

العلوم الإنسانية والاجتماعية قضايا معاصرة

” التكامل أساس المعرفة “

تنسيق د. بحري صابر

العلوم الإنسانية والاجتماعية قضايا معاصرة “ التكامل أساس المعرفة “
Human and Social Sciences Contemporary Issues

Human and Social Sciences Contemporary Issues

Coordinated by: Dr. BAHRI Saber



Democratic Arab Center
For Strategic, Political & Economic Studies
Deutschland – Gensinger Str. 112 , 10315 Berlin
<https://democraticac.de>

أعمال المؤتمر الدولي
العلوم الانسانية والاجتماعية قضايا معاصرة
التكامل أساس المعرفة
أيام 1-2-3 نوفمبر 2019
ألمانيا- برلين
الجزء الأول(01)

المؤتمر الدولي العلوم الانسانية والاجتماعية قضايا
معاصرة التكامل أساس المعرفة
المنظم من طرف
المركز الديمقراطي العربي ألمانيا- برلين
بالتنسيق مع
مخبر الطفولة والتربية ما قبل التمدرس جامعة لونيبي
علي البلدية- الجزائر
أيام 1-2-3 نوفمبر 2019
ألمانيا- برلين

تنسيق: بحري صابر
كتاب: العلوم الانسانية والاجتماعية قضايا معاصرة التكامل أساس المعرفة
رقم تسجيل الكتاب :
VR.3373.6348.B
الطبعة الأولى
نوفمبر 2019
الجزء الأول

الناشر:

المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية.
ألمانيا- برلين
لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه ه في نطاق إستعادة
المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق خطي من الناشر .
جميع حقوق الطبع محفوظة: للمركز الديمقراطي العربي
برلين- ألمانيا.

2018

All rights reserved No part of this book may by reproduced.
Stored in a retrieval System or tansmitted in any form or by
any meas without prior Permission in writing of the publishe
المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية.

Germany:

Berlin 10315 GensingerStr: 112

Tel: 0049-Code Germany

54884375 -030

91499898 -030

86450098 -030

mobiltelefon : 00491742783717

E-mail: book@democraticac.de

العلوم الانسانية والاجتماعية قضايا معاصرة

التكامل أساس المعرفة

رئيس المركز الديمقراطي العربي ألمانيا- برلين

أ.عمار شرعان

مدير مخبر الطفولة والتربية ما قبل التمدرس جامعة

لونيسي علي البليدة2- الجزائر

أ.د لورسي عبد القادر

تنسيق:

د.بحري صابر

جامعة محمد لمين دباغين سطيف2- الجزائر

رئيس اللجنة العلمية

د.خرموش منى

جامعة محمد لمين دباغين سطيف2- الجزائر

الرقم	العنوان	الصفحة
	تقديم: العلوم الانسانية والاجتماعية قضايا معاصرة التكامل أساس المعرفة د.بحري صابر جامعة محمد لهين دباغين سطيف 2- الجزائر	
01	الأصول التحوّية عند ابن هشام في الردّ على المبرّد في كتاب مغني اللبيب أربع مسائل نحوية أنموذج د. أهيف عبد العزيز بورني محاضر لغة عربيّة في كليّات التقنية العليا/ الإمارات العربيّة المتّحدة- أبو ظبي	10
02	تجسيد التنمية اللغوية من خلال تعزيز مكانة اللغات الوطنية الرسمية في وسائل الإعلام: "التلفزيون أنموذجاً" (ط.د) فاطمة الزهرة قادية عباسة، جامعة عبد الحميد ابن باديس - مستغانم- الجزائر د. سهام بدبودي، جامعة باجي مختار- عنابة- الجزائر	19
03	الواقع التقنو علمي وانعكاساته المعرفية والفلسفية عند هانس يونس أبلواسع ناصر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن أحمد وهران 2، الجزائر	34
04	رهانات الجزائر في مجال الاستثمار في الطاقات المتجددة وتثمين النفايات بين متطلبات التنمية المستدامة ومقتضيات حماية البيئة د. حنان شطبيبي كلية العلوم الاقتصادية و العلوم التجارية و علوم التسيير / جامعة الجزائر 3 / الجزائر د. نورة سليمان كلية العلوم الاقتصادية و العلوم التجارية و علوم التسيير / جامعة الجزائر 3 / الجزائر	46
05	مدخل إلى الأنثروبولوجيا و التحليل الأنثروبولوجي للأدب مع أنموذج تطبيقي د. مليكة سعدي جامعة مصطفى اسطهبولي معسكر، الجزائر	65
06	الثقافة المسيحية الكاثوليكية والثقافة الإسلامية: حوار التعصب والصراع أم التسامح والسماحة د. حبيدة حمايدي العياري: قسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم بوادي الدواسر جامعة الأمير سطاتم بن عبد العزيز-المملكة العربية السعودية	72
07	تأثير اللهجة العامية على العربية الفصحى في التعبير الكتابي. "تلاميذ الطور الابتدائي أنموذجاً" د. فوزية طيب عمارة، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف- الجزائر	114

