سفلية والروح أصلها التجرد

[1]– المصدر نفسه، ج1، ص210.

[2]– المصدرالسابق، ج4، ص 368.

وهو علوي، وتكون حركة الدوران والاهتزاز بناء على أن كل جهة ترجع إلى أصلها فيقع هذا التردد والدوران: "وقد يحدث للمستمع في حال سماعه شوق إلى ما يذكر فيثب من مكانه فعل من يريد الذهاب إلى محبوبه فإذا علم أن لا سبيل إليه كرر الوثوب مرارا ويدور دورانا متتابعا وقد يكون ذلك عن تردد يظهر في حال السماع بين الجسد والروح، وذلك لأن الجسد سفلاني خلق من التراب والروح روحانية علوية خلقت من الفرح. فالروح تعلو من عالمها والجسد ينزل إلى محله إلى أن يقع السكون. وقد يكون ذلك منهم على سبيل التفرج والتفسح والتطايب في حال السماع. وليس بمحظور إلا أنه ليس من صفات المحققين"[1]، لأن المحققين كما ورد عند الشيخ الأكبر يسمعون بكليتهم وارتفع التناقض في التجاذب بين الروح والجسد عندهم، فأصبح كل وجودهم إلهيا ولا معنى للفصل بين روح ومادة.

الجدير بالذكر أن العرفاء انتبهوا إلى أهمية السماع بناء على التنبيه الإلهي له، إذ جرى تقديم صفة السمع على صفة البصر، في الكثير من الآيات. كما أن أول آلة يصل إلينا منها العلم من الخارج هي آلة السمع وهي الأذن، والأصل في هذا التقديم كما يرى العرفاء هو أن الأصل في الموجودات سماعها خطاب "كن" فأجابت بقبول الوجود، وبعدها أبصرت وجودها في مظهر المكونات:

أصل الوجود سماعنا من قول كن فبه نكون ونحن عين المُنطــق
انظر إلى تقديمه في آيـــــــة تعثر على العلم الشريف المرهق
فالسمع أشرف ما تحقــق عارف بتعلق وتحقـــــق وتخـلـــــق[2]

[1]– السهروردي، أبو النجيب، آداب المريدين، تحقيق: مناهم ميلسون، معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، 1977، ص11.

[2]– ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص 366.

خاتمـــة:

كما سبق تحليله، فإن السماع أداة أساسية في التربية الصوفية بل أصبح من نعوتهم التي نعتهم بها غيرهم من الفرق والطوائف، وعاد من خاصية التصوف الإسلامي، بحيث كلما ذكرنا التصوف تداعى إلى الذهن السماع الصوفي والموسيقى الروحية، وهذا اللزوم بين التصوف والموسيقى والسماع يعكس مدى حرص الصوفية على تنمية الذوق ودعم الأحاسيس الرقيقة لدى المريد، وكان ذلك إدراكا منهم عل سلطان الأصوات الحسنة وهيمنتها على طباع النفوس، رغم أن النفوس تمج السماع المشروط والمقنن بما يفضي إلى اضمحلالها، فجعل الصوفية السماع والموسيقى طعما يصطادون به النفوس ويخرجونها عن رعوناتها، ودخلوا به إلى القلوب لما له من تأثير عجيب على الأرواح تأثيرا عجيبا، فمن الأصوات ما يفرح، ومنها ما يحزن، ومنهاما ينوم، ومنها ما يضحك ويطرب وهذا الأثر مستقل عن الأقوال ومعانيها فالأوتار والألحان والأنغام لها أثرها مستقلا تماما عن الأشعار والأقوال لذلك قال الشيخ الغزالي أن من لم يحركه الربيع وأزهارهوالعود وأوتاره، فهو فاسد المزاج ليس له علاج، خارج عن الاعتدالبعيد عن الروحانية، فالنغم والصوت الحسن، وسيلتان لتطييب النفس، واستدراجها إلىمحاسن الخلال المحمودة، لما للموسيقى من التأثيرعلى النفوس، وميل النفوسإليها بالفطرة، وبسبب ما لها من شدة التأثير، حذر الصوفية من الركون إلىمجرد الأنغام والاستئناس بها دون التدبر والاعتبار، فاعتبروا السماع مشروطا بحضور القلب، وإدراك الفهم وإزالة الوهم وإلا لا يؤدي وظيفته على ما قيد له.

المعقول واللامعقول في التاريخ الجديد

أ. زاير أبوالدهاج /جامعة وهران

*****

تقديم :

يعتبر التاريخ الجديد بمثابة قطيعة معرفية مع نمط معيّن من النظر الفلسفي ومع مستوى معيّن من الكتابة التاريخية، فقد أضحى للزمن وللأزمنة نفسها معنى مغاير لمعناها في التاريخ الذي سيسمى تقليديا، كما أن مقولة "الزمن القصير" التي ترتبط أكثر بالحدث سيتم تجاوزها واستبدالها بمقولة "الأمد الطويل" في حين أعيد الإعتبار للمصادر المنسية كالتاريخ الشفوي والتراث المادي وتم تسليط الضوء عليها من زوايا جديدة.

ولم يعد هناك تاريخ واحد شمولي بالمعنى **الهيجلي**، بل تواريخ متعددة في حاجة إلى طرح تسائلات جديدة حولها، فتاريخ الأمة هو ليس فقط تاريخ القادة والفاتحين وكل من ينتمي إلى القمّة، بل أقحم التاريخ الجديد كل" المغيّبين والمنسيين والمهّمشين أوالهامشيين"[1] ولم يعد من المهم معرفة تاريخ السلالات والشخصيات، بل تناول الظواهر الذهنية والاجتماعية منذ فترات نشوئها مرورا بفترات نشاطها حتى تنتهي، فهذه الظواهر التي تبدو أنها ازدهرت وأفلت هي في

[1]– لوغوف جاك وآخرون، التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم: محمد الطاهر المنصوري، مراجعة: عبد الحميد هنية، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت 2007، ص439.

الحقيقة تتواصل بأشكال مختلفة وفي حلى متنوعة في مجملها أو على الأقل في البعض من خصائصها أو ملامحها.

ولمّا كانت الظاهرة التاريخية لا تنتهي بمجرد ذبولها، فإن مقاربة فينومينولوجية بسيطة تجعلنا نكتشف طبقات المعنى التي تسكن الظواهر من خلال الحضور في الزمن، فالتحول أو التطور يحتوي على خيط رفيع يمتد عبر كافة المراحل بأشكال مختلفة على مستويات التمثّل والخطاب والممارسة.

فالضرورة أضحت ملّحة للإهتمام بالشرائح الاجتماعية الغائبة أو المغيّبة من نصوص السيّر والملامح والسرديات، فهي وإن كانت تحتل مكانا هامشيا، إلاّ أنّ فتح مناطق جديدة لإكتشاف تجارب أولئك الذين غالبًا ما يتم تجاهل وجودهم أو ينظر إليهم بلا إكثرات أو يرد ذكرهم بصورة عابرة في المسار العام للتاريخ، رغم أنهم في الكثير من الأحيان يكونون الصناع الحقيقيين للتاريخ، يكشف الكثير ممّا هو منسي رغم أنه ينتمي إلى التاريخ ، ويجعل التاريخ تواريخ فكيف سيساهم ذلك في بناء المعرفة التاريخية ؟

وأقرب مثال منا ما حدث في المنطقة العربية من حراك، فإن تعددت الآراء حوله واختلفت الانطباعات، وإن تداخل فيها السياسي بالاجتماعي وبالاقتصادي وبالديني كذلك من خلال فتاوى ومواقف علماء الدين في مختلف المذاهب والتيارات من التحولات التي تحدث على مستوى هرمية الدولة والمجتمع، فإنّ ما هو مؤكد أنها انبثقت من **عفوية الجماهير**؛ من لا تنظيم سياسي أو ديني بل من الفوضى التي قد لا تبدو خلاقة ومن حدس جماهيري خلاق ، فليس النظام وحده من يصنع التاريخ دائما بل قد يتشكل المشهد بعفوية لامعقولة وغير متوّقعة.

تاريخ الحدس وفلسفة العلم :

وعلى ذكر الحدس فإن الاكتشافات العلمية **لألبرت انشتاين**Albert Einstien كانت في أغلبها عن طريق الحدس لاعن طريق العقل والجهد والذكاء، وقد صرّح بذلك في حديثه عن فكرة "بصريات الحركة" التي أحدثت ثورة في الفيزياء يقول "

أتتني بفعل حدسي، جعلني أبواي أدرس الكمان منذ أن كنت في السادسة من عمري، ويأتي اكتشافي الجديد نتيجة للمدارك الموسيقية "1، كما أنه كان يعيش داخل عالم مختوم فيه بخياله حتى بات يحوم حول اللاوعي في الحياة اليومية، فقد كان عادة ما ينسى مفاتيحه وقفازاته، فالكثير من الأشياء كانت تفوته ، حتى أنه كان يتنزه في يوم من الأيام بالأزّقة المحيطة بمنزله في Brinston فنسي أين يقع مكان إقامته !

كما توّصل **فينمان** Richard Feynman المتحّصل على جائزة نوبل للفيزياء في 1965 لعمله حول **الكوانتم** إلى إختراق التفاعلات بين الإشعاع والإلكترونات "عن طريق الحدس بعد جملة من المعادلات والرسوم البيانية والنظريات"2 كما يذكر ذلك صديقه الفيزيائي **فريمان ديسون** F.Dyson، والحدس ليس عملية ميكانيكية للمخ؛ حيث أنك إذا وضعت في المخ معلومات كافية وحفّزتها بما يكفي، فسوف يتأتى توليف جديد، فإذا كانت الإستبصارات تنشأ من إعادة تنظيم معلومات بطرق مختلفة، إلاّ أنّ هذا لا يشكل الإبداع، لأن القفزة الإبداعية تتجاوز المعلومات المعطاة وتضيف إليها شيئا ما مستجدا، تبدو وكأنها تجذبه من حيث لا ندري كيف يسير هذا الأمر.

وهكذا يزوّدنا الحدس ببصيرة تنفذ إلى طبائع الأشياء، ولا يمكن التنبؤ به وهو فردي ويأتي إجمالا ومضة واحدة عن طريق "وثبة الحدس" ويختلف عن العمل الأكثر جدية وانضباطا وعلى التنظيم الأكثر صرامة للعقل في أنه لا يمكن دفعه أو التكلم فيه، فلابد من إستمالته.

وفي بعض الأحيان تأتي ومضة الاستضاءة من الأحلام بالمعنى الحرفي وقد جمعت ليندا شيفرد Linda Jean Shepherd بعض النماذج مثل الكيميائي الألماني فريدريك أوغست كيكولي F.A.Kekulé (1829-1896)، فبينما كان

[1]- شيفرد ليندا، أنثوية العلم، تر: يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة الفنون والأداب الكويت، 2004، ص 266.

[2] - Dyson Freeman, Distrubing the universe, new york, Basic books, P56.

Kekulé يغفو في مقعده بجوار المدفئة رأى في نومه أفعى يتلوى ذيلها، فهب مستيقظا كما لو كان بفعل ومضة من الاستضاءة قد تفّهم بنية جزيء البنزين الدائرية التي أرّقت الكيميائيين، وقد طرحت هذه الرؤية نواة اكتشاف اعتبر بأنه "جزئية من التنبؤ الأكثر توقدا في كل ما يضمه مجال الكيمياء العضوية"1 كما أن الفيزيائي بور niels Bohr(1885- 1962) حلم بالنظام الشمسي كنموذج للذرات ومنه ترجم "نموذج بور" لبنية الذرة الذي حاز به جائزة نوبل.

وبعد دورة مكثفة من العمل والتركيز تمثّل الكيميائي الروسي مندليف Dimitri Ivanovitch mendeleiev (1885-1907) في أحد الأحلام الجدول الدوري الذي ينّظم كل العناصر الكيميائية؛ ففي إحدى ليالي 1869 آوى إلى فراشه منهوك القوى بعد أن تعب في البحث عن تصور طريق لجدولة العناصر على أساس أوزانها، وفيما بعد كتب يقول: رأيت في الحلم جدولا تحتل فيه كل العناصر مواقعها بالشكل المطلوب، وفور أن استيقضت سجلت هذا على ورقة ، وبعد هذا لم يظهر إلاّ تصويب واحد ضروري في أحد الأماكن.

أمّا إلياس هو Eleyes Howe فقد أخفقت محاولاته المبّكرة لسنوات عديدة في اختراع ماكينة الحياكة المتشابكة، حتى استيقظ ذات ليلة من كابوس، فقد اعتقله ملك وجنوده وطالبوه بإنجاز الآلة وإلاّ أعدموه، وشاهد نفسه محاطا بمحاربين ذوي بشرة داكنة ومصبوغة وقد شكّلوا دائرة حوله بعد أن اقتادوه إلى ساحة الإعدام، وفجأة تراءى له كيف أن الرّماح التي يحملها أولئك تحمل بالقرب من رؤوسها ثقوبا لها شكل العين! لقد انفك أمامه اللغز، فقد كان يفشل لأنه جعل الثقب في ساق الإبرة، فهرع فورا فصنع نموذجا لإبرة مدّببة على الشكل المطلوب وعن طريقها اقتربت تجاربه من حافة النجاح.

وحتى في التاريخ الإسلامي فقد كان للحلم وللهواجس تاريخ، أحلام رآها خلفاء غيّرت توجهات ومواقف رسمية سياسية ودينية لدول عريقة ومترامية الأطراف،

[1]- Arthur koestler, the Act of Creation, New York , macmillan, 1964, P :118

كحلم **المأمون** وحلم **المنصور** الموّحدي، ومقاربة الحدس بالعلم الطبيعي والفيزيائي وباللاوعي السياسي كذلك هنا، هو مقاربة للحدس بالتاريخ ؛ فالتاريخ المعقول الذي يكتبه لنا المؤرخ، لطالما كان بمعقوليته يلغي عدّة عناصر أخرى غالبا ما تدخل في دائرة اللامعقول، الذي سيصبح موضوعا مميّزا فتح شهية التاريخ الجديد.

المركز والهامش :

ويهتم النموذج التقليدي بالظواهرالسياسية بشكل أساسي وأولي من خلال مقولة "التاريخ سياسة الماضي والسياسة تاريخ المستقبل" ومقولة "الحرب هي ممارسة السياسة بوسائل أخرى " أوهوالسياسة لمّا تفقد أعصابها، فكيف ستتخلص الكتابة التاريخية بل كيف يتخلص التاريخ نفسه من هذه المركزية التي يشغلها السياسي؟

فقد تشّكلت ثنائية المركز/الهامش وطبعت مسار التاريخ منذ زمن طويل، ويمكننا تشبيهها بثنائية المتن/ الهامش التي امتازت بها الكتابة العربية الإسلامية من خلال المتون وحواشيها في مدونات الفقه والأصول والكلام ، فقد يوجد في الهامش ما لا يوجد في المتن تماما كما قد يوجد في النهر ما لا يوجد في البحر كما يقول المثل، وعلى ذكر المثل فإن الأمثال الشعبية التي تنتمي إلى الثقافة الشعبية التي تعتبر في درجة أقل علمية من الثقافة العالمة، أصبحت محل بحث المؤرخين كذلك لفك رموزها وتأويلها لاستجلاء معانيها عبر التاريخ.

وأقل ما ترتب على تشكل هذه الثنائية هو تحوّل المركز إلى سلطة تملك القدرة على الحفاظ على الهامش أو الهوامش بنفس الوضعيات المرغوب فيها أو صناعة ما تشاء من الهوامش على ضفافها، وبهذا يصبح معنى الهامش نفسه ضبابيا، كما قد يكون الهامش أحيانا قابعا في هامش آخر، ولأنه معرّف من طرف المركز فهو غير ذي أهمية ومتروك ومنسي وخسيس، وهكذا قسّم التاريخ التقليدي المواضيع إلى مواضيع نفيسةSujets nobles)) ومواضيع خسيسة (sujets vils).

إلاّ أنّ كل أنماط النشاط البشري تنتمي إلى التاريخ، "لكل شيء تاريخ" على حد تعبير هالدان Haldane **1** وهو ما يعني أنه لكل شيء ماض يمكن إعادة بنائه وربطه ببقية الحاضر، وبذلك ظهر الاهتمام بما كان يعتبر بقية تاريخ فأصبح للطفولة تاريخ وللموت تاريخ وللمناخ والألوان والروائح والإيماءات والقراءة والسرد والكلام والصمت تاريخ كذلك.

تاريخ الجنود بدل الحكام والملوك والمزارعين والحرفيين بدل الساسة والقادة، المدينة وشارع الطبقة التي لا تعمل، العشوائيات في المدن والأحياء والأزقة، الدهاليز والسطوح، الثقافة الشعبية والمخيال الرمزي، وكمثال على ذلك الاستثناء الذي مثلّه آريس Philip Aris الذي يوصف بأنه مؤرخ يوم العطلة الأسبوعية، ومن هنا فإن مقاربات التاريخ بالعلوم الإنسانية المجاورة كالأنتروبولوجيا وعلم الإجتماع وعلم النفس والجغرافيا والسيميولوجيا ستساهم بقدر كبير في صناعة المعرفة التاريخية.

والتاريخ وفقا للتصور التقليدي سردا للأحداث في حين يهتم التاريخ الجديد بتحديد البنية أكثر من السرد، فقد اعتبر بروديل Fernand Braudel صاحب كتاب المتوسط والمتوسطي méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. La الأحداث والوقائع بمثابة " موجات وزبد موجات فوق القمم تنشط بصورة سطحية عبر حركة تنفس الكتلة المحيطية "2، فمهم جدا الإهتمام بالتغيرات الإقتصادية والتحوّلات الإجتماعية والجغرافية المعقولة واللامعقولة، فالناس يصنعون التاريخ ولكنهم لا يشعرون بذلك، فحتى للمُتّخيل الإجتماعي الذي يستحضر الإنسان من خلاله العالم الغيبي ويتصوره، ويبني عليه جملة من السلوكات الاجتماعية والاعتقادات الراسخة تاريخ، فأحيانا يكون عالم

[1]- Haldane jhon burdon sanderson,Every think has history, l'université du Michigan- edited by ; Allen and Unwin , 1951, P 18.

[2] - Fernand Braudel, la méditerranée et le monde méditerranée a l'époque de philippe II 1976, P:21.

الغيب حاضرا في عالم الأحياء كالإعتقاد في تنقل أرواح الأموات بين الأحياء وقدرتها على التأثير في حاضر الناس.

فلم يعد من المجدي أن نرجع كل هذه الحركية المعّقدة والعميقة وذات الأمد الطويل إلى محرّك واحد كالعوامل الإقتصادية مع الماركسية أو للروح المطلق الهيجلي أو لحرية **كانط** أو لتيموسThimos **فوكوياما** أو لصراع **هتنغتون** أو لحركة السكان في نموذج **مالتوس**maltus أو لعصبية **ابن خلدون** التي لم تصدق في حالة الخوارج الذين تشكلوا كتحالف لاقبلي منذ أن انفصلوا عن جيش **علي** في صفين ومنذ التحاقهم بحارواء ومبايعتهم **لعبد الله بن وهب** الراسبي إماما لهم.

صحيح أن زمن الخوارج قد انتهى ولكن الخوارج لم ينتهوا، ولهذا فالضرورة ملّحة إلى إعادة ترتيب الزمن والإهتمام بالأمد الطويل، وتفتيت تلك الثنائية (مركز/هامش)من أجل تملّك فكرة الزمن بوضع مركز الثقل الزمني في الحاضر، فالماضي هو "حاضر في حالة انزلاق" عند Bernard le petit أحد الحولياتيين في قراءته لمؤلف "الزمن والرواية"Temps et récit لريكور P. Ricœur 1 ، فالحاضر يتعرض لخسارة في المعنى لأنه يجد نفسه مفسوخا بين ماض قد ولّى ولا رغبة في تكراره ومستقبل شديد الغموض، لذا يقتضي منع أفق الإنتظار من الهروب وجعل انتظار ذاتنا أكثر تصميما.

التاريخ – الذاكرة :

والحديث عن الزمن الماضي هو حديث عن الذاكرة، وموقف الإنسان من الموروث التذكري الذي يقترب منه حتى يتماهى معه ويبتعد عنه حتى يكاد ينساه، والنسيان ليس المحو، كما يرى نورا Pierre nora فالأثر سواءا كان مادي أو معنوي، هو محرّك جوهري لأماكن الذاكرة فهو الرابط الذي يعجز عنه الوصف، ويصل الماضي بحاضر أصبح عبئا ثقيلا في إعادة ترتيب الزمن بواسطة أثاره

[1] - le Petit Benard, Paul Ricœur , Temps et récit, L'ordre philosophique, tome 3, le temps raconté, seuil, paris, 1985, P:390.

التذكرية" 1، وبذلك يتمثل **نورا** مقولات التاريخ الجديد التي دشنت عهدا جديدا في كتابة التاريخ وفلسفته بإعادة رسم التاريخ نفسه من خلال فهم الظواهر بشكل مختلف إنطلاقا من الآثار التي تركتها في الذاكرة الجماعية؛ الأحداث والرموز وشعارات الماضي.

وهذا التخلي/ الإستعادة للتقليد التاريخي كلّه من خلال اللحظة الراهنية التذكرية التي يعيشها الإنسان يفتح له المجال أمام تاريخ آخر "لا يهتم بالأعمال المحفوظة في الذاكرة والتي تسترجع في عملية التذكر بل بأثرها ولعبة استرجاعها في حد ذاتها، ولا يتخذ من الأحداث في حد ذاتها موضوعا له إنّما بنيانها في الزمن، اندثار معانيها وانبعاثها ، وليس الماضي كما حصل، ولكن إعادة توظيفه الدائمة واستعماله والتخلي عنه وضغطه على أزمنة الحاضر المتعاقبة، وليس التقليد ولكن كيفية تكوّنه وانتقاله من جيل إلى جيل" 2.

فليست المؤثرات ما يهم هنا بل مفاعيلها، وهذا معناه البحث في تحولات الذاكرة، في واقع رمزي محسوس، وفي زمنها الواسطة الذي يعتبره Ricœur كجسر بين الزمن الحاضر الكينوني والزمن الكوني، وبذلك يبقى مجال الإمكانيات مفتوحا في إطار إعادة فتح إمكانات الحاضر الذي تغذيه ممكنات الماضي غير الثابتة.

ومن هنا تصبح مهمة المؤرخ أن يفهم الأمور في عمقها دون أن يلعب دور الوصي، وأن يحرر التاريخ من سلطته، فمهنته كعامل المنجم الذي يعمل في العمق، إنه يبحث في عمق الأرض عن المعطيات ويستخرجها إلى السطح ليستغلّها مختص آخر مثل عالم الإقتصاد وعالم المناخ وعالم الإجتماع، ليستل كل واحد منها ما يمكنه تأويله وتحويله إلى معرفة مبناة.

المنطق الغائم:

[1]-Nora Pierre, les lieux de mémoire, Gallimard, paris, 1993, tom 3, P:26.

[2]-Nora Pierre, Ibid , P: 24.

في عصر أصبح لتكنولوجيا التواصل فيه دور مهم في نقل الحدث، تساهم التكنولوجيا في تطوّر البحث التاريخي رغم أن لوغوف Jaque le Goff حذّر من الإعتماد عليها في صناعة التاريخ أو معرفة التاريخ ما دامت المسألة متعلقة بعالم للمعرفة كلي، إلاّ أن تدفق المعلومة والصورة يحرّك فضول الإطلاع ولو بذلك المعنى الذي يعطيه دوسارتو Micheal De - Sarteau للمؤرخ المعاصر، حين يصفه بالمتسكّع الذي يبحث في البقايا وفي هوامش الاجتماعي عن أشباح الماضي1؛ ، فكل شيء أصبح محلّ فضول لدى المؤرخ الذي نقل نظره إلى الهوامش والأطراف والتخوم والنهايات والحدود البعيدة، أين يوجد قطاع الطرق والمهّربون والزهاد والمجانين، وأن يسائل الثقافة المحليّة والعادات والتقاليد والأعياد والإحتفالات ؛الأفراح والمآتم، وبقايا المطبخ والسحرة والعرافين، المرضى والمساجين والمنحرفين والأقليات.

وقد أنجبت التكنولوجيا ما يسمى المنطق الغائمFuzzy Logic الذي يطبّق في الرياضيات، فهو يساير الغموض واللايقين المتأصلين في عمليات التفكير الإنساني بجذوره الضاربة في الإبهام المتأصل في ميكانيكا **الكوانتم**، حين يتمثل الظواهر بوصفها أحداث متصلة بدلا من أن تكون خيارات بمعنى "كل شيء أو لا شيء"، فبدلا من حل المشاكل من خلال سلسلة قرارات نعم – أو- لا (يمّثلها الواحد والصفر في أجهزة الكمبيوتر)، نجد أن استخدام الكمبيوتر للمنطق الغائم يعّين أرقاما تقع في حيز ما بين الصفر والواحد، ويحوّل الأوصاف المحملّة بالقيم مثل بطيء ومتوسط وسريع إلى إشارات شفرية وهذا ما ساهم في السلاسة والكفاءة العليا للآلات المطبّق فيها، ليفتح المنطق الغائم بذلك المجال لإقرار الثالث المرفوع في المنطق البسيط، منطق كل شيء أولا شيء، "فالتعددية رحيبة الأفق تتيح سبلا متنوعة للرؤية والتصور"2.

---

[1]- دوس فرنسوا، التاريخ المفتت – من الحوليات إلى التاريخ الجديد- تر: محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، ص :276.

[2]- شيفرد ليندا، المرجع السابق، ص 168.

فقد تلاشى التصور الكلاسيكي للموضوعات البسيطة الجامدة الساكنة تحت وطأة ذلك الجانب من نظرية الكوانتم المعروف بثنائية الموجة / الجسيم، فلا يمكن فهم الجسيمات إلاّ بوصفها تواصلات؛أي فئات من الروابط تشكّل نسيجا معّقدا نسميه المادة، فلا يوجد شيء من قبيل الجسيم المنعزل، وطبيعة المادة الأساسية حسب النظرية ليست تراتبا هرميا من الأشياء بل روابط وتواصلات، ولمّا كانت كل أجزاء النسق مترابطة معا بواسطة نسائج من الجذب والتواصلات اللاموضعية؛ فإن كل جزء يتأثر بالتغيّر في جزء آخر من أجزاء النسق، وبهذا تكشف ثنائية الموجة /الجسم عن أننا يجب أن نلاحظ الموضوعات في أوضاع عديدة مختلفة لكي نعرف إمكانيتها الحقيقية، فلا تعد رؤية الواقع من حيث هو موجة أو من حيث هو جسيم أصوب من الأخرى.

وإن كانت ميكانيكا الكوانتم قد عكست تحوّلا عن قوانين التراتب الهرمي المفروضة على البنية السكونية وهي تصف أنساقا أكثر تعقيدا وتفاعلية تصف من خلالها الإحتمالات والعلاقات في الطبيعة؛ فإنّ فلسفة التاريخ كذلك ستبحث في شتى الإمكانيات التي قد تتاح، خاصة وأنّ التاريخ يتحرك حتى ونحن نتساءل عنه ونبحث فيه ، فنحن فوق أرض متحركة للبحث.

نحن والتاريخ:

يرى الأستاذ **المنصوري** مترجم كتاب "التاريخ الجديد" أن تحديث الكتابة التاريخية العربية الإسلامية يحتاج إلى تحرير قراءتنا للتاريخ من العاطفة التي ننظر بها إلى مساره وحركيته وردّها إلى العلم ومكتسباته، " فبقدر ما كان التاريخ العربي الإسلامي سميكا وغامضا، كان المؤرخون في وطننا العربي يتظللون بصفحاته الناصعة ويمرّغون أقلامهم بالزبد الظاهر، ويقفون منه على الربى والنتوءات"[1].

فمازلنا ننظر إلى أبطالنا التاريخيين نظرة إعجاب ونكتفي بذلك، نحتفي بالإنتصارات ونغفل الهزائم والوهن، نتذكر فقط عصر الفتوحات وعصر **هارون**

[1]– لوغوف جاك، التاريخ الجديد، مقدمة الكتاب، ص 22.

الرشيد وصلاح الدين الأيوبي لكننا نتغافل عمدا في الوقت نفسه عن الفترات الحالكة من تاريخنا ، الإنتكاسات والهزائم، لا نحاول فهمها من الداخل إنّما نستبعدها أو نرمي بها في اللاوعي الذي لن يكون سلة مهملات بطبيعة الحال، ثم نرجع ضعفنا وتأخرنا وتعطل حاضرنا للأجنبي المستعمر وللحروب الصليبية وللإستعمار والإمبريالية وكأنه قدرنا المحتوم..ماذا سنقول حافل بالإستعمارات هوتاريخنا، لكن هل سنظل نتأسف على شاكلة الأنا العربي "الجريح" أو الأنا العربي "الشريد" و"المأزوم" أو نتلطف بأنفسنا قليلا لنقول الأنا "المتأخر" و"المستهلك" و"المقلّد" أو"التائه" في الغرب أو "المفقود" في الماضي تماما كما سمينا الأندلس بالفردوس المفقود ؟

ثم يحاول الأستاذ أن يوّظف مفهوم "الأمد الطويل" لبروديل في بعض الظواهر داخل المجال العربي الإسلامي، مثل ظاهرة "الخضوع للسلطان" وهو خضوع قديم تمّ التعاطي معه بأشكال مختلفة عبرى التاريخ، فهل يمكن النظر إلى هذه الظاهرة كنتيجة من نتائج الإستعمار، رسوبات وتراكمات الممارسات والخطابات أم علينا أن نبحث أبعد من ذلك في فترات سحيقة في القدم البحث فيما هو تاريخي من خلال تمظهرات الظاهرة من جذورها وايقاعها عبرى الأمد الطويل، لنتساءل نحن منذ متى؟ أمنذ مقتل عثمان وبداية الخلاف أين إنتقل المجال الديني/ السياسي من نموذج الخلافة إلى نموذج الملك مع معاوية، أو قبل ذلك منذ وفاة النبي(ص) وإنقطاع الوحي، والإنتقال من دولة السماء وسلطتها الروحية– الكونية المقدسة إلى دولة الأرض وسلطتها الدنيوية – الإجتهادية الزمنية ؟

وفي الواقع ليس فقط ظاهرة الخضوع للسلطان بل الخضوع للعديد من السلطات بشكل إعتيادي، سلطة الأغلبية وسلطة الحضور وسلطة الخطاب وسلطة الماضي بما في ذلك سلطة الخضوع للقراءة الواحدة والوحيدة للتاريخ.

ويأخذ المنصوري أعمال **عبد الله العروي** كنموذج للرؤية المعاصرة، إلاّ أنه يختلف معه في الكثير من ترجماته لمصطلحات التاريخ الجديد، فمثلا ترجمة

"Long Durée" بالإيقاع البطيء[1] قد يجانب حقيقة المفهوم المقصود، فالأمر Durée يفيد الزمن ولا يفيد الفعل، في حين أن كلمة إيقاع تعني الفعل، والمقصود بمفهوم "الأمد الطويل" هو مسار الظاهرة التاريخية ضمن حيّز زمني طويل مهما كان نوع إيقاعها سريعا أو بطيئا.

فهل سنقول نحن كيف يختلف التونسي مع المغربي في ترجمة المصطلح رغم أنهما ينتميان إلى نفس الفضاء المغاربي؟ أم نقول أنه ربما ما قصده العروي بالإيقاع هو فعل الزمن نفسه، أي وقعه ما دام له ايقاع بمعنى من المعاني، فهو بطيء وطويل، ومن ثم فالخلاف لا يعدوأن يكون لغويا بين تصورين وفهمين صحيحين لمعنى واحد، والمهم هو المايحدث أي إيقاع تلك الإرهاصات البعيدة في الزمن مهما كان سحيقا، أفعالا وردود الأفعال داخل السلاسل والإنقطاعات والتمزقات والجيوب.

التاريخ والتأويل :

وقد استفاد فوكو Micheal Foucault في حفريات المعرفة L'archéologie du savoir من العمل التفكيكي لمدرسة الحوليات، فاحتضن التاريخ الجديد وأجرى تجارب ملموسة على الطب السريري والجنون والسجن، فإن "وصفا شاملا يجمع كل الظواهر حول مركز واحد، مبدأ ، معنى وفكرة ونظرة للعالم وشكل عام، إلاّ أن تاريخا عاما يقوم بتهيئة مجال للتشتت"[2].

فلا يريد فوكو التأليف أو التركيب الشمولي التي يعتمد على المركز وعلى الكل العقلاني وإنّما يفضل الأجزاء من المعرفة من خلال الخطاب – المؤسسات– الممارسات ويعلن نهاية التاريخانية والتاريخ كأمر كلياني، فعلى التاريخ أن يتخلى عن إعداد التركيبات ويهتم عكس ذلك بتجزئة المعارف، فلن يكون التاريخ وصفا "لتطور" وهو مفهوم مستعار من البيولوجيا ولا علامة

[1]– العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، ج2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.

[2]– فوكو ميشال، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، 1987، ص:41.

"تقدم" وهي فكرية أخلاقية، بل القيام بتحليل التحولات المتعددة والتعرّف على الانقطاعات كما لو أنها ومضة خاطفة، فلم يعد للكائن البشري تاريخ واحد طالما يجد نفسه متشابكا مع تواريخ ليست خاضعة له، "فلم يعد هناك تاريخ شمولي بالمعنى الهيجلي، بل كل ما هناك تواريخ تتخللها انقطاعات وتحولات لا نلاحظ إلاّ كيفية وأماكن وقوعها دون أن نطرح السؤال حول تكوينها"1.

إلاّ أن آرون Rymond Aron عبّر منذ 1948 في كتابه "مقدمة لفلسفة التاريخ" عن رفضه فكرة محرك أساسي لحركة التاريخ الشامل، حين يميّز داخل الواقع التاريخي أبعادا عميقة الغموض تكون عصيّة على أي مقاربة شمولية، وينصح التاريخ بأن يتراجع نحو مواقع أكثر تواضعا وأن يتخلى عن طموحه في أن يكون علما، "فليس التاريخ موضوعي أبدا"2.

وكذلك عند فاين Paul Veyne فإن التاريخ لا يمكن أن يكون إلاّ حبكة ورواية، "فليس التاريخ علما لأنه ينتمي إلى التخمين"3 فأي محاولة لبناء تراتبي ووضع حزم في نقاط إلتقاء لا تسمح بالعقلنة، فكل طبقة من الأحداث تستدعي تقسيماتها الزمنية الخاصة بها، وهي لا تقع داخل سلم

[1]– فوكو ميشال/، نظام الخطاب– الدرس الافتتاحي الملقى في الكوليج دوفرانس سنة 1970_، تر: محمد سبيلا، دار التنوير بيروت، ط1، 2007، ص:39.

[2]– Aron Raymand, introduction a la philosophie de l'histoire , Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, 1984, P : 316

[3]-Veyne Paule, comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie seuil, paris, 1971 ,P :46

من تراتبية الحتميات، وهكذا نجد أن الواقع يهرب ويتفلت بمنطق زئبقي عن مؤرخ اليوم.

أمّا نقيض ذلك نجده عند Philip Aris الذي يضل متماسكا بمقاربة انطباعية، ويهمه مشهد العالم وتنوعه أكثر مما يهمه في الواقع التفسيرات التي يكون مجبرا على تقديمها، فإذا تعذر التفسير فإن آريس يروي ويصنّف ما دام قد ساهم في إقحام "حقل الذهنيات" مجال التاريخ الجديد، لكن" دون أن يقوم بدمجه ضمن مشروع عقلاني منسجم التخطيط " 1، فهو يرى أنه عندما تكون هناك أسباب عديدة لظاهرة ما فهذه الظاهرة ليس لها سبب وبذلك تبقى دون تفسير، ولكن رغم ذلك اخترق آريس التاريخ الكلي والكثيف بتاريخ الخصوصيات والموروثات.

وقد قسّم فوكو الواقع أركيولوجيا 2 في شكل قطع لكل سلسلة منها نسقها الخاص (الإبستمي)وانقطاعاتها المعبّرة خارج السياق العام تشّكل بنية الأنساق والإبستميات وانهيارها يشّكل تسلسل تاريخي خاص، فلم يعد هناك مركز ولكن طبقات، لم يعد هناك محرّك بل انقطاعات وتمفصلات ضمن ثورات بمعنى كوهن Thomas Khon ومن ثم فعلى الخطاب التاريخي أن يصف الأشياء.

والعودة إلى الوصف هي رفض للكليانية مع اعتبار أن الوصف هنا ليس السرد ولا الرواية وإنّما هو خطاب علمي لتفكيك المادة التاريخية، كما أن مصطلحات فوكو نفسها مثل السلسلة والإنقطاعات والحقل ونظام العلاقات والتحوّل والإنصهار والوحدات تنحدر من الرياضيات والفيزياء،

[1]– دوس فرانسوا، المرجع السابق، ص 277.

[2]– فوكو ميشال، نظام الخطاب، ص 61.

وفلسفة التاريخ بهذا الشكل تتأسس على مفهوم أداتي للتاريخ بمعنى من معاني العلمية، فقد غزى التطور العلمي مؤرخي وفلاسفة الفكر التاريخي الجديد وذلك ما يعبّرعنه Bloch Marck بقوله لم يعد جوّنا الذهني هو ذاته، فإن النظرية الميكانيكية لأنشتاين ونظرية Quanta قد غيّرتا بصورة عميقة الفكرة التي كان يحملها في الأمس القريب كل واحد عن العلم.

إستراتيجية الحوليات (Ecole des Annales)(1929):

لا يمكن الحديث عن نشأة وتشكل مدرسة الحوليات دون الحديث عن مجلة التركيب التاريخي La revue de synthèse historique (1903)التي كان يديرها هنري بير Henri Berr والتي بدأت تنتقد فلسفات التاريخ وكتابات المؤرخين، فقد كتب سيميان François Simiand مقالا بعنوان"المنهج التاريخي وعلم الإجتماع" وُصف بالمهم لأنه شكل التحدي الأكثر راديكالية لم يعرف من قبل، وجاء بمثابة عملية استيلاء على الخطاب " 1، إذ أنه ينخرط في المنظومة الشاملة للهجوم الذي يقوده "علم الإجتماع " على المؤرخين بغية الإستفادة من آلياته وتصوراته والخضوع لإشكالياته.

وقد استهدف سيميان بالنقد كتاب سينيوبوس Charle seignobos "المنهج التاريخي المطّبق على العلوم الإجتماعية La méthode historique appliquée aux sciences sociales، ودعى المؤرخين وفلاسفة التاريخ عموما إلى أن يتخلصوا

[1]– دوس فرانسوا، المرجع السابق، ص 48.

من بهرجهم ليجددوا أنفسهم، واعتمد الصورة المجازية **لبيكون** F- Bacon، حين حددّ ثلاثة من أصنام المؤرخين :

- الصنم السياسي: التاريخ السياسي.
- الصنم الفردي: العادات الراسخة في فهم التاريخ كتاريخ الأفراد.
- صنم التسلسل التاريخي: عادة الضياع في البحث عن الأصول.

فلابد من العبور من المفرد إلى الظاهرة المنتظمة وإلى العلاقات الثابتة التي تسمح بإستنباط قوانين علمية ومنظومات سببية ، وإن كان سيميان ينتمي إلى الدوركايمية وهو يخوض صراعا بدى في البداية كأنه "خطأ تكتيكي" إلاّ أن هذا الصدام بين علم الإجتماع والتاريخ خلّف بعد ذلك وئاما وانفتاحا !

كما استاء الكثيرون في ألمانيا من لامباخت Karl Lamparcht لأنه كتب عبارات موحية بإزدراء للنموذج التقليدي ووصفه بالنموذج "المتمركز حول الأحداث والوقائع Histoire évènementielle **1** وقد نشر الباحث السويسري بوركهارت Jacob Burchardt كتابه "حضارة النهضة في إيطاليا" وهي دراسة في التاريخ الثقافي تهتم بالإتجاهات المعرفية والتيارات الإيديولوجية والمذاهب الفكرية أكثر مما تسرد الوقائع.

وفي 1929 بينما كان بلوخ يجد راحته في الكتابة أكثر من المشافهة، كان فيفر Lucien Febvre يبهر مستمعيه لأول وهلة

[1]-Burke peter, the french historical revolution polty press, cambridge, 1990, P:13.

بطبعه الحاد، فقد كان الزميلين يساهمان في مجلة التركيب التاريخي بكتاباتهما التي تحمل التصوّر الحولياتي.

ويمكننا الحديث عن لوسيان فيفر من خلال دراسته عن مارتن لوثر Martin Luther وأطروحته حول عصر فيليب الثاني ومنطقة الفرانش كومتي franche comté ، حيث وضع في الكتاب الأول نفسية الفرد (لوثر)وجها لوجه مع المحيط الذهني لألمانيا في القرن 16 ليربط ذلك بالإصلاح الديني والإنشقاق عن روما، وهذه ليست عودة لتاريخ الفرد وإنّما " مقاربة الطموحات الفردية والإجتماعية بالجو الذهني أو الفضاء العام المشترك" 1 يهدف من خلالها علم النفس التاريخي إلى إعادة بناء الأطر الذهنية للعصور الماضية، ومقاومة ذلك الميل الطبيعي الذي يدفعنا إلى إسقاط مقولات تفكيرنا وعاداتنا الفكرية وشعورنا ولغتنا على مجتمعات لا معنى لهذه المقولات فيها، أي "تاريخ الأفكار والأفعال الواعية والإرادية والموجهة في اتجاه القرار السياسي"2.

أما أطروحته فقد قارب من خلالها الصراعات الاجتماعية الناشئة والمقاومة التي أبدتها منطقة Comté بالصراع السياسي بين طبقتين اجتماعيتين: النبلاء والبرجوازية من أجل السلطة والهيمنة، فبحث فيفر من خلال ذلك الصراع الذي عرفته المنطقة في النصف الثاني من القرن 16 في الواقع اليومي وفي التحولات الغامضة والمهملة وفي الثقافة الشعبية كذلك، ويصف هذا التداخل بين الضغوطات الاجتماعية والسياسية التي

[1]- Febvre Lucien,Un Destin:Martin luther, presses universitaire de France , paris,1968 ,p:41

[2]– أريس فيليب، تاريخ الذهنيات، ضمن –التاريخ الجديد– ص 280.

تنفجر عندما ينقطع التوازن، ليستنتج أن هذا التاريخ من وراء صراع الزعامات بؤس للمنطقة، جلب لها فائضا بشريا، وارتفاع في الأسعار والتخريب دون الكوارث والأوبئة كالطاعون العنيف الذي ظهر بالمنطقة بين 1584-1586.

وبينما تتجه الأنظار إلى تراجع طبقة النبلاء وتقدم البرجوازية لا ينسى **فيفر** أن" الفلاح البسيط كان ضحية المجهود الذي يبذله فهو الذي كان يوّفر للنبيل مصدر حياته، أصبح يوّفر للبرجوازي مصدر ثرائه" 1، إنها لوحة متكاملة للمجتمع الكونتوازي قدمّها فيفر على حد تعبير **فرانسوا دوس** بطريقة إشكالية رسمت في ذروة صراع ذو أبعاد إجتماعية وسياسية وإقتصادية تزاحمت وأحدثت تحولات لا عودة عنها كانت نهايتها تحولا في طبيعة هذا المجتمع ذاته.

أمّا مارك **بلوخ** فقد فتح الباب للتاريخ الذهني من خلال كتابه "الملوك صناع المعجزات" Les Rois Thaumaturges فلم تقتصر مقاربته للذهني على حقل التفكير الواعي المنظم، بل بحث عن العلاقات القائمة بين المواقف الدينية والوقائع الاجتماعية لفهم الخلفيات الاجتماعية للتاريخ الديني والخلفيات الدينية للتاريخ الاجتماعي، ولا يبحث من خلال ذلك عن سببية بين هذه النظامين ولكن عن "علاقات تشابك ضمن البنى الزمنية "2، وذلك ما ينتمي إلى الأنتروبولوجيا

[1]- Lucien Febvre, Philipe II et la France comté, études d'histoire politique religieuse et sociale, Flammarion, Paris, 1970, P:199

[2]-Block Marck-les Rois thaumaturges, Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, paris, A colin, 1961, P :344.

التاريخية والتي تبحث في أنماط الذهنيات السائدة في عصر من العصور؛ مراحل الحياة والإنفعالات وأشكال السلوك والإستجابات وطقوس الموت وكل ما يتعلق بلاوعي الممارسة الإجتماعية.

فقد ساد الإعتقاد في العصر الوسيط الأوروبي بوجود قدرة رهيبة خارقة تسكن الملوك وأنهم قادرون على استجلاب النصر في المعارك وعلى علاج المرضى وجلب الحظ للتعساء، فامتلأت حياة الناس بالأخبار، والإشاعات لها تاريخ كذلك والدعاية وطقوس التطبيب والشفاء والروحانيات، وذلك ما ينم عن وحدة رموز السلطة والمقدّس 1 كل ذلك يعني البحث في الذهنية البدائية واللاعقلانية التي تسكن مخاييل الناس ميتولوجيا، وهنا الإشارة إلى كل من ليفي ستروس الذي طبّق الفكر البنيوي على موضوعات مستعصية كالإنسان البدائي وأنظمة القرابة 1962 حيث يقارب الأنتروبولوجيا بالتاريخ2 وإلى غيرتزClliford Geertz الذي يعتبر الوصف المكثّف the thick description المنظار الصحيح للأنتروبولوجيا3.

وما يهم بلوخ في دراسته هو ليس أن يجعل المعتقد موضوعا تاريخيا فقط ولكن تحديد موقعه ضمن النسيج الإجتماعي الذي نشأ وترعرع فيه. خاصة مع تطور العقلانية وانهيار السلطة المطلقة بعد ثورة 1789 وبعد عصر الأنوار ، وأهم ما ساعده في تجربته حول دراسة البنى العميقة هو

[1]– بورديو بيار، الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2007، ص 21.

[2]– بالانديه جورج، الأنتروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع، بيروت، ط1، 1990، ص 127.

[3]– جيرتز كليفورد، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، ص 84.

تجربته الشخصية نفسها؛ حيث شارك في حرب (1914-1918)كجندي وكمؤرخ يهتم بنفسية الجنود، فقد قالوا جاء ذاك الأستاذ اللامع بتواضع وببساطة ليضع نفسه تحت إمرتنا، وفي سنة 1944 أوقف وسجن ثم أعدم من طرف الألمان ضمن موقوفين آخرين.

ورغم أن كل من **بلوخ** و**فيفر** ينتميان إلى مدرسة واحدة إلاّ أنهما لم يتفقا في المنهج والرؤية، ففي مقابل نزعة فيفر السيكولوجية نجد أن الأنتروبولوجيا وعلم الإجتماع لدى مارك بلوخ أكثر ملائمة للتاريخ ، فالتاريخ في مجمله عند فيفر هو علم النفس بالذات أي حضور ماهو ذهني ونفسي في التاريخ، أمّا بلوخ فإنه "يصف الممارسات الجماعية ورمزيات المخيال الجماعي المشترك والتمثلات الذهنية غير الواعية والعادات الفكرية لمختلف المجموعات الإجتماعية"**1**، فأكيد أن اللغة التي يتحدث بها الغني في قصره تختلف عن لغة الفقير في كوخه، وأكيد أن الإختلاف بين الزميلين لم يكن اختلاف تضاد وإقصاء بل اختلاف تنوّع وإثراء في الطرح والرؤية.

وفي خضم الصراع بين المحافظين من المؤرخين وفلاسفة التاريخ وبين أنصار التاريخ الجديد يقول بلوخ أن التاريخ الجديد لا يزعج إلاّ أولئك الذين "يقتاتون من التاريخ" وأولئك التجار الذين يعرضون "حساءا تاريخيا" لا يمكن لمستهلك له قليل من الإطلاع ويتمتع بحد أدنى من التكوين إلاّ أن يعلن أنه غث وفاسد ونفعه قليل **2**، أما فيفر فيقول على الكتاب الجماعي الذي كتبه شارل سنيوبوس وآخرون "تاريخ روسيا

[1]- لوغوف جاك، التاريخ الجديد، تقديم الطبعة الأولى، 1978، ص: 57.

[2]- لوغوف جاك، مقدمة الطبعة الثانية، ص 35.

1932"، " أفتح تاريخ روسيا.. قياصرة مضحكون، لغط عائلي، وزراء مختلسون، موظفون بباغوات، تناقض في القرارات تحت الطلب، فالتاريخ هو الذي لم أجده في تاريخ روسيا هذا ولذلك فإنه قد ولد ميتا"[1] ، هكذا وصل النقد العلمي للحولياتيين حد التهكم والتتفيه لمنجزات التاريخ التقليدي.

ويهدف مشروع الحوليات إلى القطيعة مع التصوّر الماضوي المحض في الخطاب التاريخي والربط بين الماضي والحاضر من خلال بناء تاريخ يكون مجال بحثه ليس الماضي فقط ولكن المجتمع المعاصر، والتاريخ بهذا المعنى هو ما يطرحه هذا الإنسان على نفسه من أسئلة الحاضر، فمسائلة الماضي تتم من خلال استيحاء القضايا التي يطرحها الزمن الحاضر.

وتبني كل فترة تصوّرها للماضي حسب اهتماماتها، فالتاريخ يصنع الماضي الذي يحتاجه، ومن هنا فإنّ العلاقة ماضي- حاضر ستعمل في الإتجاه المعاكس، لأن جهل الماضي لا يسمح بفهم أفضل للحاضر، ومن هنا ينطلق **بلوخ** أي من الحاضر عكس المؤرخين ليصل عبرى الزمن إلى مجتمعات الماضي، لأن المقاربة العلمية لأي بحث – كما يبرر- يجب أن تنطلق من المعلوم علما أفضل أو على الأقل من المعلوم علما أقل سوء إلى الأشد غموضا.

فحين قارب أرياف شمال فرنسا بأرياف انجلترا، بدأ بملاحظة الإختلاف بين الحراثة الطويلة بلانهاية في منطقة Picardie وبين

[1]- دوس فرانسوا، مرجع سابق، ص 89.

أراضي المراعي الإنجليزية المجزّأة والمقسّمة بأسيجة وحواجز ليساءل الماضي انطلاقا من هذا الواقع الملموس لتفسير اختلاف في مناطق قريبة من بعضها البعض، فعاد إلى العصر الوسيط ودرس الأنظمة الزراعية للمجتمعات الفيودالية Féodale ضمن شبكة معّقدة من العلاقات السياسية والإجتماعية وبنشأة الذهنيات وتمثلاتها وعلاقة الأرض بتطور الإنسانية.

هكذا حاولت المدرسة توسيع حقل التاريخ ليشمل الطبيعة والسكان والديموغرافيا والمبادلات والعادات والألسنية وعلم الآثار، فليس هناك ما يتحرك بذاته، لا يوجد شيء معطى كل شيء يبنى مثلما يرى باشلار G.Blachlard وذلك ليس في العلم الدقيق فحسب بل كذلك عند الحوليات؛ فالمعرفة التاريخية تُبنى بما في ذلك المؤرخ أو الوثيقة، وقد عبّر **فيفر** عن ذلك بقوله الجدران المرتفعة جدا (يقصد بين علوم الإنسان)حتى إنها تحجب النظر.

والتاريخ بهذا المعنى موسوعة يدخل فيها كل شيء وكل الناس بما في ذلك المجانين والخارجون عن القانون وقطاع الطرق مثل روبن Robin Wood **1** قاطع الطريق المحبوب أو صاحب القلب الكبير الذي لا يأخذ إلاّ متاع الأغنياء ويترك محاصيل الفلاحين الصّغار.

وقد يبدو قاطع الطريق هامشي وغير مفيد ولكن البحث في ذلك من خلال جماعات المتمردين في سردينيا وفي شبكة المافيا في صقلية مهم كذلك؛ فقد قضت الرأسمالية على النظام الرعوي التقليدي واستحوذت

[1]– سميث جون كلود، تاريخ الهامشيين – ضمن التاريخ الجديد، ص 471.

على الأراضي، فظهرت شبكات بين الفلاحين والملاك العقاريين وأصحاب الأموال، وكثرت العصابات والخارجون عن القانون والمهرّبون والمخابرات، فحدث تجاذب للنفوذ ما دام ذلك مرتبط في مستوى آخر بالخلافات السياسية داخل الطبقة الحاكمة وسط المنافسة الإقتصادية، حيث تنشأ تحالفات جديدة للحفاظ على موازين القوى داخل هذا النظام المعقّد للعلاقات والمصالح.

وذلك معنى مقولة من الدهليز إلى ما فوق السطوح De la cave au Grenierعند فوفيل Michel Vovelle ، ففي ثقافة الإنسان يكون السطح فضاءا منسيا رغم أنه متعدد الوظائف وكذلك الدهليز فهو مخفي في حين يكون المطبخ والغرف في مركز التصورات، ولّما كانت الفردانية مكرّسة في الغرب، فإن بيت الأوروبي مغلق على البيت الذي يجاوره، بينما سطوح البيوت العربية مفتوحة على بعضها لا تفصلها إلاّ جدران قصيرة، فكانت النساء تتبادل أطراف الحديث من خلالها، داخل هذا الفضاء الذي يقبع فيما هو مشترك ليس معماريا فحسب بل على مستوى المخيال الجماعي المشترك، فالعلاقات بين المجموع أكثر حميمية هنا والمعمار نفسه انعكاس لما هو ذهني.

وبصورة كيميائية منصهّرة يكون فيها الكل منصهر في الكل، يصف بلوخ الزمن التاريخي كأنه بلازما Plasma "إن الزمن التاريخي هو مادة البلازما نفسها التي تسبح فيها الظواهر" وبمقاربة الزمن بمكونات بيولوجية، فإن تفكيك الواقع بالنسبة لبلوخ هو الوسيلة لإدراكه وهو المرحلة الأولى من التحليل الذي يشترط فيه الشمولية، فإن الخطر يبدأ

فقط "عندما يعتقد كل باعث نور Projecteur)) أنه يرى وحده كل شيء وتعتقد كل مقاطعة أنها وحدها الوطن"1 كما يقول، وإن كان مفهوم Plasma يضل غامضا فيما يتعلق بطبيعة العلاقات الداخلية للنظام الإجتماعي، إلاّ أنّ بلوخ لا يتصور النظام الإجتماعي كمجرد ترصيف للإنسان الاقتصادي والإنسان الديني والإنسان السياسي، بل كتخطيط لتصور يطرح سؤال **الكيف؟** بدل سؤال **اللماذا؟** ويظل الإنسان محور الخطاب الحولياتي، وتاريخه ليس مسار منبسط وزمنه ليس تابت لذلك هو علم متغير "هناك شيء يجب أن يفسّر" وتلك هي مهمة فلسفة التاريخ، تفسير التغيرات والتحوّلات.

ولا يمكننا بطبيعة الأحوال أن نفصل تحولات الخطاب مع التاريخ الجديد عن الفضاء الفكري العام والتحولات الجيوسياسية في موازين القوى بعد الحربين؛ تفتت المركزية الأوروبية، مركزية الأنا الأوروبية، ونشأة فلسفات النهايات ودعوات التحرر من فلسفة الحضور التي تشبّعت بها الفلسفة من خلال مقولات اللوغس Logos على شكل "الخير الأفلاطوني" و"الأنا" الكانطية المتعالية و"الروح المطلق" الهيجلي...

