طبع بمطبعة هومة - الجزائر 2010
34، حي لابرويار - بوزريعة - الجزائر
الهاتف: 021 944119 / 021 941936
الفاكس: 021 941775 / 021 799184
www.editionshouma.com
Email: info@editionshouma.com

الباحث

مجلة دورية أكاديمية محكمة، تعنى بالتعليميات والعلوم الإنسانية
تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة.
بوزريعة - الجزائر

العدد الثالث
جوان 2010

رقم الإيداع القانوني: 2009-1134 رقم الإيداع الدولي: 1112-9557

العدد الثالث
2010

هيئة التحرير

المدير المسؤول: الأستاذ الدكتور عبد الله القلي

مدير التحرير: أ. د. محمود يعقوبي

رئيس التحرير:
أ. سعيد بن زرقة

الهيئة العلمية

د. أحمد شامية
د. ياسمين قارة
د. تيحال نادية
د. عبد القادر بليمان
د. عليش لعموري
د. أحمد بلحوت
د. بركاهم العلوي
د. خالد كبير علال
د. أحمد مريوش
د. عبد العزيز شهبي
د. جيلالي عطاطفة
د. بلقاسم بن طيفور
د. بشير متيجة
د. عمر نقيب

الهيئة الاستشارية

أ. د. عبد القادر هني (الجزائر)
أ. د. عبد القادر حليمي (الجزائر)
أ. د. محمود بوسنة (الجزائر)
أ. د. عبد الكريم قريشي (الجزائر)
أ. د. محمد بن فاطمة (تونس)
أ. د. لحسن مادي (المغرب)
أ. د. أحمد بن دانية (السعودية)
أ. د. منجي مديني (فرنسا)

المراسلات: مجلة **الباحث**، المدرسة العليا للأساتذة،
93 شارع علي رملي -بوزريعة- الجزائر
الهاتف: 021941867 الفاكس- : 021941865
البريد الإليكتروني: enslsh@ensb.dz

تنويه:

1- المواد المرسلة إلى المجلة لا ترد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
2- ترتيب المواد المنشورة يخضع لضرورات فنية و طباعيه.
3- المواد المنشورة في المجلة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها.

قواعد النشر في المجلة

مجلة "**الباحث**" مجلة أكاديمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والمقالات ذات المستوى الرفيع المكتوبة باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية ، وتهتم بالتعليميات والقضايا الأدبية واللغوية والفلسفية والفكرية والتاريخية والعلوم الإنسانية عموما، وتشترط على من ينشر أبحاثه فيها التقيد بمايلي:

(1) أن يتسم البحث بالأصالة والابتكار، ولم يكن قد سبق نشره.

(2) أن يكتب عنوان البحث في أعلى الصفحة الأولى بخط بارز، وأسفله على جهة اليسار من الصفحة اسم المؤلف ودرجته العلمية والمؤسسة التي ينتمي إليها.

(3) أن يرفق البحث بملخص محرر بلغة البحث ومشتمل على الكلمات المفتاحية (Mots clés) وألا يتجاوز عدد كلماته 150 كلمة وتلح المجلة على هذا الملخص حتى يسهل عليها توزيع البحوث على المحكمين قبل نشرها.

(4) كل المقالات والدراسات المرسلة إلى المجلة تخضع للتحكيم العلمي على نحو سري.

(5) أن تكون الكتابة على ورق A4 (21-29,7) مع مراعاة الهوامش والحواشي وضرورة التقيد بالأبعاد اللازمة بين العناوين الفرعية ومتونها.

(6) يجب التقيد بنوع الخط وحجمه فالبحوث المكتوبة باللغة العربية يجب أن تكتب بـ (Traditionnel Arabic-Taille de Police 16) أما البحوث المكتوبة باللغة الأجنبية فيجب أن تكتب بـ (Times New Roman-Taille de Police 14)

(7) أن يقدم البحث إلى المجلة في نسختين وقرص مضغوط قابل للفتح.

(8) ترتب المصادر والمراجع ترتيبا ألفبائيا في قائمة موحدة في آخر البحث وفق الاسم العائلي (اللقب) للمؤلف، ثم عنوان الكتاب ثم دار النشر، فمكان الطباعة وتاريخها ثم رقم الصفحة.

(9) يجب ألا يتجاوز عدد صفحات المقال 25 صفحة، وألا يقل عن 10 صفحات ولا تزيد الأشكال التوضيحية والخرائط عن 15% من حجم البحث.

(10) تلتزم المجلة بإعلام صاحب البحث بترشيح بحثه للنشر- بعد تحكيمه- في أعدادها القادمة وفق الخطة المرسومة للمجلة، وهذا في أجل أقصاه شهران ابتداء من تاريخ استلا م بحثه، وفي هذه الحالة لا يحق لصاحب البحث أن ينشره في مجلة أخرى.

(11) يتحمل صاحب البحث مسؤولية الأخطاء اللغوية والنحوية والصرفية والإملائية والمطبعية الواردة في بحثه، ولكن المجلة عادة ما ترفض نشر مثل هذه البحوث مهما علا شأنها وذلك لصعوبة الفصل بين الشكل والمضمون.

(12) ترسل جميع البحوث والمقالات باسم رئيس تحرير مجلة " الباحث" إلى عنوان المجلة.

تقديم

عاشت المدرسة تحولات عميقة عبر مسيرتها العلمية والتكوينية، حيث تأسست كمَعلم لتكريس الكولونيالية لتتحول إلى المدرسة الوطنية، التي عملت على إعادة بعث المشروع الوطني التربوي؛ انطلاقا من استثمار المرجعيات التاريخية والمعرفية والانفتاح في الوقت نفسه على الآخر ومنجزاته في إطار التناص الحضاري و الثقافي.

إن التحدي الكبير الذي نطمح إلى تحقيقه بالدرجة الأولى، هو تكوين قاعدة معرفية و تعليمية صلبة لطلبتنا وطالباتنا في كل الملامح والتخصصات، و ذلك باستغلال كل المعارف البيداغوجية والتعليمية والمعرفية والميدانية، مع محاولة تكييف حركة التكوين وفق التحولات الراهنة الوطنية والعالمية، إيمانا منا بأن غد الجزائري يصنعهُ رجال التعليم بامتياز.

يأتي العدد الثالث من مجلة الباحث في هذا السياق، نضعها بين أيادي السادة الأساتذة والأستاذات، الطلبة والطالبات، لتمكينهم من مواده العلمية لاستغلالها في تجاربهم وممارساتهم التكوينية والتعليمية.

إن هذا العدد ستعقبه أعداد أخرى متميزة، بعضها عبارة عن أعداد خاصة بفعاليات وملتقيات وطنية وعربية ودولية كانت المدرسة فضاءً لإشكالياته وأطروحاته، وأعداد أخرى أكثر ارتباطا بالقضايا التطبيقية والميدانية في مجالات التعلم والتعليم، وفق النظريات والمفاهيم الجديدة.

نجدد دعوتنا للباحثين والباحثات، الأساتذة والأستاذات بالمشاركة الفعالة بدراساتهم وأبحاثهم وآرائهم في أعدادنا المستقبلية، لأن نوعية العدد بنوعية المشاركة.

نأمل أن تكون الأعداد القادمة أحسن شكلا و أعمق مضمونا، وهو تحدي آخر نجتهد معا لتحقيقه.

مدير المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة

أ. د. عبد الله قلي

فهرس المحتويـات

نماذج التدريس / أ. د. عبد الله قلي 10

العلاقات الاجتماعية وقياسها 31
في الرياضات الجماعية / د. لعيس إسماعيل و أ. خنيش ليلى

أثر العولمة في مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا 43
في الجزائر مرحلة التعليم المتوسّط / أ. فاطمة الزهراء شطيبي

الصدمة النفسية الناتجة 60
عن حوادث المرور تحت تأثير
المشروبات الكحولية / أ. بوزياني عائشة

التحقيق في أسباب ثورة الصحابي عبد الله بن الزبير 78
على الأمويين 61-73هجرية - 680-692م / د. خالد كبير علال

المصادر الغربية والعربية القديمة 97
والتاريخ العربي القديم/ أ. د. بلقاسم رحماني

أعلام الجزائر: حمدان بن عثمان خوجة 111
المواقف السياسية والقضية الوطنية/ أ. مراد بوعباش

الحياة الاجتماعية من خـلال مشاهد ألعاب الصيد 128
ومبارزة الحيوانات المجسّدة على مواد مختلفة
في المغرب القديم/ أ. رضا بن علال

مظاهر الدفاع عن القرآن الكريم 144
لدى علماء وأئمة العصر العباسي/ د. تيحال نادية

الكتابة والصناعة: همس البراري 160
أو صنعة الرواية عند إبراهيم الكوني/ د. علاّل سنـقوقة

من جماليات الإطناب في القرآن الكريم/ د. سهام مادن 175

ضوابط الممارسة النقدية المعاصرة 185
بين القراءة الفنيّة والتلقي الجمالي/ د. محمد الأمين شيخة

تشكلات الشخصية الروائية: 200
"من سيميائية العوامل إلى سيميائية الأهواء"
(رواية زينب لمحمد حسين هيكل نموذجا) / أ. حسناء سعادة

الشناقطة ورياضة الأذهان والعقول: 224
وقفة مع إذكاء الملكات وتنمية العبقريات/ د. محمد بن أحمد بن المحبوبي

توظيف المنقول في الدفاع عن المعقول 263
رؤية نقدية-ابستمولوجية "ابن حزم أنموذجا" / د. لعموري عليش

مثالية المكان والزمان "بين لايبنتز وكانط" / أ. سليمة قايد 278

تشخيص وتقييم مؤشرات تطور القطاع الفلاحي 295
في إطار الإستراتيجية الوطنية الجديدة
للتنمية الفلاحية "حالة ولاية تيبازة" / أ. حسين نعيمة

L'Exotisme dans les Récits 321
de voyage en Algérie / *GUIDOUM Ratiba*

نماذج التدريس

د. عبد الله قلي
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

مدخل:
يتناول هذا المقال مفهوم نماذج التدريس باعتباره من المفاهيم الحديثة نسبيا التي بدأت تفرض نفسها في الأدبيات التربوية، بعد أن تم الانتقال من المفهوم التقليدي الذي كان سائدا من قبل لفترات طويلة والذي يعرف بطرائق التدريس.
و قد تم البدء بمقاربة تاريخية لمفهوم التدريس بصفة خاصة من خلال أعمال الكثيير من الفلاسفة والمفكرين والمربين الذين تناولوا التدريس بالبحث والدراسة وتم الانتقال بعد ذلك إلى ضبط مفهوم النموذج ونموذج التدريس والتمييز بينه وبين المفاهيم المرتبطة به كنظريات التدريس ونظريات التعليم للوصول إلى تصنيف نماذج التدريس حسب الإفتراضات التي تقوم عليها .
وتوضيح مدى اختلافها باختلاف الأسس النظرية التي تستند إليها والإجراءات التي تتبعها والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، ومدى صعوبة وضع حدود فاصلة بين فئات النماذج التدريسية نظرا لما تتسم به النماذج من قواسم مشتركة.

الكلمات المفتاحية:
نموذج التدريس، نظرية التدريس، نظرية التعليم، طرائق التدريس.

I-مقاربة تاريخية:

إذا كانت نماذج التدريس من المفاهيم الحديثة نسبيا، فان التدريس كعملية يضرب بجذوره في أعماق التاريخ، ذلك أن التعليم من أقدم المهن التي عرفتها البشرية.
وعلى الرغم من تعدد متغيراته وتنوع مصطلحاته والدلالات التي اكتسبها، إلا أننا نحاول أن نتتبع التطور التاريخي لحركة التدريس من خلال أهم الأعلام الذين أثروا هذه الحركة منذ فلاسفة اليونان حتى الظهور الحديث لنماذج التدريس.

اهتم سقراط Socrate (480-399 ق م) بالتدريس من خلال سلسلة محاوراته اللفظية المبنية على نسق من الأسئلة الذكية، واعتبر التعلم عملية يقوم بها الطالب عن طريق الاستيضاح والتساؤل والاختبار وإعادة تنظيم الأفكار وحل المشكلات وتفحص ما كان يعرفه مسبقا (علي الفنيش. 1982، ص69) فأقام بذلك تصورا جديدا عن فعل التعليم/التعلم ينبني على منطلقات مغايرة تماما لما كان سائدا في عصره. حيث جعل من فعل التعليم بحثا مشتركا بين المدرس والمتعلم عن المعرفة وليس مجرد تلقين وتحصيل، ويمكن القول أن ما يعرف اليوم بطريقة الحوارية في التدريس التي ظهرت على يد سقراط وطورها بعده أفلاطون وتلميذه أرسطو ومن جاء بعدهم.

واهتم القديس أوغسطين Augustine (354-430 م) بالتدريس من خلال تناوله لما يعرف اليوم بالطريقة الإستبصارية التي تقوم على أن المعرفة تخيل واستبصار، وأن كلمات المدرس تحث المتعلم على البحث عن الحقائق التي لم تكن معروفة لديه عن طريق الإيحاء والتخيل الذاتي (C. Bernard,p100,1989) .

كما اهتم ابن خلدون (1332-1406) بالتدريس حيث أشار إلي ضرورة البدء بالأمثلة الحسية لدى المتعلم لأن المبتدئ ضعيف الفهم، ثم يحدث التدرج شيئا فشيئا بأن يلقي المعلم على المتعلم مسائل في كل فن، مراعيا قوة عقله واستعداداته حتى تحصل له ملكة في ذلك العلم. وأكد على تجنب الموسوعية وحذر من الشدة والعقاب، واعتقد أن التهذيب الفعال يعتمد على القدوة والمحاكاة التي هي أكثر تأثيرا على نفس الطفل من النصح والإرشاد. ويمكن القول أن ابن خلدون ساهم في صياغة الكثير من مبادئ التدريس التي لا يزال بعضها قائما حتى اليوم.

وعني فرنسيس بيكون F. Bacon (1561-1626م) بالتدريس وكسب المعرفة باستخدامه أسلوب الاستقراء الذي لم يكن شائعا من قبل وساهم في تأسيس ما يعرف اليوم بالطريقة الاستقرائية في التدريس. (صالح عبد العزيز وعبد المجيد عبد العزيز. 1982، ص37) .

كما عني جون أموس كومينيوس J. A. Comenius (1592-1670) بالتدريس حيث اقترح في كتابه المرشد العظيم أو الديداكتيكا الكبرى (Didactica Magna) ما أسماه بالفن العام للتدريس، أي فن تدريس جميع الناس كل المواد واعتبر بذلك المؤسس الفعلي لما يعرف اليوم بالتعليمية وتعليمية المواد (Develay,p68, 1922) .

كما اهتم جون لوك J. Locke (1632-1704) هو الأخر بالتدريس من خلال الطريقة الانطباعية التي تقوم على أن العقل أداة لغربلة الانطباعات الخارجية التي يستقبلها وتخزينها، وأن جميع معارف الإنسان وأفكاره تكتسب عن طريق الخبرة أو التجربة فأعطى بذلك أهمية للعادة في التعلم والتدريس. (صالح عبد العزيز وعبد المجيد عبد العزيز. 1982، ص38).

و تناول الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط I. Kant (1724-1772) التدريس من خلال ما عرف بالطريقة القاعدية التي ترى أن التدريس لا يعني مجرد نقل المعلومات والتبصر، ولكن غرس الأحكام القائمة على المبادئ والسلوك وبالتالي بناء الإنسان الذي يتحرك ذاتيا وعقليا وتكمن فيه مفاهيم العلم والأخلاق والمنفعة .

كما تناول جان جاك روسو J. J. Rousse (1712-1788) التدريس من خلال نظريته الطبيعية التي تدعو إلى أخذ الطفل بما يوافق ميوله وطبائعه وتشجيع غرائزه وإفساح المجال لنموها، والعمل على تقوية صلة الشيء بالطبيعة، وقد أحدثت أفكاره المتصلة بطرائق التدريس ثورة في الفكر التربوي والنفسي لا تزال آثارها قائمة حتى اليوم.

و تناول بستالوزي Pestalozzi (1746-1827) التدريس منتقدا الطرائق السائدة في عصره واعتبرها بعيدة عن مناحي الطبيعة ومخالفة لقوانين النفس، ونادى بضرورة (سكلجة) التربية واقترح مجموعة من المبادئ التدريسية تقوم على الحدس وإضفاء المعنى على الكلمات، والبدء بالمدركات الحسية والانتقال من البسيط إلى المركب ومن العام إلى الخاص ومن المعلوم إلى المجهول وغيرها من المبادئ التي لا يزال معترفا بها حتى اليوم (ساطع الحصري، 1985، ص159).

ومن بين الذين أثروا حركة التدريس والتعليم جان فريدريك هربارت J. F. Herbert (1776-1841) الذي اعتبر أن التعليم الصحيح يقوم على عمليتين أساسيتين هما: عملية امتصاص واستيعاب الأفكار المراد تعلمها، وعملية انعكاس وربط الأفكار التي تم استيعابها بالأفكار والمحتويات الأخرى الموجودة في العقل، وأن مهمة المدرس مساعدة التلميذ على القيام بهاتين العمليتين وحدد بذلك أربع خطوات للتدريس طورها تلاميذه إلى خمس خطوات وهي: التمهيد والعرض، والربط والتعميم والتطبيق ولا يزال التدريس يقوم عليها حتى اليوم (سليمان قورة، 1985، ص 296).

و اهتم فروبل Frobel (1782-1852) بالتدريس ودعا إلى طريقة تقوم على تأكيد مبدأ الحرية الموجهة والاختيار بدلا من القسر والمحاكاة والتقليد لرغبات الكبار، ومبدأ التعلم عن طريق الخبرة والعمل والحياة النشطة، ومبدأ التطبيق العملي لكل معرفة يتحصل عليها الطفل،و مبدأ الإعتماد على الميول والدوافع الداخلية والإعلاء من شأن اللعب (G.Mialaret, p94,1981).

كما اهتم هربرت سبنسر Herbert Spencer (1820-1903) بالتدريس ونادى بضرورة قيادة الأطفال ليقوموا باستفساراتهم ويستخلصوا استنتاجاتهم وإمدادهم بأقل ما يمكن من المعلومات وتشجيعهم ليكتشفوا قدر ما يستطيعون باتباع الطريقة الاستقرائية التي تسير من استقصاء الحقائق الخاصة إلى استنتاج الحقائق العامة واستغلال النشاط الذاتي للمتعلم وإعطائه أكبر قدر من الحرية والتعلم عن طريق الخبرة. (صالح عبد العزيز وعبد المجيد عبد العزيز، 1982، ص38).

و من جهتها اهتمت ماريا منتسوري Maria Montessori (1870-1952) بالتدريس ونادت بضرورة التلقائية والاستقلال في التعلم وأهمية الحرية والاختيار وإعطاء الفرصة للطفل ليعمل ويتحرك ويبحث عن أسرار البيئة التي يعيش فيها بنفسه وبمجهوده الفردي فالتربية يجب ألا تكون عملية نقل معلومات، بل يجب أن تأخذ طريقا آخر وهو السعي إلى إطلاق إمكانات الإنسان، فالتربية إذن عملية طبيعية يمارسها الإنسان بصورة تلقائية ولا يتم الحصول عليها بالاستماع للكلمات، بل بالخبرة الناتجة عن التعامل مع البيئة (G. Mialaret,p124,1981)، واقترح ديكرولي Decroly (1871-1932) طريقة للتدريس وتنظيم المنهج الدراسي تقوم أساسا حاجات التلاميذ واهتماماتهم ومحاولة إشباع هذه الحاجات ومواجهة تلك الاهتمامات عن طريق أنواع النشاطات التي يقومون بها، من خلال جمع المعلومات ومعاينتها والتفاعل المباشر معها ثم تنظيم هذه المعلومات وتنسيقها جماعيا تحت إشراف المدرس ورعايته (سليمان قورة، 1985، ص310).

و كان لجون ديوي J. Dewey (1859-1952) أثر واضح في حركة التدريس من خلال أفكاره ونظريته التربوية ومفهومه الجديد لطرائق التدريس التي صاغ بموجبها العديد من المبادئ الموجهة منها الإعلاء من شأن الخبرة المباشرة والربط بين الخبرات داخل المدرسة وخارجها، ومراعاة الفروق الفردية والميول والدوافع

والاستقلال والاعتماد على النفس والتفكير والمنطق وأهمية التعاون والخلق والإبداع والمعنى، وقد تجسدت كل تلك المبادئ في طرائق التدريس التي اقترحها خاصة طريقتي المشروع وحل المشكلات (جون ديوي. د. ت).

ثم تطورت حركة التدريس في إطار التيارات الكبرى التي سيطرت على الفكر التربوي والنفسي في القرن العشرين نذكر منها: التيار السلوكي، والتيار الإنساني، والتيار الإجتماعي والتيار المعرفي، وفيما يلي توضيحا لذلك:

1-1-**التيار السلوكي**: اعتمد في تناوله لموضوع التدريس على أعمال بافلوف وواطسون وثورندبك وسكنر وما تم التوصل إليه من دراسات وأبحاث السلوكيين في مجال التعلم، ويمكن تلخيص فكرتهم في التدريس بأنها تدبير يقوم فيه المعلم بتحديد مؤثرات المواقف واستجاباتها وأنماط التعزيزات التي ستلحق بهده الاستجابات بهدف زيادة احتمالية ظهورها وضمان رغبة المتعلم وما يحقق أهدافه. ساهم هذا التيار في ظهور الكثير من النماذج التدريسية لعل أهمها التدريس المبرمج والتدريس بواسطة الأهداف.

1-2-**التيار الإنساني**: اعتمد في تناوله لموضوع التدريس على أهمية المبادئ الإنسانية في التعلم من حيث مراعاة جوانب شخصية المتعلم المتكاملة واحترام قيمه وإنسانيته وإمكاناته. مثل هذا التيار كل من ماسلو وجوردون وكارل روجرز وكومبس وباربرا كلارك. وقد تم الاعتماد على أعمالهم في اشتقاق بعض الافتراضات التي يقوم عليها التدريس، ويمكن تلخيص فكرتهم في التدريس بأنه المجال الذي يتم فيه تهيئة مواقف وخبرات ونشاطات تساعد المتعلم على استغلال طاقاته الإبداعية وقدراته وتتيح له فرصا لإظهار مشاعره وانفعالاته بما يساعده على تطوير شخصيته وفهم دوره ضمن المجموعات التي يعمل فيها. وقد ساهم هذا التيار في ظهور العديد من النماذج التدريسية لعل أهمها نموذج كارل روجرز.

1-3- **التيار الاجتماعي**: ويعتمد في تناوله لموضوع التدريس من خلال التركيز على أهمية التنشئة الاجتماعية ونظريات التعلم الاجتماعي والتعلم بالملاحظة والنمذجة. يمثل هذا التيار باندورا وسالفين Salvin وولفولك Woolfolk ويمكن تلخيص فكرة هذا التيار في التدريس بأن جميع الظواهر التعليمية ناتجة عن

الخبرة المباشرة ويمكن أن تحدث من خلال ملاحظة سلوك الآخرين ونتائجها على الشخص الملاحظ الذي يفتقر إلى ذلك السلوك، وأن التعلم يتم عن طريق الملاحظة والتمثل والنمذجة. ساهم هذا التيار بدوره في ظهور الكثير من النماذج التدريسية منها نموذج تمثيل الدور ونموذج التحري الاجتماعي لـ هربرت ثيلين.

1-4-التيار المعرفي: ويعتمد في تناوله لموضوع التدريس على النتائج التي تم التوصل إليها في علم النفس المعرفي ونظرية معالجة المعلومات، يستند عموما إلى ما وصل إليه بياجيه وبرونر واوزوبل وجاردنر ومن جاءوا بعدهم (Gardner 1993). ويركز هذا التيار على أهمية الجوانب المعرفية والوجدانية ودراسة طرق التفكير واستراتيجياته وعملياته وتطور البنية المعرفية التي تزود المتعلم بركائز أساسية لفهم عملية التعلم بهدف تطوير خبرات تساهم في تطوير وإعادة بناء البنى المعرفية وتطوير استراتيجيات التفكير والعمليات المعرفية في المواقف الجديدة. وقد ساهم هذا التيار في ظهور العديد من النماذج التدريسية منها: نموذج برونر واوزوبل جانييه وكلوز ماير.

و من هنا نلاحظ أن الجهود السالفة الذكر مثلت بعض المحاولات التي بذلت عبر التاريخ لصياغة نظرية أو نظريات لتفسير عملية التعلم والتعليم وبمفهوم آخر عملية التدريس، حيث حاول البعض الانطلاق من تصور نظرية تعالج الطرق والأساليب التي يتعلم الفرد من خلالها، بينما حاول البعض الآخر الانطلاق من تصور نظرية للتعليم أو التدريس توضح الطريقة أو الطرق التي يستخدمها المعلم ليحدث التعلم لدى المتعلم.

و يكشف هذا الإختلاف السالف الذكر عن طبيعة النقاش الذي ميز حركة التدريس والنظر إلى عمليتي التعلم والتعليم كطرفين متقابلين والفصل الميكانيكي بينهما وطغيان النظرة الأحادية بالتركيز على أحدهما دون الآخر. إلا أن البحوث والدراسات التي أجريت في النصف الثاني من القرن العشرين بينت خطأ هذين التصورين واعتبرت أن التعليم والتعلم كل متكامل و من الصعوبة بمكان الفصل بينهما.

وقد سمحت هذه النتائج بنقد نظريات التعلم العامة واتهامها بالفشل في تفسير كل أشكال التعلم وأنواعه. وقد أعزى كل من توق وعدس فشل وتقهقر نظريات التعلم في تقديم نظرية للتعلم الصفي بالمعنى الشمولي والدقيق للنظرية إلى تعقد موقف التعلم

الصفي وكثرة العوامل المؤثرة فيه وعوامل أخرى كتطوير نظريات ضيقة ذات متانة علمية كبيرة بدل الإهتمام بتطوير النظريات العامة العريضة على الرغم مما لها من تطبيقات واسعة (توق وعدس، 1984، ص11) .

كما اعتبر غاج Gage (1975) أن مجال تطبيق نظريات التعلم لا تقدم حلولا للمشكلات والقضايا التي يواجهها المعلم في غرفة الصف واقترح استبدال نظريات التعلم بنظريات التدريس. واعتبر اوزوبل Ausubel (1968) أن نظرية التدريس تعني تحويل نظريات التعلم من نظريات عامة تصطبغ بصبغة المختبر إلى نظريات خاصة ترتبط ارتباطا وثيقا بالتعلم الصفي، فعملية الوصول إلى أساليب تدريس فعالة ترتبط ارتباطا كليا بنظريات التعلم والكشف عن المبادئ التي تسهل عملية التدريس الصفي، وإن نواحي التدريس التطبيقية التي تشتق من هذه المبادئ تكون نظرية التدريس.

وأمام الفشل في التوصل إلى نظريات في التدريس تتصف بكل خصائص النظرية العلمية بدأ التفكير في الانتقال من نظريات التدريس إلى نماذج للتدريس ومن طرائق التعلم إلى استراتيجيات التعلم، وظهرت بذلك نماذج عديدة للتدريس تنوعت بتنوع المنطلقات والمناظير التي تستند إليها وهو ما نحاول أن نوضحه في ما يأتي.

2- مفهوم النموذج:

2- 1-مفهوم النموذج لغة:

جاء في المصباح المنيرِ في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (دت ص625) **الأُنمُوذجُ**: بضم الهمزة مما يدل على صفة الشيء وهو مُعرب في لغة (نمُوذجٌ) بفتح النون والذال معجمةٍ مفتوحة مطلقا، قال الصغاني النموذجُ مثال الشيء الذي يُعْمَل عليه وهو تعريب (نمُوذج) وقال الصواب (النَموذجُ) لأنه لا تغيير فيه بزيادة وجمعه نماذج ونموذجات.

2-2- مفهوم نموذج التدريس:

يعرف جويس وويل (Joyce & Weil 1972) نموذج التدريس على أنه دليل أو خطة يمكن استخدامها لتصميم منهاج دراسي أو اختيار الوسائل البيداغوجية وتوجيه عملية

التعليم في الوضعية التعليمية ويعرض التنظيم والترتيب الخاص للأنشطة والتدخلات التي تكون تصورا لنمط خاص من التعليم أو مجموعة من الأنشطة البيداغوجية المتداخلة التي تستند إلى تصور خاص للإنسان والتعلم والمجتمع. ويشير نموذج التدريس بهذا المعنى إلى جملة الإجراءات التي يمارسها المدرس في الوضعية التعليمية استنادا إلى خلفية نظرية محددة.

و يرى برونر (J. Bruner 1968) أن النماذج التدريسية تتسم بطابع توجيهي حيث تقترح مجموعة من القواعد على نحو مسبق تمكن من إنجاز تحصيلي أفضل في مجال بعض المعلومات أو المهارات وتوفر بعض التقنيات لقياس الأداء وتقويمه وتعتمد على الاستفادة من المبادئ التي تمخضت عنها نماذج التعلم المختلفة (عبد المجيد النشواتي، 1985، ص548).

في حين يعرف قطامي وقطامي (1998 ص13) نموذج التدريس على أنه مجموعة أجزاء الإستراتيجية من مثل طريقة محددة يتدرج وفقها المحتوى التعليمي وأفكاره واستخدام وجهات نظر، وملخصات، وأمثلة وممارسات واستخدام استراتيجيات مختلفة لإثارة دافعية الطلاب. و بذلك مجرد مجموعة من أجزاء موقف استراتيجي وهي طريقة تامة في أجزائها التي تم وضعها بالتفصيل.

ومن جهة أخرى يرى ريجيليوث وميرل (Reigeluth & Merrill 1978)، أن نموذج التدريس ينبغي أن يتضمن كل أنواع النشاطات التي لها تأثيرات مهمة على نواتج التعلم وحددا بذلك الشروط والطرائق والنواتج التي ينبغي أن يتضمنها نموذج التدريس بحيث تشير الشروط إلى الظروف التي يتضمنها الموقف التدريسي وتتضمن التنظيم وإستراتيجية التعلم وإدارة التعلم وتتضمن نواتج التدريس الفاعلية والكفاءة واستقرار التدريس.

ومن جانب آخر ينبغي التمييز بين نموذج التدريس ونظرية التدريس حيث يستخدمهما البعض كمرادفين، إن نموذج التدريس كما سبق يكون محملا بحقائق مثبتة في نظرية ما، وقد يكون تخطيطا تبسيطيا لنظرية في طور التكوين، فالنظرية

أعم من النموذج لأنها تتناول على نحو شمولي الظاهرة الخاضعة للدراسة بينما يقتصر النموذج على دراسة الظاهرة من جوانب محددة، وبناء عليه فالنموذج ليس نظرية ولكنه قد يساعد على إنشاء النظرية (J.Gobert,p200, 1988)، إنه الأداة لبلوغ المستوى المطلوب في النظرية، إنه مشروع نظرية لم تنضج بعد .

كما ينبغي التمييز بين نظرية التدريس ونظرية التعلم حيث تركز الأولى على طرق التدريس والظروف وتحقيق النواتج المرغوب فيها والمخططة والمنظمة، بينما تركز الثانية على عملية التعلم، وتعنى نظرية التدريس بما يفعله المدرس بينما تعنى نظرية التعلم بما يحدث للمتعلم، في حين تقوم نماذج التدريس على نظريات التدريس ونظريات التعلم في آن واحد .

وفي هذا الصدد ميز جيج وبيرلينز (Gage & Berlins, 1988) بين نظريات التعلم ونماذج التدريس من حيث أن نظريات التعلم تناقش الطرق والأساليب التي يتعلم من خلالها الطلاب بينما تعالج نماذج التدريس الطريقة التي يستخدمها المدرس لإحداث التعلم لديهم وتعنى بوصف سلوكات المدرس في المواقف الصعبة وأثره على سلوك الطلاب والأسس التي يستند إليها في تفاعله مع الموقف التدريسي.

كما ينبغي التمييز بين نماذج التدريس وإستراتيجيات التدريس حيث تشير إستراتيجية التدريس إلى الخطة الكلية المتكاملة التي يتبعها المدرس بغية تحقيق أهداف محددة وهي جملة الأساليب التي تحكم نشاط المدرس وتحدد له كيف يقوم بالتدريس بينما تعنى نماذج التدريس بالتصورات والافتراضات النظرية التي تفسر الموقف التدريسي وبذلك يمكن للنموذج أن يتضمن عددا من الاستراتيجيات وليس العكس، فنموذج التدريس أوسع من استراتيجيات التدريس إضافة إلى تضمنه لكل مكونات العملية التدريسية من تخطيط وتنفيذ وتقويم في حين تقتصر الإستراتيجية على البعد التدخلي فنموذج التدريس ينبغي أن يكون شاملا ما أمكن، وهذا يعني أن يتضمن كل أنواع النشاطات التي لها تأثيرات مهمة على نواتج التعلم وبذلك تتصف نماذج التدريس بالخصائص التالية :

- قدرة تحليل متطلبات التعلم ومعيقاتها .
- اتفاق أسس ومبادئ النموذج مع نظرية التعلم.

- قدرة استخراج القياسات التي تصف المعالجات وشروط التعلم.
- الربط الواضح والصريح بنظريات التعلم ونظريات التدريس (قطامي وقطامي، 1998، ص31).

كما ينبغي التمييز بين نموذج التدريس وطريقة التدريس حيث يخلط البعض بينهما، فإذا كانت طريقة التدريس تصف نمط الممارسات أو طريقة العمل في القسم فإن نموذج التدريس يكون له البناء النظري الذي يعطي معنى أعمق للممارسات المختلفة (M. Bazan,p3, 1993) يمكن أن نخلص مما سبق أن نموذج التدريس هو جملة الاستراتيجيات التي يوظفها المدرس في الموقف التدريسي بهدف تحقيق نواتج تعلمية لدى الطلاب مستندا فيها إلى افتراضات يقوم عليها النموذج ويتحدد فيها دور المدرس والطلاب وأسلوب التقويم المناسب وفق منظور محدد.

3-محاولة لتعريف التدريس:

التدريس لغة مصدر الفعل(درس). جاء في لسان العرب تحت مادة (درس) درس الكتاب درسا ودراسة: عائده حتى انقاد لحفظه. (ابن منظور، د ت، ص968)، كما ورد الفعل درس في القرآن الكريم في عدة آيات تفيد عموما فعل القراءة والتعلم الناتج عن المراجعة والتكرار (بن بريكة، 1994، ص33). أما من حيث الاصطلاح فإن التدريس مصطلح واسع يشير إلى أنشطة عديدة متباينة بعضها واسع لدرجة أنه يشمل الشرطية والتوجيه العقائدي، في حين أن البعض الآخر صنف أنشطة التدريس على أساس الأنواع والمستويات والنماذج أو الطرق (علي الفنيش، 1982، ص104).

يستخدم البعض مصطلح التدريس بمعنى التعليم أو التوجيه أو التدريب ويميز البعض الآخر بينهما من حيث أن التدريس يفيد اكتساب المعرفة في غياب العلم أو حضوره، في حين أن التعليم يشترط وجوبا وجود معلم ومتعلم وأن التوجيه يتضمن التدريس وليس العكس. أي أن التوجيه أشمل وأوسع من التدريس.

أما التدريب فيمثل جزءا من التدريس حيث يعمل على تشكيل السلوك ويتضمن التدريس كلا من تشكيل السلوك ونقل المعلومات. كما قد يفتقر التدريب للفهم بأن يكون آليا عبر التمرين والتكرار بينما يتطلب التدريس الفهم والإدراك الواعي.

أما في اللغة الفرنسية فنجد مصطلح Enseignement ويعني التدريس والتعليم.

أما في الإنجليزية فنجد مصطلحي Teaching و Instruction ويستخدمان بمعنى التدريس والتعليم ويحاول البعض التمييز بينهما .

و يرى علي الفنيش أن التدريس مصطلح غامض يفتقر إلى الحدود الواضحة الدقيقة إلا أن هذا لا يعني أنه ليس في الإمكان إدراك معناه، الشيء الوحيد هو أن تعريف التدريس كما لاحظ توماس جرين T. Grean لا يشتمل على أي قاعدة تحدد في كل حالة فيما إذا كان يمكن استعمال المصطلح لأنه مرتبط في أذهان الكثيرين بمجموعة من الأنشطة مثل التوجيه العقائدي والدعاية والنصح والتدريب والتوجيه الشرطي والتمرين وحتى غسل الدماغ بكل ما يشتمل عليه من تضمينات ودلالات سلبية (علي الفنيش، 1982، ص105) وعموما يستخدم مصطلح التدريس بطرق مختلفة وبمعان متباينة قد تشير إلى المتعلم مثل التعاليم Doctrine أو العقيدة أو إلى وظيفة أو عمل الشخص الذي يدرس أو يربي، أو إلى طرق جعل الشيء معروفا للآخرين في الإطار المدرسي.

إلا أننا سنركز على مفهوم التدريس كنشاط وليس كعقيدة وفي هذا الصدد عرف زياد حمدان التدريس بأنه: عملية تربوية هادفة تأخذ في اعتبارها كافة العوامل المكونة للتعليم، يتعاون خلالها كل من المعلم والتلاميذ لتحقيق ما يسمى بالأهداف التربوية (زياد حمدان،1984،ص23) .

و يكشف هذا التعريف عن مضمون التدريس والعوامل المكونة له من حيث أنه عملية تعاونية بين هذه المكونات لغرض محدد . وعرفه علي راشد بأنه نظام من الأعمال مخطط له يقصد به أن يؤدي إلى نمو وتعلم التلاميذ في جوانبهم المختلفة وهذا النظام يشتمل على مجموعة من الأنشطة الهادفة يقوم بها كل من المعلم والمتعلم ويتضمن عناصر ثلاثة معلما ومتعلما ومنهجا دراسيا . فهذه العناصر ذات خاصية دينامية كما أنه يتضمن نشاطا لغويا هو وسيلة اتصال أساسية بجانب وسائل الاتصال الصامتة والغاية من هذا النظام إكساب التلاميذ المعارف والمهارات والقيم والاتجاهات والميول المناسبة (علي راشد، 1988، ص91) .

ويكشف هذا التعريف عن الطابع النظامي والتخطيطي للتدريس من حيث إنه عملية منظمة تتضمن ثلاث مكونات هي المعلم والمتعلم والمادة. تتفاعل هذه

المكونات عبر مجموعة من الأنشطة التي يقوم بها كل طرف تتحدد عبرها طبيعة العلاقة بين المكونات، أي علاقة معلم له شخصية ناضجة مكتملة بمتعلم له شخصية لم تكتمل بعد لنقل وإكساب المعارف والمهارات والاتجاهات. كما عرف إسحاق أحمد فرحان وآخرون التدريس بأنه عملية توفير الشروط المادية والنفسية التي تساعد المتعلم على التفاعل النشط مع عناصر البيئة التعليمية في الموقف التعليمي واكتساب الخبرات والمهارات والاتجاهات والقيم التي يحتاجها هذا المتعلم وتناسبه وذلك بأبسط الطرق الممكنة (إسحاق فرحان وآخرون، 1984، ص247-248) يكشف هذا التعريف عن الشروط التي ينبغي أن تتضمنها عملية التدريس لتحقيق التفاعل الإيجابي للمتعلم مع المعلم والمادة في الموقف التدريسي. وقد حاول فينستر ماشر Fenstermacher (1986) توضيح مفهوم التدريس حسب المعادلة القائلة أن القدرة على التدريس تتمحور حول التالي:

معلم يعرف شيئا ما غير مفهوم لدى آخرين، يفترض أن يكونوا هم الطلبة، ويستطيع المعلم أن يحول الفهم ومهارات الأداء أو المواقف والقيم المنشودة إلى عمل تدريسي باستخدام طرق مختلفة للتعبير عن الأفكار أو تمثيلها حتى يصبح عدم معرفة الشئ معرفة به ويصبح أولئك الذين لا يفهمون الشيء المعني على علم به، ويصبح من تنقصه المهارة قد امتلك ناصيتها .

وهكذا فإن طبيعة الأشياء تقتضي أن يبدأ التدريس بفهم المدرس لما يراد تعلمه وكيفية تعليمه ويسير التعليم من خلال سلسلة من النشاطات يعطى الطلبة أثناءها تعليمات محددة وفرصا للتعلم. وإن ظل التعلم في نهاية المطاف مسؤولية الطالب نفسه، وينتهي التعليم بفهم جديد لدى المدرس والطالب على حد سواء. تركز هذه المعادلة على أهمية الفهم في التدريس، فهم المدرس لما يراد تدريسه وتنمية الفهم لدى المتعلم لما يراد تعليمه. وعلى الرغم من أهمية الفهم في العمل التدريسي إلا أنه لا ينبغي أن يفهم اقتصار التدريس على تنمية الفهم، بل إنه أكثر من ذلك حيث إن هناك وظائف أخرى يعمل التدريس على تحقيقها وتنميتها سواء كعمليات معرفية أو وجدانية أو مهارات حركية. كما قدم هندرسون وليز

مفهوما واسعا للتدريس باعتباره عملية معالجة مدخلات التدريس (غرفة الدراسة والتجهيزات والوقت والمتعلمين والمادة المنهجية) بواسطة أسلوب تعليمي محدد لينتج في النهاية التغير السلوكي المطلوب لدى التلاميذ .

يحدد هدا التعريف ثلاثة مكونات لفعل التدريس وهي:

– **المدخلات:** وتضم خلفية المعلم وخصائصه وخلفية التلاميذ وخصائصهم والمنهج وأهدافه وخصائص المجتمع المدرسي والمجتمع المحلي والمدرسة وخصائصها ...

– **المخرجات:** وتضم التعلم وما يمثله من معرفة وشعور وقيم ومهارات سلوكية متنوعة

– **العمليات** التي تنجم عن تفاعل سلوك المدرس وأساليب تفاعله مع التلاميذ (عن زياد حمدان، 1984، ص56) .

كما شهد مفهوم التدريس تحولا من المفهوم التقليدي الذي يعتبره مجرد نقل المعلومات والمعارف وتنظيم الموقف التعليمي إلى المفهوم الذي يعتبره نشاطا لإحداث تغير سلوكي لدى التلاميذ ثم إلى المفهوم الذي يعتبر التدريس نشاطا واعيا يقوم به المدرس لإحداث التغير في معرفة المتعلم أو بنائه المعرفي من حيث الكم والكيف والتنظيم والترابط والتكامل والتمايز والاتساق باستخدامه لعملياته المعرفية وفهم الميكانيزمات التي تتحكم فيها من ناحية. وفهم المحتوى المعرفي الذي تعالجه هذه العمليات من ناحية أخرى.

وأصبح ينظر إليه حديثا على أنه فعل يقوم على المنطق ويستمر كعملية عقلية منطقية تتجسد في الأداء القائم على العطاء والاستنتاج والمشاركة التامة والإقناع وبأنه أيضا عملية تقوم على الاستيعاب والمنطق والتحول والتأمل وهي الجوانب التي تتجاهلها الأبحاث والممارسات التقليدية.

وفي هذا الصدد يقدم شولمان Schulman (1988) تعريفا لمفهوم التدريس حسب التصورات الحديثة فيقول بأنه: نشاط يشمل الأداء الذي يمكن ملاحظته لعدد من أشكال الفعل التعليمي، ويضم العديد من فعاليات التعليم بالغة الأهمية، كالتنظيم

وإدارة الفصل، عرض الشروح الواضحة والأوصاف الحية، تحديد العمل والتأكد من أدائه وكذلك التفاعل المفيد مع الطلبة من خلال الأسئلة وتحسس وجهات النظر والإجابات وردود الأفعال والثناء والنقد .

وهكذا فإن النشاط التدريسي يضم إدارة الفصل والشرح والمناقشة وكل الجوانب التي يمكن ملاحظتها من جوانب التدريس الفعال والمباشر والكاشف (شولمان، 1988، ص65) . من التعاريف السابقة يمكن القول أن التدريس هو نشاط يقوم به المدرس بهدف تغيير سلوك المتعلم وبنيته المعرفية باستخدام طرائق وأساليب ومحتويات محددة وبالتالي فهو نشاط غرضي مقصود صمم ليقدم تعلما .

وتشمل ظاهرة التدريس بذلك ثلاثة عناصر: المدرس، والطالب والمادة الدراسية، ولا بد لهذا الثلاثي من أن يتسم بسمة المرونة والحركية، كما أن العلاقة بين المدرس والطالب يجب أن تكون موضع اهتمام خاص عند اختيار طريقة التدريس بحيث يجب أن تضع في اعتبارها بالإضافة إلى المجال الإدراكي الفكري والمادة الدراسية الجانب الوجداني وما ينتج عنه من انعكاسات إنسانية، أي الإنسان ككل في تركيبة متكاملة (علي الفنيش، 1982، ص111) وعموما يختلف مفهوم التدريس حسب المنظور الذي يتم تناوله منه.

وسنركز بدورنا على المنظور المعرفي للتدريس تماشيا مع الإطار العام لهذا البحث. من التحليل السابق وانطلاقا من المنظور المعرفي يمكن الوصول لتصور مفهوم التدريس على النحو التالي:

إن التدريس مجموعة من الأنشطة والعمليات المتكاملة المتمثلة في الفهم والتشكيل والتمثيل والتكييف والتنفيذ والتقويم والتأمل وإعادة الفهم. ويمكن توضيح كل ذلك كما يلي:

الفهم: يتضمن التدريس الفهم أولا. فلكي يعلم المدرس يجب أن يفهم بطريقة ناقدة المحتويات والأفكار التي سيقوم بتدريسها، و فهم أفكارها من وجوهها المختلفة وفهم العلاقات المتضمنة بينها ضمن نفس الموضوع، وكذلك علاقتها بأفكار موضوعات أخرى.

ولا يمكن للمدرس أن يدرس أمرا لا يفهمه، فالفهم يتجلى من خلال قدرة المدرس على تحويل المعرفة بالمحتوى إلى أشكال من التأثير التعليمي والقابلية للتكيف مع اختلاف قدرات الطلاب وخلفياتهم.

التشكيل: ويتمثل في قدرة المدرس على تحويل المحتويات والأفكار التي جرى فهمها وتشكيلها بصورة أو بأخرى أي تحويل المعرفة العلمية إلى معرفة قابلة للتدريس. يتطلب هذا الأمر إعداد المحتويات وتفسيرها تفسيرا ناقدا واختيار الطرق والأساليب الملائمة للتوصيل بمراعاة خصائص المتعلمين وحاجاتهم. فيتحرك المدرس من الفهم الشخصي إلى الإعداد لفهم الآخرين.

التمثيل: ويتمثل في تفكير المدرس في المحتويات الموضوعة للتدريس والتعرف على البدائل الخاصة وأنواع المقارنات والإيضاحات والمحاكاة وما شابه ذلك مما يمكن من بناء جسور بين فهم المدرس للمحتوى وبين الفهم الذي يرغب أن يصل إليه الطلبة واختيار أشكال التمثيل والعرض والتعلم المختلفة.

التكييف: ويقصد به مواءمة المادة المتمثلة وخصائص الطلبة التي ستؤثر على استجابتهم لمختلف أشكال التمثيل والعرض وما هي المفاهيم والتوقعات والدوافع والإستراتيجيات التي قد تؤثر على الطرق التي يحاول الطلبة من خلالها الاقتراب أو تفسير أو فهم المادة التي يتعلمونها .

التنفيذ: ويضم النشاط الفعلي للتدريس من تنظيم وإدارة الفصل والشرح والتوضيح والمناقشة والتفاعل.

التقويم: ويتضمن قيام المدرس بالمراجعة الفورية للفهم أو سوء الفهم ويمثل أنواع التغذية الرجعية التي يمكن الحصول عليها في الموقف التدريسي أو بعده، كما يعني تقويم الطرق التي يستخدمها المدرس في تدريسه ومدى فعاليتها .

التأمل: ويتضمن العملية التي يقوم فيها المدرس باسترجاع التعليم والتعلم الذين حدثا وأعادة بناء وتمثيل ما تم، واسترجاع الأحداث والمشاعر والإنجازات، ويعبر التأمل عن نوع من المعرفة التحليلية لخبرات المدرس التي يستعين بها لتطوير تدريسه.

إعادة الفهم: ويتضمن الفهم الجديد الذي يتوصل إليه المدرس للأهداف التعليمية وفهما جديدا للطلبة والعمليات التعليمية على حد سواء . هذا الفهم الجديد لا يحدث تلقائيا حتى بعد التقويم والتأمل وإنما يحتاج الأمر إلى استراتيجيات خاصة تقوم على التشويق والتحليل والمناقشة.

- نظريات التدريس:

تندرج نظريات التدريس ضمن النظريات التطبيقية المعيارية لأن التدريس ميدان تطبيقي، لذلك فإن ما يطبع نظرياته هو المعيارية ما دامت تصف وتحدد المعايير التي توجه العملية التعليمية. فهي بالإضافة إلى ما تزود به من وصف وتفسير توضح السلوك الواجب اتباعه لتحقيق الأهداف المنشودة. وتوصف بأنها نظريات افتراضية لأنها تهدف بشكل أساسي إلى افتراض ما ينبغي القيام به لتحقيق أهداف مثلى، في هذا الصدد يفترض ريجيليوث (Reigeluth, p22, 1983) أن المبادئ الافتراضية والنظريات هي ذات توجه نحو الهدف، في حين أن المبادئ الوصفية والنظريات متحررة من الهدف، ففي الوقت الذي تهدف فيه المبادئ الافتراضية إلى تحقيق هدف تقتصر المبادئ الوصفية على وصف النواتج.

لذلك يمكن القول أن النظرية الإفتراضية هي مجموعة من النماذج أي مجموعة من الإفتراضات التي يعمل فيها النموذج على الارتقاء بالنواتج التعلمية المرغوب فيها وفق شروط محددة، بينما تعد النظرية الوصفية مجموعة من الأوصاف التي تحدث وفقها النواتج التعليمية وفق شروط تعلمية محددة باستخدام نموذج تدريسي محدد (قطامي وقطامي 1988، ص21) تشترك نظريات التدريس مع نظريات التعلم في الموضوع أي فعل التعلم، حيث تبحث نظريات التعلم في كيفية حدوث التعلم وطبيعته وتفسيره، بينما تبحث نظريات التدريس في الشروط التي تحدث التعلم، أي ما هي الإجراءات والخطوات التي ينبغي إتباعها لكي يحدث التعلم.

كما إن نظرية التعلم ينبغي أن تكون شاملة في معالجتها لأسباب حدوث التغيرات التعلمية وقد تكون ناقصة فيما يتصل بالمضامين العملية التي تهم المربين، بينما ينبغي أن تكون نظريات التدريس شاملة فيما يتصل بالمبادئ العملية وقد تكون قاصرة أو غير تامة فيما يتصل بأسباب فاعلية مثل هذه الإجراءات أو عدم فاعليتها .

أما الفرق الرئيس بين نظريات التدريس ونظريات التعلم فيكمن في أن الأولى تركز على طرق التدريس والظروف وتحقيق النواتج المرغوب فيها المخططة والمنظمة وتعنى بما يفعله المدرس، بينما تركز الثانية على ما يحدث للمتعلم وكيف يحدث التعلم. كما أن نظرية التدريس ينبغي أن تتضمن متغيرات طريقة تدريس محددة.

4- نماذج التدريس

تستند فكرة النموذج التدريسي إلى افتراض أن تحقيق نواتج التعلم المختلفة يتطلب توفير مجموعة من الإجراءات والنشاطات يقوم المدرس بتخطيطها وفق شروط تعليمية محددة ومنظمة ويستخدم طريقة محددة تستند إلى أسس نفسية لتهيئة المواقف والظروف والخبرات لتساعد المتعلم على التعلم ويتحقق المدرس عادة من ملاءمة ما ورد من خلال ما يحصل عليه من تغذية رجعية مرتدة على صورة ادعاءات يظهرها المتعلم في مواقف مختلفة. لذلك يعتبر النموذج بمثابة الإستراتيجية التي يوظفها المدرس في الموقف التدريسي بهدف تحقيق نواتج تعليمية لدى المتعلمين مستندا فيها إلى افتراضات يقوم عليها النموذج ويتحدد فيها دور كل من المدرس والمتعلم وأسلوب التقييم المناسب. وقد قام عدد من الباحثين بوضع العديد من النماذج التدريسية معتمدين على مصادر متنوعة، كنماذج التعليم وما انبثق عنها من المبادئ والتعميمات، أو التأملات والآراء النظرية، أو الخبرات التجريبية والعملية في التعليم (عبد المجيد النشواتي، 1985. ص 548) . ورغم العدد الهائل من النماذج التدريسية المقترحة إلا أن الطرائق التقليدية في التعليم والعمل باقية، رغم ما يوجه إليها من نقد عنيف ورغم ما تصيبه عامة من إنكار (غي افانزيني، 1981، ص573) .

و من جانب آخر حظيت بعض النماذج التدريسية المقترحة باهتمام الكثير من البحوث والدراسات لاختبار فعاليتها بينما لم يحظ البعض الآخر بنفس هذا الاهتمام (جودة سعادة ويعقوب اليوسف، 1988، ص445) . وقد صنف جابر عبد الحميد (1998، ص278) النماذج التدريسية في أربع مجموعات (اسر) على أساس أنماط التعلم التي تعمل على تحسينها . وعلى أساس توجهها نحو الناس، وكيف يتعلمون وأساس الاتجاه النظري الذي تستند إليه وفيما يلي توضيحا لذلك:

4-1-1- النماذج المعرفية أو نماذج معالجة المعلومات: وتضم النماذج التي تهدف إلى مساعدة التلاميذ على أن يتعلموا كيف يبنون المعرفة ويكونونها، وتركز هذه النماذج على القدرة العقلية والفكرية على نحو مباشر، وهي تساعد التلاميذ على أن يتناولوا ويعالجوا المعلومات التي حصلوا عليها من الخبرة المباشرة ومن

المصادر الوسيطة، بحيث ينمون السيطرة المفاهيمية والتصورية على المجالات التي يدرسونها، يختلف كل نموذج من هذه النماذج في الجانب الذي يؤكد عليه، لأنه يهدف إلى تنمية وتحسين أنواع معينة من التفكير (جابر عبد الحميد، 1998، ص284) .
ومن أمثلة النماذج المعرفية نذكر: نموذج التفكير الاستقرائي لـ هيلدا تابا، ونموذج التصنيف لـ بروس جويس، ونموذج اكتساب المفهوم لـ جروم برونر، ونموذج البحث العلمي والاستقصاء لـ جوزيف شواب وآخرون، ونموذج التدريب على البحث والاستقصاء لـ هاورد جونز، و نموذج النمو المعرفي لـ ايرفنج سيجل، وكونستانس كامي وادموند سوليفان، ونموذج المنظمات التمهيدية لـ اوزوبل، ونموذج معينات الذاكرة لـ ميشيل بريسلي وجويل لفن وآخرون، ونماذج أخرى كثيرة.

4-1-2- النماذج الاجتماعية: وتضم النماذج التي تعمل على مساعدة التلاميذ على أن يتعلموا كيف يشحذوا تكويناتهم المعرفية من خلال التفاعل مع الآخرين، وكيف يعملون على نحو منتج مع أفراد يمثلون مدى عريضا من الشخصيات، وكيف يعملون كأعضاء في جماعة، وتساعدهم كذلك على استخدام منظورات الآخرين سواء كانت منظورات فردية أو جماعية وأن يستوضحوا تفكيرهم وينمونه وأن ينموا أيضا تصوراتهم ومفاهيمهم (جابر عبد الحميد، 1998. ص306) .
ومن أمثلة النماذج الاجتماعية نماذج البحث الاجتماعي لـ هربرت شيلين، وشلومو شاران. و راشيل هيرتز لازارد فيتز، ونموذج الاستقصاء لـ جيمس شير ودونالد اولير، ونموذج طريقة المختبر لمساهمين كثيرين. ونموذج لعب الدور لـ فاتي شافتيل، ونموذج الاعتماد المتبادل الموجب لـ دافيد جونسون وروجرز جونسون واليزابت كوهن، ونموذج الاستقصاء الاجتماعي المنظم لـ روبرت سلاين وزملائه.

4-1-3- النماذج الشخصية: وتولي اهتماما كبيرا لمنظور الفرد، وتسعى لتشجيع الاستقلال المنتج، بحيث يصبح المتعلم وعلى نحو متزايد واع بذاته ومسؤول عن مصيره، وتنصرف إلى التأكيد على الطبيعة الفردية لكل إنسان وإلى الكفاح لينمو كشخصية متكاملة واثقة كفئة ومساعدة كل شخص بحيث يملك نموه ويحقق

إحساسا بالجدارة والتناغم الشخصي، وتسعى أيضا إلى أن تنمي وتحقق التكامل ما بين الجوانب الانفعالية والجوانب العقلية للشخصية (جابر عبد الحميد، 1998، ص328) .

ومن أمثلة النماذج الشخصية نذكر: نموذج التدريس غير الموجه لـ كارل روجرز، ونموذج تدريب الوعي لـ فرينتز برلز، ونموذج اللقاء والاجتماع الصفي لـ وليم جليزر، ونموذج تحقيق الذات لـ ابراهام ماسلو، ونموذج الأنساق التصورية لـ دافيد هنت.

4-1-4- النماذج السلوكية: وتستمد أساسها النظري من النظريات السلوكية ونظرية التعلم الاجتماعي وتعديل السلوك والعلاج السلوكي والسبرنطيقي Cypernetic، وتعتمد على الدراسات المتعلقة بالتعليم المبرمج والمحاكاة والتدريب والطرق المشتقة على نحو مباشر من العلاج، كما ترتكز على السلوك القابل للملاحظة والمهام الواضحة التحديد وطرق توصيل المعرفة للتلميذ (جابر عبد الحميد، 1998، ص328) .

ومن أمثلة النماذج السلوكية: نموذج التعلم الاجتماعي لـ البرت باندورا وكارل ثورسن، ونموذج التعلم للإتقان لـ بنيامين بلوم، ونموذج التعلم المبرمج لـ سكينر، ونموذج المحاكاة لـ كارل سميث، ماري سميث، ونموذج التدريس المباشر لـ توماس جود وجيرد بروفي، ونموذج إنقاص القلق لـ جوزيف ولبه وجون ماسترز.

و الجدير بالذكر أن هناك تصنيفات عديدة أخرى لنماذج التدريس وهي تختلف باختلاف الأسس النظرية التي تستند إليها والإجراءات التي تتبعها والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، كما أنه من الصعوبة وضع حدود فاصلة بين فئات هذه النماذج لاشتراكها في الكثير من القواسم المشتركة ويبقى التصنيف لأغراض البحث والدراسة فقط.

المراجع:

1- ابن منظور، (1956) لسان العرب، المجلد 12 دار صادر بيروت.

2- اسحاق محمد فرحان وآخرون (1984) المنهاج التربوي بين الأصالة والمعاصرة، ط 1 دار الفرقان ودار التبشير للنشر والتوزيع عمان الأردن.

3- بن بريكة عبد الرحمان (1994) تصنيف طرائق التدريس قراءات في طرائق التدريس، كتاب الرواسي 3 جمعية الإصلاح الاجتماعي والتربوي باتنة الجزائر.
4- جابر عبد الحميد جابر (1989) سيكولوجية التعلم ونظريات التعليم، دار الكتاب الحديث.
5- ديوي جون)د. ت(المدرسة والمجتمع، ترجمة أحمد حسن الرحيم وآخرون، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت.
6- حمدان محمد زياد (1984) أدوات ملاحظة التدريس مناهجها واستعمالاتها في تحسين التربية المدرسية سلسلة التربية الحديثة 13-الدار السعودية للنشر والتوزيع.
7- المقري الفيومي أحمد بن محمد) د. ت (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير الجزء الأول دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
8- نشواتي عبد المجيد (1985) علم النفس التربوي ط 2 دار الفرقان ومؤسسة الرسالة الأردن
9- ساطع الحصري (1985) أحاديث في التربية والاجتماع، سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان.
10- سعادة جودت أحمد (1984) مناهج الدراسات الاجتماعية، دار العلم للملايين.
11- الفنيش أحمد علي (1982) التربية الاستقصائية محاولة لتسليط أضواء جديدة على العملية التربوية، الدار العربية للكتاب ليبيا.
12- صالح عبد العزيز وعبد المجيد عبد العزيز (1982) التربية وطرق التدريس، الجزء الأول دار المعارف القاهرة.
13- قورة حسن سليمان (1985) الأصول التربوية في بناء المناهج دار المعارف مصر.
14- قطامي يوسف وقطامي نايفة (1998) نماذج التدريس الصفي، دار الشروق الأردن.
15- راشد علي (1988) الجامعة والتدريس الجامعي ط 1 دار الشروق جدة.
16- شولمان. لي. اس (1988) المعرفة والتعليم، أسس الاصلاح التربوي الجديد، ترجمة على حسين حجاج، مجلة الثقافة العالمية العدد 40 السنة السابعة ماي.
17- توق محي الدين وعدس عبد الرحمان (1984) اساسيات علم النفس التربوي الأردن.
18- غي أفانزيني (1981) الجمود والتجديد في التربية المدرسية، ترجمة عبد الله عبد الدائم دار العلم للملايين.

19- Barzan. M. (1993) Modèles pédagogiques et recherche en didactique. ASTER N° 16 INRP Paris.

20- Bernard ،C. (1998) psychologie cognitive in press édition France.

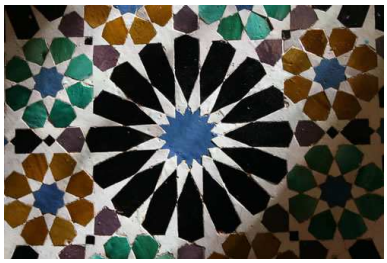
21- Bruner ،J. S. (1968) toward a theory of instruction. Cambridge. Mes the bellnopplers.

22- Develay ،M. (1992) de l'apprentissage à l'enseignement.. ESF Paris.

23- Gage ،N. L. (1964) the teaching of teaching ،in hand book of research on teaching. Chicago rand Mc Nally and co.

24- Gardner ،H. (1993) histoire de la révolution cognitive. La nouvelle science de l'esprit. traduit de l'américain par J. L. peytavin édition pay et paris.

25- Gobert. J. D. (2000) A typoloy of causal models for plate tectonics: inferential power and barriers to understanding ، international journal of science education. ISSN. Vol 22 N° 9. Pp 937-977.



العلاقات الاجتماعية
وقياسها في الرياضات الجماعية

د. لعيس إسماعيل و أ. خنيش ليلى
(قسم علم النفس، المركز الجامعي الوادي)

مقدمة:

تعد العلاقات الاجتماعية الإيجابية بين أفراد الجماعة من أهم الركائز الأساسية التي يتأسس عليها نجاح وفاعلية تلك الجماعة. وبما أن الفريق الرياضي جماعة رياضية فإن العلاقات الاجتماعية بين أعضائه تلعب دورا في طبيعة النتائج التي يحققها . فالعلاقات الإيجابية تسهم في نجاح الفريق في تحقيقه للنتائج الجيدة، فيما تلعب العلاقات الاجتماعية القائمة على المشاعر السلبية كالحقد والغيرة والحسد وحب الفوز بصورة غير مشروعة دورا معرقلاً في مسيرة الفريق وفشله في تحقيق أي نتيجة مرضية مهما كان مستوى كفاءة اللاعبين.

فالتفاعل الاجتماعي البناء بين أعضاء الفريق من الأهمية بمكان إذ إنه النقطة التي تتمركز حولها كافة الجهود، والتي يبذلها المدرب واللاعبون والإدارة. ومن دون تفاعل بين أعضاء الفريق كجماعة تعمل من أجل هدف محدد ومعروف فإن كل الجهود ستذهب سدى ولا يمكن أن ينتظر من الفريق أن يحقق نتيجة إيجابية مهما كان مستوى لاعبيه من حيث مهارتهم وقدراتهم، ومهما بذل المدرب من جهودٍ ومهما امتلك من خبرات وقدرات تدريبية عالية لذلك أصبح من الضروري جدا أن يكون من أولى مهمات المدرب الناجح هي قدرته على انتقاء فريق يمكن لأفراده أن يتفاعلوا فيما بينهم. ويعمل هو على بناء وتعميق وترسيخ العلاقات الاجتماعية بينهم بما يخدم أهداف الفريق كجماعة رياضية ينتمون إليها ويقدمون ولاءهم لها .

فالمدرب الناجح هو يحاول الإلمام بالعلاقات التي تربط أعضاء الفريق وخاصة العلاقات ذات التأثير الكبير على أداء الفريق و يعمل على الاهتمام بتلك العلاقات سعيا إلى تطويرها، ومن هنا تأتي أهمية البحث في تحليل وتقييم نوعية العلاقات الاجتماعية بأهمية جماهيرية على صعيد المحافظة فضلاً عن أنه يحظى بسمعة عربية جيدة.

فمن الضروري جداً أن يتم التعرف على تركيبة الفريق الداخلية من الناحية الاجتماعية والتي تساعد على إيجاد الحلول للظواهر السلبية وتذليل الصعوبات ومعالجة المواقف الطارئة والمحتملة الحدوث من أجل تحقيق أفضل النتائج.

مفهوم الجماعة في الفريق الرياضي:

اختلف تحديد مفهوم "الجماعة" بوجه عام من حيث الشروط والمعايير، إلا أن الباحثين اشتركوا في اعتبارها مجموعة من الأفراد بغض النظر عن طبيعة العلاقة التي تجمعهم منظمة أوغير منظمة. ومنه هناك مفهومين للجماعة: الجماعة كمجموعة من الأفراد يسلكون اتجاها ما تبعا لمعايير محددة ولكل منهم دور في هذه الجماعة يؤديه وقد يشترك مع الآخرين أو يتقاطع معهم أو لا يشترك معهم؛ والجماعة كعدد من الأفراد يتوقف بقاؤهم على مدى الإشباع الذي يعود عليهم من بقائهم فيها (جلال، 1982) . وفق لما ذهب إليه الباحثون في تحديدهم لمفهوم الجماعة فإن الفريق الرياضي يعد جماعة يتجمع أفراده في شكل منظمة يعملون فيها وفق معايير محددة ولكل منهم دور يؤديه ويشترك فيه مع الآخرين لتحقيق هدف معين. تنشأ بينهم علاقات متبادلة في التفاعل الاجتماعي المباشر. ولذلك فهم يرتبطون بعلاقات رسمية تنشأ عن وحدة الهدف والقوانين المسيرة وكذلك غير الرسمية الناجمة بدورها عن النوع الأول من العلاقات (الرسمية) .

للإشارة، ينقسم مفهوم الجماعة إلى ثلاثة أنواع طبقا لتكوينها ووظيفتها واستمرارها ومدى عمق العلاقة بين أفرادها إلى ثنائيتين (المرجع السابق، ص34): الجماعة الرسمية والجماعة غير الرسمية: المدرسة والمؤسسة والهيئة كمثال عن الجماعات الرسمية في حين تعد جماعة الأصدقاء والمجاميع السياحية جماعات غير رسمية. والجماعة الدائمة والجماعة غير الدائمة: تعد جماعة النادي والطائفة الدينية وجماعة القبيلة جماعات دائمة بينما تعتبر جماعة مشاهدي كرة القدم ورواد مقهى الإنترنيت جماعات غير دائمة.

العلاقات الاجتماعية وأهميتها:

يأخذ المستوى المهاري والبدني الحيز الأكبر من الاهتمام من قبل القائمين على الفريق الرياضي حيث تعزى إليه كليا نتائج الفوز أوالخسارة، في حين لا تحظى

المؤثرات والعوامل الأخرى ذات العلاقة الكبيرة بالنتائج التي يتحصل عليها الفريق، وبالتالي فإنها تهمل دون الانتباه إليها في البحث والدراسة على الرغم من أهميتها وتأثيرها في النتائج، ويتعلق الأمر هنا بالعلاقات الاجتماعية التي تربط أعضاء الفريق وشكل خارطة العلاقات الاجتماعية لأعضائه. لذلك فإن المشكلة تتمثل في القصور في إجراء الدراسات التي تتناول الجوانب المؤثرة في أداء الفريق الرياضي ومنها الجانب الاجتماعي. فالعلاقة الاجتماعية من هذا المنظور هي الصلة أو الرابط بين شخصين أو أكثر في إطار الجماعة التي ينتمون إليها على أساس هدف مشترك أو اتجاه معين.

لذا يرتبط أفراد المجموعة الواحدة والذين يكونون في موقع معين ومحدد ويشتركون بهدف محدد، بنوع من الصلات التي تربط بعضهم ببعض وهذه الصلات هي ما تعرف بالعلاقات الاجتماعية، وقد تكون هذه العلاقات إيجابية قائمة على القبول والتجاذب وقد تكون سلبية قائمة على الرفض والنفور.

لهذه العلاقات الاجتماعية أهمية كبرى للفرد والجماعة معاً، حيث تسهم في تماسك الجماعة وفاعليها وقدرتها على تحقيق الأهداف والمحافظة على ديناميتها فضلاً عما توفره للفرد من مناخ للعمل والإبداع. إذ يؤكد " جينجر " بأن الفرد يشعر بالأمن والاطمئنانٍ إذا ما وجد مع أفراد يستجيبون له ويرغبون في التواصل معه حيث يكون قادرا على العمل والإبداع، أما إذا اتسمت هذه العلاقات بالرفض والنكران فإن قدرة الفرد الإنتاجية تضعف وتنخفض (حمدون، 1988) .

إن زيادة دينامية الجماعة أي عملياتٍ التفاعل التي تحدث بين أفراد الجماعات الصغيرة و التي من أمثلتها الفريق الرياضي تؤثر إيجابيا في العمل المنتج للجماعة ككل.

في هذا الإطار، تتنوع العلاقات الاجتماعية في أشكالها والتي تربط أفراد الجماعة ببعضها حيث تعكس نمط معين من التبادل الاجتماعي بين أفراد المجموعات، وتنقسم هذه العلاقات حسب طبيعة العلاقة إلى (العبادي، 1989):

- علاقات مباشرة: كتلك التي تربط أعضاء الفريق الرياضي ببعضهم البعض.
- علاقات غير مباشرة: كالعلاقات بين موظفي مؤسسة بمديرها .

والفريق الرياضي كجماعة اجتماعية يمكن أن تميز فيه مجموعة سائدة من العلاقات المختلفة في شكلها يمكن توضيحها بالمفاهيم التالية:

– النجم: وهو أحد أفراد الجماعة (الفريق) الذي يحصل على أكبر عدد من الاختيارات السوسيومترية، وهو بذلك يمتلك مكانة القائد الرسمي أو غير الرسمي في موضوعة ما .

– المعزول: وهو الشخص الذي لا يتقبل اختيارات سوسيومترية من زملائه رغم أنه عضو في الجماعة.

– الاختيار المتبادل: وهي علاقة تربط فردين في الجماعة يختار كل منهم الآخر .

– الزمرة السوسيومترية: وهي نوع من العلاقة المطلقة بين مجموعة من الأفراد يختار بعضهم الآخر بحيث تشكل هذه الاختيارات حلقة مغلقة وهي جماعة في داخل الجماعة.

دور العلاقات الاجتماعية وأساليب تنظيمها في فاعلية الجماعة:

يشكل شعور الفرد بالانتماء إلى الجماعة مصدر الإحساس بالأمن والاطمئنان بين صفوفها . وكلما زاد هذا الشعور كان الفرد أكثر قدرة على الإنتاج والتضحية والإخلاص من أجل مصلحة الجماعة، وذلك يكون أداء الجماعة أداءا فاعلاً ومنتجا يحقق أهدافها .

والفريق الرياضي كونه جماعة يعتمد أداءه على مجموع أداءات أفراده التي يجب أن تتميز بالدينامية والتكامل والتنسيق باتجاه الهدف المطلوب، فإن طبيعة العلاقات التي تربط هؤلاء الأفراد ونوعيتها الإيجابية، تشجع الفرد على الأداء الأفضل. فعدم الأخذ بعين الاعتبار شكل العلاقات بين الأفراد عند تشكيل الفريق يؤثر على أداء هذا الأخير، فضلاً عن أن عدم معرفة المدرب أو المسؤول المباشر عن الفريق بالعلاقات التي تربط أعضائه ،لا تجعله قادرا على مواجهة المشكلات الاجتماعية المطروحة بفعالية (الهارون، 1985) .

إن الأفراد تجمعهم روابط وعلاقات عديدة ناجمة عن التفاعل القائم بينهم، وهذه العلاقات توجد مع الإنسان منذ ولادته وتستمر حتى وفاته. وهي تختلف وتتباين تبعا لموقف الفرد الاجتماعي ودوره في المجتمع وكذلك تختلف باختلاف المجموعة الاجتماعية التي يعيش فيها، وحتى تؤدي هذه المجموعة مهامها وتخطيط أنشطتها يجب توفر علاقات اجتماعية بين أفرادها من جهة، وبينها وبين

الجماعات الأخرى في المجتمع من جهة ثانية. والعلاقة الاجتماعية هي أي اتصال أو تفاعل يقع بين شخصين أو أكثر يمثلون مراكز اجتماعية متساوية او متباينة من ناحية المستوى، ويهدف هذا الاتصال او التفاعل تحقيق الإغراض الأساسية للإفراد الذين يدخلون في مجالها . ففي الجماعات الاجتماعية كالوحدة الإنتاجية او الفريق الرياضي أنماط مختلفة من العلاقات الإنسانية القائمة على التعاون والمناقشة والتوافق والصراع الخ، ومثل هذه العلاقات تنطوي على أفعال وردود أفعال ورموز سلوكية وكلامية متفق عليها وأدوار وظيفية واجتماعية يشغلها الأفراد الذين يكونون العلاقة أو العلاقات الاجتماعية.

ويرى علماء الاجتماع أن العلاقات الاجتماعية هي نتيجة للتفاعل الاجتماعي وهذه العلاقات منها ما تكون مباشرة كالعلاقات بين أعضاء الفريق الرياضي الواحد ومنها غير المباشرة. كما سبق ذكره.

وتقسم أيضا العمليات الاجتماعية إلى عمليات جامعة أو رابطة كتلك التي تؤدي إلى الصداقة والتعاون ومنها ما يؤدي إلى هدم العلاقات الاجتماعية واضمحلالها والتي تعرف بالعمليات المفرقة كالكراهية والتنافس غير المشروع.

إن من أهم صور العلاقات الاجتماعية التي تقع في مؤسسات وجماعات المجتمع وبين الأفراد أنفسهم علاقات التعاون والمنافسة. والتعاون بمفهومه العلمي هو تفاعل ايجابي بين شخصين أو أكثر يتوخى إشباع الحاجات والوصول إلى الأهداف السامية التي يخططها أطراف العلاقة التعاونية. ويتجسد التعاون في أمثلة عدة واقعية كتكاتف فريق رياضي للفوز في سباق مهم، او تفاعل وتآزر العمال من اجل صناعة سلعة معينة وهكذا . اما المنافسة فهي التسابق المقصود بين الأفراد والجماعات والدول الهادف إلى محاولة كل طرف من إطراف التسابق لتحقيق مكاسب ونجاحات متميزة على الطرف الأخر. وتتجدد المنافسة في حالة الطلبة الذين يتسابقون فيما بينهم للحصول على الدرجات العالية، وفي حالة فريقين رياضيين في كرة القدم مثلا كل فريق يريد إحراز الفوز على الفريق الأخر. إن لمظاهر التعاون والمنافسة جذورها النفسية التي تتأصل في بعض الغرائز البايولوجية كالغريزة الاجتماعية وغريزة حب الظهور والسيطرة على الآخرين،

فظاهرة التعاون تتأصل في الغريزة الاجتماعية التي تدفع الإنسان على التفاعل والتكاتف مع الآخرين وتكوين العلاقات القوية المهمة، في حين تتأصل ظاهرة المنافسة في غريزة حب الظهور والسيطرة على الآخرين.

ويمكن اعتبار التعاون والمنافسة البناءة قيما اجتماعية ايجابية يتبناها المجتمع الناهض ويعتمدها كأدوات ضبطية تحدد علاقات الافراد وسلوكهم داخل المجتمعات والمنظمات. فالقيم التعاونية التى يؤمن بها الأفراد تقودهم الى التكاتف والتآزر والتسامح وتحثهم على تكوين الروح الجماعية التي تساعدهم على البذل والعطاء في سبيل تحقيق اهداف الجماعة. كما انها تقف موقفا معاكسا لقيم الفردية والأنانية التي تجعل الفرد يعمل للمصلحة الخاصة دون مراعاة المصلحة العامة والتفكير بالأهداف العليا للأمة.

قياس العلاقات الاجتماعي (السوسيومترية):

حسب (MORENO 1954)، يتمثل البعد الأساسي في شخصية الفرد في البعد الإجتماعي باعتبار أن الفرد كائن اجتماعي تتحدد شخصيته بفعل تواصله و تفاعله مع محيطه الاجتماعي، و لا تقتصر شخصية الفرد على شعور ذاتي منفصل عن الآخرين، بحيث يتم تعامل الفرد مع محيطه على مستويين (CUCCHI 2004): مستوى خارجي يعكس جانبا من سلوك الفرد، ومستوى باطني يعكس الجانب الخفي و المؤثر من هذا السلوك. فهناك مواقف وجدانية و فكرية خفية داخل الجماعة الصغيرة تشكل في ترابطها بنية اجتماعية تعطي صورة عن الفرد و موقعه الاجتماعي داخل هذه البنية و هي في نفس الوقت، واقع وجداني و عقلي (فكري).

و يعتبر المقياس السوسيومتري (Test sociométrique) وسيلة للكشف عن البنية الخفية للجماعة أي شبكة العلاقات الوجدانية/الفكرية التي تجمع بين بعض الأفراد (الخريطة السوسيومترية)، وهو عبارة عن استمارة تتضمن عدد من الأسئلة توزع إسميا على أفراد الجماعة، مع اشتراط الإجابة الصادقة و التلقائية عن الأسئلة، حتى تكون الأجوبة معبرة عن الوضعية الداخلية التي توجد عليها الجماعة. ولكي يتم تحليل العلاقات الاجتماعية بالشكل المطلوب، ينبغي على القائمين على هذه العملية اكتساب المفاهيم الأساسية المرتبطة بدينامية الجماعة والتي من أهمها:

- **مفهوم التماسك:** أي القوى التي تربط أعضاء الجماعة بعضهم البعض، و التي تقاوم كل القوى المضادة و الهادفة إلى تفكيك هذه الجماعات. و يتضمن التماسك شعور الفرد أو الأفراد بانتمائهم إلى الجماعة و الولاء لها وتمسكهم بعضويتها و معاييرها وعملهم معا في سبيل هدف مشترك.

هذا المستوى من التماسك الداخلي و الخارجي لا يتحقق إلا إذا كانت الترابطات المختلفة بين أعضائها تعكس الوجه الحقيقي لما يريد الأعضاء أن تكون عليه هذه الجماعة. و المقصود بالتماسك الداخلي، البعد الوجداني و الفكري الذي يتحكم في تنظيم العلاقة بين أعضاء الجماعة، أما التماسك الخارجي، فيقصد به البعد ذو الطابع المجتمعي المؤسساتي الذي يتدخل إلى حد كبير في رسم المجال الذي تتحرك فيه الجماعة.

كما تجدر الإشارة إلى وجود نوعين من العوامل المساعدة على تماسك الجماعة :

1- العوامل الخارجية: و هي التي تتدخل في تنظيم الجماعات المؤسسية، من حيث الرقابة الإدارية كتحديد مكان وزمان وجود الجماعة، وكذا التزام الجماعة بنظام محدد والالتزام بالمعايير التي لا ينبغي الخروج عنها كارتباط الجماعة بالمؤسسة و تبعيتها لها، إضافة إلى التنظيم المادي للجماعة كتوزيع الأدوار والمهام و المسؤوليات و تقسيم العمل.

2- العوامل الداخلية: ذات بعدين: بعد عاطفي و بعد وظيفي. يدور البعد العاطفي حول تكافؤ اهتمامات أعضاء الجماعة و تقارب ميولاتهم، مما يساعد في توحيد الروابط بين أعضائها، فيخلق مشاعر الوحدة التي تكون مصدرا من مصادر قوتها.

إضافة إلى ذلك فهناك الرغبة في التواصل مع الآخرين و التي تعتبر نزعة طبيعية لدى الفرد، تشكل الدافع الرئيسي لديه للانتماء إلى الجماعة و التوحد بها والدفاع عنها و الحفاظ على تماسكها. أما البعد الوظيفي فهو يرتكز على توزيع الأدوار داخل الجماعة، و مدى اعتماد الواحد منها على الآخر بحيث يؤدي انعدام الأدوار أو غموضها إلى خلل عملية التواصل داخل الجماعة.

من أمثلة الدراسات (راشد ذنون وفاضل جادي، 1985) حول تحليل العلاقات الاجتماعية لطلبة كلية التربية الرياضية حيث شملت الدراسة عينة من طلبة كلية

التربية الرياضية في جامعة الموصل عددها 386 طالباً وطالبة، استخدم الباحثان قياسا سوسيومتريا مؤلف من سؤالين لمعرفة الرفض والقبول للطلبة فيما بينهم للكشف عن نمط العلاقات التي تربط هؤلاء وتحديد أنواعها وأشكالها وتحليل هذه العلاقات والتشخيص السلبي والايجابي. كما استخدما طرق تحليل النتائج وحساب تكرارات القبول والرفض واستخدام المصفوفات الاجتماعية والرسم الاجتماعي ومعالجة النتائج الإحصائية حيث توصلا إلى أن العلاقات التابعية هي السائدة لارتفاع نسبتها، وانخفاض نسبة العلاقات الدائرية (المغلقة)، وهذا مؤشر لعدم وجود الزمر والتكتلات السلبية بين الطلبة إذا أوصى الباحثان بضرورة الاستفادة من هذه الدراسة في مجال الإرشاد التربوي ومعالجة العلاقات الاجتماعية السلبية (حمدون، ص ص 1243- 1260) .

كما قام قاسم خليل إبراهيم (1999) بدراسة العلاقات الاجتماعية لفريق كرة قدم استخدم الباحث قياسا سوسيومتريا مؤلفا من ثلاثة أسئلة للتعرف على مدى اختيار القبول للاعبين لبعضهم في ثلاثة محاور مختلفة من حياة اللاعبين وهي الصداقة ووقت الفراغ ووقت المباراة. ومن ثم حساب نتائج الاختيار السوسيومتري لكل لاعب والمكانة السوسيومترية للاعبين النجوم والخارطة الاجتماعية للتعرف أشكال العلاقات الاجتماعية التي تربط أعضاء الفريق في المحاور الثلاثة آنفة الذكر. وقد توصل إلى عدم وجود اللاعبين المنبوذين وانخفاض المكانة السوسيومترية للاعبين النجوم وكثرة العلاقات التابعية والمتبادلة وقلة العلاقات المغلقة التي تعني قلة الكتل الاجتماعية داخل الفريق وقد أوصى الباحث في ضوء ذلك بضرورة الاهتمام بالدراسات الاجتماعية للجماعات الرياضية بمختلف أشكالها وإجراء التحليل لها والاستفادة من نتائجها في تعزيز فاعلية الفرق الرياضية لتحسين الأداء ومعالجة الأخطاء .

مفهوم المعايير: هي مجموعة من القواعد ذات طابع قسري تسمح للفرد و الجماعة بتنظيم و ضبط تصرفاتهم و طرائق تفكيرهم، و تشكل المعايير نظاما حقيقيا من الإشارات و الرموز أي عبارة عن وسيلة للتواصل، و قاعدة للعلاقات بين الأشخاص كما تتضمن نوعا من التماثل للعلاقات الفردية و الجماعية تسمح

بالتلاؤم مع الوضعيات المختلفة. فالجماعة الصغيرة التي تتوفر فيها شروط التفاعل الدينامي هي جماعة يتقارب أعضاؤها في عدد من المواصفات على مستوى الميول و الاتجاهات و المعتقدات و المواقف، وهذه المواصفات هي ما يوجد أعضاء الجماعة وتخضع تبلورها لعدد من الاعتبارات ذات طابع سيكوسوسيو ثقافي تتطور هذه الاعتبارات على شكل تراضي، تعكس التوافق بين أعضاء الجماعة، و تشكل بذلك المعايير الإطار المرجعي الذي يعتمد عليه أعضاء الجماعة في تنظيم علاقات بعضهم البعض و مع المحيط الخارجي. غير أن ليست كل المعايير التي تخضع لها الجماعة هي وليدة تطورها، بل إن هناك من المعايير ما يكون سابقا الجماعة، وخاصة الجماعة المؤسسية النظامية كجماعة الفريق الرياضي مثلا.

و تؤدي المعايير و وظيفتين أساسيتين ضروريتين لاستقرار الجماعة :

– وظيفة الثبات داخل الجماعة (Stabilité)

– وظيفة التنبؤ أي أن المعايير تخلق لدى الفرد نوعا من القدرة على توقع سلوكات و رد فعل أعضاء جماعة الآخرين.

دور التفاعل الاجتماعي:

يمثل التبادل بين الأفراد والتأثير المتبادل ضمن الجماعات المتعددة ينجم عن تعديل وتغيير في سلوك هذه الجماعات نتيجة للتفاعل القائم بينها . وهذا ما اعتاد علماء الاجتماع تسميته بالتفاعل الاجتماعي، فيعتبر التفاعل عنصرا أساسيا لدراسة الجماعة حيث تظهر من خلاله مدى نشاط العلاقات فيما بين أفرادها وأشكال التواصل بينهم، كما تتيح دراسة هذا المفهوم التعرف على طبيعة العلاقات الديناميكية بين الأعضاء. كما يسمح بالتعرف على آراء الأفراد داخل الجماعة.

وقد أشار علاوي (1989) إلى أن هناك أربعة عناصر للتفاعل الاجتماعي وهي: الإنسان، والهدف المنشود، والظروف المرتبطة بطبيعة عمل المجموعة الاجتماعية، والوسائل والإمكانات المتوافرة لتحقيق الهدف. فالرياضيون مؤهلون أكثر من غيرهم للمشاركة والتوافق والاندماج مع الآخرين. فالرياضة وسيلة ضرورية للوحدة والتفاعل الاجتماعي حيث تؤدي الى تعميق الوعي الاجتماعي

وتوحيد العلاقات الانسانية بين مختلف الافراد سواء كانوا ضمن الفريق الواحد او جماعة من نوع آخر. وخصوصية فعالياتها وبرامجها وهي لا تقف عند حدود العلاقة بين الرياضيين بل تتعدى ذلك الى الجمهور الرياضي والإداريين والمشرفين والحكام. إذ أن للمشاركة الرياضية أهميتها أيضا في عملية التقارب بين الأفراد ومساعدتهم على تبادل وجهات النظر لتخلق فيهم روح التعاون والوحدة والترابط والتفاعل الاجتماعي. إلا أن هناك مجموعة من العوامل الأساسية التي تتم بواسطتها عملية التفاعل، وهي:

- اللغة وبدائلها (الإشارات و الرموز)، اللغة هي الأداة الأساسية للتواصل باعتبار وأكثر وسيلة ومظهر للتفاعل، غير أن وسائل أخرى يظهر استعمالها مكملا أو بديلا أحيانا عن اللغة الشفوية.
- الأدوار و المهام، حيث أن توزيعها على أعضاء الجماعة تلعب دورا أساسيا في تطوير عمل الجماعة، ومن تم تتجلى أهميتها في عملية التفاعل.
- المعارف و المعتقدات التي يحملها أعضاء الجماعة و قدراتهم البدنية والفكرية.
- الحاجات، فحاجات أعضاء الجماعة و رغبتهم إلى الانتماء يدفعهم إلى التواصل و المشاركة في أعمال الجماعة.

خلاصة:

إن تواجد فريق رياضي قوي في أدائه يعني بالضرورة فريق قوي من حيث العلاقات الاجتماعية السائدة بين أفراده وهو ما يحقق التماسك بين أفراد الجماعة. إلاّ أن ذلك لا يتم إلا في إطار و مشروع علمي قائم على الوعي بأهمية دراسة وتحليل ومن ثم استغلال العلاقات الاجتماعية داخل الفريق الرياضي.

وتكون الجماعة الرياضية كالفريق الرياضي قوية وفاعلة وقادرة على تحقيق أهدافها إذا توفرت لها عدد من العوامل الاجتماعية والنفسية المؤثرة في فاعلية الجماعة الرياضية تم التعرض إليها في هذا الموضوع ونوجزها في خلاصة كالتالي :

- الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لأفراد الجماعة الرياضية.
- القيم الاجتماعية السائدة.
- قيادة الجماعة الرياضية.
- وحدة الجماعة الرياضية.
- الحوافز والدوافع.
- الاهداف والمواقف والسلوك.
- التعلم والتدريب في الجماعة الرياضية.

من هنا، نرى من الضروري :

- استثمار البنية الاجتماعية من أجل تحقيق أهداف الفريق والاستفادة الإيجابية منها
- الاستمرار بإجراء الدراسات الاجتماعية للفريق بشكل دائم للتعرف على ديناميكية العلاقات الاجتماعية التي تربط لاعبيه والتغيرات التي تطرأ عليها .
- الاهتمام بطبيعة العلاقات (المغلقة والمفتوحة) لكونها تشكل الكتل داخل الجماعة لما لها من تأثير في الاتجاهين السلبي والإيجابي والتي تؤثر في نجاح أداء الفريق والوصول إلى تحقيق الأهداف.
- الاهتمام بالدراسات الاجتماعية للجماعات الرياضية بمختلف مستوياتها .

قائمة المراجع:

- الحسن، إحسان محمد ؛ لويس، كامل طه (1990) . أسس علم الاجتماع. جامعة بغداد .
- العبادي، جلال (1989) . علم الاجتماع الرياضي. بيت الحكمة، بغداد .
- ابراهيم، قاسم خليل (2000) . " دراسة العلاقات الاجتماعية لفريق نادي الميناء للموسم 1999–2000 " . مجلة البحوث ودراسات التربية الرياضية. كلية التربية الرياضية العدد(6)، البصرة.
- الهارون، مساعد (1985) . الإدارة في المجال الرياضي. مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت.

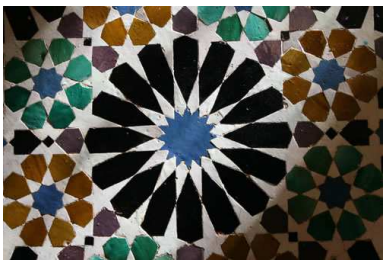
– حمدون، راشد ؛ محسن، فاضل (1988) . تحليل العلاقات الاجتماعية لطلبة كلية التربية الرياضية، مجلة بحوث المؤتمر العلمي الرابع لكليات التربية الرياضية في العراق، الجزء 2. بغداد .

– سيد أحمد، غريب محمد(1989) . تصميم البحث الاجتماعي. دار المعارف الجامعية. مصر .

– علاوي، محمد حسن(1998) . سيكولوجية الجماعات الرياضية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة.

- Cucchi, C. (2004). Représentation graphique de la communication organisationnelle par les réseaux sociaux ; exemple des échanges électroniques, 13e conférence de l'AIMS. Normandie. Vallée de Seine 2, 3 et 4 juin 2004 .

- Leyens ،J. P. (1997). Cognition sociale et relations intergroupes. In J. -P. Leyens, & Beauvois J. L. (Eds.), L'Ère de la cognition (pp. 127-143). Grenoble: PUG.



أثر العولمة في مناهج العلوم
الفيزيائية والتكنولوجيا في الجزائر (مرحلة التعليم المتوسّط)

أ. فاطمة الزهراء شطيبي
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

مقدّمة:

إن حضارة القرن الواحد والعشرين تختلف في شكلها ومضمونها عن الحضارات السابقة، إذ أسّست على مقوّمات لا سابق لها، مستمدّة من الثورة العلمية والتّكنولوجية التي ميّزت فكرة العولمة. وتولدت عنها إبداعات تكنولوجية شتّى، خاصة في مجال الإعلام والاتصال بآلته الرّئيسية (الحاسب الآلي)، الذي كان بمثابة مؤشّر للدّرجة التي وصلت إليها المعرفة البشرية. ويأتي هذا المقال ليعالج إشكالية العولمة وأثرها في مناهج العلوم الفيزيائية والتّكنولوجيا في الجزائر وكيف يمكن لهذه المنهاج أن تواجه تحدياتها. ولأجل ذلك ارتأينا تقسيم المقال إلى أربعة نقاط أساسية تتمحور حول :

1- مفهوم العولمة.