122	عمل المرأة وأثره على الخصوبة في الجزائر د. بودية ليلي كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية ، جامعة تلمسان ابو بكر بلقايد-الجزائر د. عويشات سامية سعاد كلية العلوم الاقتصادية ، جامعة معسكر سيدي سعيد-الجزائر	08
130	الفنون الجميلة والسياحة: لبنان أنموذجاً د.مها محمد خالد الجامعة اللبنانية، كلية التربية- لبنان	09
142	نقد روجيه غارودي للحضارة الغربية وفكرته حول حوار الحضارات أ.صيقع أسامة جامعة قاصدي مرباح ورقلة- الجزائر	10
156	"تفعيل دور التراث في الحفاظ على الهوية ودفع التنمية" د. عبد الرحيم جديد جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة -02-الجزائر	11
166	دور الخلفاء في رعاية العلم والعلماء في الأندلس د. أزهار أحمد حمدان التميمي- سلطنة عُمان	12
177	المكيال الشرعي وأثره الاقتصادي في عصر صدر الإسلام د. محمد ياسين محمود المشهداني / سلطنة عُمان	13
188	حفظ القرآن الكريم ودوره في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها أ.د. سالم بن غرم الله بن محمد الزهراني أستاذ القراءات بجامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية	14
202	دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة إلى الله وأثره على الفرد والمجتمع د.عبد الرحمن بن سيف الحارثي كلية الشريعة بجامعة نجران- المملكة العربية السعودية	15
219	أهمية المنهج التأويلي في العلوم الإنسانية. د.بن عودة أمينة جامعة مصطفى اسطنبولي ، معسكر- الجزائر	16
229	(اهبطوا مصرًا)- دراسة في ضوء علم الدلالة التفسيري د. عمرو أحمد عطيفي شحاتة كُلِّيَّة الآداب- جامعة القاهرة- مصر	17
246	التحرش الجنسي بين الأقران في الوسط المدرسي: أي أثر نفسي لدى الضحايا؟ د. زواني نزيهة د. وندلوس نسبية نسبية أ.جديس جزيرة كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية – جامعة تيزي وزو-	18

264	المرة والرياضة في المجتمع الجزائري بين الدعم الرسمي والهيمنة الذكورية والتدين د. علي عليوة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سوق أهراس- الجزائر	19
274	الإنسان العربي الجزائري بين التبعية اللغوية والتعريب المعرفي ط.د. حيدور مريم آسية جامعة وهران 1 - أحمد بن بلة- الجزائر أ.د. عبد الحليم بن عيسى جامعة وهران 1 - أحمد بن بلة- الجزائر	20
282	أهمية دراسة النشاط في الأنساق المعقدة و الديناميكية من أجل فهم العمل و المساهمة في تحسينه د. تومي سميرة جامعة الجزائر 2- الجزائر	21
297	تاريخ الحضارات أ.هدى عكاب يوسف عليوي السلطان جامعة واسط- العراق	22
304	إسهامات علم المكتبات في نشر ثقافة المعلومات لدى الباحثين عبر مناهج التدريس د. بن دحو أحمد، جامعة وهران 1- الجزائر د. ميلود العربي بن حجار، جامعة وهران 1- الجزائر	23
310	من مصادر الثقافة العربية الاسلامية المكتبات الخاصة في العصر العباسي أ.د. أحمد اسماعيل عبد الله الجبوري قسم التاريخ، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة الموصل- العراق	24
317	المسؤولية الدولية الجنائية للفرد في ظل نظام روما د. محمدي محمد الأمين، جامعة ابن خلدون تيارت- الجزائر.	25
341	الأهلية في القانون المدني الأردني وأحكامها د. هدى يوسف علي غيطان كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية- عمان - الأردن	26