كما أن خروج أوروبا شبه منهارة بعد الحربين كان في فائدة الو.م.أ ليس على المستوى السياسي والعسكري فقط بل والتكنولوجي والعلمي، لتطرح إمكانية جديدة لصناعة المعرفة تقوم إلى استثمار أدوات العلم في دراسة التاريخ.

---

[1] – Block Marck ; Apologie pour l'histoire ou métier d'historien , préface de Georges Duby, 7ème édition, paris, colin, 1974, P: 126-127.

وإن دعى خطاب التاريخ الجديد إلى تجاوز المركزية الأوروبية إلى الحضارات العديدة والثقافات المختلفة الأخرى فإن ذلك قد تم في ظل حركية الأحداث وصعود قوى جديدة أكثر حيوية كالوم أ واليابان وكوريا، فالتشابك العالمي للمشاكل وحالة التبعية للعالم الجديد خففت من الرسالة الشاملة للأوروبيين.

كما أن نشأة التاريخ الجديد كمعرفة في فرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا وسويسرا ليس معناه أنه متعلق بأوروبا فقط، فقد تطور في الو.م.أ وهو يتناول القضايا التاريخية لمجتمع والتي قد توجد في مجتمعات أخرى بأشكال وأنماط مختلفة، ولما كان التاريخ الجديد منهجا كذلك بما يقدمه من تساؤلات منهجية ومن أدوات بحث فهو طرح تبدو إمكانية مقاربته خارج المجال التاريخي الأوروبي مفيدة بالتأكيد.

الإنْسَانُ الجَمَاليُّ عندَ نيتشه

د. أمين مصرنّي / جامعة تلمسان.

*****

سنُسلّمُ بدايةً بأنّ فلسفة الفنّ ـ في أولى طُرُوحاتِها ـ تبدأ مع أفلاطون، وإنْ كانتْ تبدأ على نقيض ما يأمل الآمِلُ، بإدانة الفنون الجميلة والشعر،

ولكن من السذاجة مع كلّ ذلك، اعتبار أفلاطونَ شخصاً غير مثقّف، أو بليدَ الذِّهن. إذ أنّه تلقّى، ـ مثل الشّبّان النُّبلاء اليونانيّين، ـ تربيةً تمنح للشِّعر مكانة بارزة. حتّى إنّ أستاذه سقراط نفسه يذكرُ الصّداقة الكبيرةَ التي جمعتْهُ بالشّاعر "هوميروس"[1]. ثم أليست المحاوراتُ نفسُها آثاراً فنية؟ ورغم ذلك راح يُقلّل مِن شأن الشّعراء، وراح إلى ذلك يرفض الخطب المكتوبةَ، واللّوْحات الصّمّاء. وما حظيَ برعايته الكبيرةِ، إلاّ الفنُّ المصريُّ ؟[2].

وعلى هذا فإنّه من الممكن، بل من الضروريّ الانطلاق من أفلاطون، لأن التّصوّرات الفنّيّة الّتي عرفتها الأعصرُ اللاّحقة، سواءً عندما نادت بإلحاق الجمال بإنتاجات الفنون من جهة[3]، أو بغيرها، تغوص جذورها ـ بشكل أو بآخر في فلسفة أفلاطون، وهو ما جعل العديد من النقاد يرون عناصر علم الجمال ماثلة عند أفلاطون ولكنها مكبوتة، ولعلّه السبب الذي جعل نيتشه يطيح بالأفلاطونية، إذ رآها تجعل الحقيقة فوق طبيعية ورأى فيها إدانةً للفنّ، بحجّة أنه (أي الفنّ)، يعتمد على الظّاهر المحسوس، وعلى الخداع والخطأ، وراح يرى فيها الشكل الأول للعدمية

1 ـ انظر :الارديس نيكول: علم المسرحية، ترجمة درينى خشبة مكتبة الآداب، القاهرة، 1958، ص 8 وما بعدها.

2 ـ انظر: أحمد فؤاد الأهوانيّ، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1991،ص 49.

3 ـ انظر: محسن محمّد عطيّة، الفنّ والجمال في عصر النّهضة، دار المعارف، مصر، 1998، ص15.

والعدوانية تجاه الحياة[1]، بل إنّه راح ينعتها مرّة بالانحطاط La décadence[2]، ومرّة أخرى بالانحلال La dégénérescence[3]

يتضمن مؤلّف "نيتشه" مولد التّراجيديا، جميع عناصر فلسفته في الفن والجمال، وهو يتحدث عن التناقض بين العنصرين الأبولوني والديونوزوسي، ومن خلال ذلك يصوغ منظوره للفن والحياة[4]. والفن في نظره هو النشاط الميتافيزيقي الحقيقي الذي يقوم به الإنسان، وفيه يتم الكشف عن الوجود بأسره[5]. هذا الوجود تعتبره التّراجيديا تشاؤما يجب التغلب عليه.

إن الجمالية التي يؤسسها نيتشه على اكتشاف العنصرين الأبولوني والديونوزوسي، لها محمل ميتافيزيقيٌّ هام، فالفن بالنسبة له ليس نشاطا عقليّا بالمعنى الهيجيلي[6]، يتجسد في الأعمال الفنية. والطبيعة في نطاق كونها خلق وإبداع وملاءة وموت، هي بحد ذاتها فنانة، بهذا المعنى

[1] . انظر: لورانس جين كيتي شين، أقدّم لك نيتشه، تر: إمام عبد الفتّاح إمام، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، 2004، 165.

[2] . Nietzsche (F), Le nihilisme européen, introduction et traduction par Angèle Kremer-Marietti, édition Kimé, Paris, 1997, aph 13, p38 et p51

[3] . Nietzsche (F), La généalogie de la morale, troisième dissertation, préface de Henri Birault, éditions Nathan, Paris, 1981, p245

[4] . انظر: نيتشه، مولد التّراجيديا، تر:شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقيّة، سوريّة، ط1، 2008، ص22 وما بعدها.

[5] . انظر: المصدر نفسه، ص23

[6] . انظر:جيل دولوز، نيتشه، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1998،ص72

نجد الفن في كل شيء وكأنه جوهر كل مكنون.

وعلى هذا يضع نيتشه »كامل ثقته في الفن، بناء على تصور مؤداه أن العيش مع الحقيقة شيء مستحيل، وأن إرادة الحقيقة . هي سلفاً . رمزٌ للانحطاط والعدمية. ويمكن اختزال هذا المنظور في المقولة التالية: إن الفن أكثر قيمة من الحقيقة بمعناها الأفلاطوني والمسيحي. وهذه المقولة تتضمن في طياتها مقولة أخرى نعبر عنها كما يلي: إن المحسوس أكثر سموا وحقيقة من الوجود فوق المحسوس[1].

المسألة إذن ليست الحقيقة على الطريقة الأفلاطونية والقائمة على التفاؤل، إنما هي تأويل قوامه المنظور التراجيدي التشاؤمي والعدميّ للوجود من جهة، ومن جهة أخرى، السعي نحو بناء نتشوي يتجه إلى تكليف الفن بوظيفة تحرير الإنسان من ثقل الحقائق الأصنام، النافية للحياة، والمقزّمة لقيمتها على الأرض. لهذا يبرز التأويل الجمالي للوجود حسب نيتشه بمثابة تشخيص لأزمة الحضارة وما أصابها من مرض العدمية، وهو ما يقتضي من نيتشه الدعوة إلى عودة ديونوزوس، رمز الجمال ليبشر بثقافة جديدة تخلص الإنسان من طغيان المعقولية المنحدرة من سلالة سقراط[2].

[1] . انظر: نيتشه، مولد التّراجيديا، ص79.

[2] . انظر: المصدر نفسه، ص211.

تقتضي إذن أزمة الثقافة أو الحضارة في العرف الألماني، عودة ديونوزوس الذي سيعمل على بعث اللاعقلانية والعفوية والجمال في الوجود، فهناك شيء ضاع منذ سقراط سيوحده الفن في نظر نيتشه، فهو المؤهل لمقاومة هذه الهوة، عبر العودة إلى زمن التّراجيديا اليونانية.

وعلى هذا الأساس، فالملامح الجوهرية للثقافة الجديدة التي يضطلع بها إنما هي الإبداع والعفوية والفن، إنها اللعب والنشاط والرقص الطفوليّ الذي يرمز إليه ديونوزوس، إله السّكر والثّمالة، وليس سقراط رمز العقلانية والمنطق[1].

في الأساطير اليونانية أن ديونوزوس شخصية أسطورية، ولد من رماد أمه سيميلي، بعد أن طلبت من زوجها زيوسZeus ، أكبر آلهة الأولمب الأثيني، أن يظهر لها في كمال مجده. ولما حاول زيوس ذلك، تحول إله صاعقة أحرقت سيميلي، ومن رمادها ولد ديونوزوس. بهذه الطريقة المأساوية ولد ديونيزوس، وتكفلت به تربيةً أرواح الغابات، وربّات الفنون، إلى جانب كائن اسمه سيلين[2].Silène

تبدو إذن ولادة ديونوزوس غير طبيعية. وتضيف الأساطير أن ديونوزوس قد ترعرع وراح هو وسيلين يعلّمان الناس زراعة الكروم، وصناعة الخمور، وممارسة النشوة، وتحقيق اللذة، ويفرضان في كل مكان مرا به الاحتفال

[1] . انظر: نيتشه، العلم المرح، تر: حسان بورقية، دار إفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1993، ص96 وما بعدها.

[2] . انظر: نيتشه، مولد التراجيديا، ص150.

بديونوزوس اعترافا بجميله. وكان هذا الاحتفال يبدأ بالغناء والرقص، ثم النواح والعويل حتى يبلغ المحتفون حالة الثمالة والمانيا Mania ، أي جنون يقذفه الإله في صدر الإنسان مما يمكنه من الاندماج الكلي والطبيعةَ[1].

يبدو أن كل من أبولون وديونوزوس، لا يحظيان في ميلاد التراجيديا، بالوضع المألوف للآلهة التي تتكفل بالفن والدين، بل يدلان على الدوافع الفنية للطبيعة التي نعبر عنها لدى الإنسان بحالتين إبداعيتين بامتياز هما: الحلم والثمالة. إذ يجب على الإنسان أن يتحرر من ذاته عبر حالات الجسم هاته، كي يتمكن من الإبداع. ففي الرؤيا الأبولونية للحلم والتخيل المنتج تظهر له الأشكال المثالية للآلهة .وبشكل عام يظهر الحد والميزان والتفرد والعنصر التشكيلي. أما في الحالة الديونيزيوسية التي يمكن أن تحدثها الحُمّى الربيعية والمخدرات والجنس، يتجلى التحرر الصوفي للذات[2] .

وحين يكون الإنسان مسكونا بهذه القوى يصبح قبل كل شيء عملا فنيّا حيا للطبيعة؛ فهو لن يصبح فنانا بل يغدو هو ذاته عملا فنيا. آنذاك

[1] ـ انظر: المصدر نفسه، والصّفحة نفسها.

[2] ـ انظر: المصدر نفسه، والصّفحة نفسها

تصبح له القدرة على الإبداع [1].وتستند الفرضية المتعلقة بأصل التراجيديا عموما إلى تجربة التملك والتحول، من المرور التلقائي للطّبيعة إلى الفنّ[2].

ما طبيعة التجربة الأبلو– ديونيزيوسية؟

في سيرورة الحضارة الأبولونية للقياس، نعثر على اللاّقياس كإمكانيّة تهدّد دائما ذلك الخواء الجبار في الطبيعة البدائية. الطبيعة في عمقها ألم وتناقض لأنّها قوّة من الإبداع والتحول[3].

وعليه يكتشف الإنسان الديونوزوسي الفاقد لهويته الفر دانية بسبب الرقص والغناء على شرف ديونيزوس، الواحد الأصلي، والإرادة الوحيدة، والأبديّة التي تقف وراء ولادة الظواهر الفر دانية وموتها. وستكون الموسيقى هي الفن الديونوزوسي بامتياز. ذلك الذي يعبر عن الإرادة بوحدتها، كما أن الملحمة والنحت تعتبر إبداعات أبولونية[4].

لذلك يرى نيتشه أنّ مرحلةَ الموسيقى مرحة أصلٌ،، إنها أحسن ترياق ضد الحقد، وضدّ المشاعر العدميّة، إنها شافية ومقوية، تنشط الإرادة، وتخلصها من النزعة التشاؤمية ومن كل التّنازل والاستسلام اللذين وسمها بهما شوبنهاور "Schopenhauer "[5] الذي يرى أن الشّرط الضّروريّ

[1] . انظر: المصدر نفسه، والصّفحة نفسها.

[2] . انظر: المصدر نفسه، ص191.

[3] . نيتشه، العلم المرح، ص62.

[4] . انظر: المصدر نفسُه، ص177.

[5] . انظر: نيتشه، مولد التّراجيديا، ص227.

لإدراك الجمال وتحقيقه في الفن هو التحرر من الإرادة، حتى يصير الإنسان عقلا خالصا، ومتنزها عن كل هوى. فينفى العالم كإرادة ولا يبقي غير العالم كتمثل تدرك فيه الصور. وعالم التمثل هذا يخلو من الألم لخلوه من الإرادة،[1]، ولذلك يقول: كلمةٌ أخرى أريد أن أقولها للمُختارين من المستمعين، ولذلك بخصوص ما الّذي أريدُه مِن الموسيقى، إنّني أريدها بهيجة وعميقة، مثل عشيّة يوم من أيّام أكتوبر، أن تكون فريدة من نوعها، جذلى ورقيقة، أنثى صغيرة وحلوة في ... ملاحتها....."[2].

انطلاقاً مِن هذا التّصوّر بدأ نيتشه معارضته لموقف شوبنهاور، وذلك عندما أخذ يشيد بالحياة، ويحتفي بقيمتها، فالمبدأ الديونوزوسي هو بتعبير نيتشه نعم للحياة[3]، وهذا هو جوهر الخلاف بين الفيلسوفين. شوبنهاور الّذي لا يعرف سوى إرادة الحياة العمياء، ونيتشه الّذي ينادي بإرادة القوة، بمعنى إرادة الحياة المتصاعدة، ويؤكد أن الفنّ أقوى من المعرفة، لأنّ الفن يريد الحياة، أما المعرفة فلا تريد سوى الوصول إلى هدفها الأخير أي الإرادة[4].

إنّ إرادة القوّة حسب نيتشه تنهي تشاؤم القوى الشوبنهاورية لتأكد توكيدا مطلقا العالم. ويتم لها ذلك من خلال الدخول في علاقة

[1] . انظر: المصدر نفسه، ص191.

[2] . نيتشه، هو ذا الإنسان، تر : علي مصباح، دار الجمل، بيروت، (د.ت)، ص53 – 54.

[3] . انظر : المصدر السّابق، ص202.

[4] . انظر: المصدر نفسه، ص228.

ديونوزوسية مع الوجود، شعارها حب الصيرورة. فبدلا من نفي إرادة الحياة، نجد نيتشه يضعها في المركز من فلسفته، لينتهي إلى كلمة نعم مطلقة يوجهها إلى هذا العالم الأرضيّ[1].

ولذلك نجده يمجد اليونان الذين تأملوا بجرأة ذلك الاضطراب المركب الماثل في قسوة الطبيعة دون أن يلجأوا إلى النفي البوذي للإرادة، بل أعادوا تأكيد الحياة من خلال الإبداع الفني. اكتشف نيتشه في اليونان نزعة ضد التشاؤم، يواجه من خلالها المرء أهوال التاريخ والطبيعة، بشجاعة لا تلين، وبكلمة نعم للحياة[2].

وعلى هذا فإنّ الفن الديونوزوسي يريد أن يزودنا بالمرح الأبدي للوجود، وعلينا فقط أن نبحث عن هذا المرح لا في الظواهر، وإنما في ما يقع وراء حدودها، وعلينا أن ندرك أن ما يأتي إلى الوجود يجب أن يكون مستعدا لنهاية محزنة، فنحن مضطرون إلى تأمل فظاعة الوجود الفردي. ويجب ألا نصاب بالخوف من جراء هذا التأمل، فالسكينة والراحة والمتاع تنتزعنا في أية لحظة من تتابع في أية لحظة من تتابع الأشياء وتكوينها المتلاحق[3].

[1] . المصدر نفسه، ص86.

[2] . انظر: نيتشه، الفلسفة في العصر المأساويّ الإغريقيّ، تقديم: ميشال فوكو، تر: سهيل القشّ، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط2، 1983، ص39.

[3] . انظر: نيتشه، مولد التّراجيديا، ص85 وما بعدها.

وفي المقابل يجذبنا الفن الأبولوني بعيدا عن الفن الديونوزوسي، كما يشعرنا بالغبطة والسرور، والسّعادة مع الفرد، وهو بذلك يرضي الإحساس بالجمال، الذي يتوق إلى الصّور السّامية، ويحثنا على إدراك معنى الحياة، فالوهم الأبولوني يفسر أبدية الشّكل الجميل. أما ديونزوس فيفسر الزوال بوصفه متعة ناجمة عن القوة الخلاقة الهدامة وبوصفه خلقا مستمرا. إن الفن عند نيتشه هو تفاعل بين هذه القوى، بين التركيب الأبولوني للصورة، والتحطيم الديونوزوسي لهذه الصورة، وعن تنوع إيقاع الاختلاف والهدم والبناء، في هذه العملية، ينجم الشعور بالمنفعة[1] .

ومن أجل فهم هذا التوفيق الغامض، أو لنقل هذا التصالح بين العنصرين يجب العودة إلى أصل التراجيديا اليونانية، فكم تألم هذا الشعب لبلوغ هذا المدى من الجمال هذه العودة الى أصل المأساة، ستفاجئنا بأن التصالح بين أبولون وديونيزوس كان قصير الأمد. فبعد كل من إشيل Eschyle وسفوكليس Sophocleها هو يوربديس، Euripideيأتي وتحتضر معه التراجيديا[2].

يرى جون لاكوست، على لسان نيتشه، أن سقراطية يوربديس هي التي أماتت التراجيديا لأن هذه الأخيرة، رغم التكريم المتأخر للباخوسيات

[1] . انظر: المصدر السّابق، ص87.

[2] . انظر:ردولف شتاينر، نيتشه مُكافحا ضدّ عصره، تر: حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتّوزيع، سوريا، ط1، 1998، ص78 وما بعدها.

أرادت فصل التراجيديا عن أصلها، الموسيقيّ الّذي هو، مدخل أساسٌ للديونوزوسيّة[1].

ومن هذا كلّه أصل الحاجة إلى الفنّ قد يعود إلى الضّعف، والعجز عن مواجهة تراجيدية الحياة؟ يرى نيتشه أن التراجيديا اكتشاف للحياة كفيض من القوة، وكطبيعة فنانة، وكقوّة من التّحوّل، ألم يقارن هراقليطس القوة المكونة للعالم بطفل يلعب في بناء كوْمات من الرّمل، يهدمها، ليعيد ترميمها من جديد؟ إنه لعب لنستمر في اللعب[2] .

وهو ما نصحّح به . في نظر نيتشه . تشاؤميّة شوبنهاور[3]، ونظريّة سقراط، وعدميّة فاغنر، كلّ هذا يُفضي إلى السّؤال الّذي مفادُه: كيف نقطع مع الأصنام التي أدت . عند نيتشه . إلى قتل التراجيديا؟ وكيف يمكن بناء حضارة جديدةٍ على أسس مأساوية؟ نصحح خلالَها خطأ أرسطو الأول الذي يبحث في التطهير وعن أثر أخلاقي– نفسي، أي أنّه لم يبحث في الفنّ بقدر بحثه في وظيفة الفنّ.Fonction de L’art [4]

ولذلك كانت الحاجة ملحّةً إلى النقد والتدمير والهدم والتجديد الّتي يمكنها أن تكون تعبيرا عن قوة فائضة، ذات مستقبل. وهو ما يمثّله الفنان الديونيزيوسي. لكن أيضا يمكن لهذه الحاجة أن تولد من الضعف ومن كراهية

[1]. jean Lacoste, Les aventures de l’ esthétique Qu’est-ce que le beau?, Bordas, paris, 2003, p129.

[2] . انظر: نيتشه، العلم المرح، ص89.

[3] . انظر في ذلك: سعيد محمّد توفيق، ميتافيزيقا الفنّ عند شوبنهاور، دار التنوير للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1983، ص121، ووفيق عزيزي، شوبنهاور وفلسفة التّشاؤم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، 29 وما بعدها.

[4] . انظر : ردولف شتاينر، نيتشه مكافحاً ضدّ عصره، ص79.

كل متفوق ومن احتقار الذات. ذلك هو فنان الغيظ[1]، وعلى هذا يتأسّسُ الجمال النّيتشويّ.

ومن ثمَّ فإن هذا الجمال النيتشويّ يرجع إلى نفسية الفنان وإلى شعوره المتزايد في القوة، إذ إنه في خدمة الحياة المفهومة كإرادة قوة وكجنس وكجسد معبّر. ولهذا السبب ليست هذه الاستيطقا في بعض جوانبها إلاّ محاولة لاستثمرارٍ هيراقليطيّ.

لذلك كان الإبداع والتأمل الجماليّان غير منسوبين للذّات الفرديّة الواعية، وإن هذا الإلحاح للفن على الحياة، يتم من خلال التّوسّع في فكرة الرّسم المنظوريّ، باعتباره الشّرط الأساسيّ للحياة. يريد نيتشه أن يتجاوز الحقيقة باسم الفن، الذي يقبل براءة الصيرورة والذي هو إرادة الشكل والمظهر[2].

إن مراهنة نيتشه لتجاوز الوجود الحقيقي الزائف، ومراهنته على غرائز الجمال باعتبارها تعكس حقيقة العالم. تهدف إلى الإعلاء من شأن الوهم وليس الحقيقية انطلاقا من نظرية التطابق. لذلك كان مطلبه الجديد هو عودة ديونوزوس لتمجيد المظهر، وتثبيت الصيرورة بواسطة العود الأبدي، الذي يتجاوز كل تصور خطي أو غاني للزمن التاريخي. فعودة ديونوزوس تمثّل إعطاء مرتبة لغرائز الجمال ذات المبدأ الأنطلوجي[3].

وهكذا سعى نيتشه إلى تجاوز القيم، بغاية إيجاد وحدة الإنسانية الممزقة منذ آلاف السنين بواسطة التناقض المذهبي المكرر بين الفكر والحياة. وكان لزوماً المراهنة على الفهم التراجيدي للوجود، لكن بدلالته الإيجابية والفرحة،

[1] . انظر: نيتشه، مولد التّراجيديا، ص189.

[2] . انظر: عبد الرزّاق بلعرقوز، نيتشه ومهمّة الفلسفة . قلب تراتب القيم والتّأويل الجماليّ للحياة منشورات الاختلاف، الجزائر، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص97.

[3] . انظر: المرجع نفسه، والصّفحة نفسها..

أي استعادة براءة الوجود. وبذلك تعتبر فلسفة نيتشه بأكملها تأويلا استطيقيا للوجود في مقابل التأويل العقلاني والميتافزيقي للوجود[1]

ولذلك كان لزاماً لتحقيق هذا التعالي والتفوق توافر هذين العنصرين الأساسين والحاسمين داخل التراجيديا، وهما الموسيقى والأسطورة [2].

لا لشيء إلاّ لأنّ الموسيقى تُعتبر في نظر نيتشه عملا حاسما في الاحتفال التّراجيديّ، والسبب في ذلك يعود إلى كون الموسيقى في نظره تعبيراً عن روح الأشياء ولذلك يميّز بين نوعين من الموسيقى:

- ✓ موسيقى مقلدة، وموسيقى حقيقية. الأولى تقتصر على الظاهرة لأنها تعتمد
  على التذكر فقط[3].
- ✓ و موسيقى ثانية تغني الظاهرة، وتتحول إلى رمز كوني لأنها موسيقى مبتكرة[4].

بفضل الموسيقى والأسطورة إذن تتخلص التراجيديا من الواقع والعالم الخارجي ككل .وبذلك يتحرر الجسد ويعانق الزمن الأول. علما أن الأسطورة حدثٌ أصليٌّ، يبدأ مع الزمن. فالشخصيات الأسطورية ليست أناسا، بل آلهة وأبطالٌ متحضّرون[5]. وبالتالي على عكس الخرافة- تكون الأسطورة هي قصة الآلهة والكائنات الإلهية في بداية الزمن.

[1] . انظر: المرجع نفسه، والصّفحة نفسها.

[2] . المرجع نفسه، ص109.

[3] . المرجع السّابق، ص140.

[4] . انظر: عبد الرّحمن بدويّ، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص69 – 73.

[5] . انظر: المرجع نفسه، ص75.

وبهذا المعنى تكون الأسطورة جنالوجيا تاريخ الإنسان وعمق ماضيه السحيق. بواسطتها يتسنى له معانقة التاريخ الأصيل والزمن المقدس، الذي عبر استعادتنا له ننسى كل قساوة الألم. وأكبر الألم عند الإنسان هو الموت. مع ذلك يظل الموت حاضراً[1].

وإذا كان لابد منه، فعلى الأقل لنختبر كيف نموت. أي نموت بكرامة وشرف .وطبعا هذا لا يتأتى إلا بالمواجهة البطولية. أي إذا كان لابد من أن نموت فيجب أن نموت منتصرين، نختار موتنا ونتوجه إليه بعزم وتحد بطولي. فالموت البطولي أجل من الموت جبنا، على هذا الأساس تقوم التراجيديا عند نيتشه .فالأبطال عنده يعرفون أنهم سيموتون، لكنهم يختارون موتهم ببطولة. إن التراجيديا هي الفرح المضاعف، الفرح المتعدد، هذا الفرح ليس نتيجة تعويض، أو خضوع أو تبريك كما في الأديان، بل هو شكل جمالي للفرح، وليس وصفة طبية ولا حلا أخلاقيا للألم والخوف والشفقة بتعبير دولوز[2].

وملخّصُ القول ـ مبدئيّاً ـ أن الروح العلمية بتجليها (العقل، الوعي، المنطق...) والمسيحية، بمواقفها من الوجود والحياة، كلها في نظر نيتشه علامات على موت التراجيديا، بل إنها علامات على الانحطاط والمرض والعدمية التي أصابت الحضارة الحديثة (النهضة، الأنوار، الوضعية) في مقتل قاتل.

ولبعث التراجيديا، لابد من تقويض أسباب موتها، واحتضارها، والإيمان بالحياة والديونوزوسيّة، لأن زمن الإنسان السقراطي، الإنسان النظري أو الشيطان كما يسميه نيتشه، قد ولّى وحل محله زمن الإنسان التراجيدي، زمن الإنسان الأعلى، الأنساق المتفوق، الإنسان الذي نجد مواصفاته عند

[1] . المرجع نفسه، ص100.

[2] . انظر: جيل دولوز، نيتشه، ص23.

زرادشت[1]، وعلى هذا فإنّ السّؤال الّذي يجب أن ينطرح، بعد هذا، الّذي يمثّل بعض مشروع نيتشه، هو ما الأسس الّتي رمى نيتشه إلى تحقيقها؟، وماذا أضاف؟، ليكون بعضُ الجواب بدايةً، إنّ أساس مشروع نيتشه، هو إعلان سيادة الجماليّة، بعد ردح طويل من الزّمن كانت السّيادةُ فيه للميتافيزيقا، ولذلك وضع (أي نيتشه) مصطلحاً، هو مسجّلٌ باسمه إلى الأبد، ألا وهو:

الإنسان الجماليّ[2]: إنّ الّذي يدقّقُ في كتابات نيتشه الّتي ذكرناها آنفاً بالإضافة إلى كتابيْ أفول الأصنام وعدوّ المسيح، يدركُ تمامَ الإدراك، ويفهم أبعاد هذا المصطلح، الّذي قرأ وضع الفنّ في الثّقافة الإنسانيّة، وقرأ قبلها الوجود، فإذا كنّا ننطلق من بومغارتن الّذي حاول، واستطاع دفع الإحساس الجماليّ إلى كونه معرفة دنيا، ثمّ انتقلنا بعده في مسح للمساحة إلى كانط في التقسيم الأحكاميّ الّذب صار فيه الحكم الجماليّ حكما كغيره، بل يضطلعُ بما لا يضطلع به غيره، فإنّنا مع نيتشه نفتح أعيننا على عصر جديد يتحوّل فيه الحكم الجماليّ من مجرّد كونه بديلاً، إلى كونه بديلاً وأصلاً، من خلال دعوة صريحة لإلغاء سيادة الميتافزيقا، والفهم الخاطئ لروح المسيحيّة، والدّين عموماً، والتّسلط الماضويّ، الممثّل في الأفلاطونيّة، وإن كانت تلبس قناعاً، بل والدّعوة إلى إعادة قراءة التّراث التّراجيديّ، وإلغاء الأخلقة، والخطو إلى ما وراء الخير والشّرّ، لنصل إلى سيادة الإنسان السّوبر، أو السّبر إنسان، بعد

[1] . انظر: نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الاسكندريّة، مصر، 1983، ص111.

[2] . انظر : محمّد الشّيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2008، ص655 وما بعدها، إذ فيه تفاصيل كثيرة حومل تأسيس هذا المصطلح وخلفيّته.

إعلان أفول المطلقات، لنصل إلى عصر سيادة الاستطيقا، كرؤية وحيدة للوجود، بعد تاريخ طويل من الهامش،

وعليه فإنّ عصر سيادة الاستطيقا، أو عصر الإنسان الجماليّ الّذي يُعطى زمام الأمور جميعها، هو المأمول عند نيتشه، لمبرّر وحيد، هو لأنّه لا يوجد خلاص خارجَ دائرته، ومنه تستحيل العدميّة السلبيّة عدميّة إيجابيّة، ويُعلن عن الحياة المثلى الّتي يمثّلها فاغنر الأوّل لا الثّاني، لنخلص إلى عود أبديّ إلى إنتاح الحياة عندما تستحيل لوحة فنيّة مبدعها، وواهبها صفتها واحد هو الفنّان الّذي يُوصل معه إلى الإنسان الأعلى والأخير.

الرواية كمؤسسة ثقافية
بين الاجتماعي والمخيالي

د. حمزة الزاوي/جامعة وهران

*****

ا – من الأسطورة إلى الملحمة إلى الرواية

هل نعيش حقا عصر الرواية؟ إن مشروعية هذا السؤال هي مشروعية مستمدة من سيادة هذا الجنس الأدبي على غيره من الأجناس الأدبية والثقافية الأخرى. فالرواية أصبحت اليوم مؤسسة قائمة بذاتها. فالمقروئية التي تتمتع بها الرواية كسلطة أدبية وإستيتيكية تحتوي على نوع من المشروعية التاريخية نظرا لارتباطها بأشكال وأنواع سردية مختلفة وكذا بتصورات إبداعية ضاربة في جذور التاريخ الإنساني، فالتعريف الحصري للجنس الروائي يبقى دائما تعريفا ناقصا وتقريبيا، لأن الرواية تحتمل التمديد والاتساع المعرفي والاجتماعي الذي صاحبها منذ أن أصبحت نوعا ثقافيا يطفو على سطح المعرفة. من هنا يكون

ذلك الاقتراب الذي تطرقت إليه "الأسكلوبيدية أنفرسليس"[1]في تناولها لمادة الرواية متحاشيا تعريفا واضحا بعينه، ومع ذلك فإن الباحثة جنفيافمويلو، ترد تعريفا نموذجا يقترح مقاييس لمعالجة البنية أو البنايات التي تندرج عامة تحت التسمية الفرنسية لكلمة Roman. ويقدم كولي تلك المقاييس كالتالي:

1- عمل نثري.

2- جنس ليس له شكل معين سلفا.

3- لا يعكس سوى الملموس.

4- يعتمد على الخيال.

5- محكي (مجموعة أحداث متسلسلة في الزمن)

6- سرد (يفترض ساردا).[2]

وهي مقاييس تقريبية وعمومية كما هو واضح من تسلسل التعريفات المجزأة والتي تحتمل أكثر من تفسير. إن الباحث أو الناقد في مجال الحقل الروائي يخلص دائما وهو في مجال تحديده للرواية كجزء من العالم المعرفي في عالمنا المعاصر إلى أن الإبداع الروائي هو إعادة نمذجة الواقعي والتاريخي والمخيالي وأشكال السرد والتعبير كما يتصوره الإنسان المعاصر ويعيد إبداعه.

ينطلق جورج لوكاش وهو أبرز من نظر للرواية في أحد النصوص الأساسية والتي كانت شاهدة ومعبرة عن هذا الجنس الأدبي/الإجتماعي "إن الرواية هي شكل الفحولة المنضجة"[3]ويضيف لوكاش:"إن الرواية هي ملحمة زمن لم تعد فيه الكلية الممتدة Totalité extensive للحياة معطاة بكيفية مباشرة، زمن صارت محايثة المعنى بالنسبة إليه، زمن لم يكف مع ذلك عن استهداف الكلية.[4]

إن النضج البشري في كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية والتكنولوجية والفنية وغيرها، هو نضج لم تبلغه البشرية إلا في العصور الحديثة.

ويصبح بذلك الأمر منطقيا لأن تطور الأشكال والتصورات والإبداع من جهة، والإقتصاد والعلم ومجالات أخرى من المجالات الإبداعية والاستكشافية القابلة للتطور أكثر حسما وأكثر نضجا وهو أمر طبيعي في المسيرة التاريخية للبشرية، فالرواية هي تعبير عن الكلية التي تتجه نحوها الإنسانية في تطورها الشامل والحاسم.

إن الرواية حسب لوكاش هي تتويج لتطور الإنسانية وملحمة لعالم بدون آلهة، هذا العالم الذي أصبحت فيه البرجوازية هي السيدة المطلقة.

الرواية إذا هي التعبير الفني بمواصفات إجتماعية عن المجتمع الجديد الذي هو المجتمع المعاصر بكل تعقيداته وتناقضاته، وهيالجنس الأدبي الوحيد الذي يريد أن يدعي قول كل شيء، بل ينوب عن الأنواع الأخرى في تقديم خطابات متنوعة ومختلفة.

"ذلك أن الرواية أمبريالية بطبعها "تستعمر" وتضم المناطق المجاورة دون خجل، إنها تستعيد ثيمات وطرائق الكوميديا والتاريخ والهجائيات والقصيدة الغنائية ولقصيدة التعليمية والتفكير الفلسفي...الخ".(5)

كما أن الرواية في تطورها الطويل استطاعت أن تتخلص من شوائب وبقايا الأشكال السابقة عنها، فمن الأساطير إلى الملاحم كان شكل الدلالة والمحتوى واحد ولم يختلف إلا في تقسيمات وتنويعات محدودة، أما الرواية كجنس كلي ينتمي إلى عالمنا الحديث والمعاصر فإنها استوعبت كل الأشكال وتضمنتها كما أنها كعوالم وشخصيات وأحداث استغلت كل الأشكال والصور والأخبار والمعطيات الاجتماعية والرمزية، الفردية والجماعية

لتعيد تشكيلها وتوظيفها في عوالمها الخاصة، ولتقيم بذلك صرحا إبداعيا له عالمه الكوني الخاص في امتزاج وتناغم مع الأشكال السابقة، إن الأدب القصصي كما يوضح "ميشيل زيرافا" لا يبدأ من حيث تنتهي الأسطورة.

وقد يظل تصوير الطبيعة الإنسانية متاحا من خلال الأدب القصصي حيث يقتضي الأمر وجود حالة مسيطرة تاريخيا، أو حين يصبح الناس قادرين على تفصيل الواقع المؤقت والتراكمي.

"وبفضل التاريخ والقصة المتخيلة قد يظل الكون الأسطوري منقسما بين الإنساني وما فوق الطبيعي، حتى يجيء زمن يتاح فيه للأول أن يخسف الثاني، لكنه سيكون مجرد خسوف ظاهري فقط: إن حياة القيم كما يسمها فورستر ضرورية للرواية الحديثة بقدر ماكان النظام الميثولوجي ضروريا للحكايات الأسطورية في مرحلة تحولها إلى أدب قصصي"(6).

إن بناء الرواية الحديثة ارتكز على مجموعة من المعطيات الواقعية الاجتماعية والذاتية التي تظافرت لتفرز هذا الكون الهائل كما تجلى في "الكوميديا الإنسانية" لبالزاك والعوالم الواطئة والمعبرة لكتابات شارل ديكنز والرواية الروسية مع دوستويفسكي وتولستويثم البناء الشامخ الذي أفرزته روايات مارسال بروست وجويس وكافكا وطوماس مان.

إن الجنس الروائي كما كان يعتقد باختين يستطيع بشكل لا منقطع أن يتجدد وفي تجدده يكمن ذلك الزمن الإنساني المهول والمنقطع في كليته عبر الأشكال السردية.

ودون أن نتوغل في مجاهل الرواية وتعريفاتها والتي أشرنا إلى بعضها لابد من التنبيه إلى أن ما يشكل نظرية الرواية في الغرب تقتصر على طرح تصور هذا الجنس استنادا إلى الأجناس الأخرى في العالم الغربي في تطورها التاريخي وغناها الثقافي والحضاري. ونلمس ذلك عند كل منظري الرواية الذين يعتبرون

أن الثقافة الغربية هي جوهر ومنبع الإبداعية التي أنجبت الرواية عبر تراكمات فلسفية وثقافية وخلفيات اجتماعية واقتصادية.

والحقيقة أن أغلب من أرخوا للرواية في تاريخها البعيد يعتبرون أن الرواية في منشئها الأول مجهولة المصدر أو متعددة المصادر على اعتبار أن كثير من النصوص الأولى الغارقة في القدم يمكن اعتبارها نصوصا روائية وبهذا المعنى يؤكدون أو على الأقل يعطون شرعية قوية ومتينة لتلك الأصوات التي تعتبر أن كثير من حضارة الشرق الصينية الهندية والعربية الإسلامية لها نصوص تؤسس لرواية أو تمهد لرواية الرواية بأشكالها ومقاييسها بل وبشروطها التي لا تخضع لأي شرط.

أما الرواية الحديثة وهو موضوع بحثنا كمؤسسة ثقافية وإبداعية بما يحويه من جوانب كثيرة قابلة للبحث والتمحيص هي ما سنركز عليه في هذا البحث الذي يروج للإقتراب من إشكالية الكتابة الروائية وآليات اشتغال النص الروائي في علاقته بالمجتمع وبأحد أهم دوافع الفعل الإبداعي المخيالي.

فكل عمل روائي هو عمل إبداعي يتوق إلى أن كون عظيما وكبيرا يقول كل شيء عن الحياة لأنه يعيد إنتاج العلاقات الإنسانية وإبراز أهمية اللحظة التي يجب أن تؤرخ ليقف عندها القارئ متأملا عبر تلك العلاقة الحميمة التي تنتجها عملية القراءة يقول بيرسيلوبوك: "الرواية العظيمة، الرواية المشهورة والتي تمتاز بسعة الأفق وتكون في ذات الوقت زاخرة بالحياة، صعبة المراس، مثل هذه الرواية هي الكتاب الذي يتعين أن نضعه على رأس اعتباراتنا هذه الرواية يجب أن تكونقد اعترف بها عالميا كعمل عبقري يعتبر مؤشرا بارزا".(8)

إن طبيعة الأعمال الروائية ليست في مجملها بهذا المؤشر الذي يسعى إلى تأكيده لوبوك وهو بصدد الحديث عن رواية "الحرب والسلم" لتلوستوي، فهذه الرواية العظمة التي وقفت على أصغر التفاصيل الإنسانية واعتمدت على كل ما

يمكن أن يصل إليه الرصد العبقري لخبايا النفوس، قد لا نجد ذلك في كل الأعمال الروائية التي سبقت أو التي كتبت بعدها. إلا أن واقع الرواية العالمية يثبتأن وضع مقياس أو مقاييس لاعتبار أن هذه الرواية أو تلك تشكل النموذج لباقي الروايات هو أمر ضروري للوقوف على أهم المميزات التي تطبع الرواية الحديثة والمعاصر التي ارتبطت كما أشرنا بالعالم الحديث أو بالحداثة بمجموعة من القيم التي كانت نتيجة صعود البرجوازية الأوربية كطبقة لها خصائصها المعقدة تعقد المجتمعات المعاصرة إما على مستوى البنى التحتية أو البنى الفوقية.

فهول الصدمة الذي أنتجته الحداثة هو بالذات ما أسس لميلاد الرواية الحديثة كجنس أدبي ومؤسسة ثقافية أدبية وفلسفية، من هنا قياس الجنس الروائي بالثقافة الكبيرة والأحداث الكبيرة والاكتشافات الكبيرة والصدام الحضاري الكبير الذي عرفته الإنسانية منذ ما سمي بعصر الأنوار ثم بعد ذلك بعصر الحداثة وما بعد الحداثة، لقد كانت الرواية الروسية شاهدة على ذلك التحول الكبير ثم بعد ذلك الرواية الفرنسية والانجليزية وأعمال فرجينيا وولف خاصة في "السيدة دلوي" والأعمال الروائية لفوستر كبلينج وكونراد وجويس وملفيل وفولكنر وكافكا، في كل تلك الأعمال الروائية التي أنتجها هؤلاء الروائيون كان المجتمع المعقد هو سيد الموقف في تحديد الشخصيات والأحداث واستعراض الزمن بما يحويه من محطات قلقة متوترة يقف الفرد الرومنسي ثم الثوري موقف المحرك المنتصر أو المخذول في عالم بلا رحمة، وبذلك تعبر الرواية عن العالم الدنيوي متخذة من خلفيات المجتمع وأعماقه موضوعا لها ومن هموم الفرد وأخص الجزئيات عنده مجالاتها."فعندما يريد الشاعر السمو، ينحدر الروائي نحو الأرض"(9).

وقد اعتمدت الرواية أشكالا وتقنيات ومظاهر لا حد لها واستعملت حيلا ومواد مختلفة لبلوغ جزء من المنتهى الذي تريد الوصول إليه، ويمكننا القول أن الرواية قفزت على كل الأنواع الأدبية والفنية ، واستعملتها، فكل رواية لها ذاتها المميزة وتشويقها الخاص واللغز الذي تنبني عليه والعنوان الذي تقدمه إلى أخر الأشياء الكبيرة أو الصغيرة التي تعتمدها. كما يفصل فيها الروائي والناقد البريطاني المعاصر ديفيد لودج[10]في محاولته لإقامة طوقا للرواية معتمد على عناصر تمثل عتبات النص الروائي ومداخله ومخارجه ان الرواية الحديثة منذ بدايتها الأولى خاصة مع النصين الأكثر شيوعا "دون كيشوت " و" روبنسون كروزو" ستعتمد على عناصر خاصة أو ما تسميه "مارت روبير"[11]بطريق الحداثة وهو العنصر الذى يفتح لها كل الأفاق يضاف إلى ذلك قدرة الرواية إلتقاط كل نقاط الأنغام المتباعدة المتنافرة المركبة لإيقاع عصرنا وذلك بواسطة الطبيعية البوليفونية التي ينطوي عليها النسيج الروائي الذي يؤلف بين العناصر المختلفة، والخاصية الحوارية التي تجمع بين الأضداد، وتصل بينها وصل الجدل في نسيج معقد ، يتضافر فيه السرد والوصف والأحداث والشخصيات وأفعال الكلام وتراكيب الزمان والمكان[12]ويمكننا التأكيد مع د جبار عصفور حول زمن الرواية الذي هو زماننا بأنها ملحمة الطبقة الوسطى في بحتها عن المعنى والقيمة في عالم تضطرب فيه علاقات المعنى والقيمة.[13]

إن الرواية هي ملحمة البرجوازية وهي الشكل التعبيري النموذجي للبرجوازية صاحبة أول علم جمال يطرح على صعيد المبادئ مشكلة نظرية الرواية مع علم الجمال الكلاسيكي الألماني خاصة مع هيجل بوصفه منظرا وأول من أطلق على الرواية اسم" ملحمة البرجوازية".

لقد أنتجت البرجوازية الأوروبية إبداعيتها الخاصة وستصبح الرواية هي الشكل الإبداعي المكتوب الأكثر انتشارا ليس في أوروبا فقط ولكن في كل العالم.

II–الاجتماعي والرواية

إن تعريف الاجتماعي(Le social)كإطار معرفي ينتمي إلى حقل السوسيولوجيا وتحديد البنى الاجتماعية وكيفية اشتغالها ضمن الإطار الزماني لكل مجتمع.ومدى اختلاف وتكامل الاجتماعي مع الواقعي يظهر أن الاجتماعي يحمل في طياته المجال الواقعي المحدد للفضاء سواء كان فضاءا اجتماعي واقعي أو تخييلي. أن المنتوج الأدبي كيفما كان نوعه هو تعبير عن ذلك الشيء الاجتماعي للجماعات والأفراد في واقع معطي بلغة ما. والمؤلف المكتوب هو بهذا المعنى كما يؤكد على ذلك "اسكاربيت"[14]وعي الكاتب ويكون الاجتماعي سيد ما عداه لأنه ولتحقيق ذلك فإن الكاتب أو المؤلف يظهر ذلك عن طريق التعبير والمضمون. أي اللغة والواقع الاجتماعي.

يتأكد الاجتماعي كمعطى وكمحور قابل للتعبير والتصوير من خلال مجالات الواقع الاجتماعي بكل غناه واتساعه وشموليته للأفراد والجماعات الإنسانية وفي معرض حديثه عن مدى تأثير الاجتماعي في الأعمال الأدبية يوضح "زيما" تلك الوشائج التي ظهرت بعد الوصول إلى مرحلة البرجوازية كطبقة تتمظهر من خلال كثير من المظاهر المؤسساتية كالدولة الوطنية والمجتمع المدني والأجهزة الأيديولوجية للدولة المسيطرة ودور المثقفين في المجتمع المعاصر.[15]

لقد عرفت الرواية أزهى تطورها في القرن التاسع عشر وكانت هذه الحقبة هي نقطة التحول الأساسية في بناء الرواية المعاصرة ويمكن اعتبار أن الرواية الحديثة والمعاصرة هي تعبير وانعكاس في المجتمع والمعاصر الذي تولد عن

عصر الأنوار بحمولاته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.فروايات"شارل ديكتر" و"بلزاك" و"هو جو"و"فلوبير"و"دستيوفكسي" و"تولستوي" هي لوحة اجتماعية تؤرخ لمعطيات اجتماعية هي سيرورة التاريخي والاجتماعي والثقافي والحربي والفلسفي لمجتمع القرن التاسع عشر، مجتمع الإنسان الحديث. إن عالم الرواية هو في الحقيقة عالم التشريعات والمنظمات الاجتماعية بكل تعقيداتها ببدايتها ونهايتها، منها يستمد الكاتب عوالمه وخطباته ليعيد إنتاج الممكن واللاممكن الواقعي والمفترض.ويمكن اعتبار "بيار بورديو" سباقا في هذا المجال في محاولته الجادة لإعادة اكتشاف "فلوبير" الروائي والكاتب المنتوج والمنتج لما يساهم في إنتاجه هذا الروائي الكبير وعبر ما يسميه بورديو فهم الفهم(16). فعندما يخضع الكاتب من خلال مؤلفه للتحليل السوسيولوجي فهو يكتشف كمنتج مبدع أي كموضوع لإبداعه في علاقة جدلية متواصلة، الشيء الذي يحيلنا إلى تلك العلاقة بين ما يسمى بالاجتماعي كعوالم مطلقة وغير متناهية وغنية سواء كانت موجودة فعلا أو ممكنة الوجود.وقدتم تناول هذه العلاقة بين الإبداع الروائي والحقل الاجتماعي بأشكال وطرق مختلفة ومتفاوتة.عبر مجموعة من الاجتهادات التنظيرية التي أسست لفعل الكاتبة السوسيولوجية بمختلف تفرعاتها واتجاهاتها الأبستيمولوجية والإيديولوجية، وكانت هذه الكتابات تنطوى في مجملها على تفسيرها لعلاقة الفعل الإبداعي بالفعل الاجتماعي كفعل مؤطر للقوانين الاجتماعية السائدة والمتغيرة، إن المحاولات العديدة التي كشفت تنظيراتها على علاقة الإبداعي بالاجتماعي وخاصة الكتابة الروائية كمؤسسة اجتماعية لها خصوصيتها ولها مجالها التحليلي والتخييلي بالمجتمع الحديث والمعاصر هذا المجتمع الذي يتغير بشكل سريع سرعة التطورات المتلاحقة والمتقدمة في كل مجالات الحياة اليومية. لقد كان للمقاربة الماركسية تأثير فعال ونافذ في تناول هذه القضية

بدء من الكتابات الأول لماركس الشاب ثم في "الإيديولوجية الألمانية" وجاءت كتابات لنين حول تولستوي خطوة تأسيسية هامة في التنظير لعلاقة الرواية بشكل خاص بالمجتمع وقراءة جديدة لجوهر الأشكال الفنية والأدبية والفلسفية في علاقتها بالمجتمع رغم أن هناك عدة مقاربات سبقت الماركسية في وعي هذه العلاقة من الأدب والمجتمع*، إلا أن وعي العالم في جدلية متفاعلة بين ما يسمى بالبنية الفوقية وعلاقتها الجدلية بالبنية التحتية، هو ما سيعطي النظرية الماركسية السبق النظري والفلسفي بل والإبستيمولوجي وكذا الإيديولوجي في معرفة علاقة الإبداع بشكل عام والإبداع الروائي بشكل خاص وعلاقته بمجمل العلاقات الاجتماعية. يخصص "تيري إيجلتون" كراسة بالغة الأهمية للماركسية والنقد الأدبي(17)، وفيها يطرح بطريقة تعليمية بسيطة ما تقوم عليه النظرية الماركسية يقول إيجلتون:"والفن فيما تراه الماركسية جزء من "البنية الفوقية"للمجتمع إنه جزء من إيديولوجيا المجتمع، أو عنصر من تلك البنية المعقدة من الإدراك الاجتماعي ، التى تبرر الموقف الذي تسيطر فيه طبقة اجتماعية على غيرها ولذلك فإن فهم الأدب يعني فهم العملية الاجتماعية التي تشمله.."(18)

وهنا لابد من التأكيد أن تلك الإشارات عابرة ولكنها تمثل المنافذ الأساسية التي من خلالها ستطور النظرية الماركسية صرحا كاملا ومتكاملا حول علاقة الأدب بالمجتمع تكون فيه البنية الفوقية حسب التحديد النظري للماركسية في علاقتها بالبنية التحتية أي الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع معطى هو جوهر العملية الإبداعية كمنتوج فردي وجماعي في نفس الوقت.وكان للاجتهادات اللاحقة التي طورت هذا المفهوم الجديد لعلاقة الأدب بالمجتمع عند مجموعة من المنظرين الذين اجتهدوا في إيجاد مفاهيم أساسية لإخضاع الأدبي عامة والروائي خاصة للتحليل والتمحيص واضعين مجموعة من القواعد العامة التي تهدف في مجملها إلى اعتبار أن الرواية بعوالمها الأكثر كرنفالية تنتمي ولا شك لواقع اجتماعي معطى، ويمثل "جورج لوكاش" أحد أهم التيارات ضمن النسق

البحثي والمعرفي في سوسيولوجيا الأدب والي تعتمد على المادية التاريخية وعلى مبدأ الكلية الهيغيلي. ورغم أن لو كاش قد طور مجموعة من الأدوات المفاهيمية والإجرائية في تحليلاته اللاحقية على كتابه "نظريةالرواية"خاصة في كتابه"الرواية التاريخية"إلا أنه بقي وفيا لروح التحليل الهيغيلي بدرجات متفاوتة مفسرا الواقعي والاجتماعي في النص بمفهومين إجرائيين:النمط والواقعية مستعيدا تقسيم العمل لماركس وتأثيرها على قطاع الأدب.[19]مستعينا بمفهوم الكلية التي هي قبل كل شيء"كلية المواضيع" كما حددها هيجل، التي ترصدعلاقات البشر فيها بينهم، وترصيد العلاقات للمؤسسات المختلفة التي تتوسط علاقة البشر ببعضهم وعلاقاتهم وبالطبعة[20].إن وجود الاجتماعي ومعرفة الواقع شرط أساسي للكتابة حيث أن الكتابة الروائية لا تصدر من فراغ بل تؤسس لمعرفة واقعية واجتماعية مهما كان النص بالغ التجريد والتحليق في متاهات الخيال.

ويبقى أن لو كاش وفيكل تحليلاته التي قدمها كان يصدر عن رؤية خاصة للرواية الأوروبية خاصة رواية القرن التاسعة عشر.

ويأتي عمل "لوسيانجولدمان" تعبيرا وتماشيا مع تحليل الرواية ضمن السياق التاريخي للرأسمالية المتغيرة.

وإذا كان جولدمان تلميذا لجورج لوكاش فإن كاتبه "من أجل سوسيولوجيا الرواية"وكتابات أخرى كـ"الإله المختفي"و"مباحث دليكتيكية" ومجموعة أخرى من الدراسات. أسست لنظرية ستقوم أساسا على شرح العمل الأدبي في علاقاته الداخلية، وتدرج بنيته الدلالية في بنية اجتماعية أكثر شمولا واتساعا.

وتفصح البنية الأولى عن أدبية العمل الأدبي، كما تتجلى في مستوى خاص به، له شكله وأدوات تعبيره. وتحيل البنية الثانية على الحياة الاجتماعية، التي تضع في العمل مقولات فكرية محددة وتفرض عليه شكلا معينا. ومع أن جولدمان اكتفى دائما بالحديث عن "علم اجتماع الرواية" فان ما جاء به يتكئ على مقولات لوكاش الشاب التي تحتضن: "الفرد الإشكالي المتشيء صاحب الوعي الممكن..." التي تم اخصابها بمقولات أخرى تسمحبها "البنيوية التكوينية"[21]

وتقوم البنيوية التكوينية على محاور ثلاثة أساسية:

- ان العمل الأدب "عالم رمزي تنشئه جماعة اجتماعية يمثلها شخص المبدع من خلال رؤية العالم.
- كما أن الرؤى في العمل الأدبي ليست انعكاسا مجردا وبسيط للوعي الجمعي للجماعة.
- ينتج عن ذلك إمكان دراسة العلاقة بين العمل الأدبي والعالم الاجتماعي عن طريق ايلاج هذا العمل كبناء دلالي، ضمن بناء أوسع[22].

ورغم التنوع والاتساع الذي قدمته كتابات جولدمان فيما يتعلق بالرواية وعلاقتها بالاجتماعي إلا أن هم جولدمان الأساس يبقى محصورا في أن الحقيقة الإنسانية في الرواية تتمظهر في أن الرواية في العصر الرأسمالي تنبنى أساسا على مظهرين أساسيين بوجهين مختلفين الهدم والبناء[23]وذلك بطرق وأشكال ومواضيع تهدف إلى تباين بديهي في جميع الحالات خاصة فيما يتعلق بأمريكا اللاتينية أو إفريقيا أو العالم العربي.