2- العولمة والثورة التكنولوجية.

3- اتجاه الجزائر في تدريس العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا .

4- أثر العولمة في مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا .

تشير الدّلائل والمعطيات الماثلة في السّاحة الدولية المعاصرة، أنه تمّ ميلاد مجتمع جديد مختلف عن المجتمعات التي عرفتها البشرية سابقا، بما يشهده من شركات متعددة الجنسيات بدل الشّركات العامة، والأسواق المتعدّدة بدل السّوق الواحد. وعرف انتشارا واسعا لشبكة المعلومات (الإنترنيت)، وأخذ العلم والمعرفة مكان رأس المال، وأصبح الإنسان المعاصر قادرا على بلوغ أقصى أنحاء المعمورة، وفتح أمّهات الكتب، والإطلاع على أحدث الاختراعات، لاستقاء كل ما يرضي فضوله العلمي من معارف ومعلومات، وهو جالس في مكتبه.

لذلك حقّ القول أنّ العصر الحديث هو عصر العلوم والثّورات العلمية، كما حقّ وصف عالم اليوم بالقرية الكونية الصّغيرة، التي لا يمكن الفصل بين مجتمعاتها بسبب زوال الحدود فيما بينها والتأثّر ببعضها البعض، فالحدث في مجتمع ما يلقي بضلاله على بقية المجتمعات مهما كان موقعها الجغرافي. وهذا الاندماج الملاحظ بين مختلف دول العالم، يربطه (Bernard Cassen،1997) باندماج ثلاث منظومات رئيسية في حياتنا الاجتماعية والدولية الراهنة:

– **المنظومة الأولى:** هي المنظومة المالية،حيث أننا نعيش اليوم اقتصاد سوق واحدة لرأس المال، وبورصة عالمية واحدة،على الرغم من تعدد مراكز نشاطها .

– **المنظومة الثانية:** هي المنظومة الإعلامية والاتصالية. حيث أن سكان المعمورة اليوم يشاهدون نفس البرامج التلفزيونية، في نفس القنوات بواسطة الهوائيات، بمعنى أن جمهور اليوم أصبح"جمهورا عالميا" .

– **المنظومة الثالثة:** هي المنظومة المعلوماتية وتتجسد بشكل واضح في شبكة المعلومات التي تتفرع في مختلف أنحاء العالم وتخاطب كل الثقافات واللغات والأديان،لكن من مصدر بث واحد تتحكم فيه الدول الرائدة في هذا المجال على رأسها (الو. م. أ) دون أن تأبه بالحدود السياسية والخصوصيات الثقافية.

مفهوم العولمة :

إذا كان مصطلح العولمة في الدول الغربية لا يطرح بشكل حاد باعتبار أن الغرب هو الذي أطلق تلك التسمية، فإنه على العكس من ذلك في الدول العربية،حيث لاقى اهتماما كبيرا وتضاربا في التسميات والتعاريف المقدمة له. فمنذ ظهور مصطلح العولمة الذي يقابله بالانجليزية (Globalization) قدمت له بالعربية عدة مرادفات مثل: الكونية، الكوكبية، الجلوبالية، الشوملة، الشمولية، الأمركة، التغريب.

و لم يوضع إلى يومنا هذا مصطلح واحد ودقيق متفق عليه من طرف المفكرين العرب يقابل كلمة "عولمة " . وقد يعود ذلك إلى كون مصطلح العولمة حديث الظهور في الأدبيات السياسية والاقتصادية والثقافية، أو إلى اختلاف منظور الباحث للكلمة والدور المقدم لها .

و يتجلى ذلك واضحا من خلال ما أدلى به " د . محمد حافظ دياب ": إذ يرى أن مفهوم العولمة "يثير الجدل عندما يتم التفريق بين العولمة كواقع (Globalization) وكأيديولوجينا (Globalism) ، حيث تدل الأولى على الدينامية العالمية للظاهرة، بينما تدل الثانية على الدينامية الذاتية للمجتمع"(د . محمد حسين ابو العلا) .

و مهما اختلفت الآراء حول كلمة العولمة، فالأكيد أنها تعني تعميم الشيء أو توسيع دائرته ليشمل الكل.

و لعل أحسن تعريف للعولمة يبرز هذه التباينات في الآراء ما يذكره "د . جلال أمين": أن "العولمة ظاهرة متعددة الجوانب، تشمل تسارع معدل التجارة الدولية وتدفق العمالة ورأس المال والتكنولوجيا، فضلا عن تسارع معدل انتقال الأفكار وأنماط الحياة، ويختلف أثر هذه الجوانب في التنمية البشرية" . (د . جلال أمين، 1999) .

يتضح من التعريف إذن أن"د . جلال أمين" ينسب العولمة إلى الارتفاع المذهل في مجال التبادل التجاري بين مختلف دول العالم والانتقال الخيالي لليد العاملة بصفة شرعية أو غير شرعية عبر الحدود وكذا الانتقال الكبير لرؤوس الأموال والتكنولوجيا بالإضافة إلى الانتقال الخرافي للمعلومة بما تحمله من أفكار وأنماط حياة، كما يرى أن كل هذا وغيره يؤثر بشكل كبير في جوانب مختلفة من التنمية البشرية.

أما إذا قرأنا تعريفات كل من" السيد ياسين، 1995" و"عصام نور، 2002" و"جلال الشافعي، 2002" وآخرون للعولمة نجدها تحوم حول النقاط التالية :

1- كون العولمة ظاهرة رأسمالية بقناع جديد، بدليل أن المعطيات المختلفة التي جاءت بها تتفق مع النظام الرأسمالي في فلسفته وتوجهاته وقيمه.

2- أن الظاهرة تعني دمج العالم في منظومة واحدة لتحويله إلى كيان موحد .

3- أن العولمة وجه أخر للاستعمار يعتمد على الجانب المعلوماتي والتكنولوجي لفرض ثقافة موحدة على المستضعفين في العالم.

4- للعولمة آليات ماكرة تعمل بموجبها على الهيمنة الاقتصادية والثقافية على العالم كله ،وتجعل كل ما هو غير أمريكي عدوا لها ،يجب مواجهته والقضاء عليه، أو جعله يتأقلم مع العولمة بغض النظرعن بلده أو ديانته.

5- تقضي العولمة على الخصوصية الثقافية من خلال نشرها لنموذج ثقافي واحد تفرضه على العالم وذلك بسيطرتها على مختلف وسائل الإعلام.

كل هذا وغيره خلق تعقيدا على المستوى العالمي أدى إلى رفض العولمة والتخوف منها حتى من الجانب الأوروبي وإن كان بدرجة أقل من الطرف العربي، بدليل ما جاء في أقوال بعض الباحثين أمثال الفرنسي "جون بيار وارنييه، Jean Pierre Warnier" في كتابه "La mondialisation de la Culture".

الذي تحدث فيه عن عولمة الثقافة كونها "وسيلة لتضييع الهويات الخاصة، ولهذا يناضل بعضهم من أجل الاحتفاظ بالخصوصية إلى درجة استعمال العنف" (Warnier، 1999). إلا أن هذا القول يتنافى مع ما جاء به معظم علماء الغرب الذين حاولوا جاهدين إثبات واقع التوجه العولمي كمسلمة فيشير (Martin Wolf) أن: "العولمة عملية تحرر تاريخية تحطم قيود الدولة القومية التي أسرت أهلها وقتا طويلا، وترمي بهم في الأفق الواسع للإنسانية المتحررة ،و من نظام التخطيط الصارم إلى نظام السوق الحرة، ومن الولاء لثقافة ضيقة ومتعصّبة إلى ثقافة عالمية واحدة، يتساوى فيها الناس والأمم جميعا وتحرر من التعصب لإيديولوجيا معينة إلى الانفتاح على مختلف الأفكار، وتحرّر من كل صور اللاعقلانية الناتجة عن التحيز المسبق لأمة أو دين أو أيديولوجية بعينها إلى عقلانية العلم وحياد الثقافة" (حامدعمار،2000).

و هو بهذا التعريف يعتبر أن الخصوصية سواء أكانت اجتماعية، ثقافية، اقتصادية أو دينية تعتبر قيدا يجب كسره، وأن المبادئ، والتقاليد، والدين هي سجن للبشرية وعليها التحرر منها، وأن التنوع الفكري والقيم الروحية خرافات يجب التخلص منها للدخول في نموذج الإنسان العالمي.

العولمة والثورة التكنولوجية:

لقد عرفت التكنولوجيا طريقها لحياة الإنسان منذ آلاف السنين، وبالتحديد منذ أن استغل الإنسان خامات الطبيعة لصنع الوسائل التي يحتاجها لصد الأذى عن نفسه وتوفير ما يحتاجه من الغذاء والملبس والمسكن وتواصلت منذ ذلك الحين عطاءات الإنسان وإبداعاته في المجال التكنولوجي إلى أن بلغ هذا العطاء ذروته بتقدّم العلم، حيث أصبحت المعلومات العلمية مكونات أساسية للتكنولوجيا،

كما ساهمت هذه الأخيرة في تقدم العلم. لذلك يجدر بنا في هذا المقام أن نلقي الضوء على مفهوم التكنولوجيا، وتوضيح العلاقة بينها وبين العلم.

فالتكنولوجيا مثلما يراها "كمال الدين عبد الغني المرسي": "هي التطبيقات العلمية لما تفرزه النظريات العلمية وتطبيق الخبرات المكتسبة في تطوير عمليات الإنتاج والخدمات" (د. عبد الغني المرسي، 2005)، أو كما يقدمها "د. بشير الكلوب": "هي العلم الذي يهتم بتحسين الأداء والممارسة والصياغة أثناء التطبيق العلمي" (د. بشير الكلوب، 1993). وتعرفها "د. بثينة حسنين عمارة": "التكنولوجيا هي مجموعة المعارف والمهارات المستخدمة لإنتاج السلع والخدمات وتسويقها، وتوزيعها. ومن هنا تعرف التكنولوجيا بأنها نسق معرفي وسط بين العلم من ناحية وتطبيقاته في الصناعة والحياة العملية من ناحية أخرى" (د. بثينة حسنين عمارة، 2000)، فالتعريفات السابقة إذن اتفقت في نظرتها للتكنولوجيا واعتبرتها دراسة لكيفية تسخير المعرفة العلمية للاستخدام العملي، قصد توفير ما هو ضروري لمعيشة الإنسان ورفاهيته. أما العلم فيقصد به "المعرفة والدراية وإدراك الشيء على حقيقته ومعرفة الحقائق المتصلة به" (د. حسين بشير محمود، 1993).

فالعلاقة إذن بين العلم والتكنولوجيا هي علاقة تكامل، إذ يعمل العلم على تقصى الحقائق وبلوغ المعارف بينما تقوم التكنولوجيا بتطبيق هذه المكتسبات المعرفية من أجل تصنيع أشياء ذات منفعة للإنسانية، والوصول إلى أفضل الأساليب لحل المشكلات وسد الحاجات وتوفير راحة الإنسان.

كل هذا الاجتهاد والبحث الحثيث عما هو أفضل وأرقى، جعل العالم يشهد في النصف الثاني من القرن العشرين ثلاث ثورات، غيرت مجرى التاريخ وشكل العالم، حيث أنها قاربت مختلف أركان العالم نحو بعضها البعض بخطى سريعة، وتمثلت هذه الثورات في:

- ثورة العلم والتكنولوجيا، والاتساع المذهل لشبكة المعلومات(الانترنيت).
- ثورة المواصلات التي تكاد تلغي البعد المكاني.
- ثورة الاتصالات بالفضائيات التي تكاد تلغي البعدين الزماني والمكاني.

و بدأ العمل الدولي المشترك بزعامة (الو. م. أ) على تفعيل هذه الثورات

وتوظيفها بما يخدم مصالح هذه الدول، فدخل العالم في فضاء معلوماتي جديد زاخر بالمعلومات والتحديات، عرف "بعصر المعلومات وثورة الاتصالات".
وعرف العالم نوعا جديدا من الحروب لم يسبق له وأن واجهها من قبل، بعيدا عن السلاح والطائرات، وهي حرب المعلومات والاتصالات والجينات واقتصاديات السرعة. وهي التكنولوجيا التي خصّتها "د. بثينة حسنين عمارة" باسم "التكنولوجيا العالية" ووصفتها بأنها "الإستخدمات العلمية للمعلومات والبحوث العلمية الخاصة في مجال الالكترونيات الدقيقة والكومبيوتر لإنتاج أجهزة وآلات تعتمد على هذه البحوث، ويمكن القول أن التكنولوجيا العالية هي كل الاختراعات التي تعتمد على الإلكترونيات والكومبيوتر" (د. بثينة حسنين عمارة، مرجع سابق).
كما برزت تكنولوجيا الحياة التي أحدثت ثورة في المادة الحية، سواء كانت حيوانية أو نباتية. وتم استغلال اكتشاف القرن العشرين وهو الحمض النووي (ADN) الذي اعتبر شفرة الحياة، فكان فكها حلا للكثير من الألغاز المرتبطة بالكائن الحي. وأصبح الإنسان قادرا على استنساخ الكائنات الحية والتغيير في شكلها والتحكم في نموها، فتمكن بذلك من التحكم في هذا التطور الخلاق، والسيطرة عليه بوعيه وإرادته.
لأجل كل هذا وغيره حق القول أن المجتمع الحالي يقوم على مزيج من التطور العلمي والتكنولوجي اللذان أعطيا طاقة ضخمة لعجلة التقدم والتطور، وهو ما جعلها تتحرك بسرعة فائقة، وتفرض قوانينها على من أراد اللحاق بها. ومن أهم هذه القوانين: "تكوين إنسان جديد على مستوى عال من التعليم والتدريب والقدرة على التحول من مهنة إلى أخرى، واتخاذ القرار على خط الإنتاج مباشرة "(د. بثينة حسنين عمارة، مرجع سابق)، وليس انتظار الحلول من الغير مثلما كان معمول به سابقا.
و هو ما يفسر اهتمام مفكرينا وساستنا بالتعليم، وبإصلاح منظومته التربوية التعليمية التي أبدت وعيا غير مسبوق بالفيزياء والتكنولوجيا بإدراجها مادة "العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا" في مختلف مراحل التعليم، أملا في تكوين المتعلم القادر على إجراء الممارسات الواعية لمختلف نشاطات الحياة التي تؤدي إلى

تغيير وتطوير الحياة نحو الأفضل، لاجتياز الهوة المعرفية والتكنولوجية التي تفصلنا عن الركب واكتشاف السبيل الأنجع والأقصر لإنتاج العلم والمعرفة.

اتجاه الجزائر في تعليم العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا:

لقد شعر المسؤولون الجزائريون بالوضعية المزرية التي آلت إليها المدرسة الجزائرية غداة الاستقلال، وخطورة التبعية في المجال العلمي والتعليمي، لذلك أخذوا على عاتقهم مهمة صعبة تمثلت في تطوير قدرات المدرسة الجزائرية وإقرار مبدأ حق التعليم لكل جزائري، وتوفير الإمكانات اللازمة، مادية كانت أو بشرية لترسيخ هذا المبدأ. كما تم التركيز أيضا على مبدأين أساسيين لكل تطور علمي وهما:

إعادة مكانة اللغة العربية في المدرسة الجزائرية، أي إقرار مبدأ تعريب التعليم، وكذا نهج طريق العلم والتكنولوجيا. فكانت إصلاحات 1976 التي تولدت عنها المدرسة الأساسية، وعرفت بذلك المنظومة التربوية الجزائرية مادة علمية جديدة هي مادة "التربية التكنولوجية" وأصبح التعليم مثلما وصفه (عبد القادرفوضيل، 1993) . "وطنيا من ناحية وذا صبغة علمية وتكنولوجية من ناحية أخرى، كما يحرص الاتجاه العلمي على ترسيخ المبادئ العلمية والتفكير الموضوعي في سلوك المتعلمين من خلال الاهتمام بالتربية الشاملة التي تجمع بين النشاطين الذهني واليدوي.

وقد وجد هذا الاتجاه مكانته في مناهج التعليم الأساسي التي تحرص على تأكيد الربط بين التربية التكنولوجية العلمية والتربية العملية". كما تم إدخال العمل اليدوي الذي يعتبر قيمة خلقية وحضارية ومسؤولية اجتماعية.

و الحقيقة أنّ الجزائر حاولت بهذا الإجراء أن تحقق نوعا من العدالة المدرسية والاجتماعية،حيث أن النظام السابق كان يتفرع إلى نوعين من التعليم- في مستوى التعليم المتوسط – تعليم تقني، مهني يستقبل التلاميذ أو الطلاب الذين لم ينجحوا في امتحان القبول في التعليم المتوسط، ويعطيهم تكوينا أوليا في بعض المجالات: الصناعية-الفلاحية، التسيير، ويمكن لهم بعد ذلك استكمال تأهيلهم في المراكز المتخصصة.

و النّوع الثّاني من التّعليم: تعليم عام لا يتلقى فيه الطلاب أي نوع من الأعمال اليدوية حتى المكتبية منها . وقد تبيّن للمسؤولين أن هذا التوجه الأحادي إما تعليم تقني أو تعليم عام، لا يفيد الوطن، ولا يساهم في تكوين الشّخصية المتكاملة.

لذا تقرّر تطعيم التعليم العام ببعض الأعمال التقنية، وأن يدمج العمل اليدوي ضمن النّشاط المدرسي، على المستوى الوطني. و قد مرّت هذه التجربة بفترة انتقالية في منتصف السّبعينات، جرّب فيها هذا التوجّه المزدوج، وحوّلت بمقتضى ذلك مدارس التّعليم التقني المهني إلى مدارس متعدّدة التقنيات، وأدخلت تحويلات على مرافق بعض متوسطات التعليم العام لكي يتسنى لها استقبال هذا النّوع من التعليم الأساسي الذي يقوم على مبدأ وحدة التربية وشموليتها ، والذي يسعى إلى:

1- تزويد الناشئة بثقافة علمية وتقنية عامة تهيّئهم لفهم العالم المادي المحيط بهم، والقوانين العلمية التي تحكمه، وإدراك العلاقة القائمة بين العلم وامتداداته التطبيقية.

2- تدريب التلاميذ على فهم الأشياء والأدوات التقنية التي يتعين عليهم معرفة بعض استعمالاتها واكتساب بعض المهارات التي أصبحت جزءا من ثقافة الإنسان المعاصر.

ولتحقيق هذا البعد، حرص النظام على إدراج مجموعة أنشطة تربوية خلال الأطوار المختلفة، بهدف تأصيل الاتجاه الإيجابي نحو العمل، وتربية المتعلمين على إدراك الوظيفة الحياتية المرتبطة ببذل الجهد وتوظيف العلم. وتتدرّج هذه الأنشطة حسب مستويات الأعمار من الأشغال اليدوية البسيطة، إلى العمل في الحدائق المدرسية، إلى دراسة الوسط والتطبيقات العملية المرتبطة بهذا النشاط، والمجسّمة والعاكسة لحقائق المحيط، إلى التربية التكنولوجية التي تمارس في مخابر مهيّأة لهذا الغرض، أين يتدرّب التلاميذ فيها على ممارسة العمل واستخدام الأدوات، وعلى القوانين التي تحكم سير الإنتاج المادي بواسطة المفاهيم الرياضية، وتحليل الظواهر الطبيعية واستعمال اللغة التقنية والعالمية (الرسم التقني) .

أثر العولمة في مناهج العلوم الفيزيائية والتّكنولوجيا :

لا شك أن التطورات التي تحدث في العالم بمختلف أشكالها، جعلت الأنظار تتجه نحو المجال التربوي، كونه الوحيد القادر على إفراز الطاقات المحدثة لها أو العاملة بها أو المفسرة لها قصد محاكاتها .

و من بين ما ورد في هذا السياق ما أشار إليه "د. عبد الله عبد الدائم" في قوله: "أن التحدي الحقيقي الذي ترفعه التربية في القرن الواحد والعشرين هو الاستثمار الايجابي للطاقة البشرية القادرة على استغلال الثروات الطبيعية والموارد المالية المتاحة في الوطن العربي، قصد مواجهة الثورة العلمية والتكنولوجية التي ألقت بحممها على مختلف مناطق العالم" (د. عبد الله عبد الدائم، 1981)، لذلك سعت مختلف الدول العربية إلى تطوير نظامها التربوي لجعله أقوى وأنجع.

و الجزائر كغيرها نحث نفس المنحى بالتعديلات التي عرفتها منظومتها التربوية مؤخرا، من تغيير جذري للمناهج التي تعد الأداة الأساسية لتطبيق أهداف التربية وحاجتها وهي الوحيدة القادرة على ترجمة الأهداف العامة للمجتمع سواء أكانت اهدافا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية. . . في الميدان التربوي التعليمي، والعمل على تحقيق أهدافه في المعرفة واكتساب الاتجاهات والقيم والمهارات العملية المفيدة. ذلك أن المنهاج بمفهومه الحديث: "يشمل كل العمليات التكوينية التي يساهم فيها التلميذ تحت مسؤولية المدرسة خلال فترة التعلم" أو بمعنى: "كل المؤشّرات التي من شأنها إثراء تجربة المتعلم خلال فترة معينة" (مناهج السنة الرابعة متوسط).

فالمنهج التربوي إذن هو الوسيلة الفعالة لتحقيق التنمية الشاملة للمجتمع في الحاضر والمستقبل، وهي الوحيدة القادرة على تشكيل سلوكيات الأفراد وفق المقاييس العالمية،لكي يستفيد منهم المجتمع على المدى القصير والطويل. كما دعّمت إصلاحاتها بتعديل طرائق التدريس والاهتمام أكثر من ذي قبل بالعنصر البشري الذي يعتبر الوحيد القادر على مواجهة الحاضر بكل مستجداته وإعداده لتخطي صعاب المستقبل بكل أمان دون التخلي عن مقومات الشخصية المستقلة ومبادئها.

و المتتبع للاتجاهات الحديثة في تطوير المناهج الدراسية يكتشف أنها تحولت من الإجابة عن السؤال:

ماذا نعلم للتلميذ ؟ إلى الاهتمام بكيف نعلمه ؟

و إذا حللنا هذا "الكيف" نجده يتضمن: كيفية إكساب المتعلم اتجاهات التفكير العلمي، واتجاهات التفكير الإبداعي في حل المشكلات، ذلك أن المعلومات في تغير مستمر وبكميات هائلة وهذا ما يجعل عملية تخزينها في عقول التلاميذ أمرا مستحيلا ولا معنى له. و بالمقابل طفت على السطح ضرورة ملحة تتمثل في إكساب التلاميذ مهارات التفكير والبحث والاطلاع وتحديد وحل المشكلات، التي هي أبقى أثرا وأكثر رسوخا في أذهانهم. و هذه الأهداف إنما هي تجسيد للمواصفات العالمية التي خصت بها العولمة الإنسان العصري، والتي يتطلب تحقيقها في الدول المتخلفة عن الركب بما فيها الجزائر، تحليلا دقيقا للوضع التربوي الراهن قصد تحديد مواضع الوهن والتخلف وتجاوز الهوة الكبيرة والمتعاظمة بين الدول التي تملك زمام التقدم والدول الساعية إليه.

و الجزائر بتغييرها لمختلف المناهج الدراسية وفي مقدمتها، مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا أثبتت أن هذه الأخيرة لم تعد تساير كل التطورات الحاصلة في الساحة الدولية، وذلك للاعتبارات التالية (منهاج السنة الرابعة متوسط، 2005):

1- أصبحت البرامج الحالية لا تواكب حاجات متعلم هذا اليوم، الذي تغيرت سلوكا ته بفعل عوامل التطور المختلفة.

2- تغير سلوك المتعلم: حيث صار بإمكانه أن يتجه نحو آفاق تعلم أخرى (التلفاز، الفضائيات، الإنترنيت، الكومبيوتر...) والتي يتوجب علينا أخذها بعين الاعتبار في سياق التعلمات.

3- تطور العلوم والتكنولوجيا واحتلالها مكانة مرموقة في الحياة اليومية للمواطن.

و لاستيعاب كل هذه النقائص وتداركها نفحت وزارة التربية الوطنية مناهج "التربية التكنولوجية" التي رافقت المدرسة الأساسية لسنوات عدة، فأثمر ذلك مناهج علمية جديدة، عرفت ب"مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا". ومن المؤشّرات الدالة على تأثير العولمة في مناهج "العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا" الحديثة مايلي:

1- تغييرإسم مادة "التربية التكنولوجية" إلى مادة "العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا"، وهذا التغيير لا يعتبر شكليا فقط لأنه مسّ لب المناهج وأهدافها وحتى طريقة بنائها وتنظيمها، ذلك أن المناهج الحديثة استمدت ملامحها ومحتواها من متطلبات العصر الحديث، لمواجهة تداعيات العولمة على المستوى التربوي.

2- إدخال نموذج التدريس بالكفاءات بدل التدريس بالأهداف اقتداء بالمنظومات التربوية العالمية.

3- سعي المناهج الحديثة إلى غرس اتجاهات جديدة في التلاميذ مثل: التفتح على ثقافات الغير، والبحث عما هو أفضل دائما ،والبحث عن الحلول الناجعة والفعالة للمشاكل التي تعترضه مع محاولة تفسيرها وتشخيصها بمنهج علمي سليم. وهو توجه جديد يوافق متطلبات العولمة.

4- تأكيد المناهج على الأسلوب العلمي في التفكير والعمل على تكوين الفكر العلمي لدى الفرد وجعله قادرا على إصدار أحكام دقيقة مبنية على وقائع علمية مدروسة، وتمكينه من أدوات الإبداع والابتكار والتجديد .

5- التأكيد على استعمال الحاسوب للتعامل والاتصال بالمواقع العلمية الوطنية منها والأجنبية، وجعلها كفاءة مبرمجة ضمن الكفاءات الواجب تحقيقها في مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا بمرحلة التعليم المتوسط.

6- إدراج فصل خاص بدروس الإعلام والاتصال في مختلف المستويات الدراسية، ضمن مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا بمرحلة التعليم المتوسط والثانوي، وهو الشيء الذي كان غائبا في المناهج السابقة.

7- إدراج مواضيع ذات اهتمام عالمي تزامن ظهورها مع ظهور العولمة، كمواضيع البيئة والمخاطر التي تهددها بسبب التطور التكنولوجي، واعتمدت أسلوب العلوم المتكاملة في تنمية هذه المفاهيم.

8- التأكيد على تكامل جانب المهارة وجانب التفكير مع الجوانب المعرفية والسلوكية لدى التلاميذ

وتعتمد في ذلك على أسلوب جديد في التعلم هو أسلوب التعلم الذاتي الذي كان غائبا في المناهج السابقة.

والمتتبع لهذه التغييرات يكتشف أنها تلبي نداءات المنظمات العالمية التي وضعت شروطها ومعاييرها لإصلاح المنظومات التربوية سواء أكانت أوربية أو عربية، ومن بينها مؤتمر"السياسات والتكنولوجيا الجديدة" المنعقد في موسكو سنة 1996 والذي أكد على متابعة الأهداف التالية:

1- تحليل الاتجاهات والخبرات الوطنية والإقليمية والدولية في إدخال واستخدام المعلومات الجديدة وتكنولوجيات الاتصال في النظم التعليمية.

2- مراجعة آخرالتطورات في مجال المعلومات وتكنولوجيات الاتصال وفحص تطبيقاتها في التعليم.

وقد علق القائمون على التربية والتعليم في الجزائر آمالهم على هذه المناهج الحديثة في إعداد جيل يستطيع التآلف مع التكنولوجيا ويطوّعها، إيمانا منهم بأن قوة التكنولوجيا لا تكمن في امتلاكها بل في القدرة على التعامل معها وإدارتها والتوظيف الإيجابي لها. لذلك أرفقت مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا بأهداف عدّة أهمّها:

1- رعاية التعلّم كمكتسب يقترن باستعمال وتوظيف المعارف المرتبطة بحياة المتعلم ومحيطه ويستجيب لرغباته وفضوله.

2- توفير فرص الاستكشاف مع استغلال مواهب وقدرات المتعلم، من أجل التعامل المرن مع مشاكله اليومية من خلال ما يحققه من مكتسبات علمية في الفيزياء والكيمياء بالاعتماد على مبدأ البحث، التقصي، المعالجة، التفسير، مقابلة الآراء والتدرّب على المسعى التجريبي...

3- إعطاء مكانة مرموقة للعمل اليدوي لإكساب المتعلم مهارات، وتوفير فرص التعامل مع تكنولوجيا محيطه.

4- يتضمن المنهاج تدرج واستمرارية تعليم مختلف المفاهيم خلال كل مراحل التعليم (الابتدائي-لمتوسط-الثانوي)، بحيث تترابط أجزاء مناهج مختلف السنوات عموديا حول مواضيع محورية يتعمق المتعلم في دراستها.

5- تهدف كل مناهج التعليم المتوسّط في مادة "العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا" إلى جعل الأولوية لنشاط التلميذ، كي ينمّي معارفه بنفسه.

و السّؤال الذي يقام بإلحاح في هذا السّياق :
– هل مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا بمحتوياتها الجديدة، وأهدافها المسطرة قادرة على مواجهة تحديات العولمة ومسايرة متطلباتها ؟
– وهل هذه المناهج قادرة على تكوين الكوادر الفائقة الكفاءة الفكرية والمهارية، كي تستطيع أن تقوم على الإنتاج وتغطية المواصفات العالمية المطلوبة ؟
أكيد أنّ الإجابة عن هاذين السؤالين وغيرهما من الأسئلة لن تكون فورية، بل تظهر نتائجها بعد تقويم الإصلاحات التي عرفتها المادة (العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا) في ظل العولمة والتي شرعت وزارة التربية الوطنية في تطبيقها منذ سنة 2001. لكن ما يمكننا الإدلاء به في هذا المجال، هو أن مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا لا يمكنها مواجهة تحديات العولمة إلا بتوفير الشروط التالية:
1- أن تكون المناهج ذات صبغة عالمية، لكن مستوحاة من وسط التلميذ وواقعه المعيش، كي لا يجد غرابة في تعامله معها .
2- أن يفهم المتعلم طبيعة الحضارة التي يحيا في كنفها والمواصفات العالمية التي جاءت بها .
3- الابتعاد عن التفنّن في وضع أساليب استهلاك التكنولوجيا والسعي الحثيث لإرساء أسس إنتاجها .
4- أن تبني المناهج بالاعتماد على أراء المختصّين في مختلف المجالات: التربوية – الاقتصادية، التجارية، الثقافية، الفلاحية. . . كي تكون غنية من حيث المحتوى ومتوازنة في تناولها لمختلف المواضيع المرتبطة بكافة المجالات.
5- تكثيف الجهود مع مختلف الدول العربية لتوظيف قدرات المفكرين والمبدعين العرب في مجالات تكنولوجيا المعلومات والتجارة الإلكترونية التي تعد عصب التجارة الدولية، وبلورتها في مناهج علمية، تعيد الثقة بالنفس للمتعلم العربي وتمنحه عوامل الذود عن هويته وثقافته.
6- إعادة الاعتبار للغة الضاد وإثرائها بالمصطلحات العلمية التي تدخل في هندسة الخطاب التقني والتكنولوجي المعاصر.

7- إعداد معاجم علمية مرافقة لمناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا باللغة العربية ومتعدّدة اللغات كي نبطل الحجة الواهية لأعداء اللغة العربية الذين يحمّلونها أوزار التخلف العلمي والتكنولوجي الذي تعاني منه المجتمعات العربية.

8- تخصيص فضاء واسع في مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا لاكتشاف خبايا العلوم الحديثة والتعامل بكفاءة مع مختلف وسائل الإعلام الآلي.

9- يجب أن تتضمن المناهج المعرفة الحديثة الخالية من الأخطاء.

10- تطوير الاختبارات الملائمة واللازمة لقياس جوانب النمو المختلفة: المعرفية، والانفعالية، والنفس حركية.

11- وآخر نقطة نري أنه من الضروري الوقوف عندها، التأكيد على العناية الخاصة بتكوين المعلم الذي يعد عامل النجاح أو الفشل لكل منهاج دراسي، وصدق الإمام الغزالي إذ قال: "أنّ المعلم متصرف في قلوب البشر ونفوسهم" (بشير عبد الرّحيم الكلوب،1993).

فإن نحن أحسنّا تكوينه أحسن أداءه، وإلا فالعكس سيكون أمرا مقضيا، لذلك نرى أن تعد برامج تكوين للمعلمين بالموازاة مع مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا وأن تتصف بالمرونة والتجديد، وأن تغطي انشغالات المعلم واهتماماته وتطلعاته بشكل واعي بمختلف التغيرات التي يشهدها العالم لمساعدته على تهيئة ظروف أفضل للتوافق والتأقلم معها.

خاتمة :

ونحن نعتقد في النهاية أن ظهور العولمة لم يكن صدفة عارضة إنما هو حقيقة قائمة تدعو إلى تعميم النموذج العالمي (الأمريكي) في مختلف مجالات الحياة (الثقافي، والسياسي، والاقتصادي وحتى العسكري...)، وأنها انتشرت في نطاق واسع بين الآمال والمخاوف التي نقرؤها أو نسمع عنها باستمرار في مختلف وسائل الإعلام. فهناك من ينظرون إلى العولمة أنها مدعاة للقلق مثل (cordollier، 1995) الذي يرى"أن حقبة العولمة تشجع على انحلال منطق الحسابات القومية،ونزوع النخب الاقتصادية خاصة الضعيفة منها إلى سياسات النهب والإثراء غير المشروع" (cordolier، 1997).

وهناك من يرون فيها الأمل في غد أفضل مثل (Martin Wolf)، و(Neil Flegstein، 1997) اللذان يؤكدان أن العولمة تفتح آفاقا لتوسيع المبادلات الدولية، وتسمح بحل المعضلتين الاقتصادية والاجتماعية من خلال التطور التكنولوجي الذي يشهده العالم. والعولمة بتأثيرها في كل هذه المجالات الحساسة إنما تسعى لبلوغ عمق نظم التعليم الوطنية، وإثارتها قصد إحداث التغييرات العالمية المطلوبة في مجال التربية والتعليم، والتمكن من تفعيل العلاقة الإيجابية بين التنمية والتعليم وذلك بتوظيف موارد المعلوماتية وآلياتها من أجل تطوير كل من المتغيرين. وهذا ما تشيرإليه الفقرة الثانية من توصيات الدورة الخامسة والأربعين للمؤتمرالدولي الذي نظمته اليونسكو في جنيف في أكتوبر(1996) إلى أن "ظاهرة العولمة التي تمس الاقتصاد، والثقافة، والمعلومات، وعالمية العلاقات، وتزايد حركة الأفراد،والتطور الهائل لوسائل الاتصالات وتدخل المعلوماتية في حياتنا اليومية ومجالات العمل،كلها ظواهر تمثل تحديا وفرصة أمام النظم التربوية" (اليونيسكو، 1996) .

لذلك كثر الحديث والنقاش في السنوات الأخيرة عن كيفية تغيير التعليم ، وتباينت الاقتراحات حول زيادة الوعي بالثقافات الأخرى، أوالتركيز على المعرفة والمهارات التي تجعل الدولة قادرة على مواجهة تحديات العولمة. وفي كلتا الحالتين ينصب الاهتمام حول الثروة البشرية القادرة على خوض المنافسة العالمية بخبرات وقدرات متميزة تضاهي تلك التي يتمتع بها أبناء الدول المتقدمة.

و الجزائر بتطويرها لمناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا إنما تلبي دعوة العولمة للتغير، وتساهم في تكوين قدرات المتعلم وتمكينه من اكتساب خبايا التكنولوجيا الحديثة، وكل مفاتيح التعامل معها، كي تجعل من فضاء المعرفة أمامه فسيحا ولا يقتصر على المقرر الدراسي أو ما يقدمه الأستاذ.

وهي بهذه الخطوة العملاقة تسير على خطى المحامي والسياسي الهندي "غاندي" الذي قال: "يجب أن أفتح نوافذ بيتي لكي تهب عليها رياح كل الثقافات بشرط ألا تقتلعني من جذوري" (د. عصام نور، 2000) . ونقر بذلك بأن الحل

ليس في صدّ الأبواب في وجه العولمة ولا أن نلقي لها السّلم، وإنما نشرح صدورنا لما جاءت به كي نستطيع أن نتبين خيرها من شرها، فنستغل الأول فيما يحقق الرفاه لنا ولأمتنا ويحفظ خصوصيتها ومبادئها، ونواجه الثاني بكل حكمة وتعقل كي لا تعصف بنا رياحه العاتية وتفرض علينا إرادتها بقوة أخطبوطها التكنولوجي الذي حاق بالعالم أجمع.

قائمة المراجع المعتمدة باللغة العربية:

الكتب:

1- أمين جلال، العولمة والتّنمية العربية، من حملة نابليون إلى جولة الأرغواي، (1798-1998) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999.

2- بشير عبد الرّحيم الكلوب، التّكنولوجيا في عملية التعلّم والتعليم، دار الشّروق، الأردن، 1993.

3- بثينة حسنين عمارة، العولمةوتحديات العصر، وانعكاساتهاعلى المجتمع المصري، دار الأمين للنشر والتوزيع، الطبعةI، 2000.

4- حامد عمّار، مواجهة العولمة في التّعليم والثّقافة، مكتبة الدّار العربية للكتاب، مصر، 2000.

5- عبد القادر فوضيل، تجارب واتّجاهات الدول العربية في إدخال العمل اليدوي والتربية التكنولوجية في مرحلة التعليم الأساسي، م.ع. للتربية والثقافة، تونس، 1993.

6- عبد اللاه عبد الدائم، نحو فلسفة تربوية عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.

7- عصام نور، العولمة وأثرها في العالم الإسلامي، مؤسّسة شهاب الجامعية، الطّبعة الأولى، 2002.

8- ياسين السيّد، في مفهوم العولمة، ورقة بحث في أسامة الخولي(تحرير)، العرب والعولمة، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

9- كمال الدين عبد الغني المرسي، الخروج من فخ العولمة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة1، 2005.
10- محمد حسنين أبو العلا، ديكتاتورية العولمة، قراءة تحليلية في فكر المثقف، بدون سنة.

المجلات:

1- جلال الشافعي، العولمة الاقتصادية والأثر على الضرائب في مصر، مجلة الأهرام الاقتصادي، عدد خاص، 2002.
2- حسين بشير محمود، الخبير التربوي بوزارة التربية والتعليم، مقال بعنوان: نظرة حول التربية التكنولوجية في التعليم العام، رسالة التربية، دائرة البحوث التربوية بالمديرية العامة للتنمية التربوية، وزارة التربية والتعليم، مسقط، سلطنة عمان، سبتمبر1993.
3- مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا، السنة الرابعة متوسّط، وزارة التربية الوطنية، 2005.
4- مناهج العلوم الفيزيائية والتكنولوجيا، السنة الثالثة متوسّط، وزارة التربية الوطنية، 2004.
5- منظمة اليونسكو، التعلم ذلك الكنز المكنون، مركز مطبوعات القاهرة، 1996.
6- نعوم تشو مسكي، الديمقراطية والأسواق في النظام العالمي الجديد، ترجمة إيمان شمص، مجلة شؤون الأوسط، العدد17، أفريل 1993.

قائمة المراجع الأجنبية:

1. Bernard Cassen : Adieu au rêve libertaire d'Internet ? le monde diplomatique, aout, 1997.
2. Jean-Pierre Warnier : la mondialisation de la culture, édition, la découverte et Syros, Paris1999.
3. Neil Flegstein : Rhétoriques et réalités de la mondialisation, acte de la recherche en sciences sociales n°19, 1997.
4. Serge Cordollier،Mondialisation, au-delà des mythes, la découverte, 1997.

الصدمة النفسية الناتجة
عن حوادث المرور تحت تأثير المشروبات الكحولية

أ. بوزياني عائشة
(جامعة الجزائر 2)

مقدمة:

نظرا للتغيرات والتطورات التي شهدها العالم في الآونة الأخيرة والأوضاع المتقلبة التي سادت حياة الفرد وجعلته يتأثر بها وأصبح الفرد رهينة لهذه التطورات منها السارة والمؤلمة، فمنها ما يولدها الإنسان في حد ذاته ومنها ما يأتي بفعل ظروف أخرى.

ارتأينا أن نجري هذه الدراسة التي تدور حول حوادث المرور التي تحدث بفعل تناول الفرد للمشروبات الكحولية بطبيعة الحال تكون لها عوارض نفسية سلبية كالصدمات النفسية.

لقد سعى العديد من الباحثين إلى دراسة الصدمات النفسية من جميع نواحيها وذلك لمعرفة كيفية حدوثها وأسبابها وبالتالي دراسة أسباب حوادث المرور التي يكون أهم سبب لها هو تناول المشروبات الكحولية أو بتعبير أدق السياقة في حالة سكر، حيث تؤدي بالفرد إلى التحطيم النفسي والمعنوي وإلى الإصابة بالاضطرابات العصبية الصدمية، وتعطل الفرد عن القيام بوظائفه وهذا ما يؤثر على المجتمع ويجعل الفرد المصاب يحس أنه عالة على أهله وعلى المجتمع ويشكل عبء ثقيل لأنه يشل حركة المجتمع ويعطله عن التطور والنجاح.

لقد أخذت هذه الآفة أو الظاهرة نصيبها من المجتمع الجزائري في السنوات الأخيرة بشكل رهيب حيث تفشت في أوساط شبابنا الذين يمثلون الركيزة الأساسية لبناء المجتمع الجزائري ذلك كله لاعتقادهم أن الخمور تؤدي بهم إلى الفرح والسعادة ونسيان مشاكلهم، وأن السياقة في حالة سكر في نظرهم هي تمدن وتحضر وأن السيارة هي معيار الرفاهية.

ونجد أن هناك علاقة وثيقة بين حوادث المرور تحت تأثير المشروبات الكحولية وصحة الفرد الجسمية والنفسية خاصة فهي تؤثر عليها بالسلب فتؤدي إلى حدوث الاضطرابات الصدمية مما يخلق لدى الفرد المصاب خلل على مستوى سلوكه تجاه العائلة واتجاه ذاته والمجتمع.

1- أهداف الدراسة:

نهدف من خلال هذه الدراسة إلى ما يلي:

- محاولة تسليط الضوء على ظاهرة جد خطيرة تؤدي إلى الفتك بالأرواح وهي حوادث المرور.
- محاولة للتركيز على الذي يؤدي إلى وقوع حوادث المرور، هو تناول المشروبات الكحولية أثناء قيادة السيارة ونحاول لفت الانتباه إلى ضرورة تسليط العقوبات الصارمة على كل من يقود المركبة في حالة سكر.
- إظهار العواقب السلبية لهذه الظاهرة على الفرد والمجتمع خاصة الجزائري.
- اكتشاف أهم الصدمات النفسية التي تخلفها حوادث المرور الناتجة عن السياقة في حالة سكر على شخصية الفرد بعد الحادث.
- الزيادة من الوعي بخطورة هذه الظاهرة لإيجاد الحلول لها.

2- أهمية الدراسة:

حوادث المرور من المشاكل الأساسية التي يجب الالتفات إليها ونتائج هذه الدراسة أو غيرها يمكن الإعتماد عليها في إيجاد الحلول المناسبة للتخفيف من حدة هذه الظاهرة لأنها تمس حياة الإنسان بالدرجة الأولى.

كذلك لاحظنا كثرة الحوادث المرورية في السنوات الأخيرة خاصة لدى الشباب وذلك تحت تأثير تناول الكحول وهذا كله يحدث بتساهل من الأولياء حيث ينجر عنه مآسي مختلفة تتمثل في عاهات وإعاقات تسبب المعانات للعائلة وللمريض.

نحن بصدد دراسة هذا المشكل وذلك نظرا للدور الكبير الذي يلعبه الفرد في المجتمع خاصة الشباب الذين هم أكثر عرضة لحوادث المرور وفي هذه الحالة قد تحدث لهم استجابات انفعالية تؤثر على حياتهم النفسية بالسلب، بالإضافة إلى هذا نسعى إلى لفت اهتمام الدولة الجزائرية ولو بدرجة قليلة لهذه الظاهرة الخطيرة وذلك لتقوم باتخاذ اجراءات جديدة وصارمة لقانون الطرقات والمرور وهذا كله للحفاظ على طاقاتها الشابة وأن تقوم بحملات تحسيسية وتسخر أموالها ورجالها من أجل الحد من حوادث المرور لأنها تحصد أرواح بشرية بطريقة فظيعة.

هذه الدراسة تساهم في إلقاء نظرة على مختلف الصدمات التي قد يتعرض لها الفرد وتسعى للتعريف بالجهاز النفسي الذي يتأثر بسهولة وكيف يمكن أن نوجه هذه الصدمات النفسية ونتخلص منها .

3- مشكلة الدراسة:

سنعالج في دراستنا هذه بعض الصدمات النفسية وكيف تؤثر على شخصية الفرد وكيف تترك آثارها على مختلف مراحل حياة الفرد بعد الحادث؟

خاصة الجانب النفسي والشخصي أي الآثار النفسية السلبية لأن هذا الجانب هو المهم لشخصية الفرد فإذا اختل توازن شخصية الفرد اختلت حياته لذا سنسلط الضوء عليها بطرح التساؤلات التالية:

مامدى تأثير حوادث المرور الناتجة عن تناول المشروبات الكحولية على الجانب النفسي لشخصية المصابين؟

ما طبيعة العلاقة بين حوادث المرور الناتجة عن تناول المشروبات الكحولية والصدمة النفسية؟

4- الفرضيات:

- الفرضية العامة:

هناك علاقة بين حوادث المرور تحت تأثير المشروبات الكحولية والصدمة النفسية التي تتركها على شخصية الفرد .

– الفرضية الجزئية:

تتمثل هذه العلاقة في ظهور اضطرابات سيكوباتولوجية متنوعة مثلا: اضطرابات ذهانية، اضطرابات عصابية، اضطرابات سيكوباتية واضطرابات أخرى كالإفراط الحركي.

5– التعريف بالمفاهيم:

– الحادث:

إن الحادث يسجل نتيجة فعل وقد عرفه تشارنس Cherns سنة 1962 بأنه خطأ مصحوب بعواقب حزينة. يعرفه كل من أربوش وكريتش Arbus et Kerritch 1962 بأنه عبارة عن ظهور واقعة في سلسلة من الوقائع المخططة والمراقبة أما محمود عباس عوض 1977 فذكر بأن كل من جيزل وبراون قد عرفا الحادث على أنه كل ما يحدث دون أن يكون متوقع الحدوث مما ينجم عنه ضررا للناس أو للأشياء. (بوظريفة حمو، 1991، ص2).

– التعريف الإجرائي للحادث المروري:

حادث المرور هو تورط السائق دون معرفة أو توقع في حادث مرور يؤدي إلى أضرار تصيب المركبة أو الشخص أو كلاهما.

أو هي حالة طارئة تنتج عن عدم السير الطبيعي والآمن للمركبة وتتميز بالمفاجئة والسرعة في حدوثها وتؤدي إلى خسائر مادية وبشرية.

من خلال هذه المفاهيم ندرك أن من صفات الحوادث هو عدم التوقع والمفاجئة في وقوعها مما يتوجب على الفرد الإحاطة الكاملة والوعي بالمخاطر التي تسببها له ولمعداته والآخرين.

– تعريف السائق:

يعني الشخص الذي يقود السيارة أو الدراجة العادية أو النارية أو يقود حيوانات الجر والحمل والركوب أو يسوق قطعانا عبر الطريق ويتحكم فعلا في ذلك. (صوالحي ربيعة، 2002، ص26).

- تعريف السيارة:

هي مركبة مجهزة بجهاز ميكانيكي للدفع، تسير في طريقها بوسائلها الخاصة عبر الوسائل التي تنتقل بها على الطريق أو على السكك الحديدية أو التي تتصل بموصل كهربائي وتستعمل عادة لنقل الأشخاص أو البضائع. (نفس المرجع).

- تعريف الصدمة النفسية:

اشتقت كلمة الصدمة من الكلمة اليونانية Trauma وهي تعني الجرح مع اصطحابه للخسائر أو الكوارث والآلام وقد استعملت لأول مرة في الجراحة بمعنى الآثار الناتجة عن حادث خارجي عنيف يمارس على الجسم.

- التعريف الاصطلاحي للصدمة النفسية:

هي الصدمة الشعورية التي ترافق الصدمة الجسمية أو شعور بخطر صدمة جسمية أو كل الأخطار التي تعترض سلامة الفرض الجسمية والنفسية والفكرية، وفي خالب الأحيان هذه الصدمة تنشأ مع بروز مفاجأ وعنيف والذي يتعدى قدرات الفرد في التحكم في مشاعره والذي يسبب المفاجأة أو الإخافة ويفسح المجال لردود الفعل الغير العادية (Association Boucebssi, 1996).

ولقد أشار فرويد إلى أن الصدمة تلغي بعض الشروط التي يجب توفرها لمبدأ اللذة مما يشير إلى أنها ليست مجرد اضطرابات في اقتصاد الليبيدو، بل هي تهدد تكامل شخصية الفرد ومع ظهور كتاب "الكفوف، الإعراض، الحصر" سنة 1926 وفي ظل صياغته للأنا والهو والأنا الأعلى سنة 1923 حتى يعيد مفهوم الصدمة إلى نوع من سلاسل التمام بين الأخطاء الخارجية والداخلية وعموما فإن الصدمة موقف فشلت فيه وسائل التوافق العادية للفرد.

وعن تعريف "Martus"مجموعة مثيرات تمس الأنا، أصلها إما داخلي أو خارجي، تصيب اختلال التنظيم العقلي" (فرج عبد القادر طه، ص247).

- تعريف المشروبات الكحولية:

تعريف الكحول لغة: لفظ الكحول هو تحريف لاسم الغول، نقله الغربيون عن العرب، وقد كان جابر بن حيان هو أول من قام بتحضير الكحول بواسطة التقطير وذلك عام 185هـ/800م، وقيل: إن أول من فعل ذلك هو تلميذه أبو بكر الرازي.

والغول هو ما ينشأ عن الخمر من صداع وسكر لأنها تغتال العقل، وقد نص الله سبحانه وتعالى عن خمر الجنة هذه الصفة بقوله: "لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون" الصافات 47.

والخمر لغة هو كل مسكر مخامر للعقل مغط عليه، وخمر الشيء ستره، وخمر الشهادة كتمها، وخمر وجهه غطاه.

وأخمر: توارى، وخمر الشيء خالطه، وخامره الداء أي داخله ودخل جوفه، والمخامرة تعني المخالطة.

التعريف العلمي للخمر"الكحول": الاسم العلمي للكحول هو سائل طيار عند الحرارة العادية هو أقل كثافة من الماء، يذوب بسهولة، كما أنه لاذع الطعم قابل للاشتعال. (www.islamonline).

الخمر في الفقه الإسلامي: في الإسلام وردت صفة الخمر على لسان النبي صلى الله عليه وسلم بأنها أم الخبائث في حديث أخرجه النسائي، والخمر في الإسلام هو كل ما أسكر سواء كان عصيرا أو نقيعا من عنب، أو من غيره مطبوخا أو غير مطبوخ.

لقد روى أحمد وأبو داوود عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام". روى البخاري ومسلم أن عمر ابن الخطاب رضي الله عنهم خطب على منبر الرسول عليه الصلاة والسلام فقال: "أما بعد أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة أشياء: العنب، التمر، العسل، الحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل". هذا الذي قاله أمير المؤمنين وهو القول الفصل لأنه أعرف باللغة وأعلم بالشرع ولم يقل أن أحدا من الصحابة خالفه فيما ذهب إليه.

وأخرج مسلم وأحمد وأصحاب السنن قوله صلى الله عليه وسلم: "الخمر من الشجرتين النخلة والعنبة". وحديث النعمان بن بشير الذي أخرجه الترميذي: "إن الخمر من العصير، والزبيب، والتمر، والحنطة، والشعير، والذرة وإني أنهاكم عن كل مسكر"، ويدخل في تعريف الخمر الأنبذة الموجودة اليوم بأنواعها المختلفة لأنها تدخل في التعريف الذي يحدده الإصلاح الفقهي للخمر بأنه الشيء الذي لم يعالج بالنار من ماء العنب بعدما غلى واشتد، والاشتداد هو قوة التأثير بحيث يصبح مسكرا والزبد هو الرغوة. (البار محمد علي، 2001، ص15).

6- إجراءات الدراسة ونتائجها:

في هذا الجانب سنتعرض للإجراءات التي اتبعناها لإجراء هذه الدراسة بداية من منهج الدراسة ووصف مجتمع الدراسة، تحديد عينة الدراسة ووسائل القياس، تبيان إجراءات الدراسة وصولا إلى معالجة النتائج وفيما يلي وصف لهذه الإجراءات.

- مكان إجراء الدراسة:

تم إجراء هذا البحث بمركز إعادة التأهيل والتكييف الحركي زهير يعقوبي باسطاوالي "الشاطئ الأزرق" حيث يقع المركز على بعد 25كلم غرب الجزائر العاصمة بمحاذاة البحر، أنشئ سنة 1976 على مساحة إجمالية تقدر بـ: 39800 متر مربع، افتتح أبوابه عام 1983 وتحت وصاية الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي، يتسع هذا المركز لـ 110 سرير استشفائي مقسمة على 4 وحدات أطفال، مراهقين، نساء، رجال، إضافة إلى ملحق تقني.

- منهج الدراسة:

من أجل أن نتمكن من تحقيق أهداف الدراسة قمنا باستخدام المنهج الوصفي التحليلي الذي نحاول من خلاله وصف الظاهرة موضوع الدراسة وتحليل بياناتها وتبيان العلاقة بين مكوناتها والآراء التي تطرح حولها والعمليات التي تتضمنها والآثار التي تحدثها، وهو أحد أشكال التحليل والتفسير العلمي المنظم لوصف ظاهرة أو مشكلة محددة وتصويرها كميا عن طريق جمع بيانات ومعلومات مقننة عن الظاهرة أو المشكلة وتصنيفها وتحليلها وإخضاعها للدراسات الدقيقة. (أبو حطب فؤاد، صادق أمال، 1991).

يعرفه عمار بوحوش بأنه: "دراسة ظاهرة كما توجد في الواقع، ويهتم بوصفها وصفا دقيقا، ويعبر عنها تعبيرا كيفيا أو تعبيرا كميا، فالتعبير الكيفي يصف لنا الظاهرة ويوضح خصائصها، أما التعبير الكمي فيعطينا وصفا رقميا، يوضح مقدار هذه الظاهرة أو حجمها ودرجات ارتباطها مع الظواهر المختلفة الأخرى". (بوحوش عمار، محمد محمود ذنيبات، 1999، ص139).

- عينة الدراسة:

لقد قمنا بأخذ عينة من الراشدين الذين قاموا بحوادث مرور تحت تأثير المشروبات الكحولية، فكان حجم العينة الإجمالي هو 10 حالات منها 3 نساء و7 رجال، منهم المدمنون على الكحول ومنهم المتعاطين له فقط بالإضافة إلى أن منهم من كان يسوق أثناء وقوع الحادث وهو في حالة سكر ومنهم من كان بجانب السائق ولكنه كان تحت تأثير المشروبات الكحولية، وتختلف أنواع المشروبات الكحولية المتعاطاة عند أفراد العينة، بالإضافة إلى أنهم من مختلف ولايات الجزائر إلا أنهم كلهم يأخذون العلاج في مستشفى يعقوبي زهير.

- أدوات الدراسة:

اعتمدنا في دراستنا على عدة أدوات وتقنيات وهي المقابلة، الملاحظة، اختبار مينيسوتا المتعدد الأوجه للشخصية MMPI-2.

- المقابلة:

لقد قمنا أثناء المقابلة بتطبيق استبيان بسيط يتناول عدد من الأسئلة تتعلق حول كل فرد من أفراد العينة بهدف التعرف عليهم عن قرب وتمحورت الأسئلة حول الاسم واللقب، المستوى الدراسي والاجتماعي، وعن حوادث المرور والمشروبات الكحولية وعن أسباب إجراء الحادث، وهل المفحوص مدمن على الكحول أم متعاطي له فقط، وعن كيفية وقوع الحادث وشعور المفحوص وهو في هذه الحالة، واعتمدنا على الأسئلة نصف الموجهة حتى يستطيع المفحوص الإجابة عليها بدون قيد أو ضغط.

– الملاحظة:

هي التقنية الثانية التي استعملناها وهي أولية في جمع البيانات في جميع العلوم تقريبا هي من أكثر الأساليب المستخدمة في القياس النفسي، حيث يعرفها زهران حامد عبد السلام بأنها:

"الملاحظة العلمية المنطقية للوضع الحالي للمريض في قطاع محدود من قطاعات سلوكه في مواقف الحياة اليومية الطبيعية ومواقف التفاعل الاجتماعي ومواقف الإحباط وغير ذلك مما يمثل عينات سلوكية ذات مغزى في حياة المريض" (زهران حامد عبد السلام، 1997، ص170) .

– اختبار مينيسوتا المتعدد الأوجه للشخصية:

هو اختبار Inventaire multiphasique de personnalité de Minnesota ألفه: JC MCKINLY وSR HATHWAY بدأت دراسته عام 1340 وفي عام 1343 أصدرت جامعة مينيسوتا الاختبار مع الدليل في أول شكل له، وهو وسيلة قياس نفسي لقابلية الفرد للإصابة بالصدمات النفسية التي تؤثر على شخصيته.

الإجابات في هذا المقياس تكون بـ صح، خطأ، الوقت الأقصى المطلوب لإنجاز هذا الاختبار هو 30 دقيقة أحيانا لا يتجاوزها، هذا الاختبار يطبق على البالغين أكثر من 16 سنة.

– مكونات الاختبار:

يتكون الاختبار من دليل MANUEL لكي يتبعه المطبق للاختبار.

كراسة الأسئلة فيها 567 سؤال يجيب عليها المفحوص بوضع علامة + على الإجابة المناسبة والمتمثلة في صح، خطأ.

ورقة الإجابة حيث يطرح السؤال من كراسة الأسئلة لكن الإجابة تكون على ورقة مطوية خاصة فيها أرقام الأسئلة والإجابات صح، خطأ لكي يجيب عليها المفحوص كما تدون عليها المعلومات الخاصة بالمفحوص اسمه ولقبه وتاريخ إجراء الاختبار.

الأوراق الخاصة بالعلامات ورسم المنحى البياني لإجابات المفحوص ونتائجه ولها وجهين الأول خاص بالرجال والثاني خاص بالنساء.

شبكات التصحيح هي عبارة عن 14 شبكة تصحيح تكون على ورق شفاف ومرسوم عليها علامات التصحيح منها 10 شبكات لإظهار 10 أنواع من الصدمات وهذه الصدمات هي: المخاوف المرضية ورمزها HS، اتخاذ صفات الرجولة أو الأنوثة ورمزها MF، الفصام ورمزه PA، الإفراط الحركي ورمزه +P، الهلوسة ورمزها SC، كثرة الانبساط ورمزه MA، الانفتاح أو الانغلاق على الجانب الاجتماعي ورمزه SI.

ولدينا شبكة مضاعفة تمثل الهستيريا واحدة منها خاصة بالرجال والأخرى خاصة بالنساء، ولدينا 3 شبكات أخرى تعبر الأولى عن كشف درجة الكذب وما هو السؤال الذي قام المفحوص بالكذب في الإجابة عليه ورمزها L، ولدينا الثانية تعبر عن الإجابات الغريبة ورمزها F، والثالثة تمثل نسبة الخطأ المحتملة رمزها K.

وعند حساب النتائج في المنحنيات البيانية نقوم باللجوء إلى الدليل المرفق مع الاختبار لتفسير هذه النسب.

7- نتائج الدراسة:

في هذا العنصر سنتطرق لعرض نتائج الدراسة حالة بحالة ولكن بصفة منجزة ثم نجيب عن فرضيات الدراسة.

- ملخص نتائج الحالة الأولى:

استنتجنا من خلال نتائج التي تحصلنا عليها أن المفحوص يعاني من ميول سيكوباثولوجية تتمثل في العصابات وهي من نوع عصاب الخوف من الأمراض الزائدة والنظرة السوداوية التي يتخذها المفحوص، ميولات عصابية هستيرية.

وهذه النتيجة لا يمكن التحقق منها لأن هناك احتمال أن هذه الحالة أجابت بطريقة عشوائية والدليل على ذلك أن عدد الإجابات الشاذة أي النادرة كان

مرتفعا جدا "TF=120 ET +" والفحص الدقيق والعميق هو الذي يؤكد ذلك هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة على جزء من فرضيتنا التي مفادها أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين تناول المشروبات الكحولية وحوادث المرور مما يؤدي إلى ظهور صدمات نفسية على شخصية الفرد وتحدث بعض الاضطرابات الصدمية العصابية كالهستيريا والمخاوف من الأمراض الزائدة عند هذه الحالة، وبدورها تؤدي إلى اضطرابات نفسية متنوعة.

- ملخص نتائج الحالة الثانية:

استنتجنا من خلال النتائج التي تحصلنا عليها بأن المفحوص لا يعاني من ميول سيكوباثولوجية ظاهرة ولكن يمكن أن نفترض من نتائج البرتوكول أن تظهر لدى المفحوص سلوكات باثولوجية متمثلة في الانحرافات السيكوباثية نوعا ما هي مرتفعة مما يؤثر سلبا ويتسبب في ظهور هذه السلوكات السيكوباثولوجية السيكوباثية المتمثلة في العدوانية اللفظية والجسمية وذلك إذا توفرت للمفحوص الظروف المهيجة والمساعدة على ظهورها والمتمثلة في تعرضه لصدمات أخرى قوية.

هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة على الفرضية التي مفادها أن هناك نوعا من التأثير والتأثر وظهور الميول السيكوباثولوجية عند الأشخاص الذين يتعرضون للصدمات النفسية نتيجة حوادث المرور تحت تأثير المشروبات الكحولية لكنها تبقى على شكل فرضيات لأنه لا يوجد ميول ظاهرة تدل على الاضطراب.

- ملخص نتائج الحالة الثالثة:

إستنتجنا من خلال نتائج التي تحصلنا عليها في الثلاثية العصابية أن المفحوص يعاني من ميول سيكوباثولوجية تتمثل في العصابات من نوع عصاب الخوف من الأمراض الزائدة والنظرة السوداوية التي يتخذها هذا المفحوص، كذلك لديه اضطرابات تتمثل في عصاب الاكتئاب واضطرابات سيكوباثية تتمثل في العدوانية اللفظية والجسمية وميول سيكوباثولوجية ذهانية تتمثل في ذهانات من نوع ذهان العظمة والاضطهاد، ذهان الفصام، ذهان الهوس وكثرة الانبساط وميول إلى اضطرابات أخرى تتمثل في الافراط الحركي.

وهذه النتائج لا يمكن التحقق منها لأن هناك احتمال أن هذه الحالة أجابت بطريقة عشوائية والدليل على ذلك أن عدد الإجابات الشاذة و النادرة كان مرتفعا جدا "TF=115" وهناك احتمال أن هذه الحالة كانت لديها ميول إلى الكذب في الإجابة عن الأسئلة ولم تجب عنها بصدق وهذا لأن عدد الإجابات الكاذبة كان مرتفعا وقدر بـ 73 والفحص الدقيق والعميق هو الذي سيبين ذلك.

هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة على جزء من فرضيتنا التي مفادها أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين تناول المشروبات الكحولية وحوادث المرور مما يؤدي إلى ظهور صدمات نفسية على شخصية الفرد وتحدث بعض الاضطرابات الصدمية مثل التي حدثت في هذه الحالة وبدورها تؤدي إلى اضطرابات نفسية متنوعة.

- ملخص الحالة الرابعة:

استنتجنا من خلال نتائج التي تحصلنا عليها في الثلاثية العصابية أن المفحوص يعاني من ميول سيكوباثولوجية تتمثل في العصابات من نوع عصاب الخوف من الأمراض الزائدة والنظرة السوداوية التي يتخذها هذا المفحوص، كذلك لديه اضطرابات تتمثل في عصاب الاكتئاب وقد تكون لديه بعض الاضطرابات من نوع العصابات الهستيرية إذا توفرت لها الظروف المهيجة والتي تساعدها على البروز واضطرابات سيكوباثية تتمثل في العدوانية اللفظية والجسمية وميول سيكوباثولوجية ذهانية تتمثل في ذهانات من نوع ذهان العظمة والاضطهاد، ذهان الفصام، ذهان الهوس وكثرة الانبساط وميول إلى اضطرابات أخرى تتمثل في الافراط الحركي.

وهذه النتائج لا يمكن التحقق منها لأن هناك احتمال أن هذه الحالة أجابت بطريقة عشوائية والدليل على ذلك أن عدد الإجابات الشاذة و النادرة كان مرتفعا جدا "TF=117" والفحص الدقيق والعميق هو الذي سيبين ذلك.

هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة على جزء من فرضيتنا التي مفادها أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين تناول المشروبات الكحولية وحوادث المرور مما يؤدي إلى ظهور صدمات نفسية على شخصية الفرد وتحدث بعض الاضطرابات الصدمية مثل التي حدثت في هذه الحالة وبدورها تؤدي إلى اضطرابات نفسية متنوعة.

- ملخص الحالة الخامسة:

استنتجنا من خلال نتائج التي تحصلنا عليها في الثلاثية الذهانية أن المفحوص يعاني من ميول سيكوباثولوجية ذهانية تتمثل في الذهانات من نوع ذهان العظمة والاضطهاد وذهان الهوس وكثرة الانبساط.

وهذه النتائج لا يمكن التحقق منها لأن هناك احتمال أن هذه الحالة أجابت بطريقة عشوائية والدليل على ذلك أن عدد الإجابات الشاذة و النادرة كان مرتفعا جدا "TF=90" والفحص الدقيق والعميق هو الذي سيبين ذلك.

هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة على جزء من فرضيتنا التي مفادها أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين تناول المشروبات الكحولية وحوادث المرور مما يؤدي إلى ظهور صدمات نفسية على شخصية الفرد وتحدث بعض الاضطرابات الصدمية مثل التي حدثت في هذه الحالة وبدورها تؤدي إلى اضطرابات نفسية متنوعة.

- ملخص الحالة السادسة:

استنتجنا من خلال نتائج التي تحصلنا عليها في الثلاثية العصابية أن المفحوص يعاني من ميول سيكوباثولوجية عصابية تتمثل في العصابات من نوع عصاب الخوف من الأمراض الزائدة والنظرة السوداوية التي يتخذها هذا المفحوص، واضطرابات سيكوباثولوجية ذهانية من نوع ذهان الفصام وذهان الهوس وكثرة الانبساط. والفحص الدقيق والعميق هو الذي سيبين ذلك.

هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة على جزء من فرضيتنا التي مفادها أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين تناول المشروبات الكحولية وحوادث المرور مما يؤدي إلى ظهور صدمات نفسية على شخصية الفرد وتحدث بعض الاضطرابات الصدمية مثل التي حدثت في هذه الحالة وبدورها تؤدي إلى اضطرابات نفسية متنوعة.

- ملخص الحالة السابعة:

استنتجنا من خلال نتائج التي تحصلنا عليها في الثلاثية العصابية أن المفحوص يعاني من ميول سيكوباثولوجية عصابية تتمثل في العصابات من نوع عصاب الهستيريا إذا توفرت لها ظروف المساعدة على الظهور،بالإضافة إلى اضطرابات تتمثل في عصاب الاكتئاب اضطرابات سيكوباتية تتمثل في العدوانية اللفظية والجسمية وميول سيكوباثولوجية ذهانية تتمثل في ذهانات من نوع ذهان العظمة والاضطهاد، ذهان الفصام، ذهان الهوس وكثرة الانبساط اضطرابات أخرى تتمثل في الافراط الحركي.

وهذه النتائج لا يمكن التحقق منها لأن هناك احتمال أن هذه الحالة أجابت بطريقة عشوائية والدليل على ذلك أن عدد الإجابات الشاذة و النادرة كان مرتفعا جدا "TF=90" والفحص الدقيق والعميق هو الذي سيبين ذلك.

هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة على جزء من فرضيتنا التي مفادها أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين تناول المشروبات الكحولية وحوادث المرور مما يؤدي إلى ظهور صدمات نفسية على شخصية الفرد وتحدث بعض الاضطرابات الصدمية مثل التي حدثت في هذه الحالة وبدورها تؤدي إلى اضطرابات نفسية متنوعة.

- ملخص الحالة الثامنة:

استنتجنا من خلال نتائج التي تحصلنا عليها في الثلاثية العصابية أن المفحوص يعاني من ميول سيكوباثولوجية عصابية تتمثل في العصابات من نوع عصاب الخوف من الأمراض الزائدة والنظرة السوداوية التي يتخذها هذا المفحوص وعصاب الاكتئاب وميول سيكوباثولوجية ذهانية تتمثل في الذهانات من نوع ذهان العظمة والاضطهاد وذهان الفصام واضطرابات أخرى تتمثل في افراط الحركي.

وهذه النتائج لا يمكن التحقق منها لأن هناك احتمال أن هذه الحالة أجابت بطريقة عشوائية والدليل على ذلك أن عدد الإجابات الشاذة و النادرة كان مرتفعا جدا "TF=72" والفحص الدقيق والعميق هو الذي سيبين ذلك.

هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة على جزء من فرضيتنا التي مفادها أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين تناول المشروبات الكحولية وحوادث المرور مما يؤدي إلى ظهور صدمات نفسية على شخصية الفرد وتحدث بعض الاضطرابات الصدمية مثل التي حدثت في هذه الحالة وبدورها تؤدي إلى اضطرابات نفسية متنوعة.

- ملخص الحالة التاسعة:

استنتجنا من خلال نتائج التي تحصلنا عليها في الثلاثية العصابية أن المفحوص يعاني من ميول سيكوباثولوجية عصابية تتمثل في العصابات من نوع عصاب الخوف من الأمراض الزائدة والنظرة السوداوية التي يتخذها هذا المفحوص وعصاب الهستيريا وعصاب الإكتئاب ولديه اضطرابات سيكوباتية تتمثل في العدوانية اللفظية والجسمية وميول سيكوباثولوجية ذهانية تتمثل في الذهانات من نوع ذهان العظمة والاضطهاد وذهان الفصام واضطرابات أخرى تتمثل في افراط الحركي.

وهذه النتائج لا يمكن التحقق منها لأن هناك احتمال أن هذه الحالة أجابت بطريقة عشوائية والدليل على ذلك أن عدد الإجابات الشاذة و النادرة كان مرتفعا جدا "TF=93" والفحص الدقيق والعميق هو الذي سيبين ذلك.

هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة عن جزء من فرضيتنا التي مفادها أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين تناول المشروبات الكحولية وحوادث المرور مما يؤدي إلى ظهور صدمات نفسية على شخصية الفرد وتحدث بعض الاضطرابات الصدمية مثل التي حدثت في هذه الحالة وبدورها تؤدي إلى اضطرابات نفسية متنوعة.

- ملخص الحالة العاشرة:

استنتجنا من خلال نتائج التي تحصلنا عليها في الثلاثية العصابية أن المفحوص يعاني من ميول سيكوباثولوجية عصابية تتمثل في العصابات من نوع عصاب الإكتئاب ولديه ميول سيكوباثولوجية ذهانية تتمثل في الذهانات من نوع ذهان العظمة والاضطهاد وذهان الفصام.

وهذه النتائج لا يمكن التحقق منها لأن هناك احتمال أن هذه الحالة أجابت بطريقة عشوائية والدليل على ذلك أن عدد الإجابات الشاذة و النادرة كان مرتفعا جدا "TF=87" والفحص الدقيق والعميق هو الذي سيبين ذلك.

هذه النتائج ساعدتنا في الإجابة على جزء من فرضيتنا التي مفادها أن هناك علاقة تأثير وتأثر بين تناول المشروبات الكحولية وحوادث المرور مما يؤدي إلى ظهور صدمات نفسية على شخصية الفرد وتحدث بعض الاضطرابات الصدمية مثل التي حدثت في هذه الحالة وبدورها تؤدي إلى اضطرابات نفسية متنوعة.

8- مناقشة النتائج على ضوء الفرضيات:

إن موضوع دراستنا المتمثل في الصدمة النفسية الناتجة عن حوادث المرور تحت تأثير المشروبات الكحولية والذي كان مزودا بعدة تساؤلات منها مدى تأثير حوادث المرور الناتجة عن تناول المشروبات الكحولية على الجانب النفسي المصابين ؟

وما هي طبيعة العلاقة بين حوادث المرور الناتجة عن تناول المشروبات الكحولية والصدمة النفسية ؟

كانت الفرضية العامة لدراستنا أن هناك علاقة تأثير و تأثر بين حوادث المرور تحت تأثير المشروبات الكحولية و الصدمة النفسية التي تتركها هذه الحوادث على شخصية الفرد .

أما الفرضية الجزئية فتمثلت في أن هذه العلاقة تتمثل في ظهور اضطرابات سيكوباثولوجية متنوعة مثلا: الاضطرابات الذهانية، الاضطرابات العصابية، الاضطرابات السيكوباتية واضطرابات أخرى كالإفراط الحركي.

لهذا قمنا بتطبيق اختبار مينيسوتا المتعدد الأوجه للشخصية الذي يقيس أو يظهر أهم الصدمات التي تؤثر على نفسية الفرد وبالتالي على شخصيته، وهو اختبار جيد وصالح لمثل هذه الدراسات.

من خلال كل هذا يمكن تلخيص ما تحصلنا عليه انطلاقا من فرضيتنا أن هؤلاء الأشخاص الذين تعرضوا لحوادث المرور تحت تأثير تناول المشروبات الكحولية:

- أظهروا ميول صدمية واضطرابات نفسية كبيرة جدا ومتنوعة كالاضطرابات العصابية مثل الهستيريا والخوف الزائد من الأمراض، الإكتئاب.

– أظهروا ميول الاضطرابات الذهانية مثل ذهان العظمة والاضطهاد وذهان الفصام وذهان الهوس وكثرة الإنبساط.
– أظهروا ميول لاضطرابات سيكوباتية كالعدوانية اللفظية والجسمية وميول لاضطرابات أخرى تتمثل في الإفراط الحركي.
– يميل هؤلاء الأشخاص إلى عدم القدرة على حل ومواجهة صدماتهم إلا بإظهار هذه الاضطرابات.
– أنهم غير قادرين على مواجهة مشاكلهم.
– يظهرون ردود انفعالية سريعة.
– يبالغون في الاضطرابات والأمراض والميول الصدمية.

الخاتمة:

لقد اتضح لنا من خلال الدراسة النظرية والميدانية أن لحوادث المرور نتيجة تناول المشروبات كحولية آثار سلبية تتمثل في صدمات نفسية عنيفة ومتعددة، كالاضطرابات الذهانية والعصابية والسيكوباتية واضطرابات في الإفراط الحركي.
وهذه النتائج ما هي إلا عبارة عن نتائج اختبار واحد ولا يمكن تعميمها إلا بعد فحص دقيق وشامل لكل حالة على حدا وتبقى مجرد نتائج دراسة علمية ومن خلالها نفتح المجال لباحثين آخرين ليخوضوا في هذا الميدان بالدراسة المعمقة وذلك بتطبيق اختبارات وروائز أخرى بهدف إيجاد الحلول لهذه الصدمات التي تؤثر سلبا على الفرد والمجتمع.

المصادر والمراجع العربية والأجنبية:

1– أبو حطب فؤاد وصادق أمال، مناهج البحث وطرق التحليل الإحصائي في العلوم النفسية والاجتماعية، الطبعة الأولى، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1991.

2- البار محمد علي، مشكلة المسكرات والمخدرات، نظرة إلى الجذور وإستشراق الحلول، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، 2001 .

3- بوظريفة حمو، دراسة على أسباب حوادث المرور في الجزائر، الطبعة السابعة، مركز الطباعة الجامعية، الجزائر، 1991 .

4- بوحوش عمار ومحمد محمود ذنيبات، مناهج البحث العلمي، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر، 1999 .

5- زهران حامد عبد السلام، العلاج النفسي للصحة النفسية، الطبعة الأولى، عالم الكتب، القاهرة 1977 .

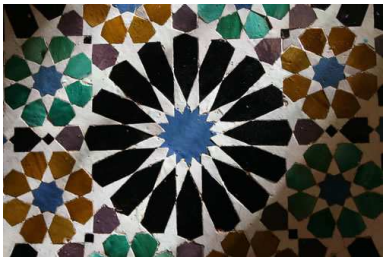
6- فرج عبد القادر طه، معجم علم النفس والتحليل النفسي .

7- صوالحي ربيعة، سياقة في حالة سكر، مجلة الوقاية والسياقة، العدد الثاني، المركز الوطني للوقاية والأمن عبر الطرق، الجزائر، 2002 .

8- Association Boucebssi, trouble psychique post traumatique pour dispositif de soins pour victimes ; Alger juin 1996.

9- Inventaire multiphasique de personnalité du minnesota-2 (sr-hathaway et jc.mackinely) Edition du centre de psychologie appliquée.

10- www.islam online.



التحقيق في أسباب ثورة الصحابي عبد الله بن الزبير على الأمويين (61–73هجرية/680–692م)

د. خالد كبير علال
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

عندما تُوفي معاوية ابن أبي سفيان سنة 60 هجرية، وورّث الخلافة لابنه يزيد كان عبد الله بن الزبير من الرافضين لذلك، فخرج عليه سنة 61 هجرية، وأعلن الثورة ضدها . فما هي أسبابها وخلفياتها الظاهرة والخفية ؟

أولا : تعريف موجز بعبد الله بن الزبير وثورته2–73هجرية/623–692م):

(أ)**ترجمة عبد الله بن الزبير:**

هو عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي –رضي الله عنهما–، ولد نحو سنة 2هـ، وهو أول مولود للمسلمين في المرحلة المدنية، فأخذته أمه أسماء بنت أبي بكر (رضي الله عنهما) إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فسماه عبد الله ودعا له ؛ وقد فرح المسلمون بمولده كثيرا، لأن اليهود زعموا أنهم سحروا المسلمين فلا يلدون1.

و اتصف عبد الله بن الزبير بصفات حميدة تميز ببعضها عن كثير من الناس؛ فكان لا يُنازع في العبادة والفصاحة والشجاعة2. ففي العبادة كان يُضرب به المثل في صلاته وصومه، فقد صحّ الخبر أن كان يُطيل قيامه حتى شُبه، بالعود والوتد والكعب3. وقد شهد له عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) بأنه كان قواما صواما وصولا للرحم4. وروى ابن الجوزي أن عبد الله بن الزبير كان يصلي في الحرم –أيام حصاره– وأحجار المنجنيق تسقط بقربه ولا يبالي بها، ولكثرة صلاته سُمي حمامة المسجد5. وقال عنه ابن كثير: كان عابدا مهيبا وقورا، كثير الصلاة شديد الخشوع6. وأما صومه فقد شهد له ابن عمر، بأنه كان صواما قواما . وروى ابن كثير أن عبد الله كان يواصل الصوم 7 أيام، ويصبح في الثامن قويا7. حتى أن بعض الرواة دفعته المبالغة إلى الزعم بأنه – أي عبد الله – كان يواصل الصوم لخمسة عشر يوما ليلا ونهارا8.

ومعروف في الفقه الإسلامي أن الوصال في الصيام مُنهى عنه شرعا، فلماذا فعله ابن الزبير ؟. أجاب عن ذلك الحافظ أبو بكر البيهقي بقوله: ((و هذا يكون محمولا على أنه –أي عبد الله– لم يسمع النهي عن الوصال في الصيام، أو سمعه فحمله على أن النبي (صلى الله عليه وسلم) إنما نهى عنه إبقاء على أصحابه لا على التحريم، كما نهى عن صوم الدهر كذلك لا على التحريم، والله أعلم))9.

و أما فصاحته، فهي جزء أساسي من علمه، فكان بليغا فصيح اللسان، وبفضله اختاره الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) ليكون من بين الذين اختارهم لنسخ القرآن الكريم وتوحيد قراءته10. وإلى جانب ذلك فإنه كان راويا للحديث النبوي، ومفسرا للقرآن الكريم، وفقيها صاحب فتوى واجتهاد11. وأما شجاعته، فقد تجلت في مشاركته في فتحه لإفريقية وغزوه للقسطنطينية12، وفي معارضته للأمويين وثورته عليهم، وإصراره على مقاومتهم إلى أن قتلوه في الحرم المكي سنة 73 هجرية.

(ب): ثورته على الأمويين (61–73 هجرية):

لما تولى يزيد بن معاوية الخلافة خلفا لوالده (سنة 60هـ)، أظهر عبد الله بن الزبير معارضته لذلك سنة 61 هجرية، وغادر المدينة إلى مكة المكرمة واحتمي بالبيت الحرام، وفيها شرع الناس في مبايعته سرا، لكنه لم يُظهر الدعوة لمبايعته بالخلافة إلا بعد موت يزيد بن معاوية سنة 64 هجرية13؛ فبايعه أهل الحجاز واليمن والعراق وخُراسان، وتخلف عن بيعته أهل الشام ومصر، فلما ت وفي معاوية بن يزيد (ستة 64 هجرية) بايعه هؤلاء إلا أهل الأردن لم يبايعوه14. وقد انظم إليه ووقف بجانبه –في ثورته على الأمويين– أعيان وفضلاء كثيرون، منهم: أخواه عروة ومصعب ابنا الزبير، وجماعة من الصحابة كعبد الله بن عثمان القرشي، وعبد الله بن صفوان الجمحي، وعبد الله بن مطيع العدوي (رضي الله عنهم)، ومنهم أيضا: الفقيه عباس بن سهل، وعبد الله بن علي بن أبي طالب، والقاضي عبد الله بن أبي مليكة، والقاضي هشام بن هبيرة، والقاضي شريح، والقاضي عبد الله بن حازم15.

و عندما أظهر ابن الزبير معارضته ليزيد أرسل إليه يزيد جيشا لقتاله بقيادة مسلم بن عقبة المري، عرّج أولا على المدينة فقاتل أهلها –لخروجهم علي يزيد–

وعاث فيها فسادا، ثم اتجه إلى مكة لقتال ابن الزبير، لكنه تُوفي في الطريق، فخلفه حصين بن نمير الكندي، الذي واصل السير إلى مكة، فلما وصلها قاتل ابن الزبير، وشدد عليه الحصار في الحرم المكي سنة 64 هجرية، ثم رفعه عنه عندما بلغه خبر موت يزيد بن معاوية، ورجع من حيث أتى[16].

وكانت له –أيضا – حروب أخرى كثيرة، منها: قتاله لمروان بن الحكم في معركة مرج راهط، وقتله للمختار الثقفي الكذاب وكسر شوكة حركته، وإلحاقه هزائم متكررة بالخوارج[17]. لكنه لم يستطع الصمود في وجه حملة الحجاج بن يوسف، وذلك أن عبد الملك بن مروان لما بايعه أهل الشام أرسل الحجاج إلى مكة لقتال ابن الزبير سنة 72 هجرية، فلما وصلها حاصره في الحرم المكي هو وجيشه، ورماهم والكعبة المشرّفة بالمنجنيق، فلم يستسلم ابن الزبير وظل يُقاوم مدة ثمانية أشهر، حتى أصابته آجرة في رأسه فقتلته –رضي الله عنه– سنة 73 هجرية، واستسلم جيشه، فحمل الحجاج رأسه ورؤوس طائفة من أصحابه وأرسلها إلى المدينة المنورة[18]. كان ذلك موجز عن شخصية عبد الله بن الزبير وثورته على الأمويين، فما هي الأسباب والخلفيات التي كانت من وراء ثورته عليهم ؟

ثانيا :عرض روايات أسباب الثورة وتحقيقها (61–73 هجرية/680–692م):

كان معاوية ابن أبي سفيان قد تولى الخلافة عندما تنازل له عنها الحسن بن علي سنة 41 هجرية، فلما أحس معاوية بقرب أجله أخذ البيعة لابنة يزيد، وأوصى له بالخلافة من بعده، فلما توفي ورث يزيد الخلافة عن والده بغير اختيار من المسلمين، فوجد معارضة شديدة من كثير من المسلمين، من أبرزهم: عبد الله بن الزبير الذي أعلن معارضته وثار عليه. فهل ثار عليه لأنه تولى الحكم بطريقة غير شرعية، ومخالفة لمنهاج الخلفاء الراشدين؟ أم أنه ثار عليه حسدا له وطمعا في الحكم؟ وبمعنى آخر: هل ثار عليه غضبا لله ونصرا للحق؟ أم ثار عليه طلبا للدنيا وإشباعا لأطماعه الشخصية؟ هذا ما أناقشه فيما يأتي وفق منهج يجمع بين نقد الإسناد والمتن معا .

(أ): عرض الروايات المتهمة لابن الزبير في نيته:

سأذكر طائفة من الروايات التي اتهمت ابن الزبير في نيته وهي متنوعة، فمنها روايات اتهمته بالحرص على الخلافة والطمع فيها منذ كان صغيرا إلى أن كبر، ومنها من اتهمته بمخادعة الناس في ثورته على الأمويين للوصول إلى الخلافة. ومنها من اتهمته بطلب الدنيا من خلال الثورة على بني أمية.

فالروايات التي اتهمته بالحرص على الإمارة منذ صغره، أذكر منها ستا، أولها ما رواه الحافظ أبو بكر الهيثمي في مجمع الزوائد، ومفادها أنه مما يدل على حرص ابن الزبير على الإمارة منذ صغره، أن أبا بكر الصديق (رضي الله عنه) أمر أغيلمة من قريش بقتل سارق، كان من بينهم ابن الزبير، فقال لأصحابه: أمّروني عليكم فأمّروه، وانطلقوا إلى مقبرة البقيع بالمدينة وقتلوه19.

و الرواية الثانية ذكرها المؤرخ عبد الرحمن ابن الجوزي (597 هجرية) بإسناده عن أبي الزناد، ومفادها أنه اجتمع في الحرم المكي عبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعروة بن الزبير، ومصعب بن الزبير، فدعا كل منهم بما يتمناه، فتمنى عبد الله بن الزبير الخلافة، ومصعب إمارة العراق، وتمنى عروة العلم، وابن عمر المغفرة20.

والثالثة رواها المؤرخ أبو عبد الله الفاكهي المكي (ت275هجرية)، وابن الجوزي، ومفادها أنه اجتمع في الحرم المكي عبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، ومصعب بن الزبير، وعبد الملك بن مروان، فلما فرغوا من الحديث قام كل منهم يدعوا الله تعالى حاجته، فسأل عبد الله بن الزبير الله بأن يُوفّقه لتولي الحجاز والتسليم عليه بالخلافة. وسأل مصعب إمرة العراق، وأن يتزوّج سكينة بنت الحسين. وسأل عبد الملك تولي شرق الأرض ومغربها. وسأل ابن عمر الله تعالى بأن لا يُميته حتى يُوجب له الجنة. ثم قال الراوي –عامر الشعبي (ت103هجرية) – أنه لم يمت حتى رأى كل ذلك تحقق لهؤلاء، وأن ابن عمر قد بُشر بالجنة بالرؤيا، وأنه هو شخصيا –أي الشعبي– رأى له ذلك21.

و الرابعة رواها المؤرخ المسعودي، وفيها أن عبد الله بن الزبير كان حريصا على الخلافة22.

والرواية الخامسة رواها ابن جرير الطبري، وفيها أن مما يدل على حرص ابن الزبير على الإمارة أنه غشّ الحسين بن على في نصيحته له، وذلك أن الحسين عندما أراد الخروج إلى شيعته بالكوفة، دخل عليه ابن الزبير، وقال له: ((أما لو كان لي بها مثل شيعتك ما عدلت بها)) ثم عندما خشي أن يتهمه قال له: ((أما إنك لو أقمت بالحجاز، ثم أردت هذا الأمر ههنا، ما خولف عليك إن شاء الله))، ثم لما خرج ابن الزبير من عنده قال الحسين: ((إن هذا ليس بشيء يُؤتاه من الدنيا أحب إليه من أن أخرج من الحجاز إلى العراق، وأن الناس لم يعدلوه بي، فودّ إني خرجت منها لتخلو له))23.

و آخرها –أي السادسة– رواها الحافظ ابن كثير، وفيها أن عبد الله بن الزبير كان يُشير على الحسين بن علي بالخروج إلى العراق، ويُحرّضه عليه ويقول له: هم شيعتك وشيعة أبيك، الحق بهم فإنهم ناصروك24. وأما الروايات التي اتهمته –أي ابن الزبير– بمخادعة الناس في ثورته على الأمويين، فمنها روايتان، الأولى رواها المسعودي وابن طاهر المقدسي، ومفادها أن عبد الله بن الزبير أظهر للناس التأله والتنسّك والزهد في الدنيا، فمالوا إليه مع حرصه على الخلافة25.

والثانية رواها ابن طاهر المقدسي، ومفادها أن ابن الزبير دعا الناس في بداية أمره إلى الشورى وقال لهم أن عهد معاوية لابنه يزيد لا يرضى الله به، وإنما ذلك لعامة المسلمين، فأجابوه ورأوا أن الحق معه، لكنه لما مات يزيد (سنة 64 هجرية) دعاهم –أي الناس– إلى بيعته هو شخصيا، وادعى الخلافة26. وأما الروايات التي اتهمته بطلب الدنيا في ثورته على الأمويين، فمنها رواية ذكرها ابن أبي شيبة في مصنفه، ومفادها أن المنهال بن أبي سلامة ووالده سألا الصحابي أبا برزة الأسلمي عما يجري من حروب بين ابن الزبير ومروان بن الحكم والخوارج، فقال لهما عن هؤلاء: ((إن يقاتلون إلا على الدنيا))27.

تلك هي الروايات التي عثرتُ عليها، والتي انتقدت عبد الله بن الزبير، واتهمته في نيته في ثورته على بني أمية. فهل ذلك صحيح ؟

(ب): تحقيق ومناقشة الروايات المتهمة لابن الزبير في نيته:

النسبة للروايات التي اتهمت ابن الزبير بالحرص على الإمارة، فأولها رواية الهيثمي، وإسنادها لا يصح، لأنه مرسل، وذلك أن راوي الخبر يوسف بن يعقوب لا يُعرف له سماع من أحد من الصحابة[28]. كما أن هذا الخبر قال عنه الذهبي أنه مُنكر، وضعّفه ناصر الدين الألباني[29].

وحتى إذا افترضنا صحة هذه الرواية فإنها لا تدل بالضرورة على أن ابن الزبير كان يحب الإمارة وحريصا عليها منذ صغره، فإنها قد تدل على أنه كان شجاعا فطنا له همة عالية لطلب المعالي والتقدم على الأقران. وحتى إذا افترضنا أيضا أنه كان فعلا حريصا على الإمارة منذ صغره فإن هذا ليس دليلا ولا عيبا، لكي نطعن فيه ونتهمه في نيته عندما كبر !.

والرواية الثانية –رواها ابن الجوزي– المتهمة له في الحرص على الخلافة، هي الأخرى لا تصح، لأن من رجالها: عبد الرحمن بن أبي الزناد المدني (ت174هجرية)، ووالده أبو الزناد عبد الله بن ذكوان (ت131هجرية)، الأول ضعيف، والثاني ثقة لم يدرك ابن عمر لكنه روى عنه إرسالا[30].