تقديم:

لا يمكن لأي دولة أن تنمو وتتطور دون أن تطور مجال البحث العلمي الذي يعد الركيزة الأساسية لأي رقي يمكن أن تنشده الدول اليوم ، وتطوير البحث العلمي لا يكون في مجال دون غيره ذلك أن كل العلوم تتكامل فيما بينها لتحقيق هدف واحد وهو خدمة الإنسان بالدرجة الأولى ، لذا فيخطأ من يعتقد أن الإهتمام بمجال دون غيره هو المنفذ للتطوير ذلك أن المنفذ الوحيد لتطور وتقدم الأمم هو إيلاء كل مجال حقه دون أي تمييز أو تعصب وهو المسار الذي ننتقل منه للتطوير (بحري صابر ، 2018).

ولعل المؤتمر الدولي العلوم الانسانية والاجتماعية قضايا معاصرة التكامل أساس المعرفة قد إنطلق من فكرتين أساسيتين ، الأولى تؤكد أهم القضايا المعاصرة التي أضحت تعالجها العلوم الانسانية والاجتماعية في محاولة للتجديد والتطوير وهو أحد الرهانات والمسائل التي تطرح في ظل المقاربات المعرفية المختلفة ، والفكرة الثانية تنطلق من أساس المعرفة وهو تكامل العلوم لخدمة الإنسان بالدرجة الأولى.

إن مختلف حقول العلوم الانسانية والاجتماعية على الرغم من أنها تعيش اليوم العديد من الأزمات في دراسة المشكلات ومعالجة القضايا الراهنة إلا أنها لا تزال تشكل رصيذا معرفيا يساهم في بلورة المفاهيم والنظريات حول القضايا الانسانية والاجتماعية التي تحتاج لتكاتف جميع الجهود لمعالجتها وفق قضايا إنسانية.

إن إستشعارنا بأهمية تناول مقاربة تكاملية في دراسة المشكلات ليس وليد الساعة ذلك أن القضايا الانسانية والاجتماعية تطرح في تخصصات متعددة وفق مقاربات وزوايا مختلفة ما يجعل من حقيقة محاولة بناء جسر للتواصل المعرفي الجامع للعلوم الهدف الأسمى لتقريب الرؤية في معالجة قضايا الإنسان على إعتبار أن الهدف الأسمى لكل تخصص ومعرفة هو خدمة الإنسان وتحقيق الرفاه له بتنبؤه للسبيل نحو الهدف الانساني المنشود في تخطيط رؤية مستقبلية لبناء منحنى إنساني في مجال تكامل العلوم لخدمة الفرد.

ولأن العلوم الانسانية والاجتماعية تلعب دورا أساسيا في عالم المعرفة اليوم خاصة وأن كل العلوم تنطلق منها في محاولة لتحقيق تنمية مستدامة على مختلف الأصعدة الإنسانية التي تتمظهر بقضايا إنسانية واجتماعية متنوعة ومتبانية إلى حد ما.

ما فتأت الكثير من القضايا تطرح هنا وهناك وفق مقاربات معرفية في ظل كل التخصصات أين يمكن النظر إلى كل قضية إنسانية أو إجتماعية من عدة أبعاد تخصصية ، وهو ما يجعل من التناول النسقي المتكامل لمختلف التخصصات أمر جد هام بالنظر لتلاقح المعرفة لتكوين إنسان يتمتع بالرفاه.

تتوقف تطورات المجتمعات على تطور المعارف ومدى مساهمتها كفاعل أساسي في التنمية بشتى مجالاتها ، أين تعد مسألة النظرية والواقع أحد أهم الإشكاليات التي تطرح في مجال المعرفة الإنسانية ، ذلك أن رقي الأمم وتطورها يتوقف على مساهمة مراكز البحث ومؤسساته في دراسة المشكلات التي

تعاني منها المجتمعات في إطار إيجاد الحلول المناسبة للمعضلات البشرية كل على مستواه ومن منظوره ، على إعتبار أن العلوم لا تتنافس فيما بينها بقدر ما هي تكمل بعضها البعض خدمة للبشرية والإنسانية جمعاء بدون النظر لإختلاف العرق ، الدين ، الجنس.....