ويقدم بيير ماشري في كتابه الهام "نظرية في الإنتاج الأدبي" نظرة جديدة في تعامله مع النص الأدبي عموما والرواية بشكل خاص متأثرا باجتهادات الفيلسوف الفرنسي "لوي التوسير"، الذي قدم إضافات جادة للنظرية الماركسية فيمايتعلق بقضية الأدب والفن وكذا فيما يتصلب الايديولوجية والأجهزة الإيديولوجية، فبدل أن يعالج ماشري النص على أنه "خلق" أو كيان مصنوع مكتف بذاته، ينظر إلى النصب وصفه "إنتاجا" يستخدم عددا من المواد المنفصلة التي تتغير في عملية الاستخدام. وليست المواد المستخدمة في هذه العملية "أدوات حرة" تستخدم بوعي لخلق نص محكم موحد، فلا نص في عمله على المواد المعطاة سلفا "لا يعطي أبدا ما يفعل" بل إن له "لا وعيا" خاصا به[24]وبالإضافة الى هذه التجارب الفردية هناك تجارب تنظيرية أخرى بالغة الأهمية كما هو الحال مع مدرسة الشكلانيين الروس خاصة أحد الذين دخلوا معها في حوار نقدي "مخاييل باختين" في مجموعة من دراساته الهامة التي أنصبت على تحليل الخطاب الروائي فباختين وبخلاف المنظرين الذين سبقوه يتخلى عن الربط المألوف بين الرواية والطبقة البرجوازية المعتمدة على إبراز الفردية وقيمها، محاولا أن يجد لها جذورا في الشعبية

(خاصة طقوس الكرنفال)وأن يتلمس مكوناتها النصية في بعض النصوص النثرية الاغريقية والرومانية القديمة وكذلك في "روايات" العصور الوسطى[25].

من وجهة نظر دغمائية متحجرة وحتى من وجهة نظر شكلية لغوية كما كان الحال مع الشكلانيين الروس رغم ماكان لهذه المدرسة من تأثير على مجمل الحركة النقدية والابداعية في الغرب. وممثل مدرسة فرونكفورت الاتجاه الاخر الذي كان له تأثيره الواضح في توجيه تلك الحفريات المعرفية والمنهجية التي سادت في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية خاصة وكان ذلك على يد مجموعة من المنظرين والفلاسفة أهمهم والتر بن يمين، وتيودور أدرنو وماكس هوكهايم وهربرت مركيوز وهابرماس الذين بدأت اسهاماتهم النظرية والفلسفية قبل الحرب الكونية الثانية ضمن التقاليد الفلسفية والبحثية الألمانية.

وقد أقام أعضاء المدرسة علاقات قوية مع لوكاش وكورش حيث أخذ عنهما أعضاؤه تحليلهما لفكرة حتمية تخطي النظام الرأسمالي في الأدب قدم والتر بن يمين واحدة من أفضل الصيغ المطروحة حتى الآن في الفكر النقدي والتي أسست بعد ذلك الاتجاه البنيوي التوليدي أو التكويني في أعمال لوسيان جولدمان، حين دعا بن يمين الى تجاوز ثنائية القيمة والنزعة الإيديولوجية في العمل الأدبي باقتراح صيغة توحد بينهما.[26]

ان مدرسة فرونكفورت هدفت منذ تأسيسها إلى التحرر من التيارات النقدية البرجوازية والماركسية المتحجرة التي مارست ولا تزال شتى أنواع السيطرة النقدية والفلسفية بتقديم مشاريع نقدية بديلة تواكب المجتمع في عصر التقنيات والمعلوماتية بكل ما تحمله هذه النظرية النقدية من أدوات إجرائية ونقدية لقراءة الأعمال الفنية والأدبية.

كانت هذه الاجتهادات النظرية ضمن مجموعة من المبادئ الفلسفية والمعرفية التي سادت الدراسات والأبحاث في العالم الغربي كالبنيوية ومابعد البنيوية والسيمائية والتفكيكية وغيرها من الاتجاهات والأدوات البحثية التي ساهم فيها كل من رولان بارك وجاك دريدا وغيرهم من المفكرين المعاصرين.

وعبر كل هذه المحاولات على اختلافها تتموضع الرواية كجنس أدبي طاغي بوصفها نظاما اجتماعيا حسب ما أقر بها الباحث البلجيكي جاك دوبو[27]على اعتبار أن الأدب هو انعكاس للمجتمع والثقافة والعلاقات الاجتماعية والثقافية في تطورها وتعقدها.

كما أن الأدب هو الوسيلة الأنجع المؤثر على توجيه الاتجاهات الاجتماعية والقيم الثقافية والحضارية والتأثير على سلوك الأفراد والجماعات في المجتمعات المعاصرة. خاصة مع ظهور روافد شارحة ومؤطرة ومروجة للنصوص الأدبية وبخاصة الرواية من خلال وسائل الإعلام والسينما والإعلانات والوسائل السمعية البصرية الحديثة والمتطورة. إن أشكال القص والحكاية واختراع العوالم المتخيلة أصبحت ألان ظواهر اجتماعية وثقافية بالغة الحضور الجماهيري. من هنا أهمية تلك الدراسات السوسيولوجية التي أنصبت على تعريف سوسيولوجيا القراءة وسوسيولوجيا القراء، دراسات حول صناعة الكتب كدراسات روبير اسكاريت وبيار زيما وجاك دوبوا وجاك لينهاردت. كما تشكل أعمال النافد والمفكرالأمريكي ذي الأصل الفلسطيني إدوارد سعيد بالإضافات النوعية التي قدمها هذاالباحث المتميز كل الدراسات الاجتماعية الأدبية وخاصة دراسة الرواية وآليات اشتغال الرواية الكلونيالية**.

III–المخيال وفعل الكتابة الروائية:

يمثل موضوع المخيال والمتخيل قطب الاهتمام في الفكر والفلسفة الغربية بعد النصف الثاني من القرن العشرين ويعتبر الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر من أبرز الذين مهدوا لهذا المفهوم عبر أحد كتبه الأساسية[28]ومما لا شك فيه أن مفهوم المخيال والمتخيل كعنصر من عناصر الوعي "متعالي" حسب تعبير سارتر إن موضوع المتخيل يعطي مباشرة كما هو بينما تتميز المعرفة الإدراكية بكونها تتشكل بطريقة بطيئة وبالتتابع، كما أن الوعي المتخيل يتجاوز موضوعه وينفيه، وبهذا المعنى يقدم سارتر خلاصة فلسفية للمخيال كنتاج للوعي الموضوعي والذاتي.

ولعل أبرز الوجوه الفلسفية والنقدية التي عالجت موضوع المخيال/المتخيل سواء في أبعاده الفلسفية أو النقدية أو الأدبية يأتي "جاستون باشلار" الفيلسوف الفرنسي وكذا الناقد الأدبي جان بيار ريشار أما جليبير ديران فقد خصص جل أعماله الفلسفية والنقدية لمعالجة موضوع المخيال/المتخيل وتعميم هذا المصطلح بما يليق به بعد الاهمال الطويل في بنية الثقافة الغربية وهذا ماسعى اليه ديران في عمله الدؤوب الى اقامة صرح كامل في تحديد الصورة باعتبارها رمزا[29]للمخيلة في بعدها المخيالي/المتخيل. وتندرج أعمال وكتابات بشلار خاصة في مجال الثورة التي أحدثها في حقل النقد الأدبي بما

تحتويه كتاباته فيم جال المتخيل والمخيالي. فقد استطاع هذا الكاتب أن يبرز جوهر المتخيل الإنساني بأحلامه المتقطعة المتواصلة في الزمان والمكان. مستعملا في ذلك أهم الانجازات في مجال علم النفس والأبحاث النفسية كما ظهرت عند فرويد وجانج وغيرهم. وفي تحديداته تلك كان بشلار يصدر عن قناعة بأن الإنسان لا يؤسس فقط بعقله للمستقبل بل يكون تأسيسه لنفسه عن طريق أحلامه(30).

وفي نفس السياق البشلاري وبنفس أكثر التصاقا بمفهوم ما يسمى بـ"الأدبية" يغامرجان بيار ريشار في الغوص في كتابات مجموعة من الشعراء والكتاب الفرنسيين كالشاعر ملارميه وبنفوي وسان جون بارس وبروست، ففي دراسته المتميزة عن "بروست والعالم الحساس" يقودنا الباحث في عوالم بروست الأكثر عمقا فتجربته الإبداعية في البناء الشامخ للمعمار الروائي وعلاقته بالمتخيل الرمزي والمخيال الاجتماعي الذي يبنى عليه بروست عالمه الروائي المعقد المتداخل، إن عالم مارسيل بروست الروائي ليس انعكاسا استاتيكيا لواقع معطى بل هو ترجمة متخيلة تعتمد المتخيل الرمزي لشخص الكاتب كما تعتمد على تلك الأجواء المخيالية التي يظهرها المبدع ببراعة متناهة، تركز على أكثر التفاصيل والأوصاف الاجتماعية، المكانية والزمانة، لتكون بذلك عالم بالغ الحساسية بخلفية اجتماعية.(31)

لقد مكن التطور المعاصر في مجالات مختلفة خاصة في مجال الصورة وانتشارها سواء كانت الصور الثابتة أو المتحركة بمختلف أصنافها. إلا أن رمزية الصورة وتأثيرها اللامحدود هو ما مكن الإنسان المعاصر من إدراك محدودية الإدراك الحسي المباشر وعمق المتخيل والمخيالي في تحديد قمة الأشياء وعمقها، ويوضح "جيلبار ديران" كيف أن الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع المعاصر أجيست كونت وكارل ماركس اعتبروا بأن المتخيل/المخيال، يتموضع على حافة الحضارة الإنسانية من خلال ما يسمى بالبنية الفوقية والتي تحدد تعبيرها الحقيقي في تحليلات كلود ليفي ستراوس (32) يبدأ ديران حديثه عن القاموس الرمزي بالإشارة إلى الغموض السائد بخصوص الكلمات والألفاظ المختلفة التى تميز لغة المتخيل.وهذا الغموض راجع إلى تعدد الاستعمالات التي يسلكها الباحثون والمفكرون لهذه الكلمات. بل إن هذا الغموض يكون في نظر ديران سببا في الانتقاص من أهمية التخيل في الفكر الغربي، فكلما تمثل :صورة، دليل ،

استعارة، رمز، مثل، أسطورة، شكل، أيقونة...كلها توظف بكيفية مختلفة لدى الباحثين، لذلك يتعين الانتباه إلى دلالة ومستوى كل كلمة في القاموس التخيلي.

ويرى ديران أن الوعي يمتلك أسلوبين اثنين لتمثيل العالم، الأول مباشر يكون فيه الشيء ذاته وكأنه حاضر في الذهن كما هو الشأن في الإدراك. أما الأسلوب الثاني فهو غير مباشر ويتميز بكونه يتمثل الأشياء الغائبة من خلال الصور.

لذلك فإن هناك نوعين من الدلائل الاعتباطية لها دور اشاري يحيل إلى واقع يمكن تقديمه في كل حين، والدليل الاستعاري الذي يحيل إلى واقع يصعب تقديمه [33]. ومن هنا فإنه وفي كل الحالات التي يكون فيها وعي لا مباشر يكون موضوعه غائبا أي من جنس المجردات، ولايمكن للوعي أن يتمثله إلا بواسطة الصورة فعندما يغيب موضوع الوعي ماديا نسمي شكل الوعي هذا مخيالا.

وعندما نطرح مسألة المخيال والمتخيل، يقتضي منا بالضرورة تدقيق هذا المفهوم أو هذين المفهومين، خاصة حين نعلم أن ثمة خلط بين مفهوم المخيال والمتخيل والمفاهيم الخاصة بهما، فحينما نستعمل كل ما تمثل "صورة" "علامة" "أسطورة" للتدليل عليها [34]ولعل محمد أركون هو أول من تحدث عن "المخيال" جاعلا له حدود كمفهوم اجرائي دون أن يضع حدا معرفيا بينه وبين المتخيل فأركون يفصل بين العقل الكتابي والمخيال أي بين التنافر الحاصل بين المكتوب والشفوي فكل منهما له نظامه الخاص به ويؤكد أركون إلى أن الاهتمام بالمخيال في الحضارة العربية الاسلامية أمر بالغ الأهمية اذا أردنا أن نعي هذه الحضارة وعيا علميا وتاريخيا خاصة أن أغلب الدراسين العرب لم يهتموا سوى بالجانب العقلي منه[35]مهمشين الجوانب الأخرى والتي بدونها يصعب فهم آليات اشتغال الدوالب العقلية والنفسية للحضارة العربية الاسلامية الذاتية والموضوعية لتلك المجتمعات التي لا يمكن فهمها بدون تبيان الحالات الداخلية العميقة التي تكشف لنا عن طبيعتها الخاصة.

واذا كان أركون هو أول من استعمل مصطلح مخيال ومخيالي دون أن يضع فرقا أو فروقا بينه وبين المتخيل فإن الأمانة العلمية تقتضي أن نبين قدر المستطاع تلك

التحديدات الفاصلة بين ما نسميه في اللغة العربية بالمخيال والمتخيل، إن جوهر المخيال والمتخيل هو جوهر واحد للتعبير يحددناه سلفا فيما يعبر عنه المخيال هو نفسه ما يعبر عنه المتخيل إلا أن المخيال هو ما ينتمي إلى "الجماعة" فهو تعبير عن مقصدها في تحديد الرموز والصور والإشارات والأمثال والعبر وكلما يصبح بحكم التوارث والانتشار تعبيرا عن روح الجماعة ومقصدها التخييلي. أما المتخيل فهو تعبير عن مقاصد "الفرد" التخييلية الإبداعية وليس هناك من مانع من استعمال المخيال أوالمتخيل للتعبير عن مقصد واحد ولكن وجب التنبيه إلى ذلك حتى تتحدد المفاهيم ويمكن استعمالها استعمالا صحيحا ومعبرا.

وتركيزنا على مسألة المخيال لا يعني اطلاقا أننا نضع جانبا الارتكاز على المتخيل بوصفه أداة تخييلية خاصة وفردية لدى المبدع فالإشارة إلى المخيالي كتعبير عن التخييل الجماعي تحوي ضمنيا في ثناياها المتخيل الفردي الذي يصاحب العملية الابداعية بكل تأثيراتها على سلطة النص المبدع ويظهر بوضوح أن هناك تقصيرا كبيرا للفكرالعربي المعاصر فيم عالجته لطبيعة الفكر والابداع في الثقافة العربية المعاصرة رغم تلك الاجتهادات الكبيرة التي قدمها مجموعة من المفكرين العرب فإلى جانب محمد أركون تشكل كتابات واجتهادات عبدالله العروي خاصة في كتابه "الايديولوجية العربية المعاصرة" خلخلة للمفاهيم السائدة لتاريخية الفكر والثقافة العربية دون أن ترقى إلى تجاوز ذلك الشرح الذي خلّفه التأخر وكذا التبعية للفكر الغربي بتجاوز يرقى إلى الانفصال الوجودي بين الذات وذاتها وبين الفكر والواقع وبين العقلاني والمخيالي والمتخيل.

إن تلك الأدوات المعرفية والمنهجية التي أفرزتها الثقافة الغربية عبر مجموعة هائلة من المفاهيم المستخدمة في كتابات ميشال فوكو وبول ريكاير وجاك دريداونرتروب فراي وليفي ستراوس ومدرسة فرنكفورت سيكون لها تأثيرها البالغ في قلب المفاهيم حول الإنسان والأشياء في العالم الغربي إلا أن الفكر العربي لم يتجاوز مرحلة التمارين البسيطة في تعامله مع واقع الثقافة العربية في بعدها التاريخي أو الآني.

إن قراءة المخيالي والمتخيل واستدراج منابعه يشكل استجلاء مختلف العناصر التي تخترق جسد النص واللغة المكتوب بها، بما يوحيه ذلك من دلالات يمكن رصدها عبر النصوص التي يتم الاقتراب منها، لقد أوضح "بول بن يشو" في دراسته الهامة "الكاتب

وأعماله"[36]، كيفية ملامسة العلاقة الناتجة بين الكاتب وعمله عبر استعراض إبداعية الكاتب من خلال مناطق الظل المكنونة في العمل الإبداعي أي في تلك المجاهيل اللامعبر عنها في النص التي تقول كل شيء إذا تمت مسألتها.

الإحالات:

1. Encyclopédie universalis, volume, paris 1985.

2. مشار إليه ضمن: جنفيافمويلو: هناك تمائل بين الرواية والبنية الاجتماعية – الاقتصادية، كتاب جماعي لمجموعة من المؤلفين حول الرواية والواقع:منشورات عيون المغرب 1988ترجمة رشيدبنحدو.

3. جورج لوكاش: نظرية الرواية، ترجمة الحسين سحبان، منشورات التل الرباط، ص52.

4. جورج لوكاش: نظرية الرواية، نفس المرجع، ص80.

5. بييرشارتيه، مدخل إلى نظريات الرواية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، منشورات دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2001، ص13.

6. ميشال زيرافا، الأسطورة والرواية، ترجمة صبحي حديد، دار الحوار سوريا، ط1، 1985، ص9.

7. ميخائيل ياختين مشار إليه: Roland Bour réal Ocellet، lunivers du roman

8. بيرسيلوباك، صنعةالرواية ترجمة عبد الستار جود، منشورات وزاراة الثقافة والإعلام، العراق، ط1، 1981، ص35.

9. د. محسن جاسم الموسوي: عصر الرواية مقال في النوع، المؤسسة العامة للكتاب القاهرة 1986ص53.

10. ديفيدلودج:الفن الروائي وترجمة ماهر البطوطي/المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة2002ص22

11. Marthe Roberte : Roman des origines et origines du ROMAN ed. Gallimard paris1992p132

12. د.جابرعصفور زمن الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1999 ص53.

13. نفس المرجع ص54.

14. Robert Escarpet، Le littéraire et le social Ed Flammarion p29-30paris1970

15. Pierre v.Zima manuelle sociocritique ED picard PARIS 1985 P16

16. Pierre Bourdieu، les règles de l'Artgenèse et structure du champ littéraire E.D Seuil paris 1992 p :391.

*نجد أن أبرز الأمثل على ذلك ماقدمته مدام دي ستيل...

17. تيري إيجلتون الماركسية والنقد الأدبي ترجمة جابر عصفور، منشورات عيون، المغرب، ط2، 1986، ص9

18. نفس المرجع السابق ص14.

19. عمار بلحسن، علم اجتماع الأدب، مادة للقاموس العربي لعلم الاجتماع، منشورات كراسات وحدة البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، مخبر سوسيولوجية الأدب والفن، ص3، جامعة وهران

20. د.فيصلدراج، نظرية الرواية العربية المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1999، ص:28.

21. د.فيصل دراج، نفس المرجع السابق.ص37

22. د.محمد حافظ دياب، سوسيولوجيا الأدب، مساءلة نقدية، مجلة المنار، العدد57، القاهرة، ص34

23. Lucien Goldman, pour une sociologie du Roman، Ed.GALIMARD PARIS,1964, P334.

24. رامان سلدن:النظرية الأدبية المعاصرة، الهيئة العامة لقصورالثقافة، القاهرة، 1995، ص85

25. محمد برادة، مقدمة كتاب:ميخائيلباختين الخطاب الروائي، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، 1987 ص 14.

26. محمد حافظ دياب، مقدمة كتاب توم بوتومور، مدرسة فرونكفورت دار أوبا طرابلس ليبيا ط2، ص23.

27. DU BOIS. J : L'institution de la litteratureindossiers. F. Nathan ed، N 44، Bruvelles، 1978.

** يمكن هنا أن نشير إلى بعض أعمال إدوارد سعيد التي تناولت الرواية كمؤسسة اجتماعية ضمن الثقافة الامبريالية خاصة:

- الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبوديب، دار الآداب بيروت، 1998.
- الاستشراق، ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981.

28. SARTRE (J.P)L'imaginaire,ed. GALLIMARD، PARIS p.19.

29. Gilbert Durand, les structures anthropologiques de l'imaginaire ed. Paris 1969، P 95.

30. Jean-Yvestadié: la critique littéraire au XXe siécle.Ed.Piérre Belfond- Pocket.Paris 2002، P 111.

31. J. Pièrre Richard، Prouste et le monde sensible، Ed. Point، Paris، 1986.

32. Gilbert Durand، l'imaginaire Essai sur les sciences et la philosophie de l'image، ED Hatier Paris، 1994، P33.

33. محمد نورالدين أفاية، المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، ص24، 25، بيروت 1992.

34. Gilbert Durand, l'imagination symbolique، presse universitaire، Paris 1968, P3.

35. محمد أركون تاريخية الفكر العربي الاسلامي، منشورات مركز الإنماء القومي بيروت، 1986 ، ص 16، ترجمة هاشم صالح.

36. Paul Bénichou، l'ecrivation et ses travaux، Ed CeresTunis، T1 et 2.

الهجرة الفردية للنساء الجزائريات نحو الدول الغربية

د. نعيمة زيدان/ جامعة وهران.

*****

مقدمة[*]

بعدما شهدت الهجرة الجزائرية في النصف الأول من القرن العشرين هجرة الرجل وحده نحو الدول الغربية، نلاحظ أن هذه الظاهرة تغيرت خاصة مع بداية الثمانينيات إلى يومنا هذا، بحيث أصبحت المرأة تهاجر إلى الخارج لوحدها دون الرجل.

فالمجتمع الجزائري التقليدي، الذي تعتبر فيه المرأة العمود الأساسي في البناء الأسري وحارسة للتقاليد والأعراف والعادات وتعمل هي نفسها على إعادة إنتاج النمط التقليدي. هذا الأخير، الذي حدد عالم الرجال بالعالم الخارجي وعالم النساء بالعالم الداخلي(البيت)، حسب تقسيم العمل. فلم يكن يسمح للمرأة بمشاركة الرجال عالمهم كما كان يحضر عليها المغادرة، بل، وحتى أن تتخطي عتبة المنزل بمفردها وبدون عذر مقنع. لذلك، كانت خاصية التنقل ومنها الهجرة خاصية خاصية ذكورية. غير أنه، وفي العقود الأخيرة، أصبح هذا المجتمع يعيش حركية نسائية جلية، ومنها هجرتهن الفردية إلى الدول الغربية.

فظاهرة هجرة النساء، كممثلات على مسرح الهجرة، أصبحت موضوعا له مكانته على الساحة الدولية والبحوث العلمية والأكاديمية فارضة نفسها بقوة بعدما كانت هجرة المرأة غير بارزة وكان الرجل هو الوحيد الذي يحتل هذا المجال.

---

[*] -Résumé

Dans la société traditionnelle algérienne la femme est considérée comme l'élément central de la structure familiale. Elle est aussi la gardienne et la détentrice de la tradition et des coutumes sur lesquelles s'articule la culture traditionnelle. De ce fait, elle demeure l'élément stable et statique dans la cellule familiale dont elle assume la permanence.

Or, durant ces dernières décades, nous constatons une mobilité féminine très appréciable. Des femmes, de toutes conditions, de tout âge, décident, ou sont poussées par des évènements conjoncturels divers, de quitter leur domicile et partir à l'étranger.

فحسب أدبيات ودراسات الهجرة هناك ثلاث مراحل مرت بها ظاهرة الهجرة النسائية:

- المرحلة الأولى: تتمثل في اختفاء النساء من مسرح الهجرة.
- المرحلة الثانية: تعود الى فضل التجمع العائلي على هجرتها.
- المرحلة الثالثة: تصور المهاجرات كممثلات للعامل الاقتصادي، السوسيوثقافي، العلمي والنفسي بالكامل.

وعليه، فإن هجرة المرأة الفردية، تعكس وبشدة التطورات والتحولات الحاصلة في مجتمع الانطلاق.

1-هجرة المرأة ظاهرة عالمية

شهدت السنوات الأخيرة تدفقات هجرة نسوية مهمة، إذ مثلت النساء حوالي 50 % من عدد المهاجرين الإجمالي في العالم المقدر ب175مليون وفي سنة 2005 بلغ عددهن 94,5 مليون أي تقريبا النصف من العدد الكلي البالغ 191 مليون، حيث تعتبر الدول آسيوية وعلى رأسهم الفلبين أكبر مصدر للنساء. فالنساء، يمثلن حاليا أغلبية العاملات المغتربات وينتشرن في أرجاء كثيرة من العالم.(ENGLE ,I. 2004 :25)

فأعداد المهاجرات في تزايد مستمر مما يجعل المرأة عنصرا فعالا في الهجرة الدولية وهذا ما يبينه لنا الجدول التالي:

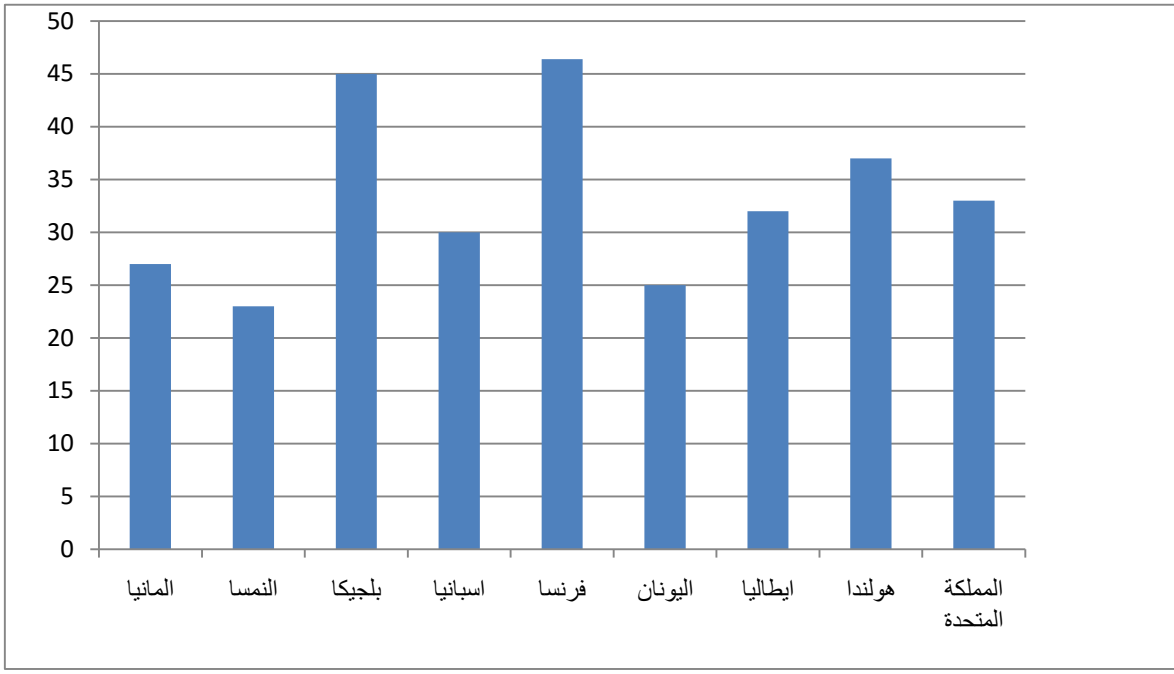
-الجدول رقم (1): تعداد المهاجرات الدوليات:

الس	المجموع العام	مجموع النساء	نسبة النساء

نة	للمهاجرين		المهاجرات%
1960	75,463,352	23235,328,	46.8
1965	78,443,933	36,918,332	47.1
1970	81,335,779	38,426,955	47.2
1975	86,789,304	41,104,314	47.4
1980	99,275,898	46,884,139	47.2
1985	111,013,230	52,364,718	47.2
1990	154,945,333	75,967,491	49
1995	165,080,235	81,396,614	49.3
2000	176,735,772	87,757,603	49.7
2005	190,633,564	94,518,611	49.6

Source: UN Population Division, Trends in Total Migrant Stock: The 2005 Revision

تتمثل النسبة الكبيرة من المهاجرات، في فرنسا والبرتغال من شمال أفريقيا وأفريقيا الوسطى(Claudine Blasco ,2003) . ويمثل نصيب المهاجرات الجزائريات من اجمالي المهاجرين الجزائريين 44,2 % أي من 805.809 مهاجر هناك 355.880 مهاجرة.(يوروميد،2008,2-2011: 167).



-الشكل رقم (1)يبين توزيع المهاجرات الجزائريات في أوروبا

-المصدر: يوروميد 2، 2008-2011 ص 155

تتجه بصفة عامة، هجرة الجزائريات نحو اثنين من الدول الأوروبية: فرنسا وبلجيكا، مع معدلات قريبة من 50% (46,4 %و44,2%). وإذا كان هناك تقليد للهجرة إلى البلدين المذكورين، فإنه يمكننا أيضا، أن نبرز وجهات مهمة مثل: هولندا، المملكة المتحدة، ايطاليا وألمانيا، التي تستضيف وحدها أكثر من 30% من المهاجرات، هذا دون أن ننسى كندا والولايات المتحدة الأمريكية. (يوروميد 2، 2008-2011 ص 155).

بطبيعة الحال، لظاهرة هجرة النساء الجزائريات نحو الخارج جذور تاريخية، شكلت بداية في التدفق الهجرة النسائية نحو أوربا ومنها فرنسا بالتحديد.

2- التجمع العائلي وبداية تأنيث تدفقات الهجرة

تأنيث تدفقات الهجرة هو ثمرة التجمع العائلي (بين 1969 و1990)، بحيث دخل تحت هذا الاطار حسب (Jacques SIMON)140.635 شخص بين زوجة وطفل، والذين كانوا أصل تكوين العائلات الجزائرية في فرنسا. هذا ما أدى إلى تغيير مهم في البناء السوسيو ديموغرافي للسكان الجزائريين في فرنسا.

ذلك أنه، وابتداء من سنوات السبعينات، لاسيما سنة ، 1974، فقد عرفت الهجرة نقطة تحول فاصلة في طبيعتها، عندما قررت البلدان الأوروبية الحد من هجرة العمال. وعليه، وابتداء من سنة 1970، سيتطور عدد العائلات المرافقة أو التي لحقت بالعمال الدائمين، ليصل إلى 79,48 % وهذا ما بين 1975 و1982.(Jacques SIMON2002 :43) .

خلال هذه الفترة، ستبدأ الهجرة في اتخاذ طابع التأنيث بشكل متزايد. النموذج الفرنسي هو الأمثل للتعبير عن هذه الوضعية، بحيث شهد تضاعف دخول النساء عن الرجال من المغرب العربي إلى التراب الفرنسي بين سنة 1975 و1982، إذ وصلت النسبة إلى 40 %. ذلك أنه في غضون سبع سنوات، سيتزايد عدد المهاجرين بشكل ملموس، منهم من أتى للاستقرار نهائيا في فرنسا بفضل التجمع *العائلي* (1993.-Bichara Khader 1992).

فقد وصل عدد العائلات التي دخلت التراب الفرنسي سنة 1974، حوالي 2317 عائلة، والتي تشمل(5663 شخص)، مقابل 183 سنة 1962 و1685 في 1972.

.(Malek A et Alain G 1976 :41)

وحسب (Bichara Khader)، فقد سنت شروط للتجمع العائلي سنة 1974 ومن أهمها المنزل اللائق والدخل المادي الضروري لحياة العائلة، وهذا لكي يستطيع العامل استقدام الزوجة والأولاد. فقد أشرف عدد الداخلين لفرنسا ضمن هذا إطار التجمع العائلي سنة 1982، على قوة عددية وصلت إلى 9.094 مهاجر. "ففي هذه السنة، مثلت الجالية الجزائرية، من بين بقية المهاجرين

المغاربيين، أكبر نسبة في فرنسا 40 % منهم نساء. فيما وصلت الجالية المغاربية كلها في فرنسا إلى 1.471.000 شخص(في مقابل 227.100 في 1954)منها 796.000 جزائري ،431.000 مغربي و190.000 تونسي" (Bichara Khader 1992-93). هذا، بالإضافة إلى أن بداية سنوات الثمانينيات، زامنت تلك الفترة التي أحصت فيها منظمة الهجرة العالمية أكبر عدد للأشخاص المعنيين بهذا المعيار(التجمع العائلي).

غير أنه، حتى ولو أن نسبة النساء في تزايد مضطرد، يظل الرجال يمثلون النسبة الأكبر. فقد استمرت هجرة الرجال في التزايد، مقارنة مع هجرة النساء. هذه الظاهرة تجد تفسيرا لها في البناء الاجتماعي للعائلة التقليدية والمترسخة في النموذج العائلي البطريقي.

من خلال الجدول التالي، نلاحظ مقارنة بين الجنسين في تطور أعداد المهاجرين الى فرنسا.

-الجدول رقم (2):تطور هجرة الأنثوية الجزائرية في فرنسا:

السنة	مجموع السكان الجزائريين بفرنسا	الجنس الذكري	الجنس الأنثوي	نسبة الجنس الأنثوي
1946	22 114	21 506	509	% 2 ,21
1954	208 540	193 620	14 920	% 7,1
1962	350 484	292 777	57 707	16,4 %
1975	710 690	483 090	227 600	% 32
1982	805 116	494 540	310 476	% 38 ,5
1990	614 207	369 261	253 946	% 41 ,2

Source :(Jacques SIMON,2002, -43

من هنا، تتبدل مميزات الهجرة الجزائرية. فتكوين أسرة، يعني تغير في حياة العمال وفي طبيعة الهجرة الجزائرية بحد ذاتها. "فإذا كان دخول الجزائريين إلى فرنسا تحت إطار التجمع العائلي بصفة فعلية من 1969 إلى 1994، فإن تأنيث الهجرة/ مع ذلك قد أخذ في الاتساع ابتداء من سنوات الستينيات، بحيث شهد ارتفاعا بصفة ملفتة للنظر بين 1962و1990، حيث انتقلت النسبة من 16,4% من مجموع السكان الجزائريين بفرنسا إلى 41,2%."(Jacques SIMON. 43 : 2002).

غير أن التجمع العائلي، ليس هو العامل الوحيد في تأنيث تدفق الهجرة إلى الخارج، لا سيما إلى فرنسا. كما أن المرأة إنما كانت تهاجر للالتحاق بزوجها، فهي ليست هجرة فردية مستقلة. ولكن هجرتها الفردية هي نتيجة للتطورات السوسيوثقافية والاقتصادية.

3-تمدرس المرأة والمشروع الشخصي للهجرة

لقد سمحت ظاهرة التمدرس بفتح باب التنقل والحركية للفتاة سواء داخل الوطن أو خارجه متجاوزة كل العراقيل والعادات وتقاليد المجتمع وتفسيرات الفقهاء التي تكبح المرأة وطموحاتها.

3-1_هجرة الطالبات

بعد استقلال الجزائر، ظهر نموذج آخر من الهجرة، والذي كان من نتائج سياسة التكوين بالخارج، لا سيما إلى فرنسا. فقد بذلت الجزائر مجهودات ضخمة في هذا الصدد، حيث قامت بتخصيص تمويل، مؤسسة جهاز البحث وتطوير وتدعيم التعاون الثقافي العلمي، والتقني، وذلك من أجل تكوين كفاءات علمية وتنبنية لسد الفراغ الذي خلفته الإطارات الفرنسية التي غادرت الجزائر بعد الاستقلال."فحسب المنظمة الدولية (0MI)، فإنه ومنذ 1990، هاجر نحو 30000 طالب جزائري الى فرنسا- ومن بينهم الطالبات - حيث يبلغ متوسط

السنوي لدخول الطلبة خلال التسعينيات الى فرنسا 500 طالب". (Kamel Kateb,2005 :122).

في سنة 2003 سوف يبلغ عدد الطالبات اللاتي دخلن فرنسا 1666 طالبة مقابل 4436 طالب بمجموع 6102 طالب مهاجر.(INSEE :2005)

هذا ما يؤكد تمكن المرأة المتعلمة من إقناع الأسرة التقليدية بضرورة هجرتها للخارج لإكمال مسارها الدراسي وبناء مستقبلها. فمشروع الهجرة المستقلة للمرأة مرتبط بوجه خاص بالتقدم في المجال التربوي. هذا الأخير سيحفز خروج المرأة الى الحياة العامة ومنها العمل والدفع نحو تغيير التركيبة السوسيولوجية للمجتمع وبنيته العائلية التقليدية، ذلك أن ستتمكن من الإفلات من قيود العادات والتقاليد والدور الموسوم بها في المجتمع التقليدي.

فالتعليم لم يدفع البنت أو المرأة الى الهجرة بدافع التعليم فقط، بل عمل على تغيير رؤيتها للحياة ولوضعها ولمركزها الاجتماعي والبحث عن شخصيتها الخاصة بها وعن مستقبلها حتى ولو كان وراء البحار.

4- التحولات السوسيوثقافية والاقتصادية ومغامرة الهجرة الفردية

أصبحت الهجرة الفردية للمرأة الجزائرية ظاهرة ملموسة في المجتمع الجزائري، خاصة بعد الثمانينيات والتسعينيات تلعب فيها متغيرات العمر والمستوى الدراسي والحالة المدنية ومكان الاقامة دورا مهما، فحسب ملاحظاتنا نرى أن الشابات أكثر هجرة شخصية من متوسطات العمر أو العجائز لما يتميزن به من روح المغامرة والاستكشاف ومحاولة لبناء المستقبل. كما أن للمستوى الدراسي دور في الهجرة الفردية لما تحمله المرأة المهاجرة من مستوى علمي وثقافي، من بينه اللغة والكفاءة المهنية. فقياسا مع متغيرالحالة المدنية، نلاحظ أن العازبات أو غير المتزوجات، هن الأكثر توجها نحو لهجرة الفردية وذلك لضعف التزامهن بالارتباطات العائلية والاجتماعية. كما أن النساء اللاتي نشأن في الوسط الحضري، هن أكثر جرأة على الهجرة المستقلة من الريفيات. في هذا الصدد، تنتهج المرأة عدة استراتيجيات

مشفوعة بحجج مختلفة كالعمل والدراسة، المتابعة الصحية، وهذا بغية الوصول إلى الضفة الأخرى، وهذا إما عن طريق الهجرة الشرعية أو الغير شرعية.

تقود هذه الرؤية إلى تطور مكانة المرأة في نطاق التطور السوسيوثقافي والاقتصادي للمجتمع الجزائري الذي نمى نزعة الفردانية، خاصة بين النساء اللواتي بقين لعقود تحت تبعية الرجل وهيمنته ووكل لهن أن يبقين حاميات للعرف والتقاليد، أي توريث المجتمع التقليدي، في وقت كان التنقل أو الهجرة، خاصة منفردة وسمة ذكورية.

فقد أثرت التحولات السوسيوثقافية والاقتصادية والسياسية التي عرفها المجتمع الجزائري، والتي بدأت مع الاستعمار وتعمقت بشكل واضح بعد الاستقلال 1962، يضاف إلى ذلك تأثير العولمة ببعديها الاقتصادي والثقافي، اثرت في البنية السوسيولوجية للمجتمع التقليدي ومؤسساته الهيكلية ومنها الوظائف، التي كانت تميز العائلة الجزائرية التقليدية باعتبارها أيضا وحدة اجتماعية واقتصادية وثقافية. يضاف كل هذا إلى تغير أدوار أفردها، والذي أدى إلى إعادة النظر في التسلسل الهرمي للأسرة التقليدية. فقد أصبح الوضع الاقتصادي والثقافي للفرد داخل الأسرة، يحدد مكانته كما أصبحت السلطة التقليدية للمجتمع التقليدي بالكاد تكون رمزية. فقد بدأت المرأة تخرج من شرنقة هويتها الأولى في العائلة التقليدية لتكون هوية شخصية جديدة نمتها بفضل التعليم والخروج للعمل وغذتها سمات التمدن ومنها الميول للفردانية. بهذا، أصبحت المرأة تبحث عن حياتها ومستقبلها بذاتها، وخرجت ـ ولو نسبيا ـ عن دائرة التبعية والخضوع التي كانت إحدى سماتها في العائلة التقليدية. هذا "الانعتاق"، سيكون محاولة منها التخلص من الضغوط العائلية والرقابة الأسرية والاجتماعية ورغبة منها في اكتساب حريتها وبناء شخصيتها واستقلاليتها، لتكون مسؤولة عن نفسها. هذه الرغبة، ستدفعها نحو مغامرة الدخول في تجربة شخصية تجعلها تحمل أمتعتها وتبحث عن الأفضل في مجتمع آخر يختلف عن مجتمعها.

***– خاتمة**

نستنتج مما سبق، أن التحول الذي عرفته هوية المرأة الجزائرية بفضل التغير الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، خلق تناقضا بين وضعها وثقافتها الحديثة والثقافة التقليدية التي ما زال يتشبث بها المجتمع التقليدي.

فالتقدم الفكري الذي مس النساء بفضل التمدرس والخروج للعمل والقوانين الجديدة وحملات التوعية السياسية والقوانين الدولية والوسائل السمعية البصرية والتبادلات الدولية بالإضافة الى العولمة، قد أدى إلى تغير نظرة المرأة للحياة بصفة عامة. كما أدت كل هذه العوامل مجتمعة إلى تعميق الفجوة بين طموحاتها في حياة أفضل وبين صلابة المجتمع، الذي لم يشأ أن يتخلص من خصائص المجتمع التقليدي، من جهة، ولم يستطع أن يكون معاصرا من جهة أخرى. هذا ما سيدفع بالمرأة إلى اليأس من أي تحول وتطور من شأنه أن يحسن من وجودها حياتها ووضعها ومنزلتها، الشيء الذي مما يدفعها إلى الهروب من هذا الوضع الخانق المقيد، واللجوء إلى مغامرة "الخروج"، نحو فضاء تعتقد فيه أنه المحيط الأفضل لتحقيق أهدافها وطموحاتها.

–المراجع

–الدراسات

– يوروميد للهجرة2(2008-2011)– الهجرة النسائية بين دول البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي.

« www.enpi-info.eu/.../StudyonWomenredGIZ_EUROMED_II_AR »

-Références

-Les livres

-Jacques SIMON(2002)" l'immigration algérienne en France de 1962 à nos jours ". l'harmattan. paris France.

-Kamel Kateb,(2005)" école, population et société en Algérie " ,L'harmattan –paris ,France.

-_Lauren B. Engle (2004)," The World In Motion; Short Essays on Migration and Gender", Organisation internationale pour les migrations, Genève.

-Malek Ath-Massaoud et Alain Gillette (1976)"L'immigration Algérienne en France". éditions entente. Paris. France.

-Les séminaires :

-Claudine Blasco "Une immigration féminine"[En ligne] Extrait de la contribution au séminaire sur les femmes migrantes.12 et 14 novembre 2003 - 2ème Forum Social Européen.

«http://yonne.lautre.net/spip.php?article531 ».

-Les site électroniques :

-Bichara Khader " l'enjeu migratoire dans les rapports Europe-Maghreb"[En ligne] N°5 Hiver 1992-93 Confluences Méditerranée.

« http://confluences.ifrance.com/textes/5khader.htm ».

-Les Statistiques :

- L'Insee et la statistique publique, 2005.

« http://www.insee.fr ».

النساء القياديات في المجالس المنتخبة

دراسة سوسيولوجية

د/ بوفلجة غيات/ جامعة وهران

*****

مقدمة[*]:

إن المجتمعات العربية عموما هي مجتمعات رجولية، تكون فيها السلطة وخاصة خارج البيت للرجال. في حين تكون لهن السلطة عموما داخل البيوت. وهكذا نجد تقاسما في المهام، حيث تهتم المرأة ببيتها وما يتطلب ذلك من خدمات كالنظافة وإعداد الأكل، إلى جانب دورها الطبيعي المتمثل في الإنجاب

[*] ملخص المداخلة:

لقد عرفت الجزائر تطورات فيما يخص مساهمة المرأة في مختلف المجالات المهنية. وهكذا انتقلت من الأشغال المنزلية إلى الأشغال الفلاحية والحرفية، ثم إلى الأشغال الخدمية والصناعية. حتى تبوأّت مناصب قيادية في كثير من المؤسسات العمومية والخاصة، ومع بداية الألفية الثالثة دخلت المرأة الجزائرية بقوة إلى المجال السياسي. وهو تطوّر جدير بالدراسة من مختلف الجوانب الاجتماعية والسياسية.

ولهذا الغرض أجريت دراسة على عينة من النساء بمجالس محلية منتخبة، للتعرف على واقعهن الاجتماعي، ومدى تأثير وجودهن في مجالس منتخبة على أسرهن وعلى واقعهن الاجتماعي، ومدى تقبل المجتمع لوجود المرأة في مناصب سياسية منتخبة في مجتمع رجولي، وطبيعة العوائق الثقافية والاجتماعية التي تواجه النساء المنتخبات. وهي جوانب نتطرق لها من خلال هذه المداخلة.

وتربية الأطفال والعناية بهم. أما الرجال فيتمثل دورهم أساسا في العمل خارج المنزل وتوفير المأكل والملبس والمسكن. إلاّ أن ذلك لا يعني أن المرأة لا تساعد زوجها، وخاصة في القرى والبوادي، والفلاحة وتربية الدواجن وبعض الحرف المنزلية كالخياطة مثلا.

إلا أن التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتوسّع التربية عموما وتعليم الفتيات على وجه الخصوص، كلّها عوامل أدت إلى مجموعة من التحولات والتغيرات الاجتماعية والثقافية.

وهكذا دفعت مجموعة من العوامل إلى خروج المرأة للعمل، ومن أهمها ارتفاع تكاليف المعيشة والتربية وخاصة بعد الزواج، وحاجة الرجال إلى مساعدة زوجاتهم مما يسمح بحصول الأسرة على دخل إضافي. وهكذا انتقل عمل المرأة من المنزل إلى الأعمال الفلاحية، ثم الأعمال الحرفية ثم إلى الأعمال المكتبية والتمريض، لكي تصل إلى تبوّء مناصب القيادة في مجالات الصحة والأعمال والاقتصاد. بل أنها بدأت تساهم بفعالية في المجالات السياسية وتقود الحملات الانتخابية وترفع شعارات المطالب السياسية في إطار معارضة دولها، كغيرها من الرجال، بل أنها تفوقت عنهم أحيانا.

ورغم التطورات الكبيرة التي عرفتها المنطقة العربية عموما، إلا أن النظرة لعمل المرأة وخاصة تبوّئها للمراكز القيادية، لا زال يعاني من مقاومة فئات واسعة من المجتمع، وخاصة من الرجال الذين يتمسكون بالنظرة التقليدية التي تقف ضدّ عمل المرأة، وعادة ما يقفون ضد تبوّئها للمناصب القيادية.

للواقع الثقافي وقيم المجتمع والقيم السائدة في الوطن آثارا سلبية على عمل المرأة عموما والمرأة القيادية على الخصوص. ففي دراسة أجريت بجامعة وهران على عينة من 200 امرأة تتبوأ مناصب قيادية، منها 130 امرأة متزوجة و70 امرأة غير متزوجة، توصلت غيات حياة إلى وجود علاقة ارتباطية دالة إحصائيا بين الضغوطات الثقافية والاجتماعية وبين قيام المرأة بدورها كقيادية. كما وجدت

أن 68 % من النساء القياديات صرحت أن المجتمع لا يتقبل خروج المرأة إلى العمل، وأن 53 % من النساء القياديات أجبن بأن المجتمع ينظر لعمل المرأة بطريقة سلبية (غيات حياة، 2013).

وقد عرفت السنوات الأخيرة اهتماما متزايدا بواقع ومعوقات المرأة العربية العاملة، مع الاهتمام الخاص بالمرأة في المواقع القيادية.

تتطرق هذه الورقة إلى الاتجاهات الاجتماعية للنساء العربيات في المراكز القيادية، من خلال تقييم عينة من النساء في المجالس السياسية المنتخبة، ونظرة المجتمع نحوهن، من خلال تقييمهن لهذا الواقع، باعتبارهن نساء في مراكز قيادية.

وقد شملت الدراسة عينة من 11 امرأة من المنتخبات في المجالس البلدية والولائية بوهران – الجزائر. وقد أشارت النتائج إلى أنه رغم تطوّر الاتجاهات نحو المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية، إلا أن الكثير من مكونات المجتمع لازالت لها مواقف ضد عمل المرأة وخاصة عندما تكون في المواقع السياسية، ونظرة المجتمع عموما إليهن، وخاصة بالنسبة للطبقات الشعبية.

تطوّر عمل المرأة العربية وتبوّئها للمناصب القيادية:

تطوّر عمل المرأة عبر العصور، وقد أظهرت الدراسات أن المرأة العربية كانت دائما إلى جانب أفراد أسرتها وإلى جانب زوجها في الأعمال الزراعية والحرفية. إلا أنه بعد ظهور الإسلام نهى عن الاختلاط بين الجنسين، مما أدى إلى تغيّر في طبيعة تنظيم العمل وشروطه. مع ذلك استمرت المرأة في العمل في بيتها أو إلى جانب النساء، وفي القرى والبوادي.

إلا أن توسع المدن وظهور المؤسسات الإدارية والخدمية والإنتاجية الكبرى وخاصة في المدن، وظهور مواقع عمل مختلطة بين الرجال والنساء، أدى

إلى ظهور مقاومة لعمل المرأة في ورشات مختلطة، مهما كان العمل الذي تؤديه ومهما كانت طبيعته ، ومستوى المسؤولية التي تتحملها.

إلا أن التطور العلمي والاجتماعي والثقافي وتوسع استعمال تكنولوجيا الإعلام والاتصال، وحاجة الأمة إلى سواعد كل أبنائها دون تمييز لتلبية متطلبات التنمية، كلها عوامل ساهمت في دخول المرأة مختلف ميادين العمل. كما أن المرأة العربية تمكنت من متابعة دراساتها العليا، وبالتالي فرضت نفسها في مختلف ميادين العمل، بل أنها تبوّأت مراكز قيادية. وقد ولجت مناصب عمل كانت في السابق حكرا على الرجال، ومنها هندسة البناء، ومختلف مجالات الإنتاج وقيادة الطائرات، وضابطات في المجالات الأمنية...الخ.

– العوامل التي ساهمت في تشكيل الاتجاه المقاوم لتبوّء المرأة للمناصب القيادية:

ساهمت عدّة عوامل في تشكيل الاتجاهات السلبية نحو المرأة القيادية، تتمثّل أهمها في:

- الاعتقاد بأولوية الواجبات الأسرية على الواجبات المهنية.
- التركيز على الدور الطبيعي للأنثى، والمتمثل في الولادة وتربية الأطفال.
- النمط التربوي والمبني السائد في المنطقة العربية بالدرجة الأولى على التلقي والقبول، ونبذ رفع المطالب.
- الفصل بين الطلبة من الجنسين في المؤسسات التربوية، وخاصة في الجامعة.
- منع النساء من تبوّء بعض المناصب باسم الدين، مثل القضاء ورئاسة الدول، والخروج من البيت دون محرم.
- قوانين بعض الدول المجحفة في حق المرأة، ومنعها القيام ببعض النشاطات الاجتماعية والمهنية.

– تدني المستوى العلمي والثقافي لفئات واسعة من المجتمعات العربية.

وهي ممارسات أدت مع طول الزمن إلى تشكل قيم واتجاهات ضد عمل المرأة في بعض المجالات، ومنها تبوّء المراكز القيادية.

– التحولات الاجتماعية – الثقافية والقبول بتبوّء المرأة للمناصب القيادية:

ساهمت عدّة عوامل تربوية واجتماعية واقتصادية وإعلامية على مزاولة الفتاة العربية لدراستها، بما في ذلك الدراسات العليا، وخروجها للعمل، وسعيها للوصول إلى المراكز القيادية، ومن أهم هذه العوامل:

– توسع تربية الفتيات في المجتمعات العربية.

– دافعية الفتيات للتعلّم وجدّيتهن، لأن ذلك هو الضمانة الوحيدة للتخلص من التقاليد البالية وسيطرة العنصر الذكوري في المجتمع.

– تحول ذهنيات الأولياء الذين أصبحوا يرغبون في حصول بناتهم على مراكز مهنية ومناصب قيادية، مما يجعلهن أكثر قدرة على مواجهة الحياة الاجتماعية والأسرية والاقتصادية والتحديات الثقافية.

– غلاء متطلبات تربية الأبناء والحفاظ على مستوى من العيش الكريم، وعجز الأزواج عن تحقيق ذلك في كثير من الأحيان، مما دفع النساء إلى العمل والسعي لشغل مراكز القيادية.

– عزوف الذكور عن الاستمرار في الدراسة – عكس الإناث –، مما جعل من البديهي تبوّء النساء لمراكز قيادية.

– قيام الدول العربية باتخاذ قرارات سياسية لتشجيع النساء على تبوّء مراكز قيادية، بل وصل الأمر إلى فرض نسب منهن في مناصب سياسية عليا، وفي المجالس المنتخبة – أو المعيّنة –، ومنها مجالس الشورى "البرلمانات".

وكلها عوامل توضح تحوّل اتجاهات المجتمعات العربية نحو النساء القياديات، حيث أصبحت المجتمعات العربية أكثر تقبلا لعمل المرأة وتبوّئها للمناصب القيادية.

- **واقع القيادة النسائية في الجزائر:**

يعرف المجتمع الجزائري تحولات كبيرة في واقع المرأة (غيات بوفلجة، 2005). وهكذا نجد أنها تشتغل في التجارة والصناعة والقضاء والتعليم والصحة والخدمات المختلفة. ذلك أن عدد الطلبة من الإناث، المتخرجات من الجامعة أصبح أهم بكثير من الطلبة الذكور، وفي كل التخصصات تقريبا، بما في ذلك بعض التخصصات العلمية التي كانت حكرا على الرجال، ومنها الهندسة المدنية والميكانيك والهندسة البحرية...

إن الوضع الحالي للمرأة في المجتمع الجزائري من خلال احتلالها مركزا مهما في قطاعات واسعة من الاقتصاد الوطني ساعدها على التوجه الايجابي نحو المستقبل وبناء أهدافها. فقد أورد تقرير التنمية البشرية للمجلس الاقتصادي والاجتماعي (2009) أن النساء تشكلن 51% من الحاصلين على شهادات التعليم العالي، بحيث تتواجد نسبة الإناث بسلك القضاء (37%) و(50%) في قطاع التربية و(53%) في القطاع الصحي و(32%) تتولين مسؤوليات سامية في الدولة. وهي نسب في ارتفاع مستمرّ.

إن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية أثرت إيجابا على توجهات المرأة في المجتمع الجزائري، فقد دفعتها إلى منافسة الرجل في الكثير من الأعمال والنشاطات المهنية التي كانت حكرا على الرجل مثل سياقة سيارة الأجرة والدخول إلى قطاع الأمن والجيش، كما ساهمت بشكل شجاع في عملية إنشاء المؤسسات (يحياوي، 2010). وقد شرعت المرأة في السنوات الأخيرة في تبوّء مناصب القيادة في المؤسسات، وخوض تجارب إنشاء المشاريع المقاولاتية بكل ما يتطلبه

ذلك من إمكانيات وكفاءات ومهارات وقدرات نفسية كالسلطة والاستقلالية واتخاذ القرار والقدرة على التواصل (Bensedik, 2006).

لذا فلا غرابة أن نجد الفتيات وقد شغلن مناصب قيادية في مختلف القطاعات والمصالح والمؤسسات. وبذلك نشاهد أن تبوّء المرأة الجزائرية والعربية عموما لمناصب قيادية، قد خطت خطوات جبارة إلى الأمام ولا رجوع فيها.