وأما الرواية الثالثة –رواها الفاكهي وابن الجوزي– فهي تشبه الرواية السابقة، لكنها وردت بإسناد مغاير هو الآخر لا يصح، لأن من رجاله: إسماعيل بن أبان العامري الخياط، قال عنه أهل الحديث: كذاب ضعيف متروك، مجمع على ضعفه[31]. فالروايتان الأخيرتان موضوعهما واحد، وإسناداهما لا يصحان، ومتنهما تظهر عليه ملامح الوضع، فالأولى قالت اجتمع في الحرم المكي مصعب وعروة وعبد الله بن الزبير وابن عمر؛ والثانية لم تذكر عروة وعوضته بعبد الملك بن مروان. كما أنه من المستبعد جدا أن يقف عبد الله بن الزبير في الحرم المكي ويدعو الله تعالى أن يوليه الخلافة، وهو المعروف بالزهد والتقشّف والانهماك في الصلاة والصيام.

والرواية الثانية فيها ما يُستنكر، فهي زعمت أن عبد الله بن عمر كان قد سأل الله تعالى الجنة وأن يُبشره بها في الدنيا، فلم يمت حتى تأكد من ذلك عن طريق الرؤيا حسب ما قالته الرواية، وهذا –في اعتقادي وحسب معرفتي بالشرع–

لا يصح قوله، لأنه لا يمكن أن نتأكد من دخول إنسان ما الجنة اعتمادا على المنامات، فإن ذلك- أي الدخول- لا يتأكد إلا بنص شرعي من القرآن الكريم أو من السنة النبوية الصحيحة أو بهما معا، وهذا النص لا يوجد في هذا الحالة.

وأما الرواية الرابعة -رواها المسعودي- فهي تفتقد إلى الإسناد، لذا فهي مردودة على صاحبها، لأنها فقدت شرطا من شروط صحة الخبر؛ فهي إذن مجرد دعوى، والدعوى لا يعجز عنها أحد. وترده أيضا روايات أخرى سنذكرها في حينها قريبا إن شاء الله تعالى.

والرواية الخامسة -للطبري- هي التي اتهمت ابن الزبير بغش الحسين في نصيحته له حرصا على الخلافة، وهي الأخرى لا يصح إسنادها، وذلك أن من رجاله: أبو مخنف لوط بن يحيى، وعقبة بن سمعان مولى الرباب بنت امرؤ القيس، فالأول قال عنه أهل الحديث: متروك ليس بثقة، متهم بالكذب لا يُوثق به، يروي عن الكذابين والمجهولين، وهو أخباري شيعي محترق صاحب أخبارهم[32].

والثاني يبدو أنه مجهول، إذ لم أعثر له على أي ذكر في كتب الجرح والتعديل، فلعله من المجهولين الذين روى عنهم أبو مخنف.

وأما متنها ففيه ما يُنكر ويُستبعد، فهي أظهرت الصحابي عبد الله بن الزبير (رضي الله عنهما) كالمنافق المتلون المخادع، وهذا لا يصح في حقه، فهو معروف بالشجاعة والزهد والانهماك في العبادات. وأظهرت الحسين بن علي (رضي الله عنهما) مغتابا ليس له الشجاعة لكي يواجه ابن الزبير علانية ويرد عليه، فتركه حتى خرج واغتابه وحط عليه وانتقص منه، وهذا خلق ذميم الحسين مُنزه عنه ولا يليق به.

كما أنها -أي الرواية- ذكرت أن الحسين قال أن له بمكة أتباع كثيرون وأن أهلها معه وليسوا مع ابن الزبير، لكنه مع ذلك فضل الخروج إلى أنصاره بالكوفة، وهم الذين قتلوا والده عليا وأخاه الحسن (رضي الله عنهما) وهذا مشكوك فيه ومستبعد جدا، فلو كان للحسين أتباع بمكة أكثر مما له بالكوفة من اتباع وولاء، لما تركها وذهب إلى قوم بالكوفة يعرف خياتهم لأهل بيته.

ومما يردها أيضا أن هناك روايات أخرى ذكرت عكس ما زعمته هذه الرواية، فقد ذكرت أن ابن الزبير نصح الحسين بالمكوث في مكة، ولم تذكر أنه غشّه، وسنذكرها قريبا إن شاد الله تعالى عند تعليقنا على الرواية السادسة.

وأما الرواية الأخيرة – أي السادسة – التي اتهمته بالحرص على الخلافة في نصحه للحسين ليخرج إلى العراق، فهي الرواية التي ذكرها ابن كثير، وقد رواها بلا إسناد، واكتفى بقوله: وقالوا، أي الرواة، ولم يحدد لنا من هؤلاء الرواة الذين رووا الخبر، لذا فنحن نستبعدها لأنها فقدت شرطا أساسيا من شروط صحة الخبر.

ويزيدها ضعفا واستبعادا أنه توجد روايات أخرى تخالفها تماما، ونصت على حرص ابن الزبير على الحسين ونصحه له، واستنكاره لقتله وترحّمه عليه. أولها ما رواه الطبري من أن ابن الزبير قال للحسين: ((إن شئت أن تقيم– أي بمكة– أقمت فوليت هذا الأمر، فآزرناك وساعدناك، ونصحتُ لك وبايعناك))، فلم يقبل منه وقال له: ((إن أبي حدّثني أن بمكة كبشا يستحل حرمتها، فما أحبُ أن أكون ذلك الكبش))، فقال له ابن الزبير: فأقم إن شئت وتوليني أنا الأمر، فتطاع ولا تعصى، فلم يوافق الحسين[33].

والثانية هي الأخرى رواها الطبري، وفيها أن عبد الله بن الزبير قال للحسين: أقم في المسجد الحرام أجمع لك الناس، فأبى الحسين[34]. والثالثة رواها ابن كثير، وفيها أن ابن الزبير نصح الحسين بعدم الخروج إلى العراق، وقال ـــــــله: ((أين تذهب إلى قوم قتلوا أباك، وطعنوا أخاك ؟ فلم يسمع منه وأصر على الخروج من مكة))[35].

والرواية الرابعة هي الأخرى رواها ابن كثير، وفيها أن عبد الله بن الزبير قال للحسين: ((أتخرج إلى قوم قتلوا أباك، وأخرجوا أخاك))[36]. والخامسة رواها ابن أبي شيبة، وفيها أن ابن الزبير قال للحسين: لا تفعل فإنهم قتلة أبيك، الطاعنون في بطن أخيك، وإن أتيتهم قتلوك[37]. والأخيرة –أي السادسة– رواها ابن الأثير وابن كثير، ومفادها أنه لما قتل الحسين، أنكر ابن الزبير قتله، وعاب على أهل الكوفة خذلانه، ثم ترحّم عليه ولعن من قتله، وشهد له بالصلاح والاستقامة[38].

وتعليقا على ذلك أقول: أولا فبخصوص أسانيد تلك الروايات فإن الأولى والثانية والثالثة والخامسة أسانيدها غير صحيحة، فالأولى والثانية من رجالهما: أبو مخنف لوط بن يحيى، وهو ضعيف متروك، وأخباري تالف لا يُوثق به[39]، والثالثة من رجالها: بشر بن غالب الأسدي، وعبد الله بن شريك العامري، الأول مجهول، والثاني وثّقه بعض المحدثين وضعّفه وكذّبه آخرون[40]. والخامسة من رجالها: بشر بن غالب الأسدي، وهو ضعيف وقد مر بنا آنفا. والسادسة رواها ابن الأثير وابن كثير بلا إسناد. و أما الرابعة فإسنادها أحسن حالا من الأسانيد السابقة وفيه: قال الزبير بن بكار حدثني عمي مصعب بن عبد الله، قال أخبرني من سمع هشام بن يوسف يقول عن معمر –ابن راشد– قال: سمعتُ رجلا يُحدث عن الحسين... الخ.

وعندما سأل هشام بن يوسف معمرا عن ذلك الرجل قال عنه: هو ثقة[41]. وباقي رجال هذا الإسناد كلهم ثقات[42]. لكن مع ذلك فإن فيه جهالة في قول مصعب بن عبد الله: أخبرني من سمع هشام بن يوسف، فنحن لا نعرف حال هذا الذي سمع هشاما وأخبر مصعبا ؛ فهذا الأخير (أي مصعب) لم يذكر لنا اسمه ولا حاله، فقد يكون عدلا، وقد يكون مجروحا، ومع هذا فإن هذا الإسناد أقوى وأحسن حالا من الأسانيد الضعيفة السابق ذكرها.

وثانيا أن الروايات الست الأخيرة كافية لرد روايتي الطبري وابن كثير، اللتين ذكرتا أن ابن الزبير غشّ الحسين في نصحه له بالخروج إلى العراق لكي يخلو له الجو.

وثالثا أنه إذا افترضنا أن كل تلك الروايات على درجة واحدة من الضعف، فإننا في هذه الحالة نتوقف فيها كلها، ولا نأخذ بأية رواية منها، ونبحث عن شواهد ومرجحات من خارجها، لتساعدنا على الترجيح بين هذه الروايات، منها –أي الشواهد والمرجحات– إنه علينا أن نسبّق حسن الظن على سوء الظن في نظرتنا لموقف عبد الله بن الزبير من الحسين بن علي (رضي الله عنهم)، فإذا فعلنا ذلك فإن الروايات التي ذكرت أن ابن الزبير نصح الحسين وأشفق عليه وترحّم عليه ولم

يغشّه، هي الروايات التي تليق به –أي ابن الزبير–؛ وأن التي تخالفها هي روايات مكذوبة لا تليق بصحابي جليل كعبد الله بن الزبير.

ومنها أيضا أنه مما يؤيد ما قلناه، أنه توجد مرجحات وشواهد كثيرة تدعم ما قلناه في المرجح الأول، وسنأتي على ذكرها عند الانتهاء من نقد روايات هذا المبحث، إن شاء الله تعالى.

وأما الروايات التي اتهمت ابن الزبير بخداع الناس واستمالتهم –في ثورته على الأمويين– ليتوصل إلى الخلافة، فقد ذكرنا منها روايتين، الأولى رواها المسعودي وابن طاهر المقدسي بلا إسناد، وهذا وحده كاف لردها، لأنها فقدت شرطا أساسيا من شروط صحة الخبر ونقده. ومتنها هو الآخر لا يثبت، فقد زعمت أن ابن الزبير أظهر الزهد والتنسك لاستمالة الناس والتوصل إلى الخلافة. وهذا زعم يحتاج إلى إثبات، ودعوى لا دليل عليها، لأن الروايات قد صحت في أن ابن الزبير كان معروفا بكثرة الصلاة والصيام، وقد شهدت له بذلك مطلقا، دون تحديد بفترة معينة من حياته[43]. ويؤيد ذلك شاهدان، أولهما أن الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) كان قد اختار ابن الزبير ليكون من بين الصحابة الذين كلفهم بتوحيد قراءة المصحف الشريف.

وهذه منقبة عظيمة لابن الزبير، تدل على صلاحه ومكانته المرموقة لدي الخليفة والمجتمع. وثانيهما أن لأسماء بنت أبي بكر (رضي الله عنهما) دعاء لابنها عبد الله يدل على صلاحه قبل خروجه على يزيد بن معاوية، تقول فيه: ((اللهم ارحم طول ذلك القيام في الليل الطويل، وذلك النحيب والظمأ في هواجر مكة والمدينة، وبره بأبيه وبي))[44]. فهذا دليل على أن الرجل كان معروفا بكثرة الصلاة والنحيب والصيام في المدينة قبل انتقاله إلى مكة، وكما أن دعاءه أشار إلى أن عبد الله كان بارا بأبيه الزبير بن العوام (رضي الله عنه) قبل الثورة عل الأمويين بزمن طويل، وذلك أن والده استشهد في معركة الجمل سنة 36هـ.

ورغم أن هذه الرواية ذكرها ابن الأثير دون إسناد كعادته في تاريخه، فإنها كافية لرد ما زعمه المسعودي وابن طاهر المقدسي. ويزيدها قوة ما سبق ذكره في تعليقنا على الرواية الأولى التي نحن قي صدد الرد عليها.

والرواية الثانية ذكرها ابن طاهر المقدسي بلا إسناد45، وهذا وحده كاف لردها، لأنها فقدت شرطا أساسيا من شروط صحة الخبر ونقده. وأما متنها ففيه اتهام لابن الزبير بأنه كان يدعوا الناس إلى الشورى فلما تهيأت له الظروف دعاهم لمبايعته. وقوله هذا ترده رواية مفادها أن الناس هم الذين كانوا يبايعون ابن الزبير في الخفاء، وكانوا يطلبون منه إظهار البيعة فلم يفعل، لأن الظروف لم تكن مواتية46، وهذه الرواية وإن كانت بلا إسناد فتكفي لرد رواية ابن طاهر المقدسي التي هي أيضا بلا إسناد. ومن جهة أخرى فليس عيبا على ابن الزبير إن هو دعا الناس لمبايعته، إذا كان يرى أن له قدرات تؤهله لتولي الخلافة، وأنه أقدر من غيره لتحمل أعبائها، وأنه يطلبها لوجه الله تعالى.

وأما الروايات التي اتهمته بطلب الدنيا في ثورته على الأمويين، فقد ذكرت منها رواية واحدة، وهي التي رواها المحدث ابن أبي شيبة بإسناده عن الصحابي أبي برزة الأسلمي (رضي الله عنه) وإسنادها لا يصح، لأن من رجاله: عوف الأعرابي47 وهو وإن وثقه جماعة من المحدثين فقد جرّحه آخرون، فقال عنه عبد الله بن المبارك: قدري شيعي. وقال عنه المحدث بندار: كان قدريا رافضيا شيطانا. وقال عنه الحاكم النيسابوري: ليس بذاك. وجرّحه مسلم بن الحجاج في صدقه وأمانته48. ويزيدها ضعفا –أي الرواية– أنها توافق مذهب عوف الأعرابي الشيعي الرافضي، فهي ذمت ابن الزبير، ومروان بن الحكم، والخوارج وهؤلاء هم خصوم الشيعة زمن ابن الزبير.

وحتى إذا افترضنا صحة إسنادها، فهي تعبر عن رأي قاله الصحابي أبي برزة، ولا تعبر بالضرورة عن الحقيقة، فقوله ليس حجة ويحتمل الخطأ والصواب على حد سواء. خاصة وأنه هو شخصيا كان يرى العزلة في الفتن وعدم الدخول في كل ما يؤدي إلى الاقتتال بين المسلمين، ولاسيما إذا كان في طلب الملك49. مع العلم أنه ليس كل من يطلب الخلافة يطلب الدنيا، فقد يطلبها لوجه الله تعالى، ليُرجع الحق للأمة لتختار إمامها، ويقطع الطريق أمام المغتصبين لحقها.

و يتبين من كل ما ذكرناه أن الروايات التي اتهمت عبد الله بن الزبير في نيته في ثورته على الأمويين، أنها لم تثبت إسنادا ولا متنا، وأن الراجح خلافها، بمعنى أن

ابن الزبير كان –في ثورته– صادقا مخلصا طالبا للحق. وإثراء لذلك وتدعيما وإثباتا له، أورد طائفة من المرجحات والشواهد الصحيحة، تزيد الأمر وضوحا وتأكيدا، أولها إن ابن الزبير كان رجلا تقيا صالحا زاهدا عابدا، ويثبت ذلك شاهدان، الأول أنه صحّ الخبر بأن عبد الله بن الزبير كان كثير الصيام والقيام شديد الخشوع، وشهد له ابن عمر50 بأنه يحب الله ورسوله (ص)51.

والشاهد الثاني هو أنه ثبت أن رسول الله قد دعا لعبد الله بن الزبير، وذلك أن لما وُلد أخذته أمه أسماء (رضي الله عنها) إليه –أي لرسول الله–، فسماه عبد الله ودعا له، وفرح به المسلمون وكبّروا لمولده، لأن اليهود زعموا أنهم سحروا المهاجرين عندما هاجروا إلى المدينة، فلا يلدون52.

وثانيها (أي المرجحات والشواهد) أنه صحّ الخبر53 أن ابن الزبير لما ثار على يزيد بن معاوية ورفض الاستسلام له، كان طالبا للحق، وذلك عندما قال: ((و لا ألين لغير الحق أسأله، حتى يلين لضرس الماضغ الحجر))54. وثالثها أنه ثبت أن بعض أعلام الصحابة المعارضين لابن الزبير في ثورته، قد شهدوا له بالفضل والصلاح، فابن عمر قال له –عندما وجده مصلوبا –: ((كنت... والله صواما قواما تحب الله ورسوله))55. وابن عباس شهد له بأنه كان عفيفا في الإسلام، قارئا للقرآن، قائما لله56.

ورابعها أنه مما يزيد في التأكيد على صلاح ابن الزبير وطلبه للحق، أنه كان معه في ثورته ودولته كوكبة من الصحابة والعلماء والفضلاء، فمن الصحابة: عبد الله بن عثمان القرشي، وعبد الله بن صفوان، وعبد الله بن مطيع، –رضي الله عنهم. ومن الفقهاء: عباس بن سهل، والقاضي عبد الله بن أبي مليكة. ومن الأعيان: مصعب، وعروة ابنا الزبير (انظر المبحث الأول). ويُروى أنه لما قتل الصحابي عبد الله بن صفوان في الحرم المكي كان يقول: إنا لم نقاتل مع ابن الزبير، وإنما قاتلنا على ديننا57.

و الخامسة (أي المرجحات والشواهد) أن كثيرا من الرواة أساؤوا الظن بابن الزبير، وكذبوا عليه كثيرا من الأخبار بغير حق58، فالذين أساؤوا به الظن اتهموه في نيته بأنه يريد الدنيا، لمجرد أنه ثار على الأمويين ؛ لكنهم من جهة أخرى لا نجدهم –مثلا– يتهمون الحسين بن علي في نيته عندما خرج على يزيد بن معاوية،

والتحق بالكوفة طلبا للإمارة[59]. والمطلوب شرعا أن نُحسن الظن بهما معا، أو على الأقل نكون حياديين تجاههما. والذين كذبوا على ابن الزبير كثيرون، وهم خصومه من الأمويين والشيعة والخوارج والحساد من أقرانه؛ لذا علينا أن نكون حذرين ناقدين في قبول ما يُروى عن ابن الزبير، فلا نقبل إلا ما ثبت صحته إسنادا ومتنا.

و السادسة أنه مما يزيد ما قلناه –عن ابن الزبير– تأكيدا وإثباتا، أنه كان جيد السياسة، وخلافته فيها خير كثير، والناس في أيامه بخير ويُحبونه، وقد بايعته الغالبية العظمى منهم[60]. وكان هو يحث رعيته على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويدعوها لمراقبة سلوكه وتقويمه بالشرع، وفي ذلك يقول[61]: ((فما أمرناكم من أمر فيه طاعة لله سبحانه، فلنا عليكم فيه السمع والطاعة، وما أمرناكم به من أمر ليس فيه طاعة لله عزّ وجلّ، فلا طاعة لنا فيه ولا نعمة))[62].

وآخرها (أي المرجحات والشواهد) ثلاثة روايات صريحة في إخلاص ابن الزبير وطلبه للحق، أولها أنه لما ضاق الحصار عليه في مكة، دخل على أمه وكلمها في شأنه، فكان مما قاله لها: ((ما ركنتُ إلى الدنيا ولا أحببتُ الحياة فيها، وما دعاني إلى الخروج إلا الغضب لله وأن تستحل حرماته))[63].

والرواية الثانية فيها أن ابن الزبير–لما حوصر– قال لأمه أيضا: ((فإن ابنك لم يتعهد إيثار منكر، ولا عملا بفاحشة، ولم يجر في حكم الله، ولم يغدر في أمان، ولم يتعمد ظلم مسلم أو معاهد، ولم يبلغني ظلم عن عمالي فرضيتُ به بل أنكرته، ولم يكن شيء آثر عندي من رضا ربي))[64].

والرواية الثالثة فيها أن ابن الزبير قال يوم مقتله: ((اللهم إني أحببتُ لقاءك فأحبب لقائي، وجاهدتُ فيك عدوك فأثبني ثواب المجاهدة))[65]. هذه الرواية واللتان سبقتها أسانيدها ضعيفة لكنها تفيد لرد الروايات الضعيفة التي اتهمت ابن الزبير في نيته من جهة، وتتقوى هي الأخرى بالروايات الصحيحة من جهة أخرى.

وختاما لما ذكرناه يتبن أن الروايات التي اتهمت عبد الله ابن الزبير في نيته وإخلاصه عندما ثار على الأمويين، هي روايات غير صحيحة، لم تثبت أمام النقد والتحقيق العلميين.

واتضح أيضا أن ابن الزبير ظلمه كثير من الرواة، فكذبوا عليه، وأساؤوا فيه الظن، واغفلوا كثيرا من مناقبه وحسناته وفضائله وأعماله الخيرية؛ لكن التحقيق العلمي أثبت أنه كان صادقا في ثورته طالبا للحق.

الهوامش:

1. ابن كثير: البداية والنهاية، بيروت مكتبة المعارف، دت، ج8ص:333. والذهبي: سيّر أعلام النبلاء، حققه شعيب الأرناؤوط، ط9 بيروت، مؤسسة الرسالة 1413 ج3ص:364-365.
2. ابن كثير: نفس المصدر، ج8ص:339.
3. الهيثمي: مجمع الزوائد، القاهرة، دار الريان 1407 ج2ص:136. وابن أبي شيبة: المصنف، ط1، الرياض، مكتبة الرشيد، 1409، ج7ص:142. وعبد الرؤوف المناوي: فيض القدير، ط1 مصر، المكتبة التجارية،1410، ج6ص:12.
4. الذهبي: المصدر السابق، ج3 هامشص: 379. والهيثمي: نفس المصدر، ج7ص:256.
5. ابن الجوزي:صفوة الصفوة، ج1ص:767.
6. ابن كثير: المصدر السابق، ج8ص:339.
7. نفس المصدر، ج8ص:335.
8. ابن أبي شيبة: المصدر السابق، ج7ص:143.
9. البيهقي: شعب الإيمان، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ج3ص:405 .
10. الذهبي: السيّر، ج3ص:370.
11. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، بيروت دار الفكر، 1401 ، ج1ص:240. وج2ص:278. والطبري: تفسير الطبري، بيروت دار الفكر

1405ج2ص:284، وج4ص:9. والسيوطي: طبقات المفسرين، ط1 القاهرة، مكتبة وهبة، ج1ص:5 وأبو داود السجستاني: مسائل أحمد، ج1ص:287 .

12. الذهبي: السيّر، ج3ص:370.

13. ابن كثير: البداية، ج8ص:333 .و الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1407 ج3ص:346.و ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج 28ص:202.

14. السيوطي: تاريخ الخلفاء، ط1، مصر، مطبعة السعادة 1952،ص:211–212. وابن كثير: نفسه، ج8ص:333. وأبو بكر الخلال: السنة، الرياض، دار الراية، 1410، ج3ص:523.

15. ابن كثير: البداية، ج8ص: 238 .و الذهبي: السير، ج6ص:261.و العبر في خبر من غبر، ط2، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1984، ج1ص:82.وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ط2 بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ج3ص: 496.

16. الطبري: المصدر السابق، ج3ص:362. والهيثمي: مجمع الزوائد، ج7ص:252–253.

17. ابن كثير: المصدر السابق، ج8ص:286 .والهيثمي: المصدر السابق، ج7ص:253. والذهبي: العبر، ج1ص:72.

18. الهيثمي: نفس المصدر، ج7ص:254. والذهبي: السيّر، ج4ص:151. والطبيري: التاريخ، ج3ص:541.

19. مجمع الزوائد، ج6ص:277.

20. ابن الجوزي: المنتظم، ط1 بيروت دار الكتب العلمية 1992 ج6ص:134.

21. أخبار مكة، حققه عبد الملك دهيش ط2 بيروت، دار خضر 1414هـ ج1ص:141. والمنظم، ج6ص:135.

22. مروج الذهب، الجزائر، موفم للنشر، ج3ص:90.

23. الطبري: المصدر السابق، ج3ص:294–295.

24. البداية والنهاية، ج8ص:162–163.

25. مروج الذهب، ج3ص:90. و ابن طاهر المقدسي: البدء والتاريخ، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د ت، ج6ص:13-14.
26. البدء والتاريخ، ج6ص:13، 14.
27. المصنف، ج7ص:449.
28. مجمع الزوائد، ج6ص:277.
29. السيّر، ج3ص:566. و الألباني: ضعيف النسائي، ج1ص:370.
30. ابن الجوزي: الضعفاء، ط1 دار الكتب العلمية، 1406 ج2ص:93، 121. والذهبي: ميزان الاعتدال ، ط1بيروت،دار الكتب العلمية1995 جص:300-301. وأبو سعيد العلائي:جامع التحصيل، ط2بيروت، عالم الكتب ج1ص:210.
31. المزي: تهذيب الكمال، بيروت مؤسسة الرسالة، 1400 ج3ص:11-12.
32. الذهبي: الميزان، ج5ص:508. و السيّر، ج7ص:320.
33. الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج3ص:295.
34. نفسه، ج3ص:295-296.
35. ابن كثير: البداية، ج8ص:161.
36. البداية، ج8ص:161.
37. مصنف ابن أبي شيبة، ج7ص:477.
38. الكامل في التاريخ، ج3ص:446-447. و البداية والنهاية، ج8ص:212.
39. الذهبي: الميزان، ج5ص:508. و الطبري: المصدر السابق، ج3ص:295-296. وابن الجوزي: الضعفاء، ج3ص: 28.
40. الذهبي: الميزان، ج2ص: 34، ج4ص: 119. والمغني في الضعفاء، حققه نور الدين عنتر، د م، د ن، دت، ج1ص:106.
41. ابن كثير: المصدر السابق، ج8ص:161.
42. انظر: الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج 1ص: 346، و ج2ص:528. والمزي: تهذيب الكمال، ج10ص:147.
43. انظر المبحث الأول.
44. ابن الأثير: الكامل، ج4ص:124.

45. انظر: البدء والتاريخ، ج6ص:13 –14.
46. ابن كثير: البداية، ج8ص:212.
47. انظر: المصنف، ج7ص:449.
48. انظر: الذهبي: ميزان، ج5ص:367، 368. و من تُكلم فيه ط1 الأردن، مكتبة المنار 1406، ج1ص:149. و الدارقطني: سؤلات الحاكم ، ط1 الرياض، مكتبة المعارف ، 1984، ج1ص:261.
49. ابن حجر: فتح الباري ، حققه محب الدين الخطيب، بيروت دار المعرفة، 1379هـ ج13ص: 73.
50. قوله هذا إسنادهصحيح، و رجاله هم: محمد بن سعد، و الفضيل بن دكين، والحسين بن أبي الحسناء، وأبو العالية البراء البصري، و هؤلاء كلهم ثقات. انظر: الذهبي: الميزان، ج1ص:232. و السيوطي: طبقات الحفاظ،ص: 162. والمزي: تهذيب الكمال، ج34ص:11. وابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، ط1، بيروت دار إحياء التراث العربي، ج3ص:9.
51. ابن كثير: البداية، ج8ص:335، 339. و الهيثمي: مجمع الزوائد، ج7ص:256. وابن عساكر: تاريخ دمشق، ج28ص:142.
52. ابن كثير: نفس المصدر، ج8ص:333. و الذهبي: السيّر، ج3ص:365.
53. رواته هم: عبد الوهاب الحوطي، و شعيب بن إسحاق، و هشام بن عروة بن الزبير، وهؤلاء كلهم ثقات. انظر: الذهبي: تذكر الحفاظ ط1 الرياض، دار الصميعي1415، ج1ص:144. وابن حجر: تهذيب التهذيب، ط1 بيروت ، دار الفكر1984 ، ج4ص:304 ، ج6ص: 401، ج7ص:103.
54. أبو بكر الشيباني: الأحاد والمثاني، الرياض، دار الراية 1991،ج1ص:416.
55. هذا الخبر سبق تحقيقه في الصفحة السابقة. وقد رواه ابن عساكر في تاريخه، ج28ص:242
56. الحاكم: المستدر على الصحيحين، ط1 بيروت، دار الكتب العلميةج3ص:632. والبخاري، الصحيح، حققه ديب البغا، ط3 بيروت ، دار بن كثير، كتاب التفسير ، ج4ص:1313، 1713.

57. الفاكهي: أخبار مكة، ج2ص:346.
58. سبق ذكر الكثير منها .
59. انظر: ابن كثير: البداية، ج8ص:545.
60. انظر: ابن كثير: البداية، ج8ص:333-335. و ابن خلكان: وفيات الأعيان، بيروت دار الثقافة ، 1968 ج2ص:40. و راجع التمهيد أيضا .
61. خبر الأمر بالمعروف إسنادهصحيح. انظر: سعيد بن منصور: سنن سعيد بن منصور ، الرياض دار الصميعي، 1414هـ، ج3ص:1084. وخبر دعوة الناس لتقويمه ومراقبته، رواه ابن أبي عاصم في كتاب الزهد، وإسناده هو الآخر صحيح، لأن رواته ثقات، وهم: عبد الله بن احمد بن جنبل، واحمد بن حنبل، و عبد الرحمن بن مهدي، و المثنى بن سعيد، وطلحة بن نافع. انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب، ج10ص:32. والذهبي: الميزان، ج3ص:496.
62. ابن أبي عاصم: كتاب الزهد، القاهرة، دار الريان1408، ص:201.
63. الطبري: تاريخ الطبري، ج 3ص:539.
64. ابن الأثير: الكامل، ج4ص:123.
65. ابن عساكر: تاريخ دمشق، ج28ص:226.

مصادر البحث:

1- ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، دت.
2- ابن أبي شيبة: المصنف، ط1، ، مكتبة الرشيد، الرياض، 1409.
3- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، 1401.
4- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
5- ابن الجوزي: المنتظم، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت ، 1992 134.
6- ابن طاهر المقدسي: البدء والتاريخ ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة د ت
7- ابن الجوزي: الضعفاء، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، 1406.
8- ابن حجر: فتح الباري ، حققه محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت
9- ابن حجر: تهذيب التهذيب، ط1 ، دار الفكر ن بيروت، 1984.

10- ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل، ط1 دار إحياء التراث العربي، بيروت.
11- ابن خلكان: وفيات الأعيان، دار الثقافة، بيروت، 1968.
12- ابن أبي عاصم: كتاب الزهد، دار الريان، القاهرة، 1408.
13- أبو الحجاج المزي: تهذيب الكمال، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400.
14- أبو سعيد العلائي:جامع التحصيل، ط2، عالم الكتب، بيروت .
15- أبو بكر الشيباني: الأحاد والمثاني، دار الراية، الرياض، 1991. 16-أبو بكر الخلال: السنة، الرياض، دار الراية، 1410 .
17- البخاري، الصحيح، حققه ديب البغا، ط3 ، دار بن كثير، بيروت.
18- البيهقي: شعب الإيمان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
19- الحاكم: المستدر على الصحيحين ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
20- الدارقطني: سؤلات الحاكم، ط1، مكتبة المعارف، الرياض،1984 .
21- الذهبي: العبر في خبر من غبر، ط2، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1984.
22- الذهبي: المغني في الضعفاء، حققه نور الدين عتر، د م، د ن، دت.
23- الذهبي: من تكلم فيه ط1، مكتبة المنار الأردن، 1406.
24- الذهبي: ميزان الاعتدال ، ط1ب،دار الكتب العلمية، بيروت ، 1995.
25- الذهبي: تذكر الحفاظ ط1، دار الصميعي، الرياض، 1415 .
26- الذهبي: سيّر أعلام النبلاء، حققه شعيب الأرناؤوط ط9، مؤسسة الرسالة، بيروت1413.
27- سعيد بن منصور: سنن سعيد بن منصور، دار الصميعي، الرياض، 1414هـ.
28- السيوطي: طبقات المفسرين، ط1، مكتبة وهبة القاهرة .
29- السيوطي: تاريخ الخلفاء، ط1،، مطبعة السعادة، مصر، 1952 .
30- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407.
31- الطبري: تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405 .
32- عبد الرؤوف المناوي: فيض القدير ، ط1، المكتبة التجارية، مصر، 1410.
33- الفاكهي المكي: أخبار مكة، حققه عبد الملك دهيش ط2 ،دار خضر، بيروت،1414هـ.
34- المسعودي: مروج الذهب، موفم للنشر، الجزائر.
35- الهيثمي: مجمع الزوائد، دار الريان، القاهرة، 1407ج2ص: 136.

المصادر الغربية والعربية القديمة
والتاريخ العربي القديم

أ. د. بلقاسم رحماني
(كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر)

تعد الكتابات الغربية والعربية القديمة من المصادر التاريخية التي يعتمد عليها المؤرخون المهتمون بالتاريخ القديم، ولأهميتها في كتابة تاريخ العالم القديم فإننا نلاحظ أنها حظيت بترجمات ودراسات عديدة، وفي هذا الصدد نحاول أن نجيب عن سؤال ظل المختصون يطرحونه، وهو: هل اهتمت هذه الكتابات بتاريخ شبه الجزيرة العربية؟ وهل كان ذكرها للمنطقة عرضا هامشيا، أم تركيزا مباشرا؟

I- المصادر الغربية:

أ- المصادر الإغريقية:

إن الدارس لهذه الكتابات، وما أوردته عن شبه الجزيرة العربية فإنه يجد أن هذه الكتابات بدأ اهتمامها بشكل أساسي منذ أواسط القرن الخامس ق. م، ورغم ذلك فإننا نجد عدة إشارات عن العرب لدى اليونان الأوائل، إلا أنها إشارات محددة معدودة، يمكن حصرها في خمس إشارات: اثنتان وردتا في ملحمة الأوديسة المنسوبة إلى هوميروس (Homeros) الذي يعتمد في شعره على تراث يوناني ينتهي في أواسط القرن التاسع ق. م، والثالثة وردت في أشعار هزيودوس (Hesiodos)، وهي أشعار ترجع إلى ما بعد هذه الفترة، بما يقرب من قرن، واثنتان في مسرحيتين للشاعر المسرحي اسنخيلوس وترجعان إلى الفترة الأولى من القرن الخامس ق. م[I].

والملاحظ أنها إشارات مبتورة ذكرت كلها في لفظة واحدة، واثنتان دلالتها غير محدد، وأخرى غير واضحة، رغم ذلك فإن لهذه الإشارات دلالات تاريخية هامة عن شبه الجزيرة العربية، ولعل من أهم هذه الدلالات هي أن سكان شبه الجزيرة العربية لم يكن بينهم وبين ايونان اتصال مباشر، لذلك فإن حديث اليونان عنهم ظل غامضا.

إلا أن أشهر ذكر للمنطقة يوصف بالمفصل والمطول، جاء به المؤرخ اليوناني هيرودوت (Herodotus)، حيث أطلق كلمة باد العرب (Arabia) على شبه الجزيرة العربية والقسم الداخلي من سوريا، وشبه جزيرة سيناء، وصحراء مصر الشرقية "الواقعة بين النيل والساحل الغربي للبحر احمر" سماها بعض الكتاب بصحراء العرب، والملاحظ أنه خص بحديثه الجزيرة العربية، من ذلك أنه يقول: "إن بلاد العرب هي أقصى البلاد المعمورة في العالم نحو الجنوب"[2].

أيضا يقول: "إن أريج الطيوب يملأ جو هذه البلاد . . ."[3]، كما أن حديثه عن العرب ومنطقة شبه الجزيرة العربية جاء مشتتا عند مقارنته المنطقة مع المناطق والشعوب الأخرى، ورغم اعتماد هيرودوت على الرواية في كثير من المواضع، فإن الكثير من المعلومات التي أوردها تأكد الباحثون من صحتها، خاصة ذكره لموقع البلاد وتربتها، وعادات العرب وتقاليدهم، وعقائدهم الدينية، وملابسهم وسلاحهم وطرقهم في الحرب.

وذكر إشارات عن علاقاتهم الخارجية مع الأشوريين والفرس، وفصل في منتجاتها مثل اللبان (Libanos)، والمر (Smyrrno)، والقصيعة (Kassia)، والقرفة (Kinnamon)، واللادن أو المستكة (Ladanon)[4]، كما أورد أن العرب تاجروا في هذه الطيوب والتوابل مع بلاد أخرى، ومن خلال حديثه نستنتج أن الفينيقيين خلال هذه الفترة لازالوا وسطاء في تجارة الطيوب بين شبه الجزيرة العربية، والعالم اليوناني، إلى الموانئ الفينيقية واليونانية[5].

والملاحظ أن قسما من هذه المعلومات كان نتيجة لملاحظاته الشخصية عن الأماكن التي مر بها أثناء انتقاله إلى أماكن عديدة من الشرق الأدنى القديم لأجل تدوين تاريخه خاصة المناطق الشمالية لشبه الجزيرة العربية، كذلك حديثه عن البخور والطيوب الآتية من جنوب شبه الجزيرة العربية، ولقد استند في ذلك على المجتمع اليوناني الذي كان يستهلك قدرا لا بأس به من البخور والطيوب، ولذلك كان على علم بمصدر هذه السلع وتجارها.

وهنا نسجل أنه بالرغم من كونه أحد الكتاب القدامى الذي أعطانا معلومات تفصيلية عن شبه الجزيرة العربية، وبالتالي يوصف حديثه بالموسعي، إلا أنه اعتنى

فيه بالقضايا المجردة أكثر من اعتنائه بالمعلومات المحددة التي تعرف القارئ بالقبائل والأماكن والطرق والمسافات. واستمرت هذه الكتابات إلى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، حيث أدت حركت التخصص العلمي التي تطورت لدى المفكرين اليونان إلى تغيرات في منهجية الكتابة التاريخية، تبع ذلك انتقال شبه الجزيرة العربية من حافة الاهتمام –خاصة عقب توسعات الإسكندر– لدى المؤرخين، حيث أن هذه المرحلة دفعت الكتاب القدامى إلى جعل شبه الجزيرة العربية في صلب اهتماماتهم.

لقد كانت من استعدادات الإسكندر المقدوني لغزو المنطقة أن أرسل بعثات استكشافية لسواحل شبه الجزيرة العربية، ولقد سجل هذه المعلومات كل من بطليموس (Ptolemaisos)، وأرستوبولوس (Aristoboulos)، وهما من ثقات الإسكندر ورفاقه، ومعلوماتهما وصلت الباحثين عن طريق كتاب قديم لاحق هو أريانوس (Arrianos)، وبقيت المعلومات عن طريق كتاب قديم آخر هو سترابو (Strabo)6.

ومن خلال كتّاب هذه المرحلة يمكننا أن نستنتج أنّ مساحة شبه الجزيرة العربية قاربت مساحة الهند، وساحلها المطل على البحر الأحمر الممتد من خليج أيلة (العقبة) إلى مدخل البحر الأحمر الجنوبي طوله 14 ألف ستاديون (حوالي 2590 كلم) ، وأن سواحلها لا تصلح لإقامة المرافق والمدن، كذلك الأماكن التي وصل إليها الإسكندر شرق شبه الجزيرة العربية، وجزرها الغربية، وكذا عادات وموارد السكان، وأهمها الطيوب والتوابل وأماكن انتشارها7، والملاحظ أن هذين الكتابين قد أبانا عل تفاصيل إضافية عن مدى اهتمام الإسكندر بالمنطقة من شتى نواحيها .

وفي نفس الفترة ظهر كاتب آخر اختص بالتاريخ الطبيعي، وهو أحد تلاميذ أرسطو، وخليفته في رئاسة معهد اللوقيون (Lykeon)، إنه الكاتب ثيوفراستوس (Theophrastos)، وهو أول من ذكر السبئيين، وتكلم عن المر واللبان بشك تفصيلي، وأورد معلومات عن التجارة السبئية وسفنهم8، ويظهر أنه اعتمد على المعطيات التي أوردها مساعدي الإسكندر في تقاريرهم إلى معهد اللقيون، حتى بعد وفاته.

إننا نسجل خلال الفترة اللاحقة، والمعروفة بالعصر المتأغرق كثرة الاهتمام لدى الكتاب القدامى بالمنطقة ظهر ذلك في ظل صراع اقتصادي بين الدولتين المتأغريقيتين، دولة البطالمة في مصر، ودولة السلوقين سوريا، حول الطرق التجارية التي تربط بينها، وشبه الجزيرة العربية، ويعد ميناء الإسكندرية من أبرز الموانئ النشطة تجاريا في شرق المتوسط، ومن أقطاب الحركة العلمية التي جذبت إليها العلماء خاصة، وأنها اشتهرت بمكتبتها.

ومن أبرز أمناء المكتبة الجغرافي إيراتوستثيس (275-194 ق م) (Eratosthnes)، وقد دلت كتاباته الخاصة بشبه الجزيرة العربية على اهتمامه الاقتصادي والعلمي الجدي بالمنطقة، ولعل أبرز دليل على ذلك هو التقسيم الدقيق لشبه الجزيرة العربية، حيث نجد القسم الأول، وهو بلاد العرب الصحراوية (Arabia Ermoni)، وبلاد العرب الميمونة (Arabia Eudaemon)، يفصل بينهما خط يبدأ من ميناء السويس إلى بابل9، كذلك فالكاتب قدر طول هذه الخط، ومقداره المسافة بينه وبين سواحل جنوب شبه الجزيرة العربية، إضافة إلى تحديده لطول ساحل شبه الجزيرة العربية، المطل على البحر الأحمر،كما قسم المنطقة من الشمال إلى الجنوب حسب نوع الحياة التي يمارسها السكان، بدءا بالفلاحين ثم البدو (سكان الخيام)، إلى الزراعة المكثفة في الجنوب التي تتم مرتين في العام حيث توجد أنهار10.

ويختم الكاتب حديثه فبذكر القبائل(الأقوام) الرئيسية التي كانت توجد في جنوب شبه الجزيرة العربية، وهم المعينيون (Minaioi)، والسبئيون (Savaoi)، والقتبانيون (Katabaeis)، والحضارمة (Chatramptitae)، محددا أماكن تواجدها وتواجد عاصمتها وطبيعة حياتهم السياسية، كما فصّل في الحديث عن مواردهم الاقتصادية، وتخطيطهم للطرق التجارية البرية والبحرية التي تصل إلى ميناء(جرها) في شمال شرق الخليج العربي، وميناء أيلة (خليج العقبة)، والكاتب الآخر الذي يعود لهذه الفترة هو أجاثار خديس (Aga Tharchiodes)11، وهو يوناني كان على علاقة بالبطالة،ذكر شؤون شبه الجزيرة العربية خلال هذه الفترة.

وفي نهاية القرن الثاني ق. م(الثلث الأخير منه)، ظهر كتاب تحت اسم" الطواف حول البحر الأريثري" لمؤلفه إغريقي مجهول والذي يصف فيه الكاتب سواحل

البحر الأحمر بما فيه الساحل الغربي لشبه الجزيرة العربية، وهذا النوع من الكتب عرف باسم كتب الطواف (Periploi)، والتي ظهرت في العصرين اليوناني والروماني كدليل للملاحين والتجار، وظهور هذا الكتاب يدل على مدى كثافة النشاط التجاري بين الدول المتأغرقة، وبين شبه الجزيرة العربية، ولعل ما يلفت انتباهنا هو التفصيل الذي أورده الكتاب حول المناطق الطيوب والتوابل، خاصة إسهامه في ذكر موارد وثروة سبأ، وبذخ سكانها (الطبقة الأرستقراطية)[12].

وأما الكاتب أرتيمدوروس (Artemidoros)، فإنه تناول في كتاباته بالإسكندرية شؤون شبه الجزيرة العربية، لتعريف المثقفين بها، حيث يلاحظ اعتماده على (أجاثار خيديس)، إلا أنه أورد بعض المعلومات الجديدة حول الساحل الغربي لشبه الجزيرة العربية أحصى 13 موقعا، وذكر ثمانية أقوام بالمنطقة، كذلك ذكر كيفيات انتقال التجارة –المتاجر– عبر الطرق التجارية، وفصل في حكم سبأ، وأورد ملاحظات حول عدد من أقوام شبه الجزيرة العربية المتواجدة على شواطئ البحر الأحمر كالأنباط مثلا[13].

ب– المصادر الرومانية:

وأما عن الفترة الرومانية فإنه يلاحظ استمرار اهتمام الكتّاب القدامى بشبه الجزيرة العربية، بل تزايد اهتمام روما بالمنطقة، وذلك بسبب وصول توسعها إلى مشارف شبه الجزيرة العربية إضافة إلى رغبة الرومان في تأمين الخط الملاحي البحري من الشرق، لأن الخ البري القادم من الشرق الأقصى أصبح تحت تهديد الفرثيين في إيران، كذلك ازدياد استهلاك روما للطيوبب، لكل هذه الأسباب وغيرها ظهر عدد من الكتاب اهتموا بالمنطقة، منهم الجغرافي سترابون[14] (Strabo)، كان يريد أن يجعل الجغرافيا من أدوات رجل السياسة لمعالجة شؤون العامة، من ذلك ما جاء في كتابه الأول الجغرافية الكبيرة، حيث استبعد عض الجوانب، وركز على أخرى، ومما ذكره تحول الطرق التجارية البحرية والموانئ من الجهة الشرقية للبحر الأحمر إلى الجهة الغربية، كما تعرض لنظام حكم بعض المناطق العربية بسبب أهميتها السياسية والاقتصادية والجغرافية، كما ذكر علاقة المنطقة بغيرها من الأمم، مضيفا في ذلك أمورا جديدة إلا أن ما ميز كتابه في هذه

الفترة هو ذلك الوصف الذي ذكره عن الحملة الرومانية على الجزيرة العربية، وهذه الحملة قادها إيليوس جالوس (Aelius Gallus)، وهو أول وال روماني على مصر، وتكمن أهمية ما كتبه سترابون هو أنه كان معاصرا للحَملة الرومانية وصديقا لقائدها، لهذا حصل على معلومات كثيرة عنها، فأفاض في وصف الحملة، ومن ذلك ذكره لأسباب الحملة وكذا دوافع أغسطس في إرسالها، ثم ذكر التحضيرات التي سبقت ولازمة الحملة، كما وصف الطرق التي اتبعتها، ثم ذكر الأخطاء التي وقع فيها قائد الحملة، وردود فعل روما إزاء نتيجتها.

والملاحظ أن تلك المعلومات كانت تهدف إلى تقديم معلومات للمثقف والسياسي على حد سواء، فإننا نقرأ جزءا منها أكثر علمية وتوسع لدى عدد من كتاب هذه المرحلة، وأحد هؤلاء هو جايوس بلينوس سيكوندوس (Gaius Plinius Secundus)، والمعروف بلينيوس الأكبر (24/23–79 م)، حيث تعرض لشؤون شبه الجزيرة العربية في دراسته الموسوعية: التاريخ الطبيعي (Histoire Naturalis)، حيث تحدث بتفصيل كبير عن كل القضايا التي تخص شبه الجزيرة العربية، المساحة والثروة والمدن والجبال...، والقبائل والأقوام وأسمائهم وأوضاعها الاقتصادية، ومختلف الطرق والمراكز التجارية، وخصص قسما لطيوب شبه الجزيرة العربية وتوابلها، كاللبان والمر والمستكة وصباغ الأذن –وبذلك تفاصيل عن أماكن تواجدها ومواسم جنيها والأسر التي تحتكر ملكيتها وأثمانها–...

وفي العصر الروماني أيضا ظهرت مصادر أخرى اهتمت بشبه الجزيرة العربية وكتب الطواف، وهي استمرار لسابقاتها (Periploi)، إلا أن هذه المصادر تميزت في هذه المرحلة بوفرة معلوماتها ودقتها، وأهمها الكتاب المعروف بعنوان: "الطواف حول البحر الأرثيري"[15]، حيث ذكر الطرق التجارية بين مصر والهند، وشواطئ شبه الجزيرة العربية، وأورد معلومات هامة تفيد الملاحون التجار، والكثير من المعلومات، كالمراسي والمسالك والأسواق، وأشار إلى علاقة روما بشبه الجزيرة العربية.

وظهر أيضا نوع آخر من الكتابات الرومانية اهتمت بشبه الجزيرة العربية، ومنها الدراسة الجغرافية التي قام بها كلاوديوس بطليموس (Claidius Ptolemaius)، وعرف لدى العرب باسم بطليموس الجغرافي أو بطليموس القلوذي، ولقد حاول ضبط الحدود والتقسيمات عن طريق خطوط الطول والعرض، حيث رسم خريطة للمنطقة رغم ما اعتراها من هفوات إلا أنها تعد أدق ما وصل الباحثين عن المنطقة في الفترة القديمة، من ذلك أنه قسم شبه الجزيرة العربية إلى ثلاثة أقسام، وهب العربية الصحراوية (Arabia Deserta)، ثم العربية الصخرية أو الحجرية (Arabia Petrera)، ثم العربية الميمونة (Arabia Eudaemon)، هذه التقسيمات هي أكثرها توفيقا بين مختلف المناطق الجغرافية، ومميزات كل منها في شبه الجزيرة العربية، إضافة إلى أهمية الخريطة التي رسمها رغم بعض الغموض الذي شابها[16].

وهذه الفترة تبقى كتابات المؤرخ اليهودي فلافيوس جوزيفوس (Flavius Josephus) –ولد في 37 أو 38م وتوفي حوالي نهاية القرن الأول الميلادي– من الكتابات التي عكست اهتمامات الرومان بالمنطقة، لقد جاء تاريخ كتاباته عن العرب بشكل غير مباشر، وذلك أثناء حديثه عن يهود المنطقة، ويظهر ذلك في كتابين له، الأول بعنوان: "تاريخ حرب اليهود ضد الرومان"، والذي ظهر ما بين 75 و 79م، أما كتابه الثاني فعنوانه: "أخبار اليهود القديمة" ظهر ما بين 93 و 94م، ويبدو أنه اعتمد على التوراة، وعلى نصوص قديمة أوردها نقولاس الدمشقي، أما الفترة التي عاصرها فإنه تمكن من الفصل فيها، بحكم مكانته الاجتماعية ومركزه الرسمي اللافت القومي لليهود، وأنّ الرومان قوّة لا تهزم، ولهذا حاول قمع ثورة اليهود عندما كان حاكما على الجليل، في حين في كتابه عن أخبار اليهود القديمة، وفي فترة دوميتيانوس (Domitianus)، فإنه اتجه نحو الافتخار بالثقافة اليهودية والدين اليهودي[17].

والملاحظ أنّ المؤرخين عدّدوا الكثير من المآخذ على كتابات بوسيفوس، منها على سبيل المثال اعتماده على المؤرخين اليونان أمثال: ثوكيديداس

(Thukydides)، وهيدروت، وعلى سوفوكليس (Sophokles)، ويلاحظ أن هذا المؤرخ كثير التقصي فيما يخص أخبار العرب المتعلقة بعلاقتهم مع اليهود، ومن ذلك تلك التفاصيل التي أوردها حول الوزير البنطي سللايوس (Syllacus).

أما عن فترة العصر الإمبراطوري الروماني المتأخر فإننا نجد نماذج أخرى من الكتابات التي اهتمت بالعرب، سواء من حيث الكتابة ، أو من حيث المعلومات، حيث يلاحظ أنّ هناك أسابا عدة لسيطرة أفكار معينة على توجهات هؤلاء الكتاب ولعل أهمها، انتشار المسيحية في الجزء الشرقي من الإمبراطورية، ثم الصراع مع كل من الإمبراطورية الفارسية والبرابرة، مما جعل اهتمام الكتاب يهمش المنطقة العربية، وما عدا تلك الإمارات الحدودية التي كانت على صلة بالرومان بشكل أو بآخر، وهما إمارتا المناذرة والغساسنة، إضافة إلى ظهور جنود عرب يحاربون إلى جانب الرومان والبرابرة. . .

ومن أبرز مؤرخي هذه الفترة يوسيبيوس (Eusebios)، كتب عن أحداث تاريخ اليونان والرومان تحت عنوان "الحوليات" "Chronika" وأورد فيه إشارات عابرة عن العرب، لكن في كتابه التاريخ الكنسي Historias (Ekklesiastikes)، جاءت فيه إشارات إلى العرب وبلاد العرب، وكل ما ذكره يتعلق بالديانة المسيحية سواء أشخاص أو أحداث.

و الكتاب الذي يمثل هذه المرحلة هو اميانوس ماركلينوس (Marcellinus Amianus)18، ألف كتاب عنوانه التواريخ (Historiae)،عالج فيه الفترة ما بين 96–378 م ضاعت من مؤلفة ثلاثة عشرة بابا، وبقي من الباب الرابع عشر إلى الباب الواحد والثلاثين، بحيث اشتملت على الأحداث الواقعة ما بين 353–378 م، وبالرغم من أنه أشار إلى العرب فقط إلا أن أهمية كتاباته تكمن في أنه كان معاصرا للأحداث التي أوردها، إضافة على كونه رجل عسكري، واحتك بالكثير من المجتمعات، رغم ذلك تبقى في كتاباته مبالغات عن العرب.

وهناك مؤرخ آخر يعود إلى هذه الفترة، وهو بروكوبيس (Prokopios)، مكنته وظائفه الرسمية التي تقلدها من زيارة الكثير من المناطق سواء في الشرق أو في الغرب، مما جعله يكتسب الكثير من الخبرة والمعارف، فاعتبر المؤرخون كتاباته ذات قيمة علمية كبيرة، ومن كتاباته كتاب المباني، (Ktismata) جاء فيه إشارات قليلة للعرب19.

والواضح أن إشارات لا تميز بين عرب شبه الجزيرة والعربية والشعوب الأخرى، وفي كتابه "عن الحروب" (Hyperton polemon)20، يقع في ثمانية أجزاء خصص الجزئين الأولين للحروب الفارسية البيزنطية، وفيهما تناول بإسهال أوضاع العرب السياسية عند حديثه عن إمارتي الغساسنة واللخميين، حيث تمثلان منقطة نفوذ الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية، ودورهما في صراع القوتين، حيث ذكر مواقف إمارتي الغساسنة والمناذرة، وأبرز وضعها بين الإمبراطوريتين وكذا صراع الإمارتين فيما بينهما من ذلك الصراع الذي قام بين الحارث الثاني الغساني، والمنذر ملك اللخميين، وتكمن في أهمية هذا المصدر في كونه شارك في الصراع وعاين تطوراته عن كثب، سواء بالنسبة لأمور الداخلية، أو الخارجية، إضافة إلى كونه من المقربين من الإمبراطور البيزنطي، كما تحدث في جانب آخر عن العرب من الناحية المدنية والدينية والسياسية، وتعدّى حديثه إلى عرب البادية وعرب الجنوب.

2- المصادر العربية:

وأما عن الكتابات العربية الإسلامية التي ظهرت في العصر الإسلامي، فإنّها تناولت أوضاع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، فنلاحظ أنّ الباحث تعترضه صعوبات عدّة، منها عدم معاصرة كتابها لما كتبوا عنه، بحيث أنهم تحدّثوا عن أخبار تعود إلى سبعة عشر قرنا قبل عصرهم، في حين أنّ العرب حسب عدد من الدراسات، بدؤوا في الظهور على مسرح الأحداث التاريخية كهوية كاملة لها هويتها الجماعية ونظمها، وعلاقاتها الخارجية منذ القرن العاشر ق. م، فعلاقة النبي سليمان بمملكة سبأ، حسب التوراة والمؤرخين، تعود إلى القرن العاشر ق. م، كما أنّ تسجيل النصوص الآشورية لعلاقة الملوك الآشوريين بالعرب منذ عهد شليمنصر الثالث (858-824 ق. م)، أي أنّها تعود إلى أواسط القرن التاسع ق. م.

كما أنّ الحديث لدى الكتّاب القدامى يبدأ عن العرب وشبه جزيرة العرب في أواخر القرن الخامس ق. م21، في حين بدأ أول تدوين لأخبار العرب السابقين للإسلام في عهد معاوية بن أبي سفيان في أواسط القرن الأول هجري، أي في أواخر القرن السابع ميلادي22، وهي مسافة زمنية طويلة بين وقوع الأحداث

وتدوينها، مما يضعّف من قيمة هذه الكتابات خاصة أنّها ذكرت تاريخ العرب منذ عهد سام بن نوح، إضافة على هذه المحاولة من قبيل كتاب الفترة الإسلامية بدءا من عبيد بن شريه في أواسط القرن التاسع الهجري (أوائل القرن الخامس عشر ميلادي)، وما يلاحظ على هذا الأخير تميزه بالمنهج النقدي، وكان مترددا في قبول منهج كتاب العصور القديمة، كما شكك في إمكانية معرفة الأخبار المتعلقة بالعصور العربية الأولى حسب رواية كتاب العصر الإسلامي، حيث لخص آرائهم ووصل بالأنساب العربية إلى كل من قحطان وعدنان23، وبالتالي فرغم منهجيّة النقد إلا أنه لم يتخلص من وطأة الكتابات التي وجه لها النقد فجا تأريخه تقليديا في الأغلب.

ونلاحظ أيضا أن الكتابات العربية الإسلامية لا تذكر مصادرها أو تذكر بعض المصادر الفارسية أو البيزنطية، وذلك في سياق حديثهم عن ملوك الفرس أو البيزنطيين، وليس لكونها اطلعت على أحوال شبه الجزيرة العربية، مثل كتابات حمزة الأفهاني في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي)، أو اعتمدوا على الإخباريين الأوائل، مثل عبيد بن شريه، أو ابن الكلبي من كتاب صدر الإسلام، وهم لم يعاصروا الأحداث التي ذكروها، ومثال ذلك وهب بن منبه (توفي 110هـ-728م)، وهو يهودي الأصل قد يكون على اطلاع بالمصادر العبرانية المعاصرة لأحداث المنطقة قبل الإسلام لكن قوله:"قرأت ثلاثة وتسعين كتابا ممّا أنزل الله على الأنبياء"24، يجعلنا نتردد في قبول رأيه، والكاتب الثاني هو الهمذاني (توفي 340هـ-951م)، صاحب كتاب الإكليل، إضافة إلى كتاباته ومعرفته بالخط المسند، أي يمكنه قراءة النقوش اليمنية الباقية، حيث أورد بعربية فصيحة، إلا أنه عندما أورد شعرا من بعض النقوش المسندبة منها:

شحررا قصر العلا المنيف أسه تبع ينوف
سكنه القيل ذي معاهر تخر قدماه الأنوف25

حيث يتردد المتخصصون في قبول نصدره وترحماته، وذلك أن ضمن النقوش التي تم اكتشافها، وترجمتها لم يعر على نص شعري بالعربية الفصحى، وأيضا نصا

شعريا واحدا، ذلك أن اللغة الشمالية تكون معروفة عند الجنوبيين كلغة عامة في المعاملات التجارية أو المباريات الشعرية، ولكن ليس هنالك ما يدعو إلى استخدامها في كتابة نقش رسمي محلي كالنص المذكور، ومن هناك يذكر المختصون26 أنّ الهمذاني إمّا أنه لم يكن على دراية بلغة المنقوش فاكتفى بتسجيل ما سمعه، أو أنه يعرف لغة النقوش، ويتصرف الترجمة حسب إرادته إلى درجة صياغته شعرا فصيحا، مما يبعد هذا المصدر (النقش) عن موضوعه، ومضمونه، ويضعف من قيمته كمصدر تاريخي.

والمتتبع لهذه الكتابات العربية الإسلامية يجدها تتميز بأسلوب قصصي يصل بعضها إلى الحديث الأسطوري كلما أوغل صاحبه في الماضي إلى آدم عليه السلام، وهذا الأسلوب يبدو أن عبيد بن شريه يعترف به، فقد ظهر ذلك في رواية لمعاوية بن أبي سفيان الذي طلب منه دعمها بأشعار على لسان عاد وثمود وغيرها من القبائل العربية البائدة، لغة عربية فصحى.

إلا أن المؤرخين لا يقرون بذلك، حيث عاد لم يصلنا شيء عنها إلا ما ذكره القرآن الكريم، أم ثمود فلقد وصلت المؤرخين نقوش كثيرة عنهم لكنها ليست بالعربية الفصحى27، وذكرها القرآن الكريم أيضا، ويظهر أن هذا الأسلوب القصصي كان مرفوضا من قِبل كتاب العصر الإسلامي اللاحق، من ذلك الطبري يقول: "فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن الماضيين مما يستنكره قارئه، أو لا يستسيغه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنا إنما أدينا ذلك على ما أدى إلينا"28. أما ابن خلدون فقد أعلنها صراحة قائلا عن أصحاب هذه الكتابات: "نحوا فيها منحى القصاص، وجروا على أساليبهم، ولم يلتزموا فيها الصحة، ولا ضمنوا لنا الوثوق بها، فلا ينبغي التعويل عليها، وتترك وشأنها"29. إلا أنه لا حكم بعد أهمية هذه الكتابات.

إنما أهميتها تكمن حسب درجة بعد الأخبار التي أوردتها، مثال ذلك ما جاء به عبيد بن شريه عن ملوك الحيرة والغساسنة القريبين من ظهور الإسلام، وعن الحملة الحبشية التي أرسلت من اليمن إلى الحجاز لهدم الكعبة، وكذا عن سنوات

القح والجفاف، وعن أيام العرب، وعن الأصنام والطقوس العربية القديمة، وذلك لأن عبيد بن شريه كان مخضرما، عاصر الجاهلية والإسلام، وبالتالي عاصر أحداثا في الفترتين. والمثال هو ما جاء به ابن الكلبي (204هـ-819م) في كتابه الأصنام عن عبادات العرب القديمة.

وما أورده عن الأحجار المقدسة، والأصنام والأنصاب والأوثان، وعن بيوت العبادات التي عظمها العرب، مثل الكعبة وكعبة نجران، وعن طقوس العبادة والحج القديم، وعن اليهودية والنصرانية والحنفية، وبالتالي يبقى الاعتماد على ابن الكلبي قائما، خاصة وأن آثار بيوت العبادة هذه ظلت قائمة حتى الفترة الإسلامية30، وبعضها استمر إلى العصر الحديث، حيث اكتشفها ودرسها الأثريون منها معبد المقه إله القمر عند السبئيين، الذي كان لا يزال يعرف بمحرم بلقيس.

ونفس القول ينطبق على الجزء الثامن من كتاب (الإكليل) للهمذاني31، (وهو واحد من الأجزاء الأربعة التي وصلت المؤرخين، وهي الأول والثاني، والثامن، والعاشر)، وفي الجزء المذكور أورد أخبار عن آثار اليمن، قصورها، مدنها، سدودها، حصونها، وهياكلها، إضافة إلى أنّ هذه الآثار كانت لا تزال موجودة في عصره، فإنّ الرجل يمني مكنته الظروف من الإطلاع عن كثب على تلك الآثار، والإحاطة بمكوناتها أكثر من غيره.

أما من الناحية الجغرافية لشبه الجزيرة العربية لفترة ما قبل الإسلام فإنّه يمكن الرجوع إلى ما جاء به عبيد بن شريه عن بعض المناطق مثل الأحقاف، والحجر ووادي القرى واليمامة، إضافة إلى كتاب (صفة جزيرة العرب) للهمذاني32، حيث أورد معلومات عن الآثار، ووصفا جغرافي للعديد من المناطق مع تحديد أسمائها التي تعود إلى فترة ما قبل الإسلام، واستمرت إلى زمن الكاتب، مما مكن الباحثين من مقارنتها مع ما جاء به القدامى والبحوث الأثرية.

وعليه فالكتابات العربية التي ظهرت في الفترة الإسلامية تعد مصدرا أساسيا فيما يتعلق بالعصر الإسلامي وأنها عاصرت أحداثه، في حين تفقد في عمومها قيمتها التاريخية للاعتماد عليها في العصور السابقة للإسلام، وذلك لطغيان الطابع الأسطوري والأسلوب القصصي في تأريخها، وهو ما يتنافى والكتابة العلمية لتاريخ.

هوامش الدراسة:

1- لطفي عبد الوهاب يحيى، هوميروس، تاريخ حياة عصر الإسكندرية، 1968، ص35-40.

2- Lutfi A.W From Homer to Hesiod. Arch. Hist. Studies. 4. The Arch. Of Alexandria. 1971. Pp3-7.
Herdots, Histoirias, V, 169,86.
3- Ibid, III, 107.
4- Ibid, III, 113.

5- نفس المصدر: عن التربة أنظر: 12، II، والتقاليد أنظر: III،8 ، I،199، عن الأسلحة وطرق الحرب أنظر: VII، II97، والطيوب والتوابل أنظر: 13، III، 107، III، عن تجاربهم بشكل عام أنظر: 111، III، عن الوساطة الفينيقية بين مناطق إنتاج البخور والطيوب العربية أنظر: 107، III، وعن استهلاك البخور والطيوب في بلاد اليونان أنظر:

Bury, J.B. Ahistory of Greece, 1952, PP 367-378.

6- أنظر أمثلة من:

Amianos, Anabasis.
Ptolemais-Klaudios, Geographike, Hyphogosis.
Strabo, Geographiy transit, B4, R.A London ; 1913k p104.
7- Arrianos, 19-6-20 20 : 8-10.
8- Theophastos, peri phyton Histoiria, IX, 4.
9- Strabo, XVI, 4, 2.
10- Ibid, XVI, 4, 2, 3, 4 113.

1- أنظر:

W.H. Warmingtons , Agatharchides, Ocd.
C. Mueller, Geographici, greaminers.

2- عن كتاب الطوائف أنظر: Gisinger, Periplus.

3- عن Artenedoios منقول في 19: 4، XVI، Strabo .
4- Ibid, XVI, I.I : 16-18.
5- Ibid, XVI, I.I :25-6 وكذا XVI, 4 : 22-24.

6- الكتاب محرر باليونانية وعرفت تحت عنوان باللاتينية Periplus Maris Erythraei
ويحتمل أنه ظهر في القرن الأول الميلادي أنظر: Anderson, CAH. TI
وهناك رأي آخر يقول أنه ظهر في القرن الأول الميلادي أنظر:

Jacqueline pirenne, la date de periplée de la mer Erythrée T A 1916, p44.
17- Ptolemainos, Gegr, 14 :5, 18, 19.

18- H. St. J. Thackeray, Josephus, the man and the Historian, N.Y.1929, pp XIV-XV.
19- Eusebios, EKK, Hist, I, 19 : 15.
20- Ibid, VI, 42 : 3-4.
21- Porkopios, Ktismata, V,8 : 7-9.

22- لطفي عبد الوهاب يحيى، مدخل حضاري في تاريخ العرب القديم، الإسكندرية، 1991، ص18.

23- أول تدوين في العصر الإسلامي عن أخبار الجزيرة في عصر ما قبل الإسلام هو عند عبيد بن شرية، فقد ذكر ابن النديم في الفهرست، أن معاوية أمر عبيد بن شرية أن يدون أخبار العرب والعجم، وتوفي معاوية في 60 هـ.

24- ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، القاهرة، 1965م، ج2، ص 3، 4، 8، 19، 304.

25- كان حمزة الأصفهاني إيرانيا ومن ثم على دراية باللغة الفارسية، ولجأ إلى من يترجم له كتب البيزنطية المكتوبة باللغة اليونانية الوسيطة.

وكذا: وهب بن منية، كتاب التيجان في ملوط حمير، حيدر آباد، الدكن، 1347هـ، ص2.

وكذا: الهمداني، كتاب الإكليل، ج8، ط برنستن، 1940، يورد نقشا في لغة عربية مسجوعة، ص42، ونقشا من شعرا، ص 53.

26- لطفي عبد الوهاب يحيى، المرجع السابق، ص 228-234.

27- عبيد بن شرية، أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها، في (ملحق لكتاب التيجان في ملوط حمير، لوهب بن منيه)، ص 312.

28- الطبري، كتاب الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، 1960، ج1، ص8.

29- ابن خلدون، المرجع السابق، ج2، ص8.

30- ابن الكلبي، كتاب الأصنام، طبعة بولاق، 1332، ص 50-56.

31- الهمذاني، الإكليل، تحقيق نبية فارس، بونستن 1940.

32- الهمداني، صفة جزيرة العرب، القاهرة، 19-53.

أعلام الجزائر:
حمدان بن عثمان خوجة
المواقف السياسية والقضية الوطنية

أ. مراد بوعباش
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

مقدمة:

يعتبر البحث في التاريخ الجزائري في نهاية العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي من أهم البحوث التي أبرزت مدى الانتكاسة التي آلت إليها الجزائر من جراء الغزو الذي شهدته وما تبعه من تحطيم للقيم الإسلامية الذي استهدفه الاستعمار منذ الوهلة الأولى من دخوله أرض الجزائر. غير أنها أبرزت في الوقت ذاته رد فعل الجزائريين الرافض لهذا الواقع المفروض الذي جسّده فعل المقاومة؛ ذلك أنها واجهته بما أتيح لها من وسائل وإمكانات فاتخذت شكلين مختلفين من حيث الأداة:

- المقاومة المسلحة: وهو الطابع الذي مثلته مقاومة الأمير عبد القادر في الغرب والذي استطاع تكوين دولة بجيشها وإدارتها، وكذلك ثورة الحاج أحمد باي في الشرق وما تلاها من انتفاضات ومقاومة للوجود الفرنسي
- المقاومة السياسية التي ظهرت مع بداية القرن العشرين مع حركة الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن المقاومة السياسية والفكرية للوجود الاستعماري لم تكن وليدة النهضة الفكرية كما يرى العديد من الباحثين بل زامنت دخول فرنسا إلى الجزائر عام 1830 بفضل شخصيات جزائرية وعت ضرورة رفض الاستعمار وحاربته منذ اللحظات الأولى.

ومن أهم هذه الشخصيات التي أسهمت في تفعيل هذه المقاومة حمدان بن عثمان خوجة الذي يعدّ من المقاومين الذين لم يحظوا بعناية كافية من قبل الدارسين فكان بهذا إما منسيا أو مظلوما على حدّ تعبير العربي الزبيري الذي أكد "أن الشخصيات المنسية في تاريخنا كثيرة والمظلومة أكثر وعلينا أن نعيد تأهيل كل مشوه، وننفض الغبار عن كل منسي حتى نسلط الأضواء على الماضي"(1).

1- حياة حمدان خوجة :

يعتبر حمدان خوجة من أهم الشخصيات السياسية التي أثرت في الحياة الوطنية للجزائر قبل الاحتلال الفرنسي، ويعود أصله إلى كونه كرغلي أي من أب تركي وأم جزائرية وهو الذي أكده بقوله: "أنا الكرغلي بالذات كنت مستشارا في حكومة الداي أن والدي لم يكن من الحضر الأندلسيين"(2) . ولد سنة 1773 للميلاد بالجزائر العاصمة(3)، وترعرع فيها وهو ينسب إلى حضر الجزائر* وكان ينتمي إلى أسرة جزائرية عريقة كانت تملك الأراضي الشاسعة والمحلات التجارية في مختلف أنحاء العاصمة(4) .

ساعدت الظروف الاجتماعية حمدان خوجة على التعليم(5)، فقد كان أبوه من فقهاء الجزائر وأمينا عاما للأيالة وكان المشرف على الحسابات الإدارية وسجلات أسماء ورتب الانكشاريين، وكان عمه أمين بيت المال(6) .

انتهى حمدان خوجة من مرحلة التعليم الأولى وهو في سن الحادية عشرة، ثم باشرها بالتعليم الثانوي تحت إشراف والده حيث تمكن من علم الأصول والتاريخ والمنطق والفلسفة(7)، كما كان ملما بالتاريخ الجزائري وجغرافيتها وكذا اللغات كالتركية والفرنسية والانجليزية(8) . كما ساعدته رحلاته المتعددة إلى البلاد الإسلامية والأوروبية ومنها مصر وتونس وليبيا وإيطاليا وفرنسا واسبانيا وانجلترا في صقل شخصيته وفي تكوينه الأكاديمي والسياسي فيقول عن نفسه: "عشت في أوروبا وتذوقت ثمرة مدنيتها وأنا واحد من المعجبين بالسياسة المتبعة في كثير من الحكومات الأوروبية"(9) .

إن هذه الثقافة التي سمحت لحمدان خوجة بالاطلاع على ما يجرى في أوروبا والعالم الإسلامي والإلمام بأحوالهما والاتصال بشعوبهما ومعرفة خبايا الأنظمة القائمة أدّت إلى تأثره بما رآه من تخلّف في العالم الإسلامي؛ إلا أنه توسّم أن يرى يوما العالم الإسلامي متفتحا متحضرا رافعا لشعار العلم والمعرفة.

2- النشاط السياسي لحمدان خوجة قبل الغزو الفرنسي :

إن المتتبع لسيرة حمدان خوجة يلاحظ أن الرجل كان ميالا للعمل السياسي، حيث تقلد بمجرد وفاة والده منصبه في الدولة وفي التعليم وأصبح من مستشاري

الداي حسين وممن يشاركون في مجلس الديوان(10)، وممن انتخب مندوبا مفوضا لأعيان الجزائر الذين طلبوا بحقوق الجزائر(11) . و ما يدل على ذلك أن الداي حسين قام باستدعاء خوجة بعد يومين من معركة سطا والي مستفسرا وطالبا النصح فما كان جواب حمدان خوجة إلا قوله: "إن الحرب لخطيرة جدا وإن المعركة قد كانت أخطر بكثير ولكن لا ينبغي للرئيس مهما كانت الظروف أن ييأس من روح الله لأن في يأسه تكون الخسارة التامة والانهزام العميم"(12) .

ويؤكد حمدان خوجة علاقته المميزة مع الداي حسين بقوله: "ينتمي هذا الرجل الأمين الصدوق إلى عائلة نبيلة وإنه يتمتع بمعارف واسعة وقد خدم الآيالة أكثر من ثلاثين سنة، ولما كنت أعرف الناس بأصله وبأخلاقه يمكن أن أقول بأنه من أطيب أرومة الاعتراك القدامى أي انه شهم عالي الهمة فلا أظن أحدا يستطيع أن يتهمه بالشراهة أو الجشع، ولا يمكن لأية دولة أن تتهم حسين باشا بنقض العهود المبرمة"(13) .

و كان حمدان خوجة من رسل الداي حسين إلى إبراهيم آغا ليشجعه على مواصلة الجهاد ضد الكفار فكان الفشل في المرة الأولى واستطاع في المرة الثانية إقناع إبراهيم آغا بالمجابهة ورد العدوان والدفاع عن حوزة البلاد(14) . و يؤكد جورج ايفر هذه العلاقة حيث كان خوجة ممن حملهم الداي على الاعتذار من فرنسا بواسطة سفير الجزائر العام 1927 عندما أطلقت المدفعية الجزائرية نيرانها على مركب لابروفانس الفرنسي(15) .

كما لعب حمدان خوجة دورا مهما في مجلس أعيان البلد عند نزول الجيش الفرنسي بسيدي فرج يوم 14 جوان 1830 وكان ممن استشاره الداي وكان من مؤيدي القول: "إننا نقاتل حتى آخر شخص منا، بيد إذا كان سموكم يفضل وسيلة أخرى فلكم الكلمة العليا والأمر المطاع فيما ترونه ملائما ونحن تحت أمركم وعند إرادتكم "(16) . فالملاحظ أن حمدان خوجة كان ممن دافع على فكرة المقاومة ولكن المقاومة المنظمة لأنه في الجهة المقابلة هناك جيش منظم وكبير وهو ما نجده في قوله: "إذا وضعنا كل أملنا في إقامة التراسين والحصون، فإننا لن ننتصر لأن نيران المراكب الفرنسية ستقضي على هذه المنجزات المقامة بسرعة"(17) .

و رغم كل هذا فإن الأعيان في آخر المطاف أخذوا بمبدأ إبرام معاهدة الاستسلام يوم 5 جويلية 1830 متأثرين بوعود السلطات الفرنسية وهذا ما نجده عند حمدان خوجة بقوله: "في اعتقادنا أن دولة مثل فرنسا ذات سيادة واحترام، لا تسمح لها مكانتها بمخالفة هذه الشروط أو خرق المعاهدة*، بل سوف نصبح تحت جناحها نتمتع بالحرية وننعم بالعدالة والإنصاف، ليحكمنا فريد أو عمر فالمهم أن تكون شؤوننا مدبرة على أحسن ما يرام.

ثم إن الفرنسيين بشر مثلنا، وإذا كانت المدنية قد أسست على حقوق الإنسان إذن فلا شيء يخيفنا من حكومة متمدنة، كما أن فرنسا قد وعدتنا باحترام ديننا وعوائدنا وأرزاقنا وإذا لم تفعل أصبحت حياتنا في خطر"(18) .

و الملاحظ كما يقول الأستاذ سعد الله أن حمدان خوجة كان ضحية من الضحايا الذين وضعوا الثقة في وعود فرنسا وظنوا أنها ستفي بالتزاماتها ولكنهم شيئا فشيئا بدؤوا يتبينون خطأهم حيث ثبت لهم أن الفرنسيين قد جاءوا ليبقوا، وهنا لم يسع خوجة إلا أن يعلن معارضته المفتوحة للاحتلال(19)، لذا فحمدان خوجة –كما يقول عبد الملك مرتاض– "شخصية وطنية سياسية كبيرة. . وهو جزائري من أصل تركي ولكن لا أحد يشكك في وطنيته وحبه للجزائر التي دافع عنها وعن أهاليها في كثير من المواقف والمواطن في الثلاث سنوات التي تلت الاحتلال في الجزائر وفي باريس"(20) .

3– النشاط السياسي لحمدان خوجة بعد الاحتلال :

عند استيلاء فرنسا على الجزائر كان الطابع السائد أن فرنسا جاءت لتأديب الداي ثم ما تنفك تعود أدراجها فكان أن مالت بعض الفئات الاجتماعية وخاصة من النخبة ومن أهم العناصر حمدان خوجة وأحمد بوضربة، ومحمود بن أمين السكة(21)، لكن تبين بعد وقت قصير أن العدو جاء ليبقى فكان لزاما تنظيم العمل على أسس تسمح بمواجهة القوة الجديدة ومن هنا ظهرت لجنة الحضر(22) التي أيقن أعضاؤها أن هذا العدو جاء بنية البقاء وأن أموالهم وأراضيهم قد صودرت ومساجدهم هدمت أو حولت إلى كنائس فظهر على الساحة الوطنية ثلاثة تيارات(23):

– التيار الوطني والذي كان يعمل من اجل تحرير البلاد .
– التيار العثماني والذي كان أنصاره يسعون إلى البقاء على ولايتهم للخلافة العثمانية.
– التيار الفرنسي والذي ارتبطت مصالحه بالمصالح الفرنسية.
كما قدمت لجنة الحضر بعض المطالب للسلطات الفرنسية وإن كانت أعيان تكاد تكون نفسها ما جاء في وثيقة الاستسلام وهي:
1- احترام الدين الإسلامي ومؤسساته وأوقافه، وإنشاء لجنة من المسلمين لإدارة شؤونه.
2- إعادة الأملاك الخاصة التي استولى عليها الجيش الأجنبي ودفع الكراء وتعويض أصحابها .
3- تسيير شؤون المدينة من قبل الحضر وتقديمهم على غيرهم باعتبارهم القوة الكاثرة والأصلية والغنية.
4- تخفيض نشاط اليهود في الجزائر وطرد الأتراك الباقين منها .
5- فتح مجالات العمل والتعليم والصحافة أمام الجزائريين(24) .
ورغم هذا فإن السلطات الفرنسية تعنتت وتمادت في عملية السلب والاستيلاء، فسرعان ما اكتشفت اللجنة أنها كانت مخطئة في اعتقادها أن فرنسا ستعوض الحكم التركي بحكم محلي تكون هي على رأسه.
وبالعودة إلى حمدان خوجة الملاحظ أن مواقفه كان يشوبها الكثير من الغموض عند بداية الاحتلال، فشارل أندري جوليان يعتبره الشخصية الأكثر تعاونا مع الفرنسيين(25)، ويقول عنها الأستاذ مرتاض " تظل إشكالية في سلوكها بحيث يعروها شيء كثير أو قليل من الغموض"(26) . ويعدّه الأستاذ سعد الله زعيما للحركة الوطنية التي ظهرت في الجزائر(27) .

أ/ علاقة حمدان خوجة بالقادة العسكريين الفرنسيين:

قلنا سلفا أن حمدان خوجة قد وقع في فخ المعاهدة الفرنسية لاعتقاده بان فرنسا الثورة والحرية ما تلبث أن تتخلى عن الجزائر، لذا كانت العلاقات بين القادة الذين حكموا الجزائر في بداية الاحتلال والنخبة علاقة ميزها التعاون. فحمدان كان يرى في البداية أنه: "لا فرق أن يحكمنا زيد أو يرأسنا عمر، وإنما نطالب من

يحكمنا أو يرأسنا بالعدالة الاجتماعية والإنصاف التام. إن الأسس التي بنيت عليها القوانين الفرنسية تقتضي عدم مس ديننا وعقائدنا لأن الدين أمر عقلي والأمور العقلية لا محاربة فيها . إن الفرنسيين هم بشر مثلنا وقد جمعت بيننا وبينهم الأخوة الإنسانية بالإضافة إلى ذلك فإن الحضارة والتمدن مستمدان من قوانين الإنسان. إذن فكيف نخاف من أمة لها باع طويل في الحضارة الإنسانية وقدم راسخ في التمدن البشري"(28) .

و نلاحظ هنا أن حمدان خوجة تميزت مواقفه في البداية بنوع من الغموض، أو يمكن أن نقول وقع في فخ معاهدة الاستسلام مما أدى به إلى التعاون مع القادة الفرنسيين. فنجد القائد العام دوبورمون* قام بإسناد بعض الوظائف لبعض الأعيان ومنهم حمدان خوجة الذي عين على رأس المجلس البلدي للجزائر(29) وبالتالي كان يعتبر همزة وصل بينه وبين الأهالي.

بعده جاء كلوزيل** وبقي حمدان خوجة في مكانه لفترة وجيزة حيث توترت العلاقات بينهما ويعود سبب التوتر في كون كلوزيل قام بأعمال منافية للمعاهدة وللأعراف الإنسانية ومن بينها استحواذه على المساجد وتحويلها إلى كنائس واستيلائه على الأوقاف الإسلامية(30) .

بعد كلوزيل تولى القيادة العامة "بيرتزين"* والذي حاول اتباع سياسة المهادنة مع الشعب ومنهم حمدان خوجة فكانت العلاقات بينهما حميمية وكان حمدان يمثل الواسطة بين الشعب وبين القائد العام .

بعده تولى القيادة "الدوق دو روفيقو"** فامتازت في عهده بالتوسع المسيحي على حساب الثوابت الإسلامية، غيرأنه استطاع استمالة حمدان خوجة وتكليفه بالعديد من المهمات منها التفاوض مع الأغا محي الدين مرابط القليعة(31)، وكذلك التفاوض مع الحاج أحمد باي(32) والتي يعتبرها "دو روفيقو" مكسبا شخصيا حيث يقول: "إن حمدان هو الرجل الوحيد المعول عليه في هذا القطر من حيث التفكير السليم والنزاهة الحقيقية وهذه الأوصاف قلما توجد في أحد من جنس البشر، وها أنا قد جعلته في مرتبة أكبر لأنني اتخذته مفوضا ومندوبا وجعلت فيه كل ثقتي"(33) .

إن هذه السياسة التي اتبعها "دو روفيقو" ما هي إلا وسيلة كان يهدف من خلالها استمالة النخبة المثقفة لكي يتسنى له متابعة الزحف واحتلال أراض جديدة على حساب الشعب لأنه في آخر المطاف هو من نفاه عن أرضه إلى فرنسا(34) .

ب/ علاقة حمدان خوجة برواد المقاومة المسلحة :

لم تكن علاقة حمدان خوجة بالفرنسيين تخرج عن نطاق المقاومة ؛ذلك أنها محاولة منه للوصول إلى خدمة الشعب بالدرجة الأولى، خاصة أن لحمدان علاقات برواد المقاومة المسلحة في الغرب "الأمير عبد القادر" وفي الشرق "أحمد باي" .

I) علاقة حمدان خوجة بالأمير عبد القادر :

بعد دخول الفرنسيين أرض الجزائر رفع الأمير عبد القادر لواء الجهاد ضدهم في منطقة الغرب الجزائري واستطاع في برهة من الوقت من تنظيم أمور الدولة، فأسس مجلسا للوزراء ومجلسا للشورى، ووضع قوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية ، وقسم البلاد إلى ولايات ونصب على رأس كل ولاية خليفة(35) . كما نظم الإدارة، وبدأ ببناء جيش قوي أساسه الولاء للوطن وذلك بتشجيع الانخراط فيه، كما أعطى لدولته أبعادا دولية(36) .

تعود العلاقة بين حمدان خوجة والأمير عبد القادر إلى مراسلات بين حمدان والأمير بعد مطالبة هذا الأخير المساعدة من الدولة العثمانية لمواصلة الجهاد ضد الكفار الفرنسيس. فالأمير عبد القادر في مراسلته يوم 10 ديسمبر 1837 يمدح فيها حمدان بقوله: "لقد بزغ من مطلع ودكم مشتري المحبة أن كاتبنا آل عثمان مع أننا لم تقع منا قط كتابة خوفا من عدم القبول أو عدم الإجابة لكن علمنا أن تلك إشارة الفعل من لطائف السيد حمدان ولد الخوجة عثمان فاعتمدنا إشارتك بهذا الرأي الرشيد واستعطفنا سيدنا ومولانا السلطان عبد المجيد وعرضنا على حضرته العليا حالنا"(37) .

ويلاحظ هنا أن حمدان كان يحث الأمير على طلب مساعدة الباب العالي لإدراكه أن وسائل المقاومة عند الأمير قليلة ويمكن أن تستنزف ويؤدي ذلك إلى ضياع المقاومة.

2) علاقة حمدان خوجة بأحمد باي*:

يعتبر أحمد باي من أهم الشخصيات الجزائرية التي قاومت الاستعمار حيث يقول عنه العربي الزبيري "من المع وجوه المقاومة في الجزائر ومن اكبر قادتها الذين دوخوا فرنسا"(38) . ويقول عنه الأستاذ سعد الله "قد اعترف له أعداؤه ومعاصروه بالحنكة السياسية والمواقف البطولية، وغيرته الدينية، و كرهه الشديد للأجانب"(39) .

والعلاقة بين أحمد باي وحمدان خوجة في البداية علاقة مصاهرة فأخت حمدان هي زوجة أحمد باي وقد تمخض عن هذه المصاهرة ثقة الحاج أحمد باي بحمدان خوجة. كما أن "دو روفيقو" اختار حمدان للتوسط بينه وبين الباي وذلك نزولا عند طلب هذا الأخير والتي قال فيها: "أرسل لي من الجزائر أحد أصدقائي من أعيان الجزائر طلب مني الصلح" وعليه قام حمدان بزيارتين الأولى في أوت 1932 والثانية في أكتوبر 1832(40) .

والملاحظ أن وساطة حمدان خوجة باءت بالفشل لكون الرسالة التي بعث بها "دو برمون" تحمل في طياتها أسلوبا يدل على وقاحة فرنسا فهو يقول "استسلموا لفرنسا التي وهبها الإله سلطان إفريقيا . تدفعون ثلاثة ملايين من الفرنكات كتعويضات للحرب، وللحملات التي تتسببون فيها يوميا . فتفاهموا في كل شيء مع رسولي سي حمدان، إنني وكلت إليه التفاوض معكم وفقا لتعليماتي"(41) .

كما طالبت فرنسا ببعض الشروط منها :

1/ أن يسمح لها الباي بأن تجعل ثكنتين لجنودها إحداها بقصبة قسنطينة والثانية بقصبة عنابة .

2/ أن يبقى ميناء عنابة تحت تصرفها وسلطتها المطلقة.

فكان رد الداي: "من الأمة المحافظة على شرفها وبلدها إلى العسكر الفرنسي المعتدي على حقوق غيره. قد وصلتنا رسالتكم وفهمنا ما ذكرتموه فيها، نعم إن مركزنا أمسى في خطر عظيم، ولكن استيلائكم على قسنطينة المحمية بالأبطال العرب الذين لا يهابون الموت موقوف على قتل آخر رجل واحد منهم. واعلموا أن الموت عندنا تحت أسوار بلدتنا أحسن من حياتنا تحت سلطة فرنسا"(42) .

كما قام حمدان خوجة بمراسلة أحمد باي بتاريخ 19 فيفري 1840 يحثه فيها توحيد جهوده مع الأمير عبد القادر لمواجهة الفرنسيين والتي يقول فيها: "الآن وقد تحولت محبة عبد القادر للفرنساوية إلى المخاصمة واتجاهه إلى الحرب والعداوة، فسلط عليه صناديد العرب، وأوقعوا بهم وكسروا شوكة الكفار وأوهنوا قوتهم ولله الحمد. فنرجو أن يوافق ذلك مقترحكم ويكون لكم فيه راحة، بل غنيمة إذ يمكنكم والحالة هذه أن تسلطوا على الكفار بمن معكم من شجعان العرب وأن تقعدوا لهم كل مرصد ونحن أحضرنا ذلك لكم"(43).

فالعلاقة إذا هي علاقة ولاء لما هو جزائري، وهذه الصفة هي التي جعلت حمدان يواصل كفاحه من أجل فضح الاستعمار وأساليبه، ويبين مدى بشاعته سنوات قليلة من دخوله أرض الجزائر. وهذه الفضائح جنت على حمدان خوجة بالنفي إالى فرنسا ثم اسطنبول لكن دون أن تثني عزيمته في الدفاع عن بلده الجزائر.

4- النشاط السياسي لحمدان خوجة في المنفى.

إن المتتبع لنشاط حمدان خوجة يلاحظ أن الرجل ما فتئ يقاوم الاحتلال الفرنسي بالكتابة والفكر والرأي(44)، حيث تعد مذكرته التي أرسلها يوم 3 جوان 1833 إلى وزير الحربية الفرنسي الماريشال "سولت" والتي ضمنها جرائم الجيوش الفرنسية والتي شملت على ثماني عشر نقطة (18) والتي تدعو إلى تعيين لجنة تحقيق لتقصي الحقائق حول ما اقترفته أيادي الجيش الفرنسي في الجزائر.

والمتتبع لمذكرة حمدان يلاحظ أن هذا الأخير كان يريد بالدرجة الأولى فضح جرائم الاستعمار، لأنه من جهة يستعطف اللجنة باسم المحبة والإنسانية والعدالة (45)، حيث يقول: "إن الإنسان لينتظر من هذه اللجنة انتصار العدل والإنسانية"(46)، ومن جهة ثانية يبين جرائمهم فيقول: "حدث أكثر من مرة أن ذبح الرضع على صدور أمهاتهم وأحرقت المساكن وسلبت المواشي، وامتلأت أسواقنا بالأمتعة المنهوبة، ولقد شوهدت في هذه الأسواق أساور ما تزال على أزندتها الدامية، وقرط مخضبة بدماء الآذان التي انتزعت منها"(47).

كما كان خوجة يعتقد أن الأمة الجزائرية والأمة الفرنسية لا يمكن أن يتعايشا في الجزائر لأنه لا يوجد بينهما أي تشابه فيقول: "إن حاجزا قد أقيم بين الشعبين اللذين لا يمكن أن يتكلما نفس اللغة، ولا يعتنقا نفس الدين ولا يلبسا نفس اللباس، ولا يمارس نفس طريقة الحياة، ولا يمكن اليوم استرجاع الروح التي لم تزودها سنوات العناء إلا صلابة قوية"(48) .

كما كان مطلب خوجة –وإن بطريقة ضمنية– استقلال الجزائر بمساعدة فرنسا تصورا منه أنها جاءت لتطرد العثمانيين ثم ترحل عن الجزائر، يقول: "إني حين أفكر بأن اليونانيين مدينون باستقلالهم إلى الفرنسيين، وأن البلجيكيين مدينون بحريتهم إليهم. . . إن الجزائريين لا يستحقون أن يرمى بهم خارج المجموعة، فهم جزء من العائلة الإنسانية. فهل ستشفقون على حالتهم؟ ليس هناك أي حل سوى تغيير الوضع لاستعادة النظام وميلاد ثقة جديدة في الجزائر"(49) . ويخاطبهم بقوله: "فإذا كان حب وطنكم راسخا في قلوبكم، فغير ممكن عدم استجابتكم لمطالبة حقوقنا . وكيف لا ونحن مثلكم في حب وطننا"(50) .