مركز إهتمام مختلف العلوم هو الإنسان من زوايا متعددة ، إن فهم الإنسان بكل تعقيداته ليس بالأمر السهل وهو ما يجعل الدراسات والأبحاث دائما تتجه نحو إستقصاء وتحليل سلوكياته المختلفة في محاولة لفهم الإنسان من حيث القدرات والمهارات والطاقات وهو أمر يستدعي تداخل الكثير من العلوم الانسانية والاجتماعية والطبيعية والبيولوجية والطبية في محاولة لرصد ما يحدث داخل هذا الكائن الحي الذي يبقى قابلا للدراسة في أي وقت وفي أي مكان من خلال فهم الماضي والحاضر وإستشراف المستقبل.

وإننا من هذه الزوايا نحاول أن نقدم إسهاما وفق رؤيتنا الخاصة في طرح مختلف القضايا المعاصرة في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية في ظل الآمال المنتظرة والآفاق المستقبلية التي سوف تحقق من خلال رؤية على المدى القريب والمتوسط والبعيد.

د.بحري صابر ، جامعة محمد لمين دباغين سطيف2/ الجزائر

الأصول النحوية عند ابن هشام في الردّ على المبرّد في كتاب مغني اللبيب أربع مسائل نحوية أنموذج

The grammatical origins of Ibn Hisham in response to the radiator in the book of singer El-Labib Four grammatical issues

: د. أهيف عبد العزيز بوريني

محاضر لغة عربية في كليّات التّقنية العليا/ الإمارات العربيّة المتّحدة- أبو ظبي

اعتدّ ابن هشام بالأصول النّحويّة المشهورة كلّها في مصنّفه، وأكثر أصل ورد عند ابن هشام في ردوده واعتراضاته على المبرّد كان السّماع، كما يستشهد ابن هشام بالقراءات القرآنيّة، على عكس المبرّد الذي ردّها بعضها، وتجزأ عليها Kوهنا بعض المسائل النّحويّة التي عنيت بها هذه الورقة:
- (بل) عاطفة وناقلة لمعنى النّفي والنّهى إن تقدّمها وتلاها مفرداً: (ابن هشام، مغني اللبيب، ط 4، 152/1).

يذكر ابن هشام أنّ (بل) إن تلاها مفرداً فهي عاطفة، وإن تقدّمها أمر أو إيجاب، فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه؛ فلا يُحكّم عليه بشيء، وإثبات الحُكم لما بعدها، أمّا إن تقدّمها نفي أو نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته، وجعل ضده لما بعده، نحو: (ما قام زيدٌ بل عمرو، ولا يقم زيدٌ بل عمرو)، ثمّ يعرض إجازة المبرّد وعبد الوارثي أن تكون ناقلةً لمعنى النّفي والنّهى إلى ما بعدها، وقد يتوهّم أنّ ابن هشام يرحّج قوليهما؛ ذلك لأنّه قال: "وعلى قوليهما فيصحّ: "ما زيدٌ قائماً بل قاعداً، أو قاعداً"، وليس كذلك، كما سيأتي.
و(قاعداً) بالرفع؛ خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هو)؛ فالقعود مثبتٌ—كما يورد الدّسوقي—وهنا إنّما دخلت على جملة لا على مفرد، فليست عاطفة، بل إنّها حرف ابتداء، واحتجّ تقدير المبتدأ؛ لأنّ (ما) لا تعمل في الإيجاب.(الدّسوقي، الحاشية، ط 2، 120/1-121).

ويردّ وهم ترجيح ابن هشام لرأي المبرّد وعبد الوارث في أنّ ابن هشام إنّما أراد نفي ذلك، لا إثباته وترجيحه؛ وذلك أنّ نفي رأييهما دون إشارة صريحة منه، يفهم من ثلاثة أوجه:

أولهما: أنّ ابن هشام حين قدّم لكلامه في أنّه إن تقدّمها نفي أو نهي، أوضح أنّها تقرير لما قبلها، وأنّها تجعل الضدّ لما بعدها، وفي هذا مخالفة لرأييهما المجوّز لنقل المعنى إلى ما بعدها.