وللتعرف على واقع المرأة القيادية والنظرة الاجتماعية إليه، تم القيام بدراسة ميدانية على عينة من النساء المنتخبات بالمجالس المحلية بوهران.

- **منهجية البحث:**

للتأكد من طبيعة الاتجاهات الاجتماعية ضد المرأة الجزائرية المنتخبة في المجالس المحلية (المجلس البلدي، المجلس الولائي)، تم إجراء بحث ميداني على عينة من 11 امرأة منتخبة في أحد المجلسين بولاية وهران. وقد تم تصميم استبيان لجمع المعطيات، التي تم تفريغها وتحليلها ومناقشتها، واستخلاص مجموعة من النتائج منها.

- **إشكالية البحث:**

تعرف المجتمعات العربية الإسلامية عموما مقاومة لخروج المرأة للعمل، ولتبوّئها للمناصب القيادية ومساهمتها في صنع القرار السياسي. إلا أن المجتمعات الحديثة عرفت تغيرات كبيرة على المستويات التربوية الاقتصادية والاجتماعية، مما سمح للفتاة العربية بمتابعة دراساتها العليا والتخرج من الجامعات بأعداد متزايدة. وهو ما أدى إلى تزايد وعيها بحقوقها، ومنها الحقوق السياسية. وهي عوامل ساهمت في إيجاد اتجاهات إيجابية نحو منح المرأة العربية مزيدا من الحقوق، بل إيجاد الظروف المناسبة لمساهمتها السياسية، وهو هدف خطت الجزائر خطوات واسعة نحو تحقيقه.

- **أسئلة البحث:**

تتمثل أسئلة البحث الميداني فيما يلي:

1. ما الخصائص النفسية والاجتماعية للنساء المنتخبات؟
2. ما نظرة المجتمع للمرأة المنتخبة؟
3. ما دوافع النساء في دخول غمار انتخابات المجالس المحلية؟
4. ما جوّ العمل داخل المجلس والضغوط التي تعترض النساء المنتخبات في أداء مهامهن؟
5. ما مساهمات النساء المنتخبات ومدى رضاهن عن دورهن في أداء مهامهن؟
6. ما تداعيات نجاح المرأة في الانتخابات على علاقاتها الأسرية والاجتماعية؟

– أداة جمع المعطيات:

تم تصميم استبيان " استبيان النساء القياديات في المجالس المنتخبة"، ويتكون من مجموعة من البنود، تتطرق إلى:

1. معلومات شخصية.
2. نظرة المجتمع للمرأة المنتخبة.
3. دوافع النساء في دخول غمار السياسة.
4. جوّ العمل داخل المجلس والضغوط التي تعترض النساء المنتخبات في أداء مهامهن.
5. مساهمات النساء المنتخبات ومدى رضاهن عن دورهن في أداء مهامهن.
6. أثر انتخاب المرأة على علاقاتها الأسرية والاجتماعية.

- **عينة الدراسة:**

تمّ توزيع الاستبيان على نساء منتخبات في المجالس المحلية، وقد أمكن استرجاع 11 استبيانا تمّ تفريغها وحساب النسب المئاوية لمختلف الإجابات. وتتميز عينة الدراسة بالخصائص التالية، كما هي في الجداول التالية:

1. معلومات شخصية:

يمكن التعرف على خصائص أفراد العينة فيما يلي:

جدول 1: عينة الدراسة حسب السن.

30-25 سنة	35-31	45-36	46 فما فوق	المجموع
03	02	03	03	11

جدول 2. عينة الدراسة حسب المستوى التعليمي.

جامعي	ماجستير	المجموع
08	03	11

جدول 3: عينة الدراسة حسب الحالة الاجتماعية.

عزباء	متزوجة	أرملة	المجموع
03	06	01	10

جدول 4: عينة الدراسة حسب طبيعة العمل الذي كانت تشغله.

معلمة/ أستاذة/ مديرة	موظفة إدارية	محامية	مديرة مصلحة
4	4	2	2

جدول 5: عينة الدراسة حسب الأحزاب التي تنتمين إليها.

المجموع	PT	MJD	RND	FLN
11	01	02	02	06

جدول 6: المجلس الذي انتخبت النساء في إطاره.

المجلس البلدي	المجلس الولائي
02	07

جدول 7: المستوى التعليمي للزوج (بالنسبة للمتزوجات):

ثانوي	جامعي (ليسانس)	جامعي (ماجستير)
03	04	02

جدول 8: عدد الأطفال بالنسبة للمتزوجات).

طفل واحد	طفلان	ثلاثة أطفال
03	02	02

– النتائج:

2. نظرة المجتمع للمرأة المنتخبة :

جدول 9: نظرة المجتمع للمرأة المنتخبة:

	في رأيك:	نعم	لا
10	– هل هناك معارضة لدخولك مجال السياسة في محيطك الأسري	00	11
12	– يفضل الرجال الارتباط بامرأة ذات مسؤولية سياسية	07	04
13	– يتقبل المجتمع الجزائري تبوّء المرأة لمناصب السياسية؟	05	06
17	– تنظر بعض النساء باحتقار إلى النساء المنتخبات.	10	01

23	– أشعر بقبول المجتمع لي باعتباري امرأة ممثلة له في المجلس	08	02

جدول 10: الاتجاهات الاجتماعية نحو النساء في المراكز القيادية.

		مرتاحون	غير عابئين	غير راضين
29	– اتجاهات أفراد المجتمع نحوي كامرأة في منصب سياسي.	05	02	04

3. دوافع النساء في دخول غمار السياسة:

جدول 11: دوافع الترشح للمجالس المنتخبة.

18- يمثل ترشحك وانتخابك في المجلس، بالنسبة لك:	
– فرصة لإثبات كفاءاتك كامرأة	09
– فرصة للحصول على منصب سياسي	08
– فرصة لتبوّء مكانة مرموقة في المجتمع	08
– فرصة لتحسين وضعيتك المادية	04

4. جوّ العمل داخل المجلس والضغوط التي تعترض النساء المنتخبات أثناء أدائهن لمهامهن:

جدول 12: علاقة النساء المنتخبات بزملاء وزميلات المجلس:

في رأيك:		نعم	لا
14	– يتقبل الرجال أن تكون رئيسة المجلس امرأة؟	02	09
15	– تفضل النساء أن تكون رئيسة المجلس امرأة؟	07	04
16	– ينظر بعض الرجال من الزملاء إليك باحتقار لكونك امرأة	03	08
20	– هل تشعرين بوجود غيرة أو حسد من طرف الأعضاء اتجاهك لكونك امرأة منتخبة؟	08	03
21	– هل تتعرضين لمكائد من طرف الأعضاء حتى يثبتوا أن المرأة غير قادرة في مجال السياسة؟	10	01
30	– هل تتعرضين للتحرش من الزملاء أثناء العمل؟	05	05

5. مساهمات النساء المنتخبات ومدى رضاهن عن دورهن في أداء مهامهن:

جدول 13: مدى رضا النساء عن أدائهن كمنتخبات.

		نعم	لا	نوعا ما/ أحيانا
19	– أنا أؤدي دورا مهما يعجز الرجال عن تأديته.	11	00	
22	– لقد استطعت فرض نفسي بأفكاري ومساهماتي.	11	00	
24	– أعتقد أنني أساهم في حل مشاكل المجتمع من خلال المجلس.	05	01	05
26	– أنا مرتاحة لعملي بالمجلس.	03	01	08

6. أثر انتخاب المرأة على علاقاتها الأسرية والاجتماعية:

جدول 14: مدى تغير علاقات أفراد بمحيطك بالنساء المنتخبات.

		أفراد الأسرة	زملاء العمل	المحيط الاجتماعي
27	– في حال تغير علاقاتك بأفراد محيطك، فمع من؟	01	04	05

جدول 15: طبيعة تأثر علاقات النساء بأفراد محيطهن بعد انتخابهن.

	تطوّر علاقات المرأة مع أفراد أسرتها بعد انتخابها	تحسنت	بقيت كما كانت	تدهورت
33	– كيف أصبحت علاقاتك مع زوجك بعد انتخابك؟	01	06	00
35	– كيف أصبحت عنايتك بأسرتك؟	03	04	01

28– هل تحصلين على دعم اجتماعي في مواجهة ضغوط عملك في المجلس؟

نعم [03] لا[03]

جدول 16: مدى حصول المرأة المنتخبة على دعم من محيطها.

		الأولياء	الزوج	الأصدقاء	الأطفال
28	هل تحصلين على دعم أسري في مواجهة ضغوط عملك في المجلس؟	03	03	02	00

مناقشة:

1. خصائص عينة الدراسة:

رغم صعر حجم العينة، إلا أن النتائج أفرزت مجموعة من المعطيات. فمن حيث سن أفراد العينة، نجد أنها متوازنة إلى حد كبير (أنظر جدول رقم 1)، من 25 إلى ما فوق 46 سنة، ذلك أن المجالس المحلية تمثل مسؤولية وكبيرة وتتطلب نوعا من النضج. كما أن مستواهن التعليمي فهو جامعي، وهناك ثلاثة من النساء حاصلات على شهادة الماجستير، وهي نقطة إيجابية لصالح النساء المنتخبات. أما والوظائف الأصلية للنساء المنتخبات كما هو موضح في جدول 4، فهي بين محاميات (02) ورئيسات مصالح في مؤسسات إنتاجية أو خدمية (02)، وأستاذات ومديرات في مؤسسات تربوية (04) وموظفات إداريات (04).

وقد شملت الدراسة منتخبات من مجموعة أحزاب سياسية، جبهة التحرير (06)، التجمع الوطني الديمقراطي (02)، مجد (02) وحزب العمال (01). أما المجلس المنتخب فنجد (07) من المجلس الولائي و(02) من المجلس البلدي. وهو ما يوضح تنوع أعضاء عينة الدراسة، وإن كانت تحتاج إلى توسيع.

1. نظرة المجتمع للمرأة المنتخبة :

فيما يخص نظرة المجتمع للمرأة المنتخبة، كما هو موضح في جدول رقم (09)، فقد أكدت النساء بعدم وجود معارضة في محيطهن للترشح للمناصب

السياسية. أما بالنسبة للمجتمع، حول سؤال عن مدى قبول الرجال الارتباط الأسري بامرأة ذات مسؤولية سياسية، فقد أجابت (07) منتخبات بنعم و(04) ب لا. وبالنسبة لمدى تقبل المجتمع الجزائري لدخول المرأة مجال السياسة، فكانت النتيجة (06) ب "لا"، مقابل (05) ب "نعم". وعن اتجاهات أفراد المجتمع نحوي كامرأة في منصب سياسي، كانت النتائج أن (05) منهن ترى أنهم "مرتاحون"، و(02) "غير عابئين"، وأن (04) "غير راضين".

لا تقتصر معارضة دخول مديدان السياسة على الرجال، وإنما تتعداهم إلى النساء أيضا. حيث أكدت النتائج أن (10) من أفراد العينة يرون أن النساء تنظرن باحتقار إلى النساء المنتخبات.

أما عن سبب ذلك فقد عبرت بعض أفراد العينة عن تبريراتهن كما يلي:

- "هي نظر النساء غير الواعيات".
- "لأنهن أميات لم تكملن تعليمهن لتصل إلى ما وصلت إليه".
- "هن غير راضيات، وتعتقدن أن السياسة خلقت للرجال وليس للنساء".
- "لأنهن لا تعرفن السياسة".
- "لا تعرفن حلاوة مجال السياسة كما أعرفه أنا".
- "بالنسبة لهن خلقت للبيت وأعمال البيت".

وهي نتائج تؤكد وجود مقامة اجتماعية، ومن الجنسين لولوج المرأة لعالم السياسة، وإن كذلك يتباين بتباين المناطق ومستوى التعليم والطبقة الاجتماعية.

3. دوافع النساء في دخول غمار السياسة:

لدخول المرأة مجال السياسة عدة دوافع، تتمثل أهمها في استغلال فرصة لإثبات المرأة لكفاءاتها كامرأة (09)، والرغبة في الحصول على منصب سياسي

(08)، الرغبة في تبوّء مكانة اجتماعية مرموقة (08)، وأخيرا فرصة لتحسين الوضعية المادية (04).

وهو ما يؤكد أن الهدف الأساسي هو إثبات الذات ورفع التحدي الاجتماعي ومواجهة الرجل، أكثر مما هو رغبة في تحسين الوضع المادي للمنتخبة، وإن كنا لا نهمل أهمية هذا الجانب.

4. جوّ العمل داخل المجلس والضغوط التي تعترض النساء المنتخبات أثناء أدائهن لمهامهن:

لا تقتصر الضغوط على النساء المنتخبات في العوامل الثقافية والمحيطية، بل يصل الأمر إلى وجود عوائق وصعوبات ذات الطابع الثقافي داخل المجلس. ذلك أن الرجال لا يتقبلون أن تكون على رأس المجلس امرأة (02 ب"نعم" مقابل 09 ب "لا"). وهي ما يشمل النساء العضوات وإن كان ذلك أقل حدّة (07 ب"نعم" مقابل 04 ب "لا"). كما تشعر النساء في المجالس المنتخبة أن بعض الرجال ينظرون إليهن باحتقار (03)، وأن (05) منهن ذكرت أنهن تعرضن للتحرش الأخلاقي من الرجال.

وأن الأمر يتعدى ذلك، حيث تشعر بعض النساء المنتخبات (08)، بأنهن موضوع غيرة وحسد من طرف الأعضاء لكونها امرأة. كما ترى النساء المنتخبات (10) أنهن تتعرضن لمكائد من طرف الأعضاء حتى يثبتوا أن المرأة غير قادرة في مجال السياسة.

وقد تم تسجيل مجموعة من تصريحات النساء المنتخبات حول ممارسات الرجال فيما يلي:

- "يضعون عوائق في طريقي"
- "يطمح الرجال أن يكونوا هم السادة دوما، ويبرزون المرأة على أنها غير قادرة على ممارسة السياسة".

- "يتم اتهمي القيام بأفعال لم تصدر مني".
- "وضع العوائق في طريقي كي أفشل في عملي".

وهي عوامل تؤكد الصعوبات التي تعترض عمل المرأة المنتخبة حتى مع أعضاء المجلس، وهو ما يزيد من معاناتها.

5. مساهمات النساء المنتخبات ومدى رضاهن عن دورهن في أداء مهامهن:

في موضوع مساهمات النساء المنتخبات بالمجالس المحلية، تؤكد كلهن (11) مساهمتهن وفرض أنفسهن في نشاطات المجلس، وأنهن تؤدين دورا يعجز الرجال عن تأديته، ومنها "خاصة الاتصال مع العنصر النسوي والشباب بصفة عامة". كما تعتقد غالبيتهن أنهن تساهمن في حلّ المشاكل الاجتماعية. مع ذلك نجد (03) فقط من المنتخبات راضيات عن مساهماتهن بالمجلس وأن (08) منهن ترى أنهن راضيات نوعا ما.

هناك عدة أسباب لعدم الرضا وعدم الارتياح الكامل، وقد قدمت المنتخبات بعض التصريحات، من أهما:

- "عدم تمكني من إبراز كل قدراتي الذاتية"
- "عدم إعلامي بموعد الاجتماع عادة".
- "عدم تدخلي دوما كي أبرز دوري".
- "عادة ما أصل متأخرة فلا يفيدونني بما فاتني في الاجتماع"
- "عدم إعطائي الكلمة أحيانا لتقديم مساهمتي".
- "المرأة السياسية تعمل بجد، إذ لها مسؤولية الأسرة أيضا".
- "أخاف من قول أشياء وبصارحة تعود علي سلبا".

6. أثر انتخاب المرأة على علاقاتها الأسرية والاجتماعية:

إن انتخابي كعضوة في المجلس المحلي أدى إلى تغير علاقاتي بمحيطي الاجتماعي (05)، وبزملاء العمل (04) وبأفراد الأسرة (01).

وهكذا ترى النساء المنتخبات أن علاقاتهن بأفراد أسرتها بقيت كما كانت (06) وكذلك علاقاتهن بأزواجهن (04). بينما ترى (03) منهن أن علاقاتهن تحسنت مع أفراد أسرهن، و(01) مع أزواجهن. بينما ذكرت حالة واحدة أن مستوى العناية بأسرتها قد تضعضعت.

وفيما تتلقى المرأة المنتخبة دعما لمواجهة الضغوط التي تعاني منها بسبب نشاطها الحزبي، ترى النساء المنتحبات حصولهن على دعن من الأولياء (03) ومن الزوج (03) ومن الأصدقاء (02).

إن انتخاب امرأة في المجلس المحلي أدى إلى حصول تغير في بعض العلاقات الاجتماعية نحوهن حيث يتقرب بعض منها وينفر آخرون، وتصبح في حاجة إلى دعم أكبر من المقربين، من الأولياء وأفراد الأسرة والأصدقاء.

من خلال ما تقدم، نستخلص معاناة المرأة المنتخبة من ضغوط ثقافية سواء في المحيط الاجتماعي أو زملاء وزميلات المجالس المنتخبة. وهي كعضوة تعمل على رفع التحدي وإثبات نفسها كامرأة كفأة وليست أقل من الرجل في أداء مهامها في المناصب السياسية.

خاتمة:

عرفت المجتمعات العربية تطوّرات اجتماعية كبيرة، كانت نتيجة جهود كبيرة في قطاعات التربية والتعليم، وتساوي الفرص بين الجنسين في الدراسة والعمل. كما أن توسّع المجالات الاقتصادية شجّع على ولوج النساء للعمل وقد تبوّأت الكثير منهن مناصب المسؤولية بما في ذلك المسؤولية السياسية.

إلا أنه رغم هذه التحوّلات، أثبتت هذه الدراسة وجود اتجاهات سلبية نحو النساء في المناصب السياسية، وذلك من طرف الذكور والإناث على السواء. كما تعاني النساء من مشاكل اجتماعية – ثقافية، تؤدي إلى صعوبة مساهمتها في المجالس المنتحبة، مما يجعل مهامهن أكثر تعقيدا وصعوبة مما يعانيه المنتحبون

من الرجال.

مع ذلك تتلقى النساء القياديات دعما من أسرهن، ومن قطاعات واسعة من المجتمعات العربية وخاصة ضمن الشباب منهم. وهو اتجاه يمكن توقع استمراره في نفس الاتجاه، حتى تصبح ظاهرة النساء القياديات والسياسيات عملية عادية ومقبولة اجتماعيا، كما هو الحال بالنسبة للدول الصناعية المتقدمة.

المراجع

- الجندي أحمد نزيه (2009) اتجاهات العاملين والعاملات العُمانيين نحو تولّي المرأة الوظائف الإدارية القيادية: دراسة ميدانية في ولايات مسقط وصحار والرستاق. مجلة جامعة دمشق – المجلد 25 – ع. 4/3 ، ص: 179- 211.
- الحسين إيمان بشير محمد (2011) السمات والمهارات التي تتميّز بها المرأة القيادية الأردنية والمعوقات التي تواجهها، مجلة جامعة دمشق – المجلد 27 – ع. 4/3 ، ص: 413- 422.
- الشهابي، أنعام عبد اللطيف وحديد محمّد، موفق (2002) مشكلات تبوّء المرأة للموقع القيادي من وجهة نظر القيادات النسائية (التجربة العراقية). المنظمة العربية للتنمية الإدارية، الملتقى الأول: التسويق في الوطن العربي (الواقع وآفاق التطوير)، الشارقة: 15 – 16 تشرين الأول/أكتوبر.

- العوضي بدرية عبد الله (2000) وضعية المرأة في مراكز اتخاذ القرار ، قدّمت في ندوة العدالة وكرامة الإنسان بالتعاون مع منظمة العفو الدولية وجمعية المحامين الكويتية، 2-3 فبراير.
- غيات بوفلجة (2005) تحولات ثقافية (وهران: دار الغرب).
- غيات حياة (2013) الضغوطات الثقافية وصراع الأدوار عند المرأة العاملة في المواقع القيادية: دراسة ميدانية على عينة من النساء القياديات بمنطقة وهران / الجزائر. أطروحة الدكتوراه بكلية العلوم الاجتماعية، إشراف شارف جميلة، جامعة وهران.
- المجلس الاقتصادي والاجتماعي (2009). تقرير التنمية البشرية –الجزائر.
- يحياوي، مفيدة (أفريل 2010). **إنشاء المؤسسة والمقاولاتية :هل هي قضية ثقافة؟**، مداخلة مقدمة إلى المؤتمر الدولي: المقاولاتية: التكوين وفرص العمل، جامعة محمد خيضر بسكرة، أيام 6-7-8.

-Bensedik, A (Mars, 2006). La dimension psychologique dans la réussite entrepreneuriale?, 4èmes rencontres : Jeunes et société en Europe et autour de la Méditerranée, Forlì (Italie) – 26, 27 et 28 mars.

وظائف الأسرة الجزائرية، واقع الممارسات التربوية.

د.زروالي لطيفة ود.ياسين آمنة/ جامعة وهران.

*****

تمهيد:

الأسرة باعتبارها المحضن الطبيعي للطفل الذي يتلقاه بالرعاية منذ مولده، فهي تشكل إحدى حلقات النظام الاجتماعي العام، وتشكل إحدى، بل أولى مؤسساته التي تعنى بالتنشئة الاجتماعية والنفسية التربوية على السواء، ولها في ذلك مسؤولية عظمى، فهي "المؤسسة التي تتمحور حولها حياة الناس، وتشكل الوسيط بين الفرد والمجتمع" (ماجد الزيود).

تنامى معدل الزواج في المجتمع الجزائري، حيث كان يبلغ في سنة 2006، 8,82 في الألف، وفي سنة 2010 بلغ 9,58 في الألف[1]، وبالتالي تنامت معه معدلات تكوين الأسر النووية الجديدة.

وإذا تمعنا في الأسرة المعاصرة، نجدها تتعرض لصعوبات يومية تعيقها عن تأديتها وظيفتها التربوية على أكمل وجه؛ ذلك أنّ ضغوط الحياة اليومية التي أفرزتها ظاهرة العولمة والحداثة وتكنولوجية المعلومات وكذا التحولات الاجتماعية، أثرت كثيرا على القيم والمعتقدات الأسرية، وأثرت كذلك على نمط معيشتها، حيث أصبح هذا العصر "عصر السرعة" يقطع رأس من لا يسير على إيقاعه، فتجد الأب "يلهث" وراء لقمة العيش وتجد الأم قد اضطرها الوضع للخروج للعمل، ما جعل أدوار هذين المربيين تتعدد وتتشعب، وانشغالاتهم تزيد وتكثر، ويدفع بنا الحال هنا إلى طرح الإشكالية التالية:

ما هو واقع حال أسرنا الجزائرية والتي بحكم توجهها الديني تميل إلى "الطابع المحافظ"؟ وكيف تنسق سياستها التربوية تجاه أبنائها مع متغيرات الحداثة والعولمة؟ وكطرح أكثر دقة:

هل تؤدي الأسرة الجزائرية الوظائف المنوطة بها كمؤسسة تربوية أولى؟ وإن كان الجواب بنعم، فما حقيقة ونمط هذه الوظائف؟ وإلى أيّ مدى يتم ذلك؟

تدفعنا هذه التساؤلات إلى طرح التوقعات التالية:

فرضيات البحث:

[1] D'après le tableau des taux brut de nuptialité, sur le site : http://www.ons.dz/-Demographie-.html. Retiré le 03/12/2011 à 12h57.

يمكن صياغة الفرضية العامة التالية: تعتمد الأسر الجزائرية نماذج تربوية مختلفة، تتسبب في التشويش على أداء وظائفها، وتنعكس سلبا على تنشئة أبنائها.

وبطرح أدق ندرج الفرضيات الفرعية التالية:

أ. توجد فروق دالة إحصائيا ما بين نظرة الآباء ونظرة الأمهات من حيث تأدية الوظائف الأسرية.

ب. توجد فروق دالة إحصائيا ما بين نظرة الآباء ونظرة الأبناء من حيث تأدية الوظائف الأسرية.

ج. توجد فروق دالة إحصائيا ما بين نظرة الأمهات ونظرة الأبناء من حيث تأدية الوظائف الأسرية.

أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

أ. الكشف عن واقع الممارسات التربوية لأسرنا الجزائرية في ظل التحولات والتغيرات العالمية.

ب. التعرف على استراتيجيات التصرف لدى الأولياء في مجال تربية الأبناء، في خضم ضغوط الحياة والانشغالات اليومية.

ج. تسليط الضوء على وضعية الأبناء من خلال ما يمارسه عليهم الآباء من أساليب تربوية على اختلافها.

حدود البحث:

هذا البحث محصور في حدود زمانية ومكانية؛ إذ يتناول واقع الممارسات التربوية على نموذج أسري واحد من بين النماذج العديدة للأسر الجزائرية، ألا وهو نموذج من أسر الغرب الجزائري "الأسرة الوهرانية" التي تعيش داخل وخارج النسيج الحضري على السواء. وهذا العمل محصور أيضا في الفترة الزمانية لشهر ماي 2008.

المفاهيم الإجرائية المستخدمة في البحث:

أ. الأسرة الجزائرية: والمقصود بها في هذه الدراسة الشكل النموذجي لما ينبغي أن تكون عليه الأسرة بوجود أطرافها الثلاث: أب/أم/طفل أو أطفال، وهي الأطراف التي طبق عليها استبيان الوظائف الأسرية لاستكشاف مختلف النماذج والأساليب التربوية المطبقة داخلها (تجاه أبنائها).

ب. الوظائف الأسرية: وتم حصرها في وظائف أربع رئيسية، وهي:

النفسية–الوجدانية/ الدينية–الأخلاقية/التربوية–التعليمية/الاجتماعية

التحليل النظري للمفاهيم:

تحديد مفهوم الوظيفة الأسرية:

هي مجموع من النشاطات تهدف إلى ضمان انتاج وتطوير أطفال قادرين على التوظيف الجيد داخل المجتمع وهي ترتكز على ممارسة مهارات دقيقة بمعنى مهارات سلوكية وعلائقية وعلى مواقف واعتقادات دقيقة(كوتي.coté C،2000) كما تشير الوظيفة الوالديةParentalité إلى مجموع الإعدادات النفسية والعاطفية التي تسمح للراشد لأن يصبح والدا بمعنى أن يصبح قادرا على الاستجابة لأبنائه وفق ثلاث مستويات: المستوى الجسدي (العناية الغذائية) والمستوى النفسي والمستوى العاطفي (Lamour et M. Barraco ،1998) ويحددها القاموس النقدي للنشاط الاجتماعي(1995) بكون أن هاته المفردة تنتمي إلى المجال الطبي والنفسي والاجتماعي وتشير بصفة أوسع إلى "وظيفة الوالد" التي تتضمن مسؤوليات قانونية كما يحددها القانون ومسؤوليات أخلاقية كما يفرضها المجتمع وثقافته ومسؤوليات تربوية. وهي سيرورة التي تجمع مختلف أبعاد الوظيفة الوالدية المادية والعاطفية والاخلاقية والثقافية وهي تميز الرابطة المتواجدة ما بين الراشد والطفل(....) وذلك بهدف ضمان العناية ونمو وتربية الطفل.

الوظائف الأسرية:

ماهو مؤكد حاليا أن الآباء والعائلات بدأوا يرون أن وظائفهم في تناقص إدا ما قارناها بالمجتمعات التقليدية، فنمو مؤسسات الرعاية في ميادين الصحة

والتربية والتعليم ساهمت في إعادة هيكلة الوظائف لعائلية وتركز الوظيفة الوالدية حول فقط الوظيفة الوجدانية.(مارتن ك. .Martin C،2004). غير أنه وبالرغم من تناقص الكثير من مهامها، تظل الأسرة الجماعة القاعدية للمجتمع وكذلك مؤسسة التي تضمن الوظائف الرئيسية الداعمة للرابطة الاجتماعية والتي تسمح لأفرادها بالاندماج داخل المجتمع، وهي تسير من خلال مجموعة من المعايير والقوانين التي تتحكم في علاقات ما بين الأزواج والأبناء، وهي كذلك تعتبر الخلية الأساسية المنظمة للمجتمع حيث تمثل الشكل الأول للتجمع الانساني وللملجأ والمعلم الأول للتموقع(FIZE Michel،2005).

1.1. الوظيفة النفسية–الوجدانية:

وهي وظيفة أساسية ووظيفة الوحيدة تقريبا التي لا يمكن لأية مؤسسة أخرى تأديتها مكان الأسرة وتتمثل في صقل وتنمية الهوية الفردية المرتبطة بالهوية العائلية التي تضمن السلامة النفسية والطاقة المسهلة لمواجهة التجارب الجديدة.(Anonyme،1971)

إن الحب الوالدي يتعدى الشعور بالسعادة بالتواجد مع الأطفال ليشمل قيمة العلاقة والموقف اتجاه الآخر والاستعداد بالتضحية بجزء من طاقاتنا ومن شخصيتنا لإسعاد الآخر والشعور بالراحة؛ إنه أساس العلاقة العاطفية والركيزة التي يتم من خلالها تأدية الوظائف الأخرى بسهولة وبفعالية(كوتي .Coté C،2000). من خلال هاته الوظيفة الوجدانية، تحافظ الأسرة على تقدير الأطفال لذواتهم وتمنحهم الحماية اللازمة للنمو بشكل نفسي سليم في إطار المجتمع، وهي تعمل أيضاً على إمداد أفرادها بالاتجاهات والانفعالات إزاء المواقف والسلوكيات. كما تمثل الأسرة موقعا مفضلا لاستثمار العلاقات الحميمية الضرورية للصحة والسلامة النفسية للأفراد. إن الطريقة التي يظهر الآباء حبهم لأطفالهم وحب بعضهم لبعض تمثل أهمية كبيرة خاصة إذا ما علمنا أن هذا ما يحدد المناخ العاطفي الوجداني

للعائلة، فكل صراع دائم بين فرد أو عدة أفراد خاصة ما بين الأب والأم قد يولد ضغطا سلبيا يمكنه أن يؤدي إلى فوضى عائلية(نفس المرجع).

لقد أكدت الكثير من الدراسات على أهمية الجو العاطفي الأسري وتأثيره على المكتسبات العاطفية والاجتماعية للأطفال. فالأطفال الذين يشعرون "بالحماية" هم أكثر ثقة في ذواتهم وأكثر مهارة اجتماعيا وأكثر فعالية وأكثر قدرة على الدخول في علاقات حميمية وأكثر تفهما للآخرين (Karen،1994في Linda Bell،1996). كما أن الأطفال الذين ينمون في بيئة مستقرة ومفعمة بالمحبة أكثر قدرة على التأثير ايجابيا على المحيط وأكثر قدرة على إظهار حاجاتهم للحب وللحماية حيث يتمتع هؤلاء الأطفال بتقدير ذاتي أعلى وباستقلالية وقدرة أكبر على الاستمتاع بالحياة وعلى الدخول بسهولة في علاقات اجتماعية مع أطفال آخرين؛ تعتبر هاته المنافع القاعدة التي من خلالها تنبثق المظاهر الأخرى للشخصية وكل تجارب الحياة على الخصوص تجربة أن يكون الطفل بدوره والدا (van Ijzendoorn،1994 في Breton et al.،1995).

2.1 الوظيفة التربوية–التعليمية:

تظل تربية الطفل الهدف الأولي للآباء ومن الوظائف الأساسية للعائلة كما أن مهمة التعليم ونقل القيم لم تختف لكن لم تبق هدفا في حد ذاته. تتمثل هاته الوظيفة في وضع حدود للسلوكات والمعارف والعلاقات وتعني كذلك مراقبة ما إدا كانت هاته الحدود يتم احترامها. إن تطور المقاربات والأساليب التربوية جعل الآباء يتحولون إلى مرافقين أكثر منهم إلى مرشدين فلم يعودوا يهدفون إلى المراقبة مثلما كانوا في السابق، حيث أنه مند بداية المراهقة يتقبل الآباء فكرة البناء الذاتي من خلال التعاقب ما بين الانتماء العائلي والانتماء إلى جماعة الرفاق (دوسنغلي Syngly De F.، 2006). غير أن هاته المعايير الجديدة لم تمح الاختلافات ما بين العائلات؛ ففي بحث قام به كيلرهاسKellerhals ومونتاندن Montandon

(1991) تم تمييز ثلاث أساليب تربوية عائلية على أساس الأهداف والطرق والأدوار التربوية وطريقة توسيط التأثيرات الخارجية للمدرسة والتلفزة وجماعة الرفاق .

فهناك الأسلوب التسلطي le style autoritaire الذي هو الأسلوب التقليدي والذي يتأسس على تفضيل الطاعة والانضباط ويهدف إلى الحصول على الانصياع كما يرتكز على المراقبة أكثر منه على الدافعية، ويدرك الطفل كفرد غير ناضج يتوجب تصحيح ميوله السيئة؛ المسافة ما بين الآباء والأطفال هي مسافة شاسعة كما أن النشاطات المشتركة هي جد قليلة. في هذا النموذج التربوي تتمايز الأدوار الوالدية، حيث يعتبر حضور الأب ضعيفا يقتصر دوره على إعطاء التعليمات العامة أما الأم فهي التي يقع على عاتقها الأهم ما في العمل التربوي. يدرك المحيط كمنبع للتشويش، ونادرا ما يدعى الرفاق إلى المنزل، أما المدرسة فيقتصر دورها على التعليم فقط .

فيما يخص الأسلوب المفاوض le style négociateur فهو قريب من المعايير التربوية الحديثة؛ إنه يولي أهمية كبيرة لاستقلالية الطفل ولقيم التخيل والإبداع. بوصفهم مرافقون أكثر منهم رؤساء، يفضل آباء هذا الأسلوب الدافعية والتكتيكات العلائقية على الانضباط والمراقبة. كما تتفتح العائلة في هذا النموذج على التأثيرات الخارجية كالمدرسة والرفاق والتلفزة. أما الأدوار التربوية للأم وللأب فهي تتمايز لكن بصورة ضعيفة، فكلاهما يثمن التواصل اللفظي مع الأطفال والنشاطات المشتركة.

أما الأسلوب الحميمي le style maternant فهو يشبه الأسلوب الأول في بعض النقاط والأسلوب الثاني في نقاط أخرى. إنه يولي أهمية أكبر للانصياع والمراقبة والانضباط وفي المقابل هناك تقارب معتبر ما بين الآباء والأطفال حيث يتواجد تواصل لفظي مكثف وحميمي ونشاطات مشتركة. في هذا المناخ العاطفي الحميمي دور الأم هو مركزي أما التأثيرات الخارجية فتستقبل بتحفظ.

تبلور هاته الأساليب الثلاث ثلاث مقاربات فلسفية التي تفضي إلى ممارسات تربوية متناقضة. فبالرغم من انتشار المتنامي للمقاربة التربوية القائمة على المفاهيم النفسية الحديثة، تبقى الاختلافات ما بين العائلات عميقة في هذا المجال حيث تتجاهل الكثير منها المعايير التربوية الحديثة.

على غرار ذلك، تتحدد النماذج التربوية اجتماعيا خاصة في الأسلوب الأول والثاني حيث يتواجد الأسلوب التسلطي في أسفل التسلسل الاجتماعي في المقابل يحبذ الأسلوب المفاوض أكثر من طرف الإطارات وذوي المهن الفكرية أما الأسلوب الحميمي فهو أقل تحديدا من الناحية الاجتماعية حيث أن توزيعه يتدرج ببطء مع الوضع الاجتماعي(ديلاشو Délachaux J.H،:2007: 52).

لقد بينت الدراسات الجارية في هذا الميدان أن العلاقات الديمقراطية المتكاملة التي توجد داخل الأسرة تؤدي إلى تحقيق التوازن التربوي والتكامل النفسي في شخص الأطفال: كالجرأة، والثقة بالنفس، والميل إلى المبادرة، والروح النقدية، والإحساس بالمسؤولية، والقدرة على التكيف الاجتماعي. ومن الدراسات التي أجريت في هذا المجال دراسة " بلودوين Bloduin التي تناول فيها أثر المعاملة الديمقراطية المنزلية على سلوك 17 طفلاً، حيث وجد أن ديمقراطية البيت تخرج أطفالاً نشيطين هجوميين، غير هيابين، مخططين، فضوليين خوارج ميالين إلى التزعم، وعلى خلاف ذلك وجد أن الأطفال الذين يأتون من أسر متسلطة ميالون إلى الهدوء، غير هجوميين، محدودي الفضول قليلي الأصالة، وضعاف الخيال".(في فيصل عايض الهاجري). "كما تتفق نتائج دراسات عديدة (فيصل عايض الهاجري) على أن الأطفال الذين ينتمون لأسر ديمقراطية يتميزون عن الأطفال الذين ينتمون لأسر متسلطة بأنهم:

- .أكثر اعتماداً على الذات وميلاً إلى الاستقلال وروح المبادرة.
- .أكثر قدرة على الانهماك في نشاط عقلي تحت ظروف صعبة.
- .أكثر تعاوناً مع الأطفال الآخرين.

- .أكثر اتصافاً بالود وأقل اتصافاً بالسلوك العدواني.
- أكثر تلقائية وأصالة وابتكاراً.

بالنسبة للوظيفة التعليمية، فبالرغم من استحواذ المدرسة على هذه الوظيفة نظرا لتعقد الحضارة وتشعب المعارف(جيزال أ.Gesell A ،1993: 392)، تبقى العائلة الورشة الابتدائية للثقافة والتعليم، فيها يتعلم الطفل أبجديات الحياة المتحضرة وتبقى الورشة الأكثر أهمية حتى في السنوات الأولى لحياة الطفل. في هذا الصدد يذكر جاك بيشوJacques BICHOT أن العائلة تتواجد في عمق السيرورة التربوية" فقبل المدرسة وأثناء المدرسة وبعد المدرسة توجد العائلة" ويضيف أنه يتوجب على العائلة تحمل هاته المسؤولية وإيصال أبنائها نحو سن الرشد وتحمل مسؤولية معالجة المظاهر التحتية للتربية خاصة فيما يتعلق بتعلم المعارف المدرسية والتكوين المهني كما يتوجب عليها عدم التخلي عن مسؤولية مراقبة السير الحسن للعمليات ودفع الطفل وبعد ذلك المراهق نحو التعلم وتشجيعه ومتابعته وبعد ذلك عندما يكبر مساعدته على توجيه ذاته((J.Bichot)

ما لا يمكن إنكاره أن النجاح أو الفشل التعليمي يرتبطان بشكل كبير بالعوامل المتعلقة بالحافز الدراسي ومستوى طموحات الآباء ومواقفهم اتجاه التربية والتعليم، حسب روكلن .Reuchlin M(1970) برنساتين .bernstein B (1975)؛ في وسط مثقف يجد المعلم صداه واستمراريته من خلال النشاطات والحوارات العائلية التي تحضر الطفل للنشاطات الدراسية. فلا نجد انقطاعا ولكن العكس تبادل واستعمال للغة واحدة بينما في الوسط غير المثقف يكون التحفيز على الدراسة قليلا وغير مرضي.

كما أن الدافعية نحو الدراسة يمكن أن تبنى من خلال تقاطع مختلف السياقات العائلية حسب شارلو وآخرون.Charlot et al (1993):

يتمثل السياق الأول في بناء نظام مرجعي من خلال التمدرس الخاص بالآباء وبالإخوة حيث أن النجاح أو الفشل المدرسي لأحدهم قد يؤثر على الطفل في توجهاته.

يتمثل السياق الثاني في دفع الآباء الذي يمكن أن يكون ضمنيا (إذا لم ينجح الطفل فإن ذلك قد يزعج الآباء) أو ظاهريا عندما يحث الآباء أطفالهم على الدراسة والعمل الجيد.

أما السياق الثالث في المساعدة التي يمدها الآباء والإخوة مثلا المساعدة في حل الواجبات.

والسياق الرابع فيتمثل في موافقة الطفل على طلب الآباء الذي يتم إعادة بناءه من طرف الطفل ليتحول إلى إرادة في النجاح وللتجند للمدرسة بمعنى أن الهدف العائلي في النجاح يرتبط لدى الطفل بالرغبة في النجاح لكي يكون جديرا بافتخار عائلته. تحث بعض الأسر أبناءها على العمل المدرسي، لكن ذلك لا يتم في كل الحالات؛ فبعضها تعمل على عرقلة أبناءها من خلال بعض النشاطات الأخرى وبعض الأعباء غير المدرسية التي من شأنها أن تؤدي بهم للفشل الدراسي. إضافة إلى ذلك هناك من الأسر من تملك مشاريع متناقضة فهي تدفع أبناءها للعمل لكن بدون أية إمكانية لمساعدتهم أو تدعيمهم.

3.1 الوظيفة الأخلاقية الدينية :

تشكل القيم الإيمانية والقيم الأخلاقية اللبنات الأساسية في حياة الأفراد والأسر، يقصد بالقيم الإيمانية أنها المبادئ والأحكام والأصول الثابتة التي تحكم عقيدة المسلم، وتمثل الدستور الذي يحكم علاقته بربه، ويقصد بالقيم الأخلاقية السجية العادات الفطرية السوية الحسنة التي ترافق الإنسان في أعماله وتصرفاته وعلاقاته مع الناس، وتعتبر الأخلاق الإسلامية من الثوابت، وتنمى في ضوء القيم الإيمانية، وهى قرينتها في المجال التربوي، فالقيم الإيمانية الصادقة تقود إلى قيم أخلاقية حسنة(تهاني عبد الرحمن،1432).

تستطيع الأسرة بما لها من رصيد ثقافي ضخم، وما تملكه من قيم تربوية أن تكسب الطفل وتوجهه لاكتساب التراث الثقافي والقيم التربوية التي يعايشها ومن أهمها الصدق والأمانة(تهاني عبد الرحمن، نفس المرجع) حيث يمثل الآباء نماذج حية يقتدي بها الطفل ومن خلالها يكتسب ويستبطن القيم الأخلاقية والدينية التي تسهل عليه عملية اندماجه الاجتماعي. يتم الإشارة هنا إلى مسألة القيم، فالآباء هم من يوصلون لأبناءهم مفاهيم الخير والشر والحدود السلوكية وطريقة تصور ماهو قانوني وأخلاقي وما هو غير ذلك. يمثل كل هذا قاعدة السلطة التي يمثلونها. مما يجب الإشارة أن الآباء لا يتمكنون من أداء هذا الدور إلا إدا توفر شرطان ضروريان يتمثل الشرط الأول في ضرورة تمكنهم من وضع حدود لرغباتهم وتحديد للممنوعات وتنظيم سلوكاتهم والشرط الثاني يتمثل في النظام القيمي للآباء الذي يجب أن يتماشى ويستمد شرعيته من المجتمع ويتم تقبله من طرف الأبناء(LARES،2011).

في هذا السياق، لقد اتفقت جل الأبحاث النفسية الاجتماعية على دور الأسرة وخاصة الأب في تفتح الوعي الأخلاقي لدى الطفل وتشكل الطبع، فالون Wallon H. (كاموس Camus J.U.، 1997) يقولها بوضوح " أنه بعد فترة التكافل العاطفي يأتي فيه الوقت الذي يتسع فيه الأفق الاجتماعي للطفل ليشمل أفرادا آخرين أين يكون دور الأب مميزا". فهو يقول في نص شهير له: "إن وظائف الأب في السلطة تملك نفس أهمية وظائف الأم في العاطفة، وأن الحرمان من هذه السلطة، قد ينجر عنه تعويضات منحرفة ينتج عنها انحرافات عائلية خطيرة".

4.1 الوظيفة الاجتماعية:

تبقى العائلة الإطار الأكثر أهمية لإيصال القيم بمعنى المثل العليا الجماعية التي تلعب دورا محددا في تشكيل الشخصية وتشكيل الهوية الجنسية. فهي تعمل على تعليم كل فرد من أفرادها كيفية الاندماج داخل المجتمع وكيفية تقبل المسؤوليات. فمن خلال سيرورة التنشئة الاجتماعية يكتسب الفرد ويستبطن

المعايير وقيم المجتمع الذي ينتمي إليه مثل القيم المرتبطة بالمهن وبتوزيع الأدوار وبالمعتقدات الدينية والسياسية الخ. كما تعمل العائلة إضافة لذلك على توصيل للأطفال الميراث الاقتصادي والثقافي والروابط العاطفية التي بدورها تشارك كذلك في تنشئة الأفراد[1] . يمكننا أن نقول أن الوظيفة الاجتماعية تتمثل في إعطاء الصفة الاجتماعية للطفل بعدما كان كائنا بيولوجيا فقط.

مما يجب التأكيد عليه أن القيم التي يتم تلقينها للأطفال تختلف من طبقة اجتماعية لأخرى، فالكثير من الأعمال أظهرت أن آباء الطبقات الشعبية يعملون على تلقين لأطفالهم بصفة أساسية النظام والنظافة وحسن الخلق والطاعة بينما يلقن آباء الطبقات العليا قيم التحكم في الذات واحترام الآخر والاستقلالية والإبداع.(دوبال ب وآخرون Dubel & alt،2007 : 154) وتشير Martine Ségalen أنه ابتداءا من سنوات الخمسينات والستينات من القرن الماضي، أظهرت الدراسات الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية أن البيئات البرجوازية تحبذ بصفة أكثر قيم التحكم في الذات بينما تؤكد البيئات العاملة على قيم الانصياع والنظافة أكثر من تأكيدها على قيم الاستقلالية والتخيل... باختصار إن البيئات الغنية والطبقات المتوسطة تعمل على تنشئة أطفال مستقلين ومسؤولين على ذواتهم بينما تعمل العائلات الفقيرة على تشجيع لدى أطفالها الانصياع للقواعد الخاصة بالتكيف وللمقتضيات الخارجية؛ فبالرغم من التقارب الحالي ما بين النماذج التربوية التي اتجهت حاليا نحو علاقة حوار مع الطفل فإن ذلك لم ينعكس على ممارسة التنشئة الاجتماعية وعلى اختلافها باختلاف البيئات الاجتماعية (سيغالن م..Ségalen M،2006) .

العائلة الجزائرية والتغير الاجتماعي:

نظرا للتحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فإنه تغيرت المميزات التقليدية التي كانت تتميز بها الأسرة الجزائرية وتحولت من أسرة ممتدة إلى أسرة

[1] ؛http://www.scienceshumaines.com/famille-et-socialisation_fr_12506.html

نووية أين نجد الزوج والزوجة وأولادهما فقط (محسن عقون، 2002 :129). كما ان التغير الاجتماعي الذي تعرض له المجتمع الجزائري بفضل التحول الاقتصادي وتفتحه على العالم الخارجي من خلال وسائل الإعلام والفضائيات والانترنيت خلق معطيات جديدة على مستوى وظائف العائلة، حيث تتواجد عدة نماذج تربوية متجاذبة ومتصارعة حتى في العائلة الواحدة مما نتج عنه تناقض على مستوى طموحات الآباء في إيجاد الأسلوب الأمثل في التنشئة الاجتماعية للطفل. يضاف إلى ذلك تراجع السلطة الأبوية في العائلة الجزائرية الذي بدأ يطرح إشكالا حقيقيا في توفير التماهيات الصلبة التي يحتاجها الطفل في بناء الأنا الأعلى والضمير الأخلاقي؛ فبالإضافة إلى منازعة المرأة في وظيفته الاقتصادية، هناك عوامل التهميش والفقر والبطالة التي جاءت لتدعم الصورة الهشة للأب في العائلة(زروالي ل.،2010). كما أن إضافة مهام أخرى للمرأة أثقل كاهلها وجعلها تتعايش وضعية تتجاذب فيها صراعات ما بين وظيفة الأمومة والوظيفة الاقتصادية (شيلون ك.Chiland C،1989) وما ينجر عن ذلك من اختلال في الوظيفة الوجدانية والشعور المستمر بالذنب والتقصير.

فكرة أخرى تتمثل في كون أنه بالرغم من وجود محاولات جادة لانقاص زمن العمل، يمكننا بسهولة التأكد أن الكثير من الآباء يواجهون الكثير من العوائق، فهم ملزمون بالتعامل مع مختلف الأوقات الاجتماعية وأوقات الحياة: الوقت الشخصي والوقت المهني، والوقت الخاص بالحياة الزوجية والوقت العائلي والوقت الخاص بالأطفال باختصار فسيفساء من الأزمنة الاجتماعية التي تظهر إشكالا جديا يتمثل في كيفية موافقة الآباء ومقايضتهم لمختلف هاته الأزمنة الاجتماعية(مارتن ك. .Martin C،2005). إن هذا التنوع في الأزمنة الاجتماعية جعل العائلة تتخلى عن الكثير من مهامها لتفوضها لمؤسسات اخرى ولعل أهم هاته الوظائف هي الوظيفة التعليمية حيث ألقيت المسؤولية كاملة على الدولة ورموزها المتمثلة في المدارس ومراكز التكوين؛ إن انشغال الوالدين في العمل وقضاء

وقت أكبر خارج المنزل جعل من المتابعة اليومية في بعض الأحيان مستحيلة. يضاف إلى ذلك الأمية التي ما زالت منتشرة بصورة كبيرة في المجتمع الجزائري وكذلك انقلاب في سلم القيم والمعايير الذي جعل من التعليم والشهادات والثقافة في أخر رتبه وأصبح النجاح الاجتماعي ليس مقترنا بالنجاح في الدراسة كما كان من قبل ؛ تكرست هذه النظرة حتى عند الآباء وحتى عند المعلمين.

الإجراءت الميدانية:

1. الدراسة الاستطلاعية:

بادئ ذي بدء تم التحديد الإجرائي لمقصود مفهوم "الوظائف الأسرية" الأمر الذي سمح للباحثتين بتشكيل أبعاد أداة البحث المتمثلة في الاستبيان وتركيب فقراته.

ومن منطلق أن أهم وظيفة للأسرة هي التكوين النفسي / الأخلاقي–الديني / التربوي–التعليمي / والاجتماعي، فإذا قام الوالدان بإنماء هذه الجوانب لدى أطفالهم، فإنهما بذلك، يساهمان في تكوين شخصية أبنائهم. وحتى يتم الأمر بشكل سليم، يتطلب ذلك توفير الجو المناسب من تفاهم وانسجام أسري، أي تفاعل اجتماعي إيجابي ما بين الأم والأب. ووفق هذه البيانات تم بناء أداة جمع المعطيات.

أداة البحث: "استبيان الوظائف الأسرية"

تم بناؤه خدمة لغرض البحث، والذي سيسمح بالكشف عن حقيقة الوظائف والأساليب التربوية لدى نموذج من الأسر الجزائرية، ويتشكل من 40 فقرة مقسمة على الأبعاد الأربعة التالية:

1. البعد الأول: الوظيفة النفسية–الوجدانية: يضم 13 فقرات.

2. البعد الثاني: الوظيفة الأخلاقية–الدينية–الثقافية: ويضم 8 فقرات.
3. البعد الثالث: الوظيفة التربوية – التعليمية: يتكون من 11 فقرة.
4. البعد الرابع: الوظيفة الاجتماعية: يتكون من 8 فقرات.

والجدول الموالي يوضح فقرات كل بعد، تبعا للتعديلات المجراة عند تطبيق الدراسة الاستطلاعية:

الجدول رقم 01 يوضح مجموع فقرات الاستبيان

الأبعاد	أرقام الفقرات	مجموع الفقرات
البعد1 الوظيفة النفسية–الوجدانية	2-3-4-6-7-8-9-17-27-28-36	11
البعد2 الوظيفة الأخلاقية–الدينية	1-5-14-26-29-32	06
البعد3 الوظيفة التربوية–التعليمية	10-11-12-13-15-20-23-25-30-31-33-34	12
البعد4 الوظيفة الاجتماعية	16-18-19-21-22-24	07
المجموع		36

التطبيق الأولي للأداة:

تم ذلك على عينة تتشكل من 30 أسرة، حيث أجاب عن الأسئلة كل من الآباء والأمهات ما نجم عنه 60 استبيان.

القياس السيكومتري للأداة:

استخدمت طريقتي الصدق الذاتي والتجزئة النصفية لفقرات الاستبيان لحساب صدق وثبات الأداة. وقد بلغت شدة الثبات بين جزئي الاستبيان 0.49 بعد تصحيح سبيرمان-براون وقيمة الصدق الذاتي 0.70، وبالتالي يمكن القول أن الاستبيان صادق وثابت.

2. الدراسة الأساسية:

باعتماد الصيغة الجديدة "لاستبيان الوظائف الأسرية" المشكل من 36 فقرة، تم تطبيقه على عينة جديدة ممثلة لأسر ولاية وهران.

الجدول رقم 02 يوضح أفراد العينة

العينة	الآباء	الأمهات	الأبناء
	59	59	59 59
مجموع: 177 فرد			

3 .1. خصائص أفراد العينة:

بلغ العدد الإجمالي لأفراد العينة:

177فردا موزعين على 59 أسرة

2.3 . خصائص الأسر:

تم مراعاة العناصر التالية في الاختيار المقصود:

أولا: ضرورة توفر الأطراف الثلاثة، أي الأب، الأم والطفل أو الأطفال.

ثانيا: مكان تواجدها؛ على أن تنتمي لكل من النسيج الحضري والنسيج شبه الحضري (الريفي).

ثالثا: مدة تكونها: (أسر شابة/أسر قديمة).

رابعا: أسر كثيرة الأبناء وأخرى قليلة العدد على السواء، على أن يكون لديها طفل متمدرس على الأقل.

3.3- خصائص الأولياء:

كذلك تم مراعاة اختيار أسر يكون الأولياء فيها من فئات عمرية مختلفة، ومن مستويات تعليمية متنوعة.

جدول رقم 03 يوضح خصائص أفراد العينة

الأولياء	الفئات العمرية			المستويات الدراسية				
	25-35 سنة	36-50 سنة	51 و+	أمي	ابتدائي	متوسط	ثانوي	جامعي
الأمهات	14	37	08	09	17	26	09	07
الآباء	04	40	15	08	10	12	24	13

4_ نتائج البحث:

4 1_ تحليل استدلالي:

أ. **اختبار الفرضية الأولى:**

نص الفرضية: توجد فروق دالة إحصائيا ما بين نظرة الآباء ونظرة الأمهات من حيث تأدية الوظائف الأسرية.

الدلالة المعنوية: تم حسابها عند درجة حرية 116، وتبين أن (ت) الجدولية (1.98) هي أكبر من (ت) المحسوبة (1.23)، وبالتالي لم يثبت الفرق ما بين آراء الآباء وآراء الأمهات من حيث تأديتهم للوظائف الأسرية.

تفسير: يبدو ظاهريا أن هناك اتفاق وتوحد في الرؤى ما بين الآباء والأمهات حول الأساليب التربوية والوظائف المؤداة من قبلهما في تربية الأبناء.

ب. **اختبار الفرضية الثانية:**

نص الفرضية: توجد فروق دالة إحصائيا ما بين نظرة الأمهات ونظرة الأبناء من حيث تأدية الوظائف الأسرية.

الدلالة المعنوية: تم حسابها عند درجة حرية 116، وتبين أن (ت) الجدولية (1.98) هي أكبر من (ت) المحسوبة (0.4)، وبالتالي لم يثبت الفرق ما بين آراء الأمهات ونظرة أبنائهن من حيث تأديتهن لوظائفهن الأسرية.