لقد جاءت قرارات هذه اللجنة مخيبة للآمال وأبعدت عنها المسؤولية في البحث في القضايا الناجمة عن مظالم الجيش الفرنسي، وهذا ما يؤكده الأستاذ مرتاض بقوله: "كيف يمكن أن تحقق لجنة في جرائم حرب الجيش الفرنسي. . إن تشكيل هذه اللجنة بمطالبة ساذجة من بعض الأعيان الجزائريين لأن حسن النية مرفوض في العلاقات السياسية"(51) .

كما كانت اللجنة على علم بالجرائم المقترفة في حق الشعب الجزائري، فكانت جملة نتائجها أنه: "قد أرسل إلى الموت لمجرد الشبهة ودون محاكمة بأناس ظلت إدانتهم منذ ذلك الحين أكثر من مشكوك فيها. لقد ذبح أناس يحملون جوازات مرور، وذبح لمجرد الاشتباه أقواما كاملة تبين فيما بعد أنها بريئة. وحوكم أشخاص اشتهروا بأنهم قديسون على درجة كافية من الشجاعة لتدخلهم لصالح مواطنيهم. . ."(52) . هذه جرائم فرنسا، وما تبعها من جرائم اللجنة الإفريقية ؟

نتج عن هذا مراسلة حمدان للملك "لويس فليب" بتاريخ 16 سبتمبر 1833 والتي يلح فيها على أمرين هما الحرية والاستقلال والتمتع بالحقوق التي يتمتع بها

الأوروبيون(53)، لكن الرد جاء يوم 3 أكتوبر 1833 أشعرت خلالها أن عريضته قد أحيلت على وزارة الحربية قصد دراستها، وهذا يعني إحالتها على الأرشيف.

ومن أهم الملاحظات أن حمدان خوجة رغم مراسلاته كان لا يثق في السلطات الفرنسية وهو ما يبينه في مراسلة لصديقه محمود بن أمين السكة بقوله: " . . .وأنا يا أخي وحدي تحت أيدي الكفار، وأنا في بلادهم اقصر فيما اقدر عليه بلساني وقلمي ولو أن الكفار يعلمون شطر ما فعلت من تحريرات وتأليف ومراسلات مع الأجناس وغير ذلك مما لا اقدر على تحريره لأكلوا لحمي وأوقعوا بي والحمد لله سترني الله وبعد كل مقال أنا كتبت وبينت وانتم يحرم عليكم السكوت أنا قد جاهدت بقلمي والرعايا بسيوفهم، فجاهدوا بألسنتكم. اعلموا سلطاننا بحال الإسلام والمسلمين، الغياث الغياث الفرنسيس لا يخرج من الجزائر إلا بالقوة السلطانية وتعديه كل يوم يزيد . . . "(54).

ومن أدلة ذلك كذلك مراسلة حمدان خوجة للسلطان العثماني محمود الثاني في ماي 1833 قبل أن يهاجر إلى اسطنبول(55). وأخرى يوم 16 أوت 1833 يستلهم منه الوقوف إلى جانب الجزائر في محنتها ضد فرنسا.

5- صور المقاومة السياسية من خلال " المرآة".

يعتبر كتاب "المرآة" من الوثائق التاريخية التي فضحت جرائم الاستعمار في الجزائر، فهو وثيقة تاريخية سياسية شاهدة على ما كانت عليه الجزائر قبل الاحتلال وبعده ببضع سنين. فيصفه محمد بن عبد الكريم بأنه: "مكتظ بالأدلة القاطعة والحجج الدامغة والبراهين الساطعة والوثائق الأمينة التي تبرهن على أن فرنسا قد أظهرت عجزها على أن تمنح الجزائر ثمرة مدنيتها . . . وبه شعور إنساني وإيمان راسخ وإخلاص وطني"(56).

ويصنفه الأستاذ مرتاض في "جنس أدب المذكرات في أطراف منه، وفي الاقتصاد والسياسة في أطراف، وفي التاريخ والفكر في أطراف أخرى، وهو في كل الأحوال يعالج أطوارا من المقاومة السياسية التي نهض بها أعيان مدينة الجزائر ضد الفرنسيين في الايام الأولى من الاحتلال ومنهم حمدان خوجة"(57).

فهو كتاب شامل جامع لما كانت عليه الجزائر ولما وصلت إليه بكل الحقائق التي يحتاجها أي إنسان. أما خوجة فيلخّص الدافع إلى كتابة المرآة في قوله: "أن أنباء الآلام التي يقاسيها أبناء وطني لتصك مسامعي من حين إلى آخر وهي التي دفعت بي أن أجدد شجاعة بعض التعساء منهم، وأنهض بمعنوياتهم الخامدة"(58).

إذا، فالدافع من وضع هذا الكتاب هو اطلاع الرأي العام الدولي عما يجرى في الجزائر مبينا ما كانت عليه وما آلت إليه حتى وصفه عبد الرحمان الجيلالي بأنه أول بيان سياسي ضد السياسة الفرنسية في الجزائر(59). تبدو صور المقاومة في كتاب "المرآة" للوهلة الأولى في المقارنة التي قدمها بين العهد العثماني وعهد الغزو الفرنسي للجزائر. فالجزائر رغم العيوب التي كانت بها إلا أنها كانت دولة ذات سيادة(60) ولم تشهد على مر ثلاثة قرون أيا من أنواع الإبادة، "وعلى إثر الغزو الفرنسي تعرضت القبائل أو البدو إلى جميع أنواع الاضطهاد فصاروا ولا زالوا يتمنون الحكم التركي الذي كان يمكنهم الاستفادة من منافع كثيرة حرموا منها الآن..."(61). وهذا ما يسميه بن عبد الكريم أنفة الجزائريين من أن يحكمهم جنس أجنبي، ويسوسهم بحنكة سياسته أو يقهرهم بقوة سلاحه(62).

فالحكم الذي جاءت به فرنسا جاء من أجل القضاء على مقومات الشعب وخصوصيته لذلك كانت مقاومته عبر مراحل تواجده في الجزائر. الصورة الثانية هي عدد سكان الجزائر، فلقد حددها حمدان بعشرة ملايين نسمة، منقسمين إلى عرب وبربر وأندلسيون وكراغلة، مصنفين إلى بدو وحضر، ومع بدء عملية الغزو تغيرت المعادلة وبدأت معها عملية الإبادة* ونزع الملكية والاستيلاء على الأراضي والتهجير القصري إلى الصحاري وأصبح سكان المدن من الأوروبيين وهنا يقول حمدان خوجة: "وقعت حوادث مؤسفة على أيدي زبانية جنود الفرنسيين وانتشارها في أنحاء مختلفة من البلاد الجزائرية بصفة مؤلمة ومحزنة، قد أدت بالشعب الجزائري إلى الاعتقاد بأن هؤلاء الفرنسيين لم يرتكبوا هذه الأعمال تجاههم إلا بدافع الانتقام العنصري والحقد الديني"(63).

كما يحدد حمدان خوجة صورة أخرى وهي اختلاف الشعبين الجزائري والفرنسي في الجنس والدين والعادات، وهذا الاختلاف يؤدي إلى مقاومة الدخيل الجديد.

فنلاحظ أن شكل المقاومة يأخذ أبعادا دينية على اعتبار رفع الصليب في الحملة الفرنسية على الجزائر محاربة للهلال. و بعده يعطي حمدان الحل للمعضلة الجزائرية والتي لا تخرج عن أمرين اثنين:

الأول: أن تدفع بالشعب الجزائري البائس إلى أحضان الصحاري، أي نفيه إلى قفار الصحراء ليخلوا لها الجو ويتسع لها الميدان تفعل ما تشاء. إلا أن هذه الطريقة لا تسمح بها القوانين الإنسانية ولا تتفق مع مبادئ الكرامة التي تتشبث بها الأمة الفرنسية.

الثاني: أن تختار أميرا مسلما معروفا بحنكته السياسية ورأيه الحصيف وجدارته بما يسند إليه، وهو يخاطبها بقوله: "ومن الأحسن لفرنسا أن تخلي البلاد من جنودها وتترك الحكم لسكانها . . . خصوصا نحن في عصر لا يسمح لأية دولة من الدول أن تستعمر أي شعب من الشعوب"(64) .

فنلاحظ أن حمدان من خلال هذا قد شخص الداء وأعطى الدواء ليبين أن فرص حكم الجزائريين لأنفسهم واردة لكن برحيل فرنسا .

وخلاصة القول أن حمدان خوجة ترك لنا من خلال كتاباته صورا حقيقية عن واقع عاشته الجزائر مع الاحتلال، فقد كان حقا – كما يقول مرتاض – شخصية نزيهة وصريحة وشجاعة سجلت كل ما كانت تراه أو تسمعه أو تعلمه من الأحداث(65) .

الهوامش:

1– حمدان بن عثمان خوجة. المرآة. تقديم وتعريب محمد العربي الزبيري. الجزائر: ش.و.ن.ت. 1982. ص29.

2– حميدة عميراوي. "حمدان خوجة حياته و آثاره" (مجلة الثقافة) لعدد 80. ديسمبر1985، ص98.

3– محمد العربي الزبيري. "حمدان خوجة، أصله و نشأته و ثقافته" (المجاهد الأسبوعي) . العدد 632. ديسمبر 1972. ص24.

*– كان سكان الجزائر في العهد العثماني منقسمين إلى ثلاث طبقات: جزائري ولد البلد . كورغلي و براني. أنظر: عبد الرحمان الجيلالي. تاريخ الجزائر العام.

الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.ج1982. 3. ص477. و يقسمها الأستاذ سعد الله إلى سكان أصليون، طبقة تركية، الكراغلة، و المهاجرون الأندلسيون. سعدالله .تاريخ الجزائر الثقافي ج1 بيروت:دار الغرب الإسلامي. ص258.

4- حمدان بن عثمان خوجة. المرآة. تقديم و تعريب محمد العربي الزبيري. الجزائر: ش.و.ن.ت. ط2. 1982 ، ص11 .

5- يجدر الإشارة هنا أن التعليم في العهد العثماني كان متاحا لكل أفراد الشعب دون استثناء .

6- عبد الحميد زوزو. "حمدان خوجة و منهجه في كتابة التاريخ" . (مجلة الأصالة) العدد الرابع، أكتوبر 1971. ص88.

7- حمدان خوجة. المرآة. تقديم محمد العربي الزبيري. مرجع سابق، ص13.

8- نفسه، ص14.

9- Yver Georges. «Si Hamdane ben othman khodja ». Revue Africaine. N°1913. P97.

10- عمار بوحوش. التاريخ السياسي للجزائر من البداية و لغاية 1962. بيروت: دار الغرب الإسلامي . 1997. ص91.

11- محمد بن عبد الكريم. حمدان بن عثمان خوجة الجزائري و مذكراته. الجزائر: ش.و.ن.ت. 1972. ص114.

12- نفسه، ص 152.

13- حمدان خوجة. المرآة. تعريب محمد بن عبد الكريم. بيروت: مكتبة الحياة، 1972، ص143.

14- بن عبد الكريم. حمدان بن عثمان خوجة. مرجع سابق، 152.

15- Yever. Op. Cit. P88.

16- حمدان خوجة. المرآة. تعريب محمد بن عبد الكريم. مرجع سابق، ص166.

17- بوحوش ، المرجع السابق ، ص 97.

*- أنظر نص المعاهدة في كتاب أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية. ج2. ص423.

18- خوجة . المرآة. ت. بن عبد الكريم. 163.

19- أبو القاسم سعد الله. أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر. ج1. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1990. ص72.
20- د. عبد الملك مرتاض. أدب المقاومة الوطنية في الجزائر 1830/1962. ج2. الجزائر: منشورات المركز الوطني للدراسات و البحث في الحركة الوطنية وثورة 1 نوفمبر 1954. ص16.
21- أنظر أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1992. ج1. ص111.
22- لجنة الحضر: هي لجنة مكونة من حضر الجزائر وهم من الطبقة الغنية، وسياسيا كانوا في المرتبة الثالثة بعد الأتراك والكراغلة ومن أهم الشخصيات حمدان خوجة، أحمد بوضربة، المفتي ابن العنابي. أنظر سعد الله. محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، بداية الاحتلال. الجزائر: ش.و.ن.ت. 1976. ص65.
23- سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية. ج1. مرجع سابق، ص ص109-110.

24- نفسه ، ص ص 106/107.

25- Julien Charles André. Histoire de l'Algérie Contemporaine. Paris. P.U.F 1979. P73.

26- مرتاض. المرجع السابق، ص 16.
27- سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية. ج2. ص37.
28- بن عبد الكريم. مرجع سابق، 154.
*- "دو برمون" قائد الحملة الفرنسية على الجزائر. أنظر سعد الله. الحركة الوطنية. ج1. ص26.
29- سعد الله. نفسه، ص ص44-45.
**- الجنرال كلوزيل عين قائدا عاما في 2 سبتمبر 1830، امتاز عهده بالغطرسة والعنف ضد الجزائريين. أنظر سعد الله. نفس المرجع السابق. ص36.
30- أبو القاسم سعد الله. محاضرات في تاريخ الجزائر. مرجع سابق. ص81.
*- "برتزين (1775-1847) من ضباط الحملة الفرنسية على الجزائر تولى القيادة العامة من فيفري حتى ديسمبر 1831. يصفه الأستاذ سعد الله بأنه لا يختلف عن من سبقوه إلى الولاية العامة. أنظر سعد الله. المرجع السابق، ص46.

**- الدوق دي روفيقو (1774-1833) تولى القيادة العامة في ديسمبر 1831 إلى غاية مارس 1833، و كان يمتاز بكرهه لأهل الجزائر و بسلوكه البوليسي. سعد الله. نفسه، ص49.

31- سعد الله. المرجع السابق، ص82.

32- محمد بن عبد الكريم. مرجع سابق، ص175.

33- عبد الرحمان الجيلالي. تاريخ الجزائر العام. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. ج4. ص34.

34- محمد العربي الزبيري. مذكرات أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة. الجزائر: ش.و.ن.ت. 1981. ص142.

35- محمد الطيب العلوي. مظاهر المقاومة الجزائرية 1830-1954. الجزائر. منشورات وزارة المجاهدين. ص45.

36- حميدة عميراوي. دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية 1827/1840. مذكرة ماجستير، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1983. ص160.

37- نفسه، ص119.

*- الحاج أحمد باي (1784-1851) ولد في قسنطينة من عائلة كروغلية. باي قسنطينة وقائد المقاومة في الشرق والاوراس و الصحراء.

38- العلوي. مرجع سابق، ص66.

39- محمد بن عبد الكريم. حمدان بن عثمان خوجة و مذكراته. مرجع سابق، ص178.

40 نفسه، ص166.

41- نقلا عن مرتاض. المرجع السابق، 26.

42- العلوي. مرجع سابق، ص ص69-70.

43- عميراوي. مرجع سابق، ص126.

44- مرتاض. مرجع سابق، ص20.

45- عبد الحميد زوزو. حمدان خوجة و منهجه في كتابة التاريخ. مرجع سابق. ص91.

46- سعد الله. الحركة الوطنية. ج2. مرجع سابق، ص424.

47- مذكرة حمدان خوجة إلى اللجنة الإفريقية. انظر مرتاض، ص22.

48- سعد الله. الحركة الوطنية. المرجع السابق، ص425.
49- نفسه، ص425.
50- محمد بن عبد الكريم. حمدان خوجة و مذكراته. مرجع سابق. ص205.
51- مرتاض. المرجع السابق، ص22.
52- مجموعة مؤلفين. الكتاب الاسود للرأسمالية. دمشق. دار الطليعة الجديدة. د.ت. 205/206.
53- سعد الله. محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث. مرجع سابق، ص82.
54- عبد المجيد التميمي. بحوث ووثائق. مرجع سابق، ص164.
55- المرآة. تقديم الزبيري. ص43.
56- بن عبد الكريم. مرجع سابق، ص125.
57- مرتاض. مرجع سابق، ص17.
58- المرآة. تقيم محمد بن عبد الكريم. مرجع سابق، ص11.
59- عبد الرحمان الجيلالي. مرجع سابق، ص40.
60- السيادة هنا تعني الحدود و العملة و العلم و اتخاذ القرار السياسي دون تدخل أجنبي، و هذا ما كانت عليه الجزائر قبل الغزو الفرنسي.
61- المرآة. الزبيري، ص105 .
62- بن عبد الكريم. حمدان خوجة. مرجع سابق، ص199.
*- يقول الأستاذ مرتاض أن الكاتب استعمل لفظ إبادة ولم يستعمل لفظا آخر وهو دليل على الإجرام الذي اقترفته فرنسا في حق الشعب الجزائري. مرتاض: مرجع سابق، ص34.
63- بن عبد الكريم. حمدان خوجة، مرجع سابق، ص ص199-200.
*- يبدو أن حمدان خوجة استعمل هذا الأسلوب لاستعطاف الفرنسيين لأن الكرامة الإنسانية لا تأتي أبدا مع الغزو.
64- بن عبد الكريم. مرجع سابق، ص200.
65- مرتاض. مرجع سابق، ص47.

الحياة الاجتماعية
من خلال مشاهد ألعاب الصيد ومبارزة الحيوانات المجسّدة على مواد مختلفة في المغرب القديم

أ. رضا بن علال
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

انتشرت في المغرب القديم مظاهر اجتماعية للتسلية وممارسة الصيد والرياضة ومبارزة الحيوانات، وهي مظاهر جسّمها المجتمع على شكل صور ورسوم نفذها بأساليب عديدة على مواد مختلفة في طبيعتها، كالرسوم الصخرية والفسيفساء والفخار والرسوم الجدارية، وكان بطلها الإنسان والحيوان ومسرحها البراري والملاعب والمدرجات، وكانت البيئة المغربية تتوفر على أنواع مختلفة من الحيوانات وبأعداد كثيفة استخدمت كمادة تجارية للتبادل بالبيع والشراء والإهداء.

وقد سعى الرومان قبل احتلالهم لبلاد المغرب وبعده إلى استيراد الحيوانات المتوحّشة من شمال إفريقيا بغرض استخدامها في عروض الصيد (Venatio)، منذ أن وطأت أقدام جنودهم المنطقة بعد القضاء على احتكار القرطاجيين لتجارة الموارد الطبيعية والحيوانية في غربي البحر الأبيض المتوسط. لذا سنجتهد في بحثنا على محاولة التعريف بألعاب الصيد في المغرب القديم إبّان الاحتلال الروماني من خلال دراستنا لنماذج من مشاهد لوحات الفسيفساء والفخار ورسومات جدران الحمامات المنتشرة عبر مقاطعات المغرب الروماني.

مشاهد الصيد في الرسومات والنقوش الصخرية الصحراوية

من مجمل ما ورد على لسان هيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد، وفرة الثروة الحيوانية في ليبيا، إذ كانت قطعان الحيوانات تجوب على حدّ تعبير المؤرخ شمال إفريقيا من حدود مصر الغربية حتى سواحل المحيط الأطلسي(I).

ومعلوم أيضا أن معظم اللوحات الفنّية المجسّدة فوق واجهات الصخور، التي هي في الحقيقة مشاهد للبيئة الحيوانية، إنما تعود إلى المراحل الأولى من الفن الصخري

في شمال إفريقيا، فهي تتميّز من الناحية التقنية بنحت المشهد وصقله لإظهار الأشكال بارزة على واجهات الصخور وهي تعرف لدى العلماء بمرحلة الصيد والقنص(2) . ولأن الإطار الطبيعي للمغرب القديم متميّز مقارنة ببقية الأراضي المحيطة بالحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، كونه ليس متجانسا من الناحية الجغرافية. فإذا كانت المناطق الشمالية الساحلية ضيقة تحجبها سلاسل جبلية عالية، وأنها لم تكن في العصر الحجري الحديث تلك صالحة للزراعة ولا للاستقرار، فإن المناطق الوسطى والجنوبية، أي مناطق ما وراء جبال الأطلس التلي، قد استغلها الإنسان في الصيد والقنص لكونها كانت مليئة بقطعان الحيوانات(3) .

ومما يستلفت النظر في مشاهد الصيد التي حفظها لنا أسلافنا والتي تعود إلى مختلف حقب العصر الحجري الحديث، تطور أساليب الصيد والقنص لدى أهالي بلاد المغرب في العصور الحجرية، وهذه الأساليب التي يصعب حصرها كلها في مقالنا هذا، تنقسم في رأينا، إلى مرحلتين نوجزها فيما يلي:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة الصيد والقنص مشيا على الأقدام، أي أن الإنسان كان يتنقل راجلا لترصد قطعان الحيوانات بغرض قنصها، وكان الصيد في هذه المرحلة نفعيا يرتكز على توفير الغذاء لأفراد القبيلة، وعن هذه الطريقة يمكن لنا الاحتكام إلى نقش صخري صحراوي من واد جرّات في الطاسيلي، يعود تاريخيا إلى هذه المرحلة، يمثل شخص ممسك بحربة يوشك أن يلقي بها صوب نوع من الماعز البريّ مستعينا في هذه العملية بثلاثة كلاب صيد هي ربما أسلاف كلاب السلوقي الحالية لشبه قريب بينهما(4) .

المرحلة الثانية: ارتكز خلالها الصيد بالإضافة إلى مواصلة الصيد الراجل على استعمال العربات، ومن بين الأسباب التي تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بممارسة الصيد والقنص الترفيهي خلال هذه المرحلة، ظهور طبقة في مجتمع مغرب العصر الحجري الحديث تستعمل العربات في المباهاة وإبراز المكانة المرموقة، وكان هؤلاء النبلاء يصطحبون الكلاب في رحلات الصيد . أما بخصوص النماذج التي تؤكد هذا الرأي، نذكر نموذجا من بين العديد من رسومات موقع ألان-إدومنت بالطاسيلي يمثل عربة تقل شخصين يتوسطهما ثالث متأهب لرمي الحربة صوب زوجين من

الأروية وهي أنواع من الغزلان الإفريقية تركض أمام العربة، في حين يمسك أحد الصيادين المقلّين للعربة بالأعنة كما يلاحظ في المشهد قيام شخص ثالث جالس بالقرب من حربتين منتصبتين خلفه بتزويد الرامي بما يحتاجه من الحراب(5) .
وتبدأ هذه الفترة التي تعرف لدى المؤرخين وعلماء الآثار بمرحلة الخيول، في حوالي تاريخ 1500 ق. م(6) .
ويبدو أن تقاليد الصيد لإنسان فجر التاريخ الملاحظة على الرسومات الصخرية استمرت في التداول بعد ذلك في الأوساط الاجتماعية بنوميديا وقسم من موريطانيا في عهد الممالك الوطنية والعهد الروماني مثلما سنرى لاحقا .

شواهد من نصوص المصادر الأدبية

يبدو أن استيراد الرومان للحيوانات المتوحّشة من نوميديا وموريطانيا يعود إلى فترة الاستقلال السياسي لهاتين المملكتين(7)، فالدلائل التي تتعلق بهذه العملية الاقتصادية عديدة، إذ نستشفّ من خلال قراءتنا للتاريخ الطبيعي لبلينوس الأكبر إرسال ملك موريطانيا بوخوس لحليفه الروماني سولا مائة أسد، قام هذا الأخير باستغلالها في احتفال سنة 93 ق. م بمناسبة حاكميّته في روما، وقد أوفد بوخوس عددا معتبرا من الصيادين الأفارقة برفقة تلك الحيوانات بغرض قنصها في الاحتفال(8) .
ولقد مثّلت الحيوانات المتوحّشة في المغرب القديم أكبر نسبة من تلك الحيوانات التي استخدمها الرومان في عروض الصيد بروما، فهذه وصية الإمبراطور أوكتافيوس أغسطس الشهيرة المكتشفة في آسيا الصغرى، تشيد بتنظيم هذا الأخير لألعاب الصيد ستة وعشرين مرّة، أباد خلالها ثلاثة آلاف وخمسمائة حيوان مختلف استقدم معظمها من إفريقيا(9) .
وتؤكد المصادر الأدبية على أن كثرة الأسود والفهود(10)، والعسابر والضباع(11) والذئاب(12) والفيلة(13) والدببة(14) بالمغرب القديم كان أمرا طبيعيا لتوفر البيئة المناسبة، ويتأكد ذلك من الاستخدام الواسع لهذه الحيوانات بألعاب المدرّجات وألعاب السيرك في شمال إفريقيا(15) . وإذا كانت عروض الصيد ومجابهة الوحوش

(Venatio) تدخل ضمن ألعاب المدرّجات وتقام ملازمة لألعاب المصارعة التي كان توقيتها الزمني مواكبا لفترة ما بعد الظهر، وعلى النقيض من هذه الأخيرة كانت الفترة الصباحية مخصصة لألعاب القنص ومواجهة الحيوانات الضارية(16) .

ولم يقتصر دور المصارعين والصيادين المحترفين، أو المجرمين المحكوم عليهم بالإعدام والذين كانوا يلقون للوحوش (Damnat ad bestias)(17) على مواجهة الحيوانات الضارية في ألعاب المدرّجات بالمغرب الروماني فحسب، وإنما زج بهؤلاء في عروض مصارعة الثيران(18) والخنازير البرية(19) .

وفي بعض الأحيان كان متعهّد الألعاب يهدي أهالي بلدته عروض صيد ومواجهة الحيوانات دون ربط هذه التظاهرة بمباريات المصارعة، لأن العنصر الرئيسي في هذه الألعاب هو التضحية بالحيوان ذاته، الذي كانت قطعان هائلة منه تجوب المنطقة من حدود مصر الغربية حتى سواحل المحيط الأطلسي(20) .

أما إعدام المجرمين فكان مواكبا لفترة الظهيرة، التي عادة ما كانت تشهد انصراف الوجهاء والأعيان لتناول وجبة الغذاء . وكان يزجّ بهؤلاء إلى حلبات المدرّجات عراة مجرّدين من الأسلحة، فتتلقفهم الحيوانات الجائعة(21)، وقد كانت صيحات وصراخ هؤلاء تنبعث مدويّة في أرجاء المدرّج الشيء الذي جعل الآباء المسيحيون يستنكرون هذه المشاهد وينعتون تطبيق حكم الإعدام بهذه الطريقة بالجريمة(22) .

ولقد بلغ هوس الجمهور بألعاب الصيد في حلبات المدرّجات درجة نسج الأساطير التي نذكر منها ما ذكره آولو جلي (AULU-GELE) الذي تحدّث عن صداقة نشأت في إفريقيا بين أسد ورجل يدعى أندروكلوس (ANDROCLUS) حكم عليه بعد ذلك بالإعدام، فبعد أن زجّ بهذا الأخير إلى الحيوان المفترس الذي لم يسلم من مخالبه أحد، رفض الأسد التهامه له بما لقيه من حسن معامله الرجل له في إفريقيا(23)، وهذا يحدث اليوم في مشاهد السيرك التي أصبح فيها ترويض الحيوانات المفترسة أمرا شائعا استطاع فيها الإنسان أن يصاحب الحيوانات الخطيرة.

مشاهد الفسيفساء

نركّز في هذا المجال على مجموعة من اللوحات الفنية، يعود تاريخ معظمها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد، والتي تمدّنا بمعلومات ذات أهمّية بالغة فيما يخص

أنواع الحيوانات والممارسات الرياضية المرتبطة بها، ومن بين هذه الأعمال الفنية نذكر فسيفساء تمثل انقضاض فهد على أحد المحكوم عليهم بالإعدام وهي محفوظة اليوم بمتحف مدينة الجم في تونس (24)، وفسيفساء مشهدها وليمة فرق الصيد(25)، فضلا عن لوحة مصارع الأسود(26)، وفسيفساء الصيد الأكبر المحفوظة بمتحف مدينة جميلة في الجزائر (27).

تمثل اللوحة الفنية المحفوظة بمتحف الجم مشهدا لا يقلّ أهمية عن مشهد فسيفساء زليتن (Zlieten) المكتشفة بالقرب من لبدة في الجماهيرية الليبية، والجدير بالذكر أنه إذا ما أقحم المصارعون والصيادون المحترفون في حلبات المدرّجات طواعية، فإن الأمر بالنسبة لهم يختلف تماما عن المحكوم عليهم بالإعدام ذلك أن هؤلاء يتم إلقائهم للوحوش مكبّلين ودون وسائل وقائية Damnat Ad Bestias، نستنتج ذلك من قراءتنا للوحة يظهر فيها تقديم شخص فريسة للوحوش، وهو يبدو بملامح متوسطية لا يرتدي سوى واقية خصر بسيطة، مكبّل اليدين من طرف شخص ثاني. في حين يلاحظ ذهاب وإياب مجموعة من الأسود والفهود على أرضية المدرّج يمتزج المشهد بنوع من الرعب من خلال انقضاض الفهد على الشخص الظاهر في اللوحة، ويظهر لنا المشهد الحيوان المفترس وقد أحكم فكيه على وجه الضحية غارزا مخالبه في جسده الذي أضحت الدماء تنزف منه.

وتمثل اللوحة الثانية وليمة فرق الصيد (Factions) في المدرّج، وهي محفوظة بمتحف الباردو في تونس، وتمدّنا بمعلومات تتعلق أساسا بفرق الصيد التي انتظم مصارعوها في المغرب القديم، شأنهم في ذلك شأن مصارعي ألعاب المدرّج، ضمن مؤسسات حرفية، من بينها التورسكي Taurisci، والبنتاسي Pentasii، والليونتي Leontii، والفغارجي Fagargi، والبريكسي Perexii والفلورنتي Florentii وغيرها من المؤسسات الحرفية(28). وبالإضافة إلى احتفاظ لوحة سميرات الفسيفسائية(29)، بأسماء مصارعي الحيوانات وأسماء الحيوانات ذاتها (30)، فإنها تكشف لنا الفريق الذي كان هؤلاء الصيادون منضوين تحت لوائه، وهو فريق التلجيني (Telegenii)(31). أما ميزة أبطال فرق

الصيد التي كانت تنشط ضمن ألعاب المدرّجات في المغرب خلال القرن الثالث الميلادي، فكانت -كما هو ظاهر في المشهد- رموز يحملها ممثلو الفرق، كورقة اللبلاب وساق الذرة البيضاء وعصا يعلوها هلال وتاج بخمس رؤوس. ونستشفّ من خلال اطلاعنا على تمثال لمحترف صيد اكتشف بحمامات سيدي غريب في تونس، ارتداء هذا الأخير لواقية خصر من الجلد مزيّنة بشعار فريقه(32) .

وتمثّل اللوحة الثالثة مشهدا لصيد الأسود بحضور جمع غفير من الجمهور، وتعيدنا الوضعية التي يقوم من خلالها الصياد بقتل الأسد إلى مشهد فسيفساء مدينة تنس في مقاطعة موريطانيا القيصرية، والتي تعود إلى القرن الثالث الميلادي، وهي محفوظة بمتحف الآثار القديمة والفنون الإسلامية في الجزائر، وتمثل مصارع يهمّ بقتل أسد ضخم.

وتوحي ورقة اللبلاب التي تتوسط الأسد والمصارع انتماء هذا الأخير إلى فريق التوريسكي الذي كان ينشط في ألعاب الصيد بمدرّجات المغرب الروماني. أما فسيفساء مدينة كويكول Cuicul، التي تعرف في أيامنا بمدينة جميلة، في مقاطعة نوميديا المحفوظة بمتحف جميلة والتي تعود إلى القرن الخامس الميلادي، فهي تمثّل مشهدين متباينين للصيد في ذات اللوحة.

القسم العلوي منها يمثل صيد الحيوانات في الطبيعة، ويظهر لنا الفنان من خلاله النمط المعيشي لصاحب اللوحة، في حين ينقلنا القسم السفلي من المشهد إلى المدرّج حيث يبارز رياضيون من فريق الفلورنتي، ورموزه ورقة اللبلاب والرقم ثلاثة، الحيوانات المفترسة.

وإذا ما أمعنا النظر في المشهد السفلي لفسيفساء مدينة جميلة، فإنه يمكن لنا ملاحظة الجهد المبذول من طرف القائمين على هذه الألعاب من حيث إعادة تهيئة حلبة المدرّج لتعطي لنا الانطباع بأنها بيئة غابية طبيعية. أما عن المشهد، فهو يمثل رياضيين في مواجهة الوحوش: الأول محاط بأسدين، ويرفع إحدى يديه لتحية الجمهور، ويبدو لنا الصياد الثاني وقد قضى على ليث في حين يخترق بحربته جسد أسد آخر، ومع هذا فهو يبدو جاثيا من التعب بسبب مواجهته

للحيوانات المحيطة به والتي من ضمنها فهد . ويرتدي الشخصان سترة قصيرة بيضاء اللون تستر ساقا وتظهر الأخرى، وهي مزّينة بشارة مربّعة على مستوى الصدر . هذا وبالرغم من كون عروض الصيد لا تخلو من المخاطر المحدقة بممارسيها، إلاّ أن السخاء والكرم الذي ما فتئ يظهره وجهاء المغرب الروماني من أمثال مجيريوس Magerius تجاه هؤلاء الرياضيين أضحى مشجّعا على ممارسة هذه الرياضة. ويمكن لنا التأكد من هذا السخاء من خلال الشخصية التي تتوسط لوحة سميرات، والتي تحمل صحنا به أربعة أكياس من المال، إذ يبدو قيام الوجيه بمضاعفة أجر مصارعي فريق التلجيني من 500 إلى 1000 سسترس عن كل نمر مقتول(33) . ومع ما تمثله العملية من نفقات باهظة، إلاّ أن هذا لم يمنع تهافت الأعيان والأثرياء على إهداء ألعاب الصيد لمواطني وأهالي المغرب الروماني حيث يتجلى لنا هذا في عدّة أمثلة أبرزها قيام أحد أثرياء سوق أهراس Thagaste يدعى رومنيانوس Romanianus، بمنح مواطني مدينته والحواضر المحيطة بها عروض صيد الدببة، وإقامة مآدب العشاء المجانية(34) . وهو السخاء والكرم الذي ما فتئ يظهره المدعو مجيريوس Magerius تجاه أهالي بلدته في الجنوب التونسي(35) .

مشاهد الأواني الفخارية ورسومات جدران الحمامات

تنتشر المشاهد المخلدة لألعاب الصيد في المدرّج، والتي اجتهد صانعوا الفخار في المغرب الروماني في تجسيدها على الأواني والألواح الفخارية التي قاموا بصنعها والتي تزخر بها مختلف متاحف المغرب العربي. وهذه الأواني إما أنها نفعية، الغرض منها الاستعمال اليومي، أو أنها طقوسية تستخدم في الطقوس الدينية التي لها علاقة بآلهة الميثولوجيا . ونستشفّ من خلال قراءتنا للمشاهد المرسومة على هذه الأواني، اهتمام الحرفيين الشديد بإظهار أبسط التفاصيل المرتبطة بهذه الألعاب.

ومن بين التحف الفخارية التي يمكن الاعتماد عليها في دراسة الصيد في مدرّجات المغرب القديم، لوح من الطين المشوي مكتشف في المقبرة الجنوبية لمدينة تموقادي الرومانية، هو محفوظ حاليا بمتحف تيمقاد تحت رقم الجرد 1425001،

مقاييسه 44 / 29 سم(36) . يمثّل المشهد الذي حزّ في اللوح الطيني قبل طهيه في النار، شاب ذو شعر قصير جعد يرتدي قميصا، يوجّه حربته صوب ثور واثب. وفي حين أحيط الحيوان في وسطه بحزام مزركش، يلاحظ على فخذه والفضاء الفاصل بينه وبين الصياد شرطة تمثّل شارات فريق التلجيني(37) . أما بالنسبة لمشاهد الصيد الملاحظة في رسومات جدران الحمامات الرومانية، فإن خير دليل لنا عنها هي تلك اللوحة الجدارية المزّينة لأعلى الحائط الغربي للقاعة الباردة Frigidarium من الحمامات المعروفة بحمامات الصيد، في مدينة لبدة الكبرى بالجماهيرية الليبية، فهي تمثل صيد الفهود في المدرّج(38) . ويمدّنا المشهد بمعلومات تتعلّق في أساسها بأسماء الصيادين وأسماء الفهود الموحية، من ضمنها:

الصيادون: Inginus، Bictor، Nuber، Ibentius .

الفهود: Rapidus (السريع)، Fulgentus (البرق) .

مما تقدم يمكن أن نستنتج أن أهالي وأعيان المغرب القديم اهتموا بإقامة ألعاب الصيد لاتصالها بثقافتهم المنحدرة من فجر التاريخ، والتي تختلف عن غيرها من الألعاب التي انتشرت في الوسط الروماني. أما عن السبب في ذلك فيعود إلى سهولة الحصول على الحيوانات التي يتطلبها تنظيم هذه الألعاب التي جسّدها الفن على شكل لوحات مرسومة على الصخر أو لوحات الفسيفساء أو صور مرسومة على الجدران أو على واجهات الأدوات الفخارية، تنوعت فيها الحيوانات واختلفت أدوارها، وتميّزت المواضيع المجسدة للمشاهد في المدرجات الرومانية عن تلك التي تنفرد بها مقاطعة موريطانيا القيصرية المجسدة في البراري. وتؤكد الأبحاث على أن أحكام الإعدام عن الجرائم والمخالفين للعقيدة الرومانية من المسيحيين الأوائل كانت تتم بإلقائهم إلى الوحوش المفترسة وتتفق على أن ذلك يعد جريمة في حد ذاته.

الهوامش

1 Hérodote, histoires, IV, 174 ; 181.

2 العدواني محمد الطاهر، الجزائر في التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ج1، ص247.

3 نفسه، ص233.

4 الشكل1

5 الشكل2

6 Camps(G.), « Chars protohistoriques de l'Afrique du nord et du Sahara engins de guerre ou véhicules de prestige? », 113è Congrès National des Sociétés Savantes, Strasbourg, 1988, dans IV Colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du nord, t. II, p 282; Id., « Chars (Art rupestre) », Encyclopédie Berbère, XII, 1993, p 1887.

7 حارش محمد الهادي، التطور السياسي والاقتصادي في نوميديا منذ اعتلاء مسينيسا العرش إلى وفاة يوبا الأول 203–46 ق. م، الجزائر: دار هومة، 1996، ص ص 154–155؛

Lecocq (A.), « Le commerce de l'Afrique romaine », Société de Géographie et d'Archéologie de la province d'Oran, XXXII, 1912, pp 465-473 ;

Bertrandy (F.), « Remarques sur le commerce des bêtes sauvages entre l'Afrique du nord et l'Italie (IIe siècle avant J.-C- IVe siècle après J.-C) », Mélanges de l'Ecole Française de Rome Antiquité (M. E. F. R. A), 99, 1987, 1, pp 211-241 ; Lançon (B.), Rome dans l'antiquité tardive 264-312 Apres J.-C, Paris: Hachette, 1995p206 ;

Mansouri (Khadîdja), « Réflexions sur les activités portuaires d'Hippo Regius (Annaba) pendant l'Antiquité », L'Africa romana XIV, Sassari 2000, Roma 2002, pp515-516.

8 Pline l'ancien, Hist. Nat. , VIII, 20.

9 Auguste, Res gestae divi Augusti, 22.

10 Strabon, Géographie, XVIII, 3, 54.

11 Pline l'ancien, Hist. Nat., VIII, 24 ; 46.

12 Pline l'ancien, Hist. Nat., VIII, 34.

13 Ibid., V, 1 ; VIII, 2.

14 بالرغم من نفي بلينوس الأكبر وجود الدببة في نوميديا، Hist. Nat., VIII, 46 ; 54 ; 83, إلا أن الدلائل المادية ونصوص المصادر الأدبية تدحض رأي صاحب كتاب التاريخ الطبيعي، كون الحيوان عثر على بقاياه في مواقع عصور ما قبل التاريخ والفترات التاريخية المختلفة بالجزائر ؛
Lecocq (A.), Op. cit., pp 465-466.

15 حارش محمد الهادي، المرجع السابق، ص ص 154–155.

16 Blas de Roblès (J. -M.), LIBYE: Grecque, romaine et byzantine, Aix-en-Provence: EDISUD, 1999, p81.

17 Hamman (A. -G.), La vie quotidienne en Afrique du nord au temps de Saint Augustin, Paris: Hachette, 1979, p155.

18 Lequement (R.), Fouilles à l'amphithéâtre de Tébessa (1965-1968), B. A. A., suppl. 2, p146, fig. 179.

19 عمّار فتيحة، " فسيفساء صيد خنزير ونمر بالمتحف الوطني للآثار القديمة"، حوليات المتحف الوطني للآثار، 14، الجزائر، 2004، ص ص 80–88.

20 Hérodote, Histoires, IV, 174 ; 181.

21 الشكل3؛ Hamman (A. -G.), Op. cit., pp156-157

22 Février (Paul-Albert), « Les chrétiens dans l'arène », dans: SPECTACULA-I, Gladiateurs et amphithéâtres, Actes du colloque tenu à Toulouse et Lattes les 26,27,28 et 29 mai 1987, Edition préparée par Claude Domergue, Christian Landes et Jean-Marie Pailler, Lattes: Imago, 1990, pp265-273.

23 Aulu-Gele, Les Nuits attiques, V, 14, 5-30.

24 الشكل3
25 الشكل4
26 الشكل5

27 الشكل6

28 بخصوص شارات ورموز فرق الصيد، انظر: الجدول المرفق.

29 Beschaouch (A), « La mosaïque de chasse à l'amphithéâtre découverte à smirat en Tunisie », CRAI , 1966 pp 134-157 ; Marou (Henri-Irenee), Décadence romaine ou antiquité tardive ? IIIème-VIème siècle, Paris: Seuil, 1977, pp 35-40 ; Briand-Ponsart (C.) et Hugoniot (CH.), l'Afrique Romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine (146 av. J. C.-533 ap. J.-C.), Paris: Armand Colin, 2005, p371.

30 الأمر ذاته يلاحظ في رسومات جدران حمامات الصيد في لبدة الكبرى (الشكل8)؛ انظر:

Blas de Roblès (J. -M.), LIBYE: Grecque, romaine et byzantine, p81

31 Beschaouch (A), Op. cit., pp136-138; Marou (Henri-Irenee), Op. cit., pp35-38

32 Guery (V.) et Slim (L.), « Trois matrices de plats rectangulaires à décor moulé du Bas-empire », Antiquités Africaines, 34, 1998, pp199-212.

33 Beschaouch (A.),Op. cit., pp136-38; Marou (Henri-Irenee), Op. cit., pp 35-38 ; Hanoune (R.), « Encore les Telegenii, encore la mosaïque de Smirat ! », Op. cit., pp1568-76 ; Futrell (A.), Blood in the Arena: The spectacle of Roman Power, second paperback printing, AUSTIN: University of Texas Press, 2001, pp14-18. pp121-123.

34 Augustin (Saint), Sermo, XXXII, 20 ; Hamman (A. -G.), Op. cit., p158 ; Hugoniot (Ch.), Rome en Afrique de la chute de Carthage au début de la conquête Arabe, Paris: Flammarion, 2000, p263.

35 Beschaouch (A.),Op. cit., pp136-38; Futrell (A.), Op.

cit , pp121-122.

36 الشكل 7

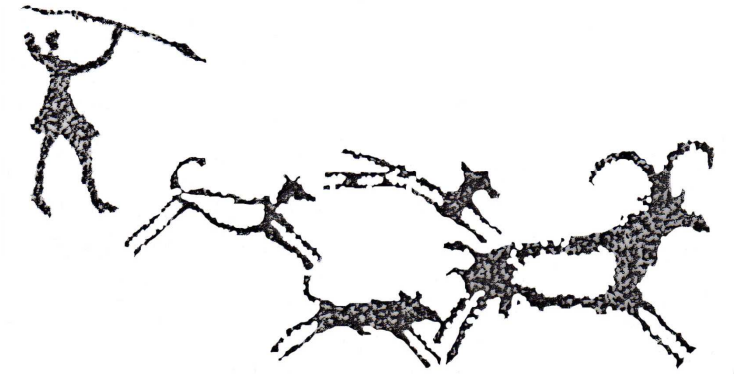
37 Sintes (C.), « VII: La société, La vie intellectuelle », dans: ALGERIE ANTIQUE, sous la direction de Claude Sintes et Ymouna Rebahi, catalogue de l'exposition 26 avril au 17 aout 2003 au Musée de l'Arles et de la Provence antique, éditions du Musée de l'Arles antique, 2003, p231.

38 الشكل 8

اسم الفريق	الشعار	رقم الفريق	الإله الحامي
TAURISCI	ورقة لبلاب	II	ديونيسوس
TELEGENII	عصا يعلوها هلال	III	ديونيسوس
TRITURRII	عصا يعلوها هلال	III	ديونيسوس
FAGARGI	ساق ذرة بيضاء	III	؟
THEBANII	عصا يعلوها هلال	III	ديونيسوس
SINEMATII	S	III	دميتر
LEONTII	ساق ذرة بيضاء	IIII	قينوس
PENTASII	تاج بخمس رؤوس	IIIII	دوميناي
DECASII	؟	X	؟
EGREGII	عصا يعلوها هلال + ورقة لبلاب	XIII	ديونيسوس
CRESCENTII	ورقة لبلاب	III	؟
LIGNII	ساق ذرة بيضاء	III	؟
DEBOROSI(I)	∞	X	؟
FLORENTII	ورقة لبلاب	III	؟
PEREXII	ورقة لبلاب	IIII	؟
(H)EDERII	ورقة لبلاب	I	آلهة الموتى
SILVANIANI	عصا يعلوها هلال + ورقة لبلاب	II	آلهة الموتى

فرق الصيد في ألعاب السيرك والمدرّج بالمغرب القديم

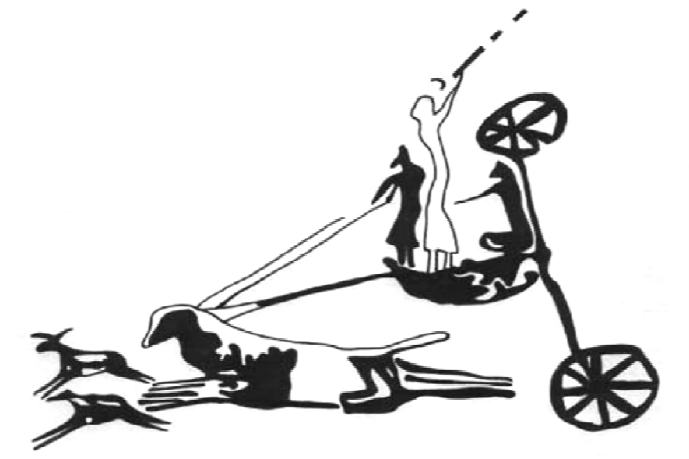
BESCHAOUCH (A.), «La mosaïque de chasse à l'amphithéâtre découverte à Smirat en Tunisie», C. R. A. I. , ,1966 p157 ; Id., «une sodalité africaine inconnue, les Perexii», C. R. A. I. ,1979,p418 ; Id., « Nouvelle observations sur les sodalités Africaines », C. R. A. I. , ,1985 pp453-475.



شكل 1

رسم صخري من واد جرّات في الطاسيلي، يمثّل صيد الأروية بالاستعانة بالكلاب .

Lhote (H.), «les gravures rupestres de l'Oued Djerat (Tassili-n-Ajjer) », Mémoires du Centre de Recherche Anthropologiques Préhistoriques et Ethnographiques, XXV, Alger, 1975, T. I, P111.



شكل 2

رسم صخري من آلان–إدومنت بالطاسيلي يمثل مشهد صيد الأروية

Camps (G.), « Les chars sahariens. Images d'une Société Aristocratique », P39.

شكل3
فسيفساء من الجم تعود إلى القرن الثالث الميلادي، تمثل انقضاض فهد على أحد المحكوم عليهم بالإعدام. متحف الجم (تونس) .

Ancellin (Nicolas) et Prevot (Faustine), « Trésors de l'Afrique Romaine », GEO, 312, Février 2005, P64.

شكل4
فسيفساء من الجمّ، تمثّل وليمة لفرق الصيد في المدرّج. متحف الباردو (تونس)

SPLENDEURS DES MOSAIQUES DE TUNISIE, texte de Mohamed Yakoub, Tunis: Agence Nationale du Patrimoine, 1995, p270.

شكل5

فسيفساء تعود إلى القرن الثالث الميلادي تمثّل مشهد صيد بألعاب المدرّج يظهر لنا من خلال المشهد مجموعة من المتفرّجين ومصارع يهمّ بقتل أسد ضخم. متحف الباردو (تونس).

SPLENDEURS DES MOSAIQUES DE TUNISIE, p277.

شكل6

فسيفساء الصيد الأكبر (متحف جميلة، الجزائر) يمثّل أعلى اللوحة صيد الإحاشة، بينما توحي مشاهدها السفلية إلى مصارعة الحيوانات المفترسة في ألعاب المدرّجات.

Blas de Roblès (J.-M) et Sintes (C.), Sites et monuments antiques de l'Algérie, Aix-en-Provence: EDISUD (Archéologie), 2003, p124.

شكل7
مشهد مصارعة الثيران على لوح من الطين المشوي (مكتشف بالمقبرة الجنوبية لمدينة تموقادي، متحف تيمقاد، الجزائر).

Sintes (C.), « VII: La société, La vie intellectuelle », dans: ALGERIE ANTIQUE, sous la direction de Claude Sintes et Ymouna Rebahi, catalogue de l'exposition 26 avril au 17 aout 2003 au Musée de l'Arles et de la Provence antique, éditions du Musée de l'Arles antique, 2003, p231.

شكل8
مشهد صيد الحيوانات المفترسة في ألعاب المدرّج (جدران حمامات الصيد في لبدة الكبرى، الجماهيرية الليبية)

Polidori (R.) et autres, LA LIBYE ANTIQUE: cités perdus de l'empire romain, Paris: Mengès, 1998, p87.

مظاهر الدفاع عن القرآن الكريم
لدى علماء وأئمة العصر العباسي

د. تيحال نادية
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

القرآن الكريم هو أصل الدين ومنبع الصراط المستقيم، ومعجزة النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- العظمى، إلا أنّ أعداء الإسلام حاولوا الخدش فيه بالتشكيك في تواتره وإعجازه وسلامته من الاختلاف والتناقض وصلاحية أحكامه لكل زمان ومكان، وفي سبيل هذه الغاية اختلقوا الروايات وحرّفوا معاني الآيات، وجهل هؤلاء أنّ القرآن حفظه الله ووفق له علماء يبيّنون الحق ويبطلون الباطل، وما زادتهم سهام التشكيك والتضليل إلا ثباتا في الموقف وقوّة في الردّ وعزيمة على التواصل والاستمرار، من هؤلاء العلماء الذين ركزنا عليهم في مقالنا هذا ممّن وفقه الله للدفاع عن القرآن الكريم الإمام ابن قتيبة.

صفحة جديدة من صفحات الدفاع عن كتاب الله تطالعنا منبّهة ومحذّرة من مخاطر أعداء الإسلام، صفحة نلمس فيها دفاعا مستميتا لهج به الكثير من أئمة الإسلام، ولعل أشهر هؤلاء على الإطلاق الإمام ابن قتيبة في مؤلفاته(1) التي دافع فيها عن كتاب الله، وسنة نبيّه -صلى الله عليه وسلم- حين حاول الزنادقة رميهما بالنقص وتشويههما، ثمّ أبي الحسين محمد بن أحمد الملطي المتوفى سنة 377هـ في كتابه الردّ على أهل الأهواء والبدع، والقاسم بن إبراهيم في ردّه على التأويلات الخاطئة والمشينة التي ذهب إليها ابن المقفع في تهكمه على الذات الإلهية، وعلى القرآن الكريم، ثمّ الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه" فضائح الباطنية"، هذا بغض النظر عن أولئك العلماء والمفسرين من أئمة الإسلام الذين انبروا لتأليف المجلدات الضخمة في الفقه والتفسير والحديث ومن هؤلاء العلماء الذين عرفهم هذا العصر -ابن جرير الطبري- الذي تضمن مؤلفه في التفسير ثلاثين مجلدا، والذي وصفه أبو حامد الأسفراييني بقوله: "لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل كتاب تفسير ابن جرير الطبري، لم يكن ذلك كثيرا"(2).

وذلك لتحرّيه الدقّة في النقل عن الرّسول –صلى الله عليه وسلّم– وصحابته والتابعين. هذا مع ما عرفه هذا العصر من شيوع نوع آخر من التفسير اعتمد فيه أصحابه على العقل أكثر من النقل، ويمكن أن نلاحظ هاهنا طائفتين من العلماء:

أمّا الأولى، فهم المتكلّمون من المعتزلة الذين خالفوا تفاسير مدرسة التفسير المأثور ولجئوا إلى التأويل، إلا أنها وإن انتقدت وهجمت من قبل أئمة السنة، ومع خطئها في كثير من تأويلها حسب السنيّين لكن خطأها هذا كان عن نيّة صالحة، وخدمة منها للإسلام، والدليل على ذلك ما سبق لنا أن عرفناه من دفاع هؤلاء بالحجّة والفلسفة على أعداء الإسلام، لكن هذه الحجّة وتلك الفلسفة جعلتها تتوغل في متاهات أبعدتها عن هذه الديانة السمحاء في بساطتها.

أمّا الطائفة الثانية والتي يدخل في عدادها الكثير من الفرق المعادية للإسلام، فإنها تلك التي اتخذت من التفسير وسيلة لنشر مبادئها المهدّمة لشرائع الإسلام، من ذلك مثلا تفسير الباطنية لقوله عز وجل: "فقلت استغفروا ربّكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا، ويمددكم بأموال وبنين، ويجعل لكم جنّات ويجعل لكم أنهارا"(3) فذكرت أنّ القصد من قوله تعالى "فقلت استغفروا ربّكم" أي اسألوه أن يطلعكم على أسرار المذهب الباطني، وأنّ قوله "يرسل السماء مدرارا" أنّ السماء هي الإمام، والماء المدرار هو الماء ينصبّ من الإمام إليهم، أمّا قوله "يمددكم بأموال وبنين" أنّ الأموال هي العلم، والبنين هم المستجيبون ومعنى قوله "يجعل لكم جنّات ويجعل لكم أنهارا" أنّ الجنات هي الدعوة السرّية أو الباطنية، والأنهار هي العلم الباطني(4).

كما يفسرون قوله "الشمس والقمر بحسبان"، أنّ الشمس والقمر هما الحسن والحسين، وأنّ إبليس وآدم المشهوران في القرآن هما أبو بكر وعمر، إذ أمرا بالسجود لعلي والطاعة له، فأبا واستكبرا(5).

ولن نعرض هاهنا إلى ردود أئمة السنة –أصحاب التفسير بالمأثور– على المعتزلة أصحاب التفسير بالرأي لأنّ المتكلمين وإن ابتعدوا في تفسيراتهم عمّا عرف وأثر عن الرسول –صلى الله عليه وسلم– وكبار الصحابة إلا أنّ بعدهم ذاك أو خطأهم حسب علماء السنة، إنما كان عن اجتهاد استهدف منه خدمة الإسلام

وبالتالي فإنّ مثل هؤلاء لا يدخلون في زمرة أعداء الإسلام وإنما سنكتفي بردود ومواقف المسلمين من أعداء الديانة الإسلامية، إذ كان عداء هؤلاء امتداد لحقدهم وكراهيتهم للقومية العربية حاملة لواء الإسلام.

ومن هؤلاء نذكر ابن المقفع، إذ اتخذ هذا الأخير من آي القرآن وسيلة لتشويه معانيه، وموضعا لسخريته ونقده ومعارضته، ممّا جعل القدماء يسخطون عليه ويرون فيه تحدّيا لكتاب الله، ومن أشهر هؤلاء القاسم بن إبراهيم، الذي ردّ كيده إلى نحره، فيذكر عنه إساءته لفهم وتأويل قوله سبحانه وتعالى: "ياحسرة على العباد، ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون"(6)، فيستنكر ما وصف به ذات الله، انطلاقا من هاته الآية بالأسف والحسرة والغيظ، فردّ عليه المؤلف ردّا ألجمه به، قائلا عنه "كذب عدوّ الله لا يقال لله بحسر ولا غيظ، ولكن يقال له أسفوا إذ عصوا الله فأسرفوا، ولا يقال تحسر الله ولا اغتاظ "(7).

وبيّن له أنّ الله سبحانه وتعالى ليس ممّا يغاظ، وأنّ الحسرة الوارد ذكرها في الآية السابقة إنما هي على العباد لا عليه، وتحسّر فيهم على الهدي لا فيه، هذا هو المقصود من الكلمة لا ما ادّعاه ابن المقفع من معنى لا يحل إلا بكل مستضعف، فالله سبحانه وتعالى أعظم من أن تصل إليه الآلام(8).

وهذا إمام آخر من الأئمة الذين صالوا وجالوا في الدّفاع عن الإسلام ذاك هو الإمام العلامة ابن قتيبة، فردّ على من أعابوا القرآن الكريم بردود(9) أبانت إياه بالاختلاف والتناقض وغيرها من المطاعن التي وجّهت إلى هذا الكتاب المقدّس، نلمس هذا بوضوح من خلال كتاب تأويل مشكل القرآن، كما يظهر لنا اجتهاد محمود من طرف هذا الإمام في الردّ على بعض الفرق التي ادّعت الإسلام، كالمشبهة، وراحت تعمل على تفسيره وتأويله، فوقعت في أخطاء غيّرت بها مجرى المعاني المقصودة من القرآن، فاجتهد ابن قتيبة لتبيين أخطائهم في التفسير الناجمة عن جهل باللغة.

ولا بأس هاهنا من تقديم مثال على ذلك فيذكر ابن قتيبة خطأ من الأخطاء التي وقعت فيها المشبهة في تأويلها لقوله: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله، يجعل صدره ضيّقا حرجا"، فيذكر ابن قتيبة الطامة التي وقع

فيها هؤلاء بجعلهم الإرادة في الهداية والإضلال للعبد لا لله، وأكّد أنه بتحديدهم هذا وقعوا في أنحس غلط، وأحول كلام إذ الإرادة لا يجوز أن تكون للعبد وقد وليها اسم الله، وهو مرفوع بإجماع القرّاء وأنه لو ورد اسم الجلالة الله منصوبا لكان ذلك أقرب من المعنى الذي أرادوه، وإن كان لا يجوز أيضا لأنه يضم في الكلام "من" فيكون معناه من يريد من الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام (من الاختلاف في اللفظ والردّ على المشبهة، ابن قتيبة، ص:16) .

جهلهم، ونقصهم عن إدراك ما سمى به القرآن فانجده يعقد لهم أبوابا للردّ عليهم فيما ادّعوه من تناقض واختلاف في مواضع آياته، وما رموا به القرآن من متشابه والتباس قائلين في تلميح إلى بطلان سماوية هذا الكتاب: "ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن من أراد لعباده الهدى والبيان"(10) . لقد انتدب ابن قتيبة نفسه للدّفاع عن القرآن وتبيين عوج المطاعن التي وجهها أعداء الإسلام للقرآن، فأبلى بلاءا حسنا في دفاعه ذاك.

فبيّن في مقدمة كتابه " تأويل مشكل القرآن" أنّ كتاب الله لا يمكن أن يعرف ويفقه معانيه إلا من كثّر النظر فيه، واتسع علمه به، وأدرك مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خصّ الله به لغتها دون باقي اللغات إذ "ليس في جميع الأمم، أمّة أوتيت من العارضة والبيان باتساع المجال ما أوتيته العرب"(11) .

وفي الدّفاع عن كتاب الله يقول: "أحببت أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه بالحجج النيّرة، وبراهين البيّنة، وأكشف للناس ما يلبسون"(12)، أمّا القصد الذي أراده ابن قتيبة من وراء تأليفه للكتب المدافعة عن الإسلام فيقول: " . . .إنما كان القصد منها الإخبار عن جهلهم، وجرأتهم على الله تعالى بصرف الكتاب إلى ما يستحسنون، وحمل التأويل على ما ينتحلون. . . "(13) .

وفي الردّ على أعداء القرآن الذين اتهموه بالاختلاف واللحن في القراءات وفي الأحرف والحركات مدّعين أنّه ليس من عند الله وإلاّ لما وجد فيه مثل هذا الخلاف محتجّين في ذلك بقوله عزّ وجل: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"(14)، وبقوله "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" .

فهذا ابن عبّاس يقرأ "واذّكر بعد أمة"(15)، وغيره يقرأ "بعد أمّة" وعائشة تقرأ "إذ تلقونه" وغيرها يقرأ "إذ تلقونه"(16) فوجد أعداء الإسلام في اختلاف هذه القراءات لكتاب واحد دليلا على بطلان هذا الكتاب.

فردّ ابن قتيبة عليهم مطاعنهم، مبيّنا أنّ هذا الاختلاف الذي احتجّوا به، ينقضه ويهوّن شأنه حديث للرّسول -صلى الله عليه وسلم- في قوله: "نزل القرآن على سبع أحرف، كلّها شاف كافٍ فاقرءوا كيف شئتم"(17)، وقد أوّل ابن قتيبة قول الرّسول -صلى اله عليه وسلم- هذا شارحا إيّاه، مبيّنا لفحواه، ذاكرا أنّ معنى ذلك كله هو أنّ القرآن نزل على سبعة أوجه من اللغات متفرقة وأنّ كلاّ منها صحيح سليم الدّليل على ذلك رواية للطبري عن عمر ابن الخطاب جاء فيها ما يلي: "سمعت هشام ابن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وقد كان النبي أقرأنيها، فأتيت به النبي (ص) فأخبرته فقال له: اقرأ، فقرأ تلك القراءة، فقال: هكذا أنزلت: ثمّ قال لي اقرأ، فقرأت، فقال هكذا أنزلت، ثمّ قال: إنّ هذا القرآن نزل على سبعة أحرف فاقرءوا منه ما تيسّر(18) فمن قرأه قراءة عبد الله فقد قرأه بحرفه ومن قرأه قراءة أبي فقد قرأه بحرفه ومن قرأه قراءة زيد(19) فقد قرأه بحرفه".

وراح بعد ذلك ابن قتيبة متدبرا أوجه الخلاف في هاته القراءات فوجدها سبعا(20). فأمّا الأوّل فهو في إعراب الكلمة، أو في حركة بنائها ممّا لا يغيّر صورة الكلمة في الكتاب ولا معناها من ذلك قوله "هؤلاء بناتي أطهر لكم"(21) و"أطهر لكم"، وقوله: "وهل نجازي إلا الكفور" "وهل يجازى إلا الكفور". والوجه الثاني للاختلاف يكون في إعراب الكلمة، وحركات بنائها ممّا يغيّر معناها، ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب نحو قوله "ربنا باعد بين أسفارنا"(22) و"ادّكر بعد أمّة"(23) و"بعد أمة". أمّا ثالث حالة لهذا الاختلاف إنما يجيء في حروف الكلمة دون إعرابها بما يغيّر معناها، ولا يزيل صورتها من ذلك قوله "وانظر إلى العظام كيف ننشزها"(24) وننشرها. أمّا الحالة الرابعة فيكون الاختلاف في الكلمة بما يغيّر صورتها في الكتاب، ولا يغيّر معناها نحو قوله: "إن كانت إلاّ زقيّة واحدة" و"صيحة"(25) و "كالصوف المنفوش" و"كالعهن"(26).

وأمّا الحالة الخامسة فيكون الاختلاف فيها بما يزيل الصورة والمعنى عن الكلمة نحو قوله "وطلع منضود" و"طلح منضود"(27) والوجه السادس لهذا الاختلاف، إنما يكون في التأخير والتقديم نحو قوله: "وجاءت سكرة الموت بالحقّ" وفي موضع آخر "وجاءت سكرة الحقّ بالموت"(28) والحالة الأخيرة من هذا الاختلاف يكون بالزيادة والنقصان نحو قوله "وما عملت أيديهم" "وما عملته أيديهم"(29) .

ويعطي لهذا الاختلاف تعليلا موفقا، فيذكر أنّ كلام الله كان ينزل به الروح الأمين على الرسول –صلى الله عليه وسلم– في كل شهر من شهور رمضان ميّسرا به على عباده ما يشاء، فكان من تيسيره أن أمره بأن يقرأ كل قوم بلغتهم وما جرت عليهم عادتهم، فقرأ الهذلي "عتى حين" ويريد "حتى حين"(30) لأنه هكذا يلفظ بها ويستعملها، وقرأ الأسدي "يعلمون وتعلم" و"تسودّ وجوه"(31)، و"ألم إعهد إليكم"(32) .

وهكذا إلى غيرها من الاختلافات التي كانت تطرأ على هذه القبائل العربية، ولو أنّ هذه القبائل أمرت بأن تتخلى عمّا اعتادت عليه وألفته لا اشتدّ عليها ذلك، ولعظمت المحنة في عينها، ولما تمكنوا من ذلك إلا بعد ترويض طويل، وإذلال للسان، إلاّ أنّ الله برحمته ولطفه جعل لهؤلاء متسعا في اللغات وتصرّفا في الحركات كتيسيره لهم الدّين حين أجاز لهم على لسان رسوله (ص) أن يأخذوا باختلاف العلماء من صحابته في فرائضهم وأحكامهم، وصلاتهم وصيامهم، وغيرها من شرائع ديانة الإسلام السمحاء(33) .

ثمّ وضح بعد ذلك أنّ الاختلاف الموجود في القرآن إنما هو اختلاف تغاير لا اختلاف تضاد، فإنّ هذا الأخير يؤكد ابن قتيبة عدم وجوده في القرآن إلا في الأمر والنهي، والناسخ والمنسوخ، أمّا اختلاف التغاير فهو موجود ولا أثر سلبي فيه من ذلك قوله "وادّكر بعد أمّة"(34) أي بعد حين، و"بعد أمه" أي بعد نسيان، والمعنيان جميعا وإن اختلفا صحيحان، لأنه ذكر أمر يوسف بعد حين، وبعد نسيان له، ومنه أيضا قوله "ننشرها"(35)، لأنّ الإنشار هو الإحياء، والإنشاز هو التحريك للنقل والحياة حركة فلا فرق بينهما، وأكد ابن قتيبة بعد ذلك أنّ كل اختلاف وجد في القرآن من هذا القبيل، أو كان اختلاف في التقديم والتأخير، أو زيادة ونقص فإنما هو على مثل هذا السبيل(36) .

هكذا وقد جوبه أعداء القرآن بردود جمّة أبطلت دعواهم وفنّدت زعمهم، فيما رموا به القرآن من تناقض بين معاني آيه، هذا التناقض الذي يرون فيه ما يلبس القارئ، ويجعله يشك في أن يكون هذا الكتاب من ربّ العالمين، يقول أحد الأئمة فيما رمى به هؤلاء القرآن من تناقض "هلكت الزنادقة وشكوا في القرآن حتى زعموا أنّ بعضه ينقض بعضا في تفسير الآي المتشابه كذبا وافتراءا على الله جل اسمه من جهلهم بالتفسير للآي المحكم"(37) .

ويؤكد هؤلاء الأئمة أن لا تناقض في القرآن الكريم وأنّ بعضه يصدّق بعضا إلاّ أنّ للقرآن مواضع ومواطن عديدة لا يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به(38) . من ذلك مثلا ماادّعته الزنادقة من تناقض بين قوله "فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان"(39)، بينما يقول في موضع آخر "فوربّك لنسئلنّهم أجمعين عمّا كانوا يعملون"(40)، و مثل قوله: "هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون"(41)، ثم يقول في موضع آخر "ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون"(42) ومثل قوله: "وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون"(43) بينما يقول في موضع آخر "فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون"(44) .

يضيفون إلى ذلك، تدعيما لفكرة التناقض والاختلاف في آي الذكر الحكيم، ما ورد في القرآن من تشبيه شيء مع عدم تقدم الكلام عما يشبه به (45) من ذلك مثلا قوله "مثل الجنة التي وعد المتقون"(46) فيقولون أين ذاك الشيء الذي جعلت الجنة له مثلا، يظهر ذلك أيضا في قوله "يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له"(47) ولم يأتي بهذا المثل.

ومنه أيضا طعنهم في قوله عزّ من قائل: "وبلغت القلوب الحناجر" فقالوا كيف تبلغ القلوب الحناجر، والقلب إذا زال عن موضعه شيئا مات صاحبه (48)، هذا إلى تعلقهم بكثير من الآيات التي ورد فيها المجاز،مما استعصى عليهم الوصول إلى معناه، متخذين من هذا الغموض دليلا على ما رموا به القرآن من نقائص وعيوب. إذ لو كان هذا الكتاب –في رأيهم– من عند الله لما ورد فيه المتشابه الذي من شأنه أن يعمق الفجوة بين العباد والإله، فقالوا: "ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن، من أراد لعباده الهدى والبيان؟"(49) ويرد ابن قتيبة، وغيره من

العلماء عليهم مطاعنهم تلك مفسرين محلّلين لمعاني الآيات التي احتجّ بها هؤلاء على نقض القرآن، لما فيه من تضارب في معاني آياته فيذكر ابن قتيبة موضحا ومبيّنا أن لا تناقض في قوله: "فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان"(50) وقوله في موضع آخر "فوربّك لنسألنّهم أجمعين عمّا كانوا يعملون"(51)، ذلك أنّ يوم القيامة يكون كما قال الله تعالى "مقداره خمسين ألف سنة"(52) .

فإذا انتهت المسألة ووجبت الحجة "انشقت لسماء فكانت وردة كالدّهان"(53)، وانقطع الكلام وذهب الخصام، واسودت وجوه قوم، وابيضت وجوه آخرين، وعرف الفريقان بسيماهم، وتطايرت الصحف من الأيدي: فآخذ ذات اليمين إلى الجنّة، وآخذ ذات الشمال إلى النار .

وكثيرا ما دعّم ابن قتيبة تفسيراته التي وضّح بها ما التبس على الآخرين، أو بالأحرى ما اتخذ عند أعداء الإسلام دليلا على التناقض والاختلاف بآراء الصالح والعلماء من ذلك مثلا ما أيد به شرحه وتفسيره لآيتين الأوليتين بما جاء عن ابن عباس رصي الله عنه في في قوله: "فيومئذ لا يسأل إنس ولا جان"(54) إذ قال هو موطن لا يسألون فيه ومثله "ولا يسأل عن ذنوبهم المجر مون"(55) .

وقوله: "لا تختصموا لديّ وقد قدّمت إليكم بالوعيد"(56)، ويذكر بعدها أنّ الجواب نفسه فيما يخص الآيتين اللتين اتخذ منهما الزنادقة دليلا على تناقض القرآن، فقوله "هذا يوم لا ينطقون، ولا يؤذن لهم فيعتذرون"(57)، وقوله عز وجل في موضع آخر "ثم أنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون"(58)، فتأويل ذلك أن الخصام يقع حين يدعى المظلومين على الظالمين، فإذا وقع القصاص، وثبت الحكم قيل لهم لا تختصموا، ولا تنطقوا ولا تعتذروا فليس ذلك بمغن عنكم ولا نافع، فيخسئون، وتتويجا لما يذهب إليه ابن قتيبة من تأويل وتفسير، يروي ما جاء عن السلف الصالح فيذكر أنه روي عن معمر عن قتادة: أنّ رجلا جاء إلى عكرمة فقال: أرأيت قول الله تعالى: "هذا يوم لا ينطقون" و قوله: "ثم إنكم يوم لقيامة عند ربّكم تختصمون" فقال إنما هي مواقف منها فتكلموا واختصموا ثم ختم الله على أفواههم، فتكلمت أيديهم وأرجلهم، فحينئذ لا يتكلمون(59) وقريب من هذا التفسير نجده عند الملطي.

فيذكر في الردّ على من يتخذ من هاتين الآيتين دليلا على تضارب القرآن فيقول، إنّ هذا عند من يجهل التفسير ينقض بعضه بعضا، إلا أنهما في الحقيقة غير متناقضان، ولكنهما في تفسير الخواص من المواطن مختلفان، فأما تفسيره لـ "هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون" أنه وّل ما تجتمع الخلائق بعد البعث فهم لا ينطقون في ذلك الموطن ولا يؤذن لهم بذلك مقدار ستّين سنة، ثمّ يؤذن لهم في الكلام، فيكلم بعضهم بعضا "ثمّ إنكم يوم القيامة عند ربّكم تختصمون" عند الحساب، ثم يقل لهم "لا تختصموا لديّ"(60) بعد الحساب(61) .

أما قوله: "وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون"(62)، بينما يقول في موضع آخر "فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون"(63)، فيذكر في تحليل سبب هذا الاختلاف، أنّ كل من الآيتين تعبران عن موقف معين بحيث أنه حين ينفخ في الصور نفخة واحدة، تنقطع حينها الأرحام وتبطل فيه الأنساب، ويشغل كل امرئ بنفسه من التسآل فإذا نفخ فيها أخرى "قاموا ينظرون، وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون"(64) وقالوا "من بعثنا من مرقدنا ؟ هذا ما وعدنا الرحمن، وصدق المرسلون"(65) .

وتفسير شبيه بالسابق يذهب إليه الملطي فيذكر: أمّا قوله عز وجل: "فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون" عند من يجهل التفسير تنقض آية أخرى وهي التي جاء فيها "وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون" فيقول في تفنيد هذا الذي ذهبت إليه فئة الزنادقة مؤكدا أن لا انتقاض بين الآيتين، ولكنهما في تفسير الخواص من المواطن مختلف، فأما تفسير "فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون" فإذا نفخ في الصور النفخة الثانية قام الخلائق من قبورهم، فلا أنساب بينهم في ذلك الموطن، ولا يعطف بعضهم على بعض لقرابته حتى ينجوا من الحساب إلى الجنة، ولا يسأل بعضهم بعضا فذلك قوله جل ثناؤه: "ولا يسأل حميم حميما"(66) . وذلك قوله "يوم يفرّ المرء من أخيه وأمّه وأبيه وصاحبته وبنيه، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه"(67)، فإذا صاروا إلى الجنة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون إذ رأى بعضهم بعضا، فهذا تفسيرها(68) . وفي الردّ دائما على هؤلاء الزنادقة الذين طعنوا بآي القرآن قائلين كيف لهذا القرآن أن يقول "مثل الجنة التي وعد المتقون"(69)، ولم يأت

بالشيء الذي جعل للجنة مثلا، فيوضح لهم ابن قتيبة بأنّ الله سبحانه وتعالى إنما أراد بقوله "مثل الجنة" صورتها وصفتها، وأكد ذلك برواية جاء فيها أنّ عليا كان يقرأ "مثال الجنة" أو "أمثال الجنة"، وهو بمنزلة مثل، إلا أنه أوضح وأقرب في أفهام الناس(70) ومما واجه به ابن قتيبة مطاعن الزنادقة على كتاب الله، حين وصفوه بالكذب بقولهم "كيف يكون في النار نبت وشجر، والنار تأكلهما"(71)، وقد توصل هؤلاء إلى نقدهم ذاك، من خلال الآيات العديدة التي ورد فيها ذكر الشجر في النار من ذلك "إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم، طلعها كأنه رؤوس الشياطين"(72)، فاستبعدوا واستنكروا نبت الشجر في النار إذ المعروف عن النار أنها تأكل الشجر فوضح ابن قتيبة أنّ ما ورد ذكره من شجر في النار "الضريع"(73) و "الشجرة الزقوم قد يكونا نبتتين من النار نفسها أو من جوهر لا تأكله النار، وكذلك سلاسل النار وأغلالها وأشكالها وعقاربها وحيّاتها، لو كانت كتلك التي يعرفها الإنسان في الحياة الدنيا، لما أبقت عليها النار، وإنما دلنا سبحانه وتعالى على الغائب عنده بالحاضر عندنا، و الأسماء متفقة للدلالة والمعاني مختلفة"(74) .

وفي الردّ عليهم حين قالوا "ماذا أراد بإنزال المتشابه(75) في القرآن لمن أراد لعباده الهدى والتبيان" فكان ممّا أجابهم به من إجابة ردّ بها كيد الزنادقة إلى نحورهم، ذاكرا أنّ كل باب من أبواب العلم سواء كان فقها أو حسابا أو فرائضا أو نحوا، فإنه لا يمكن أن يدرك أقصاه، إلا بارتقاء المتعلم فيه رتبة بعد رتبة حتى تكون للعالم فضيلة النّظر، وحسن الاستخدام، ولتقع إذ ذاك المثوبة من الله على حسن العناية. فالقرآن نزل بلغة العرب لفظا ومعنا، وعلى نفس مذهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتوكيد .

والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلاّ اللقن(76)، ولو كان القرآن كله واضح مفهوم بسيط يستوي في معرفته العالم والجاهل "لبطل التفاضل، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر"(77)، ويتحقق بذلك العجز والبلادة، ويقع الابتعاد عن البحث والتنقيب والتفكر والتدبر للوصول إلى جوهر معانيه. ولنا في كلام الرسول (ص) و كلام العرب من خطباء وشعراء الكثير من الأمثلة التي ورد فيها هذا النوع من الغموض، لكن ليس معنى ذلك أنّ المتشابه في القرآن

لا يعلمه إلاّ الراسخون في العلم، فلم ينزل القرآن إلاّ لينفع به عباده ويدل به على المعاني التي أرادها سبحانه وتعالى، فما بقي فيه أيّ غامض فلم يتوقف المفسرون عن شيء من القرآن بحجة أنه متشابه لا يعلمه إلا الله، بل فسروه كله وفسروا حتى الحروف المقطعة في أوائل السور مثل: الر، وحم، وطه، وأشباه ذلك(78) وفي الردّ على الزنادقة الذين طعنوا على القرآن لما في أسلوبه من مجاز لأنه في نظرهم كذب، إذ لا يجوز حسب رأيهم نسبة الإرادة للجدار، فهو شيء لا يمكنه أن يريد، وكيف له أن يسأل القرية، والقرية لا تسأل، فيقول ابن قتيبة مسفها إيّاهم: "هذا لمن أبشع جهالاتهم وأدله على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم"(79) ويخاطب هؤلاء المنكرين لقوله عزّ وجل "جدارا يريد أن ينقضّ"(80) .

كيف يمكن أن يقال عن جدار همّ على الانهيار، فلا يمكن أن يجد هؤلاء بدّا من أن يقولوا جدار يهم أن ينقض، أو يكاد أن ينقض أو يقارب أن ينقض وأيا ما كان جعل الجدار فاعلا، ثم نلمس بعد ذلك عبارة عن ابن قتيبة يوحي فيها بتصغيره لسان باقي اللغات مقارنة بما في العربية من معاني وأبعاد وتوغلات تعجز عنها لغات العالم، مستبعدا تحقق إمكانية التعبير عن مثل هذا المعنى بمثل هذه الألفاظ في أية لغة من لغات العجم(81) .

وكثيرة جمّة هي الأمثال التي نسبت فيها أفعال لغير الإنس أورد ابن قتيبة البعض منها، مؤوّلا لها، شارحا إيّاها، حتى يتضح أمرها، ويدرك كنهها، موضحا أنّ ذلك سرّ من أسرار جمال اللغة العربية فمن ذلك قوله تعالى "يوم نقول لجهنم هل امتلأت، وتقول هل من مزيد"(82)، فالمقصود بذلك التعبير عن سعتها .

ثم يشير ابن قتيبة لموقف الزنادقة في تعجبهم من نطق جهنم أو نطق السماء والأرض، فيذكر أنّ الله تبارك وتعالى ينطّق الجلود والأيدي والأرجل ويسخر الجبال والطير بالتسبيح فقال: "إنا سخّرنا الجبال معه يسبّحن بالعشيّ والإشراق، والطير محشورة كلّ له أوّاب"(83)، وقال أيضا "يا جبال أوبي معه والطير"(84) قال: "وإن من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم، إنه كان حليما غفورا"(85) .

ولنا في حديث الرسول (ص) الأمثلة العديدة من قبيل هذا الذي استغربته الزنادقة، واتخذته حجة لتكذيب القرآن، من ذلك ما روي في الحديث عن جهنم إن النار تقول لربّها: "إنك وعدتني ملئي، فيضع قدمه، فتقول قط قط، بمعنى حسبي"(86). هذا بغض النظر عن كلام العرب الذي حفظته لنا طوايا الكتب، والذي حوى العديد من الجمل والعبارات التي وظّف فيها المجاز، فجاءت من قبيل هذا الذي تعجّبت له الزنادقة، وجعلته سبيلا للطعن بالقرآن، لا بأس أن نورد مثالا، من ذلك قولها "بأرض فلان شجر قد صاح" أي طال، ومعنى ذلك أنّ الشجر علا وارتفع ودلّ على نفسه، فجعل كأنّه صائح لأنّ الصائح يدل على نفسه بصوته(87).

واسترسل ابن قتيبة بعد ذلك في إيراد الأمثلة العديدة، من ذلك ممّا يدرج في باب المجاز مؤكدا أنه لا كذب في المجاز كما ادّعى أعداء القرآن، وجهلة أسرار الأسلوب القرآني العربي، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان أكثر كلام العرب فاسدا، لأنها تقول نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل(88). وعموما فإنّ مثل هذه المعاني لا يمكن أن يفقهها ويصل إلى فحواها من عميت بصيرته عن رؤية نور الحق لذلك حكم عليهم أئمة الإسلام بالهلاك، كيف لا، وشكّهم اتجه إلى كتب الله، فرموه بما رموه به من ادّعاءات كاذبة وافتراءات مغرضة. وهكذا فقد امتدت أصابع الزنادقة خدشا بآي الذكر الحكيم تعييبا وانتقاصا، إلاّ أنّ الله مكّن للمسلمين بأن ردّوا كيد هؤلاء،و أظهروا جهلهم، وكشفوا خبثهم، فأكد أعداء الإسلام بفعلهم ذاك انحطاطهم وتدنيهم عن الارتقاء لما اختاره الله لعباده الأتقياء، فخذلوا شرّ خذلان.

الهوامش:

1- من هذه المؤلفات: تأويل مشكل القرآن، تأويل مختلف الحديث، الرد على الجهمية والمشبهة، الرد على غريب الحديث.

2- أنظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، د. حسن

إبراهيم طه، ص: 339.
3- سورة نوح، 10- 12.
4- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، ص:343.
5- أنظر فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، ص:13.
6- يس/30.
7- الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، القاسم بن إبراهيم، ص:33.
8- أنظر المصدر نفسه، ص:33.
9- اقتصرنا هاهنا على الردود التي وجهها ابن قتيبة لمن صرّح بعدائه للقرآن متهما
10- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة،ص:62.
11- أنظر مقدمة تأويل مشكل القرآن.
12- تأويل مشكل القرآن، ص: 73.
13- المصدر نفسه، ص: 48.
14- سورة النساء، الآية 82.
15- سورة يوسف، الآية 45، الأمة: النسيان كما في اللسان 17/323.
16- سورة النور، الآية:15.
17- أنظر تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص: 26،و أنظر الحديث نفسه مع تغيير طفيف في اللفظ في تيسير الوصول، ج1، ص:244.
18- تيسير الوصول،لعبد الرحمن بن علي المعروف بابن الديبغ الشيباني الزبيدي الشافعي ج1، ص: 243- 244.
19- يقصد زيد بن ثابت المتوفى سنة 45، وأبي بن كعب المتوفى سنة 35، وعبد الله بن مسعود.
20- أنظر تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص:27.
21- سورة هود الآية: 78.
22- سورة سبأ، الآية 19.
23- سورة يوسف الآية 45.
24- سورة البقرة، الآية 259،
25- سورة يس، الآية 29.
26- سورة القارعة، الآية:5.

27- سورة الواقعة، الآية 29.
28- سورة ق، الآية 19.
29- سورة يس الآية 35.
30- سورة المؤمنون الآية 54، والصافات: 174
31- سورة آل عمران ،الآية 106.
32- سورة يس، الآية60.
33- أنظر تأويل مشكل القرآن، ص: 30.
34- سورة يوسف، الآية 45.
35- سورة البقرة، الآية 259.
36- أنظر تأويل مشكل القرآن، ص: 30- 31.
37- أنظر الرد على أهل الأهواء والبدع، الملطي، ص:43.
38- أنظر المصدر نفسه، ص:43
39- سورة الرحمن، آية 39.
40- سورة الحجر، آية 92- 93.
41- سورة المرسلات، آية 35.
42- سورة الزمر، آية 31.
43- سورة الطور ،آية 25.
44- سورة المؤمنون،آية 101.
45- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة،ص:20.
46- سورة الرعد،آية 35.
47- سورة الحج،آية 73.
48- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص:20.
49- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص:25.
50- سورة الرحمن، آية 39.
51- سورة الحجر، آية 92.
52- سورة المعارج،آية 4.
53- سورة الرحمن آية37.
54- سورة الرحمن، آية 37.
55- سورة القصص، آية 78.

56- سورة ق، آية 28.
57- سورة المرسلات، آية 35.
58- سورة الزمر، آية31.
59- تأويل مشكل القرآن،ص:47.
60- سورة ق،آية 28.
61- أنظر الرد على أهل الأهواء والبدع، للملطي،ص:44.
62- سورة الطور، آية 25.
63- سورة المؤمنون، آية 101.
64- إقتباس من سورة الصافات، آية:27.
65- سورة يس، آية:52.
66- سورة المعارج، آية :10
67- سورة عبس، الآيات:34- 37.
68- أنظر الرد على أهل الأهواء والبدع، الملطي، ص: 45.
69- سورة الرعد، آية:35.
70- أنظر تأويل مشكل القرآن، ص: 59.
71- المصدر نفسه، ص:49.
72- سورة الصافات، آية64- 65.
73- الضربع أصلا من أقوات الأنعام لا من أقوات الناس، وإذا وقعت فيه الابل لم تشبع، وهلكت هزلا (أنظر اللسان 8/223)
74- أنظر تأويل مشكل القرآن، ص:49.
75- يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وأصل التشابه أن يشبه اللفظ لفظا في الظاهر وفي المعنيان مختلفان، ويقال: اشتبه عليّ الأمر، إذا أشبه غيره فلم تكد تفرق بينهما، وشبهت عليّ إذا الحق بالباطل، ومنه قيل لأصحاب المخارق أصحاب الشبه لأنهم يشبهون الحق بالباطل، ومثل المتشابه المشكل، وسمي مشكلا لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره، فاشبهه وشاكله (أنظر اللسان 13/381) .
76- اللقن هو سريع الفهم (أنظر اللسان 17/275)
77- أنظر تأويل مشكل القرآن، ص: 62.
78- انظر المصدر نفسه، ص: 73.
79- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص:99.

80- سورة الكهف، آية 77.
81- أنظر تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص:99- 100ز
82- المصدر نفسه، ص:100.
83- سورة ص،آية:99.
84- سورة سبأ، آية: 10.
85- سورة سبأ، آية:10.
86- أنظر اللسان، 9/256.
87- أنظر تأويل مشكل القرآن، ص:100.
88- أنظر المصدر نفسه، ص:99.

فهرس المصادر والمراجع:

- الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1985.
- الرد على أهل الأهواء والبدع، الملطي أبي الحسين محمد، مطبعة الدولة، استانبول، 1936.
- الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، القاسم ابن إبراهيم، مخطوط، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر.
- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962.
- تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، دار الكتب العلمية، 2000.
تأويل مشكل القرآن، للإمام أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة.
- تيسير الوصول، عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الديبغ الشيباني الزبيدي الشافعي، الدار النموذجية، . 2001
- فضائح الباطنية، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق محمد عبد الرحمن بدوي، دار الكتب الثقافية، الكويت.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور محمد بن مكرم الأنصاري الرويفعي، طبعة دار المعارف، القاهرة، مصر.

الكتابة والصناعة
همس البراري أو صنعة الرواية عند إبراهيم الكوني

الدكتور علاّل سنـقوقة
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

تتداخل مقامات لغوية مختلفة في روايات إبراهيم الكوني لتشكل في الأخير أسلوبية الرواية لديه، وتتحول اللغة في الأخير إلى مجموعة من الرموز التعبيرية، لتؤدي محتوى الفكرة التي تمتزج فيها العناصر العقلية والعناصر العاطفية والخرافية معًا، فتصبح اللغة حدثا اجتماعيا محضا له أبعاده الفنية المختلفة، ومن المهام الأساسية للأسلوب هو أن يحول مستويات التعبير الأخرى إلى مجموعة شحنات معزولة بينما تكمن وظيفة الأسلوب في إدخال بعضها في تفاعل مع البعض الآخر، كما لو كان ذلك في مخبر كيمياوي1 وبالرغم من أن الدراسات السردية المعاصرة، أهملت اللغة الروائية واهتمت أكثر بالوظائف، إلا أنَّ الاهتمام بها أخذ يتوسّع بين النّقاد في العالم العربي.

اللغة التأمّلية

وقد سمى بعضهم هذا النوع من الأسلبة بالمناجاة2 ويمكن التمثيل لها بقول الراوي في رواية نزيف الحجر: "القلب دليل من لم يعاشر الناس في فهم الناس، القلب هو النار التي يهتدي بها البدوي في صحراء الدنيا كلها يهتدي التائه في الخلاء بنجم ايدي. كل النجوم تتحول وتتنقل وتبدل مكانها وتغيب ،أما هو فيبقى ثابتا حتى الصباح **ايدي مثل القلب لا يخدع. أبوه أيضا أوصاه بالقلب قبل أن يموت**"3، وجاء على لسان شخصية أسوف قوله: "النذر حرم على الولد أن يرث حرفة الوالد ،والوالد لم يمت إلا لأنه خالف النذر. النذور ليست مزحة والودان يعرف ذلك. وكيف لا يعرف وهو روح الجبال؟ الأرواح من روح الله وبكل شيء عليمة. تعلم ما يبطنه الإنس في القلب. هذا سبب الجرأة والاطمئنان المدهش. إن الودان العظيم يكاد يتناطح مع التيس الغيور، الأشعث، القبيح"4.

من ألوان هذا النوع من الأسلبة، ما نجده في تفكير الشخوص في الموت ،وهي تيمة تتكرر في النص الروائي، لأنّها تعبّر عن أفق تفكير الشّخصيات المهمومة بالموت والمصير، وقد شكل الموتُ في الرّواية علامة مهيمنة، مما يدل على أهميتها الدلالية. وعمومًا فإنَّ الموت من القضايا الوجودية التي لا بدَّ أن يفكر فيها الإنسان عامة ولكن طريقة التفكير المنتهجة في النص تختلف اختلافا جذريا عما هو طبيعي إنها انعكاس لواقع أليم ،فثلث شخصيات رباعية الخسوف ينتهي مصيرهم إلى الانتحار، وهو أمر كنا قد أشرنا إليه فيما سبق. ولذلك يتساءل الشيخ غوما والعراف مهمدو في مفتتح الجزء الثالث من الرباعية –**أخبار الطوفان الثاني**– عن معنى الشيخوخة وكيفية الاستعداد لها ونجد أنَّ الجيل الثاني الذي تشير إليه الرباعية أيضا من الأبناء والأحفاد أيضا يطرح هذا التساؤل الممض ومن ذلك تساؤلات عياش الدوس على لسان الراوي في رواية نداء الوقواق: "في الخلاء الشرقي وقف عياش الدوس يتمتع بالغروب. كانت الشمس الذهبية تركع في قداسة لتقبل الأفق. يروق له دائما أن يتمتع بالغروب لا يهزه الشرق كما يهزه الغروب. لا يعرف لماذا. ولا يعرف لماذا أيضا يطيب للفقهاء أنْ يشبّهوا الغروب بالموت والشروق بالميلاد".

يرى المهابة في الغروب أكثر من الشروق. يروق له أنْ يقول لنفسهٍ إنَّ الغروب إذا كان يرمز إلى الموت والفناء، فلاشك أنّ الموت جميل. غامض حقا ومجهول حقا ولكنه جميل وواعد. فهل يستطيع أن يعتمد على هذا الحدس الخفي في رحلة الفناء؟عندما كان طفلا يروق له أن يردد في وحدته: "الموت أجمل. الموت أجمل. " ويطوف الغابة متمتما بهذه العبارة بصوت خافت. وكثيرا ما يقف فجأة ويلتفت حوله حتى إذا تأكّد أنّ أحدا لا يراه صرخ بالعبارة بصوت عال. . ."5.