ثانيهما: إيراد ابن هشام عبارة أنّه يصحّ على قوليهما: (ما زيدٌ قائماً بل قاعداً، وبل قاعداً) إنّما هي مُحاجة على سبيل الإنكار؛ كقولك لمن تراه ينكر أمراً ما: (يصحّ قولك كذا، لو أنّ كذا كان كذا).

ثالثهما: تعقيب ابن هشام بقوله: "ويختلف المعنى"، فعلم أنّه لا يجوز ما ذهب إليه.

ومعنى اختلاف المعنى: أنّ (بل قاعداً): أي بل ما زيدٌ قاعداً؛ فنقلت النّفي إلى ما بعدها، وصار نفي القيام مسكوتاً عنه، ومعنى (بل قاعداً): فتكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره (هو)؛ فالقعود مثبت، فثبت الضدّ لها

بعدها ، وفي (بل هو قاعد) دخول (بل) على جملة لا على مفرد ، فليست عاطفة ، بل حرف ابتداء ، وإنما احتيج لتقدير المبتدأ ؛ لأنَّ (ما) لا تعمل في الإيجاب.(الدسوقي ، الحاشية ، ط 2 ، 120/1-121).

ومما يدل على سعة إطلاع ابن هشام ، وحسن استدلاله ومنطقه التحوي أنه يتوسع في المسألة ، ويستقصي وجوهها ، ولا يكتفي بنقل الآراء التحوية في المسألة ، بل يتعدى ذلك ؛ لينتهج رأياً يتفرد به عن سابقيه ، وأنه لا ينساق وراء رأي نحوي من دون حجة قوية ووجه مقنع ؛ فقد شقَّ ابن هشام رأياً نحوياً خاصاً به متفرداً بذلك عن المشهور في نحو المدرسة البصرية والكوفية ؛ وذلك في أنه يرى أنّ (بل) تأتي عاطفة للمفرد إن سُبقت بأمر أو إيجاب أو نهي ؛ إلا أنه قليل .

فابن هشام لا يأخذ برأي البصريين -مع عدم تصريحه أنه رأيهم- في إجازتهم أنّ (بل) تُسبق في العطف بأمر أو إيجاب أو نهي على الإطلاق ، ولا يأخذ كذلك برأي الكوفيين -كما صرح برأيهم- في أنهم جعلوا ذلك ممنوعاً مع سعة روايتهم ؛ وهو دليل قلته .

يقول الدسوقي في ذلك: "أي إنّ كلام البصريين من قولهم إنه يُعطف بها بعد الأمر والإيجاب حقٌ ، لكن هو قليل بدليل منع الكوفيين له".(الدسوقي ، الحاشية ، ط 2 ، 121/1).

وجاء في كتاب (ضياء السالك إلى أوضح المسالك) ما نقله ابن هشام عن إجازة المبرد نقل معنى التفي والتبهي إلى ما بعد (بل): "وأجاز المبرد كونها ناقلة معنى التفي والتبهي لما بعدها ؛ فيجوز على قوله: ما زيد قائماً بل قاعداً ، على معنى: بل ما هو قاعداً". وشرح قول ابن هشام أنه: "قيل: إن مثل هذا الاستعمال لم يسمع عن العرب ؛ لأنه يلزم عليه أن (ما) لا تعمل في (قائماً) شيئاً ؛ لأنَّ شرط عملها بقاء التفي في المعمول ، وقد انتقل عنه. وقد أُجيب بأنَّ الانتقال جاء بعد مضي العمل فلا يضر".(التجّار ، ضياء السالك إلى أوضح المسالك ، ط 1 ، 212/3).

والتأخر في نحو الكوفيين -كما نُقل عنهم- يعلم أنهم توسّعوا في الرواية ، وتوسّعوا في الجواز ، بل واعتدوا بالرأي الواحد ، وعمّموا الظاهرة الفردية ، وقبلوا كلّ ما جاء عن العرب ، وقبلوا الروايات الشاذة ، وأحياناً قد اكتفوا بغريب الكلام ، وأخذوا من عرب الحواضر ، وتوسّعوا في المكان.(المخزومي ، مدرسة الكوفة ، ط 2 ، 376-377).