تفسير: يبدو ظاهريا أن الأمهات تؤكدن القيام بأدوارهن ووظائفهن الأسرية، ما يشهد عليه أبنائهن.

ج. اختبار الفرضية الثالثة:

نص الفرضية: توجد فروق دالة إحصائيا ما بين نظرة الآباء ونظرة الأبناء من حيث تأدية الوظائف الأسرية.

الدلالة المعنوية: تم حسابها عند درجة حرية 116، وتبين أن (ت) الجدولية (1.98) هي أصغر من (ت) المحسوبة (6.6)، وبالتالي ثبت فرق دال إحصائيا عند مستوى 0.05 ما بين آراء الآباء ونظرة أبنائهم من حيث تأديتهم لوظائفهم الأسرية.

تفسير: يبدو التباين جليا في إجابات الطرفين، فالآباء يذكرون أنهم يؤدون أدوارهم ووظائفهم على أكمل وجه، في حين ينفي أبنائهم ذلك عليهم، ويعلنون أنهم غير راضين على مستوى تأديتها.

تعليق:

إذن رغم التناسق الظاهري للرؤى حول الأسلوب التربوي المطبق على الأبناء مابين الآباء والأمهات، إلا أنه تأكد وجود خلل علائقي ما بين الآباء والأبناء وهذا من خلال التباين الواضح في إجابات الطرفين كما يمكنه أن يدل من ناحية أخرى على وجود عامل الإنكار لدى الآباء في ادعائهم لتأدية الوظائف والأدوار في حين ينفي الأبناء ذلك. ولكن الوضع لم يسجل بالشكل نفسه مابين الأمهات وأبنائهن، وهذا يدل على أن الأبناء راضون عن الوظائف الأسرية المنوطة بالأمهات ويؤكدونها؛ ويمكن إرجاع ذلك إلى العلاقة الحميمية مابين الأمهات وأبنائهن، ويمكن إرجاعه أيضا إلى التمثل المثالي للوظيفة الأموية Représentation

idéale de la fonction maternelle وهذا بالنظر إلى العوامل الاجتماعية والدينية التي تميز المجتمع الجزائري.

4 2_ تحليل وصفي للنتائج (حسب متغير المستوى الدراسي):

نص الفرضية: يتوقع أنه كلما ارتفعت المستويات التعليمية للأولياء، كلما أدّوا وظائفهم وأدوارهم كاملة.

يستعرض الجدولان المواليان إجابات الأولياء كل طرف على حدى، حيث ولاختبار هذه الفرضية أخذت الباحثتان بعين الاعتبار نوعين من الأولياء: ممن مستواهم الدراسي بسيط (الأميين وذوو مستوى ابتدائي) وذوو المستوى التعليمي العالي (الجامعي)، والتكرارات الموجودة على الجدول تشير إلى عدد الأولياء الذين يقولون بوجود وتأدية الوظيفة، إلى جانب النسب المئوية، كأسلوب إحصائي وصفي يسمح بالمقارنة بين آراء الآباء وآراء الأمهات.

جدول رقم 04 يعرض النتائج حول تأدية الوظائف لدى الآباء حسب كل فقرة

الفقرات	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**
مستوى أمي+إبتدائي	13	10	11	12	11	06	10	09	13	11
%	72	55	61	66	61	33	55	50	72	61
مستوى جامعي	11	6	8	5	11	11	8	8	08	13
%	85	46	61	38	85	85	61	61	61	100

الفقرات	**11**	**12**	**13**	**14**	**15**	**16**	**17**	**18**	**19**	**20**
مستوى أمي+إبتدائي	10	06	06	14	15	06	12	16	11	07
%	55	33	33	77	83	33	66	88	61	39
مستوى جامعي	12	07	07	11	09	08	07	12	13	06
%	92	54	54	85	69	61	54	92	100	46

الفقرات	**21**	**22**	**23**	**24**	**25**	**26**	**27**	**28**	**29**	**30**
مستوى أمي+إبتدائي	08	14	07	05	12	10	07	10	13	05
%	44	77	39	28	66	55	39	55	72	28
مستوى جامعي	09	12	09	08	07	11	10	06	07	02
%	69	92	69	61	54	85	77	46	54	15

الفقرات	**31**	**32**	**33**	**34**	**35**	**36**	/	/	/	/
مستوى أمي+إبتدائي	09	06	15	11	18	14	/	/	/	/
%	50	33	83	61	100	77	/	/	/	/
مستوى جامعي	08	10	12	09	12	12	/	/	/	/
%	61	77	92	69	92	92	/	/	/	/

مجموع الآباء ذوو المستويات التعليمية (أمي + إبتدائي) = 18

مجموع الآباء ذوو المستوى التعليمي (جامعي) = 13

جدول رقم 05 يعرض النتائج حول تأدية الوظائف لدى الأمهات حسب كل فقرة

الفقرات	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**
مستوى أمي+إبتدائي	25	19	17	17	19	23	19	13	16	21
%	96	73	65	65	73	88	73	50	61	81
مستوى جامعي	06	04	03	07	06	06	06	03	04	04
%	86	57	43	100	86	86	86	43	57	57

الفقرات	**11**	**12**	**13**	**14**	**15**	**16**	**17**	**18**	**19**	**20**
مستوى أمي+إبتدائي	18	09	11	24	22	15	11	25	16	13
%	69	35	42	92	85	58	42	96	61	50
مستوى جامعي	05	04	04	07	05	05	04	05	06	05
%	71	57	57	100	71	71	57	71	86	71

الفقرات	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
مستوى أمي+إبتدائي	13	23	11	12	17	19	15	16	20	05
%	50	88	42	46	65	73	58	61	77	19
مستوى جامعي	04	05	05	03	05	03	05	04	02	03
%	57	71	71	43	71	43	71	57	28	43

الفقرات	31	32	33	34	35	36				
مستوى أمي+إبتدائي	10	16	24	18	25	22	/	/	/	/
%	38	61	92	69	96	85	/	/	/	/
مستوى جامعي	04	04	07	06	07	07	/	/	/	/
%	57	57	100	86	100	100	/	/	/	/

مجموع الأمهات ذوات المستويات التعليمية (أمي + إبتدائي) = 26

مجموع الأمهات ذوات المستوى التعليمي (جامعي) = 07

تعليق على الجداول التكرارية:

أولا: بالنسبة للآباء:

- عند المقارنة بين أعلى مستوى تعليمي للآباء (جامعي) وممن هم في أدنى المستويات (الأمية والمستوى الابتدائي) نجد أن الآباء الجامعيون يؤكدون في غالبيتهم العظمى (بنسب تتراوح من 85 إلى 100%) أنهم يحرصون على تعليم أبنائهم سلوكات التحضر وكيفية إقامة العلاقات مع الأصدقاء، وأنهم يحترمون أصدقائهم في آن واحد، ويلقنونهم مبادئ صلة الرحم، وخاصة الاجتماع مع الأهل في المواعيد الهامة من مثل: تناول الغذاء مع جميع أفراد الأسرة، وكذا مفاهيم التسامح مع الغير، وعدم التعصب، وأنهم يراعون عناصر الثقافة الدخيلة على مجتمعنا الناجمة عن العولمة، من مثل ترك الحرية للأبناء لمتابعة الأغاني الشبابية على شكل فيديو كليب. في حين أغفل غالبيتهم وبنفس النسب أهمية الحوار مع الأبناء، بل ويعتبرون

أنه لا يجدي نفعا، وأهمية التحدث معهم حول أصولهم التاريخية، وحول العبادات الدينية مبررين ذلك أن أطفالهم سيتعلمون ذلك يوما بأنفسهم (عند الكبر). بل الأخطر في الأمر أنهم لا يشجعون المطالعة لدى أبنائهم وهم "المثقفون"، ولا يعتبرون النزهة والخروج من أساسيات تربية الأطفال، حيث يقولون عن الكتاب أنه مضيعة للمال، والنزهة مضيعة للوقت !!! ويتمون الإقرار أنهم لا يحثون أبنائهم على احترام قوانين المجتمع والدولة ! ما يمكنه أن يعطينا ولو فكرة بسيطة عن حالة الفوضى التي تعيشها البلاد تجاه القوانين.

- وبالنسبة للآباء ممن ثقافتهم محدودة وبسيطة (أمي ومستوى ابتدائي) فإن غالبيتهم (83% فما فوق) تتفق مع الآباء الجامعيين، حول أمور إيجابية المتمثلة في حرصهم على تعليم أبنائهم سلوكات التحضر، ومفاهيم التسامح مع الآخرين، وإن كانوا لا يعيرون أهمية للكتب والمطالعة، حيث يمكن إرجاع ذلك لمستوياتهم التعليمية، ومع ذلك يجدون أن بلوغ التحضر التام يكمن في ضرورة تعليم الأبناء اللغات الأجنبية.
- وما يثير الغرابة لدى الآباء الجامعيين (85 %منهم) أنهم لا يولون أهمية لأمور النظافة (مظهر من مظاهر التحضر) وتعليمها للأبناء حتى فيما يتعلق بنظافة البيوت، مقابل (68%) من الآباء الأميين، ونفس الملاحظة تسجل حول تربية الأطفال بالعقاب حيث يحبذه "المتعلمون" بنسبة تفوق بوضوح نسبة "الأميين" (54% مقابل 33%)، بل وحثهم لأبنائهم على الاعتداء واستخدام العنف للحصول على حقوقهم (69% من الجامعيين مقابل 44% من الأميين) وهذا أمر يثير استغرابا وتساؤلات عدة؟؟؟
- والعكس في الآراء، عندما يشير 77% من الآباء الجامعيين أنهم لا يجدون حرجا في أن يتخذ أبنائهم أصدقاء من الجنس الآخر، عكس الأميين الذين يمانعون هذا الأمر بنسبة 66%، وطبعا يمكن تفسير ذلك

بما شهده الآباء الجامعيون من اختلاط وتعارف بالجنس الآخر خلال حياتهم الدراسية في الجامعة.

ثانيا: بالنسبة للأمهات:

- فيما يخص المقارنة بين الأمهات الجامعيات وذوات المستوى المحدود، فقد تبين أن الأم الجامعية حريصة على القيام بالوظيفة الوجدانية المنوطة بها من خلال حرصها على التواجد مع أطفالها أثناء الأوقات الحميمية مثل فترات الأكل ومصاحبتهم وعدم التدخل في شؤونهم الخاصة كما نجدها حريصة على تلقين أطفالها المبادئ الأولية في التسامح ومعاملة الأخر باحترام وعلى زيارة الأهل وصلة الرحم.
- في المقابل نجدها غير حريصة على الحوار وغير مهتمة بالمسائل الدينية وتلك المتعلقة بالأصول التاريخية ومما يثير التساؤلات حقا وجاء مخالفا لكل التوقعات هو عدم اهتمامها المطلق بالمطالعة وشراء الكتب وباللعب والترفيه في العملية التربوية وهو ما يتنافى مطلقا مع المستوى التعليمي التي توصلن إليه الذي من المفترض أن يجعل من تمثل الوسائل الثقافية من كتب ومجلات ووسائل الترفية وانترنت في أولى المراتب .
- نفس المواقف اتجاه مختلف الوظائف الأسرية نجدها عند ذوات المستوى المحدود فهناك اتفاق على أهمية الوظيفة الوجدانية وعلى قيم التسامح واحترام الغير وإغفالهن مثلهن مثل الجامعيات لأهمية الحوار والمطالعة والمسائل الدينية والتاريخية فإذا كان ضعف المستوى التعليمي يمكنه تبرير مثل هاته المواقف فكيف نبرر مواقف الجامعيات خاصة فيما يتعلق بالمطالعة؟
- مما يثير الانتباه والتساؤل كذلك هو تحبيذ الجامعيات اللجوء إلى العقاب في العملية التربوية وذلك بنسبة 57% مقابل 35% من النساء ذوات المستوى المحدود وتشجيع أبنائهن على الاعتداء والعنف بنسبة 57%

مقابل 50% من النساء الأخريات وعدم احترام القوانين بنسبة 71% مقابل 58% عند الأميات.

خلاصة:

لقد خلصت النتائج إلى تشابه مواقف الآباء بمختلف مستوياتهم تجاه الوظائف الأسرية ووجود إشكال عام يسود العائلات الجزائرية الممتثل في هشاشة القيم الداعمة للتنشئة الاجتماعية السليمة والعصرية خاصة في ظل التغيرات الراهنة ومتطلبات العولمة والتفتح على العالم الخارجي وخاصة فيما يتعلق بقيم الحوار واحترام القوانين وإتباع الأسلوب الديمقراطي في التعامل مع الآخرين وعدم استعمال العنف هذا راجع ربما إلى مختلف التجاذبات مابين الأساليب التقليدية التي تربى عليها الآباء وطموحات العصرنة وما ينجر عنها من تناقض في المواقف التربوية حتى في العائلة الواحدة وهذا ما يفسر الصعوبة التي يستشعرها الآباء اتجاه متطلبات أبناءهم ويجعل من الهوة فيما بينهم تتسع أكثر فأكثر.

كما أن تطور المستوى التعليمي لم يصاحبه أية تغيرات اتجاه أهمية الدراسة وأهمية العملية التعليمية والتثقيفية فالجامعيون مثلهم مثل الأميين لا يولون أية أهمية للمطالعة والاطلاع على مواقع الانترنيت وهذا راجع إلى انقلاب في سلم القيم والمعايير الذي جعل من التعليم والشهادات والثقافة في أخر رتبه وأصبح النجاح الاجتماعي ليس مقترنا بالنجاح في الدراسة كما كان من قبل تكرست هذه النظرة حتى عند المثقفين نتأكد من ذلك عندما نتفحص عن قرب المستوى الذي توصل إليه أبناءنا في المدارس وعدم اهتمامهم المطلق بكل ما يتعلق بالدراسة والثقافة.

المراجع

1. تهاني عبد الرحمن (1432)، دور الأسرة في إكساب القيم التربوية، http://www.al-islam.com/Content.aspx?pageid=1131&ContentID=2320

2. زروالي ل.(2010)، تصور الذات المستقبلي لدى المراهق المتمدرس، *رسالة دكتوراه غير منشورة*، جامعة وهران، الجزائر.

3. فيصل عايض الهاجري الأسرة والتنشئة الاجتماعية ،منتديات الشروق

أنلاين،http://montada.echoroukonline.com/showthread.php?t=229623، تم الاطلاع عليه يوم 6 /2013/07 على الساعة 16:42:00

4. ماجد الزيود(2011)، *الشباب والقيم في عالم متغير*، دار الشروق للنشر والتوزيع، مصر.

5. محسن عقون(جوان 2002)ن تغير في بناء العائلة الجزائرية، مجلة العلوم الانسانية، منشورات جامعة منتوري، العدد 17،قسنطينة.

6. Anonyme(1971),Famille :histoire de la famille, éd. Des connaissances modernes

7. Bell L.(1996) ,Une analyse du concept d'attachement Parent-enfant, Recherche en soins infirmiers,N°46 pp4-13 .

8. Bernstein B.(1975),langage et classe sociales, édition De Minuit ,Paris.

9. Breton et al.(1995),Que peuvent apporter les théories d'attribution aux intervenants impliqués auprès des jeunes présentant des problèmes de santé mentale ?Service de recherche, Montréal :Hôpital de Rivière-des-Prairies .

10.Camus D.J(1997), l'influence du pére sur le développement de l'enfant, enfance Nº03, 125-136.

11.Charlot, B. et autres. (1993), École et savoir dans les banlieues et ailleurs, A. Colin, Paris.

12.Chiland C.(1989),l'enfant, la famille, l'école, édition le Psychologue, Paris.

13.Claude Martin (2004),les fonctions de la famille, Cahiers français,N°322,Paris, éd. La Documentation française.

14.Claude Martin(2005), de la parentalité à la condition parentale, école des parents Hors série Rennes

15.Coté C.(oct 2000) Conférence sur les fonctions et les compétences parentales: ce qu'elles sont, comment les identifier, et comment les supporter dans l'intervention, Journée pédopsychiatrique du Pavillon Roland-Saucier Père et mère: les deux font la paire: rôles et responsabilités parentales ,

16.Dictionnaire critique de l'action social(1995) – Bayard –.

17.FIZE Miche(2005)l, La famille, Paris, Le Cavalier Bleu,

18.Gesell A. Francs E.(1993), l'enfant de 05 à 10 ans, PUF, Psychologie d'aujourd'hui.

19.http://www.scienceshumaines.com/famille-et-socialisation_fr_12506.html

20.Jacques BICHOT Le rôle éducatif des parents, http://www.uniondesfamilles.org/role_educatif_des_parents.htm

21.Lamour.M, Barraco. M (1998) Souffrances autour du berceau. Gaëtan Morin éditeur

22.LARES(2011) ,Accompagnement des parents dans leur mission éducative , Recherche-action,http://reseau.parents.free.fr/doccuments/data/PA0017.pdf

23.Reuchlin M(1970).,Traité de psychologie appliquée Nº 5, PUF, Paris.

24.Ségalen M.(2006), Sociologie de la famille, © Armand Colin.

UDAF 31 (Novembre 2008) La vie de parent au quotidien Observatoire Départemental Des Familles.

الفاصلة القرآنية
وأثرها في النّظم القرآني

حمو عبد الكريم•

*****

مقدمة:

القرآن الكريم مصدر الأمة الإسلامية تشريعاً وأخلاقاً وإعجازاً، ولقد اعتبر أهل العربية أنَّ آياته وسوره هي أساس الدراسات الصوتية لما تحويه من بيان ونظم؛ إنْ على مستوى الحرف أو المفردة أو الجملة.

ولأنَّ اللغة العربية تستمد أصولها من القرآن فتبقى أصولها ثابتة معه، وبذلك تضمن النُّطق الصحيح لجملة اللغة العربية، وأولويات هذه الأصول هي الأصوات، لأنَّ الأصوات هي أصل اللغات، يقول أحمد مطلوب: «إنَّ مِن أهم خصائص العربية ثباتُ أصوات الحروف فيها، لأنَّ جوهر الصوت العربي بقي واضحاً، وهو ما يتمثل في قراءة القرآن الكريم وإخراج الحروف الصامتة إخراجاً يكاد يكون واحداً»[1].

وإنَّ دراسة الفواصل القرآنية لهو من صميم البَّحث في نظم القرآن الكريم، وقد اتفق القدماء على تعريفها بأنّها: «كلمة آخر الآية كقافية الشعر وسجعة النثر»[2].وقد تناولت بشيء من التفصيل في مؤلفات مثل: كتاب الطوفي

•باحث بالمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية – وهران– الجزائر

[1]– أحمد مطلوب، بحوث لغوية، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 1987، ص 27.

[2]– جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدارسات الإسلامية، السعودية، 2005م، 1784/4.

(ت:716هـ)في "بغية الواصل إلى معرفة الفواصل"، ومؤلف "إحكام الرأي في أحكام الآي"لشمس الدينابن الصائغ(ت:720هـ)، وكتاب "منظومة في فواصل ميم الجمع"للخروبي، و"شرح الفرائد الحسان في عدّ آي القرآن" لعبد الفتاح القاضي(ت:1403 هـ)، و"القول الوجيز في فواصل الكتاب العزيز"للمخلاتي(ت:1311هـ)...وغيرهم.

كما حظيت الفاصلة القرآنية اهتمام علماء البلاغة والإعجاز القرآني والقراءات، ومن الأعلام البارزين الذين اشتغلوا عليها نجد: الرماني (ت:386هـ)، وأبو بكر الباقلاني (ت:403هـ)، وأبو عمرو الداني (ت:444هـ)، ومحمد بن الحسن الطوسي (ت:460هـ)، وجار الله الزمخشري (ت:538هـ)، وأبو علي الطبرسي(ت:548 هـ)، وإبراهيم بن عمر الجعبري (ت:732هـ)، وبدر الدين الزركشي(ت:794هـ)، وجلال الدين السيوطي (ت:911هـ)...

أما في العصر الحديث، فلا تكاد تجد باحثاً في أسلوب القرآن الكريم، إلاّ وتناول الفاصلة في معرض حديثه عن القرآن والآيات المتشابهات من أمثال: كتاب "إعجاز القرآن والبلاغة النبوية" لمصطفى صادق الرافعي، وكتاب"التصوير الفني في القرآن" لسيد قطب، وكتاب "التفسير البياني للقرآن الكريم" لعائشة عبد الرحمن، وكتاب "التفسير القرآني للقرآن" لعبد الكريم الخطيب...

وقد فرق الإمام أبو عمرو الداني(ت:444هـ) بين الفواصل ورؤوس الآي، فقال: «أمَّا الفاصلة فهي الكلام المنفصل مما بعده، والكلام المنفصل قد يكون رأس وغير رأس، وكذلك الفواصل يكُن رؤوس آي وغيرها، وكل رأس آية فاصلة، وليس كل فاصلة رأس آية»[1].بينما رأى الباقلاني أنَّ الفاصلة هي «حروف

[1]- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 52/1-53.

متشـاكلة فـي المقـاطع، توجـب حسـن إفهـام المعـاني، وفيهـا بلاغـة»[1]، أمـا ابـن منظـور فقـال أنَّ «أواخـر الآيـات فـي كتـاب اللـه فواصـل، بمنزلـة قـوافي الشِّـعر، جـل كتاب الله عز وجل واحدتها فاصلة»[2].

ولقـد عُرِضـت أقـوال كثيـرة تبـين مقصـود الفواصـل فـي القـرآن الكـريم، والملاحـظ أنهم اتفقوا على الأركان التالية.

1- موقع الفاصلة آخر الآية.

2- التشاكل في الحروف والمقاطع.

3- دورها في تحسين المعاني.

4- دورها في استراحة الكلام.

5- توضيحها بالمقارنة إلى القافية أو السجع أو الاثنين معا[3].

إنَّ الفاصـلة فـي القـرآن الكـريم ظـاهرة أسـلوبية بيانيـة واضـحة المعـالم، تميـز بهـا القـرآن أكثـر مـن الشِّـعر والنثـر العـربيين، وقـد تتنـوع أشـكال الفاصـلة القرآنيـة فـتمس الكلمة وتمس المقطع وتمس الجملة.

وقـد ذكـر سـيد قطـب أنَّ «الفواصـل فـي القـرآن غيرهـا فـي الشِّـعر، فهـي ليسـت حرفـاً متحـداً، ولكنَّهـا إيقـاع متشـابه، مثـل: "بَصِـيْر، حَكِـيْم، مُبِـيْن، مريـب" أو مثـل "الألبَـابْ، الإبْصَـار، النَّـار، قَـرَار»[4].وعـالج دور الفاصـلة فـي أداء التَّصـوير الفنـي للقـرآن والإيقـاع القرآنـي، فقـال إنَّ: «الفواصـل تقصـر غالبـاً فـي السـور القصـار، وإنَّهـا تتوسـط أو تطـول فـي السـور المتوسـطة والطـوال، ويقـل غالبـاً فـي السُّـور الطويلـة، وتغلـب قافيـة النُّـون والميم وقبلهـا يّـاء أو واو علـى جميـع القـوافي فـي سـور

[1]- الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص523.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مصر، (د.ت)، 524/11، مادة "فصل".

[3]- ينظر: محمد الحسناوي، الفاصلة في القرآن، دار عمار ط2، عمان، 2000، ص 29.

[4]- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، ط2، 2002، 193/2.

القـرآن، وذلـك مـع تعـدد الأسـاليب الموسـيقية ولـو تشـابهت القـوافي فـي السـور المختلفة»[1].

وغيـر بعيـد نجـد فـي تفسـير محمـد متـولي الشـعراوي اهتمامـاً واضـحاً بالفاصـلة فـي السِّـياق القرآنـي ومناسـبة حضـورها لتأديـة معنـى الآيـة، وهـو يعتبـر أنَّ ألفـاظ القـرآن اختيـرت لمزيـة مبينـة، لا فـي مجموعهـا ونظمهـا فحسـب، وإنَّمـا فـي حركتهـا وجمالهـا واتسـاقها، ومقتضـى الكـلام يقتضـي مراعـاة الألفـاظ وتناسـبها ووفائهـا لـلأداء المعنـى، ويـرى أنَّ بلاغـة القـرآن المعجـز تظهـر فـي جملـة مـا تظهـر فيـه، اختيـار الكلمـة المناسـبة. حيـث قـال: «وإنّـه لا بـد أنْ نتنـاول دقـة اللفـظ أو دقـة التعبيـر فـي القـرآن الكـريم، وكـلام اللـه يجـب أنْ يكـون فـي غايـة الدِّقـة، بحيـث يُعبـر عـن الشـيء تعبيـراً كـاملاً، فـلا تجـد حرفـاً زائـداً بـلا معنـا»[2]، وفيمـا يلـي نبـرز أثـر الفواصل القرآنيةفي النظم القرآني:

1- تكرار الجملة:

هنـاك دقيقـة لغويـة لا بُـد مـن التنبيـه إليهـا، وهـي تكـرار الكلمـات فـي أوائـل وأواسـط وأواخـر الجمـل القرآنيـة، ممـا تضـفي نظامـاً عجيبـاً فـي موقـع هـذا التِّكـرار ضـمن بنـاء السـياق القرآنـي، وهـذا الموقـف نـادى بـه أكثـر مـن باحـث مـن القـدماء أمثـال القاضـي أبـي بكـر البـاقلاني[3]، ومـن المحـدثين أمثـال محمـد العفيفـي حيـث

[1]- سـيد قطـب، التصـوير الفنـي فـي القـرآن، سـيد قطـب، دار الشـروق، مصـر، ط16، 2002، 90-91.

[2]- متولي الشعراوي، معجزة القرآن، دار أخبار اليوم، ط1، 1993، 46/1.

[3]- أبـو بكـر محمـد بـن الطيـب البـاقلاني، ينظر:إعجـاز القـرآن، تحقيـق: السـيد أحمـد صـقر، دار المعارف، القاهرة، ص47.

يقول:«إنَّ إحكام القرآن وتفصيله هو العلم الذي يضمن لنا أننا كلّما احتجنا إلى أي مفردة قرآنية وجدناها بأي موضع من مواضعها كالحرف الواحد في الكلمة، يعني المكرّر في كلمة واحدة التي تجمع حروفها جميعًا في جملتها، فإذا كل حرف بموضعه الخاص به تفصيلاً، يعني كل حرف غير الآخر، لأنَّه مكرّر، وإذا الحروف جميعًا تامة الارتباط بها كلها إجمالاً»[1]، ومهما يكن من شيء «فللتكرار القرآني دلالته الفنية التي لا يسبر غورها إلاَّ الفكر المتأمل والذوق الشَّفاف»[2].بينما هناك من أنكر التكرار كالقاضي عبد الجبار في المغني[3]، وهناك من تحفظ عليه كالشعراوي، وقال أنَّ تكرار الألفاظ في القرآن موجود، لكن في كل تكريرة يتغير فيه المعنى ويتبدل فيه المقصود[4].

ففي قوله تعالى: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾[5]، فما النِّعمة في الآية:{كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ}؟ هل الموت نعمة؟! «يكون الموت نعمة من نِعَم الله على عباده؛ لأنَّه يقول للمحسن: سيأتي الموت لتلقَّى جزاء إحسانك وثواب عملك، ويقول أيضاً

[1]– محمد العفيفي، القول الفصل بين كلام الله وكلام البشر، المكتبة العصرية، الكويت، بدون تاريخ، ص55.

[2]– عامر فتحي أحمد، المعاني الثابتة في الأسلوب القرآني، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ص444.

[3]– ينظر:القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الشركة العربية، القاهرة، ط1، 1960، 1/398-399.

[4]– ينظر: الشعراوي، تفسير الشعراوي، مراجعة: أحمد عمر هاشم، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، مصر، 1991، 11/6840 -6841.

[5]– سورة الرحمان، الآيات: 26-27-28.

للكافر: انتبه واحذر الموت قادم، كأنَّه سبحانه يُوقِظ الكفار ويَعِظهم لينتهوا عما هم فيه، أليست هذه نعمة من نعم الله ورحمة منه سبحانه بعباده؟»[1].

فكلما ذكر نعمة أنعم بها قرّر عليها ووبّخ على التكذيب بها[2]، وبالتالي فالتكرار جاء للتذكير بنعم الله التي لا تحصى ولا تعد، «أفلا يجدر بالمرء أنْ يُفكر طويلاً في تلك الألاء والنِّعم، فيقوم بواجب الإيمان بالنِّعم وشكرها»[3].

وقد عرض عبد الكريم الخطابي حالات تكرار الفواصل والآيات في القرآن الكريم مثل الآية الواردة آنفاً، وعلق على أغراض الفاصلة هنا وبين أنها جاءت لـ:

أولاً:إيقاظ المشاعر.

ثانياً: إنَّ تفرد القرآن بهذا اللون من الأسلوب مع احتفاظه بمستواه الذي عرف له من روعة النَّظم وجمال، واتساق نغمه- هو شهادة قائمة تشهد للقرآن بالإعجاز.

ثالثاً: إنَّ هذا التكرار في ذاته يخدم غرضاً أصيلاً من أغراض الدعوة، وهو تثبيت القلوب على الحق، وإقامتها على الشريعة التي تحملها الدعوة[4].

فتكرار هذه الآية: ﴿**فَبِأَيِّ آلاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**﴾[5]، إحدى وثلاثين مرة، أضفى على السُّورة جمالاً وتنغيماً وإيقاعاً عجيباً لا بد منه في هذه السورة.

---

[1]-الشعراوي، تفسير الشعراوي، مراجعة: أحمد عمر هاشم، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، مصر، 1991، 7968/13.

[2]- ينظر: السيد المرتضي، أمالي، مطبعة السعادة، مصر، ط، 19571، 1/ 86.

[3]- أحمدأحمد بدوي، من بلاغة القرآن الكريم، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 2005، ص119.

[4]- ينظر: عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1964، 389/1-392.

[5]- سورة الرحمان، الآية: 28.

وفي قوله:﴿**وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ**﴾[1]، ثم يقول في آية أخرى:﴿**وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[2].

نلاحظ تكراراً في المقاطع الأولى، فسياقَ الآية الأولى قد جاء فيها ذِكْر النِّعم وذكر الجحود والكفران بالنِّعم؛ وهذا ناشئ عن ظُلْم الإنسان لنفسه بالظُّلْم العظيم. وفي الآية الثانية جاء بِذكْر النِّعم، ورغم ظُلْمنا إلاَّ أنَّ رحمته سبحانه وَسِعَتْنا، ولم يمنع عنَّا ما أسبغه علينا من نعم، وكأنَّه سبحانه يُوضِّح لنا: إيَّاكم أنْ تستحُوا أنْ تسألوني شيئاً؛ وإنْ كنتم قد ظلمتُم وكفرتُم في أشياء، فظُلْمكم يقابله غفران منّي، وكافريتكم يقابلها مِني رحمة، ففي الآية الأولى يعاملنا الله بعدله، وفي الآية الثانية يعاملنا الله بفضله[3].

فلا يوجد تعارضٌ بين الآيتين؛ بل كُل تذييل لكل آية مناسبٌ لها، ويجب علينا أنْ ننظُر إلى السِّياق الذي جاءت فيه كل آية. وقد أجاب الزركشي(ت:794هـ) عنْ سر تذييل آيَة النَّحل بوصف المنعم، وفي آية إبراهيم بوصف المنعم إليه ورأى أنَّ: «سياق الآية في سورة إبراهيم في وصف الإنسان وما جُبل عليه، فناسب ذكر ذلك عقيب أوصافه، وأمَّا آية النَّحل فسيقت في وصف الله تعالى وإثبات الألوهية وتحقيق صفاته، فناسب ذكر وصفه سبحانه، فتأمل هذه التراكيب ما أرقاها في درجة البلاغة»[4].

2- بنية الفواصل حسب نظم الآيات:

[1]- سورةإبراهيم، الآية: 34.

[2] - سورةالنحل، الآية 18.

[3]- ينظر: الشعراوي، تفسير الشعراوي: 7561/12.

[4]- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/ 86.

من الثابت أنَّ لكل سورة في القرآن مقصداً ثابتاً ومحدداً، وأنَّ أغلب الآيات والسور تلتقي مع بعضها البعض في الفواصل القرآنية، وهذا لا يتنافى وانفراد كل سورة بموضوعها الخاص، بل إنَّ تلك المعاني المشتركة بينهما هي التي تشَهد بوحدة النَّسق القرآني، فيعبر عن المعنى المُشترك في كل سورة بألفاظ وتراكيب تختلف قليلاً أو كثيراً عن الألفاظ والتراكيب التي ذكرت في السور الأخرى.

ويرى ابن أبي الإصبع[1] أنَّ هناك أربعة أنواع في بناء الفواصل هي: التمكين والتصدير والتوشيح والإيغال[2].

أ- التمكين: وفيه يمهد السِّياق للفاصل فتأتي الفواصل متمكنة في مكانها، مستقرة في قرارها مطمئنة في مواضعها غير نافرة ولا قلقة، متعلقاً معناها بمعنى الكلام كله تعلقاً تاماً، بحيث لو طرحت الفواصل لاختل المعنى واضطرب الفهم، وبحيث لو سكت عنها كمله السامع بطبعه[3].

وقد تناول الشعراوي هذا الضرب من الفواصل وإنْ لم يُسميها بلفظها المعروف، جاء في قوله:﴿**أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ**

[1]- هو أبو محمد زكي الدين عبد العظيم ابن عبد الواحد بن ظافر بن عبد الله ابن محمد المصري المعروف بابن أبي الاصبع، ولد بمصر سنة 585هـ وقيل سنة 589هـ، عاش المؤلف معظم حياته في ظل الدولة الأيوبية، وشطر من دولة المماليك البحرية، من أهم أثاره: بديع القرآن والخواطر السوانح في أسرار الفواتح وتحرير التحبير. وكتاب الكافلة في تأويل تلك عشرة كاملة. توفى سنة 654هـ. بمصر. ينظر: أحمد بن يحيى شهاب الدين، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق: إبراهيم صالح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2002، 231/6.

[2]- ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحبير، تحقيق: حفني محمد شرف الدين، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1963، 233/2.

[3]- المصدر السابق، 232/2.

الْمَـاءَ إِلَـى الأَرْضِ الْجُـرُزِ فَنُخْـرِجُ بِـهِ زَرْعًـا تَأْكُـلُ مِنْـهُ أَنْعَـامُهُمْ وَأَنْفُسُـهُمْ أَفَـلا يُبْصِرُونَ﴾[1].

فقـد اختـار الحـق هنـا حاسـة السَّـمع {أَفَـلاَ يَسْـمَعُون} لأنَّهـا وسـيلة الإدراك المناسـبة للموقـف، فبهـا نسـمع مـا يُحكَـى عـن الظـالمين وبهـا نعتبـر، وفـي موضـع آخـر سـيقول{أَفَلاَ يُبْصِـرُونَ} فيُنـوّع لنـا ويُقلّـب كـل وسـائل الإدراك لينبهنـا مـن خلالهـا، ولنـا أنْ نلحـظ هنـا توافـق النسـق القرآنـي بـين صـدر الآيـات وعَجُزهـا، ففـي الآيـة السَّـابقة قـال سـبحانه{أَوَلَمْ يَهْـدِ لَهُـمْ}؛ أي: يـدلُّ ويرشـد، والكـلام فيهـا عـن قصـص تـاريخي، فناسـبها{أَفَلاَ يَسْـمَعُونَ} أمـا هنـا فـالكلام عـن مشـاهد مرئيـة، فناسبها {أَفَلاَ يُبْصِرُونَ} فهذا ينبغي أنْ يُسمع، وهذا ينبغي أنْ يُرى[2].

فكـان تـذييل لكـل جملـة مناسـب لسـياقها الـواردة فيـه؛ فقـد انتقلـت الفاصـلة فـي قولـه:{أَفَلاَ يَسْـمَعُونَ} مـع أول الآيـة "أَوَلَـمْ يَهْـدِ لَهُـمْ"، وذلـك لأنَّ الهدايـة المـرادة هنـا مسـموعة، فجـاءت الفاصـلة متمكنـة فـي مكانهـا، لأنَّ مـا سـبقها مهـد لهـا ذلـك. كقولـه:{أَوَلَمْ يَـرَوْا أَنَّـا} إلـى قولـه:{أَفَلاَ يُبْصِـرُونَ} فـإنَّ قوله:{يُبْصِـرُونَ} فقـد تقـدمها قولـه: "أَوَلَـمْ يَـرَوْا" فكـان سـوق "المـاء" إلـى الأرض وهـو ممـا يـرى تمهيداً للفاصلة ودلالتها على البَّصر[3].

وفـي موضـع آخـر تـذييل قولـه أيضـا:﴿**وَمَـنْ لَـمْ يَحْكُـمْ بِمَـآ أَنـزَلَ اللَّـهُ فَأُوْلَئِـكَ هُـمُ الْكَـافِرُونَ**﴾[4]، وقولـه:﴿**وَمَـنْ لَـمْ يَحْكُـمْ بِمَـآ أَنْـزَلَ اللَّـهُ فَأُولَئِـكَ هُـمُ الظَّالِمُونَ**﴾[5]، وقوله:﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ**﴾[1].

---

[1]– سورة السجدة، الآيتان: 27/26.

[2]– ينظر: تفسير الشعراوي، 1184/2.

[3]– ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 79/1.

[4]– سورةالمائدة، الآية:44.

[5]– سورةالمائدة، الآية:45.

فإذا حكم إنسان في قضية القمّة وهي العقيدة بغير الحق فذلك هو الكفر، وإنْ ردّ الإنسان الحكم على منشئه –وهو الحق الأعلى– فهذا لون من الكفر، وإنْ آمن الإنسان بالقضية وهو مؤمن بالإله فغلبته نفسه فهذا هو الفسق، وإنْ حَكم إنسان بين اثنين وحاد ومال عن حكم الله فهذا هو الظلم[2].

إذن فـ "كَافِرُون" و"ظَالِمُون" و"فَاسِقُون" تقول لنا: إنَّ الألفاظ اختلفت باختلاف المحكوم به. وبه قال أبو حيان بأنَّ الخطاب ناسب كل حكم، «من جحد حكم الله كفر، ومن لم يحكم به وهو مقر به ظالم فاسق»[3]. وقد جاء عن الزركشي قوله: «إنَّ كل واحدة تُعبر عن معنى، فالأولى نزلت في أحكام المسلمين، والثانية نزلت في أحكام اليهود، والثالثة نزلت في أحكام النصارى»[4].

ب– التصدير: وهو رد العجز على الصدر، وقد جعله ابن المعتز من فنون البديع الخمسة[5]، وهو في الفاصلة القرآنية أنْ تكون اللفظة نفسها. وهو على ثلاثة ألوان:

الأول: أنْ يُوافق أخر الفاصلة أول كلمة في الصدر مثل قوله:﴿**لَا تَفْتَرُواْ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا**﴾[6].

---

[1]– سورةالمائدة، الآية:47.

[2]– ينظر: تفسير الشعراوي، 3163/5-3164.

[3]– أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، 505/3.

[4]– الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 87/1. وينظر: درة التنزيل وغرة التأويل، محمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: محمد مصطفى آيدين، مكتبة الملك فهد، السعودية، ط1، 2001، 462/1.

[5]– ينظر: ابن المعتز، البديع، تحقيق، كراتشوفسكي، لندن، 1935، ص36. وينظر: معترك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، 38/1. وينظر: كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص 385. وإعجاز القرآن، الباقلاني، ص 140. والعمدة، ابن رشيق، 235/1. ونهاية الإيجاز، الرازي، ص30.

[6] – سورة طه، الآية:61.

الثاني: أنْ يُوافق أخر الفاصلة أخر كلمة في الصدر ومنه قوله:﴿**وَالْمَلَئِكَة يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاَللَّهِ شَهِيدًا**﴾[1].

الثالث: أنْ يُوافق بعض كلماته نحو قوله[2]:﴿**انْظُرْ كَيْف فَضَّلْنَا بَعْضهمْ عَلَى بَعْض وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَر دَرَجَات وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا**﴾[3].

ت– التوشيح: سُمى هذا الباب به لكون نفس الكلام يدل على أخره، نزل المعنى منزلة الوشاح، ونزل أول الكلام وأخره منزلة العاتق والكشح، الذين يجول عليهما الوشاح ولهذا قيل إنَّ الفاصلة تعلم قبل ذكرها[4]، ومنه قوله:﴿**إِنَّ اللَّهَ اِصْطَفَى آدَم وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآل عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾[5]، فإنَّ معنى اصطفاء المذكورين يُعلم منه الفاصلة، إذْ المذكورين نوع من جنس العالمين[6].

ث–الإيغال: وهو أنْ يستوفي معنى الكلام قبل البلوغ إلى مقطعه، ثم بالمقطع فيزيد معنى أخر يزيد به وضوحاً وشرحاً وتوكيداً وحسناً، وأصل الكلمة من قولهم أوغل في الأمر إذا أبعد الذهاب فيه[7]. مثل قوله:﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾[8]، فإنَّ الكلام قد تَّم بقوله:{وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا}، ثم احتاج إلى فاصلة تناسب القرينة الأولى فلما أتى بها أفاد

---

[1] – سورةالنساء، الآية: 166.

[2]– ينظر: طالب محمد إسماعيل، نظام التكرار في البناء الصوتي، وعمران إسماعيل فيتور، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2007، ص 47.

[3] – سورة الإسراء، الآية: 21.

[4]– ينظر:ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير، 236. وينظر: السيوطي، معترك الأقران، 49/1.

[5]–سورة آل عمران، الآية: 33.

[6]– ينظر: تفسير الشعراوي، 1427/3.

[7]– ينظر: أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق: علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1981، ص422.

[8]– سورةالمائدة، الآية: 50.

معنى زائدا[1]، وبالتالي هذه الأركان الأربع تدل على بناء الفاصلة في ختام السور القرآنية.

3- اختلاف الفواصل الأخيرة:

للقرآن الكريم كما ذكرنا خصوصية منفردة في شتى أركانه، في مفرداته وجمله وتراكيبه، وفي سوره وآياته، وفي علائق نظمه ونقاطه رسمه، وفي تقسيم آياته وفي آيفواصله، في كل ما يتعلق به.

هذا التفرد والتفوق لابد لدارس الإعجاز الصوتي أنْ يشغله، ويبحث في وسائله وسبله، للوقوف على نطاقاتالإعجازفيهومداراتخاصيته الفريدة. يقول الزمخشري في كشافه القديم: «لا تحسنُ المحافظة على الفواصل لمجردها إلاَّ مع بقاء المعاني على سدادها على النَّهج الذي يقتضيه حُسن النَّظم والتئامه، كما لا يحسن تخير الألفاظ المُونقة في السَّمع السلسة على اللسان، إلاَّ مع مجيئها مُنقادة للمعاني الصحيحة المنتظمة»[2].

فلماذا اختلفت الفاصلتان في الآيتين المتتابعتين في قوله:﴿**قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾[3]؟ وفي قوله:﴿**قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ**﴾[4]؟ وفي قوله:﴿**إِنَّ فِي ذَلِكُم لَآياتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[5]؟

يرى الشعراوي أنَّ تذييل الآيتين المتتابعتين مختلف؛ فـ"الفقه" هو أنْ تفهم؛ أي أنْ يكون عندك ملكة فهم تفهم بها ما يقال لك علْماً، فالفهم أول مرحلة والعلم مرحلة تالية. وأراد الحق بالتفصيل الأول في قوله:{لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ}الدعوة

[1]- ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 96/1.

[2]- الزمخشري، الكشاف القديم، نقلاً من: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 165/1.

[3]- الأنعام، الآية: 97.

[4]- الأنعام، الآية:98.

[5]- الأنعام، الآية: 99.

للنظر في آيات خارجة عن ذات الإنسان، وهنا أي في قوله:{لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ}لفت للنظر والتَّدبر في آيات داخلة في ذات الإنسان. ويذيل الحق الآية الكريمة بقوله:{لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}؛ أي يؤمنون بأنَّ الإله الذي آمنوا به يَستحق بصفات الجلال والجمال فيه أن يُؤْمَن به، وإذا أحفظنا عليهم استحمدنا أي استوجب علينا حمد إذْ أنه هدانا إلى الإيمان[1].

فما سبب مجي "يَعْلَمون" مع ذكر النُّجوم، و"يَفْقَهُون" مع ذكر إنشاء بني آدم؟ وقد ذكر الزمخشري أنه كان إنشاء الإنْس من نفس واحدة، وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعةً وتدبيراً، فكان ذكر الفِقه الذي هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقا له[2].

وبالتالي تذييل الآيات يُصادف كل حالة من حالات النَّفس البشرية؛ لأنَّ الأفهام مختلفة، وظروف الاستقبال للمعاني مختلفة، لذلك لم يترك الحق لأحد مجالاً في ألاَّ يفقه، ولم يترك لأحد مجالاً في ألاَّ يتعلم.

وفي موضع آخر نلحظ في تذييل الآيات مرة يقول سبحانه:﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[3]، ومرة يقول:﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ**﴾[4]، ومرة يقول:﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ**﴾[5]، ومرة يقول:﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[6]. فتختلف الأدوات الباحثة في الآيات، وفي الفواصل التالية: " يَتَفَكَّرُونَ، يسمعون، يَعْقِلُونَ، عَالَمِينَ.

---

[1]- تفسير الشعراوي، 3819/6-3820.

[2]- ينظر: الزمخشري، الكشاف، 378/3. وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 188/3. وينظر: الألوسي، روح المعاني، 236/7. وينظر: والطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 397/7.

[3]- سورةالروم، الآية:21.

[4]- سورةالروم، الآية: 22.

[5]- سورةالروم، الآية: 23.

[6]- سورةالروم، الآية: 24.

فحين يدعونا الحق للتدبُّر والعِظَة إنَّما ينبه فينا أدوات المعارضة لتتأكد، والعقل هُنا مهمته النَّظر في البدائل وفي المقدمات والنتائج، ويُنبِّهنا إلى البحث والتأمل في آياته. فيقول الله: تفكَّروا تدبَّروا، تعقَّلوا، كونوا علماء واعين لما يدور حولكم، وهذا دليل على أننا لو بحثنا هذه الآيات لتوصَّلْنا إلى مطلوبه سبحانه، وهو الإيمان[1].

فقد ناسبت الفاصلة "يَتَفَكَّرُون" لأنَّ التفكر والنَّظر في تلك الدلائل هو الذي يجلي كنهها ويزيد الناظر بصارة بمنافع أخرى في ضمنهما. أمَّا في قوله "يَسْمَعُونَ" فقد تناسب بناء النظم مع نسق الفاصلة لعدة أسباب منها:

أحدهما: أي المنام والابتغاء من فضل الله- متعاورتان على النَّاس قد اعتادوهما فقلَّ من يتدبر في دلالتهما على دقيق صنع الله تعالى، فمعظم النَّاس في حاجة إلى من يوقفهم على هذه الدلالة ويرشدهم إليها.

ثانيهما: إنَّ في ما يسمعه النَّاس من أحوال النَّوم ما هو أشد دلالة على عظيم صنع الله تعالى، فطريق السَّمع هو أعم الطرق لمعرفة تفاصيل أحوال النَّوم فلذلك قيل "لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ".

أما في الآية الثالثة "يَعْقِلُونَ" نيط الانتفاع بهذه الآيات بأصحاب صفة العقل، لأنَّ العقل المستقيم غير المشوب بعاهة العناد والمكابرة كاف في فهم ما في تلك المذكورات من الدلائل والحكم على نحو ما قرر في نظائره أنفا[2]، وبالتالي كانت لكل فاصلة غرضها المناطة به، وهي تعكس سياق كل صدر مذكورة فيه.فالقرآن جاءت آياته وفواصله وفق نظام لا اختلال ولا تكليففيه، وهذا سر إعجاز القران الكريم في تبيان مقصود دلالات الفواصل القرآنية.

[1]- ينظر: تفسير الشعراوي: 19/11376-11377.

[2]- ينظر: الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1984، 21/75-78.

4- جملة التذييل:

التذييل هو أنْ يُؤتي بعد تمام الكلام بكلام مستقل في معنى الأول تحقيقاً لدلالة منطوق الأول أو مفهومه، ليكون معه كالدليل، ليظهر المعنى عند من لا يفهم ويكمل عند من فهمه[1].

ففي قوله تعالى:﴿فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ﴾[2]، ولسائل أنْ يسأل: لماذا لم يقل الحق:{فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الكَافِرِيْن}.

بين الشعراوي مناسبة هذه الفاصلة وانسجامها وخدمتها للمعنى فقال:«إنَّ الحق قد بيَّن أنّه لم يعذِّب قبل أن يُنْذِر، فهو قد أنذر أولاً، ولم يأخذ القوم على جهلهم. "فانظر" وجاء هذا الخبر لتسلية الرسول عليه السلام، فإنْ صادف مِن قومك يا محمد ما صادف قوم نوح عليه السَلام فاعلمْ أنَّ عاقبتهم ستكون كعاقبة قوم نوح، وفي هذا تحذير وتخويف للمناوئين لرسول الله صلى الله عليه وسلم»[3].

وجاء في نظم الدرر:«أنّهم هم الذين أنذرتهم الرسل، فلم يكونوا أهلا للبشارة لأنهم لم يؤمنوا»[4]، فالنذر أولاً ثم الأخذ ثانياً، وهو المنهج الذي قامت عليه الدعوة الإسلامية من نوح عليه السلام إلى النبي محمد عليه السلام.

---

[1]- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 76/3.

[2]- سورةيونس، الآية: 73.

[3]- تفسير الشعراوي، 10/ 6114.

[4]- برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ت) 166/9.

وفي قوله تعالى:﴿**وَالدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾[1].فالغرض من الفاصلة "تَعْقِلُونَ"«تنبيه المخاطبين بأنّه من الواجب قبل أنْ تفعلوا الفعل أنْ تنظروا ما يعطيه من خير، وأنْ تتركوه إنْ كان يعطي الكثير من الشر، وزنوا المسألة بعقولكم، وساعة أنْ تَزنوا المسألة بعقولكم ستعرفون أنَّ عمل الخير راجح»[2].

فإدراك التقوى بالعمل الصالح، ولا يتحقق هذا إلا بآلة العقل الواعية المرشدة الخيرة، وقد وضح سيد قطب هذا المعنى فقال:«يُحيل السياق القرآني المخاطبين الذين يتهافتون على عرض حياة الدنيا إلى العقل، ولو كان العقل هو الذي يحكم لا الهوى، ولو كان العلم الحق لا الجهالة التي تسمى العلم هو الذي يقضي لكانت الدار الآخرة خير من عرض هذا الأدنى، ولكانت التقوى زاد الدين والدنيا جميعا»[3]، وبالتالي فقد خاطب الله العقل في أكثر من موضع، حيث إنَّه مناط التكليف، وهو الأداة التي بها تختار بين البدائل وبين التقوى والعناد.

وفي معرض أخر نجد في قوله تعالى:﴿**وَآخَرُونَ اعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[4]، فتذييل الآية بقوله"غَفُورٌ رَحِيمٌ" جاءت للبيان والتوضيح، لأنَّ المغفرة بالنسبة للعبد صعبة.. لأنك إنْ كُنت قد أضررت بأحد فإنمَا أضررت بنفسك ولم تضر

[1]–سورة الأعراف، الآية: 169.

[2]– تفسير الشعراوي، 4427/7.

[3]– سيد قطب، في ظلال القرآن، 1833/3.

[4]– سورة التوبة، الآية: 102.

اللـه، لأنَـه لا يلحقـه ضـرر بـذنبك، فحـين يقـول اللـه "غَفُـورٌ" فهـو غفـور لـك و"رَحِيمٌ" بك[1].

فـالاعتراف بالـذنب علـى هـذا النحووالشـعور بوطأتـه دليـل حيـاة القلـب وحساسيته، ومـن ثَّـم فالتَّوبـة مرجـوة القَبـول، والمغفـرة مرتقبـة مـن الغفـور الـرَّحيم، وقـد قبـل اللّـه تـوبتهم وغفـر لهـم[2]، وبالتـالي ناسـبت "غَفُـور رَحِـيْم" صـدر الآيـة، لأنـه المعترِف بالذنب والنادم منه، لا يُبخس يوم القيامة وعفو الله شامله.

خاتمة:

قصـدنا فـي هـذا المقـال إبـراز سـر الإعجـاز الصـوتي للقـرآن الكـريم، وذلـك مجيئـه علـى هيئـة خاصـة مـن جهـة البنـاء الصـوتي أو التشـكيل الصـوتي، سـواء لمفرداتـه أو جملـه أو آياتـه، أو علـى المسـتوى الموسـيقي أو الإيقـاعي فـي السـورة بأسـرها، ومـدى موافقـة ذلـك واتسـاقه مـع المعـاني والمقاصـد التـي تقصـد إليهـا السورة، على نحو من الملاءمة والتناسق والبيان.

[1]- ينظر: تفسير الشعراوي، 5463/9.

[2]- ينظر:سيد قطب، في ظلال القرآن، 10707/3.

من الاستشراق إلى الاستغراب
إرادة القوة والإرتكاسية.
"في الشعر الجاهلي" نموذجا.

أ.عبد الكريم عنيات/جامعة سطيف 2.

*****

فاتحـــة:

ننطلق من مقولة مفكر فرنسي اشتهر في حقل الفلسفة، لكنه مُجاز باستحقاق في الأدب الفرنسي ومُنح نوبل للأدب 1928 بالنظر إلى لغته الجميلة وأسلوبه الذي يشبه الرجال في الفخامة والوسامة والقوة. هذه المقولة هي لهنري برغسون-Henri louis Bergson (1859-1941) مفكر الديمومة ومفلسف الروحانية في الحياة، مفاد هذه المقولة : أن الذي يعرف بإتقان وعمق لغة شعب ما وأدبه، فإنه لا يمكن البتة أن يكون عدوه بصورة تامة. Celui qui connait à fond la langue et la littérature d'un peuple ne peut pas être tout à fait

son ennemi.[11] والسبب الأكيد لهذا، هو أن المدخل اللغوي يمهد للفكر أن يغترف الأدب والثقافة وروح الحضارة الظاهر والباطن. ونحن نعلم علم اليقين أن المدخل الاستشراقي للحضارة العربية الإسلامية كان لغويا بالحصر وبالامتياز، مما يحيلنا إلى النتيجة البرجسونية إحالة تريّب لا إحالة تصديق.

إن الحديث عن النوايا هو حديث الهواجس والترقُّبات العصابية. مثلما أن الحديث عن النتائج والأفعال المتمثَلة للفكر والعيان هو حديث العلم والمنطق. وفي موضوع الاستشراق في الأدب العربي، نركز النظر إلى نتائج الدراسات التي أنجزها كبار المستشرقين في دراساتهم التأسيسية والنقدية من حيث هو مدخل العلم الموضوعي المبتعد عن الهيام الذاتي والتبجيل الشخصي – القومي. وتركيز دوافع الاستشراق وعلله في بؤرة واحدة هو ضرب من التعنت الذي يقصى المتعدد ويؤسس للموحد الأوحد، فهناك دوافع معرفية خالصة متفتحة على كل النتائج المحتملة كتعبير عن إرادة العرفان، مثلما هناك دوافع ايديولوجية تحتوى في داخلها أجزاء متعددة مثل الدينية والاستعمارية الاستغلالية أو الإستقوائية...الخ كتعبير عن إرادة القوة والهيمنة.