يمثّل هذا الخطاب –المنقول بوساطة الراوي– عن **عياش الدوس** ،جانبًا من حيرة الكائن أمام سؤال الوجود وهو سؤال حاضر بقوة في كل النصوص التي كتبها الروائي ،حيث تبدو نبرة الشك بارزة في دواخل الشخصيات ،وبالرغم من أن **عياش الدوس** يملك قضية يدافع عنها وقضيته هي استقلال الأرض من الاستغلال الأجنبي ويمكن وضع تفكير جماعته سياسيا ضمن الحركات اليسارية القومية

المنادية بالحرية إلا أن التساؤل الوجودي لا ينفك يطرحه باستمرار، إلا أن الجماعة المعارضة لا تنتهي إلى الانتحار كما حدث للشخصيات الأخرى في الرباعية ،لأنها تملك قضية تدافع عنها ، ويشارك الراوي أحيانا بصوته في التأمل مباشرة، ومنه هذا المقطع السردي من رواية **نداء الوقواق**: "السّكون يجعل الريح ينطق في حفيف الأشجار. لغة الحفيف. في سكون الصحراء،ساحرة ،حفيفي الريح في النخيل موح. بماذا يوحي ؟بماذا يلمح ؟بماذا يهمس ؟ماذا يريد أن يقول بهذه التمتمات ؟إنها لغة الأزل التي تفشي سر الوجود فتحجم في آخر لحظة. هبوب القبلي يؤشر إلى تراجع البرد الصحراوي ويبشر باقتراب موسم الحرّ"6 يتبنى السارد ثقافة أهل الصحراء أهل الصحراء ويشيد بحياتهم ولذلك يحتل الخطاب التأملي موقعا كبيرا في النصوص الروائية ومن أهم الوظائف التي يقوم بها عرض التصورات الفلسفية والوجودية للمؤلف نفسه، على الرغم من أنه ينسب هذه الأفكار إلى السحر، لكننا يمكن أن نحذف عبارة قال السحرة ولاشيء يتغير من فحوى هذا المقطع. فهو في النهاية كلام السارد وهو يتبنى قيم الصحراويين ويبشر بناموس الأسلاف ويدعو له.

اللغة التواصلية

تهيمن لأنها من أكثر أشكال الأسلبة مواءمة للنص المسرود وتتجسد بشكل خاص في الإخبار وعرض تفاصيل المشاهد أو حالات الصراع ؛ ومن المهم الإشارة هنا، إلى أن مهمة الإبلاغ أو التواصل، تجري على لسان السارد أو في مقامات الحوار أو حتى الوصف، حيث نكتشف بعض الأخبار المتعلقة بتحولات القصة في الخطاب على نحو قول الراوي في **نزيف الحجر** يصف ملامح الوادي الذي نزله أسوف "الرسوم تزين صخور الجبال والكهوف في الأودية الأخرى في كل **مساك صطفت**.

وقد اكتشفها في صغره عندما كان يهوى الجري خلف القطيع الشقي فيلجأ للكهوف ليستظل من الشمس ويفوز بلحظات راحة فيتسلى بمشاهدة الرسوم الملونة: صيادون ذوو وجوه مستطيلة غريبة، يركضون خلف حيوانات كثيرة لم يعرف منها سوى الودان والغزلان والجاموس البري. في الصخور أيضا نساء عاريات يحملن على صدورهن أثداء كبيرة. كبيرة جدا ولا تتناسب مع أحجامهن.

فكان هذا المنظر يضحكه ويتصور أن الثدي يعيق المرأة عن المشي عندما تتحرك، فيستلقي إلى الوراء، ويضحك بصوت عال يتردد في الكهوف المجهولة"7.

يحتل الخطاب التواصلي حجمًا كبيرا على لسان الراوي بحيث يحتل نسبة 80 % بينما يكمل الباقي الحوار المباشر بين الشخصيات وفيه نكتشف بعض الخصائص المائزة لشخصية أسوف وتغيره المفاجئ من مرحّب بالصيادين الأوروبيين في جزء **زائر الغسق** إلى عدو لهم وسرعان ما تتحول العزلة –التي ضربها على نفسه في الصحراء– جحيمًا لما ناله من عذاب جراء احتفاظه بالسر وعدم الإعلان عن مكان وجود **الودان** ويمكن أن نحصر طرق الإبلاغ في نقل الأحداث إلى المتلقي، وتكون هذه الأحداث مرتبطة بوقائع عادية أو غريبة أو فوق طبيعية. أما الأول فهي واضحة، تحتل مكانة واسعة من النصوص الروائية وهي التي يقوم بها الرواي وكمثال ذلك تخريجه لأصل الفزاعة في رواية **الفزاعة** عندما يقول: "للفزاعة في الواحة تاريخ يتناقله الرواة وأهل الفضول فيقولون إن ساحر الأغراب عندما نزل الواحة قادما من المجهول تنكر في مسوح أخرى (كما يروق لأهل هذه الملة أن يفعلوا دائما) فادعى أنه حداد لا يتقن غير نصب العيدان وتركيب الأخشاب وتحويل الأشجار إلى سروج. . ."8.

ويلاحظ أنَّ هيمنة الراوي واضحة ،ولذلك يعمد إلى جمل الأقواس التي توحي أن ثمة حضورا لسارد آخر، كما يسند كلامه إلى الرواة وأهل الفضول والسحرة كما في روايات أخرى، ولكن يبدو أنّ الراوي الواحد هو الذي يؤطر مروياته هذه، انطلاقا من أنه أكبرُ من الشخصيات التي يروي عنها .

بنية الحكاية الخرافية

أما المرويات الغرائبية فهي أيضاً كثيرة ويمكن التدليل عليها بأمثلة كثيرة ،وكمثال عنها سيرة **شلم** في رواية **لون اللعنة**و، في المقطع الآتي يبدو شلم ممسوخا، في صورة مغايرة للمخلوق ومنعزلا عن العالم وقاتلا لكل من يقطع عنه لحظات الخلوة.

"وأكّد كثيرون أنه لم يكن يتسامح حتّى مع الصغار الذين يروق لهم دائماً أن يتجمّعوا في زمر ويسيروا وراء كل صاحب غرابة أطوار ليرجموه بعبارات

الاستهزاء ! فقد هجم على كوكبة أطفال مرّة وأمسك بتلابيب أحدهم فخنقه حتى كاد الولد يلفظ أنفاسه لو لم يتدخّل أحد المارّة في آخر لحظة لإنقاذه.
أمّا الولد الآخر الذي ضبطه متلبّسا بأغنيته المثيرة في خربته الرومانية الكئيبة، فقد نال مصيرا أسوأ. ففي أثناء تسكّعه في تلك الأنحاء مرّ في طريقه بالأطلال فسمع دمدمة مريبة. أصاخ السمع فتبيّن في الصوت الكلم بوضوح. كان يردّد أغنية من أغنيات السحر تقول:

أنا نحس ! أنا نجس !
أنا لعنة ! أنا خُسّ !
أنا مسخ ! أنا وسخ !
أنا ظلمة ! أنا فحمة !

تسلل الولد بين أعمدة الطلول فرأى المسخ في ركن من أركان البنيان الروماني العتيد وهو يحكّ وجنتيه بالليف بوحشية والدم ينزف من خدّيه الرماديين. التفت فرأى في عينيه تعبيرا لم يره في عين مخلوق. ترنح الولد من فرط الخوف، وكاد يسقط أرضا في تراجعه إلى الوراء. تقدّم منه الشبح بخطوات وئيدة دون أن تتبدّل نظرة الجنون في مقلتيه. لم يكن التعبير جنونا كما روى المسكين قبل أن تدركه الحتوف، ولكنه تعبير أفظع تعبير شبيه بتعبير الحيّة عندما تحذّر ضحاياها قبل أن تنقضّ عليهم"10 يلاحظ تعالي اللغة الروائية المسرودة عن الطبيعي وارتباطها الحميم بالوقائع فوق الطبيعية وهو ما يجعل المجرد ينتصر ويغني المخيال الروائي بشكل لا تخطئه العين.

اللغة الحلمية والاستغراق الصوفي

تبدو معظم شخصيات **رباعية الخسوف** ذات لغة حلمية مرتبطة بعلاقات خاصة وتحدد هذه **اللغة الحلمية** الأرض والمرأة ،نكتشف ذلك من خلال رواية **رباعية الخسوف** مثلاً، حيث تهيمن على **آيس** في نظرته إلى **باتا** التي كان يحبها، اللغة الحلمية المشبعة بالشوق والحنين والشبق، ومن اليسير اكتشاف كل ذلك في لغة كل من غوما أيضا، عندما يحن إلى الشباب ويتذكر بأسى كبير أزمنة اللهو والحب، حيث تشكل هذه الفترة نقيضا للفترة الأخيرة التي يعيشها استرجاعا غابرا ليس

له حضور كبير في زمن الرواية، وترتبط المرأة بلغة الحلم والحنين، كما ترتبط الأرض بالحنين ،إنها تمثل اللحظة البعيدة وفي سياقات أخرى في النص الروائي تتوازى اللغة مع المقامات المحكية، ومثال ذلك الرحلات الذهنية والروحية التي تحدث لبعض الشخصيات في **رباعية الخسوف**، مثلا الرقص في الحلقات ،تعبر عنه لغة الاستغراق في عالم آخر هو أشبه ما يكون بالغياب الصوفي ويمكن إدراج المقطع التالي من رواية **ديوان النثر البري**[11] ضمن هذا السياق ،حيث تتحوّل اللغة إلى لغةٍ كاشفة عن الداخل بعين الراوي: "راقب موقد النار. أنصت للأنين في أعواد الحطب. تأمّلها وهي تحترق في السنة النار ورأى كيف ينز منها سائل معتم كالدم، قال في نفسه:

إنها تنزف !إنها تنزف !

كان الأنين موجعًا والنزيف يتواصل بلا توقف. مد يده وأخرج عوداً نازفا من الموقد . تحسس السائل فوجده لزجا قانيا حارا ،نزيف حقيقي،دم حقيقي، أحس بالغثيان ،امتنع عن الطعام في ذلك اليوم، و في الليل حاول أن يتصيد الفرح في ذرات الرمل الحزينة، أنصت طويلا، نامت الأم، ارتفع شخيرها في الناحية الأخرى من العراء، ولكنه واصل السهر. ارتفع القمر. تسلى بمراقبة القرص السري الغامض، وفجأة سمع نشيدا . موالا . أغنية حقيقية، فاجعة تقترب وتبتعد، يصاحبها ضجيج خفي بعد قليل تبدى الضجيج واتضح في قرع منتظم، حزين للطبول، كان فرحا حزينا . تابع القرص السري وأنصت للفرح الحزين . فلم يشعر كيف فرت من مقلتيه المفتوحتين دمعة حارة كبيرة"[12] .

خطاب الأسطورة

يتحدد السرد بوصفه صبغة أسطورية بحتة، رحلة في المجرد والفانتستيك، اختراقا لأزمنة متباينة تتجمع في الأخير لتعبر عن الحكاية الأصل والمنطلق ليس هناك تعريف دقيق الأسطورة في الثقافة العربية، وليس هناك من رؤية أكثر هيمنة من تلك التي تعتبر مفهوم الأسطورة مقابلا لمعاني الخرافة والأحدوثة المختلقة.

ولكن تعريفا طريفا وقفت عليه في كتاب "**قوة الأسطورة**" لجوزيف كامبل يربط الأسطورة بالحياة وليس بالماضي، أي أن كل شيء في حياتنا يمكن أن يؤول بالأسطورة ويصير إليها أيضا، ويضرب أمثلة مما تخترعه مخيلة الإنسان المعاصر من أساطير، وبدا ذلك بشكل واضح في الإبداع السينمائي خاصة كفيلم حرب النجوم الذي ظل يشاهده مرات كثيرة، وفي رأيه فإن الفيلم يصنع أسطورة التقنية الحديثة والأمر نفسه مع الكمبيوتر الذي يحقق لنا أمنية صنع العالم على الصورة التي نريد تماما مثلما يكون الحال في الأسطورة.

يقول مشيرًا إلى الدور الخطير الذي يمكن أن تلعبه الآلة في حياة الإنسان: "سوف يأتي الوقت الذي تستطيع فيه الآلة أن تملي إرادتها عليك. مثلا أنا اشتريت هذه الآلة العجيبة التي يسمونها الكمبيوتر ومع أنني أعد نفسي مرجعا في الأمور اللاهوتية ومع ذلك فقد تماهيت مع هذه الآلة، وتبدو لي الآن على أنها إله العهد القديم وقد جرد نفسه من أي أثر للرحمة أو الشفقة"[13] ويرتبط السرد في روايات إبراهيم الكوني بالغرائبية أو العجيب وتتعاضد في تكوينه عدة مكونات هي الأسطورة والسحر والأعمال فوق الطبيعية بما تضفي على العالم الروائي صورة الإدهاش بالنسبة للمتلقي،ويتجلى ذلك بالخصوص في العناصر الآتية:

1- سمات الشخصيات

ونقصد بذلك كل الأفعال الخارقة التي تتجاوز القدرات الطبيعية للشخصية، وتتجلى الأفعال هنا على مستوى النص من خلال الإنسان والجن والحيوان وعناصر طبيعية أخرى كالريح (القبلي) والرمل وغيرها من العناصر الطبيعية الأخرى التي تدخل في تكوين عالم الصحراء الأفعال والوقائع: وهي الأحداث فوق الطبيعية ،ويكون لها دور في تغيير مجرى الحكاية وتغيير اتجاه تلقي النص من قبل القارئ.

2- التلاعب بالزمن

نعني بذلك التوظيف المكثف للاختراقات الزمنية،بالاستباق والاسترجاع، بحيث ينتقل المتلقي من لحظة السرد القائمة في النص /الرواية إلى زمن آخر قد يمتد أو يقصر بحسب طبيعة المروى وهو العنصر الذي يسهم في كسر الأحادية الخطية

الزمنية وقد قامت نصوص الكوني بواسطة التمثيل السردي على محاولة تجسيد عالم من الأسطورة هو ما نطلق عليه "ميثولوجيا الصحراء" كما يقول ناقد عربي معاصر فـ "السرد عند الكوني يخلق سلسلة من الأساطير التخيلية الخاصة بالطوارق، أساطير تومض ثم تنطفئ، لكنها دائما تنبض بالحيوية والتألق، ومحورها العلاقة الملتبسة والمرتبكة بين الإنسان والإنسان أو بين الإنسان المتوحد والحيوان، ولو رتبت تلك الأساطير على وفق أنساق محددة، لشكلت بمجموعها ما يمكن الاصطلاح عليه بميثولوجيا الطوارق"[14] وفيما يتعلق بالأسطورة الموظفة في روايات الكوني نجدها قسمين:

الأول: الأسطورة النصية ونقصد بها الأسطورة التي **يختلقها** المؤلف لأسباب فنية بشكل خاص لها علاقة بمجال المعنى في النص الأدبي، ولاشك أن ثمة علاقة كبيرة بين النص الأكبر الذي يحتوي الأسطورة وبين البنية الأسطورية التي تخترقه، وفي هذا المقام ندرج مجموع الأساطير الواردة في نصوص الكوني ضمن هذا السياق الروائي.

الثاني: الأسطورة من حيث هي تراث ميثولوجي مشترك ونقصد بذلك استناد الكاتب إلى مجموعة من النصوص القبلية الموظفة في مختلف الكتابات والمتداولة في الثقافات الشعبية لمختلف الشعوب عربا كانوا أم عجما ونرى أنها تدخل ضمن المتعاليات النصية والتي أشرنا إليها في فصل التناص ويمكن أن ندرج في هذا السياق أيضا فكرة **الطوطم والقربان والأعداد** وغيرها من الإشارات الأسطورية التي يحفل بها نص إبراهيم الكوني ومن المهم الإشارة إلى أن الكوني يستعمل الأسطورة من منظور فانتاستيكي وتكاد تكون الوجه المقابل للخيال العلمي، في قوة تشخيصه للأشياء وابتعاده عن الواقع، بحيث يتداخل الوهمي غير الطبيعي من عالم الخفاء كما يسميه الروائي مع أفعال واقعية، ولذلك يختلط العالمان على المتلقي إلى الدرجة التي لا يستطيع التفرقة بينهما .

ومهما يكن؛ فمن الملاحظ أنّ النص الروائي يكتسب هالةً من الغرابة والمتاهة الأسطورية، يشد المتلقي إلى متوالياته الحكائية ويجعله ينسى أحيانا الحكاية الأصلية التي كان يقرأها في المتن وإذا كان البعد العام لروايات الكوني متجليًا في

هذا البعد الإنساني، حيث يتبنى الروائي مختلف الرؤى الدينية من الإسلام إلى اليهودية إلى المسيحية فالبوذية، في شبه محاولة لصهر كل هذه الديانات في قالب من الإنسانية العالية في رؤيتها للعلاقات بين الأشياء وخاصة في علاقة الإنسان بباقي الكائنات الأخرى، إلا أن ثمة خلفية أخرى، ربما لا تشكل إطارًا واضحًا ولكنها تبدو في عدد من النصوص كنواة من نوى الرؤية الروائية وهي النظرة الطوطمية التي تعكسها رواية "**التبر**" باعتباره نصا مثاليا في هذا المضمار. ففيها يتكلم **الأبلق** وتتحول الصداقة التي تربطه بصاحبه إلى علاقة حلول حقيقية، إذ يختفي كل واحد في الآخر وظهرت العلاقة الكبيرة هذه في لحظات عذاب **الأبلق** وتألمه لمرضه وفي هذه العودة المستمرة إلى صاحبه الحزين المفارق له قهرا وكرها وليس عن طواعية واختيار.

ومن جهة أخرى هذه الحميمية الإنسانية العالية التي تربط **أسوف** ووالده بحيوان صحراوي اسمه **الودان** في نزيف الحجر وفي التبر. يبرر الوالد في تعجب ابنه من دفقات الحنان التي يضفيها على جمله الأبلق بقوله: "**هل تظن أن الحيوان لا يفهم لمجرد أنه لا يقدر أن يتكلم مثلك ؟إنه أذكى منك ومني**"[15] وفي **نزيف الحجر** يستعيد الراوي على لسان والد أسوف قصة ودان أنقذ صاحبه من الأعداء الذين أحاطوا به من كل جانب،حيث: "**اخترق حصار الأعداء دون أن يعبأ بطعنات الرماح والسكاكين والسيوف. واستمر ينزف حتى بلغ بصاحبه بر الأمان، فبرك، ومد رقبته، ومات**"[16].

ثم يضيف في الوصية التي يستعيدها البطل أسوف في شكل استذكار "**هذا يحيرني. لماذا على الإنسان المجرم أن يطارد ملاكا كهذا ليقتله ويحشو به جوفه ؟ إذا لم يقتل الإنسان غزالا هل يموت من الجوع ؟لماذا يجوع الإنسان حتى يضطر أن يسفح دم هذا المخلوق الجميل ؟ربما كان هذا هو السبب الذي جعل الله يعاقبنا ويحرمنا من الظفر به حيا**"[17] هذا الخطاب تتأسس عليه بنية الحكاية وهو الأمر الذي يتكرر مع الابن، الذي يفدي **الودان** بنفسه لحمايته من **جون باركر** صياد **الودان** وعاشق اللحم الشره ونلاحظ أن الأسطورة هنا مزدوجة فهي من جهة تحرم أكل اللحم وتعتبره **لعنة** تلاحق صاحبها، وهو ما يظهر في سلوك أسوف

الذي لا يأكل اللحم، اعتقادا منه أن لحم الحيوان هو لحم الإنسان نفسه، أي أن الإنسان والحيوان في مرتبة واحدة من الناحية الوجودية ولا فرق فيما بينهما إلا في الزوايا الفيزيولوجية وتتمظهر قوة العجيب في المقطع الأخير من قصة أسوف والودان الذي عمل جاهدا على اصطياده، حيث يتجنب الودان الفخ الذي وضعه له بذكاء ويجد **أسوف** نفسه معلقا في أعلى قمة جبل وبقي جسمه هناك يتدلى ليالي كثيرة لكنه بعد صبر طويل وبعد استغاثته الموجعة يأتي **الودان** ليخلصه من الألم ويتعرف في صورة الودان الذي وقف على الصخرة المعلق فيها هو على صورة أبيه فصرخ قائلا: "في مكانه المكسو بالأحجار الشرهة، صرخ بصوت مخنوق كأنه يناجي ربه. أنت أبي. لقد عرفتك. انتظر. أريد أن أخبرك أغمي عليه"18.

وسنفاجأ بأمرين هو هذا التقمص العجيب للأب في صورة **الودان** أو العكس بالرغم من أن السارد يشير إلى صورة **الودان** لا الإنسان، ولكن يبدو أن لا فرق بينهما في السياق الروائي. أما الأمر الآخر فهو ماذا أراد أن يقول الابن للأب أو للودان الأب ؟ وهو السؤال الذي تجيب عنه الرواية ككل وإذا شئنا أن نجيب نقول إنها خطاب نقدي من الحيوان ضد الإنسان أو صراع بين الخير والشر.

تتكرر هذه الحكاية، المجسدة للعلاقة المتوازية بين الإنسان والحيوان في روايتين إذن، وشكلها لا يتغيّر منْ نص إلى آخر وليس هناك من تأويل في الواقع لورود الحكاية نفسها، فنلاحظ حينئذ أنَّ المسار المتبع في البناء هو واحد:

حيوان ← إنسان

الودان ← أسوف، الأب

الجمل ← الأب

الأبلق ← أوخيد

من جهة أخرى هناك بنية مضادة هي كالتالي:

التاجر أيور، دودو ← أوخيد

الأب، أسوف ← جون باركر

وتبدو لحظات الغرائية متوازيةً أيضاً في الروايتين، ففي التبر يتكلم الأبلق مع أوخيد وفي نزيف الحجر يتحدث أسوف إلى الودان أو العكس.

اللغة الـروائية والموسيقى

نبّه ميشال بيتور[19] قبل عقودٍ كثيرة إلى العلاقة الحميمة بين الموسيقى والرواية، في قوله بأن الموسيقيين يقرأون الروايات بكثرة وعلى ذلك فإن الروائيين مطالبون بأن يتعلموا لغة الموسيقى.

ـأ ـ

يعمد الكاتب إلى توظيف كلمات بعينها في جمل متتالية، للتأكيد على شيء، تتكرر اللفظة الواحدة مرات كثيرة ،فيكون لها إيقاع خاص، وفضلا عن ذلك تعزز الدلالة المركزية التي يقوم عليها فعل السرد ويمكن ان نضرب مثالا بالمقطع الآتي الوارد في رواية الفزاعة فمثال التكرار قول الراوي: "النبوءة أكملت اليقين الذي أوحت به رحلة القناع.

النبوءة أكملت الإلهام الذي أتى به اليأس في أول أيام البلاء. النبوءة أكملت بناء الوسواس المبهم فتركب واستعار هيئة البنيان. . ."[20]. ومثال الشرح قول الرواي في الرواية ذاتها: "في عيني أبنابان استقر القلق. مد يدا راجفة ليسوي حول الوجنتين القناع (**تسوية القناع دائما حيلة لمداراة الحرج، أو إخفاء الانفعال**) . . ."[21] ومن المعروف أن الشروح الكثيرة تفرغ النص الروائي من قوته الدلالية وتباعد بينه وبين تأويلات المتلقي الممكنة.

ـب ـ

لو تأملنا روايات: **نزيف الحجر والتبر والمجوس** مثلا، لوجدنا أنها روايات تقوم على القصة الواحدة أو إذا شئنا التدقيق؛ قلنا إنها تقوم على حبكة مشتركة متشابهة في المغزى أو الهدف الفكري المسطر. ففي كل هذه النصوص الروائية يشكل الذهب أو المادي بصورة أعم مقابلا للروحي أو الأبدي. في الرواية الأولى يتقابل الودان إله الصحراء كما تصفه لغة السرد في وجه الصيادين/المدنية أو الغرب الذي يرى الصحراء مجرد مكان للتنفيس عن نزواته وعدائه، بينما في التبر يرهن أوخيد الأبلق مقابل حفنةٍ من تبْر، بدا الأمرُ بالنسبة إليه حالة اضطرارٍ وليس

اختيارًا منه، ويبدو أنَّ هذه الواقعة هي التي يتأسس عليها فعل الحكي، لأنّها مثلت القصة النواة التي تتناسل منها الحكايات/الفروع الأخرى.

أما رواية **المجوس**، فهي تشير إلى **لعنة** الذهب وكيف جرّت وراءها المجتمع إلى الهلاك زوال المدن العامرة بما يدل على أنها ليست هي الجوهر الذي ينطلق منه الصحراوي الحقيقي، إنها بلا شك تماثلات تحيل مباشرة إلى عالم إبراهيم الكوني الروائي القائم أساسا على فكرة محورية هي الصحراء مدلول روحي في مقابل النزوع المادي الذي بدا يغزوها من كل جانب.

لا يكاد يختلف الأمر في رباعية الخسوف، فالتنقلات والحركات التي عرفتها الرباعية كانت كلها تقوم على أسباب معروفة المنطلقات: فكرة العقاب على العصيان. وهي موجودة أيضا في بنية رواية نزيف الحجر، لخيانة أسوف النذر بما يعني خيانة الصحراء لأنَّ الودان -كما قلنا سابقا- هو تجسيد حي لفكرة الصّحراء أو المكان.

بالنسبة للنماذج المكررة طرديا في النصوص الروائية، نجد: الزعيم، الساحر أو الساحرة، العراف أو العرافة، شيوخ الطرق الصوفية، الأغراب. الأتباع تتكرر في موضع من النصوص الروائية المختلفة أو في النصوص القصصية أسماء شخصيات بعينها مثل وانتهيط الذي نجده في رواية المجوس وفي رباعية الخسوف.

ـ ج ـ

بما أنّ روايات الكوني في كليتها هي روايات مكان، فإن التمثيل السردي يقوم بتضمين الشخصيات غير الآدمية ،أي الحيوانات ويجعلها مساوية للبشر في القيمة.

ومن أهمّ هذه الحيوانات نجد: الإبل والماعز والخرفان والذئاب وابن آوى والكلاب والطيور والعقارب ومن الهوامّ الذباب والناموس ومن الحشرات النمل. ولكنَّ بعضها يأخذ موقعا مركزيا في السرد ،فيما البعض الآخر لا يكاد يذكر إلا في سياقات عَرضية.

ومن الروايات التي تقوم على الحيوان :**التبر ونزيف الحجر** ،الأولى يحتل **المهري الأبلق** القيمة الأعلى ويحيل مباشرة على الاعتبارات القيمية التي تمثلها الصحراء في مخيال الجماعة وأفق الأنسنة الذي تجري في إطاره روايات الكوني. أما الثانية

فهي تتأسس على حيوان **الودان**، حيوان لم يعد له وجود في هذا الزمان، ولكنه بقي قيمة من القيم الثقافية والفولكلورية التي تقوم عليها مخيلة أهل الصحراء في النص.
في هذين النصين، يمكن القول أنَّ البطل هو الحيوان في شكله الاستعاري، إنه يقف على مئات المثل والقيم المؤسسة للمنظومة الثقافية والأخلاقية لمجتمع الرواية، سنتمثل بهذا المثال الذي وقفنا عليه في السابق، إنه حديث المهري الأبلق على صاحبه:
"يمضغ الرسن في عدوه السعيد: أو.ع.ع.ع..."
"يجيبه في ندم: أو.ع.ع.ع..."
"في بعض الأحيان يشتكي في بؤس: أو –ع –ع –ع..."
"ولكن المهري لم يصبر،اشتكى بصوت عال،طويل،أليم: آ.آ.آ..."
"لحظتها سمع العواء الأليم: آ.آ.آ.ع.ع.ع"
"مر زمن قبل أن يسمع استغاثته: آ.آ.آ.ع.ع.ع.."
"عادت الإستغاثة تشق سكون الصحراء: آ.آ.آ.ع.ع.ع"
نلاحظ أنَّها أصواتٌ ولكنَّها غير مرتبطة بأية لغة، إنها لغة خارج اللغات، لغة تترجم من قبل السارد، بالرغم من أن السياق وحده كافٍ للتعرف على المدلولات التي يرمي إليها المهري الأبلق وهو يحاور أو يشتكي إلى صاحبه ويعلن السارد نفسه عن عجزه في نقل لغات الطير بقوله: " اقتنص في الصوت تعدد الأصوات منذ الأيام الأولى".
في مواضع أخرى ،يكتفي السارد بإدخال الحيوان كأداة للتعبير عما يقوله صراحة عن الشخصية المتأسس عليها الفعل الروائي، يمكن التمثيل هنا برباعية الخسوف، حيث يشكل الكلب الأسود علامة من علامات التحول القادم في حياة الشيخ غوما وهو ما حدث بالفعل فيما بعد، فحياة الواحة التي عاشتها قبيلته أمنغستان لم تقدها إلى النجاة بل إلى مزيد من التشتت والتفكك، بينما ينبه السارد إلى أسراب الطيور المهاجرة، في ثنايا السرد من أجل التعبير عن الزمن الروائي.

-د-

ومن العناصر الهامة المجسدة للموسيقى في روايات الكوني، نجد الغناء الذي ينتشر في كل نص ويحمل دلالاتٍ متطابقة مع الحالات النفسية للشخصية الحاضرة في لحظة السَرد، ويرتبط الغناء بقصائد مسبوكة من التراث الجمعي، كما يرتبط بحالات إبداع، حيث يتحول إلى ترجمان للأشواق والمكابدات التي تلاقيها الشخصية أثناء سعيها لإنجاز موضوع القيمة، ومن اللحون المسبوكة المحفوظة جمعا، ما كان يردده الأطفال عندما شاهدوا أمم الطير (ولكن الولد النحيل، بدأ يحجل على رجل واحدة، ويطوف حول الخباء، مرددا تلك الأغنية القاسية التي توارثتها الأجيال، وقيل أن الأسلاف كانوا يتغنون بتا فوق رؤوس شيوخهم عندما يهرمون. . . "22 أما الأغنية فهي باللغة التارقية:

وجّيع تمضريت آجّيد آتدْ وَلد

وجّيع تورنا آجّيد ىتزّيدْ

وترجمتها:

لست صغيرًا حتى ننتظر أنْ تكبر

لست مريضا حتى تتوقع شفاءك

بينما نجد **أخنوخن** المتّيم بباتا في الرباعية ينظم قصائد حب يعبر فيها عن آلامه ولواعج صدره. ولكنّ بعض النصوص الشعرية ،لا يقصد بها لا هذا ولا ذاك بل يقصد بها الهجاء،على نحو ما نظمته شخصية باتا في الشيخ غوما في الرباعية، وتلعب الشواعر دورًا أساسيًا في تأجيج الصراع بين الشخصيات المختلفة ،إنها وسيط إعلامي ينقل الخبر شعريا . عكست صورة اللغة الروائية في أبعادها التعبيرية العوالم الروائية وطبائع الشخصيات في المسارات السردية، كما جسدت التعدد والائتلاف اللغوي من خلال المزج بين لغة الكتابة ولغة التراث الشعبي واللغة المحلية التارقية، فضلاً عن حضور لغات أجنبية مثل الفرنسية والإنجليزية ولكنها كانت بسيطة لم تشكل ملمحا ثابتا في اللغة الروائية لدى الكاتب في رأينا، ومن جهة أخرى يطعّم الروائي إبراهيم الكوني نصوصه الروائية بلغات أخرى،غير تلك التي تجسدها الشخصيات الطبيعية، فيحاول الساردون انطلاقا من الفضاء الذي تتمركز فيه الأحداث أن ينقلوا لنا أجواء المكان.

ومن الملاحظ أن للكاتب إحساسًا كبيرًا بالأصوات والأشياء، فيستعيدها بطرق متباينة، أحيانا تلميحا وأحيانا أخرى تعبيريا من خلال اللغة الواصفة التي تجد ذاتها عاجزة في كثير من الأحيان على نقل الصوت واللحن.

هوامـــش:

1- عبد السلام المسدي: النقد والحداثة(مع دليل ببليوغرافي)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، د. ت، ص44
2- د. عبد الملك مرتاض: في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت، ط1، 1998، ص177
3- إبراهيم الكوني :نزف الحجر، ص ص27
4- إبراهيم الكوني: نزف الحجر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط4، 1426م/1991، ص64
5- المصدر السابق، ص225-226
6- إبراهيم الكوني: نداء الوقواق ،الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط3، 1997، ليبيا، ص340
7- نزف الحجر، ص 9
8- الفزاعة، ص62
9- إبراهيم الكوني: لون اللعنة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005
10- المصدر نفسه، ص3
11- إبراهيم الكوني: ديوان النثر البري، دار التنوير للطباعة والنشر، تاسيلي للنشر والإعلام ، ط1، 1991
12- إبراهيم الكوني: ديوان النثر البري، ص 12
13- جوزيف كامبل: قوة الأسطورة، ص 42
14- د. عبد الله إبراهيم-إبراهيم الكوني: الطوارق وأساطير الصحراء ج/الرياض الخميس 2003، ع/ 12774 السنة 39، ص10
15- التبر، ص61
16- زنف الحجر، ص62
17- المصدر نفسه، ص63
18- المصدر نفسه، ص80
19- Michel Butor, Essais sur le roman, coll., Idées, Gallimard, 1969, p47
20- الفزاعة، ص190
21- المصدر نفسه، ص86
22- إبراهيم الكوني: واو الصغرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1 1997، ص24

من جماليات الإطناب
في القرآن الكريم

د. سهام مادن
(كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر)

مقدّمة:

أنزل القرآن الكريم بلسان عربيّ مبين ليكون حجّة للمصطفى الكريم، ومعجزة خالدة تحيا بيننا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، قال الله تعالى: **(قرآنا عربيا غير ذي عوج)** (سورة الزمر الآية 28)، وقال تعالى: **(بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ)** (سورة البروج الآيتان 21،22)، وقال تعالى: **(إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون)** (سورة الحجر الآية 9)، فقد تفرّد القرآن الكريم بهذه المعجزة الخالدة بالمقارنة مع الرسائل السماوية الأخرى، إذ نجده مميزا في لغته وأسلوبه وبلاغته ومنها الإطناب الذي وإن كان في كلام العرب مذموما ومحمودا فهو في القرآن الكريم معجز.

إذن سنحاول التطرق إلى بعض جماليات الإطناب في القرآن الكريم وذلك بتحديد العناصر التالية:

- مفهوم الإطناب لغة.
- مفهوم الإطناب اصطلاحا.
- طرق الإطناب وأسباب وروده في لقرآن الكريم.

مفهوم الإطناب لغة:

عرّفه ابن فارس في قوله: "الطاء والنون والباء أصل يدلّ على ثبات الشيء وتمكنه في استطالة (...) ومن الباب قولهم أطنب في الشيء إذا بالغ كأنّه ثبت عليه إرادة المبالغة فيه"1، وأضاف الزّمخشري قائلا: "فرس أطنب طويل الظهر وفيه طنب وهو عيب (...) ولي حاجات أطانيب طويلة كثيرة لا تكاد تنقضي (...)، ونهر طنب بعيد الذهاب"2، حيث يقوم كلام الزمخشري على فكرتين أساسيتين هما الطول والكثرة، وفصل ابن منظور في تعريف هذه الكلمة في

قوله:" والأطناب الطوال من حبال الأخبية (. . .)، والأطناب ما يشد به البيت من الحبال بين الأرض والطرائف (. . .)، والطنب طول في الرجلين في استرخاء (. . .)، والإطناب: البلاغة في المنطق والوصف مدحا كان أو ذمّا، وأطنب في الكلام بالغ فيه، والإطناب المبالغة في مدح أو ذمّ والإكثار فيه. . ."3، أضاف ابن منظور معنى جديدا وهو اعتبار الإطناب بلاغة، وخلاصة القول أنّ مادة (طنب) تجتمع في معنى الطول في ثبات، والشّدة مع الإكثار.

مفهوم الإطناب اصطلاحا:

تعدّدت التعاريف، فهذا ابن الأثير يقول في تعريفه: "زيادة اللفظ عن المعنى لفائدة"4، وعرّفه اللغوي يحيى العلوي: "زيادة اللفظ عن المعنى لفائدة جديدة من غير ترديد"5، وعرّفه ابن سنان الخفاجي: "طول الكلام في فائدة وبيان وإخراج للمعنى في معاريض مختلفة"6، وعرّفه أبو هلال العسكري قائلا: "المنطق هو بيان والبيان لا يكون إلا بالإشباع، والشفا لا يقع إلا بالإقناع، وأفضل الكلام أبينه، وأبينه أشده إحاطة بالمعاني"7.

وإذا تتبعنا كلام أبي هلال العسكري نجده يرتكز على عدة نقاط، أوّلها أنّ البيان لا يكون إلا بالإشباع وقد استخدم أسلوب الحصر، حيث حصر كينونة البيان في الإشباع الذي هو عبارة عن الإطناب، وثانيها أسلوب حصر أيضا، حيث حصر الشّفا والمراد منه إرضاء المتلقي في الإقناع الذي عدّته الإشباع، وثالثهما أنّ الأفضلية في حيّز الكلام جعلت لأبينه، وأبينه ما كان كامل الإحاطة بالمعاني ولا يكون هذا إلا بالإطناب.

طرق الإطناب وأسرار وروده في القرآن الكريم:

لقد ذكر علماء البلاغة عدّة تفريعات فيما يتعلق بطرق الإطناب وصور وروده في الكلام، فمنهم من يرى أنّه يكون في الجملة الواحدة أو في عدّة جمل، ولهذا التقسيم فروع ذكرها كل من يحيى العلوي وابن الأثير8.

يقع الإطناب في الجملة الواحدة:

وهو ضربان، إطناب يقع على جهة الحقيقة وآخر على جهة المجاز، ومثال الأول قوله تعالى: **(وتقولون بأفواهكم . . .)** (سورة النور: الآية 15) ، وقوله تعالى:

(ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه) (سورة الأحزاب: الآية4)، فالقلب لا يقع إلا في الجوف وكذلك القول لا يكون إلا بالفم فهذا حقيقة، أما الإطناب على جهة المجاز فمثاله قوله تعالى: **(فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور)** (سورة الحج: الآية 46)، فالعمى في الحقيقة يصيب البصر، أما إصابته للقلب فهي من باب المجاز فهو استعارة للصفة.

يقع الإطناب في الجمل المتعدّدة:

وهو ضربان:

النفي والإثبات كقوله تعالى: **(وعد الله لا يخلف الله وعده ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون، يعلمون ظاهرا من الحياة الدّنيا وهم عن الآخرة هم غافلون)** (سورة الروم: الآيات 5،6،7).

أن يصدّر الكلام بذكر المعنى تامّا ثمّ يردف بذكر التشبيه على جهة الإيضاح والبيان، ومثاله قوله تعالى: **(الله نور السّماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزّجاجة كأنها كوكب ذرّي يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم)** (سورة النور: الآية 35).

يقع الإطناب في القرآن الكريم بأنواعه الثلاثة:

إطناب بسيط.

إطناب زيادة.

إطناب تكرار.

ولقد بيّنت الدّراسات المختلفة وجوده في القرآن الكريم لأغراض بلاغية كثيرة سنوجزها فيما يلي:

الإطناب بالبسيط: عرّفه التونجي قائلا:" الإطناب الذي يكون بتكثير الجمل"9.

ويرد في عدّة صور هي:

الاستقصاء:

وحدّه " أن يذكر المتكلّم معنى ثمّ يستقصيه إلى أن لا يترك فيه شيئا "10، وقد ورد في مواضع مختلفة من القرآن الكريم ولعدّة أغراض وأسرار من أهمّها:

الدعاء: كقوله تعالى على لسان نبيه زكريا عليه السلام: **(قال ربّي إنّي وهن العظم منّي واشتعل الرّأس شيبا . . .)** (سورة مريم: الآية 4)، علق لاشين عبد الفتاح قائلا: "إذ كان يكفي القول ربّي إني شخت، أو ربي إني كبرت" . فزادت الألفاظ عن المعنى لفائدة وهي إظهار الضعف وتأكيده، لأنّ كبرت إنما تدل على تقدّم السنّ فقط وقد يكون مع تقدّم سنّه قويّا، وهو يريد أن ينصّ على أنه ضعيف الجسم زيادة على كبر سنّه وليس أدل على غرضه هذا من ضعف العظم وانتشار الشيب"11.

التذكير والتحذير: تمثله أغلب آيات الذّكر الحكيم المسوقة لبيان أهوال يوم القيامة، وهي كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى: **(كل نفس بما كسبت رهينة، إلا أصحاب اليمين، في جنّات يتساءلون عن المجرمين، ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين، وكنا نخوض مع الخائضين، وكنّا نكذب بيوم الدّين حتّى أتانا اليقين، فما تنفعهم شفاعة الشافعين)** (سورة المدّثر : الآيات 38-48) .

تكثير الأمثلة للإيضاح والعبرة: كثيرة هي النماذج التي سبقت لبيان مختلف القضايا في القرآن الكريم وعلى رأسها قضية الإيمان والكفر، كقوله تعالى: **(مثلهم كمثل الذي استوقد نارا . . .)** (سورة البقرة: الآية 17)، وقوله تعالى: **(أو كصيّب من السماء . . .)** (سورة البقرة: الآية 19)، وقوله تعالى: **(إنّ الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور)** (سورة فاطر: الآية 22)، حيث شبه حال الإنسان بالأعمى والبصير، والظلمة والنور، والظل والحرور، والأحياء والأموات، لفائدة جليلة وغاية شريفة تتمثل قي توضيح حال المؤمن والكافر، من مختلف المنطلقات بغية الاعتبار والاتعاظ12.

الإيضاح بعد الإبهام: المراد منه إعطاء المعنى في صورتين مختلفتين: إحداهما مجملة مبهمة والأخرى مفصّلة موضحة13 ويسميه السيوطي البدل إذ يقول: "البدل والقصد به الإيضاح بعد الإبهام"14.

وللإيضاح بعد الإبهام أسرار وأغراض ذكرها علماء البلاغة كالتفخيم والتعظيم والبيان والتأكيد والإقناع والتشويق وغيرها15، ومن أمثلتها في القرآن الكريم نذكر قوله تعالى: **(وما أدراك ما يوم الدّين ثمّ ما أدراك ما يوم الدّين، يوم لا تملك نفس**

لنفس شيئًا والأمر يومئذٍ لله) (سورة الانفطار: الآيات 17–19)، هذا التكرار غرضه التفخيم، قال الألوسي: "التفخيم لشأن يوم الدّين الذي يكذبون به (. . .) وقوله سبحانه: **(يوم لا تملك نفس لنفس شيئًا والأمر يومئذٍ لله)** (سورة الانفطار: الآية 19) بيان إجمالي لشأن يوم الدّين إثر إبهامه"16.

وقال تعالى: **(وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحًا لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السّماوات فأطلع إلى إلهِ موسى وإني لأظنّه كاذبا . . .)** (سورة غافر: الآية 36 و 37)، قال الألوسي: "وفي إبهامها ثمّ إيضاحها تفخيم لشأنها وتشويق للسامع إلى معرفتها"17، وقد ساق ابن الأثير غرضا آخر من وراء الإبهام هو التعجب18، وإلى مثل ذلك ذهب أبو حيّان في قوله: "إذ هي الإبهام تشوق للمراد وتعجب من المقصود، ثمّ بالتوضيح يحصل المقتصد ويتعيّن"19.

الإجمال بعد التفصيل والعكس:

عرّف الشريف الجرجاني الإجمال قائلا: "إيراد الكلام على وجه يحتمل أمورا متعددة"20، وللإجمال بعد التفصيل والعكس أغراض عديدة كرفع توهّم المجاز، الإنكار والترهيب، كقوله تعالى: **(ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين. . .)** (سورة الأنعام: الآية 143)، حيث أورد الأنعام بلفظ ثمانية المجمل ثم فصّل الثمانية زوجا للرد عليهم، قال رشيد رضا: "بإيراد الإنكار على كل مادة من مواد افترائهم، فإنهم كانوا يحرّمون ذكور الأنعام تارة، وإناثها تارة، وأولادها كيفما كانت تارة أخرى مسندين ذلك كله لله سبحانه"21.

ذكر الخاص بعد العامّ والعكس:

عرّفه الشريف الجرجاني قائلا: "لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محضور مستغرق بجميع ما يصلح"22، كقوله تعالى: **(حافظوا على الصّلوات والصّلاة الوسطى. . .)** (سورة البقرة: الآية 238)، فلفظ الصّلوات عام يحمل الدّلالة المشتركة حول معنى الصلاة ، وقوله تعالى :(الصلاة الوسطى) خاص يمثل جزءا من تلك الصلوات التي أمرنا بالمحافظة عليها .

ولهذا الأسلوب أسرار تحدّث عنها علماء البلاغة والمفسّرون منها العناية بشأن المخصوص، والتنبيه على فضل الخاص وبيان قيمة الخاص، وغيرها23.

الإطناب بالزيادة:

و يرتبط كثيراً بالتوكيد، لأنّ في القرآن الكريم كلّ زيادة تدلّ على معنى، فهو كلام الله عزّ وجل.

ومن بين الأسرار البلاغية التي يرتبط بها الإطناب بالزيادة التّوكيد، وهو كما عرّفه يحي العلوي: "التأكيد تمكين الشيء في النفس وتقوية أمره، وفائدته، إزالة الشكوك وإماطة الشبهات عما أنت بصدده، وهو دقيق المأخذ كثير الفوائد"24.

والتوكيد يكون بوسائل مختلفة قال الإمام السّيوطي: "إنّ وأنّ، ولام الابتداء والقسم، وألا الاستفتاحية، وأما وها التنبيه وكأنّ في تأكيد التشبيه،ولكنّ في تأكيد الاستدراك، وليت في تأكيد التمني، ولعل في تأكيد الترجي، وضمير الشأن وضمير الفصل، وأمّا في تأكيد الشرط، والسين وسوف، والنونان في تأكيد الفعلية، ولا التبرئة، ولن ولما في تأكيد النفي"25. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: **(إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون)** (سورة الحجر،الآية9).

ورد التأكيد في هذه الآية الكريمة بأكثر من أداة (إنّ)، (نحن)، (لام التأكيد) في (لحافظون) و(تقديم الجار والمجرور له) على الخبر (لحافظون)، وفوق ذلك إسناد المؤكدات إلى صيغة الجمع وهو الله تعالى والأمثلة كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى: **(فسجد الملائكة كلهم أجمعون)** (سورة الحجر،الآية 30).

لفظة الملائكة مؤكدة بتوكيدين معنويين أفادا كما قال السيّوطي: "رفع توهم المجاوز وعدم الشمول"26، وقوله تعالى: **(وكلّم الله موسى تكليما)** (سورة النساء،الآية 164).

توكيد الفعل بمصدره(تكليما) وهو نوع من أنواع التّوكيد. يؤتي بالإطناب بالزيادة لأسرار بلاغية كثيرة منها التوكيد والاحتراس والتذييل والتتميم والاعتراض، فهي أسرار بلاغية كثيرة يطول شرحها في هذا المقام.

الإطناب بالتكرار:

عرّفه الشريف الجرجاني قائلا: "عبارة عن الإتيان بشيء مرة بعد أخرى"27.

وعرّفه ابن قيم الجوزية قائلا: "فحقيقة التّكرار أن يأتي المتكلم بلفظ ثم يعيده بعينه سواء كان اللفظ متفق المعنى أو مختلفا، أو يأتي بمعنى ثم يعيده وهذا من شرط اتفاق المعنى الأول والثاني فإن كان متحد الألفاظ والمعاني فالفائدة في

إثباته تأكيد ذلك الأمر وتقريره في النفس وكذلك إذا كان المعنى متحدا، وإن كان اللفظان متفقان والمعنى مختلف فالفائدة من الإتيان به الدلالة على المعنيين المختلفين"28. والتكرار في القرآن الكريم يكون بأوجه مختلفة، تكرار الصوت، وتكرار الكلمة، وتكرار الآية أو الجملة، وتكرار القصص، ولهذا التكرار على اختلاف أنواعه أسرار بلاغية كثيرة نذكر منها التأكيد والتقرير في قوله تعالى: **(فبأيّ ألاء ربّكما تكذبان)** (من سورة الرحمن). قال الإمام الشوكاني: "تقريرا للنّعمة، وتأكيدا للتذكير بها على عادة العرب في الاتساع"29، والتعظيم والتعويل في قوله تعالى: **(الحاقة ما الحاقة)** (سورة الحاقة: الآيتان 1و2)، قال الإمام الرازي (الحاقة) مرفوعة بالابتداء وخبرها (ما الحاقة)، والأصل: "الحاقة ما هي أي شيء هي؟ تفخيما لشأنها وتعظيما لهولها فوضع الظاهر موضع المضمر لأنّه أهول لها"30.

والمبالغة والتعجب كقوله تعالى: **(فقتل كيف قدّر، ثمّ قتل كيف قدّر)** (سورة المدثر: الآيتان 19 و20)، قال القاسمي: "إذا تكرر قوله (قتل كيف قدّر) مرتين مع الفصل بين التكرارين بـ(ثمّ) والسّر من وراء هذا التكرار المبالغة في التعجّب منه، وقد اعتيد فيمن عجب غاية التعجّب أنّه يكثر من التعجّب ويكرره، و(ثمّ) للدلالة أنّ أبلغ في التعجّب من الأولى للعطف بـ (ثمّ) الدالة على تفاوت الرتبة، فكأنه قيل قتل بنوع ما من القتل، لا بل قتل بأشدّه وأشدّه، لذا ساغ العطف فيه مع أنّه تأكيد"31. وهناك أغراض بلاغية أخرى للإطناب، منها التذكير والتنبيه وغيرها كثير.

الخاتمة:

إنّ الحديث عن أسرار الإطناب في القرآن الكريم يطول ويطول، فهو وجه من وجوه الإعجاز القرآني، وهذا المجال عظيم بعظمة صاحبه عزّ وجل، يكمن في الأثر الذي يحدثه الإطناب في قلوب السامعين، ومهما تعدّدت أنواعه ووجوهه، فالقرآن الكريم بإطنابه وبوجوهه البلاغية الأخرى بحر لا حدود له لا يرتوي العطشان منه لحلاوته الدائمة المستمرة فهو دائما يطمع في المزيد.

للإطناب جماليات كثيرة مثّلنا لبعضها آملين أن يتدارك غيرنا ذلك أو أن يتوسّع غيرنا في هذا الموضوع الذي مهما قيل فيه، فإنه موضوع ذو أبعاد كثيرة لتعلقه بلغة القرآن الكريم.

هوامش الدراسة:

1- أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، اعتنى به الدكتور محمد عوض مرعب وفاطمة محمد أصلان، ط1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت لبنان، 1422هـ-2001م، ص 301.

2- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر، 1399هـ-1979م، ص 396-397.

3- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1300هـ، مج5، ص 369.

4- ابن الأثير ضياء الدّين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، 1416هـ-1995م، ج2، ص120.

5- العلوي يحيى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، أشرفت على مراجعته وضبطه وتدقيقه مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1402هـ - 1982م، ج2، ص 230.

6- الخفاجي بن سنان، سرّ الفصاحة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1402هـ - 1982م، ص 211.

7- العسكري أبو هلال، الصناعتين الكتابة والشعر، حققه وضبط نصه: الدكتور مفيد قميحة، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1409هـ-1989م، ص 207.

8- ارجع لـ: ابن أثير، المثل السائر، ج2، ص 121 إلى 128، و العلوي يحيى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج2، ص 234 إلى 244.

9- التونجي محمد وراجي الأسمر، المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات)، مراجعة الدكتور إميل يعقوب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1414هـ-1993م، ج1، ص 73.

10- المرجع نفسه، ج1، ص42.
11- لاشين عبد الفتاح، المعاني في ضوء أساليب القرآن، ط4، دار الفكر العربي، القاهرة، 1419هـ-1999م، ص259.
12- الرّازي فخر الدّين، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1410هـ-1990م، مج 13، ج 26، ص 16.
13- التونجي محمد، المعجم المفصّل، ج1، ص 268.
14- السيوطي جلال الدين، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبطه وصحّحه وكتب فهارسه أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ- 1988م، مج1، ص268.
15- ارجع لـ: الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، صحّح أصله محمد عبده ومحمد محمود الشنقيطي، وعلّق عليه محمد رشيد رضا، ط3، دار المعرفة، بيروت لبنان، 1422هـ -2001م، ص117،وابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص24، والقزويني الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ-1985م، ص196، والمراغي أحمد مصطفى، عوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1420هـ-2000م، ص235.
16- الألوسي شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبه وصححه علي عبد الباري عطيّة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415 هـ- 1994م، مج 15، ج30، ص 271.
17- الألوسي، روح المعاني، مج 12، ج 24، ص 322.
18- ابن الأثير، المثل السائر، ج 2، ص 25.
19- الأندلسي أبو حيان، البحر المحيط في التفسير بعناية صدقي محمد جميل، زهير جعيد وعرفان العشا حسونة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1412هـ 1992م، ج9، ص258.

20- الجرجاني الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، 1990م، ص7.

21- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، الشهير تفسير المنار، ط2، دار المعرفة ، بيروت، لبنان، 1393هـ-1973م، ج8، ص142.

22- الجرجاني الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، 1990م، ص149.

23- ارجع لـ: القاسمي محمد جمال الدين، محاسن التأويل، ضبه وصحّحه وخرّج أحاديثه وآياته محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ -1997م، مج1، ص166، والأندلسي أبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص544، والرازي فخر الدّين، التفسير الكبير، مج 2، ج3، ص214، والقزويني الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 197.

24- العلوي يحيى، الطراز، ج2، ص176.

25- السيوطي جلال الدين، معترك الأقران، مج1، ص252.

26- نفس المرجع، مج1، ص256.

27- الشريف الجرجاني، التعريفات، ص68.

28- ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ-1988م، ص163.

29- الشوكاني محمد بن عليّ بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي، مراجعة د. محمد الإسكندراني وأحمد إبراهيم زهرة، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1420هـ-1999م، ج5، ص163.

30- الرّازي فخر الدين، التفسير الكبير، مج 15، ج30، ص102.

31- القاسمي محمد جمال الدين، محاسن التأويل، مج9، ص354.

ضوابط الممارسة النقدية المعاصرة
بين القراءة الفنيَّة والتلقي الجمالي

د. محمد الأمين شيخة
(المركز الجامعي، وادي سوف)

تقديم :

تتداول الأوساط النقدية المعاصرة مصطلح (القراءة) في التعامل مع النَّص الأدبي كممارسة أدبية فاعلة في استنطاق خفايا هذا الميدان الفني، ولقد مارس العرب القدامى هذا المفهوم تحت أشكال مختلفة (النقد/الشرح/التفسير/...)، وعلى أكثر من نص أدبي، إلا أنّ معاصري النقد الأدبي تداولوا أيضا هذا المصطلح، ونفخوا فيه محاولين إلغاء تلك الممارسات القديمة، أو جمعها في ممارسة نقدية شاملة تسعى إلى بناء نظرية موحّدة في القراءة(I)، ورغم الجهود التي قدَّمها ناقدو هذا العصر، إلا أنّ ملمح بناء هذه النظرية مازال يلوح في الأفق، جّراء هذا التنوع والتعدد في إصدار أحكام تنظرية قد تنزع عند الكثير منهم إلى التفرد والانعزال الذي لا يخدم هذا التوجه من بعيد أو قريب، ومن جملة معوقات الوصول إلى هذا المسعى النقاط الآتية:

- نزوع بعض الآراء إلى التنظيرات النقدية الفلسفية التجريدية البعيدة عن روح الإبداع الفني ونقده.
- سعي بعض الآراء النقدية إلى مزاحمة النَّص الإبداعي من خلال تنصيب القراءة كملمح إبداعي يضاهي النَّص الأصلي.
- الناقد المعاصر يحاول نقل كل الأفكار التي تتبادر إلى ذهنه أثناء الممارسة النقدية من دون قيد أو شرط، ومهما كانت علاقتها بالنقد مما يفسح المجال إلى التأويلات التي قد تخرج عن مجال اختصاص النقد.
- نزوع الناقد إلى التنظير النقدي مع إقحام توجهاته الأيدلوجية والفلسفية في إصدار الأحكام النقدية، ومحاولة نقلها للقارئ المفترض، مما قد يساهم في بروز ذلك الصراع الحضاري الذي قد يطغى على بعض النقود.

وأياً ما يكن فإنَّ تحليل النصوص الأدبية في ظل النقد الأدبي المعاصر يحيل بالضرورة على مفهوم التأويل(2)، الذي يحاول حصر جميع نشطات الفكر النقدي ومكوناته ضمن أطر وقراءة محددة تسهل على المتلقي الإلمام بحيثيات، وشروط عملية الممارسة النقدية في أبسط صورها، مع الانطلاق ـ مسبقا ـ من أهم ركائز وأسس القراءة النقدية الجادة وهو ما سنحاول بيانه في هذا البحث.

القراءة بين التنظير الممارسة:

تتميز القراءة بأنها ممارسة يطبعها التمرّد الدائم على النص الأدبي، حتى في إطار نظرية القراءة القديمة، فقد كانت هذه القراءات عند "أرسطو" و"أفلاطون"، وحتى عند العرب القدامى دائمة التمرّد على ما اتفق معظم قرّاء النصوص على أنه حقائق النصوص بمعنى أنهم كانوا يمارسون هذه القراءات في ظل فهمهم للنصوص ضمن سياق حاجاتهم وأغراضهم،وأهوائهم المتنوعة دون أن يتخلوا عن مَرجعية الصواب، والحقيقة، والمطلق الذي يتفقون من حوله(3)، وهو السلوك نفسه –أو أشدَّ– الذي تتخذه القراءات النقدية المعاصرة في ظل تعدد المدارس والتيارات الفكرية المعاصرة، وبرغم من أنَّ ماهية القراءة لا تبتعد عن كونها نشاطا فكريا وذهنيا يرتبط بفن من فنون الإبداع الإنساني؛ ألا وهو النَص الأدبي، إلا أنّها تسعى لأن تكون شبيهة بالإبداع الخالص الذي تراه قابلا لأن يتخذ أي شكل من أشكال الشرح، أو التعليق، أو التفسير، أو النقد (4)، وبهذا الصدد تسعى نظريات القراءة المعاصرة وبشتى أشكالها أن تعلمنا مبادئ جديدة تطور جذريا تقاليدنا في النظرة إلى الإبداع الأدبي المكتوب (النَص الأدبي) على أنه ((. . .موضوع لإثارة خيال القرّاء وتحريك تفاعلاتهم، وتنشيط الحوارِ بينهم حول قيمه الجمالية،وأبعاده الدلالية))(5)، وهو ما يقودنا إلى الحديث حتما عن محاولة وضع وترسيم نظرية جامعة ومانعة للقراءة النقدية المعاصرة من دون أن نتحدث عن موضوع الكتابة بوصفها خطوة أساسية وإشكالية هامة ومطروحة تتفادى وضع أي قانون صارم للقراءة المعاصرة، وهذا ما حذر منه النقاد ومن بينهم –على سبيل الذكر لا الحصر– الدكتور "عبد الملك مرتاض" الذي يقرّ ((. . . بأنه علينا الاحتياط والإحتذار حين محاولة التنظير للقراءة، أي التنظير

للكتابة في أشكالها المختلفة، وأجناسها المتباينة بالسهولة التي قد يضنُّها بعض المتساهلين في العلم))(6) . فالكتابة بوصفها قاعدة للقراءة المفيدة تتطلب من المبدع أن يكون قارئا أوليًا لمعطيات العالم الخارجي، ومن ثمة تشكيل هذا العالم تشكيلا لغويا وفنيا منفتحا يعطي للقراءة الموالية أبعادا فنية ودلالية خاصة، وهو ما يشير إليه الناقد الفرنسي "رولان بارط " في سياق تعليقه عن مفهوم الكتابة قائلا ((. . . يجب على النّص الذي تكتبونه لي أن يعطيني الدليل بأنه يرغبني: وهذا الدليل موجود، إنه الكتابة، لتكمن في هذا: علم متعة الكلام ولم يبق من هذا العالم سوى مصنف واحد، إنه الكتابة نفسها))(7) . ويقصد بذلك الكتابة القائمة على تشكيل المقروء الأولي تشكيلا تخيليا منبثقا من مخيلة المبدع، وهو يفرغ النّص على مساحة البياض: ((فعلاقة القراءة بالكتابة هي علاقة الوجود بالموجود والعلة بالمعلول))(8) كما أقرّ به الدكتور "عبد الملك مرتاض" .

النّص والقراءة الثلاثية (اللغوية):

إنّ التفكير في تشييد قراءة نقدية معاصرة يتطلب منّا الانطلاق من عالم النّص الأدبي ميدان الدراسة، والنّص في عُرف النقاد الحداثيين؛ هو مؤسسة اجتماعية حضارية تؤدي دور العلامة الدالة بوصفه حدث أو عمل فني مُنجز في المكان والزمان، ومن حيث هو بنية تحكمها علاقات، وتتلخص فيها سمات للنشاط اللغوي الفردي والجماعي(9) يتمظهر لدى القارئ في أشكال مختلفة، فالنّص يمكنه أن يتطابق مع الجملة كما يمكنه أن يتطابق مع كتاب كامل مع الحفاظ على استقلاليته وانغلاقه في النسق اللساني السائد ليوضع في علاقة تجاور أو تشابه معه، مما يتيح له ذلك الطابع الدلائلي الخاص به(10) القابل لأن يكون ميدان التعبير الخاص والتأويل المفتوح، وهوما يفضل بعض النقاد المعاصرين معاملته (أي النّص) على أساس أنه (خطاب) في مقابل النّص الذي لا يتعدى كونه كائن فيزيائي مُنجز مما يتيح لمفهوم الخطاب عندهم أن يكون مَعرض التفاعل، والوجه المتحرك في النّص(11) .

تتطلب القراءة النقدية الجادّة حصر سياقات وأنساق النّص المختلفة، ومن أهم هذه الأنساق النسق اللغوي الذي يتطلب من القارئ التركيز على ثلاثية **الشكل، والمضمون، والعلاقة بينهما**، وهي في رأينا أهم الركائز الأولية لكل دراسة،

أو قراءة نقدية فاعلة تتطلب من صاحبها تبني الاختصار والتكثيف، وبالتالي التضحية بكل ما لا يستقيم داخل الإستراتيجية التأويلية عنده وعند عامة القراء الآخرين، ومن ثمة يسعى هذا الأخير (الناقد) إلى ضبط عملية التأويل التي تقوم على لا محدودية القراءة، ولا محدودية المعنى لهذا جعل الناقد الإيطالي "أمبرتو ريكو"، ومن سار في دربه من رواد الفكر التأويلي بعض الضوابط التأويلية التي تحدّ من شمولية القراءة النقدية المعاصرة للنصوص، والتي تجعل من الفعل التأويلي فعلا جامعا لكل السياقات، وهو باب من المستحيلات(12) .

وبهذا الصدد يشترط هؤلاء نظاما ثلاثيا ضمن النظام العَلامي (النّص)؛ يعمل على سيرورة إنتاج الدلالات ويرتكز على ثلاثة عناصر هي: التمثيل/موضوع التمثيل/المؤول، أو ما يقوم كمفهوم يقود إلى امتلاك التجربة الذهنية والفكرية، ويقوم على إقامة قانون أو رابط منطقي بين التمثيل وموضوعه(13)، ونحن لا نرى في هذا التمثيل الثلاثي إلا إشارة إلى موضوع الشكل والمضمون، ثم العلاقة القائمة بينهما في النّص الأدبي، والتي تقوم –عادة– بدور تبرير هذا الترابط (14) .

فالعنصر الأول الذي يرتبط بقراءة الشكل في النص الأدبي؛ هو ميدان علم اللغة الذي ينطوي على عدد معين من الإجراءات النقدية اللغوية ذات الهدف الجمالي الفني انطلاقا من معطيات اللغة النصية ومستوياتها الصوتية، والصرفية، والمعجمية، والرمزية التي لا تشاركها فيها لغة أخرى(15)، فالتشكيل اللغوي والأسلوبي هو باطن متغير لباطن متحكم في النّص الأدبي يُوهم القارئ بعدم استيلائه على مفاصل النص، بيد أنه قد يصبح على ما يعطيه النّص ومضامينه من صور المخالفة فهما جديدا للعالم الخارجي الذي يتغير بدوره من حال إلى آخر(16) .

وبذلك لم يعد الشكل مجرد قناع حقيقي أو لبوس يحاكي موضوع النّص (المضمون) بل تمثيلا إيحائيا متفجرا لمضامين كثيرة بداخله بشرط أن تستند إلى ضوابط عقلية ومنطقية فنية تحصل من خلالها الاستجابة.

ومن ثمة التجربة الجمالية لذاتها، أو لذات ترتبط بالعالم الخارجي للنّص (تداعياته الإنسانية)، والشكل في عُرف النقاد الحداثيين من أهم عتبات النص الجمالية التي تستهوي القراء على مرّ العصور، وعند مختلف المستويات الذوقية والفنية، ولا

أدلّ على ذلك ما شهده الأدب العربي والشعر بالخصوص في نهاية مرحلة الأربعينات من القرن الماضي (1947م) .

من ثورة على الشكل الشعري العمودي ذلك الانتقال الجذري الذي أحدث بالضرورة ثورة موازية على مستوى المضمون مما أفرز فيما بعد اهتمام النقاد بكل حيثيات الشكل حتى ضمن العناصر اللغوية وغير اللغوية من عتبات العنوان إلى فراغات النص وأشكله الطباعية، وعلاماته الوقفية، والترقيمية، أضف إلى ذلك التركيز على الخروقات الشكلية اللغوية والخوض في معطياتها النفسية، والفنية، والتداولية. . .

للوصول إلى غاياتها الجمالية مما يتيح في الأخير إلى القارئ مساحة شاسعة لمقاربة النَص، والبحث في خفاياه وأبعاده المختلفة، ومن ثمة إثراء الجانب الشكلي بمعطيات فنية، ولو من خلال تناول جوانب فرعية، أو مستويات لغوية مفردة، وهو ما تجسده البحوث، والقراءات النقدية المعاصرة في مجالاتها الفردية الاجتهادية أو الأكاديمية.

ومن نماذج القراءة في الشكل الإيقاعي للشعر الحديث ما قدمه الدكتور "عبد العزيز المقالح" في قراءة لقصيدة الشاعر "قاسم حداد" بعنوان "في التراب"، إذ يعطي نموذجا بهذه القصيدة على تداخل الموسيقى العروضية بأحاسيس المبدع عندما قال في بعض أسطرها:

وَقفتُ
فهذي الأرضُ الرخوةُ لا تحملني
الأرضُ الرخوةُ ترخي تربتها ولا تَسوخ**
تسوخ
و تهملني
سَنمشي من غَير مَخاوفَ فَوقَ الرخو وفوق الماء
سَنمشي
أنتَ الشيء المُوغلُ في المُعجز والمُدهش

فبالرغم من فقر هذا المقطع من النواحي التصويرية، وبساطة الشكل اللغوي

المعجمي وربما ضبابية المعنى على أساس اقتطاعه من جسد القصيدة أضف إلى ذلك الجانب الإيقاعي العروضي الذي يرجع إلى (المتدارك) فإنّ حسب قراءة الناقد. التعبير الموسيقي والثراء السيميوفوني (الصوتي/الإيحائي) لا يمكن أن يعود إلى ذلك البحر ذي الإيقاع الرتيب(17) .

كما يورد لنا الناقد وفي سياق آخر قراءة شكلية في إحدى روايات الكاتب"نجيب محفوظ" مستعرضا حياته الأدبية التي طبعت بالتيار الفني التاريخي والتيار الفلسفي والتيار الواقعي ومن خلال روايات عديدة يركز على رواية "أولاد جرتنا" التي أطلق عليها رواية الروايات، ومقتبسا منها مقطعا أو لوحة من لوحاتها السردية تتحدث عن شخصية "قاسم" أحد الأبطال الأربعة للرواية عندما قال المبدع: " . . . لم يكن في الخلاء من مكان يستظل به من وقدة الشمس القاضية إلا صخرة هند هناك اقتعد قاسم الأرض، ولا أنيس له إلا الغنم بدا في جلباب أزرق نظيف بالقدر المتاح لراع. متلفح الرأس بلاسة غليظة وقاية من الشمس ومنتعلا حركوبا قديما باليا تهتكت أطرافه. . . " ففي هذه اللوحة يتوصل الناقد إلى الحكم على جمال الأسلوب والموضوع معا من خلال تجسيد انفعاله بلغة شاعرية وبكلمات غنائية تعمق الإحساس بالحدث، وتضفي على حدّة السَّرد الجاف مناخا شعريا خاصا(18)، وبذلك يخلص الناقد إلى أن ما يميز الإبداع الروائي عند نجيب محفوظ هو التوازن بين المجهود الشكلي والمعنوي، وكل رواياته تأخذ شكلها من موضوعها(19) .

أمّا **العنصر الثاني** والثالث الخاص بقراءة المضمون والعلاقة بين المضمون والشكل فأيّ قراءة للمضمون بعيدة عن التمثيل أو الشكل لا تكون مجدية، ولا تستطيع أي قراءة أن تجزم لنفسها بكونها مَدلولية إن لم تكن دالية في ذات الوقت بحضور عامل الرابطة أو العلاقة بينهما التي قد تتعدى إلى مجرد علاقة لغوية نمطية ضيقة إلى موسعة في شكل علاقة سيميولوجية تنفتح على معطيات رمزية، واجتماعية، ونفسية متعددة وهو ما يبين صعوبة التحكم في هذا الجانب المدلولي الذي يتسم بالتعقيد والاتساع لأننا بصدد ((شبكة من المداليل الغير منتهية بوصفها منتمية إلى عالم مفتوح على كل الاحتمالات في أي لحظة وفي أي مكان(20)، ومن هنا

تتطلب القراءة الفاعلة الاحتكام والمقابلة ما بين قيمتين ثابتتين في الشعر أو السَّرد و هما: قيمة المعنى الحقيقي (Connotation) و قيمة المعنى المجازي (Dénotation)؛ الذي تستعرض فيه مباحث خاصة في التعبير بالصورة، والرمز، والأسطورة، أو الانزياح الدلالي، وهي معطيات تسجل حضورا قويا في الشعر.
ومن ثمة يلجأ الناقد أو القارئ إلى ربط العلاقة بين الشكل والمضمون عن طريق إقامة مقابلة بين المعني الحقيقي والمجازي لمضمون الشكل في إطار السياق الحالي، أو المقامي، أو اللغوي، أو الرمزي الذي يضبط النّص ككل مما قد يسوغ ظهور بعض المعاني الحقيقية، أو بعض المعاني المجازية في إطار الاستخدام العام، أو ما تكون في إطار الاستخدام الخاص بالمبدع، مما يسوغ ظهور مستوً آخر من المعاني الفائضة على المعنى المجازي، والتي قد تتيح للناقد الدخول في مرحلة التأويل الذي يضبط في إطار السياقات الخارجية الخاصة بالنَّص دون غيره من النصوص الأخرى، وبذلك يتوصل الناقد إلى بناء صورة نقدية شاملة عن شكل، ومضمون، والعلاقة بينهما تؤهله فيما بعد للصورة الشاملة عن سياقات النص الخارجية، وهو ما يُلحظ جليًا في قراءات الدكتور "عبد الله الغدامي" الثقافية، ففي إحدى قراءاته للشاعر "نزار قباني" من ديوانه "أحلى قصائدي" إذ يقول في إحداها:

إني خَيرُتك فاختاري
مَا بِين المِوت على صَدري
أو فوق دفاتر أشعاري
لا توجدُ منطقة وُسطي
مابينَ الجنة والنار

أو قوله في ديوان "الرسم بالكلمات"

مارست ألفَ عبادَة وعِبادَة. . .
فوجدت أفضلها عبادة ذاتي

يصرح الناقد من خلال المضمون الذي يعكسه التشكيل اللغوي قائلا ((. . . إنَّ نزار فحل يرث أسلافه من الفحول، فيضع نفسه في الموضع المتعالي، وموضوع الغلو الفاحش. . . وأنّ على الناقد أن يقف موقف المتعبد أمام مُبدعات الفحل

الأسطوري. . .))(21) . وفي تناول العلاقة المنطقية بين الشكل والمضمون الذي قصده الشاعر "نزار قباني" في هذه القصيدة يرى "عبد الله الغدامي" هذا المضمون الذي أورده نزار يُعبر عن نسق اجتماعي سلوكي يسود المجتمع العربي في عصرنا الحالي، إذ يعمل على بعث الفحولة العربية القديمة التي تغنى بها القدامى، وهي انعكاس لخلاصة الثقافة العربية التي لم تجد في ظل هذه الانتكاسات المتوالية إلا اللجوء إلى ترسيخ صوت الفرد وفرض سيطرة النموذج الفردي على الآخر(22)، ومن هنا تبرز مبررات ظهور هذه المضامين الفكرية في الأشكال اللغوية والفنية السائدة وفق علائق تحددها سياقات من خارج النص.

النّص **والقراءة الثلاثية (المعرفية):**

إنّ اختلاف العوالم الخارجية المحيطة بالنّص تمنحه وعلى مرّ العصور قراءات متعددة وتأويلات مختلفة من لدن قراء ذوي تجارب ومعارف متنوعة، فإحالة النّص على هذه العوالم الخارجية ليست ثابتة في اللغة، ولن تكون بل هي وظيفة متقلبة من وظائف الكلام والتعبير والتبليغ الإنساني، وقد أقرّت العلوم اللسانية الحديثة ـ ورغم نزوعها إلى التنظير والتجريد ـ على هذا الجانب الإحالي، فـ"رومان ياكبسون".

وهو من رواد هذا المجال ـ لم يستبعد الوظيفة المرجعية من الكلام والتعبير، إلا أنها ليست مهيمنة في الشعر(23)، ومن أهم الإحالات المعرفية المتعددة والتي يستقيها القرّاء كتجارب خارجية عن عالم النص وتشكيلاته؛ **ذات المبدع** كعنصر أساسي وموضوع قراءة شرعية ضمن النّص الأدبي يتيح للقارئ التعامل معه بفكر تأويلي يزود ركائز القراءة النقدية، ويرسخ شرعيتها، فما بين خفايا الأحداث والتاريخ الخاص بإنتاج نص ما ((. . . وما بين متاهات قراءاته المقبلة يمثل النّص في ذاته حضورا مكثفا للمؤلف، أو هو ثروة يجب أن تتشبث بها))(24)، لذلك لجأ النقاد المحدثون. وحتى من الذين لا يُحبذون الإحالة المباشرة لعالم المؤلف إلى الإقرار بشرعية هذا المعطى الفيزيقي المرتبط بذاتية الكاتب وبصميميته السّرية، وفي ذلك يرى "رولان بارط" هذا المعنى عند حديثه عن المؤلف وأسلوبه في لغة النَص، فيصف اللغة الأسلوبية بأنّها ((. . . لغة الأحشاء والدفقة الغريزية المنبثقة

من ميثولوجيا "الأنا" ومن أحلامها، وعُقدها، وذكرياتها . . . إنّها العنصر الذي لا يحدّه التعقل ولا الاختيار الواعي))(25) .

وخاصة في ميدان الشعر الذي يتيح للمبدع التدخل المباشر في تشكيل النّص تشكيلا يقف في أغلب الأحايين كصورة من صوره النفسية، أمّا في ميدان السّرد فإنّ الراوي الذي نسمع صوته، وهو يسرد علينا الأحداث فإمّا أن يكون خارجا عن نطاق الحكي، وإمّا أن يكون شخصية حكائية موجودة داخل هذا الحكي، فيكون سرده ذاتيا، وبذلك يتسع هامش التصوير الذاتي الشخصي له بين حالات المشاركة والمحايدة(26) من خلال التشكيل اللغوي للمقاطع السّردية في الجمل والأدوات،والحوارات المتعددة، وبالتالي يتداخل القصد الذاتي للمؤلِف ومعنى النّص بحيث يصير ما يعنيه المؤلف، وما يعنيه النّص أمرا واحدا(27) . ومن النماذج الشعرية التي ركزت على قراءة المؤلف (الشاعر) من داخل النّص ما قدمه الدكتور"شكري عياد" في قراءة قصيدة "خواطر الغروب" للشاعر "إبراهيم ناجي"، إذ قال في بعض الأبيات:

قلتُ للبحر إذ وَقفتُ مساءا كَم أطلتُ الوقوفَ والإصْغاءَا
وَجَعلتُ النّسيمَ زادًا لرُوحي وَشَربتُ الظلال وِالأضواءَا
لكأنَّ الأضواءَ مُختلفاتٍ جَعَلتْ مِنكِ رَوضة غنّاءَا

ففي تحليله لمقاطع هذه القصّيدة ينتقل القارئ "شكري عياد" إلى رصد التشكيلات اللغوية وعلاقتها بذاتية المؤلف، فينتقل إلى الإقرار بنوعين من الخواطر في القصيدة: خواطر خيالية تصويرية تتوارد على ذهن المؤلف حين يناجي البحر، وخواطر واعية تدخل فيما يسمى شعر التقرير، وتأتي في ختام كل مقطع، كما تناول العنوان، وفسّره إلى دلالات ذاتية ترتبط بمشاعر الخوف والأسى، وعَرَج إلى بحر القصيدة (الخفيف) وبرّر توظيفه على أنه مناسب للانفعالات المختلفة من: فرح، وحزن، وشجن، واستعمال القافية بالمدّ المضاعف (الإصغاءا/الأضواءا/. . .) يدل صوتيا على نداء، أو تعجب، أو استغاثة أو توجّع، كما لجأ إلى تفسير استخدام ضمير المتكلم المفرد في معظم الأبيات، ثم العدول عنه إلى ضمير الجمع في المقطع الثالث كدليل على بداية الانقلاب من حال النشوة إلى حال اليأس

والحيرة منذ منتصف القصيدة(28)، وهي كلُّها سمات شخصية تجري في مجاريها الطبيعية مع ما يكفي من اللغة الفردية للسماح لشخصية الفنان بأن تشعر بذاتها بوصفها حضورا، وليس بهلوانية(29)؛ لأنَّ العمل الفني.

حسب شارل لالو. يجب أن يعبر عن شخصية مؤلفه، وأنَّه بقدر ما يكون شخصيا يكون جميلا، أمَّا فقدان الطابع الشخصي أو فقدان الصدق في التعبير، فيكونان لدى القارئ دليلا من دلائل القبح(30) كم لا يجب أن ننفي –بهذا الصدد – حضور عنصر المتلقي بشكل من الأشكال، فالقراءة الواعية، وقبلها الكتابة الفنية تضع في حسبانها عامل المتلقي لأنَّ علاقة الرسالة أو النّص الأدبي بالقارئ لا تقل عن علاقتها بالكاتب،وبذلك يتجه النَص الأدبي المعاصر إلى متلقٍ أو قارئ أولي وافتراضي ومجهول ضمنيا إلى كل من يَعرف كيف يقرأ.

وهذا التعميم للجمهور هو إحدى نتائج الكتابة المثيرة، وهذا هو السبب في أنَّ المؤلفين الذين لا يبالون بقرائهم،ويستخفون بجمهورهم الحاضر يظلون يتكلمون مع قرائهم، وكأنهم جماعة سرية يتم نقل أفكارهم بصورة ضبابية، فإمكانية انفتاح النص علي قراءات متعددة هو النظير الجدلي للاستقلال الدلالي للنص(31).

وليس أدل على ذلك ما أقرَّته الشعريات الغربية الحديثة عند" تازفيان تودوروف"، و"رومان ياكبسون" وغيرهما ممن أقرُّوا بضرورة وجود صورة للقارئ ماثلة في الكتابة الفنية، وخصوصا عندما يكون القارئ في وضع الشخصية، أو في وضع المتلقي المَسْرُود له، فالقارئ المعاصر ليس إلا هذا الشخص الذي يستهلك وفق قدرات لغوية وفنية خاصة نصًا أدبيا ما: إمَّا للتعلم أو الإفادة، وإمَّا ابتغاء التلذذ والتمتع(32)، وتتعدى مستويات القراءة المعاصرة الموجهة إلى المتلقي من مستوى القراءة البسيطة الواصفة لحال المُبدع أو الموجهة للمتلقي نحو موضوع ما كما ورد عند المبدعين القدامى أمثال الفحل "امرئ القيس" عندما قال:

وَلَيل كَموجِ البَحْرِ أرْخَى سُدُولَهُ عَليَّ بِأنْـــواعِ الهُمُـــومِ لِيَبْتَـلِي

أو قَول المتنبي:

وَزائِرَتي كأنَّ بِهَا حَيـــــــاءً فَليسَ تَزُورُ إلا فِي الظـــــلامِ

أو في الحالة الثانية كقول البحتري:

أتاك الرَّبيعُ الطلقُ يختال ضاحِكاً مِنَ الحُسْنِ حَتَّى كَادَ أنْ يَتَكلمَا

أو قوله:

يَا مَنْ رَأى البركةَ الحَسْنَاءَ رؤيتها والآنسات إذا لاحَتْ مَغانِيهَـا

إلى مستو فنيَ مُنفتح يدرك من خلاله المؤلف أنَّ هذا النَّص لن يؤل وفق رغباته هو، بل وَفق إستراتيجية مُعقدة من التفاعلات التي تستوعب داخلها القرَّاء بمؤهلاتهم اللسانية، بوصفها موروثا فنيا ونقديا وإنسانيا(33)، وهذه الإستراتيجية المعقدة هي صورة خاصة العالم الخارجي، أو المرجع المعرفي الذي يحيط بعالم النَّص الأدبي وهو ما يحيلنا بالضرورة إلى الكلام على العنصر الثالث في ثلاثية القراءة المعرفية الخارجية، ألا وهو طبيعة المرجع الذي تحيل إليه القراءة المعاصرة، وهي بالضرورة ووفق المعطيات النقدية، والفنية، الإنسانية المعاصرة عالم شامل تحيل إليه النصوص المعاصرة ؛ عالم ينمو، ويكبر، ويضمحل داخل نسيج الأكوان الدلالية، فكل شيء يوجد داخل النَّص لأنه بؤرة للتمثيل، والتصوير،وسند لمنطق الإحالات مما يمنح الكون الدلالي انسجامه وتناظره، ولأنَّ عناصر النَّص تهاجر نحو أقاليم أخرى بحكم التجاور والإحالة الرمزية، والتذكر، والتلميح، وكلها وسائل كشف سحرية للعالم الخارجي(34) .

ورغم هذا التفسير التجريدي لعالم المادة خارج النص، فإنَّ حضور هذا العالم الأخير –العالم الحقيقي– ضروري وفي ذلك يرى "رومان جاكبسون" أنَّ الإحالة الخاصة (التجريدية) لعالم الكون الخارجي لا تلغي الإحالة للعالم الحقيقي المجسد بالقوة، بل إنَّ انشطار وانقسام هذا العالم في جوانب لا يمكن قولها قولا وصفيا مباشرا، بل يُلمح إليها فقط بفضل قيم الإحالة في التعبيرات الإستعارية، والرمزية على العموم(35)، مما يمنح هذه النصوص التي تتحدى طرائقنا المقبولة منطقيا في الكلام والإدراك الحسي، والاعتقاد فهما ووعيا جدليا أكبر للعالم الخارجي(36)، فالجمع بين الأسس المادية (المرجعية) والأسس الصورية التي تمثلها الأعراف الاجتماعية، والثقافية والإنسانية في بوتقة اللغة التي تحقق شروط تداولية خاصة تمكن من إنتاج نصٍ منفتحٍ ضمن إطار تلقي مقبول بين المرسل والمتلقي(37) .

النص وثنائية القراءة والتلقي:

من بديهيات التفكير النقدي المعاصر استقلالية القارئ عن النَص أثناء المقاربة النقدية وهذه الاستقلالية تقلص من هامش سيطرة النَص على القارئ، فالقراءة في حدّ ذاتها مُحصلة نتاج تفاعل بين العناصر النَصية المتضمنة بالضرورة داخل النص، ووراءها الذات المبدعة التي تلعب دورا هاما في رسم معالمه، وذات القارئ بجُمُولتها الثقافية والنفسية، وقدراتها الفنية، مما يتيح كثمرة لهذا التزاوج تحصيل خبرة جمالية جديدة مصحوبة بنوع من المتعة والمعرفة التي تساهم في إحداث تغير ما في وعي القارئ(38)، وهي مُحصلة جمالية يمكن حصرها في ثلاثة أوجه رئيسة:

أولها: حدوث المشاركة أو المعايشة بين القارئ وعالم النص، وهذه المشاركة يغلب عليها الطابع الوجداني، وخاصة فيما يتعلق بالشعر، فالمشاركة الوجدانية مُتحققة على الدوام في قراءة الأعمال الأدبية الجادة ((. . . لأنها تعبر أفضل من غيرها من خلال التجربة الفردية عن احباطات تجد صداها لدى عدد كبير من أفراد المجتمع. . .))(39) ومن أبرز وأهم صور المشاركة عند القارئ الوصول إلى تقمص الشيء أو الشخصية المتحدثِ عنها، فتصبح مختلف المشاعر والعواطف الواردة بالنَص الأدبي صورا تتم معايشتها على نحو تلقائي وعلى أنها تتعلق بالقارئ، وتتم المعايشة مع مواضيع النَص المجردة والشعور بها كما لو كانت توجد لديها روح ونفس خاصة بها(40).

ثانيا: الوصول إلى مرحلة الإدراك والإفادة، وتتضح قوة الإدراك والفهم من خلال النَص الأدبي الذي يعيد تشكيل العالم تشكيلا خاصا في شكل تجارب فنية موحدة نابعة من إحساس عميق من قبل المبدع، فقوة الإدراك عند المبدع تتحول، وتترجم في صور ونماذج، وعوالم تمثيلية ترتبط بذهن، وقلب، وذوق المتلقي، لتتحول إلى إفادة ما عنده تزداد، وتقوى، وتتعمق وفق إدراك المبدع لعالمه، وإتقانه لطرق، ومداخل نقل هذا الإدراك إلى المتلقي، وهي الفكرة التي تترسخ في المبدأ الذي يرى أنَ ازدياد تجاربنا في الحياة عمقا، ووعيا يزيدنا قدرة على تشكيل تجارب جديدة تنطوي على فائدة لنا ولمن حولنا(41).

ثالثا: المتعة أو اللذة الجمالية؛ والمتعة الجمالية في النَص الأدبي هي ثمرة من ثمرات التلقي المبني على قراءة واعية للنَص الأدبي، وعادةً ما تكون عملية إشباع حِسّي من خلال فهم، وإدراك، ومعايشة، وتقمص العمل الأدبي، وبها يتحول المتلقّي والعمل الفني معا إلى شيء واحد دون الشعور بالانفصال بين الذات والموضوع، ولذلك فإنّ المتعة الجمالية هي لذة لا موضوع لها سوى العمل الفني ذاته(42) .

خاتمة:

يتضح لنا أنَ القراءة المعاصرة للنَص الأدبي تتطلب حضور عوامل أساسية في عملية التلقي الجمالي؛ هذه العناصر التي تستحضر ثلاثية لغوية تتعلق بعالم الشكل الخارجي وعالم المضمون ضمن علاقة منطقية ومرجعية تبرر ارتباط الشكل بالمضمون وفق معطيات تأويلية، وشروط تداولية خاصة بظروف المرسل والمتلقي، كما تستحضر ثلاثية غير لغوية تتعلق بالخبرات والمعارف الخارجية للنَص، والتي تتشكل من خلال مكونات لغوية بداخله، وهي عناصر: المبدع، والقارئ، والمرجع الذي تحيل إليه بوصفه موضوعا خاصا، يتم ترجمته في أشكال فنية، ووسائل لغوية عديدة تعتمد على مستوى المبدع ذاته، لنصل إلى مرحلة التلقي الجمالي الذي يبرز من خلال ثلاثية المشاركة، والإفادة، والمتعة، وهي خَبرات فنية، ونفسية، ومادية. . . تتمظهر في سلوك ووعي المتلقي بدرجات متفاوتة، وبالتركيز على هذه الثلاثيات تكتسب القراءة النقدية المعاصرة شرعية ومرد ودية في ظل الحراك النقدي المعاصر الذي يحاول الانتقال من الفكر النقدي الفني إلى فكر آخر يرتبط بسياقات فلسفية وميتافيزيقية، وهي في الحقيقة وسائط وأدوات فكرية مساعدة وليست غايات للقراءة الأدبية.

هوامش البحث:

1- ينظر: عبد الملك مرتاض، **نظرية القراءة**، دار الغرب، (بط)، وهران، 2003م الجزائر، ص14.

2- المرجع نفسه: ص19.

3- ينظر: حميد لحميداني، **الفكر النقدي الأدبي المعاصر**، مشروع البحث النقدي، ط1 فاس، 2009 م، المغرب، ص177.
4- ينظر: عبد الملك مرتاض، **نظرية القراءة**، ص29.
5- المرجع السابق: ص188.
6- المرجع السابق: ص88.
7- رولان بارط: **لذة النص**، (ت) منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط2 حلب، 2002م، سوريا، ص27.
8- ينظر: عبد الملك مرتاض، **نظرية القراءة**، ص147.
9- ينظر: الأزهر الزناد، **نسيج النص**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/ بيروت، 1993م، المغرب/لبنان، ص 11.
10- ينظر: منذر عياشي، **العلاماتية وعلم النص**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2004م، المغرب/لبنان، ص110.
11- ينظر: المرجع السابق، ص15.
12- ينظر: سعيد بنكراد، **السيميائيات والتأويل**، المركز الثقافي العربي، ط1 الدار البيضاء/بيروت، ، 2005 م، المغرب/لبنان، ص189.
13- ينظر: امبرتو ريكو، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، ط1، (ت) سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت ،2000 م، المغرب/لبنان، ص138.
14- ينظر: المرجع السابق، ص174.
15- ينظر: سعيد الغانمي: **اللغة والخطاب الأدبي عند رواد النقد الغربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت، 1993 م المغرب/ لبنان، ص 33.
16- ينظر: عبد القادر رابحي، **النَص والتقعيد**، دار الغرب، ج 1، 2003 الجزائر، ص-ص45-46.
** تسوخ: أي تلينُ، والسَّخَاخُ هي الأرض اللينة.
17- عبد العزيز المقالح: **الشعر بين الرؤيا والتشكيل**، دار طلاس، ط2، دمشق 1985 م، سوريا، ص-ص236-239.
18- ينظر: المرجع نفسه، ص248.
19- المرجع نفسه: ص258.
20- عبد الملك مرتاض: **الظاهر والمختفي**، ديوان المطبوعات الجامعية 2005 م، الجزائر، ص 69.
21- عبد الله الغدامي: **النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)**، ط 1 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2000 م، المغرب/لبنان ص-ص250-251.
22- ينظر: المرجع نفسه، ص252.