يقول المبرد في (بل): "ومعناها الإضراب عن الأوّل والإثبات للثاني ، نحو قولك: ضربت زيداً بل عمراً ، وجاءني عبد الله بل أخوه ، وما جاءني رجل بل امرأة".(المبرد ، المقتضب ، ط 2 ، 150/1).

وينسب السيوطي في الهمع لابن مالك إنكاره على المبرد إجازته نقل التفي أو التبهي إلى ما بعد (بل).(السيوطي ، همع الهوامع ، ط 1 ، 180/3) ؛ وعلى هذا ، لم يكن ابن هشام قد سبق إلى فهم مراد المبرد ، ولم يكن قد سبق إلى تأويل كلامه أيضاً .

والباحث -هنا- لا يوافق ما نقل ابن هشام عن المبرد ، وأنَّ فهمَ ابن هشام لما قاله المبرد كان من قبيل الاحتمال ؛ وذلك لأنَّ المبرد لم يؤكّد أنّ الإثبات للثاني بعد (بل) مع نقل التفي إليه ؛ ففيه احتمال لأنَّ يكون ذلك قصده ، وفيه احتمال آخر أن يكون قصد المبرد إثبات الحكم للثاني دون نقل التفي إليه أيضاً ؛ فالمثال المذكور عند المبرد: "ما جاءني رجل بل امرأة" يحتمل أن يكون المعنى: ما جاءني رجل بل ما جاءني امرأة

(على ما ينسب ابن هشام للمبرّد)، ويحتمل أن يكون المعنى في قصد المبرّد: ما جاءني رجلٌ بل جاءني امرأة؛ أي عدم نقل النّفي إلى الثاني.

ومما يدعم قول الباحث ما جاء في شرح حديث الجَوْجَرِيّ (ت: 889هـ) عن مخالفة المبرّد الجمهوريّ في تجويزه أنّ (بل) ناقلة لمعنى النّفي والنّهْي لما بعدها: "مذهب الجمهور أنّ (بل) بعد النّفي والنّهْي تكون لتقرير ما قبلها على حالته وإثبات ضده لما بعدها. والمبرّد وافقهم على ذلك، وأجاز القول الآخر على زعم بعضهم". (الجَوْجَرِيّ، شرح شذور الذهب، ط 1، 813/2).

وما جاء في شرح كلام الجَوْجَرِيّ أنّ المبرّد قد وافق الجمهور، وفي زعم آخرين أنّه أجاز نقل معنى النّفي؛ ويُخلص إلى أنّه لم يثبت عن المبرّد ما نسب إليه ابن هشام.

- (أحاشي) مُضارع (حاشا) الاستثنائية: (ابن هشام، مغنيا للبيب، ط 4، 164/1).

وافق ابن هشام المبرّد ومن معه -من غير تصريح- فيما ذهبوا إليه من أن (تأتي حاشا الاستثنائية حرف جرّ، وتأتي فعلاً متعدّياً جامداً)، وتستعمل كثيراً حرفاً جاراً، وقليلاً فعلاً متعدّياً جامداً لتضمّنه معنى إلا، وقد بيّن الباحث أدلة موافقة ابن هشام لهم.

إلا أنّ ابن هشام يردّ قول المبرّد في أنّ (أحاشي) مضارع (حاشا) الاستثنائية، واصفاً أنّ المبرّد قد توهم في ذلك؛ فيردّ ابن هشام قوله في أنّ (حاشا) الاستثنائية حرف، أو فعل جامد لتضمّنه معنى إلا؛ فابن هشام لا يعترض على المبرّد في القول بحرفيّتها أو فعليّتها، وإنّما يعترض على قول المبرّد إنّ (أحاشي) مضارع حاشا التي يُستثنى بها؛ فابن هشام يرى أنّ (أحاشي) دليل على تصرّف (حاشا) الفعلية المتعدية المتصرّفة. وعلى هذا فابن هشام يرى في حرفيّتها أنّه لا يأتي فيها صورة أخرى، وفي قوله بفعليّتها الجامدة؛ أي فلا يشتقّ منها؛ كقولنا في (ليس) إنّهُ فعل جامد؛ فلا يأتي منه مضارع أو أمر.