لكن، وبالنظر إلى التكوين العلمي لكبار المستشرقين، وبالنظر إلى المراتب العلمية التي بلغوها. وبالنظر ثالثا إلى موقفهم من تراثهم هم بالأساس. فإن نعتهم بالمتعصبين واعتبارهم "خدام السياسة والعقيدة"، هو في اعتقادنا ضرب من النكران المطلق لحقائق مختلفة ومتغيرة. وهذه القناعة متأتية من الاعتقاد الراسخ بأن التكوين العلمي الصارم في علميته بالنسبة لأي إنسان، لا يمكن ان يختلف فقط باختلاف الأعراق والأقوام والجنسيات والأزمان. إن الشرط العلمي يخلق بالضرورة عقولا متناسقة ميالة إلى التقيد والموضوعية والوضعية. فكبار المستشرقين قد وقفوا موقفا متماسف تجاه ثقافتهم بغية درك الحقيقة الموضوعية البعيدة عن التزلف والتمجيد، فما الذي يمنعهم كم التماسف الموضوعي تجاه الحضارة العربية بالإجمال والأدب العربي الذي يمثل البوابة الكبرى والضرورية لكل استشراق ممكن

[1]–Henri Bergson : Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Librairie Félix Alcan, Paris, Onzième édition, 1932, p309.

أو لكل مشروع استشراق ؟ فلئن كان لكل قضية قطبين قيميين ممكنين، فإن في حالة الاستشراق تتوحد القيمة الإيجابية والسلبية في قيمة واحدة تتلخص في كون الاستشراق مفيد للفكر العربي سواء القادح أو المادح على السواء، وما تأملات "مالك بن بني" العميقة والمحرضة على التعميق والتريث إلا مثالا جميلا وجاد على ذلك عندما قال أنه " يتبين لنا أن الإنتاج الاستشراقي، بكلا نوعيه كان شرا على المجتمع الإسلامي، لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة مديح وإطراء (...) أو في صورة التفنيد والإقلال (...) وعلى كل، فان أمكننا أن نصرح بأننا نجد على كل وجه جانبا ايجابيا في هذا الاستشراق، فإننا لا نجده في صور المديح، بل في صور التفنيد".[1] والمسألة الأكيدة هي أن ما قيل لا يعني إطلاقا تمجيد الدراسات الاستشراقية بالمطلق، لأن هذا الحكم يمثل العمومية والتعميم الذي لا يستسيغه العقل العلمي، لأن هناك طبقات للمستشرقين (القدامى والمحدثين)، كما أن هناك أنواع منهم (القادح والمادح)، إلى جانب المتخصصين (المستشرق اللغوي، الديني، السياسي...الخ). بل فقط نود أن يكون هناك نقد ابستمولوجي للاستشراق مرفوق بدراسة استبداليةبدل الركون إلى الاطمئنان وتجميع الوعي المزيف الذي يشكل تمجد الذات والتراث بالمطلق وبأي ثمن، وإننا هنا لنشر إلى طريقة تعامل محمد أركون مع المنتوج الاستشراقي في الفكر الإسلامي من خلال الانتقال من الاستشراق الكلاسيكي إلى الإسلاميات التطبيقية أو "الإسلامو- لوجيا" على حد نحته المستجدIslamologie. [2]

إننا نلاحظ أن المتحفظين على الاستشراق من حيث المنطلقات والمناهج والنتائج، إنما ينطلقون من ظاهرة أن الهجوم على الإسلام - كديانة وثقافة ونظم

[1]- مالك بن نبي: انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1969، ص 17 – 25 وما تلاها.

[2]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص 67.

ومؤسسات – كان دوما من طرف المستشرقين بما هم أجانب من الناحية الثقافية والميتودولوجية. لكن ماذا ننتظر من عالم خالص في علميته ونزيه في عقليته وصارم في مبادئه ؟ أي ملتزم بمبادئ الروح العلمي ويدرس بطريقة علمية فكر ما. إن التمجيد الذي نلاحظه لدى بعض المستشرقين للتراث العربي الإسلامي ليس إلا انعكاسا لمزاج شخصي، أو استجابة لتحريض أو مصلحة ما نحن اهل الشرق نرفض أن نكشفها أو نتجاهلها. نحن لا ننفى أن يكون المفكر وسيلة في يد سلطة ما، وهناك الكثير من الدراسات التي بينت علاقة المثقف بالسلطة إجمالا، تلك العلاقة التي وإن خفت على الأغلبية من الناس، إلا أنها موجودة وبقوة في كل المجالات. السلطة هنا لا تدل فقط على سلطة السياسية والإيديولوجيا، بل السلطة الدينية وسلطة القديم وسلطة التيار المشترك، إلى جانب سلطة المال...الخ. لكن الهجوم على الثقافة الإسلامية والعربية يجب أن نأخذه نحن العرب المسلمين مأخذا ايجابيا منتجا؛ أي كتحريض للتجديد والتفكير. وإن نحن طرحنا السؤال التالي: **هل يمكن أن يكون أدب عربي معاصر دون استشراق** ؟ هل انفصلت يوما المسائل المطروحة في الأدب العربي الحالي عن الاستشراق سواء في المنطلقات، أو المناهج أو حتى الفرضيات والنتائج ؟ إن الإبداعات العربية في مجال القصة والشعر والنقد الأدبي والرواية هي انتاج منظوريPerspective استشراقي بصورة مباشرة تقبلية وفعلية أو غير مباشرة احتجاجية أو على شكل رد فعل. وهذا التقرير ليس نتيجة نزوة حينية مؤقتة، بقدر ما هي خلاصة توصل إليها العديد من المتخصصين في علاقة الاستشراق بالأدب العربية المعاصر ولغته. يقول الدكتور "أحمد سمايلوفيتش" مستنتجا في مقدمة أطروحته، والذي أنجز دراسة مطولة تعكس مجهودا جبارا في هذا الموضوع: " جل المشاكل التي ظهرت في ميدان الفكر والأدب العربيين المحدثين لم تكن إلا نتيجة لأثر الاستشراق فيهما معا." [1] وفي هذه النتيجة تقرير واضح يعكس العلاقة الوطيدة بين الأدب العربي

[1]– أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998،

المعاصر في كل أنواعه وأصنافه بالدراسات الاستشراقية. مما يجعلنا نعتقد بأن الاستشراق ليس قضية هامشية أو كمالية في الأدب العربي الحالي، ولا يمكن بأي حال من الأحوال التفكير معزل عنه.

لكن وبالنظر إلى شساعة مجالات الآداب العربية المعاصر وتكوثر تخصصاتها، فإننا ملزمون بأخذ مجال واحد فقط من أجل استجلاء وجه العلاقة و"كميته" بين الاستشراق والأدب العربي المعاصر. وهذا المجال هو دراسات النقد الأدبي. وبالتحديد علاقة نظرية طه حسين التي أثارت ما أثارت من النقاش والجدل الفكري وحتى السياسي، بالمنطلقات الاستشراقية ومناهجها. وسؤالنا الذي يمثل وضعية الانطلاق هو كالتالي: **هل الدراسة التي أنجزها الدكتور طه حسين(1889–1973)حول مشكلة الشعر الجاهلي تمثل " يدا استشراقية " مغرضة وموجهة أم أنها تعكس الوعي الضروري لإنجاز الحداثة المطلوبة في العالم العربي – الإسلامي ؟**

أولا – وقفات تحديدية:

إن"النقد الأدبي" كجنس ناضج من أجناس الدراسات الأدبية، هو المرحلة التي عبرت دوما على مرحلة اكتمال الإنجاز الأدبي في مرحلة ما. وبهذا فهو يشبه إلى حد كبير عمل الفلسفة حسب تحديد فيلسوف ألمانيا الكبير فريدريك جورج ولهلم هيجل Hegel(1770–1831)، بما هو عمل تقيمي يأتي عندما يرخي الليل سدوله، وعندما يكتمل بناء الواقع الأدبي، بهذه العبارات حدد مفهوم وطبيعة الفلسفة في مؤلفهPrincipes de la philosophie du droit . [1]وإن أردنا التأصيل لهذا الجنس الأدبي لأحققنا الكتاب المهم جدا الذي ألفه أرسطو Aristote (385–322 ق – م) المعروف بالبوبطيقاLa Poétiqueأو " في فن

ص 7.

[1]– هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الاول، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص 62.

الشعر"، وهو كتاب مرجعي أساسي في الدراسات النقدية الأدبية والفنية. فيه حدد أرسطو الأجناس الأدبية الإغريقية وأصدر أحكاما وصفية وقيمية دون " تمجيد ولا ازدراء". مما يدل على أن النقد الأدبي هو في الأساس دراسة موضوعية ملتزمة بأصول المنهج العلمي المتميزة بالانضباط وتعليق كل الاحكام المسبقة حول الظاهرة الادبية المدروسة لتحقيق الانطلاقة الصحيحة والبدايات الحقيقية على حد توصيف فيلسوف الظواهرية الألماني إدموند هوسرلEdmund Husserl(1859-1938)الذي قال بأن التفكير الأصيل هو بمثابة علم الأصول، أي العلم الذي يهتم بما هو جذري.[1]

من المسلمات الأساسية لعلم الاستشراق، هو التمييز بين الشرق والغرب تمييزا واضحا. وهذا ما يتيح لصاحب الثقافة الغربية أن يعتبر نفسه "ذاتا دارسة" غربية لها مكتسبات ومنطلقات محددة، دارسة لموضوع مغاير عنه. يقول أحد المفكرين الشرقيين محددا الترسيمات التمييزية على أساس أن " تاريخ الفكر في الغرب – إلا أقله – هو تاريخ العقل النظري. وتاريخ الفكر في الشرق – إلا أقله – هو تاريخ الإدراك الصوفي والحاسة الجمالية."[2]مما يدل على الاحتكام إلى المعطيات الجغرافية في تقرير الخصائص الحضارية والبنى الذهنية والعلمية للشعوب. وهذه المسألة ليست وليدة اليوم، بل تشكل النظرية الأرسطية حول ما يسمى "بالكيوف الطبيعية" اللبنة الأساسية ونقطة بدأ التمييز بين القدراتالذهنية والاستعدادات النفسية لشعوب الشرق التي تم استشراقها وشعوب الغرب التي يسعى البعض إلى استغرابها. يقول المعلم الأول في البوليطيقي محددا ذلك: " فالأمم المقيمة في الأقاليم الباردة، والشعوب القاطنة في أوروبا، كلها إقدام وشجاعة؛ ولكنها ناقصة الحجى متأخرة في الصناعة. ولذا لا تفتأ شعوبا أكثر ولعا بالحرية من سواها، ولكنها خالية من النظام السياسي عاجزة عن السيطرة على متاخميها. أما الشعوب الأسيوية فهي شعوب

[1]– ادموند هوسرل: الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، فقرة340، ص 103.

[2]– زكي نجيب محمود: الشرق الفنان، دار القلم، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ، الفقرة 16– ص 119.

ثاقبة الذهن تحذق الفنون والصنائع، ولكنها عارية من الثبات ورباطة الجأش. ولذا لا تبرح خانعة مسترقة. وأما الشعب الإغريقي فلما شغل موقع وسطا من الأقاليم، اشترك أيضا في صفات سكانها؛ إذ أنه شعب مقدام متوقد الفؤاد."[1] وإن كان أرسطو قد أقر في بداية هذا الكتاب تقرير الشعراء بأن اليونان بالطبع هم سادة الأعاجم والبرابرة بالكامل، مما لا يتفق معه الجميع، إلا تأثير الوسط الفيزيائي في تشكل الإنسان والحضارة والقوانين والنظم، من المسائل التي طورها وأخذ بها الكثير من المفكرين في الشرق والغرب، ونقصد على سبيل التمثيل ابن خلدون (1332-1406م) في المقدمة المخصصة لدراسة " المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم". وكذلك مونتيسكيو Montesquieu (1689-1755) في أحد الفصول المُعنونة استفهاميا بـ " كيفتكون لقوانين الرق المنزلي صلة بطبيعة الإقليم ".[2]

لكن التمييز بين الشرق والغرب، كان من الناحية العلمية والبحثية لصالح الغرب. لأنه بفضل سبقه الحضاري – ونحن لا تهمنا عوامل هذا السبق في هذا المقام – استطاع أن يأخذ مقام الدارس، في مقابل تحول الشرق إلى "موضوع مدروس". واهتمام الاستشراق بالثقافة أهل الشرق بالإجمال والعرب على وجه التخصيص بدأ من المدخل اللساني والأدبي، على اعتبار انه المدخل الضروري للولوج إلى باقي الموضوعات مثل الفلسفة والدين...الخ. يقول أحمد سمايلوفيتش مبينا اهتمام

[1]– أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ب 1327 – 20. 25. 30 ، ص 371.

[2] – للتوسيع والاستزادة في هذه المسألة يرجى التوجه إلى الكتب التالية:

- ابن خلدون: المقدمة، ضبط وشرح وتقديم محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، المقدمة الثالثة والرابعة والخامسة، ص 85.

- Montesquieu : de l'esprit des lois, Tome I, Edition E N A G, Alger, 1990, livre seizième : comment les lois de l'esclavage domestique ont du rapport avec la nature du climat, pp 299-300.

الاستشراق باللغة العربية وأدبها: " حرص على دراسة كل ما يتصل بها (أي اللغة) من قريب أو بعيد، فبحث في فقهها، وأصواتها، ونحوها وصرفها، وأصولها ومعاجمها، وأطوارها وغزارتها، ومادتها وفلسفتها، وعلاقتها باللغات الأخرى، وخاصة اللغات السامية، ومميزاتها، وعناصرها وتاريخها، ونقوشها وكل ما أنتجته هذه اللغة حتى يبدوا كأنه قد صب اهتماماته عليها، وذلك لصلتها الوثيقة بالإسلام والقرآن والحديث والشريعة على حد سواء.(...)اهتم بكل ما يتعلق به (الأدب العربي)، حيث درس تاريخه، وتطوره، وقيمته وأصالته، وعصوره، ونهضته، وتأخره، وازدهاره، وانحطاطه، وانتحاله، وسرقاته، وتأثره وتأثيره، وأعلامه، وشعرائه، وكتابه، وقد كانت عنايته به أكثر وأشد شغفا، وأوسع انتشارا، وأصعب دراسة، لأنهامحاولة لفهم الشخصية العربية، والإحاطة بها من كل جوانبها."[1]

ثانيا – طه حسين وأغراضه:

ولئن كان السبق التاريخي لدراسة التراث العربي والإسلاميعلى السواء بما هو تراث شرقي، للدراسين المستشرقين. فإن النهضة العربية الحديثة بعد حملة نابليون على مصر 1798-1801، قد انطلقت من تلك الدراسات التي أنجزها أساتذة مختصين من الجامعات الغربية الفرنسية والألمانية والإنجليزية على وجه التخصيص. على اعتبار ان صدمة الحداثة تنجت على اتصال العرب بالغرب من خلال البعثات العلمية التي فتحت المشهد الثقافي الحداثي العربي بداية من التجربة المصرية. ويعتبر كتاب الدكتور الأزهري " رافعة الطهطاوي"(1801-1873) التلخيص الأهم لهذه التجربة التي انبهر فيها العالَم والعالِم الشرقي أمام مدنية عريقة وقوية الأسس. يقول معترفا بالبون الشاسع بين الشرق والغرب متجسدا في التجربة الفرنسية: " ولا ينكر منصف أن بلاد الافرنج الآن في غاية البراعة في العلوم الحكمية واعلاها في التبحر. من ذلك بلاد الانجليز والفرنسيس والنمسا، فان

[1]– أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 184-186.

حكماءها فاقوا الحكماء المتقدمين كأرسطوطاليس، وأفلاطون، وبقراط، وامثالهم، واتقنوا الرياضيات والطبيعيات والالهيات وما وراء الطبيعة اشد اتقان(...) واعلم أن مدينة باريس هي أعظم مدن الإفرنج التي يرحل اليها الغرباء لتعلم العلوم، خصوصا العوم الطبية... الجراحة والتشريح وفن الفيسيولوجيا."[1] والمسألة التي لا نوافق فيها تقرير الطهطاوي هي تأكيده على تفوق العرب في معرفتهم بلغتهم، فهو عندما يقول بأن " الافرنج حكموا بأن علماء الإسلام انما يعرفون شريعتهم ولسانهم، يعني ما يتعلق باللغة العربية، ولكن يعترفون لنا بأننا كنا أساتذتهم في سائر العلوم، وبقدمنا عليهم، أوليس أن المتأخر يغترف من فضائله، ويهتدي بدلالته..."[2] فإنه يلغي حقيقة تاريخية لا يمكن انكارها أصلا، وهي أن الغرب ذاتهم قد استطاعوا معرفة تاريخ اللغة العربية وآدابها قبل العرب ذاتهم. وما أدل على ذلك إلا تتلمذ كبار علماء اللغة العربية على أيدي المستشرقين ذاتهم. لذا فإن أخص ما ينسب للعرب وهو العلوم اللغوية والآداب، قد تفقه فيه الغرب أكثر من أهل الديار لأنهم عمدوا إلى دراسات متخصصة ومناهج منتجة.

ويعتبر الدكتور طه حسين (1889-1973)، من المفكرين العرب اللذين أخذوا العلم من أوروبا وبالتحديد فرنسا. لكن حالة طه حسين حسب رواية أحد تلامذته تختلف عن بقية الحالات، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي محددا الحالة: عندما جاء طه حسين إلى فرنسا كان قد حصل على الدكتوراه من الجامعة المصرية. لم يكن مجرد دارس مبتدئ (...) طه حسين كان رائدا ومصلحا ثائرا لم يكن بوسعه أن يكون غير ذلك حتى ولو يسافر إلى فرنسا. بمعنى أن فرنسا لم تضف إلى استعداداته المتوقدة شيئا... (لكن) تعلق طه حسين بفرنسا وافتتانه بالفكر الفرنسي عموما قد جنى على موضوعيته العلمية، ففي أحكامه على هذا الفكر – أي الفرنسي- كنت أشعر أنه مجامل إلى حد كبير لزوجته الفرنسية. ففي مؤتمر

[1]- رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر العاصمة، 1991، المقالة الأولى ، ص 26. والمقالة الثالثة، ص 183.

[2]- المرجع نفسه، المقدمة، الفقرة 1، ص 11.

المستشرقين سنة 1948 (في باريس) بدأ طه حسين كلمته – وبدوي كان حاضرا وهو راوي هذه الحادثة – قائلا: إنني أشعر بحب تجاه فرنسا."[1] وهذا التقرير، الذي يعتبر بمثابة شهادة موضوعية خالصة، لأن الدكتور بدوي لا يعرف المجاملة على الإطلاق، تتعارض مع تقريرات وتقديرات الأغلبية من الدارسين لفكر طه حسين النقدي. إذ نجد الدكتور مصطفى محمود الذي قدم لأطروحة الدكتوراه التي حررها أحمد سمايلوفيتش يقول بأنطه حسين تأثر بمنهج "مارجوليوث" في حكمه على الشعر الجاهلي، ويثير الشكوك حول أصالة الشعر الجاهلي. ويواصل أحمد سمايلوفيتش قوله: " يبدأ طه حسين (سقراط العرب) دراسته (في الشعر الجاهلي) بسيب من الشك لا يكاد يوجد في علومنا وخاصة في الأدب، ويثور على أوضاع اللغة التي تدرس في مدارسنا وجامعاتنا ومعاهدنا وينقد مدارسنا البلاغة زاعما أنها بالية لا تقدم ولا تؤخر ويبدوا أنه نسى أن هذه العلوم والآداب والفنون التي غذى بها نفسه كان لها أكبر الأثر في تكوينه ورفعته وهي التي جعلته يتطاول هذا التطاول وينتقد الوضع ويثور حتى على المقدسات. ويبدوا أنه لم يدر أن العلماء والنقاد قبله قد شكوا كما بينا ولكن كانوا في شكهم هذا على حق لا على باطل، ونظروا إلى الشعر العربي من خلال مقياس العدالة والانصاف لا مقياس الشك والبلبلة والجري وراء **مرجوليوث** وغيره من الطاعنين في الادب العربي ولا ندري من دفع بطه حسين ليكون خليفة في هذا الاتجاه وما يتسم به في محاولة الإصلاح جد هزيلة إذا قسناها بمحاولات الإصلاح التي سبقه إليها مصلحون بناؤون لا هدامون كالطهطاوي والأفغاني ومحمد عبدو وغيرهم."[2]

والحقيقة أن أقوال المفكر اليوغسلافي – الأوروبي، تدل على التعامل الحذر مع الأطروحة التي أعلنها طه حسين في كتابه المخصص للنقد الأدبي وبالتحديد الشعر الجاهلي. فهو، وإن أراد في تشبيهه طه حسين بسقراط أثينا أن يكرمه ويعلى من

[1]– سعيد اللاوندي : عبد الرحمن بدوي – فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، مركز الحضارة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 123-124.

[2]– أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 385.

شأنه، إلا أن الحقيقة عكس ذلك، فهو يريد أن يبين التوجه " العدمي، والسلبي، وأيضا الهدامي" لفكر طه حسين. فقد حفظ لنا أفلاطون في نصه المشهور "بأبولوجيا سقراطApologie de Socrate " التوصيف الذي قدمه سقراط لنفسه تجاه شعب أثينا، باعتباره مزعجا ومثيلا للبلبلة. يقول أفلاطون على لسان سقراط: إن جاز أن أسوق إليكم هذا التشبيه المضحك، لقلت إني ضرب من الذباب الخبيث، أنزله الله على الأمة، التي هي بمثابة جواد نبيل عظيم ثقيل الحركة لضخامته، ولابد له في حياته من حافز. أنا تلك الذبابة الخبيثة التي أرسلها الله إلى الأمة (...) نعم قد أكون مزعجكم كلما باغتكم فأيقظكم من نعاسكم العميق."[1]فهل الأمة العربية تشبه ذاك الحضان الضخم الثقيل الذي ركن للنوم والأكل ؟ إن كان الأمر كذلك – وهو تشبيه في تقديري الخاص متطابق بصورة كبيرة مع واقع العرب في زمننا الحالي – فإن طه حسين يكون بمثابة مجدد حقيقي، يفوق تجديده عبدو(1849-1905) والأفغاني(1839-1897) الذي أعلن واعترف بأن الباحثين المستشرقين (وكان يقصد طبعا أرنست رينان)[2] ليس بمن يستهان بهم، مثلما يقرر الأغلبية من أساتذتنا، حيث يرمونهم بالتعصب والكراهية بجرة قلم سهلة. لكننا نلمس أقصى الأحكام الذاتية الخارجة تماما على التحديدات العلمية والمقاييس العقلية في قول أستاذ جامعة آل البيت الدكتور"يحي وهيب الجبوري" عندما قال بأن: "مقالة مارجليوث أول بحث منظم هاجم الشعر الجاهلي وأنكر وجوده، وقد تبعه ونفخ في أفكاره بعض (الأكيد أنه لا يقصد إلا طه حسين) من استهواهم هذا النهج الذي ظاهره العلم وباطنه الكيد للعربية وكتابها وأهلها (الضالين والمضَللين والمُضَلّلين) كنت أول من ترجم مقالة مارجليوث ترجمة

[1]– أفلاطون: دفاع سقراط، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، دون مكان، دون طبعة، 2001، ص 94.

[2]– أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر العاصمة، 1990، ص 109-110. وأيضا عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، دون م، دون ط، دون س، ص 259.

كاملة ونشرتها سنة 1977 في بيروت.(ترجمها أيضا بدوي "نشأة الشعر العربي" ضمن كتاب دراسات المستشرقين سنة 1979)."[1] ففي هذه الأحكام نشر وكأننا أمام محاكم للنوايا وليس باحث أكاديمي يستند على الملاحظة والتفحص والمنطق.

ثالثا – من مرجوليوث إلى طه حسين:

من هو مرجوليوث ؟ دافيد سامويلمرجوليوثD.S.Margoliouth(1858–1940) له كتاب " محمد ونشأة الإسلام"1905، وكتاب الإسلام1911، ونشر محاضرات حول " تطور الإسلام في بداياته" 1914. لكن هذه الدراسات كانت تسرى فيها روح غير علمية ومتعصبة، مما جعلها تثير السخط عليه ليس فقط من عند المسلمين باعتبارهم معنيين بالقضية، بل وعند كثير من المستشرقين. ومع ذلك اختاره المجمع العلمي العربي في دمشق عضوا مراسلا عند نشأته 1920.ولوأردنا أن نحدد إنجاز مرجوليوت، فإننا نقول أن فضله الحقيقي في نشراته الكثيرة، وعلى رأسها نشرته لكتاب " معجم الادباء" لياقوت، ولرسائل أبي العلاء المعري، وترجمته لقسم كبير من تاريخ مسكويه"تجارب الأمم".1920.[2] والملاحظ أن حكم عبد الرحمن بدوي يتفق مع حكم الدكتور يحي وهيب الجبوري، وكذلك الدكتور أحمد سمايلوفيتش. وهذا ما يدفعنا إلى تحديد دقائق موقفه من الشعر الجاهلي وعلاقة ما قاله بكتاب الدكتور طه حسين في كتابه " في الشعر الجاهلي".

نشر مرجوليوث بحثه " أصول الشعر العربي" الذي يعتبر مصدر فكرته حول الشعر الجاهلي سنة 1925، لكن بدايات اهتمامه بالموضوع كانت قديمة. فقد كان يحقق كتاب "إرشاد الأريب"المعروف "بمعجم الأدباء" ياقوت. ولاحظ ظاهرة مريبة تتمثل في غموض المعارف التي وصلت حول شخصية"حماد الرواية "و"خلف

[1]– يحي وهيب الجبوري : المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص ص 6-46.

[2]– عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993، ص 546.

الأحمر" وكذلك تناقض أخبار رواة الشعر بين الوضاعين الناحلين والثقات العادلين. هذا التعارف في الروايات دفعه إلى التشكك في النظرية التقليدية التي اتفق علها الجميع والتي سماها طه حسين رأي القدماء أو انصار القديم. يقول المستشرق بروكلمانc. Brockelmann موضحا مسألةمصادر معرفتنا للشعر الجاهلي:" جمع اللغويون في البصرة والكوفة ما بقى من الأشعار القديمة لمن بعدهم من الأجيال. جمعها "حماد الرواية" وسماها " المعلقات" للتعبير على نفاسة ما اختاره. وزعم المتأخرون أنها سميت معلقات لأنها كانت معلقة على الكعبة لعلو قيمتها."[1]يقول مترجم مقالة مرجوليوث: " حين أصدر كتابه " محمد وظهور الإسلام " Mohammad and the Rise of Islam 1905 لاحظ أن في لغة القرآن شبها كبيرا من لغة الشعر الجاهلي، وما دام الشعر الجاهلي في نظره مصنوعا (أي موضوعا ومنحولا في أغلبه) في كثرته، وضع على مثال القرآن، فإنه لا يصح أن يقبل رأي العرب في الشعر الجاهلي(...) قال أن الشعر الجاهلي قيل بعد القرآن وعلى نسقه"[2]. إذن فإن المستشرق مرجيلوث قد قرر بأن الشعر الجاهلي موضوع بعد البعثة المحمدية، وهذا عكيس الاعتقاد السائد، بسبب ملاحظته لوجود " قلق " في الأحكام التي وصلت إلينا. والتناقض لا يمكن ان يسكت عليه كما سكت العرب ذوي التوجه التقليدي. والحقيقة أن التأمل في حجه يوحى بمنطق صارم وعقل نزيه من كل " خلفيات". وهذه النزاهة العلمية الالتزام المنطقي، جعلت المسلمين ينزعجون. ومن أهم حجج مرجوليوت:

- في الشعر الجاهلي نجد الكثير من القصص الذي ذُكر في القرآن، وهذا يبطل أسبقية الشعر تاريخيا على البعثة.

[1] –كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، الجزء الأول، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1983، ص 67. ويحي وهيب الجبوري : المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، مرجع سابق، ص 48.

[2] –يحي وهيب الجبوري : المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، المرجع نفسه، ص 49.

- الدليل اللغوي يتمثل في أن العرب لم يكن لهم لهجة واحدة أو موحدة، يقرر بروكلمان أن " اللغة العربية ورثت كل اللغات السامية الأخرى تقريبا(...) ويفرق في الجزيرة العربية نفسها، بين مجموعتين كبيرتين من اللهجات: العربية الجنوبية والعربية الشمالية(...)والرأي الذي كان منتشرا، حتى قبل وقت قصير، بأن البدو في شمالي الجزيرة العربية، كانوا قبل مجيء النبي (ص)، بعيدين عن أي حضارة – وهذا الرأي خطأ بالطبع، فهناك حيث الصحراء، وبلاد الحضارة الواقعة على حدودهم، لم يتخلص العرب من تأثير جيرانهم فيهم."[1] فلغة العرب لم تكن موحدة إلا بعد القرآن، وهو حال الشعر الجاهلي الموحد. السؤال هو كيف توحدت لغة الشعر الجاهلي ؟ فقد كان من المفروض أن تتعدد لغته، ووحدة لغة الشعر دليل على أنه وضع بعد القرآن.

هذا باختصار موقف المستشرق مرجوليوت الذي انتهي إلى أن الشعر الجاهلي وضع بعد البعثة، وهذا عكس الموقف السائد بأنه جاهلي، ونحن نعلم أن هذه التسمية (الجاهلية) هي في حقيقتها تسمية قرآنية. وبالتالي فإن أي محاولة للتشكيك في معناها وتاريخها ومكوناتها، هو تشكيك في حكم أطلقه القرآن الكريم. ولئن كان مرجوليوت قد أصدر كتابه حول الشعر الجاهلي سنة 1925، فإن الدكتور طه حسين قد أصدر كتابه " في الشعر الجاهلي" سنة 1926، أي بعد سنة فقط من إصدار مرجوليت، وكتاب طه حسين في أصله مجموعة محاضرات ألقاها عندما كان أستاذا في الجامعة المصرية. وقد تنبأ عميد الأدب العربي بالسخط الذي سيلي نشر محاضراته، وبه افتتح كتابه. وأعلن صراحة منهجه المعتمد، ونحن نعلم جيدا أن العلم ما هو إلا محصلة المنهج أو الميتودوس. وبهذا فقد استجاب طه حسين لمنهج ديكارت المشهور، يقول في العنصر الثاني من

[1]–كارل بروكلمان: فقه اللغات السامية، ترجمة رمضان عبد التواب، جامعة الرياض، المملكة العربية السعودية، 1957، ص 28.

الكتاب الأول: " سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة (...) أُريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء (...) الناس يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل خلوّا تاما (...) هذا المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديدا".[1] ونحن ندري جيدا أن الإنجاز الديكارتي الأصيل كان في حقيقته إنجازا منهجيا في الأساس، فهو الذي كان يقول حكمة عندما قال أنه ينبغي على المرء أن يعدَل عن التماس الحقيقة من أن يفعل ذلك من غير منهج. فالمهم عند الإنسان ليس القدرات العقلية الخارقة، أو الذاكرة الحفّاضة القوية، بل المهم فقط هو الاستعمال الجيد للمنهج، أي حسن التوظيف. فالقاعدة الأولى من منهج ديكارت في قيادة العقل قيادة حسنة والبحث عن الحقيقة في العلوم هي الشك ففي كل ما اكتسبناه من معارف لا تتسم بالوضوح والبداهة. يقولعن القاعدة الأولى في مقالة الطريقة: " أني لا يجب أن أقبل شيئا ما إلا إذا ظهر لي بوضوح أنه كذلك la premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle."[2] من أجل التخلص من الرمال المتحركة والرمال الزائلة، والعثور على الصخر والصلصال، كتعبير عن اليقين الذي يأتي بعد الشك.

والحقيقة أن الدكتور طه حسين، قد طبق هذه القاعدة أحسن تطبيق، على اعتبار ان مشكلة الرواية في الشعر كما لاحظها المستشرق مرجوليت، وكما يلاحظها أي دارس موضوعي لظاهرة أدبية، تثير الشك أكثر مما تثير التقبل والاطمئنان. والنتيجة التي توصل إليها طه حسين بعد تطبيق القاعدة الديكارتية هي أن " الكثرة المطلقة مما نسميه الشعر الجاهلي ليست من الشعر الجاهلي من شيء (...) الشعر الذي

[1]– طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، دون ط، دون س، ص 23.

[2]René Descartes : Discours de la méthode, GF Flammarion, Paris, 1966, Second partie, p47.

ينسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن (...) لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله."[1] إذن وكما هوبيّن، فإن طه حسين لا ينكر وجود مرحلة تسمى المرحلة الجاهلية، بل يشك في الشعر المنسوب إلى هذه المرحلة. وشكه هذا مستند على علم اللغة بما هو العلم الذي قام على المقارنة بين اللغات comparer les langues entre elles[2]، ونحن على دراية بأن محاضرات دي سوسير(1857-1913) قد نشرتحوالي 1916 وبالتالي فقد انتفع منها كل الأدباء وعلماء اللغة. ومن الأدلة التي قدمها الدكتور طه حسين على أن الشعر الجاهلي منحول نجد:

- أن الشعر الجاهلي لم يقدم توصيفا دقيقا للحياة الدينية الوثنية في الجاهلية، فما هو السر ؟ إما أن الجاهلي غير متدين وهذا محال، لأن التدين ظاهرة أنثربولوجية بعامة، أو تم تصفية الشعر الذي يتحدث عن الدين الجاهلي، وفي هذه الحالة يكون منحول وموضوع. يقول : " أوليس عجيا أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ! كلا ! كانت قريش متدينة قوية الايمان بدينها."[3]
- الشعر الجاهلي ورد موحدا، في حين أن القبائل العربية متكوثرة اللهجات واللغات. وكما هو واضح، فإن هذه الوحدة تثير الشكوك اكثر مما تمهد للاطمئنان. وانتشار لغة واحدة في الشعر الجاهلي دليل على سيطرة لغة القرآن على بقية اللهجات الأخرى، مما يدل على أن الأغلبية من الشعر

[1]- طه حسين: في الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص 21. أو طه حسين: في الأدب الجاهلي، مطبعة فاروق " محمد عبد الرحمن محمد"، دون م، دون س، الطبعة الثالثة، ص 64-65.

[2]Ferdinand De Saussure :cours de linguistique général, Editions ENAG, Alger, 3éme édition,2004, p10.

[3]- طه حسين : في الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص 31.

الجاهلي تم انتحاله وصياغته في مرحلة أفول الجاهلية.[1] وفي هذه المسألة يتفق عالم اللغويات ومؤرخها "إسرائيل ولفنستون" مدرس اللغات السامية في الجامعة المصرية، والذي أهدي كتابه حول تاريخ اللغات السامية إلى الدكتور طه حسين الذي بدوره كان يشغل منصب رئيس قسم اللغة العربية واللغات السامية بكلية الآداب بالجامعة المصرية.

نتيجة تأويلية:

ها قد قدمنا باحتضار موقف الدكتور طه حسين من الشعر الجاهلي، مقرونا مع النتائج التي توصل إليها المستشرق مارجيليوث. فماذا نلاحظ ؟ ما الناتج من كل هذا ؟ كيف نتجاوز التأويلات التي تعبر عن رد فعل الضعف ؟ ونقصد طبعا التأويل المعهود في اعتبار الدكتور طه حسين من أذيال الاستشراق الحاقد على الإسلام والعرب، من أمثالأحمد سمايلوفيتش، ويحي وهيب الجبوري، وأخرون كثر لا يسع المكان لذكر أسمائهم.

أولا نحن نوافق كل من يقول بأن هناك تشابه بين نتائج الاستشراق في دراسة الشعر الجاهلي، والنتائجالتي توصل إليها الدكتور طه حسين في كتابه ث في الشعر الجاهلي " و" في الأدب الجاهلي". لكن هذا التشابه لا يجب أن يؤول على أن الاستشراق يهدف إلى الإساءة للقرآن وتشويه اللغة العربية، لأن معظم علماء الشرق قد تسلحوا بالروح العلمي وتقيدوا بأسس البحث المنهجي. والدكتور طه حسين بوصفه ناقدا أدبيا عمل على دراسة التراث العربي الإسلامي بذهنية منطقة وعقلية لا يشوبها التقليد والتكرار غير المعقول. وتوافق نتائج طه حسين مع رجالات الاستشراق، يدل فيما يدل على " وحدة

[1]– إسرائيل ولفنسون: تاريخ اللغات السامية، مطبعة الاعتماد، مصر ، الطبعة الاولى، 1929، ص 196. وأيضا طه حسين، في الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص 45. وكارل بروكلمان: فقه اللغات السامية، مرجع سابق، فقرة 25، ص 30.

الموقف العلمي". لأن من بين مميزات العلم هو التأسيس لتراكمات وبلوغ نتائج اجماعيةunanimité. [1]

لكن وكما هو ملاحظ، فإن أصحاب التوجه التتريثي والتقليدي يرفض اعتبار الشعر الجاهلي موضوعا لدراسة علمية. بل على العكس يعليه فوق التاريخ والنقد والاستبحاث، يقول أحدهم: " ليس الشعر الجاهلي فنا من الفنون الادبية وحسب، بل هو زاد العربية ومادتها، عليه قامت علوم اللغة وبه فسر القرآن الكريم، وبفضله قوم اللسان العربي، وبذلك فالحفاظ على هذا الشعر هو حفاظ على اللغة العربية وعلى كتاب الله الذي حفظ اللغة العربية وحددها وجعلها باقية راسخة موحدة، وهي أقدم لغات العالم التي وصلت كاملة متماسكة يجتمع عليها أهلها رغم تفرق أهوائهم وأمصارهم."[2]والأدلجة بما هي فعل مضاد للعلميةAnti-scientifique مسألة واضحة للعيان في هذا القول، لأن التركيز كان على مقولات عرقية وسياسية وتوحيدية، بدل توظيف مقولات العلمية والتاريخية والموضوعية.

سنقول أيضا بأن معارضة النتائج العلمية المنجرة عن الدراسة الجادة المعقولة للتراث، هو ضرب من إرادة القوة السقيمة المريضة. وتبرير ذلك أن الإنسان مجبول على الاستقواء أو ما يسميه الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche(1844-1900) بإرادة القوة la volonté de puissance. فإرادة القوة هو الفعل النهائي للكل، وما فكرنا وعلمنا إلا وسيلة لبلوغ الاستقواء.[3]وما يفهم من القوة أوسع بكثير مما يعتقد، لأنها لا تدل فقط على الاستعمار المادي العسكري، بل أيضا على فرض الهيمنة

[1]Karl Jaspers : Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne HERSCH, Librairie PLON, Paris, P 6.

[2]- يحي وهيب الجبوري : المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، مرجع سابق، ص 4-6.

[3]Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance, Tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, 1995, paragraphe19, p 224.

العلمية. وبهذا المدلول فإن الاستشراق هو فائض قوة علمية صدر من طرف الأمم الأوروبية المتقدمة. والرد المتعصب من طرف أبناء الحضارة الشرقية (أي المستغربين) لا يمثل إلا إرادة القوة وهي في حالة مرض وضعف ووهن. والمراهنة دوما على النزوع الاعتقادي ولإيماني لدى الإنسان، مثلما يعمل أصحاب الفكر التقليدي، لا يؤدي إلى النتائج المرجوة إلا بصورة مؤقتة. لأنه إذا كان الإنسان يتقبل الأمور اعتقاديا دون استجلاء، فإن تراكم هذه الإقبالات يؤدي في النهائية إلى انهار الإيمان دفعة واحدة، وهنا تبرز العدمية بما هي عدم ايمان مطلق بالقيم التقليدية.فحقيقة الإنسان أنه حيوان شأنه أن يجل ويبجل العالم، ولكنه غاب عنه أنه إلى جانب هذه الحيوان المقدِس والمبجِل، فإنه شأنه أن يرتاب ويشك، أن بنظر إلى العالم بعين الريبة.[1]

لا يجب أن تفهم هذه الملاحظة على أنها دعوة للركون إلى نتائج المستشرقين – رغم أن الواقع العلمي يثبت أننا في هذه الوضعية إن إراديا أو قسريا – ، بل تدل على ضرورة الركون إلى نتائج العلم. وجعل الإنسان العربي – الإسلامي وتاريخه ولغته ومعتقده، موضوعات لدراسة علمية نقوم بها نحن، بدل أن نكلف غيرنا بهذه المهمة الكبيرة. إننا ندعو إلى ضرورة علمنة (بمعنى تناول المسائل علميا) بدل أدلجة (تناول المسائل إيديولوجيا) التاريخ الإسلامي في كل جوانبه، وجعل موضوع اللغة العربية شأنا علميا خالصا، لأن علم اللغة مثلما استنتج ذلك دي سوسير في آخر جملة من كتابه المهم:" إن الهدف الحقيقي والوحيد للألسنية هو أن اللغة يجب تدرس في حد ذاتها ومن أجل ذاتها. La linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-

[1]– فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، فقرة 12، ص 66-68.

même."[1]ونحن نفهم جيدا ما مدلول هذه العبارة التي تجعل الدراسات اللغوية مستقلة عن بقية الاعتبارات.

سنختتم هذه المقالة بشهادة أهم من دعا إلى الدراسة العلمية للتاريخ والتراث الإسلامي دون أي وجل أو خوف، ونقصد طبعا الأستاذ محمد أركون (توفي 2010) الذي عمد إلى تقريض مساهمات طه حسين نظرا لأصالتها البحثية اولا، ونظرا أيضا لأنها فتحت طريق التحديث الفكري العربي، لكنه تأسف لكونه وحيدا في هذه المعركة الشرسة ضد الأدلجة والتبسيط والاختزال الذي أصبح من عادات الإنسان والمثقف العربي الحديث. فقد كاد أن يخرجنا طه حسين من قمقم الذاتية والأسطرة بما هي آلية توهيمية تُسكن العرب " قصرا إيديولوجيا فخما"[2]، ويضعنا على سكة العلمية والوعي التاريخي، لكن مواجهة العامة ورجال القانون، وعدم وجود أنصار أقوياء أمامه، حل دون ذلك.

وكلام الختام، هو أن الأدب العربي الحديث في دراساته النقدية لم ينفصل يوما عن الدراسات الاستشراقية، ولا يمكن أن ينفصل. وبدل الأحكام التقديحيةوالتنفيرية، يجب الإقدام بكل روح علمية والانتفاع من نتائج الدراسات التي انجزعا علماء غربيين أفذاذ في مناهجهم وقدراتهم. لأن "عقد شراكة " بين الاستغراب والاستشراق له خطوة أولية لسير علمي ناجح.

[1]Ferdinand De Saussure : cours de linguistique général, Op.cit, p376.

[2]– محمد أركون:الفكر الإسلامي– نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1998، السؤال 17، ص 146.

دور عبد الله بن ياسين في تكوين العصبية الدينية المرابطية

أ.عدة الشيخ/ جامعة وهران

*****

المولج:

يعتبر الفقيه الداعية عبدالله بن ياسين هو المؤسس الحقيقي لدولة المرابطين، وباني عصبيتها القائمة على التعاليم الدينية المستمدة من الكتاب والسنة الحميدة، لكن وقبل الحديث عن دور عبدالله بن ياسينفي تكوين العصبية الدينية المرابطية، يجب في البداية أن نشير إلى الدور الكبير الذي قام به الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي صاحب الفكرة الأولى والساعي بكل قوة إلى توحيد صفوف قبائل الملثمين وتصحيح عقيدتهم، وتفقيههم في أمور دينهم ودنياهم، فهو الذي كان له الفضل في استقدام عبد الله بن ياسين إلى ديار صنهاجة ومساعدته في دعوته، حيث تعاونا الاثنان معاً في إقامة أركان دولة المرابطين، فكان الأول هو الزعيم الروحي لهذه الدولة، وكان الثاني هو الزعيم السياسي لها.

1- التعريف بعبد الله بن ياسين وظروف اختياره للقيام بمهمة الدعوة:

هوعبد الله بن ياسين بن مكوك بن سيرين بن علي الجز ولي، أصله حسب ما ذكره البكري من بلدة – تماماناوت- في طرف صحراء غانا، درس على يد فقيه السوس وجاج بن زللو اللمطي، رحل إلى الأندلس في عهد ملوك الطوائف وأقام بها سبع سنين، واجتهد في تحصيل العلوم الشرعية حتى أصبح من خيرة طلاب الفقيه وجاج بن زللو، وعندما طلب الشيخ أبو عمران الفاسي من تلميذه وجاج بن زللو، أن يرسل مع زعيم قبيلة جدالة يحي بن إبراهيم فقيهاً عالماً يعلم قومه أمور دينهم، وبعد أن رفض الجميع وقع الاختيار على عبد الله بن ياسين للقيام بتلك المهمة وهو العارف بتقاليد قومه وأعرافهم وبيئتهم الصحراوية[1].

ومثلما رأينا مسبقاً فعندما توفي أبوعبد الله بن تيفاوت تولى أمر صنهاجة من بعده يحيى بن إبراهيم الجدالي الذي استخلف في سنة(427هـ/1035م) ابنه إبراهيم بن يحيى وارتحل إلى المشرق برسم الحج، ولما أتمَّ حجه وزيارته همَّ بالرجوع إلى

بلاده ماراً في طريق عودته بالقيروان فلقي بها الفقيهأبا عمران الفاسي[2]، وحضر مجلس درسه وتأثر بوعظه، فرآه هذا الأخير محباً في الخير فأعجبه حاله، وسأله عن اسمه ونسبه وبلده وعن قومه وما ينتحلون من المذاهب؟ فقال:« إنهم قومٌ غلب عليهم الجهل وليس لهم كبير علم».ثم اختبره الشيخ عن فروض دينه فلم يجده يعرف منها شيئاً إلا أنه وجده حريص على التعلم، صحيح النية.

وبعد هذا الحوار أخبر الأمير يحي الشيخ أن قومه يحبون الخير والتعلم لووجدوا من يقرئهم القرآن ويفقههم في الدين، ويدرسهم العلم وشرائع الإسلام، وطلبمنه أن يبعث معه أحد طلبته ليقوم بذلك، لكن تلامذة الشيخ استعصوا دخول أرض الصحراء، فما كان من الشيخ أبي عمران الفاسي إلاأن أرشد يحيى بن إبراهيم إلى فقيه ببلدة– نفيس–[3]من أرض المصامدة اسمه واجاج بن زللو اللمطي، وأعطاه كتاباً ليوصله إليه يأمره فيه يبعث أحد من طلبته المتميزين بالعلم والورع وحسن السياسة معه لقومه، ليقرئهم القرآن ويعلمهم شرائع الإسلام، ويفقههم في دين الله.

فسار يحيى بن إبراهيم بكتاب الشيخ أبي عمران حتى وصل إلى الفقيه واجاج بمدينة نفيس، فسلَّم عليه ودفع إليه الكتاب وكان ذلك في رجب من عام(430هـ/1038م).فما كان من الفقيه واجاج إلا أن ندب طلبته لما أمر به الشيخ أبو عمران، وقال لابن أخيه:(يا عمر: اذهب مع هذا السيد إلى الصحراء فعلم القبائل دين الله، ولك الثواب الجزيل والشكر الجميل). فأجابه في البداية، ثم جاءه في الغد فقال:(دعني من الصحراء فإن أهلها جاهلية، وقد ألفوا ما نشئوا عليه). وكان من طلبة الفقيه رجل اسمه عبد الله بن ياسين الجزولي فقال:(أيها الشيخ أرسلني معه والله المعين)[4].

فوافق الشيخ على طلب عبد الله بن ياسين الذي كان من حذاق الطلبة ومن أهل الفضل والدين والورع والسياسة، فخرج مع يحيى بن إبراهيم إلى الصحراء[5]وهو العارف بلغة وتقاليد قومه، لتبدأ دعوته من أجل تأسيس دعائم الدولة المرابطية، والشروع في الممارسة والتطبيق.

2- شروعه في مهمته الدعوية للمرابطين:

عندما وصل يحيى بن إبراهيم إلى قبيلته بجدالة في عام(430هـ/1038م) وبرفقته الفقيه عبدالله بن ياسين الجزولي وسألوه عن الفقيه فقال:« هذا حامل سنة رسول الله(ص) قد جاء يعلمكم مايلزم في دين الإسلام، فرحبوا بهما وأنزلوهما»[6]، وتلقاهما قبائل جدالة ولمتونة وفرحوا بمقدمهما، وتيمنوا بالفقيه وبالغوا في إكرامه وبرّه، فشرع عبد الله بن ياسين يعلمهم القرآن، ويقيم لهم رسم الدين، ويسوسهم بآداب الشرع، فانقادوا له انقياداً عظيما، ووالوه في ابتداء الأمر براً وتكريماً[7].وأخذ الشيخ يربي أتباعه ويجتهد في تعليمهم الإسلام من كل جوانبه، وكان مما يكثر تعليمهم إياه هو إن تعارض شيء مع القرآن أو السنة فلا ينظر إليه، وأنه لابد من المحافظة على هذه الأصول، فالقرآن الكريم والسنة المطهرَّة هما مرجعًا لكل مسلم في التعرف على أحكام الإسلام، وصدق قول يحيى بن إبراهيم عنه حين قال وهو يعرفه على قومه:(هذا حامل سنة الرسول عليه السلام)[8].

وفي بداية مهمته عندما أنزله يحيى بن إبراهيم معه وجد عنده تسع نسوة، فسأله عنهنَّ، فقال هنَّ زوجاتي، فقال له الفقيه هذا شيءٌ لا يجوز في دين الإسلام وإنما يجوزلك أربع، فأجابه بالسمع والطاعة وفارق خمساً، ثم قالله إن جميع رؤساء جدالة ولمتونة مثل حالي، فانذِرهم وعرِّفهم حكم الله، فخرج إليهم الفقيه ومعه يحيى وجميع الرؤساء فقال لهم:(بلغني أنكم تتزوجون بما شئتم من النساء حتى إن

الشخص منكم يجمع بين العشرة وليس هذا من السنة، وإنما السنة والإسلام أن يجمع الرجلبين أربع نسوة حرائر وله سعةٌ فيما شاء من ملك اليمين، ثم جعل يعلمهم أمور الدين ويبين لهم شرائع السنة)[9]. وجعل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر.

وتشدد ابن ياسين في نهيهم وكبحهم عن الكثير من مألوفاتهم الفاسدة فاطرحوه واستصعبوا علمه، وتركوا الأخذ عنه لما جشمهم من مشاق التكليف [10]، وقالوا له أما ماذكرت من الصلاة والزكاة فهو قريب، وأما قولك من قتل يُقتَل، ومن سرق يُقطَع، ومن زنا يُجلَد أو يُرجَم، فأمرٌ لا نلتزمه اذهب إلى غيرنا[11].

فعزلوه من الرأي والمشورة، وقطعوا منه مالهم، وانتبهوا داره وهدموها وأخذوا ما كان فيها، وخرج عبد الله بن ياسين منهم خائفاً[12]. فشكلت تلك الحادثة الصعوبات الأولى في طريق مسيرة ابن ياسين الدعوية.

3- العقبات الأولى في طريق دعوته ولزومه المرابطة:

في بداية دعوته لقي عبد الله بن ياسين كثيرًا من الصعاب، فقد وجد أكثر الملثمين لا يصلون ولايعرفون من الإسلام إلاَّ اسمه، وعمَّ الجهل عليهم، وانحرفوا عن تعاليم العقيدة الصحيحة، وتلوثت أخلاقهم وأحكام دينهم، فاصطدمت تعاليمه بمصالح الأمراء والأشراف الذين ثاروا عليه وكادوا أن يقتلوه، وكنا سابقاً رأينا كيف استقبلت القبائل الصنهاجية قدوم عبد الله بن ياسين في بداية دعوته إلى أنهم سرعان ما أجهضوها، لأنهم لا يستطيعون التخلي عن عاداتهم من زنا وقتل وسرقة وقطع الطريق، ولم يتقبلوا جلد الزاني وكل ما حدده الشرع وبين عقوبته. وبما أن الجهل كان منتشراً بين القبائل الصنهاجية فلابد أن يلقى ابن ياسين معارضة لدعوته لصعوبة الالتزام بالواجبات الشرعية التي يؤكد عليها، وهذا حال كل الدعاة بما فيهم

الرسل والأنبياء، وهي سنة الله تعالى فيخلقه الذي قال:﴿ **أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ** ﴾(**13**).

وبعدما أعرضوا عن دعوته وثاروا عليه، عزم عبد الله بن ياسين على الرحيل عنهم إلى بلاد السودان الذين دخلوا في الإسلام آنذاك، فلم يتركه يحيى بن إبراهيم لذلك وقال له:« إنما أتيت بك لأنتفع بعلمك لخاصة في نفسي، وما علي في من ضلَّ من قومي. وأشار عليه قائلاً: هل لك في رأي أشير به عليك إن كنت تريد الآخرة؟.قال: ماهو؟ قال: إنَّها هنا جزيرة في البحر. قال ابن خلدون: هو بحر النيل يحيط بها من جهاتها، يكون ضحضاحاً في المصيف يخاض بالأقدام، وغمراً في الشتاء يعبر بالزوارق، قال يحيى بن إبراهيم: وفيها الحلال المحض من شجر البرية وصيد البر والبحر، ندخل فيها ونقتات من حلالها، ونعبد الله تعالى حتى نموت»(**14**).

ويذهب فريقٌ آخر إلى أنهما لجآ إلى ديار جدالة واختارا جزيرة صغيرة تقع في مواجهة الشاطئ على مقربة من بلدة أوليل قاعدة جدالة في الخليج، وأن هذه الجزيرة يسهل الخوض في الماء للوصول إليها إذا كان الجزر، وتركب إليها الزوارق إذا كان المد(**15**).

فقال ابن ياسين: إن هذا الرأي حسن، فهلُّم بنا فلندخلها على اسم الله، فدخلها ودخل معهما سبعةُ نفرٍ من جدالة، وابتنى عبدالله رباطه هناك، وأقام في أصحابه يعبدون الله تعالى مدة ثلاثة أشهر، فتسامع الناس بهم، فكثر الواردون عليهم والتوابون لديهم، فأخذ عبدالله بن ياسين يقرئهم القرآن ويستميلهم إلى الخير، ويرغبهم في ثواب الله ويحذرهم من عقابه حتى تمكن حبه من قلوبهم، فلم تمر عليه إلامدة يسيرة حتى اجتمع له من التلامذة نحو ألف رجل(**16**)، فسمَّاهم

المرابطين للزومهم رابطته (رباطه)[17]، لتستمر دعوة ابن ياسين بعد أن اجتمع إليه من أشراف صنهاجة نحو ألف رجل.

4- تركه المرابطة واستئناف الدعوة:

إن من حكمة عبد الله بن ياسين أنه لم يكن متهوراً يلقي بنفسه إلى التهلكة، بل انتظر حتى تفقه القوم ورسخ فيهم الدين فقام فيهم خطيباً فوعظهم وشوقهم إلى الجنة وخوفهم من النار، وأمرهم بتقوى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأخبرهم بما في ذلك من ثواب الله تعالى وعظيم جزائه[18].