23- ينظر: سعيد الغانمي: **اللغة والخطاب الأدبي**، ص-ص105-106.
24- أمبرتو ريكو: **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، (ت) سعيد بنكراد ص112.
25- رولان بارط: **الدرجة الصفر للكتابة**، (ت) محمد برادة، مطبعة المعارف الجديدة، ط3، الرباط، 1985 م، المغرب، ص13.
26- ينظر: محمد كريم الكواز، **علم الأسلوب، مفاهيم وتطبيقات**، منشورات جامعة السابع أبريل، ط1، بنغازي، 1426 هـ، ليبيا، ص-ص 14-143.
27- ينظر: بول ريكور، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، (ت) سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت، 2003م، المغرب/ لبنان، ص 61.
28- ينظر: عدنان حسين قاسم، **الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي** دار ابن كثير/مؤسسة علوم القرآن، ط1، عجمان/دمشق 1992م، ص-ص287-296.
29- ينظر: سعيد الغانمي، **اللغة والخطاب الأدبي**، ص296.
30- ينظر: شارل لالو، **مبادئ علم الجمال**، (ت) خليل عزيز شطا، دار الهلال، دمشق،1951 م، سوريا، ص48.
31- ينظر: بول ريكور، **نظرية التأويل**، (ت) سعيد الغانمي، ص-ص63-64.
32- ينظر: عبد الملك مرتاض، **نظرية القراءة**، ص 171.
33- ينظر: أمبرتو ريكو، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، (ت) سعيد الغانمي، ص-ص85-86.
34- ينظر: سعيد بنكراد، **السيميائيات والتأويل**، ص170-174
35- ينظر: بول ريكور: **نظرية التأويل**، (ت) سعيد الغانمي، ص 71.
36- ينظر: سعيد الغانمي، **اللغة والخطاب الأدبي**، ص108.
37- ينظر: محمد مفتاح، **مجهول البيان**، دار توبقال، ط 1، الدار البيضاء 1990م، المغرب، ص-ص 111-112.
38- ينظر: حميد لحميداني، **الفكر النقدي الأدبي المعاصر**، ص190.
39- المرجع نفسه: ص 96.
40- ينظر: شاكر عبد الحميد، **التفضيل الجمالي**، عالم المعرفة، ع 267، م/أ/ث/ ف، 2001م، الكويت، ص35.
41- علي خذري: **نقد الشعر (مقاربة لأوليات النقد الجزائري الحديث)**، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1، 1998م، الجزائر، ص 112.
42- ينظر: المرجع السابق، ص 40.

تشكلات الشخصية الروائية:
من سيميائية العوامل إلى سيميائية الأهواء
(رواية زينب لمحمد حسين هيكل نموذجا)

أ. حسناء سعادة
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

اتجه عدد كبير من الشباب العرب إلى أوروبا، مع انتشار البعثات العلمية، لمواصلة دراساتهم الجامعية، ومنهم محمد حسين هيكل الذي عاد من السوربون بباريس، أوائل القرن الماضي، محملا بشهادة الدكتوراه في يد وأول رواية عربية في اليد الأخرى، رواية "**زينب**"، التي حاكى فيها قصص الحب عند الرومانسيين الغربيين، مبتعدا عن صورة الأزواج العاشقين لزوجاتهم أو العكس، التي كان يعج بها الأدب العربي القديم. هذه الصورة التي تحطمت في الغرب، خاصة بعد صدور "**مدام بوفاري**" لفلوبير، وحل محلها نموذج الزوجة العاشقة لشخص آخر غير زوجها، وقد تلقفه هيكل ببراعة وأعاد إنتاجه في أول رواية عربية، مع بعض التحوير حتى يتناسب مع المعتقدات العربية. "**زينب**" هي صورة الحب المحطم، الصورة المأساوية التي كان على الثقافة العربية على الدوام استرجاعها، أو البحث عنها، صورة الصراع بين الحب والعاطفة وبين الواجب الزوجي والأخلاقي، وهكذا لم يعد بمقدورنا أن ننسى هذه الصورة بعد أن أنتجتها العبقرية الفطرية لهيكل.

I. تحديد المنهج :

تشكل رواية "**زينب**" أرضا خصبة لعدد معتبر من الدراسات، نجتزئ منها بدراسة عنصر الشخصية. تشكل الشخصيات قاعدة هرم العمل الأدبي، وركن أساسي من أركانه، و"**كرد فعل ضد الخضوع لـ"الشخصية" التي تشكل قاعدة نهاية القرن 19**"[1]، عانت من قلة اهتمام النقاد. وفقدت في ظل السرديات الحديثة اسمها القديم، واستعيض عنه بمسميات مستمدة من أدوارها ووظائفها ضمن النص السردي على غرار "**العامل، الممثل، الذات، المرسل، المرسل إليه، المساعد، المعارض...**".

واختلفت زاوية النظر إليها ومنهج دراستها، نجدها في زوايا متعددة من السيميائيات السردية، فنلمحها في المستوى السطحي عبر الذوات والبرامج السردية، ثم تطل علينا من ثنايا "**المكون الخطابي**"، عبر المسارات الصورية وهكذا . . ، واهتمت السيميائيات الحديثة بأهوائها وعواطفها، كلامها وثقافتها، خاصة أن "زينب" تعد رواية رومانسية، تعمل على تجسيد مشاعر العشق وآلام هجر الحبيب، إذ أنها "**تهتم بالحالة النفسية وما يعتريها من مشاعر وانفعالات وأهواء . ولما يشعر المرء ويحس تنعدم المسافة بين الذات والعالم**"[2]، لتعيد جسور الربط بين أفعال الشخصيات ووظائفها، التي ركزت عليها دراسات الشكلانيين والسرديين، وبين مشاعرها وانفعالاتها، باعتبار الشخصية مزيجا متآلفا بين الطرفين لا يمكن الاكتفاء بأحدهما عن الآخر. وسنحاول دراسة الشخصيات القصصية في رواية "**زينب**" عبر نقاط مختلفة، وإن كانت لا تخرج عن مناهج السرديين والسيميائيين.

2 ـ تصنيف الشخصيات الروائية:

تصنف الشخصيات الروائية وفق عدد من التحديدات المرتبطة بكيفية بناء الشخصية ووظيفتها داخل السرد[3]، وسنحاول الوقوف على تلك التحديدات ومن ثم تقسيم شخصيات "**زينب**" وفقها:

2-1 خاصية الثبات أو التغير التي تتميز بها الشخصية: فشخصيات أم زينب ووالدها، وعاملات الحقل، وعائلة حامد وإخوته، ووالدا حسن وإخوته كلها **شخصيات سكونية Statiques** ظلت ثابتة طوال السرد ولم تتغير، فحافظ والدا زينب على قناعاتهما الاجتماعية، بأنهما اختارا الأفضل لابنتهما بتزويجها من حسن، واستمرت عاملات الحقل يؤدين عملهن برتابة وثبات دون تغيير على شخصياتهن، وبقي أفراد عائلة حامد كما هم بأفكارهم ونظرتهم للفلاح والحقل. وعلى العموم ظلت تلك الشخصيات محافظة على منحى عقائدي وفكري وأخلاقي واجتماعي واحد ثابت لا يتغير.

وامتازت شخصيات زينب وإبراهيم وحسن وحامد، بالمقابل، بالتحولات المفاجئة التي تطرأ عليها داخل البنية الحكائية الواحدة، لذا فهي **شخصيات**

دينامية Dynamiques تتغير تصرفاتها وأهواؤها وعلاقاتها طيلة القصة، فاستسلمت زينب أول الأمر لحامد وسمحت له أن يقبلها، ثم أحبت إبراهيم، وبعد زواجها ظلت بين مد وجزر، تقرر أحيانا مقابلة إبراهيم والانسياق وراء عواطفها، معللة ذلك بأنها أرغمت على الزواج فليس عليها حرج أن تخون زوجها، ثم يصحو فيها الضمير الأخلاقي والواجب الزوجي، لما تعاين رقة حسن ومعاملته الحسنة معها، فيصرفها عن أفكارها تلك، وتبقى مترددة إلى أن يغادر إبراهيم نحو السودان، ولا يبقى لها سوى التذكر والألم لحين وفاتها لوعة وحزنا .

أما إبراهيم فقد أحب زينب، لكنه تردد في مكاشفتها الحقيقة، وعندما بلغته شائعة تزويجها لحسن احتار بين واجبه نحو صديقه فيكتم أمر هواه، وبين واجبه نحو حبيبته، فيتقدم لطلب يدها رغم احتمال رفض والدها، ويبقى طيلة الرواية يقابل صديقه في الحقل صباحا، ويواعد زوجته مساء، إلى أن صدر قرار سفره فغادر البلد تاركا زينب لدموعها وأحزانها .

وحين نعلم أن "**التحليل لا يأخذ بالحسبان تغيير حالات الذات، متحمس، غير ثابت، متقلب في مواجهتها مع الفعل، يستخدم هذا التغير كنسبة مستمرة حول الاتصال من الأعلى أو الأسفل**"[4]، ندرك أنه رغم تغير الحالات النفسية للشخصيات الأساسية، ما بين الحب ونداء القلب والواجب الأخلاقي والاجتماعي، إلا أن الفعل بقي واحدا عند زينب وابراهيم في رفض الخيانة، بينما عمل التغير في حالاتهما النفسية، إلى مغادرة ابراهيم نحو السودان وموت زينب التي لم تستطع تحمل آلام الفراق.

ويمثل حامد مثالا جليا على الشخصية المترددة المتحولة، فيقضي طوال الوقت باحثا عن الحب، متوهما إياه في صورة عزيزة أو زينب، أو إحدى عاملات الحقل. وانتقلت شخصية حسن من الشاب الفلاح القوي، الذي يذكرنا بفرسان العصر القديم وبـ"الهلالية" كما وصفه الكاتب، إلى الزوج المحب الرؤوف المهتم بزوجته وصحتها، المخلص لصديقه وفيا له.

2-2 أهمية الدور الذي تقوم به الشخصية في السرد: ونجد، تبعا لذلك، أن شخصيات زينب وإبراهيم وحامد وحسن هي شخصيات رئيسية محورية، تعرضت القصة لحياتهم وعلاقاتهم وأهوائهم ومشاعرهم، وانتهت بعد أن وصلت

كل واحدة منها إلى مصيرها المحتوم، فماتت زينب من مضاعفات الحزن وداء السل، وفقد حسن زوجته التي أحبها، ووقفت بجانب عائلته حتى أصبحت فردا منها، وذهب إبراهيم لأداء الخدمة العسكرية في السودان، وهجر حامد عائلته وبلده باحثا عن الحب الحقيقي. بينما كانت باقي الشخصيات شخصيات ثانوية، اكتفت **بوظيفة مرحلية** Fonction épisodique فقط، فوالدا زينب زوجوها لحسن دون أخذ رأيها، وساندوها في فترة مرضها، وتمثلت وظيفة والدي حسن في بحثهم عن عروس ملائمة لابنهم حتى وقع اختيارهما على زينب.

نخلص، مما سبق، إلى أن الشخصيات الرئيسية في رواية "**زينب**" هي أربع شخصيات: زينب، إبراهيم، حامد، حسن، تشكل مجتمعة إعادة تنشيط للمفاهيم السيميائية، من خلال العواطف والأهواء المتصارعة في نفسي زينب وابراهيم خاصة، ما منحها "**دلالات ومنازل جديدة، كما تجاوز التصور الماقبل خطابي للسيميائية ليهتم بالآثار التلفظية والمؤشرات اللغوية والعلامات العاطفية الدالة على وجود متكلم في الخطاب، وليعيد الاعتبار للنزعة اللغوية والنزعة النفسية**"[5]، لتتجاوز الصور الواردة في الرواية إطارها الخطابي المجرد، المعبر عنه ضمن السيميائية السردية، لتغدو أهواء الشخصيات وعواطفها ركيزة أساسية لها، وصورة صارخة عنها.

سنكتفي بدراستها والوقوف على مختلف أدوارها وصورها ووظائفها، تاركين بقية الشخصيات، إلا في الإطار الذي يسمح لنا بتسليط الضوء أكثر على الشخصيات المحورية، وفهم طريقة تشكلها ونمط تكوينها.

3 ـ سيميائية الشخصية :

ليست الذات، من المنظور السيميائي، سوى تشكل جديد للشخصية، التي أغفلت كل جوانبها النفسية والاجتماعية، وانصب الاهتمام على علاقاتها مع الموضوع الذي تسعى لتحقيقه، وعرفت بأنها " **توجد داخل ملفوظ موضوعي وتعامل كشيء عال ملاحظ، قابلة لأن تستقبل التعريفات التي يضفيها عليها الخطاب**"[6]. فلا يمكننا التكلم عن الذات "الراغبة" إلا من خلال الموضوع

باعتباره "**مرغوبا فيه**" أو "**موضوعا للرغبة**"[7]؛ والذي قالت عنه آن إينو: "**الموضوع السيميائي يحدد تحديدا هاما من خلال علاقته الوحيدة بالذات : الموضوع هو نقطة التقاء لتوتر منبعه الذات. وبالعكس الذات ليست كذلك إلا في حالة كونها موجهة ناحية الموضوع**"[8]؛ إنها تنكر أي وجود للذات خارج دائرة الموضوع، كما ترفض أي تحديد للموضوع لا تكون الذات منبعا له؛ وبعبارة أخرى الموضوع هو الشيء الذي تسعى الذات للحصول عليه طيلة مشوارها السيميائي وترغب في تحقيقه. وعليه يشكل الذات والموضوع دعامتين رئيسيتين وقطبين أساسيين لمحور الرغبة، وهو ما عبر عنه كورتيس حين قال: " **العلاقة بين الذات والموضوع تظهر مع استثمار دلالي المتمثل في الرغبة**"[9].

من هذا المنظور، كان كل من زينب وإبراهيم وحامد وحسن ذواتا تسعى إلى تحقيق مواضيع قيمة معينة، فقامت، من أجل ذلك، ببرامج سردية خاصة، و" **البرنامج السردي يترجم كتبدل الحالة المحققة من ذات (ذ1) أيا كانت والمحققة لذات (ذ2) أيا كانت**"[10] في إشارة إلى تبادل الحالة الحاصل بين ذاتين، وهذا عندما تنفصل ذات منهما عن موضوع معين لتتصل به الذات الأخرى، التي تؤسس برنامجا خاصا بؤهلها لهذا الاتصال. وهو ما عبر عنه البعض بقولهم: " **نسمي برنامجا سرديا تحقيقا مخصوصا للمقطع السردي في قصة معطاة، بمعنى كل سلسلة الحالات والتحولات التي تؤدي إلى تحقيق العلاقة بين ذات الحالة وموضوعها**"[11]. فما هي المواضيع القيمية التي كانت كل ذات من الذوات الأساسية في قصة زينب ترغب فيها ، وما هي مجموع الخطوات المنجزة لأجل تحقيقها، ثم هل وفقت في برامجها السردية أم لا ؟ وإلى أي مدى ؟

3-1 زينب:

لعلنا لا نعدو الصواب إن قلنا إن زينب هي أبرز شخصية في العمل الروائي، ونقطة التقاء باقي الشخصيات، ومحط آمالهم وتطلعاتهم، تنبني صفاتهم وتتبلور صورهم انطلاقا منها، أحبتها باقي الشخصيات الرئيسية، وجعلت همها نيل رضاها. وليس أبرز دليل على ذلك من عنونة الرواية ككل باسمها، خاصة أن "**الشخصية ذات هوية وخصائص وإيحاءات مختلفة، ولا أدل على هذه الأهمية من أن الشخصية قد جاءت في بعض الأعمال مدار القصة ومادتها، وربما**

أعطتها اسمها"[12] . دارت كل أحداث أول رواية عربية حول شخصية زينب، افتتحت بها حين صورت استيقاظها صباحا للذهاب إلى العمل في الحقل، وحياتها في بيت والديها؛ واختتمت بموتها المأساوي، ممسكة منديل ابراهيم بيدها موصية أن يدفن معها، ولم تصور أية شخصية أخرى بمبعد عنها، سواء كانت رئيسية أو ثانوية.

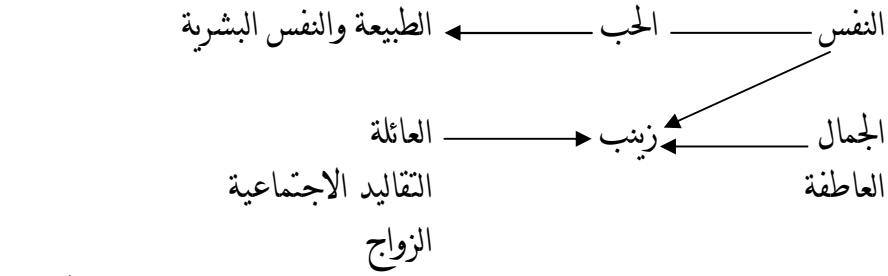
كانت زينب العاملة النشيطة تطمح أول أمرها إلى إيجاد الحب: "**الحاجة عندها لشخص تعطيه نفسها – ذلك الحب التائه بين الناس وعوامل الخليقة والذي يريد أن يستريح ويريح معه روحها الثائرة بلقيا روح أخرى تختص بها وتهبها حياتها**"[13] . لم تبحث عنه لمعناه المجرد أو لأغراض معينة، لذا لم ترتبط بجامد ابن المالك، الذي أظهر تعلقا بها، بل بحثت عنه من ضمن طبقتها، رفقة شخص يعدلها في المكانة: " **لذلك كان من بين جماعة العمال أمثالها ذلك المحب الذي تريد زينب، وفي صفوفهم كانت تريد أن تقع عليه. ولقد بدأت تحس من زمان أنها عثرت على صاحبها في ابراهيم الذي تراه كل يوم**"[14] .

عثرت زينب على الحب، ممثلا في شخص إبراهيم الذي بادلها حبا بحب، فكان "**كل ما في الأرض والسماء من سعادة لا يبلغ ذرة مما تفيض به نفسها هاته الساعة**"[15] لتحقق بذلك أول برامجها السردية، وتغرق في خيالات كبيرة عن المستقبل والسعادة رفقة من وهبته قلبها، لكن أليس الزواج هو النهاية المرجوة ؟ أليس التتويج المشروع لأي قصة حب؟ أليس البقاء جنب المحبوب هو أقصى ما يتمناه المحب؟ كل هذا لم يتح لزينب التي خطبت وزوجت لشخص آخر، ففرضت عليها واجباتها العائلية والخلقية تجاه زوجها محاولة نسيان الحبيب، والابتعاد عنه، لكن هيهات فقد ظلت تتجاذبها الأهواء والميول حتى غادر البلد، وبقيت تعيش على ذكراه إلى أن مرضت بداء السل جراء الكآبة والحزن وتوفيت. ليفشل برنامجها السردي بالبقاء إلى الأبد بجانب الإنسان الذي وهبته قلبها .

ما يؤكد بأن الموضوع يفهم "**كمجرد مكان اتصال وتوظيف للقيمة، التي تنتج من الاستعمال الثقافي ومرتبطة خاصة بالمواضيع التي تدخل في جزء كبير من مفهومهم**"[16]، فيفترض الاستعمال الثقافي للمجتمع الريفي آنذاك، أن لا تخير الفتاة

في شأن زواجها، والنظر إلى الحب على أنه عاطفة محرمة ليس للمحب أن يبوح بها أو يجهر بمشاعره، كما تفرض القيم الاجتماعية على الزوجة أن تخدم زوجها وعائلته بكل تفان، حتى ولو كان قلبها مع شخص آخر.

يقوم البرنامج السردي بتضافر عدة عوامل، لأن الذات ترغب في الموضوع بناء على رسالة المرسل، الذي عرفه حميد لحميداني حين قال: " **إن المرسل هو الذي يجعل الذات ترغب في شيء ما. والمرسل إليه هو الذي يعترف لذات الانجاز بأنها قامت بالمهمة أحسن قيام**"[17]. تلك الرسالة الموجهة للمرسل إليه، بإعانة مساندين يمنحونها التأييد اللازم لتحقيق برنامجها، في مقابل معارضين يفعلون كل ما بوسعهم لإفشال البرنامج نفسه. مشكلين في مجموعهم النموذج العاملي للذات الفاعلة، والذي تبلور بالنسبة لزينب وفق الترسيمة:



دفعت النفس البشرية، بما جبلت عليه من سعي إلى لقاء الشريك، والتي "**تطمح دائما في بحثها عن محبوبها إلى شخص يعدلها في المكانة**"[18]، أرسلت هذه النفس زينب للبحث عن الحب، الذي وجدته ممثلا في شخص إبراهيم، فترضي روحها الثائرة، وتبني معه مستقبلا زاهرا بما جبلته الطبيعة في نفوس المحبين من التفكير في العائلة وإبقاء النوع، ساعدها على ذلك عاطفة متقدة وحب جارف، إلا أنها اصطدمت بمجموعة من العوائق، وقفت في طريق حبها حتى أوردتها الهلاك: أولها عائلتها، التي زوجتها دون موافقتها، فظلت تلومهم إلى آخر ساعات حياتها، والتقاليد الاجتماعية، التي لا تعطي للبنت حق الرفض، وتجعل أباها "**يغطي وجهه خجلا ان عقته ابنته التي أحب طول حياته؟ وعبرة امها أفلا تنهمر أمام الحاضرات من نساء البلد ويتقطع قلبها أن تكون ابنتها مثل الشذوذ والخروج عن أمر أبيها ؟**"[19]. تجعل هذه التقاليد زينب تذعن للأمر، وتزوج رغما عنها إلى

حسن فتبعد عن إبراهيم، لكنها لا تستطيع نسيانه أو إبعاده عن تفكيرها، بل إنها "**جاهدت بكل قواها، وحفظت على نفسها شرفها وعفافها، وقامت بواجب الزوجية مقدار ما استطاعت**"[20]، لتؤدي كل هذه العوامل المتعارضة إلى تلك النهاية المأساوية: موت زينب حزنا وأسى بعد ذهاب إبراهيم إلى السودان.

اعتمل في نفس زينب، هويان أساسيان، إذ أن "**الأهواء تظهر في الخطاب باعتبارها حاملة لآثار المعنى بشكل جد مخصوص**"[21]: يتمثل الأول في هوى حماسي يتمثل في الاضطراب، وهو هوى نظري[22]، إذ كانت مشاعرها مضطربة ومتوزعة: بين وضعيتها الاجتماعية كزوجة عفيفة عليها صيانة شرف زوجها، وأداء واجباتها تجاه عائلته كما ينبغي؛ ونفسها العاشقة المتطلعة للحب، والبقاء رفقة من منحته قلبها ومشاعرها؛ ولم تتخلص من هذا الاضطراب إلا بالموت حزنا وألما. وهو الهوى الذي أدى إلى تحويلات كثيرة على تطورات البنية السردية للرواية ككل، إذ يشكل هوى الاضطراب عند زينب، عقدة الرواية، وانجرت عنه الكثير من الأدوار العاملية والموضوعاتية، لها ولغيرها من الشخصيات، ما يثبت أن "**الأهواء ليست ملكية حصرية للذوات (أو الذات) لكنها ملكية الخطاب بأكمله**"[23].

يشكل هوى الحب والمودة ثاني الأهواء المعتملة في شخصية زينب، يعبر عنه حبها الكبير نحو ابراهيم، الذي يذكرنا بحب الشعراء العذريين في الأدب العربي القديم الذين يموتون من شدة العشق، بعد حرمانهم ممن يحبون. جعلها ذلك تفكر في مخالفة العادات الاجتماعية ورفض الزوج المتقدم إليها، ما يدل على وفائها للحب وتقديرها البالغ له، ذلك الهوى المتعلق في زمنيته بالمستقبل[24]، إذ بقيت مشدودة لابراهيم، ترفض تصور الحياة من دونه، فتخلت عن الحياة، تخليها عن المستقبل الذي يكون بعيدا عنه. مرورا بزوجة تتصارع داخلها عاطفة الحب والرغبة في لقاء المحب ومنحه نفسها، وعوامل الوفاء لواجبات الزوجية والمحافظة على الشرف والإخلاص للزوج؛ هذا الأخير الذي لم يتسن لها مبادلته حبا بحب، أو تعامله بمودة، لأنه هوى "**ثابتا ومشدودا إلى الماضي، بحكم ارتكازه على تحيين أحد المكتسبات**"[25]، ولما لم يكن في الماضي ما يربطها بحسن، ولم يضعه الله في

طريقها لما بدأت تبحث عن الحب، لم تستطع أن تنجذب إليه، لافتقاره إلى أهم مكتسب كان من شأنه أن ينميه في قلبها، أن تكون غير متعلقة بشخص آخر، فلما كان مكتسب القلب معبرا عنه بالحب ملكا لابراهيم، فلم يكن لها أن تكن مشاعر المودة لحسن رغم رغبتها في ذلك.

تدرج حب زينب لابراهيم عبر ثلاث مراحل، إذ "**يتعذر إقامة العلاقة المتوخاة (الفعل) دون التمهيد لها بالتطويع الاستهوائي (وحدات استهوائية تهز النفس وتطربها) وبالتطويع الكلامي (عبارات مؤثرة ونفاذة)**"[26]، فيتعذر تحقيق الحب الذي كانت تطمح للوصول إليه، دون أن تمهد له، بتدخل وسيط يتمثل في الكلام، باعتباره ضرورة "**للصدع بما يوجد في الحالة النفسية وبيان تحركات الذات وبرامجها في الواقع. قد نتوهم أنها حالة وسطى بين الحالة النفسية وحالة الأشياء، وتتحدد أساسا من خلال الثنائية الصمت / النطق**"[27]، فقد كان على زينب وابراهيم أن يترجما أحاسيسهما وانفعالاتهما الشعورية تجاه بعضهما البعض، ويتشخص ذلك على النحو التالي :

هوى ← كلام ← فعل

تتوق زينب، في المرحلة الأولى، للعثور على شخص تبادله مشاعر الحب، فتسقط أحاسيسها المتأججة داخلها مع ابراهيم، فتعجب به، وتنجذب إليه وتحبه " **وتعد هذه الوحدة الاستهوائية حالة شعورية تبين مدى الحب والتقدير اللذين يكنهما المعجب للمعجب به**"[28]، وتجسد ذلك لأنها وجدت فيه الشخص المناسب لتعيش معه عواطف العشق والغرام.

ولم يتعد الانفعال الذاتي النفسي، إذ لم تخبر أحدا بذلك، ولم تعبر عن شعورها المتبادل ذاك. تأتي بعد ذلك مرحلة التصريح بهذا الإعجاب، إذ تدرك أن ابراهيم يبادلها المشاعر، فصارحا بعضهما بعواطفهما وتعاهدا على الوفاء، حتى خطبها حسن، واضطرت للخضوع لرغبات والديها، والزواج منه رغما عنها.

تنتقل الذات المحبة (زينب)، في الأخير، إلى مرحلة العمل، التي " **تقتضي من الناحية التركيبية اضطلاع المحب بتحركات ومهمات محددة ومفكر فيها لضمان الانتقال من حالة الفصل (انعدام العلاقة بين الطرفين) إلى مرحلة الوصل (توطد**

العلاقة بينهما)"[29]، فحاولت جاهدة أن تنسى ابراهيم، وتمنح قلبها لزوجها الذي أحسن معاملتها، دون جدوى. ولم يتأت لها الانتقال من حالة الفصل إلى مرحلة الوصل بالبقاء قرب ابراهيم الذي ذهب إلى السودان، ما أدى إلى موتها حزنا .
وكانت تملك الاستعداد النفسي للبقاء بجوار ابراهيم، بحكم رغبتها في رؤيته باستمرار، وعبرت عن تأثرها وقدرتها بسعيها الدائم للقائه، دون علم زوجها، وانفعلت لتحقيق ذلك بالتحجج للخروج لجلب الماء حتى تظل معه، لكنها لم تنل التهذيب في النهاية، حين جاء خبر استدعائه للخدمة العسكرية، ما يعني انفصالا طويلا عنها، ففضلت أن تموت على أن تعيش بعيدة عنه، وهي تدعي الوفاء؛ ما يشكل إقرارا منها برفضها أن يبقى جسدها ملكا لزوجها، وقلبها مع شخص آخر :

الرغبة في رؤية ابراهيم ← السعي للقائه ← الخروج لجلب الماء ← الموت
الاستعداد (العقد) التأثر (القدرة) الانفعال (الحركة) التهذيب (اقرار)

3-2 إبراهيم:

يشكل الطرف الثاني في البرنامج السردي الخاص بزينب، رئيس العمال في الحقل الذي كانت تشتغل فيه، أعجب بها وبادلها حبا بحب، فكر في الزواج بها و" **لابد أن يذهب إلى أبيها ويطلبها منه، يا كرم السماء كم تكون الحياة إلى جوارها لذيذة طيبة، وكم يكون العيش ناعما، وكلما جلست إلى جانبه في دارهم وتحادثا في أمر الأرض التي يستأجرها من السيد محمود ويزرعها هو وهي أفلا يكونان مسرورين معا أكبر السرور، سعيدين أكبر السعادة؟**"[30]. تصطدم أحلام السعادة لديه بالواقع المر، فهو "**يعلم أن حسن سيتزوجها عما قريب، وحسن صديقه وأخوه، فماذا عساه يعمل؟ لو أن في وسعه أن يأخذها لما فضل على ذلك شيء، ولكنه يخسر حسنا في الوقت الذي يخسر فيه زينب. لو أنه ذهب إلى أبيها ليخطبها فهل يرضى هذا الأخير وهو يعلم ما أعده الحظ الطيب لابنته؟**"[31]. يفرض عليه الوفاء لصديقه عدم الغدر به، ويدرك تماما أن خطبتها لا تفيده، إذ لن يفضله والدها على حسن الرجل الموسر، فيكابد آلام حبه في صمت، ليفشل برنامجه السردي بعد أن تموقع ضمن نموذج عاملي شبيه بذاك الذي رسمناه لزينب.

تؤدي بعض الاختلافات اليسيرة، الملاحظة على شخصية ابراهيم، إلى تطورها تدريجيا، وهو ما يبرز قيمتها وكما يقول تودوروف: "**أفعال الشخصية ذاتها يجب أن تكون مختلفة بما فيه الكفاية لكي تبرر بياناتها، ومتشابهة بما فيه الكفاية لكي نعرف الشخصية. بمعنى آخر، التشابه هو كلفة الشخصية والإختلاف قيمتها**"[32] لذلك لا نستغرب حين نجده يتحدث عن الوفاء لصديقه، ورغبته في الزواج من زينب في آن واحد؛ ثم يرضى أن يقابلها في غفلة من زوجها بل ويقبلها في بيته.

هذا الاختلاف هو ما أبرز قيمة الشخصية، وإن كانت أفعالها في عمومها متشابهة، كان ابراهيم يتألم من غيابه عن زينب، وعدم تمكنه من الزواج بها بسبب الضغوط الاجتماعية وفقره، إضافة إلى الوفاء لصديقه، فلم يتمكن من فعل شيء للقضاء على ألمه بابتعاده عمن يحبها ويرضي مشاعره بالزواج منها، ف"**سيميائية الفعل تسمح بتعيين المكان المعترف به داخل الخطاب من سيميائية الألم، وتتعدد إشكالية الهوى بالنظر إلى تلك المرتبطة بالحركة**"[33]، إذ لم يكن بإمكان ألمه، الناتج عن انفعالاته النفسية، أن يسمح له بتبوأ مكانه في الخطاب، ولم يجد الفعل، الذي يتمكن عن طريقه من إرضاء هواه، وحل الاشكالية المترتبة عن عشقه وشعوره تجاه زينب، ففضل الذهاب بعيدا على البقاء بقرب امرأة لا يستطيع الوصول إليها. خاصة أن "**بناء الأهواء مراقب من طرف التهذيب أي بالتنظيم الاجتماعي الذي يحدد المقياس بين الافراط وعدم الكفاية في حركة القيم**"[34]، فرغم إرادته أن يتوج حبه بالزواج، إلا أنه لم يتمكن من ذلك بسبب فقره، ما وضعه وجها لوجه إزاء بعض القيم الاجتماعية، التي أجهضت مشاريعه، ولم يتمكن من الوصول إلى النهاية التي يودها لانفعالاته وأهوائه، ولم يكن بإمكانه، بالمقابل، لأخلاقياته العالية ووفائه لصديقه، أن يرضى بالخيانة، فيرضي غرائزه دون زواج.

حافظ على أدوار الرجل الشهم الوفي، فلم يخن صديقه، وكل لقاءاته مع زينب بعد الزواج كانت هي التي تختلقها، وتسعى إليها دون تحريض منه، إذ "**لا تعتبر الذاتية تجسيدا لحالات ذهنية تترجم مسبقا في أفعال كلامية، بل هي عبارة عن إنجازية تتدخل بوصفها ممارسة تلفظية واستراتيجية لتخطيب المشاعر والأفكار**"[35]، ما جعل ابراهيم لا ينساق وراء أهوائه، وذاتيته، رغم أفعاله

الكلامية مع زينب الدالة عليها، ليتمثل إنجازه الفعلي في الوفاء، ليعلو صوت الأفكار على صوت المشاعر. فنلمح الصراع الذي عانى منه بين الحب والوفاء، يحب زينب ويرغب في الزواج منها، لكن يمنعه وفاؤه لصديقه من مصارحتها أول الأمر، ويحجم عن خطبتها لأنه يعلم سلفا رفض والدها، إذ " **يقتضي مجال العمل موقفا واعيا محددا بواسطة المعرفة التي تعالج المواضيع منفصلة عن الذات، وتشيد العمل المبرمج**"[36]، فحددت معرفته برغبات الآباء موقفه الواعي من قضية التقدم لخطبة زينب، إذ لم يقدم على العمل، لإدراكه مسبقا رد الأب، فبقي ابراهيم منفصلا عن موضوع التقدم لخطبة زينب، وتشييد العمل المبرمج بالزواج منها. ثم جاءه قرار السفر ليحكم بابتعاده النهائي عن حبيبته.

ويمكننا إبراز مختلف الأفعال، والأبعاد العملية والكلامية والشعورية لابراهيم وزينب، من خلال الجدول التالي[37]، المبين لمدى تدخل كل من سيميائية العمل وسيميائية الأهواء وسيميائية الكلام في مسيرة العاشقين (أنظر الجدول رقم I).

ترتبط انفعالات ابراهيم وزينب ومشاعرهما، بالأفعال التي يقومان بها حتى يصلا إلى تحقيق الموضوع (الزواج)، لأن "**الدور الانفعالي يرتبط بالدور العاملي من حيث أنه يشكل مقطعا داخل المسار العاملي، ويستمد هذا المقطع ديناميته من التركيب البين ـ صيغي** (inter-modale)**، وبالدور الموضوعاتي من جهة استقطابه للاحساسات داخل المسار الموضوعاتي**"[38] فترتبط مشاعرهما وانفعالاتهما، وهوى الحب الذي يكنانه لبعضهما، بالأدوار العاملية التي يؤديانها للبقاء معا، والمسارات الموضوعاتية في سبيل ذلك (اللقاء المتكررة، الوفاء، فشل رغبتهما في نسيان الآخر...).

3-3 حسن:

يمثل الشاب ابن العائلة الموسرة نوعا ما، لأن والده يملك أرضا خاصة به، شاءت الأقدار أن تختار له عائلته، يوم فكرت في تزويجه، زينب الجميلة الطيبة، فوجد نفسه على غير رغبة منه واقفا في طريق سعادتها إذ حرمها من إبراهيم. بذل المستحيل لأجل إسعادها، إذ أنه "**من يوم تزوجها سعيد راض يعتقد أنه حاز الدرة الغالية من بنات البلد، وضم إليه الجمال والرزانة والجد والأمانة.. وما كانت إلا لتزيده اغتباطا بحسن حظه**"[39].

تمثل برنامجه السردي الأول في الزواج دون اختيار بنت بعينها، المهم إرضاء والديه، والزواج بمن تعين أمه وتساعدها على أعمال البيت، ويرتاح إلى جوارها آخر اليوم، فيبوح لها بهمومه ومتاعبه، وقد تحقق برنامجه حين زوج بزينب. وبالإمكان على هذا الأساس وضعه في إطار الذات الضديدة بالنسبة لإبراهيم، وإن كان لم يسع لذلك، فزواجه من زينب حطم آمال إبراهيم ودمر أحلام الحب السعيدة، ساعده على ذلك وضعيته المالية الحسنة، والتقاليد الاجتماعية، التي تسمح للأب حق تقرير مستقبل ابنته دون مشاورتها، ودون أن يكون لها حق الرفض.

يفكر، بعد الزواج، في برنامج ثان تابع للأول: إسعاد زوجته وإرضاؤها، فهو "**يخشى عليها برد الليل ويؤلمه أن يراها تبكي**"[40]، فانتقلت طيبته وحنانه إلى أعماق زوجته ما زاد في عذابها، إذ كيف تفكر في إنسان آخر وهي متزوجة من رجل بمثل هذه الأخلاق، ما يجعلها تتضرع إلى الله خاشعة " **لم يا رب حين أردت أن تهبها لحسن لم تهيء قلبها لتحبه؟ ولم تضعه في طريقها حين بدأت تجد في كل إنسان محبوبها ، لعله كانت تجد فيه من يملأ وجودها ويكون معها سعيدا في هذه اللحظات**"[41]، تأنيب ضمير وألم يعصفان بزينب نتيجة لمعاملة زوجها الكريمة معها، ورغم محاولاتها لم تستطع أن تهبه قلبها بعد أن أعطته لشخص آخر، لم تستطع مبادلته حبا بحب، بل كانت كلماته، التي يظن أنها ستسعدها وتريحها، تزيد من عذابها وشقائها، حتى توفيت فجلس زوجها على الباب "**ممسكا بيديه رأسه تنهمل دمعة اليأس من عينيه، وما عرفت إليها قبل اليوم سبيلا**"[42]، دموع الحزن لفقدان الزوجة، واليأس لعدم تمكنه من إسعادها، تعبير صريح عن فشل برنامجه السردي، بموت الشخص المتركز فيه موضوع القيمة الخاص به: زينب.

حرم حسن من إسعاد زينب، والحصول على حبها، بعد أن فشلت هي في نسيان حبيبها الأول والوحيد: ابراهيم، ففشل في الوصول إلى تجسيد انفعالاته (إسعاد زوجته)، ليمثل لنا نموذج لشعور "البائس"، الذي يضم أحيانا "**هويين صيغيين منفصلين: الفشل والحرمان من جهة، والثقة والانتظار من جهة أخرى**"[43]، فقد فشل في إرضاء زينب، وحرم من أن تكون زوجته معه بكامل

مشاعرها وقلبها، لكنه كان واثقا في إمكانية أن يصل إلى تحقيق ذلك في يوم من الأيام، فلم يكف عن بذل ما بوسعه لإرضائها، منتظرا أن يتمكن يوما من إدخال الفرحة على قلبها، لكنه حرم الحرمان النهائي منها بموتها، فجلس باكيا، لانقطاع أمله في إبهاج زينب وإسعادها.

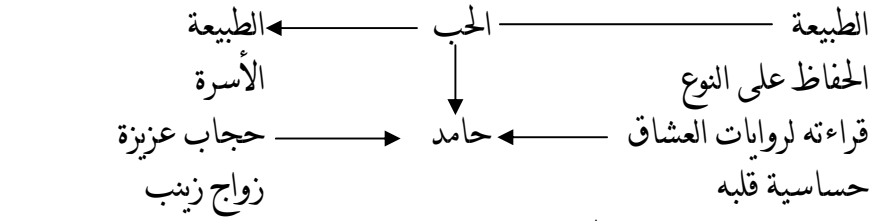
كانت شخصية حسن أقل الشخصيات الرئيسية فاعلية، وتأثيرا على مجرى الأحداث، ولما نقرأ قول سعيد يقطين أنه " **ليس المهم هو الطريقة التي تقدم بها الشخصية في الرواية، وإنما الفائدة التي يجنيها الكاتب من وراء استعمالها، أي قدرتها على جعل العالم التخيلي متلاحما ورؤية العالم مقنعة، فكل صيغة من التقديم يمكنها أن تنتج عملا قويا وذا دلالة إذا هي استثمرت على النحو الأفضل، وفي ذلك فليتنافس الروائيون**"[44].

ندرك مدى توصل شخصية حسن إلى إقناع القارئ بتلاحم رواية "**زينب**" وتأصيل رؤيته للعالم، فسكوته عن اختيار شريكة حياته تعلمنا بضرورة احترام الكبار والأخذ بآرائهم، وجعلت طيبته ورقته زينب في صراع نفسي طويل، تسعى جاهدة للإخلاص له وتتمنى لو أنها أحبته قبل لقائها بإبراهيم، ما عمق من البعد الدرامي للرواية، ووسع الحبكة البنائية للقصة.

يمثل حسن، بشكل جلي، ما أسمته آن إينو "**فاعل الملك**"، وبما "**أن فاعل الملك يمثل مركز الجذب، فقد تم التركيز على تحركاته: الانتقال من حالة الحبور والتجلة إلى حالة الخيبة والفشل في إقرار السلم، مرورا بحالة التنبيه الشرعي وفقدان الهيبة**"[45]، فكانت شخصية حسن في علاقته بزينب مركز جذب أهواء متعددة، فقد شعر بالحبور والتجلة بزواجه من زينب "**الدرة الغالية**"، وحاول جاهدا إسعادها، دون جدوى إذ بقيت تذكر ابراهيم وتلتقيه خفية عنه؛ ليفقد هيبة الزوج، بلقاء زوجته لرجل آخر؛ محاولا، أحيانا، أن يستعيد هيبته بالتنبيه الشرعي لها، بإلحاحه لمعرفة أمرها، لكنه سرعان ما يتراجع ويعتذر منها؛ ليصل في النهاية إلى حالة الخيبة والفشل، بموت زينب دون أن يتمكن من تحقيق موضوعه، أو يجذب مشاعرها نحوه.

3-4 حامد:

يمتاز بأنه شاب متعلم، ابن مالك الأرض قضى وقته كله بحثا عن الحب، فإن كانت زينب وإبراهيم وجدا الحب ولم تسعفهم الظروف إلى تحقيق غايتهم منه، إلا أن حامد فشل في بلوغه، أمضى أياما طويلة في محاولة لتحقيق برنامج سردي وحيد: العثور على فتاة يتبادل وإياها الحب، ويبقيان بجانب بعضهما بدافع من الطبيعة "**للحفاظ على النوع**" كما يسميه، إلا أنه يفشل في كل مرة. سعى إلى حب عزيزة ابنة عمه، ومنعه الحجاب المفروض عليها من ذلك، إلى أن جاءته رسالة منها تعلمه بزواجها؛ ثم فكر في تحقيق الحب رفقة زينب العاملة الريفية، إلا أنها كانت متزوجة وتذكره بذلك كلما أراد الإشارة إلى أيام قضياها معا في السابق؛ وأدى به الأمر إلى ترك أهله والابتعاد عنهم، والقرار بعدم العودة إليهم حتى يعثر على الحب الحقيقي. أي أنه باختصار سار وفق النموذج العاملي التالي:



سعى حامد باحثا عن الحب بدافع من الطبيعة، والسعي للحفاظ على النوع " **أنا مسوق بفطرتي للحب بما أتركه من الخلف، كما أن الطبيعة تعمل جهدها لتجعلني أقع على من تستطيع باجتماعها بي أن تكون معي أم أحسن أولاد تقدم للجمعية**"[46]، فبعثوره على الفتاة التي يقدر له أن يحبها وتحبه ثم يتزوجها، يعمل على تخليد اسمه وحفظ نسله وأسرته، ساعده على ذلك قلبه المرهف، ولأنه "**صرف همه إلى قراءة أشعار العشاق فأخذت بنفسه رقتها، ورشقت قلبه عذوبتها، فأصابت منه الفؤاد، وأدمت الجوارح، واحتلت النفس وتمكنت من كل وجوده**"[47]. كان مصيره الفشل في كل مرة، فشل مع عزيزة بسبب حجابها، الذي جعلها بعيدة عن الجميع، ولم يتمكنا من اغتنام الخلوة الوحيدة التي تيسرت لهما؛ وفشل مع زينب لأنه لم يصارحها بحبه، ولأنها تزوجت وظلت تذكره بذلك كلما حاول التقرب منها. إذ أن "**المنسيات والبواعث اللاوعية والمكبوتة في نفس**

الشخصيات سببا في بروز سلوكات مختلفة ومتغيرة"[48]، فدفعته قراءاته الرومانسية ومكبوتاته العاطفية إلى البحث على هوى الحب والمودة، وتخيله في شخص كل فتاة يقابلها، فلم يستقر على محبوبة بعينها، وبقي هوى الاضطراب يتنازع نفسيته، إلى أن قرر هجران كل شيء، وترك عائلته المجسدة للتقاليد الاجتماعية البالية التي كان يرفضها (الحجاب، واعتبار الحب عاطفة مرذولة، لا يجب للشخص أن ينساق وراءها أو يبحث عنها).

كان حامد، بمشاعره المضطربة، وسعيه للوصول إلى هوى مستقر "**عبارة عن هيكلة تركيبية متوقعة ومكونة من الذوات التالية: الذات الكامنة (الشعور)، والذات المفترضة (الشك)، والذات المحينة (الرؤية الذاتية)، والذات المحققة (القلق)**"[49]، فشكل ذاتا كامنة في بدء الرواية، المحاطة بالعز والدلال، بصفته أكبر أبناء مالك القرية، يحصل على كل ما يرغب فيه؛ وهو، في الوقت نفسه، ذات مفترضة، حين كبر على حب عزيزة، راسما لها صورا مختلفة في ذهنه، مقتنعا أنها ستكون زوجته في المستقبل، مع بعض الشك بسبب حجابها، جعله يقارن بينها وبين زينب العاملة البسيطة، غير المحجوبة؛ ليصبح ذاتا محينة، حين يرى أن عليه البحث عن الحب، وأنه الأساس الذي أوجدته الطبيعة لحفظ النوع البشري، معبرا عن رؤياه الذاتية للحب والحجاب والزواج وغيرها من القضايا الاجتماعية؛ وانتقل في الأخير مجسدا ذات محققة، حين قلق من عدم قدرته على إيجاد الحب، وفقدان من كان يرى فيهن ذواتا من شأنهن مبادلته الحب: عزيزة بحجابها وزواجها، وزينب بإخلاصها لزوجها من جهة، ولحبيبها ابراهيم من جهة ثانية، فوضع حدا نهائي لقلقه بتركه منزله في القاهرة، حتى يحقق ذاته ويجد الحب.

4 ـ مقارنة بين الشخصيات:

سنزداد إدراكا لبناء كل شخصية وعوامل تطورها، عندما نقارنها بباقي الشخصيات داخل العمل الروائي، ونقف على نظرة الآخرين لها ومدى التفاضلات الموجودة بينهم، والبطاقات الدلالية لكل واحدة منها. ونخلص أولا إلى اعتبار شخصيتي زينب وحسن آخر الشخصيات الرئيسية ظهورا في العمل الروائي، فاحتلتا أكبر مساحة من المتن الحكائي. ونظرا إلى أن "**دلالة الشخصية**

أو قيمتها لا تنبني فقط من خلال التكرار أو من خلال توجهها وتحولها لكن أيضا من خلال المعارضة مع العلاقة وجها لوجه مع بقية الشخصيات للملفوظ، هذه العلاقة تتغير من موقف لآخر على مستوى الدال أو على مستوى المدلول"[50] لا نستطيع القول بأهمية شخصية زينب.

من خلال مساحة حضورها النصي فقط، أو تكرار صفاتها وأفعالها، بل أيضا من كلام باقي الشخصيات عنها، فأهل البلد يعتبرونها أجمل البنات، ووالدا حسن معجبان بأخلاقها وقيامها بأعباء البيت كله، لتأتي علاقتها مع حامد بعد زواجها لتؤكد أخلاقها حين رفضت تقربه منها رغم مركزه وثرائه، وبقيت محافظة على حبها وفية له إلى النهاية. مثلها مثل باقي الشخصيات الأساسية، الذين خاضوا رحلة صراع طويلة مع أهوائهم وعواطفهم، لكنهم بقوا أوفياء لمشاعرهم، فكان الوفاء السمة الأساسية المميزة لهم جميعا.

تتم المعارضة بين الشخصيات كما يرى فيليب هامون انطلاقا من عدة نقاط مثل الجنس والسن والمال والمعتقد وغيرها، وفيما يلي جدولا يحدد صفات كل شخصية والتي تميزها عن باقي الشخصيات الأخرى وتكسبها تفردها وخصوصيتها (أنظر الشكل 2).

تعتبر زينب الشخصية المحورية النسائية الوحيدة، كانت صغيرة السن حين خطبها حسن، ما جعل والدها يتردد في الموافقة أول الأمر، لا يخبرنا النص شيئا عن عقيدتها أو تدينها فلم يذكر مرة أنها تصلي، وإن كانت مؤمنة بالله، حين سألته لماذا لم يجعلها تحب حسن لما قدر لها أن تتزوجه، تنتمي إلى أسرة فقيرة تسكن بيت حقير، تعمل في الحقول لمساعدة أهلها، وهي محبوبة من الجميع. يجعلها كل هذا على قدم المساواة مع شخصية إبراهيم، الذي يختلف عنها في الجنس فقط، مع تحديد أنه كان يؤدي الصلاة في وقتها، فنشأت مشاعر المحبة بينهما لهذا التقارب الحاصل بين صفاتهما وحياتهما.

نجد على الجهة الأخرى الشابين الآخرين اللذين يفوقانهما مالا، وإن كان حامد أكثر مالا من حسن، إلا أنه لم يكن محبوبا من أهل البلد مثله، أو على الأقل حب

أهل البلد له لم يكن خاليا من المصلحة، بسبب وضعيته باعتباره ابن مالك الأرض. ولأن الشخصية تشكل "**سطحا لعدد من الميزات التي لا تمتلكها أو تمتلكها بدرجة أقل باقي الشخصيات في العمل**"[51] فعلى هذا الأساس يختلف حامد عن باقي الشخصيات كذلك لكونه متعلما، يقضي أوقاته متنقلا بين الريف والمدينة، فقد كان أكثر تنقلا في المكان من باقي الشخصيات، حتى إبراهيم الذي تنقل إلى السودان إلا أن تنقله هذا لم يكن اختياريا، ولم يرجع منه وهذا ما يمنح التفرد لتنقلات حامد الاختيارية، ليكون الانتقال آخر قرار يتخذه في الرواية حين قرر ترك المنزل والأهل.

*****

يؤدي بنا الحديث عن الشخصيات القصصية، في أول رواية عربية، إلى الإفاضة والإسهاب، فقد رسم الكاتب شخصياته انطلاقا من جمال الريف، فمزج جمال البشر بروعة الريف، وأدمج أعمالهم الريفية البسيطة بأهوائهم ومشاعرهم المتوثبة، فانسجما معا مشكلان لوحة فنية رائعة تنطق بسمو أخلاق الفلاح المصري، وكبر انفعالاته، شساعة الريف وروعة مناظره، وكبر قلوب أفراده، هذه المناظر التي مزجت ألوانها بريشة فنان ماهر، أكسب الأعمال حلة بهية من الأهواء، لتخرج لنا بصورة فريدة تكفي لتأليف الأبحاث المطولة عنها.

وتبقى الرواية، رغم ما قيل عنها وعن نقائصها، فتحا جديدا في الأدب العربي، فاطلع النشئ الجديد على نموذج جديد في الكتابة السردية، أحبوه وأقبلوا عليه، لأنه عبر عن أحلامهم وآمالهم، وتعرض لمشاكلهم وهمومهم في الحياة اليومية، ولو لم يكن لهيكل سوى رواية "**زينب**" لكفاه فخرا بأن يكتب اسمه ضمن الكتاب الخالدين، لكنه أتحفنا بقصص أخرى تشهد له حتى قال عنه الدكتور طه حسين في حفل تأبينه: "**ذلل القصة لكتابها ، وذلل السياسة الصحفية لكتابها، و شارك زملاءه ومعاصريه في تذليل اللغة العربية وتمكينها من أن تكون ملكا للذين يتكلمونها**".

هوامش الدراسة:

1. تزفيطان تودودروف. "مفاهيم سردية" تر: عبد الرحمان مزيان. منشورات الاختلاف. الطبعة الأولى 2005. الجزائر ص71.
2. محمد الداهي. " سيميائية الكلام الروائي". شركة النشر والتوزيع المدارس الدار البيضاء الطبعة الأولى 2006. ص34.
3. راجع سعيد يقطين. "تحليل الخطاب الروائي. الزمن، السرد، التبئير" المركز الثقافي العربي الطبعة الثالثة 1997 ص215.
4. « L'analyse ne prend pas en compte la modulation des états du sujet, agité, instable, fluctuant, dans son face à face avec l'action. cette modulation se déploie comme une variation continue, autour de la jonction : on amont ou en aval ». Denis Bertrand. « Précis de sémiotique littéraire ». Edition Nathan HER ; Paris 2000. p226 .
5. محمد الداهي. مرجع سابق ص 16، 17.
6. "Le sujet y situé à l'intérieur d'un énoncé objectivé et traité comme une grandeur observable, susceptible de recevoir les déterminations que le discours lui attribue". A.J.Greimas, J.Courtés. "Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage" hachette université 1979. p369.
7. وهو ما أطلق عليه كورتيس مصطلحي:

(sujet = être voulant , objet = être voulu) راجع كتابه:

"Introduction à la sémiotique narrative et discursive ". P 65.

1. "L'objet sémiotique se trouve strictement défini par sa seule relation au sujet : l'objet est le point d'aboutissement d'une tension ayant le sujet pour source. Inversement le sujet n'est tel que dans la mesure ou il est orienté vers un objet". "Narratologie, sémiotique générale. les enjeux de la sémiotique 2 ". p48.

8. "La relation entre le sujet et l'objet (… apparaît) avec un investissement sémantique (…) celui du "désir" ". "Introduction à la sémiotique narrative et discursive". P64.

9. "Le programme narratif est à interpréter comme un changement d'état, effectué par un sujet (S1) quelconque, affectant un sujet (S2) quelconque" Greimas, Courtés. "Dictionnaire raisonné TOM 1". p297.

10. "On appellera programme narratif (PN) une réalisation particuliére de la séquence narrative, dans un récit donné, c'est – à- dire toute la série des états et des transformation qui convergent vers la réalisation de la relation d'un sujet d'état a son objet ".. "ANALYSE SEMIOTIQUE DES TEXTES". pp65-66.

11. الصادق قسومة. " طرائق تحليل القصة" . مفاتيح، سلسلة يشرف عليها حسن الواد . دار الجنوب للنشر تونس 2000. ص97.

12. محمد حسين هيكل. "زينب. مناظر وأخلاق ريفية" . ص50.

13. الرواية ص 51.

14. الرواية ص 113.

15. « L'objet est ainsi compris comme un simple lieu de fixation et d'investissement de la valeur : et celle-ci, produit de l'usage culturel. est si étroitement liée aux objets qu'elle entr pour une large part dans leur définition ». Denis Bertrand. Ibid. p208.

16. حميد لحميداني. "بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي" المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثانية 1993. ص 36.

17. الرواية ص50.

18. الرواية ص66.

19. – الرواية ص219 .

20. « Les passions apparaissent dans le discours comme porteuses d'effets des sens très particuliers ». Algirdas julien greimas et Jacques fontanille. « Sémiotique Des Passions ». p21 .

21. أنظر / محمد الداهي. مرجع سابق. ص16.

22. « les passions ne sont pas des propriétés exclusives des sujets (ou du sujet), mais des propriétés du discours tout entier ». Ibid. p21 .

23. محمد الداهي. "سيميائية الكلام الروائي" ص15.

24. المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

25. محمد الداهي. مرجع سابق. ص34 .

26. المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

27. المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

28. المرجع نفسه، ص34.

29. الرواية ص112.

30. الرواية ص111.

31. تودوروف. مفاهيم سردية ص74.

32. «La sémiotique de l'agir permet d'identifier la place, reconnaissable dans le discours, d'une sémiotique du pàtir. La problématique de la passion se définit par rapport à celle de l'action ». Denis Bertrand. Ibid. p227 .

33. «La structure passionnelle est conrolée par la moralisation. c'est-à-dire par la régulation sociale qui fixe la mesure, enre excès et insuffisance, de la circulation des valeurs ». Denis Bertrand. Ibid. p238.

34. محمد الداهي. مرجع سابق ص20.

35. محمد الداهي. مرجع سابق ص18.

36. أنظر. محمد الداهي. مرجع سابق. ص122.

37. محمد الداهي. مرجع سابق ص164.

38. الرواية ص154.

39. الرواية ص270.

40. الرواية ص270.

41. الرواية ص310.

42. « Le désespéré dipose en quelque sorte de deux identités modales indépendantes, celle de l'échec et de la frustration, d'un coté, et celle de la confiance et de l'attente, de l'autre ». Greimas et Jacques fontanille. « Sémiotique Des Passions». Edition du Seuil 1991. pp73-74 .

43. سعيد يقطين. "تحليل الخطاب الروائي" ص246.

44. محمد الداهي. مرجع سابق ص19.

45. الرواية ص259.

46. الرواية ص ص264-265.

47. محمد معتصم. " النص السردي العربي الصيغ والمقومات". شركة النشر والتوزيع المدارس الدار البيضاء. الطبعة الأولى 2004. ص06.

48. محمد الداهي. سيميائية الكلام الروائي. ص18.

49. Philippe Hamon. "pour un statut sémiologique du personnage". p128.

50. Philippe Hamon. "pour un statut sémiologique du personnage". p154.

	الموضوع	الجهة	البعد المعتمد
سيميائية العمل	- الانجاز (إدراك زينب ان عليها البحث عن نصفها الثاني الذي تبادله الحب) - حالة الأشياء (تجد زينب نصفها الثاني ممثلا في شخص ابراهيم)	الفعل (اللقاءات المستمرة بين العاشقين)	- البعد المعرفي (معرفة ابراهيم أن عليه تتويج حبه بالزواج) - البعد التداولي (اللقاءات المتعددة قبل الزواج، لقاءاتهما خلسة عند العين بعد زواج زينب، ذهاب ابراهيم إلى السودان هربا من حبه المستحيل، موت زينب من ألم العشق)
سيميائية الأهواء	يتبادل ابراهيم وزينب الحب ويكان لبعضهما مشاعر عميقة من المودة والإعجاب والحب	الكينونة (عليهما الحفاظ على حبهما، وتوجانه بالزواج)	البعد الانفعالي (يمتلك كل من ابراهيم وزينب مشاعر كبيرة نحو بعضهما تدفعانه للسعي للحفاظ عليه، لكن الأعراف الاجتماعية تقف عائقا أمامهما، فتزوج زينب ويصر ابراهيم على الوفاء لصديقه)
سيميائية الكلام	يبوحان لبعضهما بمشاعرهما، ويخططان معا لبناء مستقبلهما، لكن الكلام لم يتعدى شخصيهما، فلم يصارحا غيرهما برغباتهما ما أدى إلى إجهاض مشاريعهما	الحمل على الاعتقاد (تعتقد زينب أن بإمكانها نسيان ابراهيم والوفاء لحسن، لكن مشاعرها كانت تزداد باستمرار، حتى أدت إلى نهايتها)	البعد الاستيثاقي (يثق ابراهيم أن والدي زينب لن يفضلانه على حسن، وأنه لن يستطيع الصبر على فراقها فيقبل الذهاب إلى السودان. تثق زينب أنها لن تستطيع تحمل بعد ابراهيم وتأدية واجباتها الزوجية كما ينبغي، فتموت جراء المرض الناتج عن تصرفات دفعتها إليها شدة الغرام)

الشكل رقم 1

الحقل الدلالي للشخصية	الجنس	السن	العقيدة	المسكن	المال	المهنة	الأعوان
زينب	أنثى	صغيرة	مؤمنة	بيت ريفي حقير	فقيرة	عاملة	محبوبة من الجميع
إبراهيم	ذكر	شاب	مؤمن، متدين، يصلي	بيت صغير	فقير	رئيس العمال	محبوب
حسن	ذكر	17 سنة	متدين، يصلي	بيت ريفي متوسط	متوسط الحال،	عامل في حقل والده	محبوب
حامد	ذكر	شاب	متدين، لا يصلي	بيت كبير في الريف ومنزل آخر في القاهرة	غني	متعلم، يقضي إجازته في الإشراف على أملاك والده	محبوب من أهله في صغره

شكل رقم 2

الشناقطة ورياضة الأذهان والعقول

وقفة مع إذكاء الملكات وتنمية العبقريات

د. محمد بن أحمد بن المحبوبي
(المعهد العالي للدراسات
والبحوث الإسلامية نواكشوط، موريتانيا)

من المعلوم أن للعقل أهمية بالغة بالنسبة للإنسان، فهو المفصح عن منزلته الكريمة، وهو الذي يميزه من الحيوان، فما من شك في أن العقل مظهر التكريم ومناط التكليف وشرط الاستعداد لتقبل المعارف، وأساس تدبير الصناعات، لذلك أجمعت الأمم على أولويته وتقديمه في كل جهد تربوي، جاعلة منه محور فلسفتها، وأساس مناهجها. ولما كان العقل على هذه الدرجة من الأهمية والخطورة أردنا أن نبحث في الجانب الفكري من حياة الشناقطة، مقتصرين على جهودهم في رياضة الأذهان وتنمية الملكات الإدراكية لدى الصغار.

فما أبرز جهود القوم في هذا الحقل؟ وكيف كانوا يروضون عقول الأبناء؟ وما المبادئ النظرية التي عولوا عليها في هذا الحقل؟ وهل اختطوا لأنفسهم مناهج ترويضية خاصة أم إنهم اقتصروا على ما تدوول في الثقافة العربية الإسلامية من صنوف الرياضات الذهنية والعقلية منتهين إلى استنساخه وإعادة إنتاجه في ثوب جديد؟ ذلك ما نحاول الإجابة عنه عبر هذه الصفحات، مقسمين الموضوع إلى ثلاثة محاور أساسية أولها يقف مع المحددات الأولية، وثانيها يسعى إلى إبراز مكونات العقل الشنقيطي، وثالثها يستعرض نماذج من آليات تدريب العقول وتنمية القدرات الذهنية لدى أبناء هذه الربوع.

أولا: المحددات الأولية:

وضمنها سنتناول نقطتين: أولاهما تعنى باستنطاق العنوان وإبراز دلالاته، وثانيتهما تسعى إلى تأصيل الموضوع واستجلاء جوانب من إشكالاته.

أ- محاورة العنوان واستنطاقه:

إن عنوان هذا الموضوع يقوم على طرفين: أولهما اسم علم معرف مجموع هو: "الشناقطة" نسبة إلى شنقيط التي كانت علما على المجال الجغرافي المعروف اليوم

بموريتانيا، وثانيهما تركيب إضافي عطفي "رياضة الأذهان والعقول" وقد ربطت بينهما أداة العطف "و" التي تفيد هنا إبراز الجهد الشنقيطي في هذا الجانب الفكري من الحياة الثقافية.

أما الشطر الثاني من العنوان فيتألف من ثلاث كلمات أولاها كلمة رياضة وهي لغة "راض المهر رياضا ورياضة ذلله فهو رائض من راضة ورواض، وارتاض المهر صار مروضا"1، وثانية الكلمات: "الأذهان" وهي جمع "ذهن" بالكسر وهو الفهم والعقل والفطنة، ويوصف به فيقال: فلان ذهن أي ذكي فطن، وذهنني عنه أذهلني وأنساني، ويطلق أيضا على التفكر وقوانينه2.

أما ثالثة الكلمات وأهمها فهي العقل، وهو مشتق من عقل يعقل عقلا ومعقولا فهو عاقل من عقلاء وعقال، وقد أورد له صاحب القاموس عدة تعريفات متحدثا عن طبيعته ومبتدئه ومنتهاه يقول: "العقل: العلم، أو بصفات الأشياء من حسنها وقبيحها وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين وشر الشرين، أو مطلق لأمور، أو القوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن، ولمعان مجتمعة في الذهن يكون بمقدمات تستتب بها الأغراض والمصالح، ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه، والحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، وابتداء وجوده عند اختتان الولد، ثم لا يزال ينمو إلى أن يكتمل عند البلوغ، جمعه عقول"3.

وقد عمق أصحاب المعجم الوسيط هذه المعاني مضيفين إليها بعض الدلالات، فانتهوا إلى أنه مشتق من: "عقل عقلا أدرك الأمور على حقائقها، وعقل الغلام: أدرك وميز، يقال: ما فعلت ذلك مذ عقلت، والعقل يقابل الغريزة التي لا اختيار لها، ومنه الإنسان حيوان عاقل، وهو ما يكون به التمييز والاستدلال، وتركيب التصورات والتصديقات"4.

وبهذه المعاني الأخيرة ندرك أن العقل لا يمكن أن يؤدي مهماته كاملة إلا بقمع الشهوة ودفع الغريزة، وذلك ما يميز العاقل من الصبي والأحمق والمجنون، لأن هؤلاء تغلب عليهم شهواتهم، وتبهتهم فلا يستطيعون ردها. أما العاقل فإنه يظل دوما وفيا لفكره، مجاهدا لنفسه، مدافعا لشهواته، ساعيا إلى تحقيق التوافق والتصالح

مع محيطه، حتى يستحق أن يوصف بأنه ذو بصيرة وأناة، لذلك ورد في الحديث: "الكيس –أي العاقل– من دان نفسه وعمل لما بعده، والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني"5.

ومن هنا نعلم أن العقل على الحقيقة هو ذلك الذي يفضي بصاحبه إلى الصدق في الإيمان، والمسارعة إلى فعل الخيرات، استجابة لداعي الرحمن سبحانه وتعالى، ووقاية من أليم العذاب، فالعقل جامع لكل محمدة وخير، ومانع من الانتظام في أصحاب السعير، قال تعالى: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾.

ب– تأصيل العقل واستنباته:

لقد نوه الإسلام بالعقل، وأنزل العقلاء منزلة عالية، فقد خاطبهم الذكر الحكيم في غير ما آية، كما عرض بغيرهم من الجهلة والغافلين، وزيادة على ذلك اعتمد جملة من الآليات الذهنية التي تعد محفزات للذكاء، ومنشطات للفكر، وذلك ما سنعرض له في هذا المقام عبر نقطتين: أولاهما تتبع ترغيب الإسلام في الفكر وتنويهه بالعقول، وثانيتهما تسوق أمثلة من المسائل التي تروض الذهن وتحمل على النظر والتفكير:

I– الترغيب في الفكر والتنويه بالعقول:

لقد رغب الإسلام في الفكر وأشاد بالعقل، ويكفي دليلا على ذلك أن كلمة العقل ومشتقاتها وردت في القرآن أكثر من ستين مرة، فشغلت بذلك حيزا كبيرا من التنزيل العزيز، فقد امتدحت الآيات البينات المؤمنين بالعقل، ودعتهم إلى التدبر في آيات الكون والنظر في ملكوت السماوات والأرض، معرضة في الوقت نفسه بالعجزة والغافلين الذين يعطلون نعم الإدراك والتمييز، فيلغون مهمات القلوب والأعين والآذان، قال تعالى: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾6، وأكثر من ذلك فإن جانب النظر والتفكير يشكل في القرآن الكريم حقلا دلاليا كبيرا يدور على ألفاظ الرأي والعقل والنُّهى والتدبر والاعتبار والألباب والفكر والفقه والسمع والبصر والرشد والذكر والحكمة، فنجد أن الوحدات المعجمية

المتعلقة بحقل العقل قد تجاوزت الألف في القرآن الكريم، إذ بلغت (1181 كلمة)، وبذلك نعلم أن الإسلام أهاب بالعقل وأنزله مكانا عليا، إذ جعله نورا يهدي به من يشاء من عباده، ولم يقف الإسلام عند هذا الحد بل دعا إلى إعمال العقل كي يأخذ الإنسان العلم عن بينة وبصيرة، نائيا بنفسه عن سوءات الرجم بالغيب والقول بالرأي، قال تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك له علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ 7.

وثمة آيات عديدة وردت فيها ألفاظ مغايرة للفظ العقل وفسرت به منها: ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾ 8، أي الفقه والعقل وإصابة القول، وقوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ 9 أي ذوي عقل، وقوله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ 10 أي عقل، وقوله تعالى: ﴿لتنذر من كان حيا﴾ 11 أي عاقلا إلى غير ذلك، ونقرأ في بعض الآيات القرآنية مقابلة واضحة بين العاقل وغير العاقل تؤكد أن صفة العقل هي المميز الأساس للكائن البشري، ومن ثمة عرف الفلاسفة الإنسان بأنه حيوان عاقل، فإذا اختفت هذه الصفة أو عطلت أدواتها فإن الإنسان يستوي مع الحيوان غير العاقل، فالعقل جاء ليضع حدا فاصلا بين الإنسان والحيوان، بين الكيس والأحمق، قال تعالى: ﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾ 12، وقال جل من قائل: ﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾ 13.

ويأتي الحديث الشريف ليؤكد أن العقل مناط التكليف وشرط المسؤولية و لذلك فان رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل الصحابة عن ماعز بن مالك الأسلمي حينما أراد أن يقيم عليه حد الزنا وذلك بعد أن اعترف أمامه بهذه الفاحشة فراجع صلى الله عليه وسلم الصحابة قائلا: " أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا" فأجابوا بأنه وفي العقل أي تامه(9) و تظل الأحاديث منوهة بقيمة العقل، مصرحة بتكريمه لتنتهي إلى أنه عنوان الدين و الحياء، و رمز المروءة و الكمال وشعار السكينة و الوقار ففي الحديث:"لما خلق الله العقل قال أدبر فأدبر ثم قال أقبل فأقبل قال: وعزتي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، بك آخذ و بك أعطي و بك أثيب و بك أعاقب"14.

وفي الأثر أن جبريل عليه السلام أتي أدم عليه السلام فقال إني أتيتك بثلاث فاختر واحدة منها قال وما هي يا جبريل، قال: العقل و الدين و الحياء، قال اخترت العقل فخرج جبريل إلى الحياء و الدين و قال ارجعا فقد اختار عليكما العقل فقالا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان[15]. وفي حديث آخر "أول شيء خلقه الله القلم ثم خلق النون وهي الدواة ثم قال له اكتب قال وما أكتب، قال اكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، ثم خلق العقل وقال: وعزتي لأكملنك فيمن أحببت ولأنقصنك فيمن أبغضت"[16].

والأهم من ذلك أن المرء يدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم، ولا يتم لامرئ حسن خلقه حتى يتم عقله، وحسب العقل مكانة أنه يبصر الإنسان بنفسه فيجعله مقبلا على شأنه عارفا بزمانه، حافظا للسانه، فهو أشرف الأحساب والأنساب، وهو قوام كل معيشة واكتساب.

ولأهمية العقل في ثقافتنا العربية الإسلامية عولت عليه المؤلفات التثقيفية قديما وخصصت له حيزا كبيرا في صفحاتها جاعلة منه عنصرا ثابتا وبابا معتمدا فترى الإمام الماوردي (364–450هـ) يستودع كتابه "أدب الدنيا والدين" جملة من فوائد العقل منتهيا إلى أنه أساس الفضائل والآداب مفتتحا كتابه بباب في فضل العقل وذم الهوى، يقول: "اعلم أن لكل فضيلة أسا ولكل أدب ينبوعا وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلا، وللدنيا عمادا، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه[17].

ثم يسوق بعد ذلك أقوال أئمة السلف في العقل ورأيهم فيه، فنسب إلى الحسن البصري قوله: "ما استودع الله أحدا عقلا إلا استنقذه به يوما"[18]. وقال بعض الحكماء: "العقل أفضل مرجو والجهل أنكى عدو"[19]. قال بعض الأدباء: "صديق المرء عقله، وعدوه جهله، والعقل يزدان بالتجربة، ويزداد بعظات الأيام، لذلك حمدت العرب آراء الشيوخ حتى قيل: عليكم بآراء الشيوخ فإنهم فقدوا ذكاء الطبع فقد مرت على عيونهم وجوه العبر، وقيل لا تدع الأيام جاهلا إلا أدبته، قال بعض الشعراء[20]:

ألم تـر أن الـعـقـل زيـن لأهلـه ولكن تمام العقل طول التجارب

ولم يكتف الإسلام بهذا القدر من المقولات النظرية المنوهة بالعقل وقيمته، بل تجاوز ذلك إلى بعض الإجراءات التطبيقية الساعية إلى إذكاء العقل وتنميته عبر جملة من الرياضات الذهنية التي تعمل على قدح العبقريات وإذكاء الشعور توجيها إلى النظر والتفكير وتحفيزا عليهما فماذا عن هذه الرياضات الذهنية؟:

2. إذكاء الألباب وتدريب الأذهان والعقول:

لقد عمل صلى الله عليه وسلم على شحذ أذهان الصحابة مقدما إليهم المسائل العقلية التي تحمل على النظر والتفكير فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليهم وسلم: ﴿إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنها مثل المسلم فحدثوني ما هي، فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله فوقع في نفسي أنها النخلة فاستحيت، ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله؟ قال: هي النخلة﴾[21]. وقد تناول العلماء هذا الحديث بالشرح والتحليل، فانتهوا إلى أنه أصل في الألغاز والأحاجي ومنطلق لإذكاء العقول والأذهان، بل هو اختبار لأحوال الطلبة والدارسين "ففي هذا الحديث من الفوائد امتحان العالم أذهان الطلبة بما يخفى مع بيانه لهم إن لم يفهموا (...) وفيه أيضا التحريض على فهم العلم"[22]. ففي هذا الحديث دليل واضح على أنه صلى الله عليه وسلم كان يقدم في كلامه بعض العبارات التي تشحذ همم الأصحاب وتذكي عقولهم، مما يؤكد جواز اللغز مع بيانه[23].

وتجدر الإشارة إلى أن علم الألغاز نشأ في ظلال الجهود الرامية إلى فهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أقدم ما ورد من الألغاز ما روي من أن رجلا من أهل العلم كتب إلى ابن عباس يسأله عن جملة من المسائل قائلا: "أخبرني عن شيئه قليلة حلال وكثيره حرام، وعن رسول بعثه الله ليس من الجن ولا من الإنس ولا من الملائكة، وعن نفس أوحى الله إليها ليست من الأنبياء، وعن شيء تنفس ليس له لحم ولا دم، وعن شيء فعلته كان حراما وإن تركته كان حراما"[24].

ويبدو أن هذه الألغاز كلها مستمدة من القرآن الكريم، فالشيء الذي قليلة حلال وكثيره حرام هو نهر طالوت الذي ابتلاهم الله به، أما الرسول الذي بعثه الله وليس من الأنبياء فهو الغراب الذي بعثه الله إلى ابن آدم ليريه كيف يواري سوأة أخيه. وأما الشيء الذي تنفس وليس له لحم ولا دم فهو الصبح. وأما الشيء الذي فعله حرام وتركه حرام فهو الصلاة حال السكر، فلا يجوز للإنسان أن يصلي وهو سكران، ولا يجوز له أن يترك الصلاة25.

ويذكر أيضا أن الشافعي رحمه الله دخل على هارون الرشيد فامتحنه أبو يوسف ومحمد بن الحسن في مسائل أثبتاها في درج، ودفع الدرج إليه في ذلك المجلس فأجاب عنها بأسرها في الحال، وسألهما عن مسألتين فعجزا عن الجواب.

وقد ظهرت مؤلفات وكتب خاصة بهذا الفن من أبرزها: كتاب المقامات للحريري (ت516) الذي يعد أكثر من ضرب بسهم في فن الألغاز والأحاجي، بل يرى بعضهم أنه أول من اخترع فن الأحاجي وتوسع فيها وطورها، ويأتي بعده كتاب الألغاز لأبي حفص الحموي (ت626هـ) وكذلك ألغاز المحب الطبري (ت694هـ) ثم كتاب الإيجاز في الألغاز للجعبري (ت732هـ) وكتاب الألغاز لجمال الدين الأسنوي 772هـ وكتاب درة الغواص لابن فرحون (ت799هـ) وغيرها. وما من شك في أن فن الألغاز تطور كثيرا أيام عصور الضعف والانحطاط حيث تعطلت الأنشطة العقلية الفعالة لتنصب جهود القوم على هذا الحقل.

وبالجملة فإن الأمثلة التي سقنا والمؤلفات التي ذكرنا تدل على قيمة الألغاز وأهميتها؛ إذ تعد وسيلة تربوية بالغة الأهمية، فهي تدرب أذهان الطلاب على مسائل العلم وتعودهم على إعمال العقل والفكر، غير أن هذه الوسيلة على أهميتها يشترط فيها أن تكون واقعية ممكنة الحل غير موغلة في الإشكالية والتعمية، فيلزم أن تترك للطالب قرينة يفهم منها اللغز، فقد روى أبو داوود من حديث معاوية رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الأغلوطات26.

قال الأوزاعي: هي صعاب المسائل فإن ذلك محمول على ما لا نفع فيه أو ما خرج على سبيل إفحام المسؤول أو تعجيزه، لذلك أفتى العلماء بعدم جواز هذا

الصنف من الألغاز خاصة ذلك الذي يشكك في أسس العلم ويشوش على العامة على نحو ما روي من أن رجلا قال: "أنا لا أرجو الجنة ولا أخاف من النار وآكل الميتة والدم وأصدق اليهود والنصارى وأبغض الحق وأهرب من رحمة الله وأشهد بما لم أر، وأحب الفتنة، وأصلي بغير وضوء"27.

وسئل أبو حنيفة عن هذا الرجل فقال: لا يكفر وأول كلامه بأن قوله: "لا أرجو الجنة ولا أخاف من النار فإنما يرجو ويخاف خالقهما، وأراد بالميتة والدم الكبد والطحال والسمك والجراد، وبقوله أصدق اليهود والنصارى في قول كل منهم في الآخر أنه ليس على شيء كمال قال تعالى حكاية عنهم: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء﴾28.

والهروب من رحمة الله الفرار من المطر، والحق الذي يبغضه الموت لأنه حق وكل الناس يكره الموت، والشهادة بما لم ير يريد بها الإيمان بالغيب، والفتنة يقصد بها الأموال والأولاد، قال تعالى: ﴿واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾29.

والصلاة بغير وضوء ولا تيمم يريد بها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.

وما من شك في أن إطلاق مثل هذه الأسئلة لاسيما بحضرة العوام ممن لا يفهم دقائق الأمور يلبس على الناس فلا يجوز إيراد مثل هذه الاختبارات الذهنية المحيرة بحضرة العامة، لأن ذلك سبب إلى ضلالهم وتشكيكهم، قال ابن مسعود رضي الله عنه: "أنذرتكم صعاب المنطق"30 يريد المسائل المبهمة. وقال الأوزاعي: "إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه الأغاليط"31.

وعن الحسن رضي الله عنه قال: "ألا إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد الله"32. وقدمنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الأغلوطات، وذلك ما نظمه أحد العلماء الشناقطة محسنا العزو إلى كتاب الاعتصام يقول33:

عن الاغلوطات نهى خير الورى فالحذر الحذر ثم الحذرا
وهي المسائل الصعاب الاعتصام للشاطبي انظر رزقت الاعتصام

وقد اتفق علماء المسلمين قديما وحديثا على أهمية تدريب أذهان الطلبة مع ضرورة الابتعاد عن مثل هذه الأطروحات التي تشوش على الأذهان، فيلزمنا أن نفرق جيدا بين الأغلوطات وبين قادحات الأفكار والعقول، فهذه الأخيرة ذات وظيفة تعليمية هامة، فهي تساعد على نشر العلوم بين صفوف الناس في يسر وسهولة؛ إذ تعد قالبا تربويا لقدح العبقريات، وإطارا منهجيا لتحصيل العلوم عن طريق السؤال والجواب والإشكال وحل الإشكال، فهي من هذا المنظور تعتبر محفزات عقلية بل هي من أقدم المحاولات التي توسلت بها المجتمعات القديمة لتحصيل العلوم ترسيخا للتجارب ونقلا للخبرات بين الجماعات والأفراد .

ثانيا: الشناقطة وتكوينات العقول النظرية

من المعلوم أن لكل أمة أسسا تربوية محددة تنطلق منها في بناء تصوراتها العقلية وتوجهاتها الفكرية، وتكون مرتكزها في مختلف مراحل التكوين الأساسي للأجيال سواء تعلق الأمر بالآليات الخاصة التي تتناول في مرحلة الطفولة والصبا، أو ارتبط بالجهود التثقيفية المنظمة التي تسعى إلى تكوين الرجال دافعة بالأجيال إلى إذكاء المهارات والعقول.

ويبدو أن الشناقطة اعتمدوا في هذا الجانب مسطرة تربوية محكمة البناء والتنسيق همها الناصب تنمية القدرات الذهنية والعبقريات الفردية، فعولوا على جملة من المقررات المحظرية تحمل على النظر والتفكير وتدعوا إلى التأمل والتعليم على نحو يكسب الأفراد مزيدا من الفطنة والذكاء ويدفع الأذهان إلى شيء من الحدة والتنبه والاستيقاظ مع التدرب على التبصر والاستنباط.

وعبر هذه المصفوفة تتعانق الملكات الفطرية بالمواهب المكتسبة فتلوح للناظر بنية تكوين العقل الشنقيطي التي نود أن نعرض لها عبر نقطتين: أولاهما تعنى بالمكونات الأولية العامة، وثانيتهما تهتم بالمكونات المكتسبة المعمقة:

أ. المكونات الأولية:

ونقصد بها تلك الآليات العامة التي عول عليها القوم في تربيتهم لأبنائهم، وهي في الغالب غير مصنفة ولا تخضع للتقنين، فليست بالجهد المدرسي المنظم، وإنما هي جملة من التدريبات الذهنية والتجارب المعرفية، ذات الأثر البالغ في تقوية الذاكرة

وشحذ الأذهان، ومن أمثلتها ما يقومون به من مراقبة دقيقة للأبناء في مرحلة الطفولة والصبا، معتمدين في ذلك مصفوفة من الإجراءات العملية التي تسهم في تنمية القدرات العقلية، كما تدفع الصغار إلى مزيد من التأمل والتفكير، فتؤثر عنه في هذا الصدد رياضات ذهنية متنوعة سنعرض لها في ثلاثة مستويات:

1- الحكايات الشعبية: والمقصود من هذه الحكايات هو خلق إطار للنظر والتفكير في ذهن الصبي، لكي يصبح قادرا على الاستدلال والاستنتاج، عارفا بالحجة والبرهان، ومتمكنا من أساليب الجدل والإقناع، ومن الحكايات المشهورة في هذا الصدد ما يذكرون أنه دار بين الذئب والدب، وهو في جملته يشير إلى أن الحيلة والذكاء مع الصغر والضعف أنجح في تحقيق الأمور من عظم الجثة وقوة البدن مع البله والبلادة.

فيحكون أن الدب سافر مع الذئب مرة في أرض شائكة، في شتوة باردة وعندهما راحلة وكساء، فقال الذئب لزميله هلم نسهر هذه الليلة في عبادة الله، فأينا كان أسبق إلى أذان صلاة الصبح نجازيه بأن يركب الراحلة في النهار، ويلبس الكساء في الليل، فاتفقا على ذلك، فنام الذئب وبات الدب يصلي حتى طلع الفجر، فأذن وأيقظ أذانه الذئب، فقال هذا الأخير: "السلام عليكم" رافعا بها صوته ليوهم زميله أنه بات يصلي وأنه سبقه إلى الصلاة حيث أكملها وفرغ منها. فبهذه الحيلة ربح الذئب الكساء في الليل والراحلة في النهار لعبقريته وذكائه[34].

وفي هذا السياق نفسه يحكون أن الذئب كان زوجا للأرنب وعنده ثور وعندها بقرة، فولدت البقرة عجلة وقال الذئب هي بنت ثوري، وقالت الأرنب: بل هي بنت للبقرة، واحتكما إلى الثعلب، فوعدهما صبيحة الغد، فلما ارتفع النهار قدما إليه، فوجداه قد طلى وجهه بالمغرة (طين أحمر معروف تطلي به المرأة النفساء وجهها إذا ولدت أنثى). فسأله الذئب: ما بالك؟ فقال له: إني نفست البارحة، فقال: أينفس الذكور؟ فقال: اعرفها إذن ورد إلى الأرنب عجلتها وأعطها حقها[35].

وهكذا يكتسب الطفل من هذه الحكاية ومثيلاتها قدحا للذهن والعبقرية، وتطويرا لآليات النظر والاستدلال، وتعميقا لمقولات المنطق التي لا تقبل الأمر الخارق للعادة غير المألوف.

2- الألغاز والأحاجي: تعد الألغاز والأحاجي إطارا مناسبا يتم فيه إعداد النشأ للنظر والتفكير وحملهم على إعمال الذهن وقدح العبقريات، وفي هذا الصدد كان الأطفال يجلسون أول الليل مع الأمهات والجدات في حلقات حوارية خاصة يتم خلالها تقديم جملة من الألغاز والأحاجي الشعبية يتبارى الصغار في كشف أسرارها وفك بعض أزرارها .

ومن الألغاز التي يربون عبرها الصبيان على التفكير تقسيم زق من الدهن بالسوية بين عدد من الأفراد فيسألون الطفل عن كيفية تفريغ قارورة من الدهن بالتساوي على مجموعة من المستحقين مع العلم أن القارورة تسع ثمانية أمداد والمقسم لا يتوفر إلا على إناءين أحدهما يسع خمسة أمداد والآخر يسع ثلاثة[36].

والجواب عن هذا أنه يملأ الإناء الصغير ويفرغه في الكبير، ثم يملأ الصغير ثانية ليفرغه في الكبير مرة أخرى فيبقى مدان في الزق ويبقى في الإناء الصغير مد واحد وتحصل في الإناء الكبير خمسة أمداد فتفرغ هذه الأخيرة في الزق، فإذا خلا الإناء الكبير جعل فيه ما كان في الإناء الصغير، ثم يملأ الإناء الصغير مرة أخرى ويفرغه في الكبير، فتحصل فيه أربعة، وفي الزق أيضا مثل ذلك، وهذا هو المطلوب.

ومن الألغاز التي يمتحنون بها الذكاء أيضا بذل الجهد في تنسيق بعض الأشياء المتنافرة، وذلك على نحو ما في الاختبار الآتي:

إذا كان عندك ذئب ومعزاة وغصن مورق ولديك زورق صغير لا يتسع لأكثر من واحد من هذه المذكورات، فكيف تستطيع أن تعبر نهرا بهذه العناصر من غير أن يخلو الذئب بالمعزاة أو تنفرد المعزاة بالغصن لما قد يترتب على ذلك من عدم إكمال المهمة[37].

والجواب عن هذا أن تحمل المعزاة أولا وتتركها وراء النهر ثم ترجع وتحمل الغصن وتتركه وراء النهر ثم ترجع بالمعزاة معك وتتركها في نقطة الانطلاق ثم تحمل معك

الذئب وتتركه مع الغصن وراء النهر وتعود منفردا فتأتي بالمعزاة. ومن أساليبهم المنشطة للذهن أن يطلبوا من الطفل تكرير بعض العبارات المتقاربة في المخرج بسرعة فائقة دون تعثر أو تلعثم، وهذا من شأنه أن يدرب الطفل على النطق بالحروف في فصاحة وبيان، ويمرنه على إخراجها من مخارجها مع مراعاة أوصافها، ومن أمثلة ذلك أنهم يأمرون الصغير أن يكرر على عجل هذا التعبير: "انخط احروف وانخط اخروف" إلى غير ذلك من العبارات المتماثلة في مخارج الأصوات.

وأما الأحاجي الشعبية فكثيرة، ومن أمثلتها قولهم:

3- الندوة الشعرية: ونقصد بها ذلك السمر الأدبي القائم على استحضار الشعر من الذاكرة على نحو يقدح الأذهان وينمي ملكة الحفظ، وكثيرا ما يتم هذا النشاط في حرم المحظرة أو بأحد بيوتات الحي. وصورته أن يجتمع نفر من الشباب أقلهم ثلاثة وينتظموا في حلقة ثقافية، وغالبا ما يكون ذلك بعد صلاة العشاء، أو قبيلها بيسير. وفي فاتحة اللقاء يتفقون على أن يتذاكروا محفوظاتهم الشعرية عبر آلية تدريبية قوامها أن يبدأ أحد الحاضرين بإنشاد بيت من الشعر ليقوم من بيمينه بإنشاد بيت تكون فاتحته روي البيت السابق، ثم ينشد الذي عن يمين هذا الأخير بيتا ثالثا يكون أول حرف منه آخر حرف من البيت المتقدم وهكذا، فإذا كان المنشد الأول أنهى بيته بروي الهمزة فإن المنشد الثاني يلزمه أن يستحضر من ذاكرته بيتا يبدأ بحرف الهمزة، وإذا كان هذا البيت المبدوء بحرف الهمزة ينتهي بحرف الياء فإن المنشد الثالث يتحتم عليه أن يأتي ببيت يبدأ بحرف الياء، وهكذا حتى تتم الدورة وقد تتكرر عدة مرات على هذا النحو، دون إعادة لما سبق إنشاده.

وقد يكون مستوى الجماعة عاليا ومحفوظهم الشعري متعددا ومتنوعا فيلجأون عندئذ إلى تقليص دائرة الاختياري لتنحصر في الشعر الجاهلي أو العباسي أو الشنقيطي مثلا، وقد يختارون مجالا محدودا كأحد الأغراض الشعرية، فيقع اختيارهم في الندوة على غرض معين كالمدح أو الرثاء أو الحكمة أو الغزل، أو غير ذلك من القيود المعرفية التي تكشف عن التمكن من ناصية اللغة وعلو

الكعب في القريض. ومن الأعراف المتداولة في الندوات الشعرية المتميزة إقصاء الأراجيز والمنظومات التعليمية من دائرة الاهتمام وحقل التنافس.
ومن التقاليد المتداولة عندهم أنه إذا ما عجز أحد المشاركين عن استحضار الحرف الذي لزمه فإن له أن يستقرض بيتا من بعض الحاضرين ولهم أن يقرضوه، فإذا تكرر منه الأمر مرات دل ذلك على قصوره، مما قد يضطر المجموعة إلى أن تخرجه من الحلقة بلطف. ولا بأس أن نقدم في هذا المقام نموذجا من نماذج الندوات الشعرية:

محمد سيد الكونين والثقلي ... ـن والفريقين من عرب ومن عجم
مديح سوى المختار بالعقل يعبث ... وأكثره جهل به المرء يرفث
ثم انثنى ذات اليسار غدية ... يتتبع الأوكار في "أوكارا"
رمت الفؤاد مليحة عذراء ... بسهام لحظ ما لهن دواء
ألا يا صحبتي عوجوا فحيوا ... ربوعا ما بمربضهن حي
يا معشر البلغاء هل من لوذعي ... يهدى حجاه لمقصد لم يبدع
على قدر أهل العزم تأتي العزائم ... وتأتي على قدر الكرام المكارم
مرامي رزق واسع يتيسر ... ونصر ورضوان من الله أكبر
ربعت في مجادل "الكرب" ترعى ... جلهات بهن حو البطاح
حل في القلب حب طه فتاها ... إنما الفخر كله حب طه
هاج قرح الغرام بعد اندمال ... ظعن ظعن الخليط يوم إنال
لا تنس ربك في ري ولا ظمإ ... ولا بحضرة ضرغام ولا رشإ
أمن آل نعم أنت غاد فمبكر ... غداة غد أم رائح فمهجر
رمتني على فوت بثنية بعدما ... تولى شبابي واشرخم شبابها
بانت سعاد فقلبي اليوم متبول ... متيم إثرها لم يفد مكبول

ب- المكونات المكتسبة:

ونقصد بها تلك المقررات المنطقية والعقدية التي أسهمت بفاعلية في تشكيل بنية العقل الشنقيطي مطورة أساليب النظر والتفكير لدى القوم، ومستأنسة بجهود العرب والمسلمين في هذا الحقل، وسنعرض لها في مستويين:

1- مكونات تراثية عامة: ونعني بها مجموعة الكتب والأنظام التي ظلت الحواضر العربية والإسلامية تعول عليها في الدرس المنطقي، وهي متنوعة وكثيرة، وليس من همنا في هذا المقام أن نستقصيها، وإنما غايتنا أن نقدم مهادا موجزا يكتفي بالإشارة إلى أكثرها حضورا وتأثيرا في البنيات العقلية للقوم، تلك البنيات القائمة بالأساس على تأمل آيات الكون وبدائع المخلوقات، وتدبر آيات الذكر الحكيم، آيات من له الخلق والأمر، مع النظر كذلك في الأحاديث الشريفة والاستئناس بأبرز المؤلفات المنطقية التي كانت من أسس المقررات في العالم الإسلامي، ومن قوام بنيات العقل العربي ومكوناته، ومن هذه الأنظام منظومة ابن طيب التونسي التي استفتحها ببراعة استهلال تعتمد الثناء على الله سبحانه وتعالى والصلاة والسلام على رسوله صلى الله عليه وسلم، مبينة القصد من المنظوم ومحددة مصادر الرجل في منظومته، إذ عول على مختصر السنوسي ساعيا إلى استكماله مضيفا إليه جملة من التقييدات والملاحظات يقول[38]:

الحمد لله على الإنعام ... بالعقل والإدراك والإفهام
ثم الصلاة وسلام ثان ... على الذي أيد بالبرهان
محمد والآل والأصحاب ... المثبتين منتج الصواب
هذا وإن القصد نظم مختصر ... يحوي من المنطق ما في المختصر
مختصر الشيخ السنوسي الإمام ... من كل ما ذكر فيه من مرام
مع ذكر ما ترك من لواحق ... ومن مفيد بمحل لائق
وأستمد ربنا سبحانه ... من مدد التوفيق والإعانه

ونضيف في هذا السياق منظومة عبد الرحمن الأخضري (ت 883هـ) الذي أوضح في مقدمتها أهمية علم المنطق مبرزا قيمته في تأسيس علم الجدل والحوار، وبناء الحجج وتأسيس الأفكار، إذ يسهم في إذكاء الأذهان والعقول، منشطا أدلة النظر والاحتجاج، فالمنطق من هذا المنظور غذاء للأفئدة والقلوب، ودباغ للأفكار والفهوم، فهو يعصم الأفكار من الزيغ والانحراف، ويصرفها عن الخطأ والإجحاف يقول[39]:

الحمد لله الذي قد أخرجا نتائج الفكر لأرباب الحجا
وحط عنهم من عناء العقل كل حجاب من سحاب الجهل
حتى بدت لهم شموس المعرفه رأوا مخدراتها منكشفه
نحمده جل على الإنعام بنعمة الإيمان والإسلام
من خصنا بخير من قد أرسلا وخير من حاز المقامات العلى
محمد سيد كل مقتفى العربي الهاشمي المصطفى
صلى عليه الله ما دام الحجا يخوض من بحر المعاني لججا
وبعد فالمنطق للجنان نسبته كالنحو للسان
فيعصم الأفكار عن غي الخطا وعن دقيق الفهم يكشف الغطا

وإثر ذلك يبين حكم الاشتغال بعلم المنطق وموقف العلماء منه، إذ اختلفت بهم المذاهب على ثلاثة أقوال تشمل الحرمة والوجوب والإباحة، فذهب النووي وابن الصلاح إلى تحريمه، ومال قوم إلى وجوبه واعتماده، في حين فصل فريق ثالث منتهيا إلى أن المذهب الراجح والقول المشهور هو جواز تعلمه لكامل القريحة وثاقب الذهن ليهتدي به إلى الصواب، مزيحا عن الأفكار الحجب والأستار يقول[40]:

والخلف في جواز الاشتغال به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوي حرما وقال قوم: ينبغي أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحه جوازه لكامل القريحه
ممارس السنة والكتاب ليهتدي به إلى الصواب

وقد ختم الأخضري أرجوزته في تواضع علمي كبير صرح ضمنه أنه أنهى هذه المنظومة وهو في عنفوان شبابه لم يتجاوز الواحدة والعشرين من عمره يقول[41]:

قد انتهى بحمد رب الفلق ما رمته من فن علم المنطق
وكن أخي للمبتدي مسامحا وكن لإصلاح الفساد ناصحا
وقل لمن لم ينتصف لمقصد العذر حق واجب للمبتدي
ولبني إحدى وعشرين سنه معذرة مقبولة مستحسنه
لا سيما في عاشر القرون ذي الجهل والفساد والفتون

2- **مكونات محلية خاصة:** ونعني بها جهود الشناقطة في حقل المنطق، فالمطلع على الثقافة الشنقيطية يدرك جليا أن القوم استطاعوا أن يستوعبوا الكثير من مقررات العلوم العقلية والعقدية، فتمثلوها وأضافوا إليها من جهودهم، فأسسوا لأنفسهم مقررات في هذا الحقل خاصة، استمدوها من المقررات العامة ولونوها بألوانهم المتميزة وصبغوها بصبغ النظمية والشرح والطرة والتبسيط، فسعوا جهدهم إلى شرح الغامض وتكميل الناقص ونظم المنثور وتوشيح المنظوم، فخلفوا بذلك تراثا متنوعا، لعل من أبرز نماذجه ما خلفه العلامة المختار بن بونه الجكني (ت 1220هـ) إذ يعد من أوائل الشناقطة الذين اعتنوا بهذا الجانب، فقد خلف فيه منظومة أطلق عليها: "تحفة المحقق في حل مشكلات علم المنطق" ونوه في فاتحتها بقيمة هذا العلم، مؤكدا أنه يجلو ظلمات الجهل ويدفع اضطراب الأفكار، فهو معيار العلوم وعنوان النباهة ومقياس الفهوم، لذلك رجح المذهب القائل بجواز الاشتغال به، إذ رأى فيه عونا على فهم الكتاب والسنة وأداة لتصحيح العقائد وسبيلا لاقتناص الشوارد يقول[42]:

وبعد فالمنطق خير ما اعتنى ذو همة به وخير ما اقتنى
لكونه معيار كل علم وجاليا لظلمات الوهم
وبله ما قال سوى المحقق إن البلا موكل بالمنطق
وإن تقل حرمه النواوي وابن الصلاح والسيوطي الراوي
وخص في المقال الصحيحه جوازه لكامل القريحه
قلت: نرى الأقوال ذي المخالفه محلها ما صنف الفلاسفه
أما الذي خلصه من أسلما لا بد أن يعلم عند العلما
لأنه يصحح العقائدا ويدرك الذهن به الشواردا

ونبلغ إلى جهود عبد السلام بن حرمه العلوي (ت 1343هـ) الذي نظم أرجوزة رائعة وشح بها منظومة السلم المرونق وكملها. ويعد توشيحه من أبرز المقررات المحظرية في فن المنطق، وقد استهله مبينا دلالة الحد عند المناطقة، ومبرزا المقصود من هذا العلم يقول43:

وحده إن رمته والحد بالجامع المانع حدا يبدو
علم به يعرف ما ينتقل عن حاصل به لما سيحصل
أو آلة تعصم ذهن من نظر فيها من الخطأ في غوص الفكر
ثم اسمه يدعونه بالمنطق وباسم معيار العلوم يرتقي

وقد ختم توشيحه في تواضع علمي كبير مبينا غرضه من الاحمرار ومحددا مصادره الأساسية يقول44:

تم بحمد المنعم الموفق توشيح نظم السلم المرونق
توشيح ذي بضاعة مزجاة في العلم غير ثاقب المشكاة
نظمته للمبتدين تبصره وللشيوخ المنتهين تذكره
معتمدي في نقله قصاره جم المعاني واضح العباره
وأصله بنان ذو التبيان وشرح قدورة ذي الإتقان
وربما زدت من المختصره وشرحها مسألة محرره
فجاء نظما جامعا مبينا على مهم فنه معينا

ونذكر في هذا السياق جهود العلامة محمد فال (ببها) بن محمذن بن أحمد بن العاقل (ت 1234هـ) الذي كان متمكنا من علم المنطق مهتما به، فقد نظم أبياتا يخاطب ضمنها أحد زملائه في الدراسة مشيرا إلى أنه فهم بعض أبواب السلم واستعصت عليه منه أبواب أخر، وقد أورد ذلك ضمن أسلوب بلاغي بديع

يعتمد تضمين بعض أشطار منظومة السلم وإيراد جملة من المصطلحات المنطقية يقول45:

لقد جمعت من علوم المنطق ما كنت أحجو جمعه لم ينطق
وصرت ما إن لك من ممار في الفرس المضروب والحمار
و"الخلف" و"العكس" بفهم مرضي و"الافتراض" نلت دون أرض
و"قيد الموضوع" منك لم تفر و"سالبات الكل عكس ما ذكر"

وأكثر من ذلك جمع نبذة مفيدة في علم المنطق سماها: "أهبة المتنطق إلى علم المنطق" يقول في مقدمتها: "الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد فهذه نبذة نافعة في علم المنطق جمعها الفقير إلى رحمة ربه الغني به عمن سواه محمد فال بن محمذن بن أحمد بن العاقل"46.
وقد نظم هذه النبذة زين العابدين بن اجمد اليدالي (ت 1358هـ) مستهلا منظومته بالثناء على الخالق سبحانه وتعالى وبالصلاة والسلام على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم محددا طبيعة الموضوع ومبينا قيمة النظم في تسهيل المنثور وملتمسا في الوقت نفسه بركة المؤلف الميمون يقول47:

الحمد لله على الإيمان وغيره من نعم الرحمن
ثم صلاة توجب التهاني دائمة لصاحب البرهان
وقد وجدت نبذة من يطق فهما لها تعينه في المنطق
جمعها نجل سليل العاقل أعني محمد فال ذا الفضائل
وللتبرك به ابتدرت نظامها لما به اقتدرت

وقد وشح المختار بن حامد الديماني (ت 1414هـ) منظومة السلم باحمرار رائع استهله بالثناء على الله سبحانه وتعالى وبالصلاة والسلام على رسوله صلى الله

عليه وسلم، محددا مجهوده في تكميل نظم الأخضري، مشيرا إلى أنه اختار لتوشيحه لون الحبر الأحمر ليمتاز عن الأصل الذي يكتب بالحبر الأسود يقول48:

الحمد لله وصلى الله على محمد ومن تلاه
وبعد فالقصد بهذا الكلم تكميل ما نظمه في السلم
وهو عن الأصل بحبر أخضر أو أحمر يمتاز قال الأخضري
"الحمد لله الذي قد أخرجا نتائج الفكر لأرباب الحجا"

وختم احمراره في نغم تنافسي رفيع يؤكد ضمنه تفوقه على صاحب السلم المرونق، فإذا كان الأخضري قد أكمل منظومته وهو ابن إحدى وعشرين فإن الرجل صرح أنه استطاع أن يبدع احمراره وهو ابن تسع عشرة سنة، يقول49:

وبجمان واللآلي كملت ورصعت فحسنت وجملت
وإن سألت من لها المؤلف فما على اسمه لها توقف
لكنه ابن تسع عشرة سنه فهو ذو معذرة مستحسنه

ثالثا: الشناقطة وتدريبات الأذهان العملية

وخلال هذا المحور سنعرض لنقطتين أولاهما تهتم بقدح العبقريات عبر مجموعة من الألغاز العلمية، وثانيتهما تعنى بتقوية الملكات العقلية من خلال جملة من التدريبات الذهنية التي قد تحتاج إلى استفراغ الجهد في النظر والتفكير:

أ- اختبارات المعارف والعلوم:

ونقصد بها تلك الاختبارات التي كثيرا ما تنظم في حرم المحظرة وتركز في الغالب على جملة من الألغاز العلمية تمس مختلف حقول الثقافة العربية الإسلامية وخاصة فروع الفقه وعلوم القرآن ومسائل الصرف والنحو وحوادث السيرة وغيرها .

1- الألغاز في فروع الفقه:

لقد اعتنى الشناقطة بالألغاز الفقهية فنظموا فيها القصائد الطوال، ووقعت بين بعض أفرادهم مساجلات علمية، بل إنهم في بعض الأحيان وجهوا الألغاز إلى بعض الحواضر الإسلامية المجاورة كمدينة فاس وغيرها .

ولعل من أبرز النصوص في هذا الباب دالية محمد فال بن محمذن بن أحمد بن العاقل المعروفة بـ"دالية الألغاز" وتقع فيما يربو على المائة من الأبيات، وتعرض ألغازها لمعظم أبواب الفقه قادحة بذلك أذهان الطلاب ومدربة عقولهم على النظر والتفكير، وعلى التفقه في الدين يقول في مطلعها[50]:

ألا حي دورا بالأبيتر من دعد عفتها روايا المزن بعدك والسعد
وبالوهد وهد البير دور محيلة لدى حيث قل الطلح من ذلك الوهد
فأصبحن لا يعرفن إلا توهما وصفو الليالي عهده أكذب العهد
أعني على برق أراه من البعد يضيء حبيا مثل حاشية البرد
وعون قصيرات الحجال غريرة لها مالك من جد وحسبك من جد
وما متوض نزع خفيه لم يجز ومسحهما حتم عليه بلا رد
ومن زاد سهوا في الفريضة ركعة ولم يترتب من زيادته البعدي[51]
كذا ركعتا نفل يجوزان عندما غروب ذكاء يا لفرع بلا رد[52]
وفرض مصل أبطلته إشارة وأبطله منه التفات بلا قصد[53]

ولم تقتصر ألغاز الشناقطة في الفقه على الساحة الوطنية وإنما جاوزتها لتحاور مراكز العلم والثقافة بالمنطقة، وفي هذا السياق خاطب محمد عثمان بن أغشممت أهل فاس ملغزا في مسائل تتعلق بالتركة وطهارة الحدث وغير ذلك يقول[54]:

إلى مدارس فاس الغر أسئلة عيالم العلم أهل الحفظ والملكه
عن حاضر قسم متروك لوالده صار البكاء له حظا من التركه
وما به مانع في القسم يمنعه وحاز الأبعد عنه كل ما تركه[55]
وعن طوامث لا يمنعن أو جنب من مسجد وفروع العلم مشتبكه[56]
واسم في الإفراد والتذكير تذكره وفرع ذين بنوع واحد سلكه[57]
أريد منكم جوابا رائقا حسنا نظما وإلا فما أعطتكم الشبكه

ويبدو أن محظرة أهل محمد سالم في شمال البلاد كانت على صلة وثيقة بحاضرة فاس فتبادل مع أبناء هذه المدينة عدة ألغاز فقهية نذكر منها تلك الأبيات التي خاطب بها أحمد بن محمد سالم (ت1302هـ) أهل فاس قائلا[58]:

هلم لأهل فاس فالعقول بحكم الجهل قد حارت فقولوا
لهم قولا يزيل الجهل عنا فإن الجهل مرتعه نحيل
تحيرت العقول لقول شخص أمن رشد وإسلام يقول
لزوجة أنت طالق أي ثلاثا ولم يلزم طلاقا ذا المقول
ولم يكره ولم يسبق لسان فهل ذا القول تألفه النقول

فأجابه أحد علماء فاس[59]:

نعم ذا القول تألفه النقول فهو زوج لزوجته يقول
أزينب أنت طالق أي ثلاثا يريد إذا دخلت ولا يقول

وأكثر من ذلك نجد العلامة أحمد بن محمد سالم يعزز هذا التواصل المعرفي بلغز آخر يوجهه لأهل فاس، يقول[60]:

أيا أهل فاس الغر لغز سياقه بنص خليل جا وفيه مساقه
أسائل ما عقد صحيح صداقه قد أبطله قبل البناء فراقه
وآخر فيه أكمل المهر كله على الزوج من قبل البناء طلاقه

فأجابه أحد علماء فاس قائلا[61]:

فمن وهبت قبل البناء صداقها لزوج وذاك الزوج حم فراقه
وليس لها نصف بتطليق زوجها فما شطر المأخوذ منه صداقه
وواهبة من مالها لحليلها قبيل البناء ما سيق منها صداقه
يعيد لها المأخوذ منه جميعه جوابه بحمد الله تم اتساقه

ونصادف في هذا المقام أبياتا يوجهها عبد القادر بن محمد سالم لأهل فاس يطرح فيها عدة إشكالات فقهية عديدة منها السؤال عن الشخص لا تصح صلاته إلا إماما وآخر يرى من المحرم غير الذي ترى منه وثالث يتعلق بصلاة غير باطلة ومع ذلك تلزم إعادتها، كما سأل عن وطء غير ناقض للوضوء وأحداث كذلك. واستشكل أيضا مسألة الحائض التي تصلي وتصوم وتقضي الصوم أبدا دون الصلاة. وختم أبياته مستفتيا عن امرة إن أرضعت ابنها حرمت على زوجها يقول[62]:

يأهل فاس سؤالي نحوكم قصدا تزجيه نحوكمُ أيدي السعاة غدا
وفي السؤال سؤالات لكم وبكم ينحل من عقد الساعين ما وردا
في مذهب الأصبحي اللغز مجتمع ونجل إسحاق فيه البعض قد وجدا
فأين شخص إذا ما أم يصلحها وحيثما ائتم لم تصلح له أبدا[63]
وأين ما رجل يرى من امرأة غير الذي نظرت منه ولا فندا[64]
ولتخبروا عن صلاة لم تكن بطلت وعودها لازم لا زلتم رشدا[65]
وأين جهر مكان السر تطلبه من المصلى لكي به ينال هدى[66]
وأينما زوجة إن أرضعت ولدا تحرم على زوجها لرضعها الولدا[67]

2. الألغاز في علوم القرآن:

ولعل من أقدم الألغاز الشنقيطية المتعلقة بعلوم القرآن ذلك السؤال الذي وجهه سيدي عبد الله بن رازكه (ت1144هـ) لأهل فاس مستفهما ضمنه عن النكتة

البلاغية في الإتيان بالظاهر مكان الضمير في قوله تعالى: ﴿ثم استخرجها من وعاء أخيه﴾ (يوسف 76) يقول68:

شيوخ البيان الذائقين حلاوة من العلم لم تطعم لغير ذويه
سلام من الله السلام ورحمة يعمانكم من خامل ونبيه
سلام غريب دون شنقيط أرضه من البعد تيه يتصلن بتيه
قراه لديكم أهل فاس جوابه بنص بيان في البيان وجيه
أسائلكم ما سر إظهار ربنا تبارك مجدا "من وعاء أخيه"
فلم يات عنه منه أو من وعائه لأمر دقيق جل ثم يخيه

وأجاب الشيخ محمد بن سعيد اليدالي (ت1166هـ) هذا اللغز مشمرا عن ساعد الجد صائغا أعماق علوم القرآن مستجليا غوامض الإشكال في نفس شعري رفيع، يقول69:

فهذا بحمد الله إيضاح لغزه مساو له في بحره ورويه
فلو قال فرضا ربنا "من وعائه" فذلكم بعد التفكر فيه
يؤدي إلى عود الضمير ليوسف فيفسد معناه لمختبريه
لأن الضمير في الصناعة عائد لأقرب مذكور هناك يليه
وإن قال منه اختل أيضا لأنه يؤدي لعود مضمر لأخيه
فتنزع منه الصاع لا من وعائه وتأنف من ذا نفس كل نزيه
لما في انتزاع من أذى ومهانة ولم يرد الرحمن ذا بنبيه
وقائل هذا ابن السعيد محمد محب النبي المصطفى وسميه

ومن الألغاز المتعلقة بعلوم القرآن تلك القصيدة التي وجه الإمام محمد فال بن محمذن إلى علماء عصره والواقعة في ثلاثين بيتا، وهي تضم ثلاثين لغزا في مختلف أبواب علوم القرآن، ونكتفي في هذا المقام بإيراد أربعة أبيات من أولها، يقول70:

أيا محكم التصريف والنحو عجل جوابا لأشياء في الكتاب المنزل
فمتا علتا "سيناء" في منع صرفها ووزن ضياء في قراءة قنبل[71]
وشكل لحرف جاء في الذكر مبتدا بذا أعربته الملح في كل محفل
وما جملة تحكى بقول مقدر ولم تحك بالقول الذي هو منجل

وقد أجاب هذه القصيدة كل من الشيخ محمد بن حنبل وعبد الله بن المحمودة الحسنيين بقصيدتين في نفس الروي والوزن، أما قصيدة ابن حنبل فقد أجابت عن اللغزين الواردين في البيت الثاني من القصيدة المتقدمة حيث يقول[72]:

أملتمسا رفع الجواب المعجل بعجمة وضع منع سيناء علل
وعجمة تعريف بزيد وإن تقل صما بقعة فالأمر حينئذ جلي
تعارض قلب في قراءة قنبل وشذة إبدال فالأول فصل
إذ القلب أولى في الشيوع وإنه تبوأ في المهموز أكرم منزل
ضع العين منها موضع اللام واكسها بلاد الدعا شبها وبالهمز أبدل
وزنه فلاعا وابتدئ باسم سورة على شكل خط الحرف في المصحف العلي

وجاءت قصيدة عبد الله بن محمودن لتجيب عن مجمل الألغاز الواردة في قصيدة محمد فال المتقدمة باستثناء البيتين الأولين اللذين أجاب عنهما الشيخ محمدو بن حنبل وسنكتفي من قصيدة ابن محمودن بمحل الشاهد الذي هو الجواب عن البيتين الثالث والرابع من قصيدة محمد فال المتقدمة، يقول[73]:

تدليت من أعلى إلى غير أسفل أغوص المعاني للجواب المعجل
فأبديت ما أخفيته متأملا خبايا حلاه "بعدما متأمل"
فلكنا شكل النون مبتدا أصله ولكن أناْ في سورة الكهف فاعقل
لعمرك قد جاءت بقول مقدر حكايتها من بعد قول مرتل

ومن ألغاز هذا الباب تلك الأبيات التي وجه العلامة محمد فال بن محمذن إلى أئمة البيان وأعلام علوم القرآن مستفهما عن مجاز المجاز في بعض الآيات القرآنية يقول[74]:

أيها الخائضون علم المجاز والمبينون غامض الألغاز
خبرونا عن آيتين من الذكـ ـر أتى فيهما مجاز المجاز
ومجاز من الحقيقة عار جا مرارا في الذكر ذي الإعجاز

فأجابه العلامة محمد بن محمد بن المحبوبي مبينا حل هذا اللغز فالأبيات السابقة تشير إلى آيتين هما قول الله تعالى: ﴿ولكن لا تواعدوهن سرا﴾ فإنه مجاز عن مجاز إذ الوطء يجاز عنه بالسر لكونه لا يقع غالبا إلا في السر، ويجاز به عن العقد لأنه مسبب عنه. أما الآية الثانية فهي قوله تعالى: ﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله﴾ فإن قوله: لا إله إلا الله مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ، والعلاقة هي السببية لأن توحيد اللسان مسبب عن توحيد الجنان، وقد جعل بعضهم قول الله تعالى: ﴿وأنزلنا عليكم لباسا﴾ من مجاز المجاز لأن المنزل عليهم ليس هو اللباس، بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج منه اللباس. وهذا ما أشار إليه العلامة بقوله[75]:

اجعل السر عقدا إن رمت حلا وبالإيمان وحدة فلتوازي
كمجيء اللباس ماء والاتقا ن إليه أنا الذي قلت عاز
ثم لفظ الرحمان لم يات لما أن به الله خص غير مجاز

ومن طرائف الألغاز المتعلقة بعلوم القرآن ذلك اللغز ذو المستوى الأكاديمي العالي الذي وجهه اليعقوبيون إلى بني ديمان يطلبون ضمنه تبيان كلمة وردت في الذكر الحكيم يحتمل أن تكون فعلا ماضيا، كما يمكن أن تكون اسم تفضيل، كما سألوا عن كلمة أخرى لم يرد لها ذكر في النصف الأول من القرآن، وهم يقصدون بالأولى كلمة "أحصى" الواردة في سورة الكهف ضمن قول الله تعالى: ﴿ ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا ﴾ (الكهف12)، ويريدون بالكلمة الأخرى لفظ "كلا"؛ إذ لم يرد في النصف الأول من القرآن. وهكذا قال شاعر اليعقوبيين مخاطبا معشر بني ديمان76:

ألا يا بني ديمان لا زال فيكم محك نضار للأباطيل دامغ
وبشيم الحسنى محلى وآمر "وللذهب الإبريز" واع وصائغ
أبينوا لنا في محكم الذكر كلمة تجاذبها التفضيل والماضي سائغ
وأخرى إذا ما رمتها جل حصرها فمنها حلى در السيوطي فارغ

وقد أجاب هذا اللغز المختار بن بدح الديماني قائلا:

جوابكم أحصى بكهف ونورها تقاصر عنه البدر إذ هو بازغ
ولفظ "كلا" نصف مريم حازها ومنها حلا در السيوطي فارغ

3. الألغاز في مسائل النحو:

وقد جاء إسهام القوم في هذا الجانب مراجعة للدروس وترسيخا للقواعد في الأذهان، ومن أقدم نماذج هذا اللون ذلك اللغز الذي وجهه محمد بن سعيد اليدالي إلى علماء عصره سائلا عن كلمتي "فلك" و"جنب" يقول77:

أيا علماء النحو يا سادة اللغى هديتم أجيبوا جوابا محررا
عن اسم لأضداد غدا جامعا مونثا مفردا جمعا مثنى مذكرا
وآخر يلفى في الصناعة جامعا لذا كله لكن مثناه قد يرى
وكل من الإسمين ليس موازنا فعيلا وكل منهما ليس مصدرا
ويشكل شكل الفعل إن كان مفردا ويشبه جمعا شكل جمع لأحمرا
قد اتفقا في اللفظ جمعا ومفردا ومختلفا شكلاهما حيث قدرا

وقد أجاب نفسه ببيت واحد جمع فيه الكلمتين المتقدمتين مشيرا إلى لفظ "فلك" بكلمة لجة ومشيرا إلى لفظ "جنب" بقوله: محدث أكبرا. يقول78:

إن تسألوني عنهما فسفينة على لجة تجري بمحدث أكبرا

ومن نماذج الألغاز النحوية المتداولة عندهم ذلك اللغز الذي وجهه عبد الودود بن عبد الله الحيبلاوي إلى تلميذه محمد عالي (مع) بن سيدي بن سعيد سائلا عن الأوزان الصرفية لبعض الكلمات يقول79:

قل للذي كان بالتصريف مشتغلا لم يخل من درسه يوما وتكرار
ما وزن نكتل وآرام وأثفية وأينق وعريب وديار80

ومن طرائف ألغاز القوم في النحو ما دار بين العلامة محمد (ميميه) بن المحبوبي اليدالي وبين العلامة محمد عبد الله بن سيدي بن زين القناني، فقد خاطب الأول معاصره قائلا:

إذا كان علم النحو حشو فؤادكا وقد فزت من مطلوبه بمرادكا
فنقب عن الوصف الصريح الذي أتوا به دون ربط مخبرا ببلادكا[81]
وعن شائع لم يفتقر لمسوغ بحال ابتداء واجتهد في ارتيادكا[82]
وسارع إلى مضارع جاء جزمه بحذف وتسكين بركض جيادكا[83]
فعجل جوابا يا خليل مبينا إذا كان علم النحو حشو فؤادكا

فأجابه محمد عبد الله بن سيدي بن زين قائلا:

إذا ذقت علم النحو يا خل "لم تبل" بما فات قبل من لذيذ وسادكا
فمن يطعم الرمان ينس مذاقه لما ذاق من حلو سواه بوادكا
فخذه جوابا من خليل يخوض في تلاعك مذ دعوته ووهادكا
"فمثلك" يا خليل يكفيه مثله إذا كان علم النحو حشو فؤادكا

ب. تدريبات الأذهان والعقول:

وتتناول خلالها جملة من الألغاز غايتها تدريب الأذهان ورياضة العقول قدحا للعبقريات وتنمية للملكات، وسنقسم هذا المحور إلى نقطتين نعنى في أولاهما بألغاز الشعر ونهتم في ثانيتهما بألغاز النثر.

I. الألغاز الشعرية:

وقد سعينا خلالها إلى انتقاء مجموعة من المقطوعات الشعرية القصيرة التي لا تندرج في حقل من الحقول المعرفية المتقدمة، بل هي خاصة بشحذ الأذهان وإثارة الهمم؛ إذ تعمل على تعمية أسماء بعض النباتات أو الأعلام، كما قد تورد بعض الأدوات والأواني في شكل ألغاز، ومن أمثلة ذلك ما ألغز به أحدهم في آلة السواك مشيرا جاعلا منها شيخا مسنا ذا لمة بيضاء وليس عليه من حرج في أن يقبل ثغر العذراء، يقول[84]:

وذو لمة بيضاء شاب جميعها وما هاجه دل وما هاجه غنج
يدب إلى العذرا يقبل ثغرها وليس عليه في الشريعة من حرج

كما نقرأ في قطعة للشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيديا (ت1286) لغزا بديعا يسأل ضمنه عن آلة من آلات البئر وهي "البكره" متعجبا من أمرها مؤكدا أنها "جارية" غريبة الأطوار تقيم في غرفة صغيرة لا تتجاوز قيد شبر، ولها صوت رخيم أشبه ما يكون بتغريد السكران، ومن أغرب ما في أمرها أن حجمها صغير وهي مع ذلك تحمل جنينا يضرب به المثل في الطول، وهو يعني بذلك الرشاء الذي يمر فوقها، يقول[85]:

وجارية من أمرها يتعجب هلموا إلى أمرها فتعجبوا
لها غرفة في قيد شبر من الهوى تغرد فيها كالنزيف وتلعب
لسرعتها لا تدرك العين كنهها وعنها لأيدي اللامسين تجنب
ومن تحتها الأنهار والنار وسطها فلا النار تظميها ولا الماء تشرب
يقاس بقتل طولها وهي حامل جنينا به الأمثال في الطول تضرب

أما سيد الفالي بن محمودن فإنه يقدم لغزا متميزا يسأل فيه عن نبات يعرف في اللهجة الحسانية بـ"أم البينه" مستشكلا كثرة لبنها مع أنها لم تلد ولم تلقح، ومشيرا في الوقت نفسه إلى أن الطلبة كثيرا ما يستعينون بلبنها في إعداد الحبر يقول[86]:

فما ذات رسل خالص قط لم تلد ولم يحتقب يوما حقيبتها فحل
تشن على سودا فيصفو سوادها إذا عجبا يا قوم ذالكم الرسل

كما نجد أحدهم يسأل أيضا عن نوع آخر من النباتات يعرف في الفصحى بالبلسكاء وفي الحسانية بـ"إنيتي" مؤكدا أنه يعض من غير أنياب، يقول[87]:

أجبني خليلي عن قصير مذمم يعض بأنياب نبتن بلا ثغر
يقل علينا ضره في شبابه وإن شاب يوما كان في منتهى الضر

ومن الألغاز الطريفة في هذا الجانب ذلك اللغز الذي يقرأ فيه أحد الشعراء السلام على محبوبته أسماء مشيرا إلى اسمها بلفظ الأسماء المعرف الوارد في سورة البقرة ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ مشيرا إلى أن هذا الجمع المعرف إذا ما حذف منه التعريف تحول إلى اسم هذه المرأة التي صرح أن هواها خالد بين جوانحه، وقد عبر عن ذلك الخلود بتعظيم أحد آباء زوجات النبي صلى الله عليه وسلم وهو يعني "خويلد" فإذا ما نقلنا هذا العلم من التصغير إلى التعظيم حصلنا على لفظ "خالد" دون أن ينسى الحديث عن علاقته العاطفية بهذه المرأة فهو بأمرها "همام" ولخبرها "جساس" ومعلوم أن هماما وجساسا أبناء مرة فقد ورى بهما عن تعلقه بهذه المرأة معبرا عن الروح تعبيرا قرآنيا هو ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ وقد ختم قطعته مبينا أن قلبه من شدة الغرام كأنما هو مجرح بموسى أو سكين، ولا يخفى ما في لفظ من التورية يقول88:

ألكني وحاذر أن تكون معرفا سلاما إلى ما الله علم آدما
وأن هواها بين جنبي كلما نأتني أبو زوج النبي معظما
وأني من هواها ابن مرة أو أنا أخوه إذا ما الليل جن وأظلما
وأنا التي من أمر ربي كأنما تخرج من سم الخياط تألما
فبت كأن القلب مني مكلم بموسى عليه الله صلى وسلما

ونختم هذه القطع الشعرية بذلك اللغز الذي وجهه عبد الله العتيق بن ذي الخلال إلى محمدن بن المقداد ملتمسا منه أوراقا يكتب عليها، وقد عبر عنها بلفظ "مهرق" التي ألغز بها سائلا عن اسم رباعي حرفاه الأخيران يرادفان كلمة "مهرق" في الدلالة وهو يعني "رق" أما إذا حذف الحرف الأخير من هذه الكلمة

فإن القارئ يحصل على مرادف لكلمة حصان، وهو يقصد بذلك كلمة "مهر" وأما إذا قلبنا كلمة "مهرق" فإننا نحصل على التعبير "قر هم" يقول89:

فما اسم رباع آخراه موافقا إذا شد ثان كله في الدلالة
وعند انحذاف للأخير مرادف حصانا وأعيا كل واري الذبالة
وفي القلب منه "قر" هم شكوته إليك ابن مقداد ازدهر برسالتي

وقد أجابه محمد بن المقداد هذا اللغز مؤكدا أنه أدرك فحواه وعلم المقصود منه منتهيا إلى أن مراد السائل هو "القراطيس" التي أشار إلى أنها تتكون من مقطعين أولهما "قراط" وهي مقلوب كلمة "طارق" وثانيهما لفظ "يس" التي هي قلب القرآن كما في الحديث فلو زدنا على لفظ "قراط" لفظ "يس" تحصلت لدينا كلمة "قراطيس" وهي فك اللغز المذكور، يقول90:

فمقداد ما أملته قد أناله وكنه الذي أخفيته قد بدا له
مرامك باد جمعه قلب طارق و"قلب كتاب" قد عرفنا جلاله

2. الألغاز النثرية:

وهي كثيرة ومتنوعة وقد اختصرنا في هذا المقام على مجموعة من الرسائل القصيرة التي اعتمدت أساليب التعمية وطرائق التوهيم؛ إذ غلفت بغلاف التورية والكناية، وتغطت بغطاء الإيجاز والإلغاز راكنة إلى لباس المجاز، ولعل من أقدمها رسالة كمال الدين محمذن المجيدري91 إلى أهله وهو بالبلاد المغربية زربية وسلهاما مع شخص ولم يرد أن يطلعه على مضمون الرسالة فأمده بورقة ليوصلها إلى الأهل، وكانت الرسائل يومئذ لا تودع في ظروف مغلقة مختومة تمنعها من أن يطلع عليها الفضوليون، لذلك اعتمد الرجل في رسالته أسلوب التعمية والتوهيم، وذلك ما أوضحه صاحب الوسيط قائلا: "كان المجيدري بمراكش فأرسل إلى أهله مع شخص سلهاما أي برنسا وزربية، وكان غير مطمئن عليهما من جهة حاملهما، وعادة الكتب عندهم ألا تكون في ظروف، فكتب مع حاملها: سلام بزيادة لام ماء إلى لامه وإحدى خبر كان في قول الشاعر ترديت إلى آخر كلامه"92.

ولما بلغت الرسالة الأهل أدركوا مراد الرجل وفكوا اللغز وعلموا أنه أرسل إليهم هذه الأمتعة فالمقصود بـ"لام سلام" هي لامه الهجائية لا لامه من جهة التصريف، والمراد بـ"لام ماء" لامه الصرفية فمن المعلوم أن كلمة ماء أصلها موه بدليل مياه، فلامها هاء، وإذا ما ألصقنا لام ماء التي هي الهاء بلام سلام حصلنا على لفظ سلهام وهو المقصود . أما قوله: "إحدى خبر كأن في قول الشاعر" فهو يشير به إلى بيت غيلان بن عقبة:

تـرديـت مـن ألـوان نـور كـأنهـا زرابـي وانهـلـت عـلـيـك الـرواعـد

فخبر كأن في البيت هو كلمة زرابي، وواحدتها زربية.
ونقرأ رسالة أخرى وجهها أحمد بن أمغر إلى شيخه لمرابط محمذن فال بن متالي يعلن ضمنها خطبته لإحدى البنات ويلتمس تأخير العقد عليها إلى أمد أقصاه ثماني سنين التي هي أقل الأجلين الواردين في قصة موسى عليه السلام مع شعيب صلاة الله وسلامه عليه، ونص الرسالة: "أما بعد فإني أريد منك أن تنسئ لي ما أبى سمي منبوذ العراء إلحاق مؤنثه بمذكره في باب الإضافة عند عمر إلى أدنى أجلي كليم الله عند مكذب الأيكة والسلام" فواضح أن هذه الرسالة جنحت إلى أسلوب التعمية والإلغاز مستحضرة جملة من المصطلحات النحوية ومتحدثة عن آراء بعض النحاة، وخاصة الإمام سيبويه ويونس بن حبيب معبرة عن الأول باسمه عمرو وعن الثاني بسميه نبي الله يونس بن متى منبوذ العراء. فيونس بن حبيب سمي لهذا النبي، ومعلوم أن يونس النحوي كان يأبى إلحاق البنت بالابن في النسب من الوجهة الصرفية النحوية، وكان سيبويه يسمى باب النسب باب الإضافة، فمذهب يونس النسبة إلى لفظ الابن والبنت بلفظيهما فيقول بنتي وأختي، أما خليل وسيبويه فمذهبهما إلحاق بنت وأخت في النسب بالأخ والابن فيحذفون منهما تاء التأنيث ويردان إليهما المحذوف فيقولان في النسبة إليهما أخوي وبنوي كما يفعلون مع أخ وابن، وقد أشار ابن مالك إلى ذلك بقوله[93]:

وبـأخ أخـتـا وبـابـن بـنـتـا ويـونـس أبـا حـذف الـتـا

وقد كنى في رسالته عن موسى بـ"كليم الله" وعن شعيب بـ"مُكَذَّب الأبكة" على صيغة اسم المفعول وعبر عن ثماني سنين وهي الأجل المطلوب بـ"أدنى أجلي كليم الله" الوارد في قول الله تعالى: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك﴾ (القصص27).

ونطالع رسالة ثالثة تتضمن لغزا طريفا معتمدة الإيجاز فكاتبها يلتمس من أحد أصدقائه بعض الآلات المعينة على الحياة البدوية يقول: "مني إلى الأخ ابنه سلام موجبه أني أريد منك أم قرى الغرب وما يلي و"ما الدهر" من كلام العرب والسلام" وواضح أن الكاتب عول في فاتحة هذه الرسالة على اعتماد أسلوب الاستخدام، فالضمير في كلمة ابنه ضمير استخدام؛ إذ المقصود به رجل يسمى ابن الأخ خاطبه الكاتب ملتمسا منه "فأسا" و"منجنونا" فعبر عن الأول بـ"أم قرى الغرب" يعني مدينة فاس لأنها كانت عاصمة الثقافة يومئذ وأم قرى المغرب، وقد ورى باسمها عن الفأس آلة القطع المعروفة، ومعلوم أن الشناقطة كانوا يطلقون على بلاد المغرب "بلاد الغرب" وقد عبر عن ملتمسه الثاني الذي هو المنجنون بالإشارة إلى بيت يضم في بنيته اللفظية كلمة "منجنون" وهو قول الشاعر:

وما الدهر إلا منجنونا بأهله وما صاحب الحاجات إلا معذبا

فالكلمة التي تلي "وما الدهر" من هذا البيت كلمة "منجنون" والمنجنون هو البكرة التي ألغز بها ومعروف أنها آلة يستعان بها في امتياح الماء من البئر، فصاحب الرسالة إذن يطلب من زميله فأسا وبكرة، ونختم هذه النماذج بمراسلة دارت بين سيد أحمد بن عبيد المجلسي وبين ابن عمه سيد أحمد المعروف بالجكاني ت 1305 هـ وتعد هذه المراسلة من أكثر الرسائل تعمية وإيجازا فقد كتب الأول إلى الثاني رسالة لم تزد على حرف واحد مكتفيا في نص رسالته برسم حرف الفاء معرقة هكذ (ف) دون إعجام وهي عادتهم في كتابة الفاء في آخر الكلمة وكان الجكاني قد وعده بمنح ناقة فجاءت الرسالة المختصرة تذكرة بالعهد وأمرا بالوفاء فسارع الجكاني إلى إرسال الناقة مكتفيا في الرد على الرسالة الموجزة بما هو أوجز منها إذا اقتصر على إعجام الحرف المهملة واضعا فوقه نقطة، (ق) ليتحول الأمر من الوفاء إلى الوقاية وكأنه يأمره بالمحافظة على هذه الناقة

والسعي في وقايتها من الآفات، وبذلك ندرك أن الرسالة الأولى جاءت حرفا واحدا في حين أن الرسالة الثانية جاءت مجرد نقطة فهذا النموذج من أشد الرسائل اختصارا وإيجازا وأكثرها تعمية وإلغازا94.

خاتمة

وصفوة القول إن رياضة العقول آلية تربوية بالغة الأهمية فهي تسهم بفعالية في قدح الأفئدة والألباب وشحذ المهارات والأفكار وإيقاظ الهمم والإرادات،وشد انتباه المتعلم وتشويقه، وتسلية الدارس وتنشيطه، وهي كذلك مجال خصب لتناظر والحوار ومنهاج للتثاقف والوصال.

وقد سعت هذه الورقات إلى تأصيل الموضوع مستحضرة نماذج من الإسهام الشنقيطي في هذ الحقل راصدة جهود القوم فيه، ومنبهة إلى تقاليدهم المحظرية خلاله ومؤكدة أنه خلفوا في جنبه تراثا ثرا يذكر فيشكر. فحقيق علينا اليوم أن نعيد الاعتبار لهذا اللون الأدبي حتى يصبح عنصرا ثابتا من تتمات المقررات المدرسية وملحقاتها فهو ذو صلة وثقى بمواد الفقه والأصول والفرائض والقرآن وعلوم اللسان ، فالاعتناء به يعد تعميقا للبحث وترسيخا للمعارف، بل تنويرا للعبقريات وتطويرا للمواهب والملكات، لما ينجر عنه من قدح للأفكار والفهوم ودفع للتربية والثقافة والعلوم، فحبذا لو استطعنا أن ننسق مادة معتبرة في هذا الحقل المعرفي كي تتمكن من جمع المتفرق وتحقيق المخطوط وإعادة نشر المطبوع سبيلا إلى وضع موسوعة علمية في هذا الفن غايتها حمل الدارسين على التعلم عن طريق السؤال والجواب والإثارة وحل الإشكال.

هوامش الدراسة:

1] القاموس المحيط: الفيروز آبادي، دار الفكر: 1995 (مادة: راض) .
2] المعجم الوسيط: إبراهيم أنيس وآخرون، القاهرة 1972 (مادة: ذهن) .
3] القاموس المحيط: مرجع سابق (مادة: عقل) .
4] المعجم الوسيط: مرجع سابق، (مادة: عقل) .

5] أخرجه الترمذي تحت رقم (2459) عن أنس بن مالك، وقال الترمذي: حديث حسن، ورمز له السيوطي بالصحة في الجامع الصغير، انظر (ص:98).
6] الأعراف: 179.
7] الإسراء: 36.
8] لقمان: 12.
9] الطلاق: 2.
10] ق: 37.
11] س: 70.
12] الأنفال: 22.
13] الفرقان: 44.
14] أخرجه ابن الجوزي في كتابه الأذكياء، ص:11
15] ذكره ابن القيم في مفتاح السعادة، ص:117 بصيغة التمريض.
16] أخرجه الطبراني في الكبير تحت الرقم 80-86 وفيه عمر بن صالح قال الذهبي لا يعرف. وأخرجه ابن الجوزي في كتابه الأذكياء ص:13
17] أدب الدنيا والدين: الماوردي، مؤسسة الكتاب الثقافية، طبعة 3/ 2004، ص:9
18] المرجع السابق، والصفحة.
19] المرجع السابق.
20] المرجع السابق، ص:11
21] رواه البخاري في صحيحه كتاب العلم، باب ترك الإمام المسألة على أصحابه ليختبر ما عندهم من العلم. انظر فتح الباري 1/191
22] فتح الباري على صحيح البخاري. ابن حجر عند شرحه للحديث المتقدم، 1/191
23] عمدة القاري على صحيح البخاري، 2/15
24] مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، السنة 18 العدد 54 2003 مقال بعنوان: "منهج الألغاز وأثره في الفقه الإسلامي" د. عبد الحق حميش ص:236-237 نقلا عن ابن عساكر لابن منظور 2/317
25] المرجع السابق والصفحة.
26] أخرجه الطبراني في الكبير الحديث رقم 8438 وأخرجه أبو داود كذلك وضعفه الألباني وأورده السيوطي في الجامع الصغير تحت رقم 1499

27] مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص:247–248
28] البقرة، الآية: 111
29] الأنفال، الآية: 28
30] أورده في كنز العمال 10/108
31] جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ص:378
32] الموافقات للشاطبي: 4/717
33] مقابلة مع العلامة الشيخ محمد الامين بن أحمد طالب يوم 17/02/2010 المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية.
34] حياة موريتانيا: الجزء الثقافي: المختار بن حامد، بيت الحكمة، تونس 1990 ص:188–189.
35] المرجع السابق والصفحة.
36] المرجع السابق ص:189.
37] المرجع السابق والصفحة.
38] مخطوط بحوزتنا.
39] المجموع الكبير من المتون فيما يذكر من الفنون، دار الفكر. دون تاريخ، ص:442.
40] المرجع السابق ص:443.
41] المرجع السابق.
42] مخطوط بحوزتنا.
43] رفع العلام على شرح الأخضري وتوشيح عبد السلام: محمد محفوظ بن الشيخ بن فحف، الطبعة الأولى 2001 ص:14.
44] المرجع السابق ص:244.
45] مخطوط بحوزتنا.
46] منظومة أهبة المتنطق إلى علم المنطق، للعلامة زين بن اجمد تحقيق: محمد بن محمدن. المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية: 2005 ص:26.
47] المرجع السابق ص:29.
48] مخطوط بحوزتنا.
49] مخطوط بحوزتنا.
50] مخطوط بحوزتنا.
51] وهذا إذا كان لابسا خفيه على طهارة كاملة ثم حضرت الصلاة وليس معه ماء يكفي وضوءه، وإن مسح كفاه ما معه من الماء للوضوء، فهذا

يؤمن بالمسح وجوبا، لأن نزعه يؤدي إلى انتقاله عن الصلاة بالوضوء إلى التيمم فيمنع من ذلك.

[52] مثاله مسبوق ظن سلام إمامه فقام لقضاء ما عليه وهو ركعة فلما جلس لسلامه سلم الإمام فإنه لا يعتد بتلك الركعة التي أدى في صلب الإمام على المشهور، فيأتي بركعة بعد سلام الإمام ولا سجود عليه في الركعة التي زاد في صلب الإمام لأنه قد زادها في حالة القدوة. انظر خليل عند قوله: "ولا سجود على مؤتم حالة القدوة".

[53] مثاله من تذكر أنه لم يصل العصر عند الغروب فقام لقضاء ما عليه، فلما صلى ركعة تذكر أنه صلاها، فإنه يشفع تلك الركعة بركعة أخرى خوفا من بطلان العمل، وإنما جاز النفل لأنه لم يدخل عليه ابتداء، وقوله: يا لفرع تعجب كقولهم: يا للماء والعشب.

[54] فالفرض الذي تبطله الإشارة فرض الأخرس لأن إشارته هي كلام، قال ابن رشد: سمى الله الإشارة كلاما قال تعالى: ﴿آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا﴾ الآية وعلى هذا أحد القولين، وأما الفرض الذي يبطله التفات بلا قصد فهو المصلي إذا كان مسامتا لعين الكعبة فإنه مهما التفت عنها بطلت صلاته كما في الشبرخيتي.

[55] المنارة والرباط: الخليل النحوي، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987 ص:277

[56] -1

[57] -1

[58] -1

[59] نفس المرجع السابق والصفحة.

[60] المرجع السابق والصفحة.

[61] المرجع السابق والصفحة.

[62] المرجع السابق والصفحة.

[63] المرجع السابق والصفحة.

[64] يعني الأصم والأخرص فتصح صلاته إذا كان إماما، وإذا كان مأموما لم تصلح صلاته.

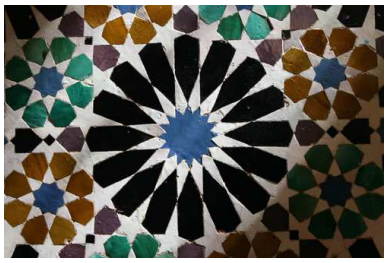
[65] لعله يقصد الطبيب.

[66] -

[67] -

-[68]
69]الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، مرجع سابق، ص:7-8
70]المرجع السابق، ص:8
71] مخطوط بحوزتنا .
72]قد منعت كلمة سيناء من الصرف لعلتين هما العجمة والعلمية؛ إذ هي علم على جبل معروف هو جل طور سيناء الذي أقسم الله تعالى به في كتابه بقوله: ﴿والطور وكتاب مسطور﴾ وهي من أعمال مصر. أما كلمة ضياء فقد قرأها قنبل بهمزة مفتوحة بعد الضاد (ضيئاء)
73] مخطوط بحوزتنا .
74] مخطوط بحوزتنا .
75] مخطوط بحوزتنا .
76] مخطوط بحوزتنا .
77] مخطوط بحوزتنا .
78] محمد اليدالي، الذهب الإبريز، مخطوط بحوزة الراجل ولد محمد سالم.
79]المخطوط السابق.
80]الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، مرجع سابق، ص: . . .
81] وزن نكتل نفتعل بكسر العين لأنه من الكيل، وأصله نكتيل، فقلبت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها، ثم حذفت الألف لسكونها وسكون اللام. فصار نكتل، وقد سأل أبو عثمان المازني ابن السبكيتي عن وزن "نكتل" فغلط فيه، وآرام وزنها أعفال لأنه مقلوب، وإرام جمع رئم بالكسر وهو الظبي الخاص البياض، وأثفية وزنها أفعولة على القول أنها من ثفيت الشيء إذا دحيته، وقيل وزنها فعولية على أنها من أثفيت. قال الزمخشري الأثفية ذات وجهين تكون فعولية وتكون أفعولة، وهي الحجر توضع عليه القدر، وأينق وزنه أيفل وقيل أعفل. وعريب وزنه فعل، ولا يستعمل إلا في النفي وديار وزنه فيعال.
82]يعني هنا قولهم الرمان حلو حامض، أي مضر، فكل واحد من الوصفين حلو وحامض يشغل جزءا من الخبر ليحصل من اجتماعهما خبر واحد يخبر عن المبتدأ "الرمان".
83]يعني لفظ: "مثل" فهي نكرة ولم تفتقر لمسوغ.

84]يقصد المضارع المجزوم من فعل "يبال" إذ سمع فيه "لم تبل" فجزم بالسكون والحذف، قال الشاعر: **إذا جاورتنا العام سمراء لم نبل *-* على جدبنا ألا يصوب ربيع**
بمعنى لم تبال.
85] مقابلة مع العلامة محمدن الزايد بن ألما بتاريخ 10/06/2005
86] مخطوط بحوزتنا .
87]مقابلة مع الشيخ عبد الله المختار بن مياه في نواكشوط بتاريخ: 20/07/2006
88] مخطوط بحوزتنا .
89]مقابلة مع محمد الزايد بن ألما بنواكشوط بتاريخ: 15/08/2006
90]مقابلة مع الأستاذ الجليل محمدن بن محمد فال بنواكشوط بتاريخ 05/03/2010
91] المقابلة السابقة.
92] 1-
93] الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، مرجع سابق، ص: 529
94] مقابلة مع الأستاذ محمد يحي بن سيد أحمد المجلسي بانواكشوط بتاريخ 22/01/2006



توظيف المنقول في الدفاع عن المعقول
رؤية نقدية "ابستمولوجية" ابن حزم أنموذجا

د. لعموري عليش
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

إن بناء هذه المقالة، ومنطق وجودها، وقوام بنيانها، كان من منطلق تهديم النقد الأدبي المنصب على قوالب الشعر والنثر الأدبيين، بل كما قال عبد الله الغذامي موت النقد الأدبي وإحلال النقد الثقافي، ولا يعني هذا الكلام إلغاء المنجز الأدبي، وإنما الغاية منه تحويل الأداة النقدية في قراءة النص الجمالي، الخالص والعمل على تبريره، وتسويقه دون النظر إلى أعراضه النسقية، والبنائية، ويتحول إلى أداة في نقد الخطاب وكشف أنساقه، ويعني هذا أنه يقتضي التحويل في المنظومة المصطلحية(I) ولنا عزاء في مثل هذا النحو المعرفي الجديد الذي طرقه الأستاذ عبد الله الغذامي في كتابه النقد الثقافي، أن نعيد النظر في قراءتنا للمنظومات المعرفية، والأنساق المذهبية، والخطابات الفكرية المنطقية من زاوية النقد. التأسيسي وإظهار الخطابات أيا كان جنس معرفتها الخطابات الفكرية العقلانية "المنطقية" الخطابات الأدبية والثقافية، سواء كانت في الحاضر أو الماضي، وتأسيس وعي نظري في نقد الخطابات الثقافية، والأنساق الذهنية.

هذا وقد عثرنا على هذا النحو المعرفي في كتابات القدامى، واخترنا فنا معرفيا يسلم به جميع فلاسفة العصور بأنه أداة للعلم، وتقويم له، ومنهج لتقييم موضوعه، ونتائجه، وهو المنطق ، حيث كان من رواد هذا العلم، أعلام الخطاب العقلاني، وأعلام الخطاب الديني، ووظفوا هذا المنطق توظيفا ثقافيا في أنساق معرفية ألوانها مختلفة، فيما بينها، بعضها ينتمي إلى العلم اللدني أو العلم النقلي، وبعضها ينتمي إلى العلم العقلي، وكانت مسيرة هذا الخطاب المنطقي، عند بعض الفلاسفة والعلماء، من مسيرة التحصيل إلى مسيرة النقد، إلى مسيرة التأويل والبناء، ووجدنا هذا الخطاب يمثله كل من ابن حزم الأندلسي وأبي حامد الغزالي، فابن حزم الأندلسي أثار بكتابه التقريب لحد المنطق، والمدخل إليه بالألفاظ العامية

والأمثلة الفقهية وأثار بهذا العنوان نمط تفكير جديد تمثل في إ عادة قراءة النص "المقدس" بحسب ثقافة العصر الذي يعيش فيه ابن حزم، بإسقاط البنية المنطقية في فهم مضمون هذا النص من النقد الثقافي أو من منطلق "كسر مركزية النص التي لم تعد تنظر إليه بما أنه نص، ولا إلى الأثر الاجتماعي، الذي قد يظن أنه من إنتاج النص، وإنما من حيث ما يتحقق فيه وما ينكشف عنه من أنظمة ثقافية، فالنص هنا وسيلة وأداة"(2) فأثار ابن حزم بهذا الكتاب الكثير من الجدل واختلاف الرأي، حيث أن كلمة التقريب تحدد الهدف من الكتاب وهو المدخل إلى المنطق الذي يكون في صور كالشرح، والتبسيط، والتلقين، والتسهيل(3) .

يقول المستشرق الإسباني كورث هرناندس في مضمون هذا الكتاب أنه: "مدخلا مختصرا للألفاظ المستعملة في المنطق والعمليات المنطقية"(4) غير أن كلمة التقريب تدل على فهم معرفي للمنطق من فقيه قرطبة، فأراد أن يقدم صياغة جديدة للمنطق وقواعده، ولكل العمليات المنطقية، أراد أن يتجاوز بها عمل الخاصة من المناطقة والمشتغلين بالمنطق الأرسطي، ويضع نصا منطقيا جديدا، ولكن بألفاظ ودلالات سهلة بسيطة "يستوي في فهمها العامي والخاص، والعالم والجاهل، حسب إدراكا وما منحنا خالقنا تبارك وتعالى من القوة والتصرف"(5) .

والموقف الإبستمولوجي الذي اتخذه ابن حزم الأندلسي من المنطق الأرسطي، فهو لم يتخذ موقف الفلاسفة الذين أتوا من قبله، كالفارابي ((874م – ت950م)) وابن سينا ((980م ت1037م)) أو الذين أتوا من بعده كالغزالي ((1058م – 1111م)) وابن رشد ((1126م ت1198م)) الذي عمل هذا الأخير على اقتباس النص الأرسطي كما هو والعمل على شرحه، في حين أن ابن حزم يظهر من خلال كتابه "التقريب" أنه خالف أرسطو طاليس واضع علم المنطق في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرض ابن حزم عند بعض ناقديه ،قال: صاعد الأندلسي في كتابه طبقات الأمم. جاء كتابه هذا كثير الغلط بين السقط، وأيا كان الطرح والنقد لوجهة نظر ابن حزم الجديدة، فإنها تعني صياغة جديدة لمنظومة المنطق الأرسطي لأنه عاب على الترجمات التي ظهرت بها كتب الأوائل ووصفها بالآفات الداعية إلى البلايا(6) لأنها وردت بألفاظ غير عامية وغير فاشية الاستعمال(7) فأراد بهذا

النحو المعرفي الجديد الناجم عن قراءة خاصة لكتب الأوائل في المنطق، أن يعبر عنها بالألفاظ الشائعة في الاستعمال عند عامة الناس، والغرض تعميم الفائدة على عامة الناس لا على خاصتهم، إلى جانب هذا المقصد، مقصد آخر وهو، إيراد الأمثلة الفقهية في عنوان الكتاب، فهي تشير إلى مدى إقامة الفقه على أساس العقل، بل توظيف النقل في العقل، وحرصا منا لتقريب الفهم إلى الأذهان وما يريده ابن حزم تتبع المنهجية الآتية:

أولا المقاصد التي أرادها ابن حزم في كتابه التقريب نذكر أهمها فيما يلي:

1 – **بيان حقيقة الكتب المنطقية والرد على أعدائها ومهاجميها:** فهو آمن بالمنطق وحصول الفائدة منه وأهميته بالنسبة للعلوم العقلية، والنقلية، وكان رد ابن حزم على هؤلاء ردا لا ذعا مبلطا بالحكمة الفكرية والشرعية، مفندا مواقفهم، حيث عرض **الموقف الأول**، في نظرة قوم حكموا على كتب المنطق ، أنها كتب كفر وإلحاد وناصرة لهما، دون أن يقفوا على معاني قواعد المنطق، ويطالعونها بالقراءة، فراح يذكر ابن حزم هؤلاء بآيات الله سبحانه وتعالى، على أنهم المقصودين بهذه الآيات ((ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا)) سورة الإسراء: 36 ((ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم)) سورة آل عمران: 66. ((قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)) سورة النحل: 64. **والموقف الثاني**، يمثل قوم في نظرهم، كتب المنطق هذيانا وهذرا من القول(7) **والموقف الثالث** قرأوا، كتب المنطق بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة، وبصائر غير سليمة وقبلوا قول الجهال فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وآناهم عن درايتها(8) .

هكذا وجد ابن حزم نفسه أمام مواقف عداء للحكمة العقلية، فلا بد لتصدي إلى هؤلاء باستخدام نفس السلاح الذي وظفوه في محاربة العلم العقلي، فراح يعمل على تبيان حقيقة كتب المنطق لهؤلاء، لعل يكون هذا العمل هداية لهم إلى الطريق الصحيح، والفهم السليم، لكتب المنطق، وفي إعتقاده أن لا أحد قبله، انتدب إلى هذه المهمة، وكان يرجو من ورائها تحقيق ثواب الله عز وجل(9) .

ثانيا: الشرح والبيان في إيضاح علم المنطق: اكتشف ابن حزم هؤلاء القوم الذين هاجموا المنطق الأرسطي في عصره ونفروا، منه ويعود هذا في رأيه إلى قراءتهم لكتب المنطق في الترجمات التي أساءت للمنطق حيث وجد فيها ابن حزم آفة من الآفات الداعية إلى البلايا وهي تعقيد الترجمة، وإيرادها بألفاظ، غير عامية، ولا فاشية الاستعمال ، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة ، فلم يستوعب هؤلاء ما في هذه الترجمة من صعوبة وخلل في غياب المعنى الحقيقي للفظ المنطقي، فعسر على هؤلاء فهم المنطق فهما صحيحا وربما استغلق كما يقول عليهم هذا الفهم تماما .

وأثار ابن حزم بهذا الرأي موقفا إبستومولوجيا محتواه يتضمن سؤالا يجسد خطورة تعقيد الترجمة وأثرها على العلم والتعلم، فهذه الترجمات في رأيه هي التي أعتمدها طلاب العلم الأوائل وليس بمقدور أحد الإدعاء عن عدم الفهم والإستيعاب لكتب المنطق فلماذا في القرن الخامس الهجري، مع ابن حزم، نقول أنها معقدة، وأنها من الأسباب الحقيقية التي أدت إلى سوء فهم كتب المنطق ؟ إن جواب ابن حزم على هذا السؤال جواب المؤرخ الذي يعي حركة التاريخ وتفاعل أحداثه .

فطلاب العلم في العصور السابقة كانوا حريصين حرصا قويا على طلب العلم وكانوا مشدودين إليه بنواجذ الآنا العارفة .

فكان لديهم الاستعداد القوي لبذل الجهد الفكري في الفهم والاستيعاب يدفعهم إلى ذلك حبهم وحرصهم إلى العلم والفهم أيا كانت صعوبة هذه الترجمات وتعقيدها . أما في عصر ابن حزم صار الحال غير الحال فزهد الناس في العلم، وعمدوا إلى إيذاء أهله، والحط من قيمتهم، فلم يصنع الجاهل بأن يترك وجهله، بل صار داعية إليه وناهيا بفعله وقوله(١٠) .

وهذا ما جعل ابن حزم أن يعمل على تيسير هذا العلم بإعادة النظر في الترجمة عن طريق التسهيل والتبسيط والتخفيف، يقول ابن حزم: (من آثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته ويخففه ما أمكن(١١) كأنه بهذا النحو المعرفي والمنهجي يقرر مقولة العلم للجميع فهو ليس حكرا على فئة تدعي لنفسها التميز، وليس مقتصرا على جماعة أنها وحدها المؤهلة للعلم، وقادرة عليه كما ذكره أفلاطون في كتابه الجمهورية .

يرفض ابن حزم هذا النظر، ودعا إلى تحقيق هذه المقولة بتبسيط العلوم ونشرها على أكبر عدد من الناس، وذهب إلى أبعد من ذلك فقال: بل لو أمكن أن يهتف به على قوارع طرق المارة. ويدعو إليه في شوارع، السابلة، وينادي عليه في مجامع السيارة بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه، ويجزى الأجور لمقتنيه ويعظم الأجعال عليه للباحثين عنه، ويسنى مراتب أهله صابرا في ذلك على المشقة والأذى لكان ذلك حظا جزيلا وعملا جيدا وسعيا مشكورا كريما واحياءً للعلم(12) .

إن هذا النص يثير إشكالا حسيا نحو العلم والمعرفة، ألسنا بحاجة ماسة في حاضرنا اليوم إليها ؟

هذا وإذا كانت مهمة ابن حزم في كتابه التقريب، التبسيط، وشرح المستغلق، فيرى أن مراتب الشرف في التواليف سبعة لا ثامن لها "أما شيء ، لم يسبق استخراجه، فنستخرجه، وأما شيء ناقص فنتممه وأما شيء خطأ فنصححه، وأما شيء مستغلق فنشرحه، وأما شيء طويل فنختصره دون أن نحذف منه شيئا يخل حذفه إياه بغرضه، وأما شيء متفرق فنجمعه، وأما شيء منثور فنرتبه"(13) ويقع كتاب ابن حزم في النوع الرابع من التواليف التي ذكرها وهو شرح المستغلق ويستطرد قائلا: "ولن نعدم إن شاء الله أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد . . ." إذن من الأغراض الأساسية في كتابه هو التبسيط والشرح والتخفيف وبيان المستغلق، وكل هذا كان مرتبطا بظروف عصره وثقافته.

ثالثا: ربط المادة المنطقية وتكييفها مع العلوم الشرعية والدراسات الدينية :

إن الهدف الذي ينحو نحوه ابن حزم لم ينتبه إليه أحد من الباحثين قبله، فهو ينص عليه صراحة بقوله "وليعلم من قرأ كتابنا أن منفعة هذه الكتب المنطقية، ليس في علم واحد فقط، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح من أعظم منفعة وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عليها، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسميات وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن

الفهم عن ربه تعالى وعن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجز له أن يفتي بين إثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وانتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا أوتميزها عن المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى و لا ينبغي أن يعتبر بها"(14) .

إذن للمنطق دور أساسي في مجال علم الفقه، وهو شرط للفتاوى الصحيحة وفي فهم النص الديني، وما يمكن أن يستخرجه من أحكام جزئية تندرج تحتها فيتداخل المنطقي بالفقهي في كتاب التقريب إلى حد المزاوجة نتيجة تتوقف على أن فهم الثاني "النص" لا يكون إلا بفهم الأول "المنطق" ويطرح ابن حزم ناقضة معرفية بتساؤل جوهري طبيعته، ليست مصادرة على المطلوب، وإنما في صورة أغلوطة منطقية لتحقيق البرهان الاستدلالي، أو الحجة المنطقية الصحيحة.

وهذا التساؤل مفاده أن المنطق إذا كانت له أهمية التوظيف في العلم الشرعي والنص الديني، فهل تكلم عنه السلف الصالح، غير أن ابن حزم بهذا التساؤل يرد على السائل: "إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم، والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينتبه عليه وهكذا سائر العلوم"(15) ويذهب ابن حزم الأندلسي لبيان المسألة أكثر تفصيلا، لجنس ضرورتها في العلم والصحة في البرهان كمسألة ظهور علم النحو في الملة العربية حيث اقتضت الضرورة لتأطير النص الديني والدفاع عن هوية معانيه والحفاظ على دلالاته وما فيها من اختلاف في الحركات اللسانية.

يقول ابن حزم "فلم يتكلم أحد من السلف الصالح على النحو ولكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المباني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو فرفعوا إشكالا عظيما، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله عز وجل وكلام نبيه، صلى الله عليه وسلم، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى فكان هذا من فعل العلماء حسنا وموجبا لهم.

وكذلك القول في توا ليف العلماء في اللغة والفقه، فإن السلف الصالح، غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من فضل ومشاهدة النبوة، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله حسا ويعلم نقص من لم يطالع هذه العلوم، ولم يقرأ هذا الكتاب وأنه قريب النسبة من البهائم وكذلك هذا العلم " المنطق " فإن من جهله خفي عليه كلام الله عز وجل مع كلام نبيه، صلى الله عليه وسلم ولم يعلم دينه إلا تقليدا، والتقليد مذموم، وبالحري إن سلم من الحيرة نعوذ بالله منهما"(16) .

إن النص السابق يشير إلى إشكاليات مهمة والتي يجب الانتباه إليها:

أولا: اتخذ ابن حزم منهج الجدل الكلامي ليرد به على أهل الباطل والتلبيس، فامتزج عنده الخطاب الفلسفي بالخطاب الكلامي.

ثانيا: الإنسان مفطور على التفكير المنطقي، وبالتالي بإمكانه ممارسة الوظيفة المنطقية من دون تعلم قواعدها، فالمنطق مستقر في نفس الإنسان لكونه عاقلا، فهو ليس مثل سائر العلوم أنه مكتسب يسعى إلى تعلمه وتحصيله وهو رأي يشاركه فيه فيما بعد أبي حامد الغزالي(17) .

ثالثا: يرى أن المنطق ضروري في فهم كتاب الله عز وجل فمن لم يعرف المنطق وقع في الشغب، والتبس عليه الحق والباطل، وسقط في التقليد، وهو مذموم فضرورة المنطق للنص الديني واجبة شرعا في رأيه.

رابعا: رفع التعارض القائم بين الفلسفة والمنطق من جهة، وبين الشريعة من جهة أخرى. بالرد على الذين أوردوا تهما باطلة من ورائها عامة الناس وبعض الفقهاء وكان ابن حزم يسمع من الكثيرين هذه التهمة، وهو يذكر أنه سمعها حين كان طالبا للعلم، فيقول في هذا "ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل تمكن قوانا في المعارف وأول مداخلتنا صنوفا من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة، بقوة خالقنا الواحد عز وجل"(18) .

فحاول ابن حزم بحسه النقدي دحض القول بمنافاة الفلسفة والمنطق للشريعة فإن الذين يقولون بهذا فإنهم في نظره يعيشون في ظلمة لا نور فيها، وظن فاسد لا تيقن حاصل منه لذلك، يرى أنه يجب "إنارة هذه الظلمة حتى تنقشع من أدمغة هؤلاء المناوئين لهذه العلوم من أعداد العقل والمعقول. . ." ويصورن هذا الهدف في صورتين متمايزتين في كل من كتابه التقريب، والفصل.

الصورة الأولى: لا وجود لتعارض بين الفلسفة والشريعة لأن مقصد كل منهما واحد لأن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها "ليس هو شيئا هو صلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في الميعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة"(19) يعطي ابن حزم للفلسفة أبعادا وحدودا يجعلها ليس شيئا آخر غير الشريعة نفسها ومقاصدها مقصد الشريعة(20) هذا رأي جريء مثله الأستاذ سالم يفوت، ونحن لا نوافقه في هذا الرأي، وإذا كان هنا تقارب بين الفلسفة والشريعة فإن هذا التقارب على مستوى المنهج، وليس على مستوى المعرفة، لأن الشريعة شيء والفلسفة شيء آخر والراي نفسه عند الأستاذ محمد مهران رشوان "مصري معاصر"(21) هذا وأن كل ما أراده ابن حزم من التقريب هو التوفيق بين الفلسفة والشريعة على أساس أن أهدافهما واحدة، وعليه فالتعارض القائم بينهما لا وجود لها، وهو بهذا يضع المعارضين للفلسفة في قاب قوسين يصعب الإفلات منه، وهو أن معادة الفلسفة معاداة لأهدافها ومقاصدها، ولما كانت مقاصدها هي مقاصد الشريعة نفسها، فإن معاداتها تكون معاداة لمقاصد الشريعة نفسها. ووضع هؤلاء في إحراج وربما وضعهم أمام أمر لا يجدون معه القبول والتسليم بالفلسفة بكل مقاصدها أو على الأقل لا يتهجمون عليها واتهام أصحابها بما لديهم من كفر، وإلحاد ونقص في الإيمان والابتعاد عن فطرة الدين.

الصورة الثانية : يرى ابن حزم أن علم المنطق لا ينظر إلى موضوعه ، أنه لا يتعارض مع جوهر الشريعة فحسب، بل أنه له دور وظيفي هام في فهم مقاصد الشريعة وأحكامها حيث يرى أن من جهل ذلك فهو في ظلال وعمى، لأنه يخفى

عليه كلام الله عز وجل مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم "وجاز عليه الشغب جوازا لا يفرق بينه، وبين الحق، ولا يعلم دينه إلا تقليدا، والتقليد مذموم"(22) ويؤكد هذا المنحى الثقافي الإيجابي في كتابه الفصل لما للمنطق من دور في فهم النص الديني فهما صحيحا، ويرى المنطق متجسدا في كتب أرسطو المنطقية التي جمعها في حدود الكلام، أنها "كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد العلوم، وعظم منفعته الكتب التي ذكرنا في الحدود ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يعرف التوصل إلى الاستنباط وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقديم المقدمات، وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا، وما يصح مرة، وما يبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التي، من شذا عنها كان خارجا عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه، ولأهل ملته عنه"(23) .

إذن: فالمنطق له وظيفة إيجابية في الأمور الإعتقادية والأحكام الشرعية وتقييم وتقويم العلوم على اعتبار أنه وسيلة وأداة تمكن من معرفة استنباط الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية، بعد التعرف على العام والخاص فضلا أن الشريعة وأحكامها تقوم على معرفة دلالات الألفاظ وبناء بعضها على بعض، ودلالة الألفاظ على مسمياتها بهذا النظر والاعتبار يحمل ابن حزم المنطق هذه الوظيفة وهي خطيرة في أبعادها، والمتمثلة في فهم النصوص الدينية وأحكام الشريعة، وفي رأينا هذا الاجتهاد الحز مي هو الذي حفز الغزالي فيما بعد، أن يكتب كتابا، الذي سماه بالقسطاس المستقيم، وذهب فيه مذهب ابن حزم على اعتبار أن مصدر المنطق وينبوعه في النهاية هو الله سبحانه وتعالى فيما أنزله على أنبيائه ورسله في صحائف وكتب(24) .

في نظرنا هذه الأغراض التي عرضها ابن حزم في كتابه، التقريب، لم تكن تهدف إلى شرح منطق أرسطو وتبسيطه، ولا إلى متابعة أرسطو، في تفصيلاته المنطقية إنما كانت تمثل ثورة إبستمولوجية، نقدية، منصبة على مظاهر ثقافة عصره وعالج

مشكلات عصره، بمادة منطقية، ولم ينهج منهج الفلاسفة الشارحين للمنطق الأرسطي كالفارابي، وابن سينا، اللذان لم يخرجا عن أصول منطق أرسطو في صورته النظرية ، لكن ابن حزمن خرج عن هذا النمط بكتابه التقريب مبينا مدى إخضاع المادة المنطقية، في نقد وبناء العلوم، أيا كانت طبيعتها، سواء شرعية أو عقلية، لهذا قال فيه صاعد الأندلسي متهما ابن حزم، "أنه خالف أرسطوطاليس، واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط"(25) وفي مقابل هذا الاتهام نجد من يرفع من مكانة ابن حزم، وما اشتغل به وخاصة في كتابه التقريب، حيث يقول أحد الباحثين القدامى: أنه سلك في بيانه للمنطق، وإزالة سوء الظن، عنه وتكذيب المخرطين به طريقة لم يسلكها أحد قبله(26) .

حقيقة أن ابن حزم كان واعيا كل الوعي، أن منطق أرسطو وضع لأجل ثقافة معينة، ولغرض معين وهو الرد على الفلسفات السفسطائية، وكانت لغته اليونانية، ولذلك لم يعمل على شرح هذا المنطق والترويج له كما هو بل ألحت عليه ثقافة عصره ومشكلاتها بإعادة قراءة هذا المنطق بلغة أخرى غير اللغة اليونانية وهي اللغة العربية، وتوظيف هذه المادة المنطقية في قراءة النص المقدس قراءة جديدة حسب طلب ثقافة عصره، فكان المنطق أداة طيعة، عند ابن حزم، حيث استطاع توظيفها في فهم النصوص الدينية، واستنباط الأحكام الجزئية منها والدفاع عن المنطق بواسطة النص لبيان قيمة هذا العلم. فحقيقة توظيف الأحاديث النبوية والآيات القرآنية، كان الغرض منها تفنيد تهمة التعارض بين علوم الفلسفة منها المنطق، والشريعة من ناحية أخرى، بناء على الدليل الذي أقامه ابن حزم في كتابه، أن أغراض الفلسفة هي نفسها أغراض الشريعة .

لكن الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، وأبعادها الفكرية في ذلك لم تكن تقبل مثل هذا الأمر، حيث وقف أعداء العقل والمعقول ضد الفلسفة وأهلها، وضد المنطق وأهله، على اعتبار أنها علوم وافدة من الآخر وهي علوم تتعارض جوهرا مع منطق الوحي وعلومه، وهذا الموقف العدائي مثله الفقهاء وقتذاك وعامة الناس ، وأصبح كظاهرة ثقافية، تعمل على تحنيط الفكر، ولم يكن في

مقدور أهل العقل التصدي لهذه الظاهرة بالدليل العقلي، لأن أراء هؤلاء ليس عقلانية، إنما لا عقلانية، زاعمين بمحاربتهم للفلسفة وأهل المنطق أنهم يدافعون عن الشريعة الإسلامية وعلومها، ولكنهم كانوا أشد خصوما للنزعة العقلية، بل كانوا سببا في تخلف المسلمين لعدة قرون.

وتنبه ابن حزم أن هؤلاء لا ينفع معهم الخطاب العقلي العقلاني المتفتح بل لابد من خطاب يحمله ويقتنع به، فالتجأ إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، لتأكيد موقفه العقلي، وتأييده بدليل نقلي مع استحالة مناقشته. ويأمل بهذا النحو أن يحقق غرضين :

أولا: رفع تهمة التعارض بين المنقول والمعقول، على أساس أن الأدلة العقلية لا تتعارض مع النصوص الدينية، وأن أهداف الشريعة هي نفسها أهداف الفلسفة، وأن النصوص الدينية تثبت الأدلة العقلية وتؤيدها في تبرير القضايا .

ثانيا: توظيف الدراسات المنطقية وتكييفها مع منطق الدراسات الدينية فقها وتفسيرا وكلاما، وخاصة في مجال الفقه الذي يجب أن يقوم أساسه على دعائم منطقية وبوجه عام فإن لجوء ابن حزم للنصوص الدينية كرد لهؤلاء غرضه تثبيت الفعل العقلي النقدي، ضمن منظومة الثقافة المعرفية الإسلامية وتوضيح لذلك أن الأحاديث أوردها في كتابه التقريب أراد من خلالها ، الرد على الخصوم فيما اتهموا به الفلاسفة، والمناطقة هذا من جهة، ومن جهة أخرى بيان جهلهم بالمنطق والشريعة على حد سواء، لذلك استخدم ابن حزم سلاحهم فحاربهم بالخطاب النقلي لتأييد الخطاب العقلي، وكان في هذه الحالة أقوى تأثير من الخطاب العقلي في نفوس العامة، وحجته أن هؤلاء الذين هاجموا منطق الفلسفة وعلومها لم يفقهوا معانيها ودلالاتها، لم يطالعونها بالقراءة، فكانت تهمة الكفر والإلحاد من أبشع ما أشاعه هؤلاء أعداء المعقول والعقل ضد المشتغلين بالعقل وعلوم العقل، وأن أهل المنطق والفلسفة "براء ذوي ساحة سالمة، وبشره، نقية، وأديم أملس، مما قرنوهم به، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" والواسطة بيننا وبين الواحد الأول "من قال لأخيه كافر فقد باء بها أحدهما"(27) .

فلم يقصد ابن حزم بهذا النص الدفاع عن لفلسفة والمنطق وبيان قيمتهما، وإنما لما في هذا النص من وقع في نفوس عامة الناس وأيضا الفقهاء للدفاع عن أهل الفلسفة وأهل المنطق ورفع تهمة الإلحاد والكفر عن هؤلاء، حيث وقع الخصوم في موقع محرج، وهو اتهام المسلم بالكفر يتناقض مع نص صريح فقد تتهم شخص بالجهل، أو بعدم الإلمام بالعلم الذي يخوض فيه.

لكن تهمة الكفر، فهذا أمر لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى. ولم ينته بإحراج أعداء المعقول والعقل بتهمة الكفر فقط، بل راح يبحث عن آداة أقوى لرفع ثقة عامة الناس بهذا الموقف الذي مثله الفقهاء، في اتهام علوم الفلسفة وأهلها، يظهر بأنه الحق واليقين الذي يمثلانه الأغلبية، وإن كان لم يكن ضروريا من الناحية العقلية، وتاريخ الفكر والعلم يشهد بأن ما يسلم به أغلب الناس ليس هو بالضرورة الرأي الصحيح، والعقل يعجز عن إثبات، أن الحق ليس هو ما يسلم به أغلب الناس.

وهذا ما أدى بابن حزم الأندلسي أن يثبت الفرضية الخاطئة بخطاب خبري صادق وفعال محنطا ومحطما ومعطلا كل الأدلة وهو النص الديني فاستشهد بقوله تعالى، والكلام هنا موجه لنبيه "وأن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله"الأنعام الآية6، لأن في نظره أن أكثر الناس سراع إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه وعلى هذا المنحى كان موقفهم من الكتب المنطقية فالعبرة ليس بالأغلبية الساحقة في تصديق ما ذهب إليه الفقهاء هجومهم على المنطق.

وإنما العبرة بالفعل بل الأكثر من الناس جدا فالغالب عليهم الحمق وضعف العقول، والعاقل الفاضل نادر وقليل البتة، وهذا يؤخذ حسا"(28) فالموقف الصحيح ليس دائما هو موقف الأغلبية وكان النبي يدرك هذه الحقيقة عندما قال "الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة"(29) . وقد أورد في كتابه عدد كبير من الأمثلة وهي كيف أن المنطق له دور أساسي في فهم النص الديني، وأن تأسيس الفقه مبني على أسس منطقية.

أ – في حديثه عن الكلي والجزئي في المنطق نجده يشرح العلاقة بينهما فالكلي يقتضي الجزئي الذي هو بعض الكلي. . . وما ينطبق على الجزء ينطبق على الكل. .الخ، فالحكم على الكل يصدق على الجزء وفي هذا المبحث يقدم مثالا من القرآن الكريم قوله تعالى: "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" المائدة الآية38.
"هذا حكم كلي في لغة القضايا المنطقية وهي ك م موجبة ثم يأتي بقول الرسول صلى الله عليه وسلم والقطع في ربع دينار فهذه جزئية، بعض تلك الكلية، وتفسير لجزء من أجزائها، وليست دافعة لها ولا لشيء منها أصلا، ولا مانعة من القطع في أقل ربع دينار إلا بإدخال حرف النفي"(30) فالحكم يقطع يد السارق أو السارقة حكم عام غير محدد بقدر معين من المسروقات فالقطع يحدث حتى ولو كانت السرقة ربع دينار فالحكم ينطبق على أي قدر من المسروق.
ب– في باب أحكام البرهان في الشرائع يقول ابن حزم "إن الألفاظ في الشرائع اللازم الانقياد لها بعد ثبوتها التي إليها يرجع فيما أختلف فيه منها إما قول عام ذو سور أو ما يجري مجرى ذو السور من المهمل الذي قوته في اللغة قوة ذي السور ومن الخبر الذي يفهم منه ما يفهم من الأمر هو على عموم المعنى وذلك نحو قوله عليه الصلاة والسلام "كل مسكر حرام" فهو كلي ذو سور"(31) فهم ابن حزم النص الديني على أساس تقسيم القضايا إلى قضايا مهملة وقضايا مسورة، فالألفاظ إما أن تكون حكما كليا عاما دل على كليته سور القضية الكلية، ويذكر صراحة هو كل في حالة الإيجاب وإما يفهم منه كلي عام، حتى ولو كان يصرح بمثل هذا السور مثل القضية المهملة التي يرى ابن حزم أن قوتها في اللغة تعادل قوة القضية ذات السور مثل الأمر الذي لابد من فهمه على أنه كلي عام لأنه يكون على عموم المعنى.
وأدرك ابن حزم أن الكثير من أحكام الشريعة هي أحكام عامة رغم عدم التصريح فيها بسور الكل ونبه إلى فهم هذه الأحكام على أن معظمها من الكليات العامة إلا إذا نص على حصرها والاستشهاد بالحديث كما ورد كل مسكر حرام، وهناك الكثير من الشرائع ما يؤخذ على العموم . وقوله تعالى إن الله يؤمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، سورة النساء، الآية58. وقوله تعالى "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه" سورة المائدة: الآية 90.
فأساس الفقه لابد أن يكون على أساس المنطق وأن فهم المنطق لا يتم إلا بالمنطق الفطري الذي هو الشرعي.

ج – المنطق ضروري لفهم الدين والفقه، يذكر ابن حزم حديث الرسول "من يرد الله به خيرا يفقه في الدين" علق على هذا النص الديني قائلا "ولا فقه إلا بمعرفة ما ذكرناه، ومعرفة المنطق والإشراف عليه فمن حرم ما ذكرت فما أخوفنا عليه أن يكون الله عز وجل لم يرد به خيرا"(32) .

ما يمكن استخلاصه من هذه القراءة الإبستمية والنقدية لإبن حزم في كتابه التقريب، ما يلي:

أولا: لا تعارض بين النقل والعقل بين الشريعة والفلسفة.

ثانيا: محاولة توظيف الشريعة للدفاع عن العقل وأهله، وعلوم المنطق والفلسفة من خلال استخدام ألفاظ شرعية، والتعبير بها .

ثالثا: فهم النص الديني النقلي فهما صحيحا، يتم وفق قواعد المنطق.

رابعا: علم الفقه يقوم على أسس منطقية.

خامسا: تبسيط المنطق وإدخال ألفاظ عامية عليه لتحاشي الصعوبة التي جاءت في كتب الأوائل الناتجة عن الترجمة، وعدم فهم الكثير من القضايا في منطق أرسطو.

سادسا: توظيف النص الديني للدفاع عن المادة المنطقية، وإخراج المشتغلين به من دائرة الإلحاد إلى دائرة الإيمان.

سابعا: إظهار النقد الثقافي الذي كان سائدا وقتذاك والذي تموقع في دائرة علوم الأوائل ومدى تعارضها مع النص الديني ومحاولة فك الحصار وكبت الصراع من منطق المعرفة الدينية، ومدى انسجامه وتوافقه مع منطق الآخر التغريبي منطق أرسطو على الخصوص.

ولا ننسى أن هناك محاولة على نفس المنوال يمثلها أبي حامد الغزالي ، لكن تبقى هذه المحاولة أقل شجاعة من شجاعة ابن حزم التي أظهرها في نقده لأعداء المنطق، كانت أقوى وإن دل هذا، فهو يمثل بحق حامل لواء النقد الثقافي في عصره.

هوامش الدراسة:

1. عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ص08.
2. المرجع نفسه، ص، 17.

3. سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب، والأندلس، الدار البيضاء، المغرب، 1986م ص201.
4. نقلا عن المرجع السابق، ص201.
5. ابن حزم، التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح، أحسان عباس، منشورات، مكتبة الحياة، بيروت، 1959، ص8.
6. التقريب، ص7.
7. التقريب، ص7.
8. المصدر نفسه ص7.
9. المصدر نفسه، ص7.
10. المصدر نفسه، ص7.
11. المصدر نفسه، ص8.
12. المصدر نفسه ص8.
13. المصدر نفسه، ص8 و ص9.
14. التقريب، ص10، وص11.
15. المصدر نفسه، ص ص9-10.
16. سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب الأندلسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص201.
17. المصدر نفسه، ص، 3، ص4.
18. ينظر الغزالي أبو حامد، معيار العلم، تح، سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1960، ص60.
19. التقريب، ص ص115-116.
20. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج، 1، ص94.
21. المصدر السابق، ص208.
22. محمد مهران رشوان، دراسات في المنطق عند العرب، الناشر، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ص20.
23. ابن حزم الأندلسي، التقريب من حد المنطق، ص04.
24. ابن حزم، الفصل، ج 2، ص65. ينظر مهران رشوان، مرجع سابق، ص، ص25.
25. محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص25.
26. صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص، 76. الطبعة اليسوعية، 1910. 11 الحميدي، جذوة النفس، طبعة مصر سنة 1952، ص291.
27. المصدر السابق، ص ص6-7،
28. المصدر السابق، ص180
29. نفسه، ص، 3، ص180.
30. نفسه ص103.
31. نفسه، ص ص149-150.
32. نفسه، ص ص200-201.

مثالية المكان والزمان
بين لايبنتز وكانط

أ. سليمة قايد
(المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر)

يعتبر لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) أحد أكبر الفلاسفة في تاريخ الفلسفة ككل، وهو أول فيلسوف ألماني ظهر في العصر الحديث. ولأنه ألماني فلن نتعجب كثيرا من كونه فيلسوفا مثاليا، فالمثالية هي الطابع المميز للفلاسفة الألمان، سواء في الفلسفة الحديثة أو حتى في الفلسفة المعاصرة -في أكبر جزء منها على الأقل- ولعل لايبنتز هو الذي أسس هذه المثالية، وأورثها معظم فلاسفة بلده.

تتجلى مثالية لايبنتز بشكل واضح في التصور الذي قدمه عن المكان والزمان، والذي كان في غاية الأهمية في تاريخ الفلسفة، أولا لأنه كان تصورا جديدا حقا وأصيلا فعلا، ومن ثم مختلفا بالكلية عن التصورات التي كانت قبله أو التي سادت في عصره، خاصة تصور نيوتن Isaac Newton (1642-1727) للمكان والزمان، أي المكان المطلق والزمان المطلق. إضافة إلى ذلك فإن تصور لايبنتز للمكان والزمان، كان تصورا جد عميق، كشف فيه صاحبه عن عبقريته الفذة والفريدة من نوعها حقا في التاريخ. ولما كان تصور لايبنتز للمكان والزمان مهما إلى هذا الحد، فقد كان من الطبيعي جدا أن يؤثر على الفلاسفة الألمان الذين جاءوا من بعده، لاسيما على كانط Emmanuel Kant (1724-1804)، لأنه ظهر بعده مباشرة. حيث سيحافظ كانط في نظريته للمكان والزمان على الكثير من الأفكار التي قال بها لايبنتز في نظريته الخاصة للمكان والزمان، خاصة قوله بمثاليتهما. ومع ذلك فإن كانط سيطور هذه الأفكار كثيرا وفي إتجاه جديد، أي بما يتلاءم ومذهبه الفلسفي الخاص، أي المثالية النقدية.

لكن ما هي على وجه التحديد الأفكار التي أخذها كانط عن لايبنتز فيما يتعلق بمفهومي المكان والزمان؟

ثم ما هي التعديلات التي سيدخلها عليها حتى تخدم فلسفته؟
من أجل أن نكون منهجيين في مقالتنا هاته، فإننا سنعرض أولا تصور لايبنتز للمكان والزمان، ثم تصور كانط بعد ذلك، لنعقد في الأخير مقارنة بينهما، والتي سنحاول فيها بيان أوجه الشبه وأوجه الإختلاف بين الفيلسوفين.
من عادة الفلاسفة أن يميزوا بين الحيّز (Le lieu) والمكان (L'espace)، وهو ما يفعله لايبنتز أيضا، فالحيّز عند هو الموقع أو الموضع (La position) الذي يشغله كل جسم في المكان، لذلك فإن الحيّز هو جز من المكان. أمّا المكان عنده فهو الحيّز العام والكلي، الذي يتضمن الأحياز الجزئية، ومن ثم فهو مجموع الأحياز. يقول لايبنتز: "الحيّز إما خاص، وذلك عندما نعتبره بالنسبة إلى جسم ما، أو كلي والذي يتعلق بالكل، والذي تؤخذ كل تغيرات الأجسام بعين الإعتبار بالنسبة إليه"[1].
يرى لايبنتز أن الإمتداد هو من الصفات الأساسية للجسم، ولكنه ليس جوهره أبدا، كما يعتقد ديكارت René Descartes (1650-1596) وأتباعه ذلك. وبما أن الجسم يملك صفة الإمتداد بالطبيعة، فإنه وبمجرد أن يوجد في الخارج، فمن الضروري له عندئذ أن يتموقع في مكان ما أي أن يتحيز، إذ يملك كل جسم وبالطبيعة خاصية التموقع في الخارج أي قابلية التحيز في المكان. ومن هنا بالذات سينشأ حيّز الجسم، وهو سينشأ في الحقيقة حين يوجد جسم واحد على الأقل في الخارج.
أما المكان فإنه متأخر عن الحيّز، لأنه ينشأ من وجود عدة أجسام مع بعضها البعض في الخارج. ويكمن المكان عند لايبنتز في علاقات الأجسام فيما بينها من جهتين، أولا من جهة المسافة، أي القرب والبعد، ثانيا من جهة الوضعية، أي الفوق والتحت، واليمين واليسار.
ويستنتج لايبنتز مما سبق أن المكان هو نظام تواجد (Coexistence) الأجسام مع بعضها البعض في وقت واحد، أي تزامنها (Simultanéité)، حيث يقول: "برهنت أن المكان ليس شيئا آخر سوى نظام وجود الأشياء، والذي يلاحظ في تزامنها"[2].

ونتيجة لذلك فهو "نظام التواجد (L'ordre de Coexistence)"[3]. يرفض لايبنتز أن يكون المكان جوهرا، أو حتى عرضا للجواهر المادية، بل هو مجرد علاقة بينها لا أكثر ولا أقل، إذ يقول: "المكان... ليس جوهرا... إنه علاقة أو نظام... بين الموجودات"[4].

ولإثبات أن المكان ليس جوهرا، يستعمل لايبنتز عدة أدلة، من بينها إنقسام المكان، إذ يقبل المكان –مثل الزمان– الإنقسام إلى مالانهاية له من الأجزاء، يقول السيد ريفو: "المكان والزمان... منقسمين إلى مالانهاية له"[5]. وأجزاء المكان –المجرد من كل جسم بطبيعة الحال– هي النقاط الرياضية، يقول السيد راسل: "يكمن المكان في إجتماع علاقات المسافة، وعندما نؤخذ حدود هذه العلاقات كمجرد حدود فقط، فإنها ستكون نقاطا رياضية"[6].