ثم ندبهم إلى جهاد من خالفهم من قبائل صنهاجة وقال لهم:« يا معشر المرابطين إنكم اليوم جمع كثير نحو ألف رجل، ولن يغلب ألف من قلة، وأنتم وجوه قبائلكم ورؤساء عشائركم، وقد أصلحكم الله تعالى وهداكم إلى صراطه المستقيم، فوجب عليكم أن تشكروا نعمته عليكم بأن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر، وتجاهدوا في الله حق جهاده. فقالوا له: أيها الشيخ المبارك مرنا بما شئت تجدنا سامعين لك ومطيعين، ولو أمرتنا بقتل آبائنا لفعلنا»[19].

فقال لهم:« أخرجوا على بركة الله وانذروا قومكم وخوفوهم عقاب الله وابلغوهم حجته، فإن تابو اورجعوا إلى الحق وأقلعوا عمَّا هم عليه فخلوا سبيلهم، وإن أبوا من ذلك وتمادوا في غيهم ولجوا في طغيانهم استعنا بالله تعالى عليهم، وجاهدناهم حتى يحكم الله بيننا، وهو خير الحاكمين»[20].

ومن هنا تبدأ الدعوة الحقيقية الجماعية (الألف رجل) بعد أن كانت فردية[21]، فسار كل رجلٍ منهم إلى قومه وعشيرته، فوعظهم وأنذرهم ودعاهم إلى الإقلاع عمَّا هم بسبيله، فلم يرفعوا بذلك رأساً، فخرج إليهم عبد الله بن ياسين بنفسه، وجمع أشياخ قبائلهم ووجوهها وقرأ عليهم حجة الله ودعاهم إلى التوبة، ورغبهم في الجنة

وخوفهم من النار، وأقام ينذرهم سبعة أيام وهم في ذلك كله لا يلتفتون إلى قوله ولا يزدادون إلا فسادا، فلمَّا يئِس منهم قال لأصحابه:«قد أبلغنا في الحجة، وأنذرنا وأعذرنا، وقد وجب علينا الآن جهادهم، فاغزوهم على بركة الله»[22].

ومن هنا يتبين لنا مدى اعتدال منهج ابن ياسين في التربية والدعوة، فهو لم يكن يحب سفك الدماء، بل كان يفضل الدعوة والإصلاح حتى يمتثل المسلمون إلى التعاليم الصحيحة للشرع الإسلامي في حياتهم، وإن تمادوا في غيهم وإعراضهم وانعدمت معهم كل السبل، حكَّم فيهم السيف وأعلن عليهم الجهاد إلى أن يعودوا إلى رشدهم ودينهم، فيسود الحق ويمحق الباطل.

5- تخليه عن سياسة المسالمة واستعمال السيف لحماية دعوته:

بعدما يئس عبد الله بن ياسين من توحيد القبائل الصنهاجية تحت راية الإسلام عبر سياسة السلم القائمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بسبب إصرارهم على الباطل، تحتَّم عليه تغيير سياسته إلى استخدام السيف، واستطاع بفضل هذه السياسة تحقيق ما أراده، بل نجده يمد نفوذه إلى قبائل المغرب ويوطد دعائم الدولة الناشئة، وبدأ بتوسيع حدودها وزيادة نفوذها، الأمر الذي أدى إلى تفوقها خاصةً في عهد خلفائه من بعده[23].

فبعد المبادرة الدعوية الشاملة التي قام بها ابن ياسين وإخوانه المرابطين لم يعد هناك مجال للحلول الوسطى، بل أنه أصبح هناك موقفين متناقضين؛موقف جاهلي يصر على حالة التشرذم والتشتت الاجتماعي والانحطاط الخلقي، وآخر يبتغي حماية الأمة ومبادئها والعودة بها إلى طريق الحق، وتوحيد صفوفها وتحكيم الشرع الإسلامي في شؤون حياتها، وعلى هذا الأساس كان الصراع بين الموقفين وإن كان

يبدو لأول وهلة أن أصحاب الموقف الباطل أطول باعاً وأكثر جمعاً، إلا أن أصحاب الحق أثبت قدماً وأشدَّ إصراراً.

وقد كانت بداية استعمال ابن ياسين للسلاح ضد الرافضين لدعوته بقبيلة جدالة فغزاهم في ثلاثة آلاف رجل من المرابطين، فانهزموا بين يديه وقتل منهم خلقاً كثيراً، وأسلم الباقون إسلاماً جديداً، وحسنت حالهم وأدوا ما يلزمهم من كل مافرض الله عليهم، وكان ذلك في صفرسنة (434هـ/1042م). ثم سارإلى قبيلة لمتونة فنزل عليها وقاتلهم حتى ظهر عليهم وأذعنوا إلى الطاعة وبايعوه على إقامة الكتاب والسنة، وسار بعدها إلى قبائل مسوفة فغزاهم حتى خضعوا له وبايعوه على السمع والطاعة، وحذت قبائل صنهاجة ولمتونة حذوهم في التوبة والمبايعة وأقروا له بالسمع والطاعة. وبذلك حقق ابن ياسين أولى النجاحات في طريق دعوته لتبدأ معها المعالم الأولى للدولة المرابطية في الظهور والارتسام.

وبعدها أخذ ابن ياسين ينظم جانب الدعوة والعبادة وسرعان ما التفت إلى الجانب الاقتصادي، حيث أمرهم بالصلاة والزكاة وأداء العشر، واتخذ لذلك بيت مال يجمع فيه ما يرفع إليه من أموال. وركز على الجانب العسكري بأن أخذ في شراء السلاح وإركاب الجيوش التي ألقى على كاهلها حماية خطاب ودعوة المرابطين، وتطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد التي سيطروا عليها، ولم يتجاهل أيضاً الجانب العلمي حيث:«بعث بمال كثير مما أجتمع لديه من الزكوات والأعشار والأخماس إلى طلبة العلم ببلاد المصامدة»[24].

وكانت هذه الالتفاتة نحو طلبة العلم إحدى فضائل ابن ياسين، بحيث لم يشغله عن هذا الجانب مسائل الإمارة الفتية ولا المشاركة في الأعمال العسكرية وقيادة

الجيوش وإعدادها، وهو ما كان له أطيب الأثر في النفوس، ولاقت دعوته الارتياح التام في الأوساط العلمية المتمثلة بالربط والمدارس الفقهية آنذاك.

وساهم كل ذلك في التعريف بقائد المرابطين ودعوته، فأشتهر أمره في جميع بلاد الصحراء وماتبعها من بلاد السودان وبلاد القبلة وبلاد المصامدة وسائر أقطار المغرب:« وأنه قام رجل بجدالة يدعو إلى الله تعالى وإلى الصراط المستقيم، ويحكم بما أنزل الله، وأنه متواضع زاهدٌ في الدنيا، وصار له ذكر في العالم، وتمكن ناموسه من القلوب، وأحبته الناس»[25]. وهو ما فتح لهم أبواب التوسع للدعوة المرابطية ونشرها في الاتجاهات المحيطة بهم كافة. وهذه هي ميزات دعوة عبد الله بن ياسين التي بدأها وحده حتى أصبح الآلاف يحملون نفس الشعار ونفس الخطاب، فدل ذلك على نجاحها[26].

6- الأصول العلمية والفقهية التي ربى عليها أتباعه المرابطين:

يعتبر عبد الله بن ياسين من علماء أهل السنة والجماعة، مالكي المذهب، إستمد أصول فقهه من المالكية التي لها خاصيتها في الاستنباط واستخراج الأحكام رغم أنه كانت له اجتهاداته الخاصة التي أملتها عليه طبيعة دعوته التي عاشها، وتحرك بها وربى عليها أتباعه، ومن هذه الأصول مايلي:

أ – القرآن الكريم:

لقد نظر الإمام مالك رحمه الله إلى القرآن أنه قد شمل كل أمور الشريعة، وهو عمدة الدين يجب الأخذ والتصديق به لفظاً ومعنى، ظاهره وباطنه ومفهومه، ولم تكن نظرته إليه كنظرة الجدليين والمتكلمين، لذا اعتبر من قال بأن القرآن مخلوق زنديق وجب قتله، كما لم يعتبر الترجمة قرآناً يتلى تجوز الصلاة به[27].

وبناءً عليه فإن القرآن الكريم قد شكل عند عبد الله بن ياسين وأتباعه المرجعية العليا يجب الإذعان والتسليم لكل ما جاء فيه، وأمَّا كل ما تعلق بالعقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق فالقرآن لم يفرق بينها، فكلها تتضمن كلمات الله الهادية إلى أقوم سبيل، والمحذرة من كل ضلالة وغي، فكان هو وأتباعه على بينة من ربهم وبصيرة من دينهم، فلم تتحير عقولهم وترتاب قلوبهم نحو أي معتقد أو خلق أرشد إليه القرآن الكريم لإيمانهم العميق بقوله تعالى:﴿**لاَ يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حمَيدٍ**﴾(28).

وكان تدبر القرآن الكريم معيناً لابن ياسين وفقهاء المرابطين في استنباط الأحكام الشرعية، وهم الذين فهموا بأنه لم ينزل ليتلى على الأموات، بل ليعمل به الأحياء لينالوا به رحمة الله إتباعاً لقوله تعالى:﴿**وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾(29).وعليه كان التمسك بكتاب الله عز وجل هو من أسباب قوة المرابطين، وتمكين الله لهم ولدولتهمالتي حكمت بلاد المغرب والأندلس، وامتد حكمها قرابة القرن من الزمن من سنة (448هـ. 542هـ/1148.1056م)(30).

ب – السنة النبوية:

اعتمد ابن ياسين على السنة النبوية في استنباط أحكام الشريعة الإسلامية، وألزم نفسه وأتباعه بمنهج الله تعالى، فالسُّنة عنده هي المنهج المفصل لتعاليم الإسلام وتطبيقه، وتربية النفس والأمة عليه والذي يتجسد في قوله تعالى:﴿ **لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ** ﴾(31).

فالقرآن الكريم هو الدستور الذي يحوي الأصول والقواعد الأساسية للإسلام وعقائده وعبادته وأخلاقه ومعاملاته، والسُّنَّة هي البيان النظري والعملي للقرآن في

كل ذلك، وقد رأى ابن ياسين وزعماء المرابطين وجوب إتباع الرسول(ص)في أقواله وأفعاله وتقريراته عملاً بقوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾(**32**).

وقد جعل طاعة الرسول من طاعة الله تعالى:﴿مَّنْ يُطِعْ الْرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾(**33**).وأمرهم بإتباع الرسول في كل ما أمر ونهى التزاماً بقوله تعالى:﴿وَمَا أَتَاكُمُ اَلْرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُواْ﴾(**34**).وأمرهم بالاستجابة لدعوته واعتبر ما يدعوهم إليه هو النجاة:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾(**35**).

وهناك الكثير من الآيات التي تحث على إتباع الرسول الكريم والاقتداء به سعى ابن ياسين لتحقيقها في حياة المرابطين، الذين ظهرت أثار التزامهم بسنة النبي(ص) في كل مناشط حياتهم، في التعلم والتزكية والجهاد والسياسة وغيرها من الأمور التي أقاموا على أساسها دولتهم(**36**).

ج – عمل أهل المدينة:

فالمدينة هي دار الهجرة وبها تنزل القرآن وأقام رسول الله(ص) وأصحابه بها، وأهلها هم أسبق الناس بالتنزيل، وبما كان من بيان رسول الله(ص)، ولهذا رأى المالكيون أن عملهم بالاقتداء بعلماء أهل المدينة في أقوالهم وأفعالهم حجة، وقدمّوا ذلك على القياس وعلى خبر الحديث الواحد، وفي كتاب الإمام مالك إلى الليث بن سعد الفقيه المصري:« إن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة، وبها تنزل القرآن»(**37**).

وقد اهتمت المدرسة المالكية المغربية السنية عموماً بهذا المنهج، وسار عبد الله بن ياسين وفقهاء الدولة المرابطية عليه، ولم يرضوا بغيره بديلا.

د –قول الصحابة:

حيث جعل المالكية قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف حجة، واعتمدوا في ذلك على ما ذكره الإمام مالك في الموطأ، حيث اعتمد في الكثير من فتاواه على العديد من أقوال الصحابة الذين هم أعلم بالتأويل.

هـ– المصالح المرسلة:

اعتبرها المالكية دليلاً شرعياً ومارسوها ممارسة عملية في الحياة، وأصَّلوا لها أصولاً في جلب المنفعة ودفع المفسدة، وقاسوا بها الأمور التي لم يشهد لها الشرع بإبطال ولا باعتبار، لأن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، والمقاصد إما ضرورية كحفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وإما حاجية تؤدي إلى رفع الضيق والمشقة، وإما تحسينية تتعلق بمكارم الأخلاق.

و– القياس وسد الذرائع:

فأما القياس فيعد من الأصول المنهجية التي سار عليها عبد الله بن ياسين وربى عليها أتباعه، وسد الذرائع فقد سار عليه ابن ياسين في منهجه في تأصيل أصول فقه مذهبه، وسار على نهج فقهاء المالكية في الاقتداء بالإمام مالك رحمه الله الذي كان الأكثر في العمل بسد الذرائع حتى اعتبر بعض العلماء العمل بها من خصوصيات مذهبه(38).

7– السياسة التي اتبعها ابن ياسين في سبيل تحقيق أهدافه:

اعتقد عبد الله بن ياسين أن قبائل الملثمين خرجت عن تعاليم الكتاب والسنة، وما دامتقد أحلت ما حرم الله وظَّلت على تقاليدها القديمة كان لزاماً عليها أن تدخل في زمرة المرابطين، فتنضوي تحت لوائهم وتدخل في دعوتهم، وأن تتطهر من آثامها

وتسلم إسلاماً جديداً، وأن تبايع على الكتاب والسنة، وتعمل على إحياء تعاليم الإسلام ونشر مبادئه.

وكان على كل فردٍ يريد أن يدخل في زمرة المرابطين، أن يخضع للالتزامات القاسية التي فرضها عبد الله بن ياسين على أتباعه في رباط السنغال. وهي أن يكفر المريد عن خطاياه السابقة ويحاسب عليها، فيضرب بالسياط حد السارق والزاني وشارب الخمر؛ أما من سالم وأسلم وتطهر راضياً فله ما للمرابطين وعليه ما عليهم، أما من أبى واستكبر فليس له إلا السيف يحكمه المرابطون في عنقه(39).

وكان ابن ياسين يجمع الخارجين عن دعوته من المعاندين والمشركين ويحكم السيف في رقابهم، وربما كان مضطراً إلى اتخاذ مثل هذه الإجراءات، وأنه لم يعمد إليها حباً في إراقة الدماء وإنما من أجل أهداف سامية عزم على تحقيقها بالسلم أو بالحرب، وهو ما لم يعجب معلمه الأول الفقيه وجاج بن زللو الذي أخذ عليه إفراطه في إراقة الدماء وعمله على فرض الإسلام بالسيف(40).

فهو لم يتصور أن تلميذه الفقيه المربي سيتجاوز هذا الدور وسيصبح صاحب رسالة ومذهب في الحياة، كما أنَّ عمده إلى السيف كان بعد أن خابت سياسة المسالمة، ولخوض ميدان الجهاد في سبيل نشر الإسلام، ورفع راية الملثمين وإتمام وحدتهم، ولم ينكر ابن ياسين استعمال هذه السياسة من أجل تحقيق أهدافه(41).

وفي إعتقاده كان ابن ياسين يظن أنه حين لجأ إلى القوة لم يأثم ولم يخطئ، فقد كتب إلى معلمه يقول: (أما إنكارك علي ما فعلت، وندامتك على إرسالي، فإنك أرسلتني إلى أمةٍ كانت جاهلية، يخرج أحدهم ابنه أو ابنته لرعي السوام، فيعزبان في المرعى، فتاتي المرأة حاملاً من أخيها ولا ينكرون ذلك، وليس دأبهم إلا اغارات بعضهم على بعض، وقتل بعضهم البعض ولا دِيَةَ عندهم من الدماء، ولا حرمة

عندهم للحريم ولا توقى بينهم في الأموال، فأخبرتهم بالمفروض عليهم والمسنون لهم والمحدود فيهم، فمن قبل واليته، ومن تولى أرديته، وما تجاوزت حكم الله ولاتعديته. والسلام)[42].

كما أن عبد الله بن ياسين لم يحكم السيف وحده، بل كان يلجأ إلى وسائل أخرى لتأليف قلوب المسلمين الجدد وترغيبهم في الدعوة الجديدة حتى يؤمنوا بها إيماناً صادقاً، كإسقاط المغارم والمكوس والغاء الضرائب الجائرة التي كان يفرضها الحكام على الرعية، واكتفى بما أوجبه الشرع في ذلك من زكاة وعشر، وفرض على الأغنياء الصدقات للفقراء[43]، وقسَّم الغنائم والأسلاب فجعلها فيئًا للمرابطين، وأقام بيت مال للمسلمين[44].

ولم يغفل ابن ياسين أمر الدعاية للدولة الجديدة ونشر أخبارها بين الناس، فكان يبعث أموال الزكاة والأعشار إلى طلبة المصامدة[45]، وفقهائها وقضاتها ومحتاجيها هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد واصل رسالته في تعليم الناس حتى خلق في الصحراء جواً من العلم والمعرفة، وأدى ذلك إلى خلق جيل من الفقهاء الصنهاجيين عرفوا بالصلاح والورع والتقوى من أمثال العالم الفقيه لمتاد بن نصير اللمتوني الذي كان يضرب المثل بفتياه في الصحراء[46]، وميمون بن ياسين الصنهاجي اللَّمتوني الذي رحل إلى الأندلس محدثاً وراوياً، بل إن أمراء المرابطين أنفسهم قد أخذوا بنصيب وافر من العلم الذي بثه عبد الله بن ياسين بينهم[47].

وبهذه السياسة استطاع ابن ياسين أن يسمو بالمرابطين الذين كانوا يعيشون في بيداء الجهل، ويعتمدون على السلب والنهب إلى عصبة مجاهدة غايتها الدفاع عن الدين الإسلامي وديارة وأهله.

وبفضل هذه الصفات الشخصية التي كان يتمتع بهاوسيرته الطيبة، واصطناع التقشف وإذلال النفس بكثرة الصيام[48]، وقوة الحجة، والقدرة على التأثير في سامعيه وعلمه الغزير، تمكن ابن ياسين من قلوب أصحابه، وليس غريباً أن ينظر إليه المرابطين كفقيه مصلح أو زعيم، بل نظروا إليه على أنه ولي من أولياء الله وأخذوا ينسبون إليه الخوارق والمعجزات، تحفظ أجوبته وفتاويه فلا يعدِل القوم عنها، وظَلُّوا بعد وفاته لا يقدمون أحداً للصلاة ممن لم يصلي خلفه ونعم بصحبته[49]، وظَّل قبره يحج إليه الناس من كافة الجهات متبركين به[50].

وكخلاصة لهذا المقال نقول أن اختيار عبد الله بن ياسين للقيام بدعوة المرابطين كان موفقاً إلى حد كبير، كونه أعرف الدعاة بلغة وعادات وأعراف قومه، لذا نجده قد سار في دعوته لقبائل الملثمين الصنهاجية سيرة حسنة نقية، فتدرج بهم من مرحلة التعريف بالإسلام إلى مرحلة التكوين، ثم التنفيذ الممهد لمرحلة التمكين، الذي تحقق بعد استشهاده على يد الأمرين أبو بكر بن يحي اللمتوني، والقائد يوسف بن تاشفين وأبنائه من بعده، الذين واصلوا من خلال فتوحاتهم في بلاد المغرب وجهادهم بالأندلس، دورهم في دعم المسلمين وتثبيت الإسلام بهاته المناطق.

---

(1) البكري، أبي عبيد، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**.دار الكتاب الإسلامي القاهرة.د(ط٨ س). ص165./ ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تص: البشير الفورتي، مطبعة التقدم الإسلامية، تونس، ط1، د(س). ص9./الصلابي، علي محمد، **صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي في الشمال الإفريقي**، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، سنة2007. ص153.

(2) الإمام الكبير العلامة أبو عمران الفاسي موسى بن عيسى بن أبي حاج البربري الغفجومي نسبةً إلى غفجوم بطن من زناته، وهو شيخ المالكية بالقيروان، وتلميذ أبي الحسن القابسي، دخل الأندلس وأخذ

عن عبد الوارث بن سفيان، وحج عدة مرات، وأخذ علم الكلام ببغداد عن ابن الباقلاني، وقرأ على الحمامي، وكان إماماً في القراءات، بصيراً بالحديث، رأساً في الفقه، تخرج عنه خلق كثير في المذهب، توفي فيالثالث عشر رمضان سنة ثلاثين وأربع مئة وله اثنتان وستون سنة. أنظر:**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، للإمام الحنبلي الدمشقي، تح: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط1، سنة1979. ج5، ص153.

(3) بلدة نفيس: من بلاد السوس تقع قرب أغمات (بالمغرب الأقصى) يسكنها قبائل من البربر أكثرهم من المصامدة، كانت موجودة أيام البكري وقد ذكرها في كتابه (**المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**)، ص160.أنظر: الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد.**الاستقصا لدول المغرب الأقصى**، تح:ولدي المؤلف جعفر ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، طبعة1954.د(ط).ص6.

(4) النويري شهاب الدين، **نهاية الإرب في فنون الأدب**، تح:عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة2004، ج24، ص140.

(5) الناصري، المصدر السابق، ج2، ص ص7.5./ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، **الكامل في اللغة والأدب**، تح:محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، عام1993م. ج8، ص328./ ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد بن عمر الفاسي.**الأنيس المطرب بروض القرطاس فيأخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تصحيح يوحنا تورنبرغ، طبعة أوبسالية، عام1917.د(ط). ص78.

(6) ابن الأثير أبي الحسن علي بن أبي الكرم الجزري، **الكامل في التاريخ**، مر: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة1987، ج8، ص328.

(7) الناصري، المصدر السابق، ج2، ص7./ابن الخطيب، المصدر السابق، ص9./ابن عذاري المراكشي، أبو العباسأحمد بن محمد.**البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تح:إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط3، سنة1983.ج4، ص8.

(8) ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص328./ النويري ، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، **نهاية الإرب في فنون الأدب**، تح:عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة2004، ج24 ، ص140.

(9) ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص78.

(10) الناصري، المصدر السابق، ج2، ص8.7.

(11) ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص328.

(12) ابن عذاري المراكشي، المصدر السابق، ج4، ص9.

(13) سورة آل عمران، الآية: 142.

(14) ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص79.78.

(15) نفس المصدر، ص79./الناصري، المصدر السابق، ج2، ص8.7.

(16) الناصري، نفس المصدر، ج2، ص8.7./ ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص79.

(17) ابن أبي زرع، نفس المصدر، ص79.

(18) الناصري، المصدر السابق، ج2، ص8.

(19) ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص79.

(20) الناصري، المصدر السابق، ج2، ص9.8./ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص79.

(21) نذكر هنا أن رسول الله(ρ)حين بدأ الدعوة لوحده ولاقى من الصعاب ما لا يعد ولا يحصى، لكن وبفضل من الله عز وجل صارتالدعوة جماعية، وتأسست الدولة الإسلامية بالمدينة.وهنا نلاحظ التشابه بيندعوة نبي العزةعليه الصلاة والسلام، ومسار دعوة ابن ياسين.

(22) الناصري، المصدر السابق، ج2، ص9./ ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص79.

(23) سالم أبو القاسم محمد غومة، رسالة ماجستير، **تطور المؤسسة العسكرية في دولتي المرابطين والموحدين من(668.415هـ/ 1269.1059م)**. جامعة ليبيا ، سنة(2004.2003م)، المقدمة: ص(ح. ط).

(24) الناصري، المصدر السابق، ج2، ص9./ ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص80.

(25) الناصري، المصدر السابق، ج2، ص10.9./ ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص80.

(26) عبد العالي بلامين، رسالة جامعية بعنوان، **مواقف المرابطين في دفع بغي السلاطين**، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، المملكة المغربية .(1426هـ/2005م)، ص15.14.

(27) علي الصلابي، المرجع السابق، ص172.

(28) سورة فصلت، الآية:42.

(29) سورة الأنعام، الآية:155.

(30) علي الصلابي، المرجع السابق، ص ص174.172 بتصرف.

(31) سورة آل عمران، الآية:164.

(32) سورة النساء، جزء من الآية:59.

(33) سورة النساء، جزء من الآية: 80.

(34) سورة الحشر، جزء من الآية:07.

(35) سورة الأنفال، جزء من الآية: 24.

(36) علي الصلابي، المرجع السابق، ص185.184.

(37) القطان مناع، **تاريخ التشريع الإسلامي (التشريع والفقه)**، مكتبة المعارف، الرياض، ط2، سنة1996، ص353.

(38) علي الصلابي، المرجع السابق، ص ص186.185.

(39) حسن محمود، **قيام دولة المرابطين(صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى)**، دار الفكر العربي، القاهرة. د(ط ٨ س).ص155.

(40) النويري، المصدر السابق، ج24، ص42. / حسن محمود، نفس المرجع، ص156.

(41) حسن محمود، نفس المرجع، ص156.

(42) النويري، المصدر السابق، ج24، ص143.142.

(43) ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص82./ ابن خلدون، عبد الرحمن، **تاريخ ابن خلدون المعروف بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، سنة1999. ج6، ص184.

(44) ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص80.

(45) حسن محمود، المرجع السابق، ص158./ ابن أبي رزع، نفس المصدر، ص81.

(46) القاضي عياض، بن موسى بن عياض السبتي. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تح:محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط2، سنة1983. ج8، ص80./ دندش، عصمت عبد الطيف، **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، سنة1988ص144.

(47) حسن محمود، المرجع السابق، ص158.

(48) البكري، المصدر السابق، ص168./ ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص84.

(49) البكري، المصدر السابق، ص169./ حسن محمود، المرجع السابق، ص166.165.

(50) دفن ابن ياسين بمكان يسمى كريفلة بتامسنا، ولكن يبدوا أن الموحدين قد أخفوا معالمه انتقاماً منه، لكنهم لم يستطيعوا أن يخفوا سيرته التي ظَلَّ الناس يتناقلونها جيلاً بعد آخر. أنظر: حسن محمود، المرجع السابق، ص166.

هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي*

ترجمة د. نورالدين علوش-المغرب

***

في الوقت الذي أصبحت فيه الحركات الاجتماعية أكثر من أي وقت مضى محتاجة إلى تمثيلية ووضوح سياسي، يجدر بنا إعادة قراءة هابرماس لملائمة إطار التفكير والعمل حتى ولو وصف البعض أعماله باليوتوبيا السياسية.

إذا كان الفيلسوف يركز في أبحاثه الأخيرة على ضرورة تجاوز الدولة-الأمة، من أجل مناهضة عولمة التدفقات (السياسية الاقتصادية) فان ذلك عن طريق تشكل اجتماعي للفضاء العمومي الذي يشكل محركه التحليل النقدي للوظائف السياسية للدولة.

في كتابه" الفضاء العمومي اركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكون أساسي للمجتمع البرجوازي"، قدم هابرماس دراسة سوسيو- تاريخية لتحولات بنية الفضاء العمومي البرجوازي منذ بدايته إلى يومنا هذا.

* صاحب المقال:A. Paulin Lundi 23 Novembre 1998 تاريخ النشر:
موقع النشر:http://membres.multimania.fr/tomate/pdf/habermas.pdf

هذا الظهور والتطور لمبدأ الدعاية باعتباره مبدأ شرعي لمراقبة السلطة السياسية مرتبط بالفرد (البرجوازي المثقف).

إن امتلاك الفرد لهذه الكفاءة السياسية، تمت بالتدرج بواسطة تمثيل موقف وشرعية فردية أو جماعية؛ بالرأي والنقد العقلاني دون اعتبار للسلطة السياسية.

***–جينيالوجيا الفضاء العمومي البرجوازي**

إذا كان هابرماس لم ير في القرون الوسطى – بين المجال العام والخاص– أيّة معارضة يمكن مقارنتها بمثيلاتها في النموذج القديم، في المقابل يرى هابرماس في بداية الرأسمالية التجارية والمالية عناصر شكلت مركب تبادلي جديد:– تبادل الأخبار– تبادل السلع، بالفعل نلاحظ آنذاك توسعا كبيرا لشبكة أفقية لملحقات اقتصادية التي لايمكن ربطها بالعلاقات الإقطاعية.

من خلال جملة من التحولات طرأت على بنية الاقتصاد، انعكست على العلاقات الاجتماعية، فالنشاط الاقتصادي يجب أن يتم في فضاء تبادل واسع وموضعته تحت مراقبة وإدارة السلطة السياسية.

ستكون هذه الأخيرة في مواجهة مصالح فئوية للتجار والرأسماليين، في الحقيقة ستظهر العناصر الأساسية لفضاء عمومي برجوازي ومأسسته مابين القرنين 17– 18م بالموازاة مع ولادة دولة حديثة ستظهر طبقة برجوازية مكونة من موظفي الإدرات الملكية وقضاة وأطباء ورهبان وأساتذة "مثقفون" في داخل هذه الطبقة الاجتماعية، كانت السلطة السّياسية السّبب في شعورهم بالوعي الذي يوضح للناس طبيعة العدو الاجتماعي للبرجوازية ومكانتهم في الفضاء العمومي البرجوازي الوليد.هكذا رويدا رويدا، كل ما يمكن اعتباره مصلحة عامة أصبحت من الآن فصاعدا، الشغل الشاغل للطبقة البرجوازية.

***– مفهوم الدعاية باعتباره مكون أساسي للفضاء العمومي وباعتباره مبدأ مراقبة السلطة السياسية.**

يرجع الفضل في استقلالية وتقدم الفضاء العمومي البرجوازي، إلى ازدهار الصحافة. مع رأي عام يتشكل خاصة من سكان المدن وبرجوازيين الذين كيفوا عاداتهم القرائية مع الجديد من لمنشورات وخاصة مع دخول التّحليل النقدي في الصحافة اليومية، تشكل في قلب الفضاء الخاص شبكة مكثفة من التواصل العمومي.

هكذا ستتشكل أشكال جديدة للعلاقات الاجتماعية مؤسسة على المناقشة واستعمال العقل. نقاش في صالونات حيث يعلق الناس على الأخبار الواردة من الجرائد حيث كل فرد يعطي رأيه وتبريره.

فهابر ماس يلاحظ أن الصحافة قبل سنوات من الثورة الفرنسية قدمت صورة جامدة عن العلاقات بين السلطة والفضاء العمومي، في حين أن في فرنسا وأيضا ببريطانيا كانت تطور علاقاتها كما سنرى واضحة جدا.

إن مبدأ دعاية الإعلام هو في الحقيقة مبدأ مراقبة حيث استغله الرأي العام البرجوازي للوقوف في وجه السلطة لوضح حد للأسرار الخاصة بالدولة المطلقة.

إن هذا المبدا المنشئ لفضاء عمومي برجوازي بدأ حقيقة في القرن الثامن العشر، باعتباره فضاء سياسي جديد حيث موضع نفسه بين الدولة والأفراد.

إن الفضاء العمومي البرجوازي سيلعب دور الوسيط بين حاجات المجتمع والدولة. وهذا التوسط يفترض أن يعتمد بالتدريج على مفهوم " الرأي العام" بمعنى آخر تمثيل موقف وشرعية لنقد عقلاني للسلطة السياسية.

نركز هنا وبكلمات أخرى على فكرة الكفاءة السياسية، فهابرماس يعتبر تشكيل فضاء عمومي شرط أساسي للكفاءة السياسية والمواطنة. إن دعاية الإعلام وخصوصا الإعلام السياسي مرتبط أساسا بتحول في شرعية النشاط السياسي، وهذا يتم بواسطة السيادة الشعبية وعن طريقه تسمح بظهور مفهوم المواطنة لتصل في الأخير لمرحلة النافس الانتخابي.

إن التوسط بين الدولة والأفراد سيستمر تدريجيا إلى حدود القرنين الثامن والتاسع عشر عن طريق نصوص دستورية محددة مثلا لبنيات الدولة الدستورية، والانتخابات والصحافة وخاصة النقاشات البرلمانية المفتوحة على الإعلام.

وهكذا تظهر السلطة السياسية وهي خاضعة لمحكمة الرأي العقلاني والشرعي.

***– التّحولات البنيوية المعاصرة للفضاء العمومي: نحو انحراف الوظائف النقدية لفضاء العمومي**

يتجه الفيلسوف هابرماس وباهتمام نحو النّموذج اللّيبرالي لديمقراطية البرجوازية حيث يجد صراحة فيها تحررا قويا لكن أيضا يجد فيه تناقض قوي من حيث قمع الرأي العام الشعبي بل أصبحت المصلحة العامة تحتكرها فقط الطبقة البرجوازية.

إن الانتقال من دولة دستورية ليبرالية إلى دولة إشتراكية جعل الفضاء العمومي يتآكل دوره، والتّدخل الكبير للدولة الاشتراكية في جميع مجالات الحياة ادى إلى مايسميه هابر ماس" إعادة الفيودالية إلى الفضاء العموميّ".

إن التدخل المتعدد لفضاءات عامة وخاصة بالاعتماد على التسيير الإداري والتقني اضعف الوظائف النقدية للفضاء العمومي.

فقد الفضاء العمومي دوره في داخل الدولة الاشتراكية، حيث لاحظ هابر ماس بالموازاة مع ذلك انعدام اهتمام الشعب بالسياسة، فالرأي العام فقد دوره النقدي بسب خضوعه لمجموعة المصالح التي تستعمل تقنية الإشهار لمصلحتها الخاصة لاستمرارية سلطتها.هذا مهم في النقد الذي وجهه هابر ماس للمجتمع الحديث، حيث تم تعويض الدعاية النقدية بدعاية الهتاف والمناورة.

مما جعل الفضاء العمومي يتجه نحو فضاء التهليل والهتاف حيث أصبحت السياسة مهرجان وحل التسويق السياسي محل الخطابة.في عصر الدعاية المتلاعبة بالعقول، فليس المحرك هو الرأي العام ولكن التوافق المصنوع الممهد للاجماع.

يوافق هابرماس على فكرة انحراف الفضاء العمومي وأزمة المواطنة فهو واحد من المفكرين الذين ربطوا جيدا بين مسالة الدعاية. والحاجة إلى اعادة إدخال العقل في منطق العمل الاجتماعي خاصة في التواصل.

إذا كان هابر ماس يرى في الاتجاهات المتعارضة في المجتمع المعاصر وخاصة الطلبات المتزايدة للمجتمع المدني لجعل القضايا العامة أكثر عمومية.فانه يرى عامة الوعي التكنوقراطي لايترك إلا أملا قليلا لتسييس الفضاء العمومي وجعله أكثر ارتباطا بالكفاءة النقدية للرأي العام.

CHILDREN'S NEEDS AND PARENTS' OBVIOUS ROLE

Written by **MANSOURI ABDELHAK** (University of Oran)

***

Introduction*

* ملخص :

إن عملية إعداد الإنسان و الارتقاء به من مستوى التبعية و الاعتماد الكلي على الآخرين إلى مستوى النضج و الاستقلال و الاعتماد على النفس و تزويده بكل ما يؤهله للانخراط في الحياة الاجتماعية بصورة إيجابية لا تقوى عليها سوى مؤسسة الأسرة لما تنفرد به من خصائص و تتوفر عليه من مواصفات . فهي بذلك المحضن الطبيعي الذي تراكمت الأدلة عبر عقود متتالية من التحري والبحث للتأكيد بأنه لا بديل له في هذا الشأن و لا غنى للفرد و المجتمع عن خدماته . فهو الإطار الاجتماعي الأصلح لإشباع حاجات الفرد النفسية والاجتماعية و التجاوب مع كل متطلبات الرعاية الإنسانية بمساهمة فعالة لأبوين رحيمين يكمل أحدهما دور الآخر ، دون مفاضلة بينهما ، في تناغم يتعزز بشعور الانتماء إلى الكيان الأسري الذي يتحول مع الوقت إلى مصدر اعتزاز و تتبلور في ظله الهوية الذاتية التي تمثل واجهة من واجهات الهوية الجماعية.

To grow from a helpless human being into a self-accepting and self-relying individual , and from an egocentric selfish child who is unable to grasp ,conceive, and accept the idea of sharing ,into a participating and contributing adult , requires a great deal of physical ,emotional ,social and intellectual learning . Since much of this learning takes place normally within a family unit, natural or biological parents , therefore, have been and will always be expected to play an important an vital role.

Our main concern in this article is to discuss in some broad and general terms the parents' role and the extent to which children' s immediate and future well being depends on it . It is a fact that children with their unique make-up and temperament do , in turn , influence the unfolding personality and sense of fulfillment of their parents. It is they who teach the husbands and wives to respectively become fathers and mothers . To be maximally effective , evidence (Bell ,1968 ; Bronfenbrenner, 1970) suggests that it has to be two-way process , with not only the child imitating his mother but the mother too imitating her child. For our purposes , however , we will be considering parents mainly as active providers and their offspring as passive consumers , accepting therefore , but only partly, Benedeck's view that the child's need for mothering is absolute while the need of an adult woman to mother is relative (Anthony & Benedeck , 1970 ; see also Bell , 1979) .

Basically ,the parents' principal task is to recognize their children's changing needs and to make sure they are satisfactorily

met . As two children are never exactly alike, parents should adapt to each individual child's needs, which means that « whoever is caring for a child ,in Winnicott's words ,must know that child and must work on the basis of a personal living relationship with that child ,not on the basis of something learnt and applied mechanically »(Winnicott , 1965).

Although a need may be defined as a conscious, expressed desire on the part of the observed person, parents must always be aware of the possibility that their newborn baby, infant or even child might have needs which he is not able to verbalize and to express specifically by gestures or bodily movements . The more accurate parents are in sensing their children's needs , the better they understand them , and more appropriately they can help them .

So far, children's physical needs have been given more responsible attention by most parents, and it is only in this regard that our society has, as Pringle and Naidoo have put it, « both accepted and acted on the precept that prevention is better than cure» (Pringle & Naidoo ,1975) . Parents know for sure that their infant needs oxygen in the sense that without it he will die . Similar acknowledgment in regard to food , clothing , and protection from bodily danger . What they have tended to overlook and underestimate are the children's psychological and socio-cultural needs .

It is true that « although the environment contributes in a major way to the development of social responses and cognitive talents , the child cannot benefit maximally from these

experiences until certain biological forces have prepared him for these changes » (Mussen et al ,1974), and that studies of the human infant and child have suggested a number of relationships between maturation and readiness to learn, which means that premature training may do more harm than good . Nevertheless , if parents in particular and human society in general , care only about the physical side of the child , one could hardly differentiate in purpose between the development process a newborn human baby undergoes and the corresponding process which a newborn animal naturally goes through . Thus, it becomes urgent for parents to see that their child, from the very beginning of his life, develops from other angles they are expected to take in charge as well .

Children need love and affection

Chief among the psychological needs which parents should not ignore are love and affection . This need , Pringle explains ,« is met by the child experiencing from birth onwards a stable , continuous , dependable and loving relationship with his parents (or permanent parent-substitute) , who themselves enjoy a rewarding relationship with one another » (Pringle, 1975 ,pp.34-35) . It is through experience that children come to learn how to love and how to be loved , how to give love and how to respond positively to others' affection and love . the existence of such emotional ties between parents and children is important and crucial « not only through their role in the development of later relationships but through their immediate effect in reducing the

child's anxiety in new or stressful situations » (Rutter, 1975 , p.139 ; McLeod et al 2007).

The affective parental relationship is a helping factor in securing the promotion of children's independence . There is some evidence suggesting that the child is more independent in his activities when he can rely on parental affection (Horowitz , 1940 quoted in Kirkpatrick,1963) . It determines how will he be evaluating himself , constructing his future relationships and making his social choices (Campos, Besser, & Blatt, 2010). In this way the responsible mother and the responsible father act as a secure base from which their children check their own capability and try out new methods of exploring and reacting to their environment (Lancy David., 1996) .

It follows that parents should not only express and show love and affection to their little ones , but they should not, necessarily, expect anything in return . In other words , love should be provided unconditionally because , as it is hypothesized by humanists like Rogers , the degree of conditional positive regard a child receives from adults in the course of his development is correlated with the degree of conditional self-regard the latter has towards himself (Mehrabian,1968). Parents , according to this line of thought , should exercise a low degree of conditional positive regard towards their children if the latter are to develop a fair self-concept , and any « constraints imposed upon (their) freedom of movement ,upon time and upon finance, are accepted without resentment or reproach »(Jenkins ,1961), particularly during infancy and early childhood where people like John

Bowlby views mother love for her child « as important for mental health as are vitamins for physical health » (Bowlby ,1951) and where Margaret Ribble argues that parental love , and security are almost as necessary to the infant as oxygen or food (Ribble ,1941). The responsive affective mother contributes essentially in building up the first secured human relationship (Ainsworth ,1984 ; Isabella & Belsky , 1991) which would certainly help the newly human born entertain hope in life , develop self-confidence and positively engage in his self-actualization project through a practical adaptation to the changing world demands .

What happens when this love , which usually includes security , affection, praise and recognition, is not timely provided ?

The child who does not feel loved and accepted by his parents will obviously regard the whole life as an enemy . He has not been prepared for love, so he will never fully understand it . In addition , he will grow up suspicious of and unfriendly towards other people , and later may inappropriately respond to true and sincere affection . For him , if he has not succeeded in gaining the love and affection of his own mother and of his own father, there is no chance to win this love and affection from others . Poor child ! society has no place for him ! Being unaccepted and unwanted , why should he then bother to even try to fit into society ?! Nobody cares for him, Why should he care about others and about their laws ?! In what objective human grounds from which he has benefited himself does he have to pay any

particular attention or show any respect to what the social norms , made by others , dictate ?!!

These strong negative feelings will never help such a child to build up positive attitudes towards social life ,and it is not surprising that between 80 and 90% of all juvenile delinquents and young criminals , as it is stated in a UNESCO report based on material collected from countries all over the world, have come from homes where there has been a lack of love and care (Maynard,1970) . Relating delinquency to family factors such as neglect and parental inability to express appropriate affection towards their children , family instability, intense family conflict and dysfunctional cohesiveness is the conclusion reached by so many investigations with different social contexts and cultural backgrounds (Wadsworth ,1979; Smith & Thornberry ,1995; Smith & Farrington , 2004; Lang et al ,2002 ; Wells and Rankin ,1991; Kudirat B. Sann et al , 2010). This somehow justifies Winnicott's statement «When a child steals sugar , he is looking for the good mother, his own, from whom he has a right to take what sweetness is there » (Winnicott,1965). Children experiencing stable relations with their mothers were more able than those who encountered unstable ones to exhibit positive social behaviours particularly during the schooling period (Jacobson & Willes ,1986 ; La Freniere & Sroufe , 1985; Renken et al,1989) and had surprisingly succeeded in building natural relations even after twenty years (Waters et al 1995) . Neglected children, on the contrary , were during their adulthood associated with symptoms of depression (Fortuna & Roisman, 2008) . The

mother – child relationship , as research constantly shows , has its positive and negative long term effects on the siblings' mental health (Rikhye et al., 2008) . Ward, Lee & Polan (2006)'s study reveals statistically significant positive correlations between psychopathology and dysfunctional parental attachment.

In terms of opportunity and development , a child who is denied or simply does not get enough love and affection becomes usually anxious, confused about himself . This child , as Maynard argues , « cannot be emotionally free enough to learn well the many things he must know if he is to live adequately and happily ... [and] may be afraid to be friendly to people , timid about trying out new things , because there has been no one who cared enough to stand behind him and encourage him as he tried himself out » (Maynard ,1970 p.14) . Infants and young children need to go on finding out whether they can still rely on their parents and that when frighteningly new situations are met , they « wish to know that the external controls are still there » (Winnicott ,1965) .

One remark here is that although lack of love, affection and care are the most serious of the mistakes parents can make, it is also quite possible for them to make the opposite kinds of mistakes trying to keep their children as babies for as long as possible , without giving them any chance to try and do things themselves .This type of protection does not do these children any good . In fact , it can be just as much harmful for them as the total absence of protection and love . The overprotected child can become backward , lazy , helpless , and will undoubtedly lack

self-confidence. Maternal over-control, for example , has been found to be related to childhood facing later social anxiety disorder (Erin Lewis-Morrartyett al , 2012) . Similarly with security , as Winnicott explains « good conditions in the early stages lead to a sense of security , and a sense of security leads to self-control , and when self-control is a fact then security that is imposed is an insult » (Winnicott ,1965) . In more general terms and relying on the cumulative research findings (Enns, Cox, & Clara , 2002 ; Grotmol et al., 2010…) , it is well established that both excessive and lack of parental care increased the incidence of mental disorders and dysfunctional behavior in siblings when they reached adulthood.

It seems justifiable to conclude that not only do children desperately need love , affection , acceptance, recognition and care of all kinds , but the quality of these required for a normal development is something that parents only can afford and parents only can fully provide .

Need for socialization

Parents so far then are mainly concerned with their children's changing biological and psychological needs .With the constant care and attention , they have given them a feeling of safety and security . By their unquestioning love and affection they have given them a feeling of being wanted and by allowing

them , at the appropriate moment , to move about freely they have given them a feeling of freedom and adventure .

From a sociological point of view , however , another of the parents' main function is to prepare their children for the unavoidable life outside the family home . Having valued their children on an unconditional basis and provided them with a secure refuge against inward as well as outward difficulties, parents then or rather simultaneously - since a human being from birth enters into a social network - proceed with the teaching of the necessary skills that will guarantee the children's social survival (Palmer & Cochran ,1988) . The family will be acting , in addition to the many other functions , as a source of ideology which includes the inculcation of values , norms , beliefs , and provision of codes of behaviour that determine their child's conception of his environment and his own place in it (Hoover-Dempsey and Sandler, 1997) . This socialization of the children - which Mac Candless defines as « a learning-teaching process that , when successful , results in the human organism's moving from its infant state of helpless but total egocentricity to its ideal adult state of sensible conformity coupled with independent creativity » (Mac Candless ,1967) - is as much required and necessary for human normal development as food and fresh air ; and here again if parental role is lacking , and these socio-cultural needs are left unsatisfied , social response in children is bound to be severely retarded . In fact , there is a considerable agreement that « it will necessarily result in children's failure to attain full human status » (Kirkpatrick ,1963, p.212).

There are of course different views as to how children learn these social rules , values , proscriptions , and modes of behaviours which fit them to their appropriate role in the social network and which make them acceptable to others . What we need to know here is that all the theories have emphasized the role of the parents . As an illustration of this role which parents play in their children's socialization , one can refer to one particular but important aspect ,namely sex-typing .

Sex-typing is the process (or processes) by which a child learns the behaviours and internalises the attitudes culturally accepted and appropriate to his or her sex . This aspect of socialization is important in the sense that children's integration , cooperation and adjustment within the human society cannot be conceived without it .

It is widely accepted that the child's adoption of the parent of the same sex as an identificatory model facilitates the acquisition of appropriate sex-typed behaviours (Huttunen ,1992., Beal, 1994., Witt ,1997) . The conditions that promote such an identification have not always been analysed in the same way . Some theorists consider that the child identifies with and imitates the behaviour of the parent who is warm and nurturant , and there is , as far as research is concerned , a great deal of support for this claim. In a study of high school boys , Payne & Mussen found that subjects who were highly identified with the father possessed more sex-typed masculine behaviours and attitudes , and all perceived their fathers as more nurturant than minimally identified boys (Payne & Mussen ,1956). Similarly , in a study

supported by National Institute of Mental Health in the United States, Mussen and Rutherford , testing among other hypotheses : " masculinity in boys is correlated with the fact of fathers being warm and nurturant" and " feminity is correlated with mothers' being warm and nurturant" . It was found that warmth in the same-sex parent does in fact facilitate sex-typing both in boys and girls (Mussen & Rutherford ,1963 ; see also Alan Russell & Judith Saebel ,1997) .

Further evidence is provided by social learning theorists . Bandura and Huston , having carried out an investigation of their own ,came to the conclusion that a nurturant model is imitated more than a nonnurturant (Bandura & Huston ,1961 ; see also Laflamme , Pomerleau , & Malcuit, 2002) .

Other theorists have claimed that the child identifies with the dominant parent . Common sense and reality , however , can only lead to the rejection of such a generalization , because if this is true, many of our girls would have never gained their feminity since in most Muslim families fathers are usually the dominant party . Even scientific research does not support the view in its generalized form . In a study which examined the effect of parental warmth , dominance , and conflict on imitation in children of both sexes , Hetherington and Frankie found that while warmth was more crucial for girls , the parental dominance was exceptionally important for boys' sex-typing . Boys from father-dominant homes displayed more masculine sex-role than did boys from mother-dominant families (Hetherington & Frankie ,1967).

Other theorists like Parsons and Johnson suggested that masculine and feminine behaviour patterns are acquired , at least in part , through interaction with the opposite parent (Parsons ,1955; Johnson ,1963 ; see also Landerholm & Scriven 1981; Lindsey & Mize ,2001) .

Most behaviourists claimed , in their turn , that it is the direct encouragement from parents to their children's participation in the activities culturally and traditionally engaged in by members of the children's own sex that really makes the difference . Behaviorists' argument is that by doing so , parents make it clear to the children that they approve and expect certain kinds of attitudes and behaviours and regard others as inappropriate to themselves . In Mussen and Rutherford's study already mentioned , the encouragement of children's participation in activities appropriate to their sex proved to be sound and effective for girls only . Such encouragement from parents had no significant effect on the boys' masculinity .

In Kohlberg's theory maturation is so important in gender development (Kohlberg ,1966).. This is why cognitive psychologists are rather interested in the way children make sense of information about gender and how such an understanding changes over time .They consider that through the developing thinking processes children develop their gender identity (Martin et al , 2002) , and are continuously adapting themselves to their organized social world's expectations.

Finally , humanists regard self-acceptance on the part of the parents to be an active factor in children's sex identification .

Their prediction is based on the assumption that fathers and mothers who accept themselves and are , as a result , satisfied with their own sex will be in a better position as to reinforce and reward children's activities imitating and copying their own . Pointing to the girl's mother who is self-accepting , Mac Candless admitted that « she provides the best available model for the appropriate sex-role » (Mac Candless ,1961 p. 347).

All these views , however different they may be , point to one single fact namely that the operant factor in children's identification followed by the appropriate sex-typing , is the parent , the parent's behaviour , the two parents' interrelationships as perceived and conceived by these children . Therefore , one may confidently say that there is no better place for children to learn what is appropriate to their sex than within a lively harmonious family with a lovely mother and a wonderful father who are all along reliably present and consistently themselves .

These are but few of the various needs that should be satisfactorily met if children are to enjoy life and develop into healthy adult members of society . They must not be conceived as independent from one another , and if we have conceptually isolated them, it is only to sharpen our analysis and deepen our understanding . These needs are in fact inter-related , inter-dependent , and in a state of constant qualitative and quantitative change relative principally to the children's sex and age .

What we have discussed in relation to parents is but the least that is expected from them . If we have intentionally avoided

any sort of discrimination between the mother and the father in terms of their role vis-a-vis their children, it is simply because we believe and evidence also suggests that both of them do influence their offsprings' development , sometimes on focusing on the father's affective reactions towards his children , an aspect no more held to be the mother exclusivity (Lamb , 1997), sometimes on discussing children's changing parental preferences within the development stages they go through with all the sexual differences (Lamb ; 1984) , and sometimes on making the emphasis on the nature and kind of attachment children have towards each of the two parents (Van I Jzendom & Bakermans-Kranenburg , 1996) , and more often on accepting the fact that both father and mother are able to interact and communicate with their children at all ages (Pedersen ,1980 ; Yogman , 1981) , and in practically all times on considering the quality of parent child relationship particularly (Alessandra Randem , David Fergusson & John Horword , 2013). Each parent's duty is equal to yet , in many respects , different from the other's so that it is sometimes difficult and in cases even wrong to ask : « Which parent is more important ? » , because not only is the family a network of relationships , in that the mother and father do not operate independently , but also what might change one person affects necessarily the whole group . The family does consist on individuals and pairs of individuals , and this variety is expected to add to the beauty and enrichment of the family , but it is also « a social group of its own and needs to be considered as such » (Rutter.M,1972) . Furthermore, the nature of children's needs and

the multitude of expectations of human society necessitate and require a home with two effective parents .

Institutions and children's needs

Now it is desirable to know what happens to those children who cannot , for one reason or another , live in a family unit . This does not include fostered or adopted children , since fostering and adoption if carried out by skilled workers « can give a child nearly as good a chance of a happy life as that of the child brought up in his own home » (Bowlby ,1953 ,p.132 ., O'Brien& Zamostny , 2003; Rojewski , 2005 ; Thomas & Tessler , 2007; Juffer & van Ijzendoorn , 2007 ; Dozier, et al, 2001). Besides , children do not usually suffer from having several-parent-figures so long as stable relationships , and good and responsible care are provided , and so long as the changing needs of these growing individuals are recognised and adequately met. Although it is usual for the child's natural mother to be his principal attachment-figure , as John Bowlby has put it (Bowlby ,1978) , but there can be no doubt that her role can be taken effectively by others (McKeganey.N et al , 2002., Karen. R,1998) . It is true that it may be less easy for a substitute mother than for a natural mother, for many reasons , to act and behave in a complete mothering way to a child . But in some cases it is necessary to ask for a minimum without always expecting perfection , and there is

no reason why this minimum of care cannot be provided by a comprehensive responsible substitute mother (Harry F. Harlow 1958) .

What is needed is a brief discussion of the case of children who spend life, especially early childhood , in impersonal surroundings , in such institutions as orphanages , to find out what research particularly has to say about them .

There is convincing evidence that for young children who have been deprived , by long term institutionalization , from adequate parental care , there is likely to be temporarily , if not permanently , a loss of intellectual , emotional , and social capacities that could not be expected if they were raised in a well functioning family .

From the numerous studies and investigations carried out in this area , one must admit that children have needs that cannot simply be afforded in these impersonal institutions . Having carefully observed and diagnosed a number of young children reared in institutions , Bettlheim concluded that an undesirable personality type results from such a rearing (Bettlheim ,1950) . In his statistical study Brown found strong evidence showing symptoms of neuroticism in such children , something that he did not witness in the control group of children who were living in a family environment (Brown,1937) . Similarly , after a review of a significant number of studies and investigations involving children raised in institutions , Bowlby and sula Wolf , both of them emphasizing specially the role of the mother , came nearly to the same conclusion ; and while the former openly stated « we

suggest that the evidence is now such that it leaves no room for doubt regarding the general proposition , that the prolonged deprivation of a young child of maternal care may have grave and far-reaching effects on his character and so on the whole of his future life » (Bowlby ,1953 , p.53) , the latter concluded that « between six months and three years of life , the baby depends for his future emotional and intellectual development on stimulation and affectionate care from people to whom he can become attached , whom he knows well and who know him as an individual . Whether such needs can be met in the absence of a continuous mother-figure is not yet known . What is known is that loss of the mother , especially if followed by care in an impersonal institution , is likely to have long-lasting and perhaps permanent adverse effects »(Wolf,1969,p.35).