إلا أن الجوهر الحقيقي عند لايبنتز، يجب أن يكون موجودا واحدا وبسيطا تماما في ذاته، وهو مالا نجده أبدا في المكان، لأنه منقسم إلى مالانهاية له من الأجزاء، وهذا هو أول وأقوى دليل على عدم جوهرية المكان عند لايبنتز. زيادة على ذلك يستعمل لايبنتز دليلا ثان، وهو لاتمايز أجزاء المكان، حيث يؤكد بأننا إذا جردنا المكان من الأجسام التي تشغله ونظرنا إليه في ذاته، فإننا سنكتشف وبسهولة أن أجزاءه، أي النقاط الرياضية التي ينقسم إليها، هي أجزاء متشابهة تماما فيما بينها، ومن ثم فإنها غير متمايزة عن بعضها البعض.

لكن الجوهر عند لايبنتز هو وبالضرورة موجود متميز بذاته عن كل ما سواه من الجواهر الأخرى، لأنه جوهر فرد ولا يشبهه أي جوهر آخر في الطبيعة، وهذا بالضبط ما يقتضيه مبدأ اللامتمايزات (Le principe des indiscernables) المهم جدا في فلسفة لايبنتز. وبما أن أجزاء المكان ليست متمايزة عن بعضها البعض، فالمكان ليس جوهرا في ذاته. يقول السيد جالابار: "ليس المكان واقعيا حقا، وليس موجودا مطلقا، لأنه ليس جوهرا ولا خاصية الجوهر، وبموجب تجانسه، فإن كل أجزائه متشابهة على الإطلاق. لكنه لا يوجد في الطبيعة أبدا موجودان، بحيث يكون أحدهما مثل الآخر تماما، أي لا يختلفان سوى عدديا فقط، هذا ما يسميه لايبنتز مبدأ اللامتمايزات"[7].

من جهة أخرى يبيّن لايبنتز أن لاتمايز أجزاء المكان، ليس دليل عدم حوهريته فقط، ولكنه أيضا دليل عدم واقعيته، لأن الأشياء المتشابهة تماما هي أشياء مجردة تماما في نظره، أي لا وجود لها إلا في العقل، أمّا الواقع فإنه لا يتضمن سوى أشياء متميزة بذاتها بالفعل والحقيقة عن كل ما سواها. يقول لايبنتز: "الأشياء المتماثلة والتي لا تحتوي أي اختلاف بينها لن تكون سوى تجريدات فقط، مثل الزمان والمكان، وباقي موجودات الرياضيات البحتة"8.

ويستخلص لايبنتز من كل ما تقدم، بأن المكان هو مجرد فكرة أو بالأحرى تصور في العقل الإنساني. يقول السيد جالابار: "ليس للمكان إذن وجود آخر سوى وجود الفكرة، إنه التصور الذي نتمثل من خلاله تواجد الجواهر [الجسمانية بطبيعة الحال] مع بعض"9.

يرى لايبنتز أن فكرة المكان تتكوّن في عقل الإنسان، عندما يلاحظ الإنسان علاقات المسافة والوضعية الموجودة بين الأجسام في الخارج، وعندئذ سينتبه إلى أن هذه العلاقات تخضع بالضرورة لنظام معيّن، وهذا النظام هو المكان في نهاية الأمر. يقول لايبنتز: "إليكم كيف يصل الناس إلى تكوين فكرة المكان، إنهم يتأملون أشياء كثيرة موجودة في الوقت نفسه، فيجدون بينها نظاما معينا للتواجد، والذي تكون علاقاتها ببعضها البعض تبعا له أكثر أو أقل بساطة، إنه وضعيتها أو مسافتها"10.

والحقيقة إن فكرة المكان هي فكرة فطرية عند لايبنتز، لأن العقل لا يستخلصها أبدا من الواقع عن طريق التجربة. وهذا ضروري تماما، مادام أن المكان ليس شيئا واقعيا وموجودا في ذاته بإستقلال عن العقل الذي يدركه، بل هو مجرد فكرة في هذا العقل. لذلك فإن علاقات الأجسام في الخارج –أي علاقات الوضعية والمسافة– هي مجرد مناسبة لكي ينتبه عقل الإنسان إلى فكرة المكان الموجودة فيه بالفطرة، والتي تكون ضرورية لإدراك الأشياء الخارجية.

ويصل لايبنتز في الأخير إلى هذه النتيجة المهمة، وهي أن المكان هو موجود مثالي محض. يقول السيد راسل: "المكان. . . هو شيء مثالي خالص، إنه مجموعة من العلاقات الممكنة والمجردة"11.

يميز لايبنتز في فلسفته بين الزمان (Le temps) والديمومة (La durée)، يقول السيد جالابار: "يقيم لايبنتز تمييزا جد واضح بين الزمان والديمومة"12. حيث يبيّن أن كل جسم يملك ديمومته الخاصة، لكنه لا يملك أبدا زمانه الخاص، لأن الزمان مشترك بين جميع الأجسام ومع ذلك فإن الديمومة الحقيقية لا توجد حسب لايبنتز سوى في عالم الموناد ات، وهي تكمن في ديمومة إدراكات كل موناد ة، وهي ديمومة جوهرية، لذلك فإنها تشكل فردية وهوية كل موناد ة. أمّا ديمومة الأجسام فهي ديمومة خارجية فقط، أو بالأحرى ظاهرية، وهي تكمن في ديمومة حركاتها. إذ يؤكد لايبنتز على أنه مثلما لا تنقطع الموناد ات في الداخل عن الإدراكات مطلقا، لا تنقطع الأجسام في الخارج هي أيضا عن الحركات مطلقا، وهذه نتيجة ضرورية لمبدأ الإتصال (Le principe de continuité) عنده.

يرى لايبنتز أن الزمان يشبه المكان إلى حد بعيد، لأنه هو أيضا نظام علاقات بين الأجسام، لكنه يتعلق بعلاقات مختلف التغيرات التي تطرأ على الأجسام، وذلك من جهة تعاقبها، أي من جهة القبل والبعد، لذلك فإنه يعرّف الزمان بقوله: "الزمان هو نظام التعاقبات (L'ordre de successions)"13.

الزمان عند لايبنتز ليس جوهرا ولا عرضا، وهو يثبت عدم جوهرية الزمان بحجة انقسامه إلى مالانهاية له من الأجزاء، وأجزاء الزمان عنده هي الآنات (Les instants). أمّا الجوهر عند لايبنتز فهو موجود واحد وبسيط تماما في ذاته، وهو ما لا يتوفر أبدا في الزمان، إضافة إلى ذلك فإن أجزاء الزمان ليست متمايزة عن بعضها البعض في نظر لايبنتز، لأننا عندما نضع التغيرات التي تجري في الزمان جانبا، فإننا سنجد أن آنات الزمان متشابهة تماما فيما بينها. يقول السيد جالابار: "عندما نجرد الزمان عن كل التغيرات التي تحصل فيه، فإن اللحظات (Les moments) ستكون بالفعل متشابهة وغير متمايزة على الوجه الأكمل، لكنه لا يوجد في الطبيعة أي شيء غير متمايز، التجريد هو الذي يجعل الأشياء غير متمايزة"14.

حتى وإن كان المكان والزمان يشتركان في خاصية الإنقسام إلى مالانهاية له من الأجزاء، إلا أن هناك إختلافا أساسيا بينهما حسب لايبنتز، وهو أن أجزاء

المكان موجودة كلها مع بعضها البعض في وقت واحد، أي أنها متزامنة. بينما يستحيل لأجزاء الزمان أن تكون كذلك، فهذا ما يتنافى صراحة مع طبيعة الزمان، والتي تقتضي بالضرورة أن توجد أجزاء الزمان واحدا تلو الآخر أي بالتعاقب، وهذه الخاصية بالذات تكون مشتركة بين الزمان والحركة. يقول لايبنتز: "الحركة شيء متعاقب، والتي لا توجد بذلك مطلقا، مثلما هو حال الزمان، لأن أجزاءها لا توجد مطلقا مع بعض"[15].

ويتضح مما سبق أن الزمان ليس موجودا تاما في ذاته، ولأجل ذلك فإنه يفتقر إلى خاصية أساسية من خصائص الجوهر وهي تمام الوجود، حيث يكون الزمان موجودا ناقصا في ذاته، لأنه لا يتضمن في الحقيقة سوى جزءه الحاضر أي الآن الحالي، أمّا أجزاءه الماضية فإنها إنقضت وتلاشت، بينما لم توجد أجزاءه المستقبلة بعد. وتبعا لذلك فإن الزمان ليس جوهرا في ذاته، يقول السيد جالابار: "الزمان الذي هو مجموع كل الآنات ليس موجودا تاما ولا حقيقة جوهرية"[16].

يبيّن لايبنتز أنه لمّا كانت أجزاء الزمان غير متمايزة عن بعضها البعض، فإن ذلك يكفي لإثبات عدم واقعية الزمان. لأنه وبدل أن يكون الزمان موجودا في ذاته وموجودا واقعيا تماما، فإنه موجود مثالي خالص. يقول لايبنتز: "بالنسبة إليّ ليس الزمان والمكان سوى شيئين مثاليين مثل كل الموجودات النسبية"[17].

ويستنتج لايبنتز من تحليله المعمّق للزمان، أن الزمان هو مجرد فكرة مثل المكان، لكن مع هذا الفارق، وهو أن فكرة المكان تتكون في عقلنا عندما ندرك وجود الأجسام في الخارج مع بعضها البعض، في حين تتكون فكرة الزمان في عقلنا عندما نعرف تغيرات حالاتنا الداخلية، أو على وجه الدقة تغيرات إدراكاتنا الداخلية، أي التسلسل المتصل لإدراكاتنا، والذي يصنع ديمومتنا الخاصة. لذلك فإن فكرة الزمان تنشأ في نظر لايبنتز من فكرة الديمومة، وتنشأ فكرة الديمومة بدورها من وعينا بتغيرات إدراكاتنا. يقول لايبنتز: "يوقظ تسلسل الإدراكات فينا فكرة الديمومة، لكنه لا يصنعها أبدا، ولا تملك إدراكاتنا تسلسلا ثابتا ومنظما بالقدر الكافي، لكي تحدد فكرة الزمان، الذي هو متصل ومنتظم وبسيط مثل خط

مستقيم. تعطينا تغيرات إدراكاتنا مناسبة للتفكير في الزمان"18. وهذا ما يُبيّن بكل وضوح أن فكرة الزمان فطرية تماما في تصور لايبنتز، مثل فكرة المكان تماما.
يؤكد لايبنتز في فلسفته على أن فكرة الزمان هي فكرة فطرية فينا، لذلك فإن معرفتنا لتغيرات إدراكاتنا هو مجرد مناسبة فقط، لكي ننتبه لهذه الفكرة الفطرية أي للوعي بها. يقول السيد جالابار عن فكرة الزمان عند لايبنتز إنها "الإطار المعقول والفطري لوعينا المتميز بالصيرورة"19 والمقصود هنا هو الصيرورة الداخلية لإدراكاتنا بطبيعة الحال.
وأقوى دليل يقدمه لايبنتز لإثبات أن فكرة الزمان هي فكرة فطرية، هو قوله إن الزمان يتطلب بالضرورة تغيرات منتظمة على الوجه الأكمل، لأننا "نقيس الزمان بتغيرات منتظمة"20 ذلك أن الزمان هو نفسه منتظم بالكلية. غير أننا لا نجد مطلقا مثل هذه الإنتظام الكامل في تغيرات إدراكاتنا أي في ديمومتنا الخاصة. يقول السيد جالابار: "الزمان متميز عن الديمومة لأنه متصل منتظم، بينما الديمومة ليس لها تسلسل منتظم، لذلك فإن التعاقب لا يكفي لكي يولد فكرة الزمان في عقلنا، إنه مناسبة فقط لتصورهذه الفكرة"21.
يتضح لنا في الأخير بأن لايبنتز قد أسس نظرية علائقية (Relationnelle)، عن المكان والزمان، لأنه إختزل كل واحد منهما إلى مجرد علاقات فقط بين الأشياء، وهذا بالضبط ما أوصله إلى التأكيد على مثاليتهما. هذه المثالية التي سيحتفظ بها كانط في فلسفته، ويعلنها بكل صراحة، ولكن بمعنى مختلف تماما، وهو ما سنراه الآن.
يميّز كانط بين ملكتين أساسيتين من ملكات الفكر الإنساني هما ملكة الحساسية وملكة الفهم، بواسطة الملكة الأولى تتلقى تمثيلات الأشياء الخارجية، وبواسطة الملكة الثانية نفكر فيها. وتتضمن ملكة الحساسية بدورها مبدأين أو بالأحرى صورتين قبليتين هما المكان والزمان، لذلك فإن المكان والزمان عند كانط هما وبكل إختصار صورتا الحساسية.
يعرّف كانط المكان بأنه صورة الحس الخارجي، فيقول: "المكان هو وببساطة صورة الحس الخارجي"22 أي الصورة التي تتمثل من خلالها الأشياء بإعتبارها

خارجة عنا أولا، وبإعتبارها خارجة عن بعضها البعض ثانيا . ومعنى ذلك إننا نتمثل من خلال المكان أن الأشياء موجودة في حيّز آخر غير ذلك الذي نوجد نحن فيه، ثم أنها موجودة في أحياز مختلفة بالنسبة إلى بعضها البعض، لذلك فهي متجاورة فقط في المكان، أمّا تداخلها فيما بينها فهو أمر مستحيل كما هو ظاهر .

يرى كانط أن المكان هو صورة **قبلية** للحساسية، وليس أبدا مفهوما تجريبيا، ويستدل على ذلك بحجة إستحالة إستخلاصه من التجربة، ذلك أن التجربة هي ذاتها لا تكون ممكنة من دون تمثيل المكان. يقول كانط: "هذا التمثيل لا يمكن إستخلاصه عن طريق التجربة من علاقات الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية هي ذاتها ليست ممكنة سوى بواسطة هذا التمثيل. المكان هو تمثيل ضروري قبلي، والذي يفيد كأساس لكل حدوسنا الخارجية"23 .

إضافة إلى الدليل الأول يستعمل كانط دليلا آخر، يثبت بواسطته أن المكان هو مجرد صورة قبلية للحساسية. وخلاصة هذا الدليل أنه يمكننا تجريد المكان من كل الأشياء التي نتمثلها فيه، لكنه لا يمكننا أبدا تجريد المكان هو ذاته من تمثيلنا للأشياء . ويقصد كانط بذلك أنه بإستطاعتنا تصور أنه لا يوجد أي شيء في المكان، لكنه يستحيل علينا تصور أن المكان هو نفسه ليس موجودا أثناء تمثيلنا للأشياء، لأنه تمثيل قبلي وأصلي في فكرنا .

يقول كانط: "من المستحيل علينا أن نتمثل بأنه لا يوجد أبدا المكان، وإن كنا نستطيع تصوّر بأنه لا توجد فيه المواضيع، إنه يعتبر كشرط لإمكان الظواهر، وليس كتحديد متعلق بها . إنه تمثيل قبلي، والذي يفيد بالضرورة كأساس للظواهر الخارجية"24. استنتج كانط من تحليله للمكان، أن المكان ليس شيئا واقعيا تماما، لأنه ليس صفة خاصة بالأشياء في ذاتها، والتي تكون ملازمة لها دائما وأبدا . يقول كانط: "لا يمثل المكان أية خاصية للأشياء في ذاتها، سواء نظرنا إليها في ذاتها، أو نظرنا إلى علاقاتها ببعضها البعض، وبعبارة أخرى إنه لا يمثل أي تحديد للأشياء، والذي يكون ملازما للمواضيع هي ذاتها، والذي يبقى عند تجريد كل الشروط الذاتية للحدس"25 .

ويتضح بذلك أن المكان عند كانط هو مجرد شرط ذاتي تابع للفكر الإنساني وليس للأشياء، وتنحصر كل حقيقته في كونه صورة الحس الخارجي، والتي تتمثل من خلالها الأشياء الخارجية، وخارج هذه الحقيقة لن يكون المكان أي شيء على الإطلاق، أي أنه لا وجود للمكان في ذاته بإستقلال عن الحساسية.

يقول كانط: "ليس المكان شيئا آخر سوى صورة كل ظواهر الحس الخارجي، أي الشرط الذاتي الوحيد للحساسية، والذي من خلالها يكون الحدس الخارجي ممكنا بالنسبة إلينا"26. ونتيجة لذلك يؤكد كانط في فلسفته على المثالية المتعالية للمكان، إذ يقول: "لكننا نقرّ بمثاليته المتعالية [المكان]، أي بعدم وجوده، بمجرد أن نضع جانبا شروط إمكان التجربة"27.

كل ما قاله كانط عن المكان ينطبق بالكلية على الزمان، لكن مع هذا الفارق الأساسي، وهو إنه إذا كان المكان هو صورة الحس الخارجي، فإن الزمان هو وبالعكس صورة الحس الداخلي، لأننا لا ندرك الزمان سوى عندما نحدس أنفسنا وحالاتها الداخلية. يقول كانط: "ليس الزمان شيئا آخر سوى صورة الحس الداخلي، أي حدسنا لأنفسنا ولحياتنا الداخلية"28.

يتضمن الزمان عند كانط علاقتين رئيسيتين هما التزامن والتعاقب، واللتان ندركهما أولا وقبل كل شيء في داخل أنفسنا، فإمّا أن نحدس من خلال الزمان تزامن حالتين من حالاتنا الداخلية أو تعاقبهما. غير أننا سنطبق بعد ذلك تمثيلنا للزمان على الأشياء الخارجية، فندرك بواسطة الزمان أن شيئين موجودين في وقت واحد –التزامن– أو أنهما موجودان في وقتين مختلفين –التعاقب– بحيث سيكون أحدهما سابقا عن الآخر.

يؤكد كانط على أن الزمان هو صورة قبلية للحساسية، ويثبت ذلك من خلال دليلين إثنين، الأول أنه لا يمكننا إستخلاص الزمان من التجربة، لأنه الشرط الأول والضروري لكل تجربة، ومن ثم فهو شرط قبلي لامحالة. يقول: "الزمان ليس مفهوما تجريبيا أو مشتقا من أية تجربة، لا يمكن بالفعل إدراك التزامن أو التعاقب،

إذا لم يفد الزمان قبليا كأساس لهما . ومن دون هذا الإفتراض لا يمكننا أن نتمثل أن الشيء موجود في نفس الوقت مع شيء آخر (أي متزامنا معه) أو موجود في وقت مختلف عنه (أي سابق عنه أو لاحق له)"29.

والدليل الثاني هو أنه يمكننا تصور عدم وجود جميع الأشياء التي نتمثل بأنها موجودة الآن في الزمان، بينما لا يمكننا وعلى الإطلاق تصور عدم وجود الزمان هو ذاته خلال تمثلنا للأشياء، وذلك لأنه حدس قبلي. يقول كانط: "الزمان تمثيل ضروري يفيد كأساس لكل الحدوس، لا يمكننا حذف الزمان هو ذاته من الظواهر على العموم، وإن كنا نقدر على حذف الظواهر من الزمان [عن طريق الفكر]. يعطى الزمان إذن قبليا، ومن دونه ستكون كل حقيقة الظواهر مستحيلة. يمكننا إلغاءها كلها، أما هو ذاته (وباعتباره شرطا عاما لإمكانها) فإنه لا يمكننا إلغاءه"30.

يرى كانط أن الزمان ليس شيئا واقعيا بالفعل، لأنه ليس صفة ملازمة للأشياء في ذاتها، والتي توجد فيها على الدوام حتى عندما لا ندركها نحن. يقول كانط: "ليس الزمان شيئا موجودا في ذاته، والذي يكون ملازما للأشياء باعتباره تحديدا موضوعيا، ونتيجة لذلك، فإنه لن يبقى عندما نجردها عن الشروط الذاتية لحدوسها"31.

يتبيّن لنا إذن أن الزمان في ذاته وبإستقلال عن الذات المدركة، لا وجود له مطلقا في نظر كانط، إذ يقول: "ليس الزمان شيئا آخر سوى شرطا ذاتيا لحدسنا (الإنساني، والذي يجب أن يكون وعلى الدوام حدسا حسيّا)، أي أنه لا يحصل سوى عندما نتأثر بالمواضيع، أمّا هو في ذاته وخارج الذات فليس شيئا"32.

وتبعا لما سبق يعلن كانط المثالية المتعالية للزمان، حيث يقول: "يجب علينا الإعتراف بالمثالية المتعالية للزمان، بهذا المعنى، وهو أننا إذا جردناه عن الشروط الذاتية للحدس الحسّي، فلن يكون شيئا ولا يمكننا نسبته إلى الأشياء في ذاتها (بإستقلال عن علاقاتها بحدسنا) سواء بصفته جوهرا أو بصفته كيفية"33.

أنشأ كانط نظرية مثالية جد خاصة عن المكان والزمان، والتي كان يهدف من خلالها إلى غايتين، الأولى متعلقة بالعلم، وتكمن في محاولته إثبات إمكانية العلم الرياضي الخالص والعلم الفيزيائي الخالص. يقول السيد فرنر: "من خلال تصوره للمكان والزمان، يريد كانط شرح إمكانية العلم الرياضي. . . المكان والزمان بإعتبارهما حدسا قبليا هما أساس الرياضيات، ترتكز الهندسة على المكان، ويرتكز الحساب وعلم الميكانيكا على الزمان"34. أمّا الغاية الثانية فهي فلسفية خالصة، وتكمن في محاولة كانط بيان حدود المعرفة الإنسانية بشكل جد واضح، وبما لا يدع أي مجال للشك فيها في المستقبل.

سعى كانط جاهدا في فلسفته لإثبات إمكانية العلوم الخالصة، بداية بالعلوم الرياضية الخالصة، وذلك بإثباته إمكانية الأحكام التركيبية القبلية التي تتكون منها هذه العلوم. فعلم الهندسة مثلا يدرس المكان ويحاول تحديد خصائصه المختلفة، لكن إدراكنا للمكان يقوم أساسا عند كانط على حدس قبلي، ولأجل ذلك فإن كل الأحكام التي نستنتجها من تمثيلنا للمكان ستكون أحكاما قبلية، وهذا هو بالضبط ما يضمن لها أن تكون أحكاما علمية بالفعل والحقيقية، أي أحكاما ضرورية وكلية.

لكن وبما أن هذه الأحكام ترتكز في الأساس على حدس خالص، فإنها لن تكون أبدا أحكاما تحليلية أي تحصيل حاصل، بل ستكون أحكاما تركيبية بالفعل، والتي تفيدنا حقا في معرفة الواقع.

يقول السيد فرنر: "من خلال تصوره للمكان والزمان، يريد كانط شرح إمكانية العلم الرياضي، ميزة هذا العلم أنه يعرّف تصوراته في الحدس، إنه يرتكز على الحدس، وهذا ما يسمح له بإنتاج أحكام تركيبية. وفضلا عن ذلك، وبما أن هذه الأحكام هي أحكام ضرورية وكلية، فيجب أن يتعلق الأمر بحدس قبلي"35.

في الحقيقة كان كانط يهدف من وراء تصوره الخاص للمكان إلى إثبات إمكانية الهندسة الإقليدية، وهي النموذج الهندسي المثالي في نظره، أمّا تصوره الخاص للزمان فإنه كان يهدف من خلاله إلى إثبات إمكانية الفيزياء النيوتونية، التي اعتقد

جازما في صحتها، حيث بيّن كانط أن فيزياء نيوتن تقوم هي أيضا على أحكام تركيبية قبلية، مثلما هو حال الهندسة الإقليدية، لكنها لا ترتكز على صورة الحسّ الخارجي أي المكان، وإنّما ترتكز على صورة الحسّ الداخلي أي الزمان، بحيث يمكننا القول لقد "أراد كانط أن يجعل صورة الحسّ الداخلي الشرط المتعالي للميكانيكا النيوتونية"36.

إضافة إلى ما قلناه أراد كانط من خلال نظريته في المكان والزمان، رسم حدود المعرفة الإنسانية بكل وضوح. حيث أكد كانط على أن كل معارفنا لابد وأن تبدأ مع التجربة، ولأجل ذلك فإنها تحتاج وبالضرورة إلى المكان والزمان، بإعبتارهما صورتي الحساسية، اللتين نتمثل من خلالهما الأشياء. فقال كانط إننا نتلقى الإنطباعات من الأشياء الخارجية عن طريق الحدوس، وهي حدوس تجريبية بالضرورة. لكن هذه الحدوس التجريبية تتطلب حدسين آخرين خالصين وقبليين، وذلك حتى يكونا أساسا لها، لأنهما الشرطان الضروريان لكل تجربة، وهذان الشرطان هما المكان والزمان في نهاية الأمر.

ولما كان الأمر كذلك فإن معرفتنا تبدأ مع التجربة وتنتهي معها أيضا، فحدود المعرفة الإنسانية هي حدود التجربة هي ذاتها. وأهم نتيجة فلسفية يستخلصها كانط من هذه التحليلات، هي إننا لا ندرك أبدا الأشياء في ذاتها أي النومانات (مفرده النومان Le noumène)، ولكننا ندرك فقط الأشياء كما تبدو لنا في التجربة أي الظواهر. ولأجل ذلك فإن معرفتنا تنحصر في عالم الظواهر فقط، ورد في **الموسوعة العالمية الفرنسية** ما يلي: "تعرض علينا الحساسية أو "علم الجمال المتعالي" صورتي المكان والزمان اللتين تجعلان تمثيل الأشياء ممكنا، لا كما هي في ذاتها، ولكن كظواهر، الأشياء كما هي في ذاتها لا يمكنها أن تكون كذلك بالنسبة إلينا"37.

بعد أن عرضنا بإيجاز نظرية كل من لايبنتز وكانط في المكان والزمان يمكننا أن نوضح الآن ما هي بالضبط الأفكار التي قال بها لايبنتز في نظريته في المكان والزمان، والتي أثرت مباشرة وبقوة على كانط، وهي بإختصار ثلاث أفكار رئيسية: مثالية المكان والزمان، ثم تشابههما الكبير، وأخيرا فطرية فكرتي المكان

والزمان. يقول السيد جالابار: "كانط الذي يحضره [لايبنتز]... من خلال مثاليته في المكان والزمان، ومن خلال التوازي الحميم الذي أقامه بين المفهومين، ومن خلال مذهبه الفطري"38.

إنتبه لايبنتز وبعبقريته الفذة إلى التشابه الكبير الموجود بين مفهومي المكان والزمان، وهو ما لم يكن معروفا بالقدر الكافي عند الفلاسفة السابقين عليه. فبيّن أن المكان والزمان متشابهان إلى أبعد حد، فكلاهما نظام للأشياء، الأول هو نظام تواجد الأشياء، والثاني نظام تعاقبات تغيراتها. وسيعترف كانط هو أيضا بالتشابه الكبير بين المكان والزمان، ولكن في إطار مبادئ فلسفته، حيث إنه سيعتبر كل واحد منهما صورة للحساسية. ويضيف كانط إلى ذلك أن كلاهما ضروري لتمثل الأشياء الخارجية، وهذا وجه آخر –جد مهم– للتشابه بينهما.

لم تقتصر عبقرية لايبنتز على معرفته التشابه الكبير الموجود بين المكان والزمان، لكنه عرف كذلك الإختلاف الرئيسي بينهما، وهو أن المكان متعلق بالأشياء الخارجية، ويستحيل علينا إدراكه داخل الذات –أي داخل النفس الإنسانية– بالعكس الزمان متعلق بالذات وحالاتها الداخلية، ولا يمكننا أبدا إدراكه في الخارج. وهذا بالضبط ما سيكرره كانط في فلسفته، ولكن بمعنى جديد، إذ أنه سيجعل المكان صورة الحس الخارجي والزمان صورة الحس الداخلي.

بيّن لايبنتز أن المكان والزمان ليسا مستخلصين من التجربة، بل هما فكرتان فطريتان، تساعدنا التجربة على الإنتباه إليهما، أي على الوعي بهما. ويتفق كانط مع لايبنتز على إستحالة إستخلاص مفهومي المكان والزمان من التجربة، لكنه يختلف معه في مسألة فطريتهما، ذلك أنه يرفض وبشدة مفهوم الفطري الذي قال به العقلانيون في مذهبهم، لذلك فإنه يطرحه جانبا ويؤسس بالمقابل مفهوما جديدا يظنه الأصح، وذاك هو مفهوم القبلي. والقبلي عند كانط هو ما كان مستقلا وعلى الإطلاق عن كل تجربة، ومع ذلك فإنه ضروري لكل تجربة.

نصل في النهاية إلى آخر فكرة أخذها كانط عن لايبنتز –وهي الأهم بالنسبة إلينا في مقالتنا هاته– وهي مثالية المكان والزمان، حيث يتفق الفيلسوفان على نفي الوجود الواقعي والحقيقي للمكان والزمان، ومن ثم على إعتبارهما شيئين مثاليين

خالصين، ولكن بمعنيين مختلفين. إذ سيربط كانط المكان والزمان بفكر الإنسان وحده، بينما سيربطهما لايبنتز بفهم الله هو ذاته، لأنه يعتبرهما من الحقائق الأبدية الموجودة في فهم الله. يقول لايبنتز: "المكان... ليس جوهرا مثل الزمان... إنه علاقة أو نظام، ليس فقط بين الموجودات، ولكن بين الممكنات أيضا، كما لو كانت موجودة، لكن حقيقته مؤسسة في الله مثل كل الحقائق الأبدية"39.

وهكذا فإننا عندما نفترض إنعدام جميع الأشياء في العالم، فإن المكان والزمان عند كانط سيبقيان في فكر الإنسان، بإعتبارهما صورتي الحساسية. أمّا عند لايبنتز فإنهما سيبقيان كذلك، ولكن في فهم الله بإعتبارهما حقيقتين أبديتين أي فكرتين من الأفكار الأزلية الموجودة في فهم الله. يقول السيد برونر: "[بالنسبة إلى لايبنتز] لو وجد الله هو وحده، فإنه لن يوجد لا الزمان ولا المكان، كما هما موجودان في الحاضر، لأنه لن تكون لا ديمومة ولا إمتداد، لكن المكان والزمان سيبقيان في أفكار الله. عند كانط لو ألغيت الأشياء، فإن المكان والزمان سيبقيان أيضا، ولكن في فكر لإنسان بإعتبارهما صورة الحساسية"40.

المكان والزمان مثاليان عند لايبنتز، بمعنى أنهما فكرتان أو تصوران، وهما فكرتان في فهم الله أولا وقبل كل شيء، ثم في فكر الإنسان بعد ذلك. وفهم الله هو الذي يمنح المكان والزمان كامل وجودهما وحقيقتهما عند لايبنتز، لأنه هو الذي يجعلهما فكرتين صحيحتين بالفعل. يقول السيد جالابار: "المكان فكرة صحيحة لأن الله يفكر في المكان"41 والأمر بالمثل بالنسبة إلى الزمان.

أما كانط فإنه يرفض وبشدة أن يكون المكان والزمان تصورين+ في فكر الإنسان، ناهيك أن يكونا تصورين في فهم الله، إذ لا يمكننا الإرتقاء إلى فهم الله ومعرفته ولا مجال من الأحوال، لأنه من الأمور التي تتجاوز قدرات عقلنا البشري وتتعدى حدود التجربة التي يكون محكوما بها، لذلك فإنه يفضل أن يجعل المكان والزمان صورتي الحساسية.

ويمكننا القول بإختصار إن التصور المثالي للمكان والزمان عند لايبنتز، يرتد إلى تصور تعقلي (Intellectualiste) بالدرجة الأولى، بينما يرتد التصور المثالي للمكان والزمان عند كانط إلى تصور مثالي ذاتي أو بالأحرى تصور مثالي متعالي.

يقول السيد جالابار: "ليس المفهوم اللايبنتزي للمكان [وللزمان أيضا] مثاليا فقط، بل وتعقلي أيضا . . . مذهبه الفطري لأطر الإدراك ليس هو المذهب القبلي للصور الخالصة للحساسية"42.

المكان والزمان مثاليان عند لايبنتز وعند كانط أيضا، أي أنهما تابعان للفكر أكثر مما هما تابعان للمواضيع الخارجية. لكن لايبنتز يرفض أن يكون فكر الإنسان هو الأساس الأخير للمكان والزمان كما هو الحال عند كانط، لأن هذا الأساس ذاتي محض، بينما يبحث لايبنتز عن أساس موضوعي تماما، بل وموضوعي على الإطلاق، وهذا ما دفعه للجوء إلى فهم الله، ونسبة المكان والزمان إليه. بحيث سيكون المكان والزمان عنده من الحقائق الأبدية، أي من الماهيات الموجودة في فهم الله بإستقلال عن الأشياء وعن فكر الإنسان أيضا. يقول السيد جالابار: "المكان الذي هو نظام الوضعيات الممكنة لديه هو أيضا أساسه الحقيقي [وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزمان]، هذا الأساس الحقيقي موجود في الفهم الإلهي، لأن هذا الأساس هو ماهية، والفهم هو مصدر الماهيات والحقائق الأبدية"43.

وخلاصة القول إن مثالية لايبنتز هي في المقام الأول مثالية ميتافيزيقية، بينما مثالية كانط هي مثالية متعالية فقط، لذلك فإنه يمكننا إختصار التأثير الذي مارسه لايبنتز على كانط في مسألة مثالية المكان والزمان في هذه العبارة الجامعة المانعة : "[لايبنتز] يحضر كانط، لكنه يتميز عنه بوضوح"44. إذ ينحصر دور لايبنتز في كونه نبّه كانط إلى مثالية المكان والزمان، لكنه كان يجب على كانط أن يجتهد كثيرا لتأسيس معنى جديد لهذه المثالية، بما يتناسب وروح الفلسفة الحديثة، وذلك لأنه يرفض المذهب الميتافيزيقي للايبنتز، والذي لا يفعل سوى إعادتنا مرة أخرى إلى الفلسفة القديمة وترهاتها، وهو ما تحاول الفلسفة الحديثة تفاديه بكل قوتها .

هوامش الدراسة:

1. Leibniz. Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain. Livre II, chap 13, §7. (Edition Jacques Brunschwicg. Paris : Garnier – Flammarion, 1966).
2. Cinquième écrit de Leibniz à Clarcke. Art 29. (Dans Correspondance Leibniz-Clarcke. Edition André Robinet. Paris : Presses Universitaires de France, 1957).
3. Troisième écrit de Leibniz à Clarcke. Art 4. Dans Robinet.
4. Nouveaux Essais . Livre II, chap 13, § 17.
5. Albert Rivaud. Histoire de la philosophie. Paris : Presses Universitaires de France, 1950. Tome III, p 471.
6. Bertrand Russel. La philosophie de Leibniz. Exposé critique. Traduit par Jean Ray et Renée J. Ray. Paris : Félix Alcan, 1908. p 117.
7. Jacques Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. Paris : Presses Universitaires de France, 1947. p 21.
8. Nouveaux Essais. Livre II, chap 1, § 2.
9. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 23.
10. Cinquième écrit de Leibniz à Clarcke. Art 47. Dans Robinet.
11. Russel. La philosophie de Leibniz. p 135.
12. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 25.
13. Troisième écrit de Leibniz à Clarcke. Art 4. Dans Robinet.
14. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 121.
15. Lettre de Leibniz à Pellisson, Fin 1961. Dans Pierre Costabel. Leibniz et la dynamique. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1981. p 53.
16. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 121.
17. Quatrième écrit de Leibniz à Clarcke. Suite de l'Art 46. Dans Robinet.
18. Nouveaux Essais. Livre II, chap 14 .16 § ,
19. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 126 .
20. Nouveaux Essais. Livre II, chap 14 .16 § .
21. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 123 .
22. Kant. Critique de la Raison Pure. Traduction de Jules Barni. Paris : Garnier – Flammarion, 1976. Des Raisonnements dialectiques de la Raison, Chap II, 2eme section, 1ere Antinomie. (1ere Edition).
23. Ibid. Esthétique transcendantale. 1ere section, §2. (1ere Edition).
24. Ibid.
25. Ibid. § 3, A.
26. Ibid. B.
27. Ibid.
28. Ibid. 2eme section, §6, B.
29. Ibid. §4, 1.
30. Ibid. 2.
31. Ibid. § 6, A.
32. Ibid. C.
33. Ibid.

34. Charles Werner. La philosophie moderne. Paris : Payot, 1954. p 146.
35. Ibid.
36. Encyclopedia Universalis. Paris: Encyclopedia Universalis France, 1974. Vol 15, Article Temps.
37. Ibid.
38. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 126 .
39. Nouveaux Essais . Livre II, chap 13, § 17.
40. Fernand Brunner. Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1950. p 180.
41. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 24 .

* Voir Kant. Critique de la raison pure. Esthétique transcendantale, 1ere section, §2, 3. (1ere édition)

42. Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance. p 24 .
43. Ibid.
44. Ibid.

قائمة المصادر:

1. Kant (Emmanuel). Critique de la raison pure. Traduction par Jules Barni- Paris : Garnier - Flammarion, 1976.
2. Leibniz (Gottfried Wilhelm). Correspondance Leibniz-Clarcke. Edition André Robinet - Paris : Presses Universitaires de France, 1957.
3. Leibniz (Gottfried Wilhelm). Nouveaux Essais sur l'Entendement humain. Edition Jacques Brunschwicg. Paris : Garnier – Flammarion, 1966.

قائمة المراجع:

1. Brunner (Fernand). Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1950.
2. Costabel (Pierre). Leibniz et la dynamique. Paris : Librairie philosophique. J. Vrin, 1981.
3. Jalabert (Jacques). La théorie leibnizienne de la substance. Paris : Presses Universitaires de France, 1947.
4. Rivaud (Albert). Histoire de la philosophie. Paris : Presses Universitaires de France, 1950. Tome III (philosophie moderne).
5. Russel (Bertrand). La philosophie de Leibniz. Exposé critique. Traduit par Jean Ray et Renée J. Ray - Paris : Félix Alcan, 1908.
6. Werner (Charles). La philosophie moderne. Paris : Payot, 1954.

Encyclopédia Universalis. Paris : Encyclopédia Universitaire France, 1974.

Vol 15.

تشخيص وتقييم مؤشرات تطور القطاع الفلاحي
في إطار الإستراتيجية الوطنية الجديدة للتنمية الفلاحية "حالة ولاية تيبازة"

أ. حسين نعيمة
(قسم الجغرافيا، جامعة هواري بومدين باب الزوار، الجزائر)

تمهيد:

إن التنمية بمختلف أبعادها تُعد في العالم أسره من إحدى المطامح، المطالب الأساسية سواء بالنسبة للسكان أو الدول في حد ذاتها، ونستطيع أن نعرف التنمية بأنها التغلب على العوائق التي فرضتها الطبيعة والتاريخ خاصة ما يفقد المجتمع سلطة تسيير موارده ولو لفترة قصيرة مثلما حدث للجزائر أثناء الاستعمار الفرنسي، في هذه الحالة تظهر العوائق الاجتماعية والاقتصادية أكثر حدّة والتنمية تأخذ طابع التحرر والاستقلال والتي تخلص في النهاية إلى التحكم في الوسط.

وإذا أردنا تقييم التجربة التنموية بالجزائر، فهذه الأخيرة تعيش مرحلة تحولات عميقة في إطار الإصلاحات التي ترمي إلى إعادة تأسيس الدولة وتعميق الديمقراطية في المجتمع بفضل التقدم المحرز في الميدان الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والمؤسساتي، وبفضل تكييف اقتصادها مع قواعد السوق بصفة تدريجية، وتحرير المبادرات للتغلب على الأزمة المتعددة التي مرّت بها خلال عشرية التسعينات، مما سيسمح لها بالاندماج التدريجي في إطار التطور العالمي المتواصل في الميادين الاقتصادية والاجتماعية.

والتنمية الريفية المستدامة تعد إحدى المحاور الأساسية للتنمية الاقتصادية الشاملة، التي تمثل في الوقت الحالي من أهم انشغالات الدولة والمصالح المعنية، فقد آن الأوان أن تأخذ مكانتها في التخطيط الاقتصادي الشامل. وانطلاقا من الإستراتيجية الوطنية للتنمية الريفية والمكانة التي تحتلها الأنشطة الفلاحية في عالم الريف والاقتصاد الريفي، فإن برنامج التحديث الفلاحي المكيف في إطار

الإستراتيجية الوطنية لتنمية دُعّم بوضع سياسة خاصة للتنظيم وتحفيزات قابلة للتكييف المستمر والتطور النوعي، وتتجلى هذه السياسة الفلاحية الحديثة أكثر من خلال:

– فلاحة مؤسساتية تقوم على 400 000 مستثمرة فلاحية "على المستوى الوطني"، تعتبر طاقة مالكة للقدرات التنافسية.

– بحث علمي وسند تقني، واقتصادي ناجع.

– تنظيم مدعّم للأسواق.

– تنظيمات مهنية ونقابية واقتصادية مكيفة، وكذا فضاءات ودواوين مهنية مشتركة ينبغي ترقيتها.

– وانطلاقا من وجوب تطوير المناطق الريفية وخاصة التي بحوزتها إمكانات طبيعية وبشرية هامة للنهوض بالقطاع الفلاحي بصورة علمية وعملية، فإن ولاية تيبازة والتي تحتل موقعا استراتيجيا هاما في الإقليم الشمالي الأوسط للجزائر، والذي جعلها تلعب دورا هاما في جميع المجالات خاصة السياحة والزراعة والصيد البحري، استفادت هذه الولاية في إطار البرامج التنموية للقطاع الفلاحي من مبالغ هامة مثلت القيمة الإجمالية للاستثمار والتي من شأنها أن تدعم وتساعد في النهوض بالقطاع الفلاحي بالولاية.

لكن السؤال المطروح هنا هو: هل هذه البرامج التنموية فعلا حققت فعلا أهدافها على أرض الواقع وأثبتت مدى فعاليتها وخلق ديناميكية جديدة للقطاع على مستوى ولاية تيبازة؟

I. مفهوم الإستراتيجية الجديدة للتنمية الفلاحية:

هي مرحلة جديدة توافق فترة تطبيق سياسة جدية في القطاع الفلاحي والمتمثلة في بنود استراتيجية التنمية الفلاحية، حيث جاء المخطط الوطني للتنمية الفلاحية لإدخال الحداثة في القطاع الفلاحي، فهو يعمل على تجاوز مجموعة البرامج والأعمال المبرمجة، ليعبر عن سياسة جديدة هدفها رفع المزارع إلى مصاف العون الاقتصادي الحر، والمسؤول عن اختياراته وذلك باستعمال أدوات مساعدة والحث على الاستثمار، هذه الأدوات وضعت صيغ تمويل تسمح بتسيير

المخاطر بصفة مشتركة بين المزارع والبنك وشركة التأمين والدولة، وقد كان القرض الفلاحي عاملاً حاسمًا لمساعدة الفلاحين لإنجاز مشاريعهم، يدعمه في ذلك عودة البنوك إلى الاهتمام بتمويل الفلاحة.

وفي هذا الإطار يتمحور المخطط الوطني للتنمية الفلاحية حول تحفيز وتدعيم المستثمرين الفلاحيين من أجل تنمية المنتجات الملائمة لمناطق الطبيعية، بهدف تكييف وإدماج الصناعات الغذائية حسب الفروع (الحبوب، الحليب، البطاطا، الأشجار المثمرة، اللحوم الحمراء والبيضاء)؛ كذلك تكييف أنظمة استغلال الأراضي في المناطق الجافة والشبه الجافة وتلك المهددة بالجفاف (المخصصة حاليًا للحبوب أو المتروكة بورًا وهي مهددة بالتدهور)، بتحويلها لصالح زراعة الأشجار المثمرة وزراعة الكروم وتربية المواشي وأنشطة أخرى ملائمة مع تركيز إنتاج الحبوب في المناطق المعروفة بقدراتها العالية.

– ولتنفيذ مختلف برامج التنمية الفلاحية، يرتكز المخطط على جملة من وسائل التأطير المالي والتقني معدلة للبعض ومحفزة للبعض الآخر حتى تصبح متلائمة ومتطلبات إنجاز الأهداف المحددة.

الآلية المالية:

هي متعددة ومتكاملة من أجل ضمان تمويل ملائم للبرامج ويتكفل بها الصندوق الوطني التعاضدي الفلاحي وصناديقه الجهوية، ليصبح الشباك الوحيد للفلاحين وتسيير الصناديق العمومية وكذا المهام المتعلقة بالقرض والتأمينات الفلاحية، وتقوم آلية التمويل أساسًا على:

– الصندوق الوطني للضبط والتنمية الفلاحية FNRDA.

– صندوق الاستصلاح عن طريق الامتياز.

– القرض الفلاحي والتأمينات الاقتصادية (الصندوق الوطني للتعاضد الفلاحي).

التأطير التقني:

بالإضافة إلى تدابير التأطير المالي، تم وضع تأطير تقني متعدد الأشكال ومتلائم وطبيعة الأنشطة التقنية المحددة وخصوصية كل برنامج فرعي، هدف هذه الطريقة إلى اعتبار المستثمرة الفلاحية كوحدة قاعدية أساسية في عمليات الإنتاج

الفلاحي، وعلى كل المؤطرين الإداريين والتقنيين والمهنيين التقرب أكثر من هذه الوحدة القاعدية ومسيريها، ويتضمن هذا النظام مجموعة من أنشطة التكوين والإرشاد والإعلام والاتصال في مجال التكوين، من أجل تدعيم برنامج تطوير الفروع وبرنامج إعادة تحويل الأنظمة الزراعية. وسيتم تنظيم دورات تدريبية قصيرة المدى على مستوى هياكل التكوين التابعة لوزارة الفلاحة أو لوزارة التكوين المهني، فهي موجة لإطارات مديريات المصالح الفلاحية والمقاطعات والمندوبيات البلدية والفلاحين.

من هنا وانطلاقا من تحليل وتوضيح لأهم ما جاءت به الإستراتيجية الجديدة لتنمية القطاع الفلاحي فالسؤال الذي يبقة مطروح هو هل هذه السياسة فعلاً حققت أهدافها على أرض الواقع، وأثبتت فعاليتها في الوصول إلى تنمية مستدامة للقطاع الفلاحي سواء على مستوى الولاية أو على المستوى الوطني؟ هذا ما سوف نبرزه من خلال تشخيصنا لأهم دلائل تطور القطاع الفلاحي بولاية تيبازة.

2. تشخيص دلائل تطور القطاع الفلاحي في إطار الإستراتيجية الجديدة للتنمية الفلاحية بولاية تيبازة:

إن كل تنمية في القطاع الفلاحي مرهونة بالقدرة والأهداف المسطرة للاستثمار في هذا الميدان الحساس وتطوير التقنيات وتحديثها، فالفلاحة تعتبر قطاعًا حيويًا يستثمر في الموارد الدائمة والمتجددة قصد تزويد السكان بشكل منتظم بالمنتجات الغذائية والوصول إلى تحقيق الأكتفاء الذاتي. ولعل من أهم المؤشرات الدالة على حيوية هذا القطاع وتطوره، ومدى فعالية السياسة الحديثة للتنمية الفلاحية، هو مؤشر تطور ونمو الإنتاج الفلاحي خاصة خلال الفترة المتزامنة وتطبيق المخطط الوطني للتنمية الفلاحية PNDA ومن الجانب الاجتماعي، نجد أهم مؤشر هو خلق مناصب شغل جديدة، وإيجاد فرص عمل دائمة وبالتالي العمل على تثبيتهم وإحياء الفضاءات الريفية.

2. 1. خلق ثروة من حيث الإنتاج الفلاحي:

سنحاول إبراز من خلال هذا المؤشر تطور الإنتاج الفلاحي ومدى فعالية المخططات التنموية، وهذا باستعراض أولا الاستثمارات التي وجهت للقطاع في ظل PNDA ونسبة دعم FNRDA لهذه الاستثمارات قصد تفحص الديناميكية الجديدة في القطاع ومدى فعاليتها والأثر الذي تركته على الإنتاج والإنتاجية.

الاستثمارات الموجهة للقطاع الفلاحي بالولاية:

استفادت الولاية في إطار البرامج التنموية للقطاع الفلاحي من مبالغ هامة مثلث القيمة الإجمالية للاستثمار.

(أنظر جدول رقم (01): البرامج التنموية حسب الموسم 2008 – 2009، من المصدر: مديرية المصالح الفلاحية بولاية تيبازة DSA).

– إن تحليل المؤشرات المالية لمختلف البرامج التنموية، يبين أن النصيب الأكبر من مجمل الاستثمارات عاد إلى الصندوق الوطني للضبط والتنمية الفلاحية بنسبة 73,004% من مجموع القيمة المستثمرة في المجال الفلاحي موجهة خاصة لتحويل الأنظمة الزراعية ولتحسين المستثمرات الفلاحية، في حين شارك برنامج التنمية للسكن الريفي بنسبة 24,53% بينما لم يتعدى نسبة الاستثمار في إطار برامج التنمية للاستصلاح عن طريق الامتياز 0,51% والمشروع التنموي الجواري 0,41%. ومشاركة الصندوق الوطني للضبط والتنمية الفلاحية بنسبة كبيرة، كونه يعتبر من أهم الأجهزة في المخطط الوطني للتنمية الفلاحية، ويتكفل بعدّة مجالات فيقوم بتقديم إعانات خاصة لتنمية الإنتاج والمردودية الفلاحية في شتى الفروع، وحماية مداخيل الفلاحين.

ومن بين أهم النشاطات التي تستفيد من دعم الصندوق نجد تثمين المنتجات الفلاحية وذلك بإنجاز أو تجديد صناعات تحويل المنتجات الفلاحية واقتناء العتاد على مستوى المستثمرة، كذلك تطوير الري الزراعي، دعم أسعار المنتجات الطاقوية، وهذا ما يفسر ارتفاع نسبة الإسهام المالي للصندوق.

(أنظر جدول رقم (02): الإسهامات المالية الموجهة للإنتاج الزراعي في إطار المخطط الوطني للتنمية الفلاحية حسب الموسم الفلاحي 2008 – 2009 من المصدر: مديرية المصالح الفلاحية بولاية تيبازة DSA).

إن القيمة الإجمالية للاستثمار في القطاع الزراعي بلغت 107 987 453 4دج بحيث كان نصيب المحاصيل الزراعية الدائمة من هذه الاستثمارات 201 003 012 3دج أي بنسبة 67,62% ساهم الصندوق الوطني للضبط والتنمية الفلاحية بتغطية

64,08% من هذه الاستثمارات، بينما استفادت المحاصيل السنوية بقيمة 906 983 441دج وساهم الصندوق الوطني للتنمية الفلاحية بتغطية 35,91% من هذه القيمة المالية، بينما النسبة المتبقية فقد وقت على كاهل المستفيدين وقد تم توجيه في إطار المخطط الوطني للتنمية الفلاحية 680 028 549دج للاستثمار في المحاصيل الزراعية الواسعة أي بنسبة 38,07% من القيمة المالية الإجمالية الموجهة للمحاصيل السنوية، وقد ساهم الصندوق الوطني للضبط والتنمية الفلاحية بنسبة 38,63% من هذه القيمة، بينما استفادت المحاصيل الزراعية الكثيفة بقيمة مالية قدرها 226 955 892دج أي بنسبة 61,92% من مجموع استثمارات المحاصيل السنوية.

– وما تجدر الإشارة إليه أن المحاصيل الكثيفة بدأت تلقى الأهمية الكافية وهذا تبعا للسياسة الجديدة التي تعمل على تدعيم وتشجيع المحاصيل الزراعية ذات الكفاءات العالية، كما ترمي إستراتيجية التنمية الفلاحية الجديدة إلى توجيه أسهم الاستثمار نحو المحاصيل الزراعية الدائمة في النطاقات ذات الإمكانات العالية، خاصة تلك التي أثبتت فشلها في جودة المحاصيل السنوية.

وولاية تيبازة إحدى الولايات التي تبين أنها في ظل السياسة الجديدة للتنمية الفلاحية، تطمح إلى التوجه نحو المحاصيل الزراعية الدائمة، حيث استحوذت زراعة الأشجار المثمرة على نسبة 64,03% من قيمة الاستثمارات، تليها في المرتبة الثانية زراعة محاصيل الكروم، حيث قدرت نسبة الاستثمارات الموجهة لها حوالي 28,05%، أما فيما يخص النسبة المتبقية 7,09% فقد عادت إلى زراعة أشجار الزيتون.

2. 2. أثر الإسهامات المادية على نمو الإنتاج الفلاحي في ظل برنامج التنمية الفلاحية:

يحتاج تطوير وتنمية القطاع الفلاحي في ظل إستراتيجية التنمية إلى دعم على المستوى المالي لكي تجد الأنشطة والمشاريع المقترحة الدعم الضروري لتجسيدها وفي هذا الإطار تكتسي مسألة تمويل الأنشطة أهمية قصوى باعتبارها عاملا "فعالا" في إنجاز المشاريع التنمية التي تبادر بها الجهات المعنية.

وعلى هذا الأساس ما هو دور عملية تمويل المشاريع التنموية في القطاع الفلاحي في خلق ثروة إنتاجية على مستوى الولاية؟

إن معطيات الجدول الموالي توضح الزيادة الواضحة والنمو في الإنتاج الفلاحي والفرق المسجل بين الإنتاج الزراعي الموافق للفترة ما قبل تطبيق المخطط الوطني للتنمية الفلاحية والفترة ما بعد تطبيقه (ينظر الجدول رقم (03): أثر ودور الإسهامات المادية "المالية" في تطور الإنتاج الزراعي، من المصدر: مديرية المصالح الفلاحية التابعة لولاية تيبازة DSA) .

ويظهر لنا جليا دور الإسهامات المالية في الرفع من الإنتاج الفلاحي غير أنه ومن خلال معطيات الجدول نجد رغم الإسهامات المالية المقدمة في إطار PNDA للمحاصيل الواسعة والتي قدّرت بـ 680 028 549دج، إلا أنه نسجّل فرقا سالبا في الإنتاج بين الفترة الممتدة من 1999 إلى 2008م قدّر بـ 691 53- ق، والذي يفسر بالسياسة والإتجاه الجديد المتبع في إطار المخطط الوطني للتنمية الفلاحية، والمتمثلة في تحويل الأنظمة الزراعية تبعا لإمكانات المنطقة البيدولوجية والهيدرولوجية والإتجاه نحو الزراعات الكثيفة والدائمة في النطاقات ذات الإمكانات العالية، خاصة تلك التي أثبتت فشلها في جودة المحاصيل الواسعة.

3. 2. خلق مناصب شغل على مستوى ولاية تيبازة:

لعل من أهم دلائل التطور لأي سياسة تنموية خاصة في المجال الاجتماعي هو الوصول إلى الحد من البطالة وإيجاد فرص عمل جديدة خاصة للشباب العاطل، الذي يعتبر كثروة بشرية تزخر بها البلاد، وهو من أهم عوامل التنمية (ينظر الجدول رقم (04): بنية مناصب العمل التي أنشاها القطاع الفلاحي والريفي 2001-2006 على مستوى ولاية تيبازة، من المصدر: برنامج المساعدة على إتخاذ القرار للتنمية الريفية -وزارة الفلاحية والتنمية الريفية المستدامة-.

أن بنية مناصب العمل التي أنشأها القطاع الفلاحي والريفي على مستوى ولاية تيبازة خلال الفترة المتزامنة وتطبيق السياسات التنموية الحديثة هي في تطور مستمر من 2001 إلى 2006 حيث بلغ مجموع مناصب العمل الدائمة خلال سنة (2001) 1090 منصبا يمثل مجموع البرامج ليرتفع ويصل إلى 8719 منصبا خلال سنة 2006، وسجل برنامج عصرنة المستثمرات الفلاحية وتأهيلها 567 منصبا دائما

خلال سنة 2001 وازداد إلى 1012 منصبا دائما خلال سنة 2006، وبلغ عدد المناصب المؤقتة 705 منصبا خلال سنة 2001 ليرتفع ويصل إلى 1295 منصبا مؤقتا خلال 2006، أما بالنسبة لإعادة إحياء الفضاءات الريفية فقدّر عدد مناصب الشغل الدائمة 301 منصبا دائما ليصل إلى 504 منصبا دائما خلال سنة 2006، أما مناصب الشغل المؤقتة فقد بلغت حوالي 412 منصبا مؤقتا خلال 2001 وارتفع ليصل إلى 501 منصبا مؤقتا خلال سنة 2006، أما فيما يخص برنامج حماية الموارد الطبيعية فقد قدّر عدد مناصب العمل الدائمة بـ 222 منصبا دائما خلال سنة 2001 وتطور العدد ليصل إلى 547 منصبا دائما خلال سنة 2006، أما المناصب المؤقتة فبلغت 701 منصبا مؤقتا في سنة 2001 ونقص العدد ليسجل 567 منصبا مؤقتا خلال 2006؛ من هنا تؤكد بنية التشغيل على مستوى ولاية تيبازة وبلدياتها خاصة الريفية منها حقيقة التنوع الاقتصادي ومدى توسعه يتعلق الأمر هنا بمؤهل مهم بالنسبة لاستدامة تنمية المناطق الريفية ومع ذلك ورغم التقدم المحرز في السنوات الأخيرة لا ينبغي أن تخفي بنية التشغيل هشاشة الوضعية وصعوبة توفير الشروط من أجل ضمان الاستقرار الضروري في مواجهة التقلبات والعوامل الخارجية (الجفاف، الكوارث الطبيعية، تقلص مناصب العمل الإدارية...).

4. 2. دور القطاع الفلاحي في تنمية القطاعات الاقتصادية الأخرى على مستوى ولاية تيبازة:

- الصناعات التحويلية:

نقصد بالصناعة التحويلية، الصناعات الغذائية والتي تعتبر جزءا هاما من الإنتاج الغذائي الذي يساهم في الاستهلاك المحلي، ونجد أن الصناعة الغذائية تقوم أساسا على عمليات التحويل الصناعي للخامات الزراعية وفقا لمواصفات محددة؛ لهذا تعمل هذه الصناعات على بقاء المواد الغذائية صالحة للاستعمال لمدّة طويلة ممكنة بفضل طرق التحويل والحفظ والتصبير والتكييف، كما تمنح لتلك المواد بعد تصنيعها شروطا أفضل من حيث المذاق وسهولة النقل والاستعمال تماشيا مع الشروط الجديدة للمستهلك.

ومن أهم الصناعات الغذائية الموجودة نجد صناعة السكر، وتصنيع الخضر والفواكه والزيوت، وصناعة الألبان وصناعة العجائن الغذائية والكسكسي والدقيق والحلويات بالإضافة إلى صناعة تصبير اللحوم، كما نجد أن ولاية تيبازة لها إنتاج زراعي وفير يخدم هذا النوع من الصناعة التحويلية ويتمثل في المحاصيل الكثيفة المتمثلة في الخضر والزراعات الصناعية والبقوليات حيث تقدر مساحة هذه المحاصيل الكثيفة بالولاية 12577 هـ أي بنسبة 51% من المساحة الزراعية الفعلية بها محاصيل تصلح لهذا الغرض المتمثلة في الزراعات الصناعية "كالطماطم الصناعية وكذا المحاصيل الخضرية المتمثلة في الجزر والبازلاء والفاصولياء".

أما فيما يخص إنتاج السمك وباعتبار أن الولاية تتوفر على موانئ جد مهمة تضم إنتاجا وفيرا ومتنوعا وبهذا يمكن تخصيص بعض الأنواع السمكية ذات الفوائد الغذائية والاقتصادية الكبيرة لتصبيرها؛ ومن بين أهم الموانئ المتواجدة بالولاية نجد ميناء شرشال وميناء بوهارون، تيبازة وهي تعتبر من الموانئ المخصصة لنشاط واحد "الصيد البحري" والتي تلعب دورا مهما في تنمية الولاية محليا وإقليميا كامتصاص اليد العاملة وذلك لغنى هذا القطاع بعدّة أنشطة توفر مناصب الشغل كذلك الميناء يسمح بتمركز للعديد من الأنشطة التي تستمد نشاطها وتموينها من نشاط الصيد البحري **(ينظر الجدول رقم (05): وضعية وحدات تحويل السمك بولاية تيبازة، من المصدر:** معطيات منوغرافية ولاية تيبازة سنة 2006)

الولاية تتوفر على عدّة وحدات للصناعة التحويلية الخاصة بالأسماك، فهناك وحدة التعليب CPKD بخميستي والتي تبلغ سعة الإنتاج بها 24,5 طن من سمك التونة و 30 طن من السردين وتشغل 80 عاملا.

وحدة PROMAL ببوهارون والتي تنتج 9 طن من الأخطبوط المجمد ويبلغ عدد مناصب الشغل التي وفرتها 40 منصبا، كما تتواجد ببلدية فوكة وحدة للتعليب MATELOT والتي تنتج 275 طن من سمك التونة و 30 طن من السردين و 09 طن من الأخطبوط المجمد وتشغل 180عاملا.

– وبهذا يمكن إقامة قطاع صناعي تحويلي مدروس اقتصاديا واجتماعيا على مستوى ولاية تيبازة من حيث الموقع والقدرة الاستيعابية للتشغيل، وكذلك القدرة

الإنتاجية السنوية مع ضمان تسويق الإنتاج باستعمال الإمكانات المحلية التي يمكن استغلالها كالمادة الخام واليد العاملة المتوفرة، فوجود قطاع صناعي تحويلي بالولاية سيمكن من تغيير وتطوير الولاية من حيث:

- الحد من مشكل البطالة.
- رفع الإنتاج كمًا ونوعًا خاصة المحاصيل الزراعية التي تدخل في هذه الصناعة بالاهتمام بها وذلك بتوسيع مساحتها المزروعة واستعمال التقنيات الحديثة من إنشاء البيوت البلاستيكية وزيادة المساحة المؤوية. . . الخ.
- التقليل من التبعية الغذائية لهذه المواد المصنعة.

5. 2. تدعيم القطاع السياحي بالولاية:

إن التنمية والنهوض بالقطاع الفلاحي بالولاية من شأنه أن يلعب دورا مهما في توفير المنتوج ذو الجودة العالية سواء فيما يخص المواد الغذائية الزراعية منها والحيوانية وحتى توفير المادة الخام للصناعات والحرف التقليدية والتي تصاغ من المادة الأولية مباشرة بعد الحصول عليها، فنجد من المصنوعات التي مادتها الحلفاء مثلا: الحصائر والقفف والبرادع والأوعية، ومن الخشب يتم تصنيع كل الأثاث ومعظم الأواني المنزلية وأدوات الحرث ولوازم الحياكة، ومن الأصواف نجد البرانس والحنابل والزرابي والأفرشة، ومن الجلود نجد الأحذية التقليدية الجميلة التي يحبذها السائح خاصة الأجانب منهم والحافظات والأحزمة وسروج الخيل.

ومن هذا المنطلق فإن تنمية والنهوض بالقطاع الفلاحي هو بدوره تنمية وتطوير للقطاعات الاقتصادية الأخرى والتي بدورها تؤدي إلى تنمية شاملة ومتوازنة لكل المجالات الاجتماعية منها والاقتصادية.

الخاتمة:

إن الفلاحة مدعوة الآن أكثر من أي وقت مضى إلى ضمان احتياجات السكان الغذائية ولا سيما في مجال المنتجات الواسعة الاستهلاك، فالإنتاج الوطني الذي كان يسجل فائضا في سنوات الاستقلال الأولى ومتوازنا حتى سنة 1970م، يسجل

اليوم فارقا كبيرا بين العرض والطلب وقد ثبت أن هذا الإنتاج ولو أنه يشهد تطورا؛ غير أنه لا يفي احتياجاتنا الغذائية التي تتزايد تحت تأثير النمو الديموغرافي وتحسين مستوى معيشة السكان.

لقد استمر القطاع الفلاحي في التعرض لأخطار التقلبات المناخية والتأثير بها وبمحيطه المتغير على الدوام، وهذا ما ترجمته المساحات المروية التي لم تتطور خاصة وأن الماء العامل الأساسي في رفع المردود الزراعي، كما أن البحث الزراعي لا تأثير له على الإنتاج لا لكون البحث ضعيفا في حد ذاته فحسب بل عدم وجود منظومات لائقة للإرشاد الفلاحي كفئة تستطيع أن تصل إلى الفلاح وتستطيع إقناعه على التغيير، وما تزال مشاكل التموين "الحالة العامة تتسم بندرة التجهيزات الزراعية، وعوامل الإنتاج من بذور وأسمدة ومنتجات الصحة النباتية"، والتسويق والتوزيع ومشاكل التحويل مطروحة كما أننا ما نزال نلاحظ عدم فاعلية صناعتنا الغذائية واستمرار الإختلال مع الإنتاج الزراعي وما يلزم عن ذلك كله من نقائص في النظام المالي.

وقد حان الأوان أن يندرج تدخل الدولة عن طريق ضبط سير الفلاحة ضمن سياق قطيعة جذرية ينتقل فيها المزارع من وضعية المنتج الذي يتلقى المساعدة والتهميش إلى وضعية المنتج المستقل والمسؤول.

وعلى هذا الأساس وباعتبار مجال الولاية مكمن هام لإمكانات طبيعية هامة تشكل أرضية أساسية لمختلف النشاطات الفلاحية والتوسع الزراعي بشكل خاص، فإن تنمية القطاع الفلاحي بالولاية والنهوض به وتطويره يكون بـ:

[1] العمل على بعث واستمرارية وإثراء المستثمرات الفلاحية وذلك عن طريق نظام التمويل والمساعدات الجادة الموجهة التي تستثني الاستغلاليين.

[2] تحديث الفلاحة في الولاية وذلك بإدخال النشاطات الخاصة بالمواد الفلاحية الغذائية والحرف التقليدية.

[3] العمل على حماية وتنمية إمكانات الوسط الطبيعي وتوجيه إستغلال هذه الإمكانات بصورة عقلانية وغير مفرطة.

[4] تنمية الإمكانات البشرية خاصة العنصر النسوي الذي يعتبر أحد ركائز الريف.

[5] العمل على فك العزلة عن المجال الريفي، وبالخصوص المناطق الجبلية وتلك التي تتميز بصعوبتها .
[6] إنارة الهياكل والمنشآت الفلاحية من خلال تعميم توصيل الكهرباء .
[7] إعادة بعث وتنظيم الصيد الموجه من أجل موازنة بيئية ورد الإعتبار للمنتجات بما فيها تلك التي توجه للتصدير .
[8] إنشاء مخازن ووحدات حفظ الغلال والفواكه بكل أنواعها (التين الجاف، العنب الجافة . . .) ومنتجات أخرى (زيوت الزيتون، العسل، زيتون . . .) .
[9] تشجيع التربية الحيوانية بكل أشكالها .
[10] تشجيع إنشاء الوحدات الصغيرة لتصنيع الآلات الفلاحية .
[11] رد الاعتبار للمزارع العائلية عن طريق تجنيد الموارد المائية وتوفير وسائل الري.

– هذا من جهة ومن جهة أخرى ولاعتقادنا العميق بأن التنمية الفلاحية لن تقوم لها قائمة ما لم يسبقها نهوض بالأوساط الريفية وتحسين مستوى معيشة سكانها وذلك بإحداث مناصب شغل التي تضمن الدخل الثابت وتمكن من الاستفادة من الخدمات العمومية الاجتماعية لمحاربة الفقر والبؤس وفك العزلة عن المناطق الجبلية وتلك التي تتميز بصعوبتها .

– ومن جهة نظر أوسع وأشمل، فيجب محاولة تطبيق نموذج تنموي للأقاليم الريفية ونظامها المنتج قصد تدعيم تنافسيتها :

أ . بتشجيع تنمية الموارد المحلية .

ب . بتحفيز إقتصاد جواري بتنظيم تضافر الأنشطة في مختلف القطاعات الاقتصادية والاجتماعية .

ج . باستغلال الأوساط الريفية بصفة عقلانية لتحقيق إنتاج ذو نوعية يتوفر على قيمة مضافة عالية .

د . تشجيع تنويع الأنشطة وتعدد الأنشطة لدى الأسر وتدعيم شبكة الخدمات في الوسط الريفي .

هـ . المساهمة في حماية الإمكانيات المتوفرة من موارد طبيعية ورد الإعتبار للتراث الثقافي .

هوامش الدراسة:

(1) **عصرنة المستثمرات الفلاحية وتأهيلها:** تكييف الأنماط الزراعية، تطوير الفروع واستثمارات الشباب في الفلاحة.

(2) **إعادة إحياء الفضاءات الريفية:** الغابات، المشاريع الجوارية للتنمية الريفية المستدامة المندمجة.

(3) **حماية الموارد الطبيعية:** استصلاح الأراضي وغيرها.

دائم: مناصب عمل دائمة.

م م د: مناصب عمل مؤقتة معادلة بمناصب عمل دائمة.

م م: معادل مناصب عمل دائمة (دائم + م م د).

قائمة المراجع

المراجع بالعربية:

- إسماعيل عزيز شاهو (1981): سياسة التنمية الزراعية، الموصل، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر.
- الوزير المنتدب المكلف بالتنمية الريفية (مشروع جويلية 2006): الإستراتيجية الوطنية للتنمية الريفية المستدامة.
- الوزير المنتدب المكلف بالتنمية الريفية (مشروع أوت 2006): سياسة التجديد الريفي، اللجنة الوطنية للتنمية الريفية.
- بلعباس مسعود (2008): أدوات التنمية المستدامة في الجزائر، بحث، الجمعية الجغرافية المصرية العدد 51 الجزء (1).
- بلعباس مسعود (2001): التحولات الريفية في ولاية البويرة، رسالة دكتوراه في الجغرافيا، جامعة العلوم والتكنولوجيا، هواري بومدين.
- سوهير نواري (2001): أثر العوامل الجغرافية على التحولات الريفية في ولاية باتنة، رسالة دكتوراه دولة في الجغرافيا، جامعة العلوم والتكنولوجيا، هواري بومدين.
- كوكرين وبلارد (1974): مشكلة الغذاء العالمية ومشكلة التنمية، ترجمة محمد الشحات.
- مبروك مقدم (1981): الاتجاهات الزراعية وعوائق التنمية في البلدان النامية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

المراجع بالفرنسية:

- Bureau national d'étude et de développement rural (1999) : Schéma directeur de développement de la wilaya de Tipaza.
- Direction de la planification et de l'aménagement du territoire (2005) : Monographie de la wilaya de Tipaza.
- D. S. A (2007) : Monographie de la wilaya de Tipaza.
- D. S. A (2008) : Monographie de la wilaya de Tipaza.
- Ministère de l'agriculture et de développement rural (2006) : Statistiques agricoles.
- Toulait HOCINE (1989) : L'agriculture Algérienne "Les causes de l'échec".

ملحق الجداول:

البرامج	قيمة الاستثمار (دج)	معدل المشاركة (%)
الصندوق الوطني للضبط والتنمية الفلاحية (FNRDA)	5759805714,06	73,004
المخطط القطاعي للتنمية (PSID)	120526102	1,52
الامتيازات	40912355	0,51
السكن الريفي Habitat Rural	1935882677	24,53
البرامج الجوارية للتنمية الريفية (PPDR)	32542200	0,41
المجموع	7889669048	100

جدول رقم I

الشعب المدعمة		قيمة الاستثمار PNDA (دج)	%	قيمة الاستثمار FNRDA (دج)	%	نسبة FNRDA من قيمة الإستثمار
المحاصيل السنوية	المحاصيل الواسعة	549028680	12,32	433705655	12,65	44,13
	المحاصيل الكثيفة	892955226	20,04	688952545	20,10	43,55
المحاصيل الدائمة	الأشجار المثمرة	192882712	43,3	828324721	24,17	30,04
	أشجار الزيتون	238065757	5,34	769089608	20,60	76,36
	الكروم	845110324	18,97	705925801	22,44	45,51
المجموع		**4453987107**	**100**	**3425998330**	**100**	**43,47**

جدول رقم 2

المنتوج الزراعي	الإسهامات المالية المقدمة في إطار PNDA (دج) 2008م	1999		2008		الفروق
		المساحة (هـ)	الإنتاج (ق)	المساحة (هـ)	الإنتاج (ق)	
المحاصيل الواسعة	549028680	25122	436200	24015	382509	-53691
المحاصيل الكثيفة	892955226	7346	1090989	12577	2624187	+1533198
المحاصيل الدائمة	3012003201	10590	515767	15144	1575080	+1059313
المجموع	**4453987107**	**43058**	**2042956**	**51736**	**4581776**	**+2538820**

جدول رقم 3

السنوات مجموع البرامج		2001	2002	2003	2004	2005	2006	المجموع
عصرنة المستثمرات الفلاحية وتأهيلها[1]	دائم	567	602	687	920	977	1012	4765
	م م د	705	922	1114	1125	1288	1295	6449
	م د	1272	1524	1801	2045	2265	2307	**11212**
إعادة إحياء الفضاءات الريفية[2]	دائم	301	222	195	305	366	504	1893
	م م د	412	412	507	475	435	501	2742
	م د	**713**	**634**	**702**	**780**	**801**	**1005**	**4635**
حماية الموارد الطبيعية وغيرها من الأنشطة ذات الصلة[3]	دائم	222	245	307	333	407	547	2061
	م م د	701	709	506	496	475	567	3454
	م د	**923**	**954**	**813**	**829**	**882**	**1114**	**5515**
المجموع	دائم	**1090**	**1069**	**1189**	**1558**	**1750**	**2063**	**8719**
	م م د	**1818**	**2043**	**2127**	**2096**	**2198**	**2363**	**12645**
	م د	**2908**	**3112**	**3316**	**3654**	**3948**	**4426**	**21364**

جدول رقم 4

المؤسسة	الإنتاج	عدد مناصب الشغل
مؤسسة CPKD بخميستي	24,5 طن من سمك التونة 30 طن من السردين	80
شركة PROMAL بوهارون	09 طن أخطبوط مجمد	40
شركة MATELOT بفوكة	275 طن من سمك التونة 30 طن من السردين 09 طن من الأخطبوط المجمد	180

جدول رقم 5

1. Roger MATHE, L'Exotisme, éd Bordas, 1972, Paris, p14
2. Ibid., p18
3. Ibidem, p21
4. François AFFERGAN, Exotisme et Altérité, éd Puf, 1987, Paris, P105/106
5. Edward SAID, L'Orientalisme, éd Seuil , 1980, p03
6. De Galland, Excursion à Bou-Saada et M'Sila, éd Ollendorf,Paris,1899 , p12, p13, p22
7. Ibid., p30
8. J.J Clamargéran, L'Algérie ; impressions de voyage, éd Germer, 1874, Paris , p4
9. Ibid., p17
10. Ibid., p107
11. V. Almand, D'Alger à Ouargla, éd Adolphe Jourdan,Alger, 1890,p 26
12. Ibid., p67

Bibliographie :

- Roger MATHE, L'Exotisme, éd Bordas, 1972, Paris
- François AFFERGAN, Exotisme et Altérité, éd Puf, 1987, Paris
- Edward SAID, L'Orientalisme, éd , 1978, Paris
- Pierre JOURDA, L'Exotisme dans la littérature française depui-s Chateaubriand, T1, éd. Slatkine, Genève,1970
- Lynne Torton, Les Orientalistes Peintres Voyageurs, éd ACR, 1828/1908, Paris
- De Galland, Excursion à Bou-Saada et M'Sila, éd Ollendorf, Paris, 1899 ,
- J.J Clamargéran, L'Algérie ; impressions de voyage, éd Germer, Paris, 1874
- V. Almand, D'Alger à Ouargla, éd Adolphe Jourdan, Alger, 1890

« Un col peu élevé nous permet brusquement une vue de la plaine de Bougzoul. Partout une étendue verdâtre, limitée au loin par des montagnes en face par les Seba Rous et à droite par l'échancrure de Challala . Un lac que nous avions pas vu miroite au soleil, plus nous descendions, plus il grandit, tout à coup au moment où nous descendions au niveau de la plaine, le lac se soulève du sol et semble porté par une couche d'air qui flamboie, nous avions vu le célèbre mirage de Bougzoul. »11

Présentation toute simple avec description basique d'un phénomène rare celui de mirage qui ne fait que conférer ce caractère exotique de cet écrit d'aspect factuel.

De Melllala à Ouargla, il décrit un autre aspect de la nature en ces termes « à droite une masse énorme, de forme trapézoïdale et de couleur sombre, c'est le krima , l'ancien oppidum de la région comparé par le colonel Trumelet à un vaisseau démâté errant abandonné sur des vagues qui assaillent ses flancs avec fureur . Ce spectacle incomparable nous console de bien des misères. »12

L'auteur essaie d'être le plus objectif précis dans sa description, il n'utilise pas de termes trop subjectifs qui montrent l'impact du vu et du vécu durant le voyage sur sa personne.

En guise de conclusion à cette étude, nous pouvons avancer de prime abord que l'exotisme est un lieu commun dans les récits de voyage en Algérie et plus précisément durant la période délimitée plus haut. En effet, le contexte de l'époque attira des voyageurs de tout bord et cette caractéristique de l'ailleurs et de la découverte de l'inconnu est commune au texte exotique et au récit de voyage ; lieu de la confrontation du moi et de l'autre dans un espace et un discours que chaque auteur veut spécifier.

« À cinq kilomètres se trouve le jardin d'essai, une pure merveille qui à elle seule vaut le voyage. »9 Enchantement et émerveillement face aux lieux visités. Cette béatitude empreinte d'exotisme n'est que passagère car au fil du récit de voyage, le discours se module différemment et dévoile le réel but du voyageur ,dans le cas de Clamargéran, il s'agit de dresser un tableau sur la situation de la colonie durant le voyage sur le plan économique, organisation sociale et autre en témoigne ce passage : « un décret de l'Assemblée nationale rendu le 19 septembre 1848,avait ouvert un crédit de 50 millions pour l'établissement de colonies agricoles en Algérie et l'exécution de travaux publics. Nous avons déjà mentionné quelques unes des colonies fondées en vertu de ce décret dans le Sahel, dans la Mitidja aux environs de Tlemcen et de Sidi Bel Abbes. »10
Ainsi le discours exotique qui caractérise certains passages de la relation de voyage disparait au profit d'un discours professionnel proche d'un rapport de missions où des informations avec statistiques parfois sont mentionnées, ce qui confère au récit de voyage un double aspect exotique et informatif au sens documentaire du terme.
La période évoquée tout au long de ce travail est caractérisée aussi par les récits de beaucoup de militaires puisqu'il s'agit d'une époque de conquête en cours d'installation. Le choix s'est porté sur des extraits d'un récit établi au nom d'une colonne qui fit le voyage vers le Sud.
Il s'agit du Récit de voyage du capitaine d'Almand dont l'itinéraire est d'Alger à Ouargla, voyage fait en 1887.Il est évident que le texte d'un écrivain voyageur, d'un haut fonctionnaire ne peut être comparé à celui d'un officier de l'armée, mais la présente étude se focalise sur la présence ou l'absence des marques de l'exotisme quelque soit l'auteur du discours produit.

De part le choix des termes, devant une béatitude, la découverte du nouveau se profile dans le discours proféré : jamais on ne se lasse- caractère et allure -l'illusion – sans bornes. « Et l'oasis nous apparut dans la magie d'une cité de rêve, d'Ain-Hadjel à Boussaâda, nous avions franchi 70km. Rien ne saurait rendre dans ses sensations qui deviennent si subtiles et si affinées que le coloris des mots ne peut traduire, ni peindre »

« Devant nous, dans la direction de M'Sila, surgit d'une lagune nacrée, l'apparence d'un lido où se voyaient de distances en distance de vagues demeures, tâches blanches sur des fonds roses ; un apaisement se fit dans la nature et dans les cœurs avec le regret de l'illusion disparue, du rêve envolé. Un brusque arrêt, nous rejeta dans la réalité banale »7. Il se dégage de ce passage, l'occasion de laisser place à la rêverie, emporté par un ailleurs exotique, l'auteur se réveille brusquement dans la routine. Ainsi Le voyage est un double espace, où le voyageur vie des moments d'évasion qui donnent lieu à une écriture exotique et d'autres moments où il voyage de façon routinière ennuyé par la banalité de la vie.

Un autre voyage attire l'attention tant les marques exotiques y apparaissent de façon prégnante. Il s'agit toujours d'un fonctionnaire qui vient de France par bateau et qui va visiter plusieurs régions d'Algérie en 1873.

« Dès les îles Baléares, le souffle de la grande fournaise africaine se fit sentir. C'est une douce chose que le vent du Sud quand il n'est pas impétueux. Il n'est d'autre que le Simoun du Sahara ou le Sirocco des régions méditerranéennes, il vous réchauffe sans vous énerver, il vous stimulerait plutôt, il vous annonce les approches d'un pays où la lumière est plus vive et le soleil plus ardent. »8

Dès les premières phrases, une certaine réceptivité se dégage du discours tenu par le voyageur, deux nouveaux termes sont utilisés : le sirocco et le simoun et un élément nouveau l'omniprésence de la lumière dans ce pays.

Théophile Gautier ne s'attarde pas trop sur les végétations, en revanche il décrit longuement les danses mauresques qui constituent un spectacle nouveau pour lui.
D'après Pierre Jourda, l'exotisme de Fromentin est différent, car pour Fromentin chercher l'exotisme peut nuire à la vérité, il abandonne cette quête du pittoresque et de l'exotique, la recherche de l'effet obtenu à tout prix au profit d'une simplicité nue et sans prétention. Fromentin marque les différences et peint (à l'aide du pinceau et des mots) avec justesse et précision ce qu'il voit.
Ce bref panorama des écrivains voyageurs connus pour leur tableau exotique ne sont pas les seuls, ainsi la tendance d'une époque à l'exotisme se manifeste dans d'autres récits de voyage par des images inattendues mais aussi difficilement dicibles pour les voyageurs tant la différence et l'inconnu s'avèrent difficiles à mettre en mots.

L'Exotisme dans des Récits de voyage en Algérie

Le choix s'est porté sur quelques fragments de récits de voyage réalisés à la même époque et dont les auteurs ne sont pas des écrivains.
L'Exotisme dont on parle depuis le début, apparait dans un contexte particulier celui de la colonisation .En parallèle, tout un discours vient accompagner ou bien parfois phagocyter les passages bien marqués par la teneur exotique qui souvent n'apparait pas au premier plan.
- Dans un récit de voyage qui couvre un trajet de Bou Saada à Msila ,le voyageur narrateur est un fonctionnaire, il effectue ce voyage en1897, il exprime dès l'avant propos sa volonté de peindre sincèrement ce qu'il voit .
6 « Une fois de plus, nous emportons avec nous la vision de cette baie dont jamais on ne se lasse » En direction de Sidi Aissa « le pays commençait à prendre du caractère et de l'allure »(…) « Tout le monde debout et toujours devant soi, on avait la vision ou l'illusion d'un pays sans bornes se prolongeant dans des vapeurs lointaines ».

Ainsi l'Algérie de l'époque n'était pas considérée comme faisant partie du Maghreb mais partie prenante du Machrek à savoir l'Orient et de ce fait concernée par toutes les représentations véhiculées par l'Orientalisme.

C'est avec cet esprit que viennent les voyageurs français dans ce pays. Les buts du voyage divergent d'un voyageur à l'autre. Missionnaire, militaire, explorateur, journaliste, écrivain, peintre, tous viennent dans le but de découvrir mais en même temps vérifier en confirmant ou infirmant les lectures faites en amont du voyage.

L'Algérie qui faisait partie de ces territoires barbaresques ou d'Afrique du Nord, demeurait méconnue jusque-là. Mis à part quelques relations de voyage qui ne couvraient qu'une partie du territoire, un certain nombre d'œuvres littéraires firent leur apparition durant la période coloniale. Ils ont été recensés dans un ouvrage de M.CH. Taillart qui de 1830 à1924 a compilé 228 pièces, poèmes et recueils de vers et de 246 romans consacrés à l'Algérie.

Il n'en demeure pas moins que de l'avis de Pierre Jourda, cette œuvre littéraire ne marqua pas l'exotisme européen autant que l'ont fait d'autres littératures de pays orientaux à l'image de l'Egypte et de la Syrie.

Toutefois, Eugène Fromentin se démarqua à l'époque par ses œuvres, on retient surtout, Un été au Sahara (1857) et Une année dans le sahel (1859). Bien avant déjà, le roman de Regnard La Provençale et Ali le renard écrit par Eusèbe (1830) étaient classés parmi les œuvres à caractère exotique. Ce dernier met en exergue « le fatalisme des arabes et leur style » pour reprendre l'expression de P. Jourda.

Cet exotisme apparait aussi dans la surprise manifestée quand ils découvrent le nouveau territoire, à l'exemple de A.Daudet dans Tartarin de Tarascon quand Alger se dévoile à lui « Qu'est ce qu'ils me chantent donc leur Orient ? ».

- l'Orient était une aventure intellectuelle, l'ouverture d'un espace peuplé d'objets jamais décrits.
- l'Orientalisme est un mythe politique maquillé en vérité scientifique, cette définition est confortée par la réflexion d'Edward Saïd5 « un style occidental de dénomination, de restructuration et d'autorités sur l'Orient ».

Par contre au XIIIème siècle, l'orientalisme avait l'empreinte de l'exotisme issu des Lettres Persanes alors qu'après la conquête militaire de l'Egypte par Bonaparte, la percée des mystères de ce pays créa tout un symbole de l'Orientalisme d'autant plus qu'il y a eu le déchiffrement de l'hiéroglyphe, le développement des fouilles archéologiques et la création même d'une nouvelle spécialité : l'égyptologie.

La publication des Mille et Une Nuits traduits par De Galland ainsi que la création d'écoles d'études orientales contribua à la vogue de l'Orientalisme.

Au XIXème siècle, Silvestre de Sacy auteur de diverses anthologies demeuraient une source incontournable des orientalistes scientifiques ou littéraires. Alors que certains écrivains se contentaient des écrits des récits de voyage ou d'anthologies sur l'Orient tel que Hugo, d'autres entreprenaient le voyage tels que : Nerval, Gautier, Lamartine, Chateaubriand, ils percevaient l'Orient à travers une expérience vécue.

Les orientales de V. Hugo (1829), est la première œuvre majeure du romantisme orientaliste, de même R. De Chateaubriand dans son Itinéraire de Paris à Jérusalem, raconte un périple qui le mena en Grèce, Turquie, Liban, Jérusalem, Egypte, Tunisie puis France via l'Espagne. Le voyageur européen porte un jugement d'après ses propres représentations sur les visités et leur civilisation.

L'Exotisme dans les écrits sur l'Algérie

La période coloniale qui coïncide avec le XIXème siècle est propice aux voyageurs venus nombreux découvrir ce nouveau territoire conquis. Durant ce siècle l'Orientalisme est présent en force dans la réflexion européenne.

Alors que l'Orient était synonyme du Levant jusque-là, à partir de ce siècle, il couvrait l'Egypte, le Liban, la Syrie, la Palestine et la zone côtière de l'Afrique du Nord.

La deuxième forme d'exotisme est ce qu'il appelle « exotisme exact » car il a été vécu. C'est l'exotisme des voyageurs écrivains : Chateaubriand, Lamartine, Nerval, Gautier, Loti. Dans ce cas, l'écrivain sait de quoi il parle car il a visité le lieu, a vu et vécu. Il recherche ce qu'il ne trouve pas dans son pays et son vécu d'origine « pour l'écrivain voyageur, le sentiment exotique débouche sur une méditation, sur une confession, l'œuvre exotique dépasse le stade du récit de voyage et va servir de support à une affabulation romanesque »3.

Les marques concrètes de l'exotisme

En continuité avec ce qui précède, une marque constitutive de l'écriture exotique est le lointain, il est présent chez tous les grands auteurs depuis le XVIème siècle jusqu'à ce jour. De- là plusieurs autres marques en découlent. Affergan4 les présente de la manière suivante :

- la nouveauté/identité où l'une ne peut advenir que sur le fond de l'autre.
- la soudaineté (…) qui n'a de sens qu'à partir d'une temporalité de l'attente et de l'attention.
- la réversibilité dans la mesure où il n'y a de découverte de l'altérité qu'à travers une prescience nostalgique et un profond désir d'être soi-même (…).

L'altérité est exotique car elle met à nu un écartèlement temporel et soude ainsi une nouvelle durée d'approche dans les rapports avec les cultures et les peuples.

De ces marques découlent des thèmes exotiques récurrents qui reviennent dans les récits de voyage à chaque fois et qui en constituent une marque distinctive.

Exotisme et Orientalisme

Deux termes étroitement liés tant le nombre de voyages en Orient et les relations de voyage qu'elles soient de facture littéraire ou paralittéraire ont inspiré les écrivains et l'imaginaire occidental ce qui engendra bon nombre de stéréotypes inhérents à l'Orient.

Défini par le Larousse du XIXème siècle comme la nouvelle science de l'Orient et comme la croyance de la primauté de l'Est. Au XXème siècle, l'orientalisme a une double acception :

Toutefois, l'exotisme n'est pas seulement une mode ou une tendance, il arrive qu'il soit plus profond, quand la quête exotique se double d'une recherche humaniste, à savoir comprendre le fonctionnement de ce qui est différent dans son mode de vie, sa religion et sa culture.

L'exotisme en Littérature

A l'instar des autres expressions artistiques, la littérature n'est pas restée en marge de l'expression exotique. En effet, les marques exotiques existent depuis la Grèce antique sauf qu'elles ont pris des formes diverses « l'écrivain évoque volontiers une civilisation disparue dont l'étrangeté lui procure ce dépaysement, ce sentiment de libération, raison d'être de l'exotisme. Mais il la choisit également parce qu'elle s'est évanouie dans un pays lointain »2.

Le même auteur, dans son ouvrage rétrospectif sur l'exotisme différencie l'exotisme simpliste et l'exotisme exact.

Le premier est devenu une mode, l'écrivain parle d'un pays qu'il n'a jamais vu qu'il a retrouvé dans d'autres livres, dans des recherches rigoureuses ou dans des récits de voyage.

Ce dernier est le genre d'écrit qui se prête le mieux à l'exotisme sous toutes ses formes et expressions puisque le voyage rime avec l'ailleurs, l'inconnu, le nouveau. Ce type d'exotisme prend plusieurs formes, il est utilisé par les auteurs dans des buts différents :

- Il est comme une parure en introduisant une couleur plaisante et variée à titre d'exemple La Fontaine et Hugo
- Il est comme un paravent, il agrémente l'œuvre, il devient comme un alibi à l'exemple de Voltaire et Montesquieu qui propagent les idées des lumières en parlant des Perses, des Chaldéens pour propager des idées subversives.
- Il fait corps avec l'œuvre, il soutient le bien fondé de la thèse, il devient un argument qui vient l'étayer, à titre d'exemple la supériorité du bon sauvage sur le civilisé chez Montaigne qui fait donner une leçon de raison et d'équité aux courtisans de Charles IX.

L'Exotisme
dans les Récits de voyage en Algérie

GUIDOUM Ratiba
(ENS Bouzaréah)

L'exotisme est une notion récurrente dans les écrits qui abordent tout ce qui a trait au nouveau et à l'ailleurs. On le retrouve plus particulièrement dans les récits de voyage. En effet, dérivé du latin exoticus, le mot est attesté en 1866, il apparait pour la première fois en 1548 dans le Quart de livre de Rabelais. Ainsi l'épithète exotique s'applique à la faune, la flore, aux paysages, aux productions et aux peuples qui n'appartiennent pas à la civilisation occidentale. Autrement dit le terme exotisme désigne « à la fois le caractère de ce qui est étrange et de tout ce qui possède un tel caractère »1 . Mais aussi toutes les sensations et impressions nouvelles que suscite la découverte de cette étrangeté.

L'exotisme répond à un besoin d'évasion, à une certaine quête du bonheur recherché dans un ailleurs inconnu, neuf qui parvient à surprendre et à intriguer. Il devient une émotion, une sensation. Devenu à la mode, l'épithète exotique est retrouvé dans tous les domaines : paysages, vêtements, art culinaire, décoration, peinture, tout est empreint de la teneur exotique pourvu qu'il y ait cette teinte de l'ailleurs et du différent.

EL BAHITH N° 3

Périodique Académique consacré aux études dans les domaines de la de la didactique, des Lettres et Sciences Humaines Publié par:

L'ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE BOUZARÉAH

Dépôt l'égal : 1134-2009 **ISSN: 1112-9557**

Tel: 021944470
Fax: 021941859
Email: enslsh@ensb.dz

Juin - 2010