This is not to minimize the role of the father . Indeed , just as John Bowlby , Sula Wolff and others have argued that there may be a sensitive period in the formation of the mother-infant relationship , other thinkers like Nash have suggested something similar about the father , and that there may be an early crucial and critical period during which one might expect the father-child relationship to be significantly important (Nash ,1965) . And as far as research is concerned father absence has also been found to act as a strong negative factor affecting children's psychological and social life (Kagel, S. et al ,1978 ., Rohner & Veneziano , 2001., Pfiffner., McBurnett & Rathouz, 2001) .

As has been stated before , child-rearing is most successful and most enriching when it is performed jointly by the two parents in the context of a secure marital relationship .

The fact that children institutionalized in their early life develop very poorly when compared to those living with their parents , holds true even when the latter happen to live with relatively bad parents . Adverse effects on children's emotional, social, and cognitive development as a result of long-term institutional care has been established in early studies (Goldfarb, 1945; Provence & Lipton, 1962; Spitz, 1965) as well as in the more recent ones (Youngleson 1973 . , Tizard ,& Rees ,1975., Tizard & Hodges , 1978., Bush ,1980., Quinton , D. et al ,1984., Cohen ,1986., Quinton, 1987.; Hodges & Tizard ,1989., Triseliotis & Hill. 1990., Colton, 1992., Rutter, 1992., Frank, D . et al , 1996 ., Berrick, Jet al ,1997 ., Barth , 2002 ., UNICEF , 2003.,) . The main conclusions that have consistently been subject of general approval that institutions and all types of orphanage care are unable to provide human beings with long-term, stable, affectionate relationship so essential for their later social relations, and that institutionalized persons are generally less well adjusted and frequently manifest less self-esteem, restless and disruptive attention-seeking behavior, poor peer relations, disciplinary problems …

Two studies were reported by Bowlby , the first examined a group of children , aged between one and four years , who had spent their lives in institutions , and was compared to a similar group of children who lived often in very unsatisfactory homes

and who used to spend the day in nurseries because their mothers were working . As expected , there was a clear-cut difference between the two groups , and in terms of development , children living at home and attending nurseries during the day were very much favoured . The second , which was a follow-up study ,compared the social adjustment in adult life of a group people who spent five years or more of their childhood in institutions to another similar group of people who had spent the same number of years at home with about 80% of them living in very bad homes . The results were again in favour of the adults who spent their early life with their parents (Bowlby , 1953 ,pp.78-79) .

This sort of evidence has been confirmed in other studies regardless of how good , or how modern and up-dated the institutions were , and suggests that children need more than what we call a stimulating environment where opportunities for exploration and play are fully provided . They also need a continuous and reliable relationship with persons who , in addition to being special , can respond to them according to their individual needs and who can stand and act as a source of continuity of experience (Wolff,1969) .

Conclusion

Thus , if on the one hand , we cannot generalise that all children who are deprived of family life will necessarily suffer in one way or another , because this is simply not true , since there are always children who , after experiencing all kinds of adverse situations and crises , may still survive . On the other hand , we

simply cannot afford to overlook and ignore the ill-effects that such situations have had and will probably still have upon a significant number of children . Even if the evidence is not a challenge to action , it cannot be denied that , as Newson put it « the best that community care can offer is impartiality , to be fair to every child in its care ». But , as he added « a developing personality needs more than that : It needs to know that to someone it matters more than other children ; that someone will go to unreasonable lengths ... for its sake » (quoted in Pringle,1975).

List of References

1- Ainsworth , M. D. S. (**1984**) " **Patterns of infant-mother attachment as related to maternal care "** In D. Magnusson and V. Allen (Eds) **"**Human development :An interactional perspective**"** , New York : Academis Press, pp.35-55.

2- Alessandra Randem , David M.Fergusson & L.John Horword (**2013**) **"The quality of parent child relationship in adolescence is associated with poor adult psychosocial adjustment"** , Journal of Adolescence , Volume 36 , issue 2 , April 2013 , pp.331-340.

3- Anthony.E.J & Benedeck T(**1970**)ed **"Parenthood : Its Psychology and Psychopathology "** Published in Great Britain by Churchill Livingston : Endinburg , London .

4- Altshuler, S., & Poertner, J. (**2002**) **" The child health and illness profile adolescent edition: Assessing wellbeing in group homes and institutions "**.Child Welfare, **81**(3), pp. 495-513.

5- Bandura . A & Huston.A.C (**1961**) **"** I**dentification as a Process of Incident Learning "** . Journal of Abnormal and Social Psychology, **16** , pp.311-318 .

6- Barth, R. (**2002**). **" Institutions vs. foster homes: The empirical base for the second century of debate"** . Chapel Hill, NC: School of Social Work, Jordan Institute for Families.

7- B eal, C (**1994**) **"Boys and girls : the development of gender roles"** New York, N, Y:Mcgraw-Hill .

8- Bell .R.Q (**1968**) **" A Reinterpretation of the Direction of Effects in Studies of Socialisation "** Psychological Review , **75** , pp.569-572 .

9- B ell, R.O (**1979**) **" Parent , child and reciprocal influences "** American Psychologist , **34** , p.821-826.

10- Berrick, J., Barth, R., Needell, B., & Jonson-Ried, M. (**1997 " Group care and young children"** , Social Service Review, June, pp. 257-273.

11- Bettlheim . B(**1950**) **" Love is not enough : The Treatment of Emotionally Disturbed Children "** . The Free Press of Glencoe : Chicago .

12- Bowlby, J. **(1951**) **" Maternal care and mental health "** . Geneva: World Health Organization, Monograph No. 2.

13- Bowlby .J (**1953**) **" Child Care and the Growth of Love "** Penguin Books.

14- Bowlby .J (**1978**) **" Separation : Anxiety and Anger "** Peguin Books .

15- Bronfenbrenner.U (**1970**) **" Two Worlds of Childhood :U.S and U.S.S.R "** Russell Sage : New York .

16- Brown .F (**1937**) **" Neuroticism of Institution Versus Non-Institution Children "** Journal of Applied Psychology .

17- Bush, M. (**1980**) **"Institutions for dependent and neglected children: Therapeutic option of choice or last resort "** . American Journal of Orthopsychiatry, **50** (2), pp.239-255.

18- Campos, R. C., Besser, A & Blatt, S.J. (**2010**) **"The mediating role of self-criticism and dependency in the association between perceptions of maternal caring**

and depressive symptoms " , Depression and Anxiety, **27**, pp.1149-1157.

19- Candless Mac .B (**1961**) **" Children and Adolescents "** Holt , Rinehart , and Winston .

20- Candless Mac . B (**1967**) **" Children : Behaviour and Development "** ,Holt , Rinehart and Winston , 2nd Ed.

21- Cohen, N. (**1986**). **" Quality of care for youths in group homes"** . Child Welfare, **65**(5), pp.481- 494.

22- Colton, M. (**1992**) **" Carers of children: A comparative study of the practices of residential and foster carers "** . Children & Society, **6**(1), pp.25-37.

23- Dozier, M., Stoval, K. C., Albus, K. E., & Bates, B. (**2001**) **" Attachment for infants in foster care: The role of caregiver state of mind "** , Child Development, **72**(5), pp. 1467-1477 .

24- E
nns, M. W., Cox, B. J & Clara, I. (**2002**) **" Parental bonding and adult psychopathology: Results from the US National Comorbidity Survey"**, Psychological Medicine, **32**, pp.997-1008.

25- Erin Lewis-Morrarty., Kathryn A. Degnan., Andrea Chronis-Tuscano., Kenneth H. Rubin., Charissa S. L. Cheah ., Daniel S. Pine ., Heather A. Henderon & Nathan A. Fox (**2012**) **" Maternal Over-Control Moderates the Association Between Early Childhood Behavioral Inhibition and Adolescent Social Anxiety Symptoms"** Journal of Abnormal Child Psychology, Volume 40, Issue 8, pp 1363-1373

26- F
ortuna, K & Roisman, G. I. (**2008**) **" Insecurity, stress, and symptoms of psychopathology: contrasting results from self-reports versus interviews of adult**

attachment " , Attachment and Human Development, **10**, pp.11-28.

27- Frank, D., Klass, P., Earls, F., Eisenberg, L. (**1996**) **" Infants and young children in orphanages: One view from pediatrics and child psychiatry"** . Pediatrics, **97**(4), pp.569-578

28- Goldfarb, W. (**1945**). **" Psychological privation in infancy and subsequent adjustment "** . American Journal of Orthopsychiatry, **15**, pp. 247-255.

29- Harry F. Harlow (**1958**) **" The Nature of Love "** American Psychologist, **13**, pp.673-685.

30- Hetherington.E.M & Frankie.G (**1967**) **"Effects of Parental Dominance, Warmth and Conflict of Imitation in Children " .** Journal of Personality and Social Psychology : **6** , pp.119-125 .

31- Hodges, J. & Tizard, B. (**1989**) **" IQ and behavioral adjustment of exinstitutional Adolescents "**. Journal of Child Psychology and Psychiatry, **30**(1), pp.53-75.

32- H oover-Dempsey, K & Sandler , H.M .(**1997**) **" Why do parents become involved in their children's education ? "** Review of Educational research ,**67**, pp.3-42 .

33- H uttunen , J (**1992**) **" Fathers's impact on son's gender role identity "** , Scandinavian Journal of Educational Research, **36** , pp.251-260 .

34- Isabella, R. A., & Belsky, J. (**1991**) **"Interactional synchrony and the origins of infant-mother attachment : A replication study "**, Child Development , **62**, pp.373-384.

35- Jacobson, J. L & Wille, D. E (**1986**) **" The influence of attachment pattern on development changes in peer**

interaction from the toddler to the preschool period " Child Development, **57**, 338-347.

36- Jenkins . G.G,(**1961**) **" Helping Children Reach their Potential : A Teacher's Resource Book "**. Scottt,Foresman and Company .

37- Johnson.M.M,(**1963**) **"Sex-role Learning In the Nuclear Family"** . Child Development , **34** ,pp.319-333.

38- Juffer, F., & van Ijzendoorn, M. H. (**2007 " Adoptees do not lack self-esteem: A metaanalysis of studies on self-esteem of transracial, international, and domestic adoptees"** , Psychological Bulletin, 133 (6), pp.1067-1083.

39- Kagel, S., White, R., & Coyne, J. C. (**1978**) **"Father-absent and father-present families of disturbed and nondisturbed adolescents "**. American Journal Orthopsychiatry, **48**, pp.342-352.

40- Karenm , R (**1998**) **" Becoming attached: First relationships and how they shape our capacity to love "** London : Routledge .

41- Kirkpatrick.C (**1963**) **"The Family as Process and Institution "**. Ronald Press: New York .2nd Edition .

42- Kohlberg, L.A. (**1966**) **" A cognitive-developmental analysis of children's sex role concepts and attitudes"** . In E. Maccoby (Ed.), The development of sex differences (pp. 82–173). Stanford, CA: Stanford University Press .

43- K udirat B. Sanni ., Nsisong A. Udoh ., Abayomi A. Okediji., Felicia N. Modo & Leonard N. Ezeh (**2010**) " **Family Types and Juvenile Delinquency Issues among Secondary School Students in Akwa Ibom State, Nigeria: Counseling Implications "**, Journal Soc Sciences, **23** (1), pp. 21-28 .

44- L
aflamme, D .; Pomerleau, A & Malcuit , G (**2002**) **" A comparison of fathers' and mothers' involvement in childcare and stimulation behaviors during free-play with their infants at 9 and 15 months "** , Sex Roles , **47** , pp.507-518.

45- L
aFrenière, P. J & Sroufe, L. A (**1985**) **" Profiles of peer competence in preschool : interrelations between measures, influence of social ecology, and relation to attachment history"** , Developmental Psychology, **21**, pp.56-69.

46- L
amb, M. E. (**1984**) **" Observational studies of father-child relationships in Humans"** . In D. M. Taub (Ed.), Primate paternalism (pp. 407-430), New York : Van Nostrand Reinhold Company. Primate Behavior and Development Series.

47- L
anderholm , E.J & Scriven ,G (**1981**) **" A comparison of mother and father interaction with their 6-month-old male and female infants "** , Early Child Development and Care , **7** , pp.317-328

48- L
ancy David .F (**1996**) **" Playing on the Mother-Ground. Cultural Routines for Children's Development "** , The Guilford Press, New York-London.

49- L
ang , S ; Klinteberg, T.E & Alm ,P (**2002**) **"Adult psychopathy and violent behaviour in males with early neglect and abuse"** Acta Psychiatrica Scandinavica, **106**, pp.93-100.

50- L
indsey , E.W & Mize , J (**2001**) "C**ontextual differences in parent-child play : Implications for children's gender role development "**, Sex Roles, **44** , pp.155-176.

51- Martin, C.L., Ruble, D.N., & Szkrybalo, J. (**2002**) **"Cognitive theories of early gender development "**, Psychological Bulletin, **128**, pp. 903–933 .

52- Maynard .J.N (**1970**) **" Child Study "** . Oxford University Press .2nd Edition .

53- Mehrabian .A (**1968**) **" An Analysis Of Personality Theories "** . Prentice-Hall Psychology Series .

54- McKeganey m N ., Barnard m and McIntosh, J (**2002**) **" Paying the price for their parents' addiction: meeting the needs of the children of drug-using parents"** ; Drugs : Education m Prevention and Policy , **9** , pp.233-246 .

55- M
cLeod, B. D., Wood, J. J & Weisz, J. R. (**2007**) " **Examining the association between parenting and childhood anxiety: a meta-analysis "** .Clinical Psychology Review, **27**, 155–172.

56- McWey LM, Mullis A (**2004**) **"Improving the lives of children in foster care: The impact of supervised visitation"** , Family Relations **53**, pp. 293–300.

57- Mussen .P.H & Rutherford .E (**1963**) **" Parent-child Relations and Parental Personality in Relation to Young children's Sex-role Preferences "**. Child Development , **34** , pp.261-297 .

58- Mussen .P.h; Conger .J.J & Kagan .J (**1974**) **" Child Development and Personality "** Harper International.Ed ; Harper and Row Publishers : New York, Evanston, San Francisco, London. Fourth Edition .

59- Nash .J (**1965**) **" The Father in Contemporary Culture and Current Psychological Literature "**. Child Development ,**36** ,pp.261-297 .

60- O'Brien, K. M., & Zamostny, K. P. (**2003**) **" Understanding adoptive families: An integrative review of empirical research and future directions for counseling psychology "** , The Counseling Psychologist, **31**, pp.679-710.

61- P almer, S & Cochran , L (**1988**) **" Parents as agents of career development"** , Journal of Counseling Psychology, **35** , p.71-76.

62- Parsons.T (**1955**) **"Family Structure and the Socialisation of the Child "** In Parsons.T and Bales . R.f(1955) ed **"** Family Socialisation and Interaction Process **"**. Free Press: New York .pp.35-131.

63- Payne .D.E & Mussen .P.h (**1956**) **" Parent-Child Relations and Father Identification Among Adolesvent Boys "** . Journal of Abnormal and Social Psychology , **52** ,pp.358-362 .

64- P edersen, F. A. (**1980**) **" The father-infant relationship : observational studies in the family setting "** , New York : Praeger .

65- Pfiffner , L.J ., McBurnett ,K & Rathouz , P.J (**2001**) **" Father absence and familial antisocial characteristics"** , Journal of Abnormal Child psychology **29** (5) pp.357-367.

66- Pringle .M.K (**1975**) **" The Needs of Children " .** Hutchinson of London .

67- Pringle.M.K & Naidoo.S (**1975**) **" Early Child Care in Britain ."** Gordon and Breach : London , New York, Paris .

68- Provence, S., & Lipton, R. (**1962**). **" Infants in institutions: A comparison of their development with family-reared infants during the first year of life "** . New York: International Universities Press.

69- Quinton, D., Rutter, M., Liddle, C. (**1984**). **" Institutional rearing, parenting difficulties and marital support "** , Psychological Medicine, **14**, pp.107-124.

70- Quinton, D. (**1987**) **" The consequences of care: Adult outcomes from institutional rearing ."** Maladjustment and Therapeutic Education. **5**(2)

71- R enken, B., Egeland, B., Marvinney, D., Mangelsdorf, S & Sroufe , A (**1989**) **" Early childhood antecedents of aggression and passive-withdrawal in early elementary school ."** Journal of Personality, **57** (2), pp.257-281.

72- Rikhye, K., Tyrka, A. R., Kelly, M. M., Gagne, G. G, Jr., Mello, A. F., Mello, M. F., Price, L. H & Carpenter, L. L (**2008**) **" Interplay between childhood maltreatment, parental bonding, and gender effects: Impact on quality of life" .** Child Abuse and Neglect, **32**, pp.19-34.

73- Rohner ,R.P & Veneziano , R.A (**2001**) **" The Importance of father love: History and contemporary evidence"** , Review of General Psychology **5** (4) , pp.382-405.

74- Rojewski, J. W (**2005**) **"A typical American family? How adoptive families acknowledge and incorporate Chinese cultural heritage in their lives "** , Child and Adolescent Social Work Journal, **22**, pp.133-164.

75- Ribble.M.A(**1941**) **"Disorganising Factors of Infants Personality ."** American Journal of Psychiatry .

76- Russell ,Alan & Saebel, Judith (**1997**) **" Mother-son , Mother-daughter , Father-son and Father-daughter : Are they Distinct relationship? " .**Developmental Review , Volume 17 , Issue 2, june 1997 , pp. 111-147 .

77- Rutter .M (**1972**) **"Maternal Deprivation Reassessed "** Penguin Books .

78- Rutter .M (**1975**) **" Helping Troubled Children "** Penguin Books .

79- Rutter, M. (**1992**) **" The outcome of childhood conduct disorder: Implication for defining adult personality disorder and conduct disorder"**. Psychological Medicine, **22**, pp.971- 986.

80- Smith C .A & Thornberry, T.P (**1995**) **" The relationship between childhood maltreatment and adolescent involvement in delinquency"** , Criminology ,**33** , pp.451-481 .

81- S mith ,C.A & Farrington , D.P (**2004**) **" Continuities in antisocial behaviour and parenting across three generations "**, Journal of child psychology and psychiatry , **45**, pp. 230-247.

82- Spitz, R. (**1965**). **"The first year of life: A psychoanalytic study of normal and deviant development of object relations"** . New York: International Universities Press.

83- Thomas, K. A & Tessler, R. C (**2007**) **" Bicultural socialization among adoptive families : Where there is a will , there is a way"** , Journal of Family Issues , **28** (9), 1189-1219

84- Tizard, B.,& Rees, J. (**1975**). **" The effect of early institutional rearing on the behavior problems and affectional relationships of four-year old children"** . Journal of Child Psychology and Psychiatry, **16**, pp.61-73

85- Tizard, B. & Hodges, J. (**1978**). **"The effect of early institutional rearing on the development of eight year old children" .** Journal of Child Psychology and Psychiatry, **19**, pp. 99-118

86- Triseliotis, J., & Hill, M. (**1990**). **" Contrasting adoption, foster care, and residential rearing "** . In D. Brodzinksy & M. Shechter (Eds.) **"** The Psychology of Adoption**"** (pp. 107-120) . New York: Oxford University Press.

87- UNICEF (**2003**) **" Children in Institutions: The Beginning of the End ?"** , UNICEF Innocenti Research Centre, Florence, April

88- V

an IJzendoorn, M.H & Bakermans-Kranenburg, M. J. (**1996**) **" Attachment representations in mothers, fathers, adolescents, and clinical groups : A meta-analytic search for normative data"** ., Journal of Consulting and Clinical Psychology , **64** (1), 8-21.

89- Wadsworth ,M (**1979**) **" Roots of delinquency "** ;

London : Heinemann

90- Ward, M. J., Lee, S. S & Polan, H. J (**2006**) **" Attachment and psychopathology in a community sample "** , Attachment and Human Development, **8**, pp. 327-340.

91- W
aters, E., Crowell, J., Treboux, D., Merrick, S & Albersheim, L (**1995**) **"Attachment security from infancy to early adulthood : A 20-year longitudinal study"** , Poster, Biennial Meeting of the Society for Research in Child Development, Indianapolis, Indiana.

92- W
ells , L.E & Rankin , J.H (**1991**) **" Families and delinquency : a meta-analysis of the impact of broken homes"** , Social Problems , **38** , pp.71-93

93- W
itt ,S.D (**1997**) **"Parental influence on children socialization to gender roles"** , Adolescence ,**32** , pp.253-9 .

94- Winnicott .D.W (**1965**) **" The Family and Individual Development " .**Travistock Publications : London , New York , Sydney , Toronto , Wellington .

95- Wolff .S (**1969**) **" Children Under Stress" .** Penguin Books .

96- Y
ogman, M. W. (**1981**) **"Games fathers and mothers play with their infants"** , Infant Mental Health Journal, **2** (4), 241-248.

97- Youngleson, M. (**1973**) **" The need to affiliate and self-esteem in institutionalized children"** . Journal of Personality and Social Psychology, **26**(2),pp. 280-286.

Le culte de la mére

Pr. Fisian hocine (Univ- Oran)

***

«We came into the world like brother and brother. And now let's go. Not one before another»
W. Shakespeare. The comedy of errors. Act V

Introduction*

Dans le monde arabe, la femme constitue le lieu où des valeurs particulières sont onstamment réaffirmées comme différentes : statut relatif du sexe féminin, obéissance, autorité, soumission. Elle est le lieu privilégié où peuvent être repérées les spécifiés essentielles sur lesquelles s'étayent des manières d'être propre à cette aire culturelle. La question de la femme revêt une importance particulière parce que les pratiques et les représentations qui s'y ttachent, déterminent non seulement la constitution de l'identité de la femme et sa socialisation mais aussi celles de l'homme. Parler de la femme c'est assurément parlé de ses rapports avec l'homme. Homme et Femme sont intimement liés pour le meilleur et pour le pire.

Mais avant d'être saisi à travers des notions et des catégories, toute personne est à repérer par rapport aux structures culturelles qui l'enveloppent depuis sa naissance. C'est le contexte culturel qui en dernière instance ordonne et répartit les comportements, qui structure et oriente l'expérience humaine, qui règle les rapports humains, qui enracine les personnes dans une place qui les fait reconnaître. Personne et culture s'éclairent l'un par rapport à l'autre. Les considérer dans leur interaction permet d'obtenir des révélations sur une structuration mentale qui resterait cachée si on les considérait d'une manière dichotomique.

Examiner la condition de la femme c'est évidemment s'engager dans un débat idéologique sur une question qui intéresse tout un

* **Résumé:**
Le culte de la mère constitue une des clefs maîtresses pour comprendre la structuration mentale des hommes et des femmes dans la culture arabe. Cet article se propose de montrer comment la femme née dans un contexte qui lui est défavorable, arrive par la maternité à avoir un réel statut sacralisé.
Mots clefs: Femme, mère, fils, culpabilité, dette, éternels adolescent, identité

chacun. Ma propre identité masculine s'exprimera nécessairement aussi bien dans la façon d'aborder les problèmes soulevés que le choix même de l'objet de cet article. Loin de nier ma propre implication, je me considère comme partie prenante étant entendu qu'en parlant d'une dimension de la femme dans ses rapports avec les hommes, c'est aussi de moi que je parle. Reconnaître cette subjectivité me semble un pas important dans l'effort d'objectivation dés lors qu'il y a une volonté de faire oeuvre scientifique, d'apporter objectivement quelques faits sur des processus concernant la
construction d'un rôle associé à un sexe.

De la dépendance à l'indépendance:

Il peut paraître paradoxal de parler du pouvoir féminin dans une société que l'on définit communément comme étant une société patriarcale. Décrire la femme en lui associant des
attributs de pouvoir et d'autorité peut paraître quelque peu offensant dans un pays où les femmes se battent parfois au prix de leur vie, souvent pour leur dignité et pour que leur soit
reconnu le droit d'adulte, d'individu autonome.

C'est justement parce que la femme évolue dans un système idéologique défavorable et où la question de la prééminence de l'homme est régulièrement rappelée qu'elle nous offre une
situation privilégiée de comprendre comment une personne humaine née dans contexte qui la condamne à rester subordonnée, cherchera toujours à se mettre dans des situations stratégiques pour obtenir une position forte. Non pas pour s'adapter aux autres mais pour dépasser ou battre un système social, pour se définir et se réaliser en tant que sujet.

En effet le but de tout un chacun dans l'évolution de la vie, est de passer de la dépendance à l'indépendance, de l'aliénation au pouvoir. Tel est le trajet de croissance expliquée par toutes les théories de psychologie du développement. Un individu ne peut exister en tant que sujet - et il mettra tout en oeuvre pour y arriver- que s'il entre dans un champ de pouvoir. Le pouvoir
est une dimension fondamentale de toute relation où tout individu va dépendre au moins partiellement de l'autre dans la construction de son identité. « L'accès à des sources de pouvoir
et l'utilisation effective de ces possibilités, se révèlent comme une pré condition non seulement à tout rapport à l'autre mais aussi de tout processus de personnalisation, d'accès à

l'identité» (M. Crozier, 1977).

Nous naissons dans le collage.

Nous naissons garçons et filles. Cette différence anatomique est objective, matérielle et irréfutable. De cet écart de nature, l'histoire humaine surimprime une division conceptuelle, orientée qui est le support majeur des systèmes idéologiques où le masculin est dominant.

L'idée même d'une division suppose en elle même un lien qui lui est préexistant. On ne peut séparer effectivement que ce qui est lié et inversement. Au niveau religieux, il est dit textuellement que l'homme et la femme relèvent d'une même réalité, d'un même lieu. Allah a créé d'un seul être Adam et son épouse. Eve logeait dans Adam avant qu'elle ne s'en sépare dans la différence. Cette unité originelle a incité Hallaj à voir dans le désir d'amour le lien de complétude dans lequel nous nous trouvions lorsqu'il écrit que l'homme cherche dans la femme son unité perdue et la femme cherche en l'homme sa planète perdue. La mythologie Grecque pour sa part, rapporte l'existence d'une espèce humaine où homme et femme étaient collés avant qu'ils ne soient sur l'ordre de Zeus, coupés en deux « Eros, écrit J.P.Vernant, c'est la nostalgie de notre unité perdue. Chacun recherche cet autre lui-même, cette moitié symétrique, ce double exact de soi qui accolé de nouveau à la demi portion que nous sommes devenus (…) nous restituerait cette entière complétude cette totalité achevée que nous avons connues à l'origine» (J.P. Vernant, 1972). La dualité sexuelle précède l'unité sexuelle

Nous naissons dans le collage. C'est de leur coupure d'un lieu commun qu'homme et femme tirent leur raison d'être. L'écart donc ne va pas de soi. Il vise à fabriquer la séparation. L'enjeu est donc de fabriquer l'altérité. L'autre sexe est une invention nécessaire permettant d'échapper à la confusion.

Nous pouvons comprendre la représentation de la femme et la représentation de l'homme comme un ensemble de règles institutionnelles permettant de fabriquer la division. Les

représentations émanant de ces règles permettent de mettre une distance entre l'un et l'autre donc de créer des limites obligeant les êtres à se situer. Cette valence différentielle exprime un rapport hiérarchisé, couplé à un système de valeurs opposées positif/négatif, supérieur/inférieur, dehors/dedans…Ainsi d'une différence anatomique matérielle des sexes, on aboutit à la hiérarchisation, à la catégorisation en opposition de type binaire c'est à dire à la valorisation ou à la dévalorisation de ces catégories selon qu'elles sont appliquées au masculin ou au féminin. «Les rapports qui règlent la communication entre féminin et masculin, ne sont jamais naturellement fondés car si elles l'étaient, il ne pourrait y avoir toutes ces variantes entre les sociétés. Le régime serait uniforme. Le recours à la vérité biologique correspond à une illusion du naturel qui est en contradiction totale avec la définition du fait social lequel n'est jamais que le résultat des règles arbitraires que les hommes se donnent.» (F.Héritier, 1996).

Femme et Islam

Dans l'aire arabo-musulmane, les catégories de genre, les représentations de la personne sexuée relèvent d'une démarche d'extrapolation non seulement historique et sociale mais aussi à partir du texte sacré, le Coran. Ainsi dans la Sourate de la Génisse, il est écrit: « les hommes sont supérieurs aux femmes et ont autorité sur elles du fait de la prééminence que Dieu leur a accordé et du fait des dépenses qu'ils font de leurs propres deniers.»

Cependant on peut aussi relever aussi des dizaines de versets qui ont pour objet la situation de la femme à divers stades de sa vie, l'organisation des relations entre homme et femme où l'on ne note aucune ségrégation sexuelle. Il n'y a point de ségrégation dans l'habilité civile et les droits sociaux tel le droit à l'instruction, point de ségrégation non plus dans le domaine politique tel que le droit au vote, le droit à la députation et le droit à l'expression de l'opinion.

Qu'en est-il de la condition féminine traditionnelle en Algérie ? Beaucoup de pratiques sociales révèlent un attachement à tout l'héritage culturel musulman y compris à la tradition qui se sont

ancrés à travers des siècles dans le comportement social. A bien des égards ce n'est pas tant l'islam qui conditionne la représentation actuelle de la femme mais bien plutôt la représentation actuelle des musulmans qui conditionne l'expression de l'islam. Cette expression est historique et l'histoire pèse et perdure.

Il n'y a pratiquement pas dans le système traditionnel d'autre rôle institutionnalisé imparti à la femme que celui de la mère. Quand on pense par exemple à la nomination privilégiée de la jeune fille à savoir Fatima, on comprend mieux l'enjeu qui se trame derrière chaque naissance féminine. Le prénom Fatima vient du mot fathama qui veut dire sevrer. Cette nomination porte en elle-même un souhait qui trace un trajet de vie espérée. En la nommant ainsi c'est comme si on souhaitait à la petite fille naissante qu'elle vive, qu'elle grandisse, qu'elle se marie, qu'elle enfante, qu'elle élève ses enfants jusqu'à leur autonomie.

Une telle nomination signe en fait un destin. Le processus de la femme est tracé. Elle passe d'abord par une position de fille de, ensuite à une position d'épouse de et enfin à une position de mère de. La finalité d'être pour une femme est donc d'être une mère. La femme se personnalise en devenant mère. Etre de sexe féminin ne se définit donc en dernière instance ni par la trace de la différence anatomique, ni par l'appartenance à un groupe mais par un processus capable de la faire passer d'une période à une autre, d'un statut à un autre dépendant d'un autre**.**

Si tel est le destin de la femme on conçoit dés lors qu'il est d'un intérêt vital pour elle de nourrir des liens étroits avec son enfant. Sa position de mère va être évaluée par rapport à la solidité des liens qu'elle entretient avec sa progéniture. C'est la naissance d'un enfant qui lui donne sens et valeur. Quel peut être le sort d'une femme non mariée et sans enfants? Elle n'a d'autres perspectives que d'être une charge indésirable et inopportune traînant chez ses parents puis chez ses frères. Avoir des enfants est l'élément fondamental de la sécurité pour

une femme. La maternité est une protection, une assurance vie. On réalise alors pourquoi dans d'autres cultures, la mère éduque son enfant dans la perspective d'une séparation, d'une autonomie alors que dans l'espace arabo-musulman au contraire, elle élève son enfant dans l'obsession d'un détachement vécue comme une amputation de soi, comme une perte de la partie la plus importante de soi.

Le culte de la mère

Le culte de la mère constitue une des clefs maîtresses pour comprendre la personnalité des hommes et des femmes dans cette zone culturelle. Ce culte est légitimé par la parole de Dieu.

L'adoration que le fils doit porter à sa mère fait l'objet de plusieurs versets. Même à l'âge adulte, la relation mère – enfant ne doit ni être rompue ni s'atténuer en intensité. Cette relation fonde même les rapports conjugaux. L'épouse parlant de son époux dira:« le père de mes enfants »

Dans notre société, l'arrivée d'un enfant provoque une forte atténuation du rôle d'épouse et inversement un fort investissement du rôle maternel. Etre mère signifie plus avoir un enfant que de vivre avec un homme. Les rapports entre la mère et son enfant sont très étroits surtout pendants les deux premiers mois où le temps de la mère est totalement absorbé par son enfant. L'enfant partage la chambre des parents et au moindre malaise la mère prend le bébé contre elle et ce dernier passera la nuit dans le lit des parents entre père et mère. C'est une relation corps à corps. Le rapport physique qu'entretenait la mère avec son enfant pendant la rossesse, se transforme en lien affectif après l'accouchement. La mère se garderait bien de couper ce cordon psychique. Ainsi l'enfant occupe une place de prolongement de sa mère, une sorte d'appendice, une sorte de prothèse.

La relation mère – enfant est nettement plus prégnante que la relation père – enfant. Dans les moments difficiles, en situation conflictuelle avec son époux, c'est sur son enfant que la mère va s'appuyer. Quand le conflit s'installe la relation vire à la coalition et à l'exclusion du père. Ce lien fondera les rapports privilégiés entre mère et enfant que ce dernier gardera tout au

long de sa vie. L'équivalence de l'affectif et de l'utérus est admise juste dans la parole du prophète et même du figh. El Bohari rapporte qu'un homme vint voir l'Envoyé d'Allah (à lui la bénédiction et le salut) et dis: « O Envoyé de Dieu, qui a plus de droits quand aux bonnes relations à entretenir avec quelqu'un?». «Ta mère» répondit il. «Et ensuite, qui? «Ensuite ta mère» répéta t-il. « Et ensuite qui?» «Ensuite ta mère» dit il encore. «Ensuite qui?». «Ensuite ton père».

Pas plus qu'elle n'introduit le père dans sa relation symbiotique avec son fils, la mère fera aussi échec à tout attachement affectif à une autre femme. On ne peut pas préférer une femme à sa mère. L'amour pour toute femme en dehors d'elle est vu négativement. Par contre aimer et surtout donner des preuves d'amour à sa mère est très valorisé. Culturellement on encourage l'homme à continuer à aimer celle qui lui est interdite, sa mère, et on ridiculisera toute tentative visant à opérer un transfert de ses affects sur la femme avec qui il coite: « Là où la mère est proche, la relation à la femme est distante» (G.Roheim,1970). C'est avec toute son autorité morale que la mère diffusera l'image négative de la femme" femme fatale, la femme qui détourne l'homme du droit chemin, femme par qui le malheur arrive". Toutes ces images seront étayées par des histoires imaginaires transmises sur le mode du vécu.

La mère participe activement à l'idéologie dominante masculine. La représentation négative des femmes, est paradoxalement en partie aussi une affaire de femmes contre des femmes. L'image négative que les hommes ont de la femme et du pouvoir de son sexe, est une image diffusée aussi par la mère. Une femme creuse le sillon de la misogynie.

Une autre observation qui marque l'emprise de la mère sur l'enfant consiste à exercer un contrôle sur son entrée dans le système de reproduction. Les expressions: «je me marie pour ma mère» ou «je n'ai pas pu me marié avec celle que j'aime» sont courantes. C'est le fils qui lui accorde cet étonnant pouvoir de désigner, de choisir celle qui sera sa femme ou au contraire de refuser son choix personnel. Le rôle de la mère n'est donc pas seulement de procréer, ni seulement d'éduquer mais aussi de jouer

un rôle actif dans la sélection, ce qui est un pouvoir indéniable. Lewis Straus a bien montré que le système de reproduction est le trait principal de toute communauté. Toute analyse des rôles sexuels doit partir de là et finir là. C'est pourquoi l'anthropologie a eu raison de concentrer ses recherches sur la structure de parenté. Chaque génération doit reproduire une autre génération en laquelle elle se reconnaît.

Pour Mernissi: « Le mariage qui dans la plupart des sociétés, est investi d'une sorte de fonction rituelle initiatique permettant au fils de se libérer de sa mère, est dans la tradition musulmane, un rite qui renforce l'emprise de la mère» (F.Mernisi, 1983). Le lien étroit tissé dans l'ombre de l'enfance, unira toujours de façon indélébile le fils à sa mère. Celle – ci intensifiera ses pressions sur son fils à tel point que la jeune épouse percevra très rapidement qu'elle a épousé un homme fortement aliéné à sa mère. Dans un mariage traditionnel une femme n'épousera jamais que le fils d'une autre femme. C'est une relation triangulaire. Il s'agit d'un oedipe culturel. L'homme est entre deux femmes. Il est à la fois époux et fils. Il devra développer des stratégies de liens à partir des statuts et des places diamétralement opposés. La mère a l'obsession angoissante que la femme lui vole son fils. Inversement la femme perçoit que son époux lui échappe au profit de sa belle mère.

Pour que le mariage tienne, l'époux devra développer des conduites de gratitudes envers sa mère, lui donner des preuves d'affections et de reconnaissance. L'épouse quand elle doit lâcher le combat, se montrer obéissante, soumise à la belle mère et à toute la famille d'accueil et enfin et surtout ne pas se fixer à l'époux.

La mère à un pouvoir d'obstruction dans la relation conjugale. L'épouse sait que l'homme préfère le lien avec sa mère. En situation conflictuelle, pour garder sa mère, l'homme préfère divorcer de la mère de ses enfants. L'homme est plus le fils de sa mère que le père de ses enfants et/ou époux d'une femme. Dans ces conditions quelle place accordée au père si le père se place de lui-même dans une lignée, si lui même se place comme fils de?

Les divorces et les remariages répétés sont fréquents dans le monde arabe. S'ils paraissent à première vue un signe de la prééminence masculine, il me semble traduire- quant à moil'incapacité de l'homme à quitter sa place **d'éternel adolescent**.

Dans le même ordre d'idée, la polygamie considérée comme la panacée du machisme dans la culture arabo-islamique, me semble d'un point de vue psychologique, l'expression de
l'incapacité de l'homme à faire le deuil de sa mère. Quelle meilleur façon y a t il de dire aux femmes:« qu'aucune femme ne pourra égaler ma mère puise que je peux en toute légitimité
multiplier l'épouse alors que la mère je n'en ai qu'une seule. Elle est unique».

Puisqu'elle ne peut rivaliser avec la belle mère, l'épouse doit développer dans sa relation avec elle, une stratégie de soumission. La soumission de l'épouse vécue dans la douleur et
dans l'étouffement de sa personnalité, est une stratégie d'intégration dans la famille d'accueille. Et surtout l'obéissance sera son ticket d'accès à la maternité. Elle prendra acte pour l'avenir et l'avenir c'est enfanter un fils à qui elle s'attachera faute de pouvoir s'attacher à l'homme qu'elle a épousé parce qu'il n'était pas libre, étant lui même sous l'emprise d'une autre
femme.

Le fils est le seul mâle qu'elle n'a jamais eu. Dans son enfance le père faisait défaut. Mariée, l'époux est distant. Le fils est le garant de sa valeur et son statut. Il grandira dans le discours de la dévalorisation et de l'affront continuel subis par la mère, de la grande résistance à la souffrance tout au long de son mariage, uniquement pour assurer la vie et l'éducation des
enfants. Ces derniers deviennent le lieu de la souffrance maternelle, le lieu où elle dépose ses malheurs, son assujettissement passé et présent. Elle leur assigne pratiquement à les porter. L'enfant devient une pièce maîtresse du mélodrame de sa mère. La mère transmet à l'enfant l'image d'une maternité comme étant une étape de grand sacrifice.

Mais d'un sacrifice dont la cause ne sont pas les auteurs de sa mal vie mais de celui qui n'a rien demandé c'est à dire l'enfant. « Je ne suis restée avec votre père qu'à cause de vous (enfant) ou« si ce n'était pas vous il y a longtemps que je serais partie».Cette

expression si répandue exprime bien que la vie d'une mère est d'accompagner son enfant tout au long de sa formation jusqu'à son accomplissement à l'âge adulte au détriment de sa personne et de sa vie. L'âge adulte est vécu par l'homme comme une prise d'une position valorisée dont le principal agent est la mère. Le bénéfice tiré est vécu comme quelque chose qui arrive grâce à elle. Il faut donc lui rendre grâce. L'éducation de l'homme se fait dans la **dette** envers sa mère. Adulte il doit **réparer**. Tel est me semble-t-il le sens de **la culpabilité** que tout homme ressent vis à vis de sa mère. Le fort lien unissant l'homme à sa mère tire sa force de ce sentiment pénible. C'est ce ressentiment qui empêche l'adulte à s'autonomiser, à s'individualiser, à se distancer et le pousse à rester dans la dyade et par delà cette dyade dans le clan familial. La culpabilisation s'inscrit dans le projet de la mère qui est un projet d'emprise sur les enfants.

Devenir un homme adulte c'est apprendre à être autonome. Freud le souligne au début de son texte sur le roman familial des névroses (1909) « l'individu au cours de sa croissance se détache de l'autorité de ses parents. C'est un des effets le plus nécessaire mais aussi la plus douloureuse du développement».

Le destin du petit homme, comme d'ailleurs destin de toutes les créatures animées, est de se séparer des êtres qui l'ont créé et en premier lieu sa mère. C'est justement cette séparation qui est interdite dans la culture arabo-musulmane. On ne saurait donc suffisamment insister sur cette relation privilégiée de la mère au fils qui prime tous les autres types de relations interpersonnelles au sein du groupe. La mère en constitue le pivot et l'épicentre de la vie. Cet attachement excessif à la mère est la cause de **l'immaturité affective** de l'immense parti de la population masculine qui se voit ainsi condamner à une **adolescence interminable**. En psychologie, on a beaucoup écrit sur le rôle de la fonction du père dans la structuration psychique d'un individu. La mère est la grande oubliée. L'importance de son rôle est loin d'être négligeable dans les pays de culture arabo-musulmane où paradoxalement la domination masculine est manifeste. Mais c'est une domination qui s'apparente beaucoup au théâtre où les comédiens (les hommes) sont en scène lorsque le metteur en scène (la mère) est derrière la scène. C'est sa partie cachée, c'est sa partie sacrée.

C'est pour reprendre un concept de Freud qui est sa découverte majeur son inconscient. D'ailleurs dans la langue arabe il existe un terme qui signifie à la fois sexe, femme, mère, fille, soeur. C'est le terme Harim d'où est passée dans la langue française le mot bien connu harem. Il signifie aussi voile, sacré, l'interdit, la Mecque. Ce seul mot réunit donc les principales valeurs que l'homme doit porter et qu'il doit défendre. Son estime de soi dépend d'elles à tel point qu'on peut dire à la seule lecture de ce mot qu'elle est fondée sur un féminin secret et sacré qu'il faut défendre.

Dans une société où la femme est un être mineur, la maternité devient la stratégie privilégiée de glisser d'une position de dominée à une position de dominatrice d'hommes. L'adage « tel est pris celui qui croyait prendre » résume assez bien la situation de l'homme pris au piége de son attitude envers la femme. Homme par opposition au féminin mais surtout enfant de sa mère, il assure la légitimité de sa mère. Ce qui est important dans ce trajet parcouru aussi bien par l'homme que par la femme, au delà de la question qui nous préoccupe, est que le sujet n'est jamais définit par lui-même mais plutôt par la place occupée et son rôle assignée socialement. L'identité collective d'un individu prime sur son identité personnelle

Le combat que mènent les femmes pour leur autonomie, pour que leur soit reconnue le statut d'être responsable d'elles mêmes, est aussi un combat des hommes. Reconnaître une

maturité juridique et sociale aux femmes de ce pays c'est par ricoche**t** faire accéder l'homme à **une maturité affective et caractérielle.**

Conclusion: Vivre c'est changé

Nous devons consacrer notre conclusion à la situation actuelle de la femme prise entre d'un côté la part de l'héritage de l'islam et des traditions et d'un autre côté les réalités nouvelles du

temps présent et à venir. A bien des égards la condition de la femme en Algérie révèle un attachement à tout l'héritage culturel musulman qui s'est ancré à travers les siècles dans le

comportement social. Cette condition est historique. Elle tire son origine d'un passé qui ne cesse pas d'être présent. Or, dans la vie humaine, on passe d'un état à un autre, d'une conception à une autre, d'une représentation à une autre, d'une identité à une autre.

Cette succession à la fois vitale et fondamentale d'un point vers un autre montre que la vie humaine est toujours un entre-deux. Cet entre-deux est le mouvement que chacun d'entre nous, chaque institution, chaque société doit faire dans son évolution naturelle. En conséquence dans le
même temps où une société produit une représentation de la condition des personnes qui la composent, définit leur place et leur identité, elle doit accepter de les perdre (de se désidentifier en quelque sorte) pour aller ailleurs, passer à une autre identité. L'identité d'une personne, d'un genre, d'un groupe, d'une société une fois installée ne se perd pas seulement à cause de l'autre, du différent, de l'étranger mais elle se perd surtout à cause de l'indispensable évolution. Le «je est un autre» écrivait Arthur Rimbault. Cette phrase annonçant l'exil, l'émigration de soi vers un nouveau soi jusqu'à devenir un autre soi même, un étranger à soi trouve ici son plein sens.

L'identité n'est pas l'identique.

Elle n'est pas un état statique. Elle n'est pas une représentation immuable. C'est au contraire un processus. Comme tout processus, un phénomène change et se transforme. Si nous considérons le changement comme constitutif de l'altérité, d'un autre différent de l'origine, nous devons reconnaître que chaque genre, chaque représentation, dans le même temps où
ils sont les mêmes, ils connaissent une évolution jusqu à en paraître étranger à cette origine, où ils deviennent étrangers à eux-mêmes du fait du changement simplement normal de la vie
et non pas de l'intrusion de l'étranger.
Accepter de changer c'est accepter de passer d'un état à un autre, de l'ancien au nouveau, du connu à l'inconnu, de l'intérieur à l'extérieur, de son territoire à l'expatriement. Une simple comparaison entre la situation de la femme actuelle et celle d'il y a à peine trente ou vingt ans permet de relever des faits essentiels qui favorisent une extension de l'activité des
femmes vers des activités qui se rapprochent des occupations masculines. Cet ensemble de faits nouveaux, tend à élargir le cercle des intérêts des femmes, à les faire accéder à d'autres

préoccupations que celles d'ordre strictement familial et qui sont incontestablement autant de signes d'une évolution. Le travail professionnel des femmes est très largement accepté
aujourd'hui. N'est-il pas admis de nos jours qu'un nombre croissant de femmes exerce des professions qui impliquent des responsabilités sociales importante? Des femmes ne
participent-elles pas à la vie publique, aux organisations politiques, professionnelles, y assurent de hautes fonctions? Le travail à l'extérieur des foyers n'est-il pas considéré par la
femme comme un moyen d'assurer son indépendance matérielle et morale? N'a-t-il pas entraîné une évolution dans la manière dont elle se conçoit en tant que personne? N'y a t-il
pas un nombre de plus en plus crassant de jeunes femmes qui poursuivent de longues études? Les statistiques montrent que les garçons on moins tendance que les filles à faire des études
supérieurs. Ils ont plutôt tendance à développer des compétences sociales (l'affairisme) parce qu'elles sont sources de gains faciles et de prestige sociale. Ainsi la proportion des étudiants du supérieur tend vers une inversion des rapports au profit du sexe féminin. Il y a de plus en plus de femmes qui participent à la vie économique dans l'espace publique.
Comparer à un passé récent cette nouvelle image de la femme est tellement visible qu'on peut parler de recomposition identitaire

Bibliographie

CROZIER M., FRIEDBERG E. (1977), L'acteur et le système, Paris, Le Seuil.
FREUD S. (1973), Le roman familial des névroses, Paris, P.U.F.
HERITIER F. (1996), Masculin/ Féminin, Paris, Odile Jacob.
KHAMLICHI B. (1986), La situation juridique de la femme musulmane et
l'effort d'interprétation personnelle (Ijtihad), in horizon maghrébin, n° 7/8,
Toulouse, Le Mirail
MERNISSI F. (1983), Sexe, Idéologie, Islam; Ed. Tierce.
PIAGET J. (1974), La prise de conscience, Paris, P.U.F.
ROHEIM G. (1970), Héros phalliques et symbôles maternels dans la
mythologie australiennes, Paris, Gallimard.

VERNANT J.P., VIDAL-NAQUET P. (1972), Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Paris, Maspéro.

Dirassat
Insaniya wa Ijtimaiya

An academic peer-reviewed journal issued by the Oran university.

Honorary President
Pr. Chahad larabi
Editor in Chief
Pr. Abdelkader Bouarfa
Editorial Committer
Pr. Boufeldja Ghiat - Pr. Lounici Rabeh - Pr. Ammar yazli
Scientific Committee
Pr. Boukhari Hamana (Université d'Oran).
Pr. Bouzid Boumediene (Université d'Oran).
Pr. Meziane Mohammed (Université d'Oran).
Pr. Manssouri Abdelhak (Université d'Oran).
Pr. Laloui Ahmed (Université d'Oran).
Pr. Abderrazak Guessoum (Université d'Alger)
Pr. Zaroukhi Ismail. (Université de Constantine).
Pr. Benaamia Abdelmadjid (Université d'Oran).
Pr. Hassan Hanafi (Egypt) .
Pr. Suhail Farah (Liban).
Pr. Yousuf Ahmed (Emirats Arabes Unis).
Pr. Guerid Djamal al-Dine (Université d'Oran).
Pr. Boubaya Abdelkader (Université d'Oran)

Pr. Dhou Faghrour (Université d'Oran).
Pr. Lakjaa Abdelkader. (Université d'Oran).
Pr. Taher Belhya (Université d'Oran).
Pr. charchare Abdelkader (Université d'Oran).

Copy Editor
Nazim Djaghloul

NOTE: The articles reflect only the opinions of their authors.

Dépôt Légal : 2012 - 2751
ISSN :2253 – 0592

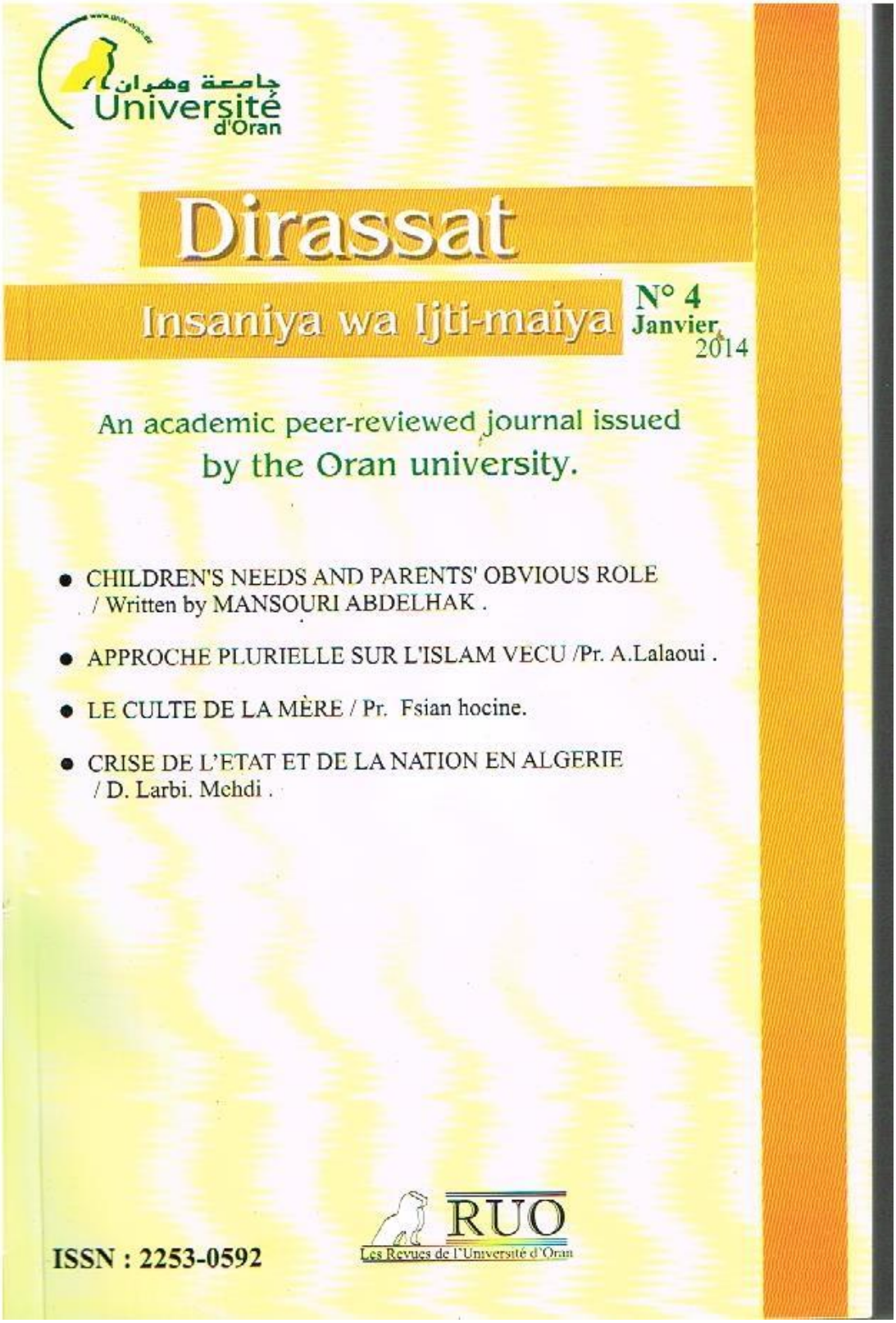
Editions Dar El Qods El arabi
B.P 627 R.P
Cooperative El Hidaya Belgaid - Oran
Quds_arabi@hotmai.fr
0792339956 - 0556230762
Mars 2013

Submission Guidelines
Dirassat Human and social studies.

1-This journal published original scholarly articles with novelty, scientific .value and accuracy of language documentation.
2-Articles should not be part of a published paper or part of a thesis.
3-Articles might be written in Arabic or either in English or French.
5- Submit a summary (15 lines) in English or French. When writing in a foreign language summary should be in Arabic.
6 – Submit your short bio.
7- Write the article according to the following technical requirements:
- Font size: 16 - Paper Size: (18 / 26)
- Page Margins: Top: 2 cm Bottom: 2 cm, left: 2cm, right: 2 cm.
8 - References are to be mentioned at the bottom of the page, and set list (sources and references) in a separate page arranged according to the follow-ing formula:
- The first name of the author, his name: The name of the book (ar-ticle), the name of the investigator (if any), publisher, place of publication, edition number, date of printing.
- The article should have no more than 15 pages.
- you can use The (APA) method.
9-Articles are subject to expertise and are not returned to the author if being not published.
10-Send your article to the following mail address: Dirassat31@gmail.com.
For all your contacts Postal Address: "Dirassat" PO Box: 1524 el-mnouar, Oran, 31000, Algeria.

TABLE DES MATIERES

****


جامعة وهران
Université d'Oran
Dirassat
Insaniya wa Ijti-maiya
N° 4
Janvier 2014
An academic peer-reviewed journal issued by the Oran university.
• CHILDREN'S NEEDS AND PARENTS' OBVIOUS ROLE / Written by MANSOURI ABDELHAK .
• APPROCHE PLURIELLE SUR L'ISLAM VECU /Pr. A.Lalaoui .
• LE CULTE DE LA MÈRE / Pr. Fsian hocine.
• CRISE DE L'ETAT ET DE LA NATION EN ALGERIE / D. Larbi. Mehdi .
ISSN : 2253-0592
RUO
Les Revues de l'Université d'Oran