يقرّ ابن هشام أنّ حاشا الاستثنائية تأتي حرفاً أو فعلاً جامداً، ويردّ رأي سيبويه وأكثر البصريين في أنّها حرف دائمٌ بمنزلة إلا. (ابن هشام، المغني، ط 4، 165/1-166). ويورد المبرّد أنّ حاشا وخلا من حروف الاستثناء، ويذكر أنّهما من أفعال الاستثناء. (المبرّد، المقتضب، ط 2، 391/4، 426/4). ولم يرد قول المبرّد في أنّ (أحاشي) مضارع حاشا؛ لا في حرفيّتها ولا في فعليّتها.

وجاء عند أبي البركات الأنباري رأي المبرّد (أبو البركات الأنباري، الإنصاف، د. ط، 226/1). في المسألة (37): (حاشي في الاستثناء، فعل أو حرف أو ذات وجهين). وفيها: قول الكوفيّون بفعلية (حاشا) في الاستثناء، والبصريّون إلى أنّه حرف جرّ، وذهب المبرّد إلى أنّه يكون فعلاً ويكون حرفاً، كما جاء عند المراديّ في حاشا الاستثنائية استدلال المبرّد على فعلية (أحاشي) بتصرّفها؛ أي بتصرّف (حاشا) الاستثنائية، ثمّ يورد أنّ هذا أجيب بأنّ أحاشي يجوز أن يكون تصرّف فعل من لفظ حاشا الذي هو حرف يُستثنى به. (المراديّ، الجني الداني، ط 1، 561-564).

يميل الباحث إلى ما انتهجه ابن هشام في ردّه على المبرّد؛ فالباحث يرى في ثبات الحرفية لحاشا الاستثنائية عدم اقتضاء أن تكون (أحاشي) مضارعاً؛ فالحرف ثابت لا يُستقّ منه، حتّى وإن كان فيما تحمله (حاشا) الاستثنائية من معنى الفعل؛ أي أُستثنى؛ إلا أنّه من البعد أن يكون (أحاشي) مضارع حاشا الاستثنائية،

وكلام المبرّد مقبول في أنّ (حاشي) مضارع حاشا ، ودليل على تصرّفها ؛ لكن ذلك تخريج مقبول في حاشا الفعلية المتعدية المتصرفّة ، لا في حاشا التي للاستثناء.

-(حاشا) التنزيهية فعلٌ: (ابن هشام ، مغنياً للبيب ، ط 4 ، 1/164-165).

يتكلّم ابن هشام على حاشا التنزيهية ، ويذكر رأيه المخالف للمبرّد ومن معه ، وحاصله أنّ ابن هشام يرى أنّ (حاشا) تنزيهية ؛ في نحو قوله تعالى : (حاش لله) .(سورة يوسف ، جزء من الآية : 31).

ثمّ يأتي ابن هشام لرأي المبرّد وابن جنّي والكوفيّين في (حاش) في سورة يوسف على أنّها فعل ، وحجّتهم — على ما ذكر- من جانبين: أنّهم يتصرفون فيها بالحذف ، وكذلك لإدخالهم إيّاها على الحرف.

فمعنى أنّها تنزيهية —على ما يذكر الدسوقي- أي لمجرّد التنزيه ، وهذا لا يُنافي أن تكون (حاشا) الاستثنائية فيها تنزيه ، ومعنى أنّها تنزيهية ؛ أي تُذكر لتنزيه المولى - جلّ جلاله- ابتداءً ، وتنزيه من يُراد تنزيهه بعد ذلك ، وهي الداخلة على اسم الله —سبحانه وتعالى- فكأنّهم يقولون: تنزه المولى عن أن يوجد هذا الأمر في هذا الشخص ، وفيه من المبالغة ما لا يخفى. وتخريج الآية يعني أنّ معناها: جانب يوسف المعصية لأجل الله ، أمّا تصرفهم فيها بالحذف —كما يقولون- فمعناه: أنّ العرب حذفوا الألف التي بعد الشين ، وقد تُحذف الألف التي بعد الحاء ، وفي قولهم أنّها فعل ؛ يبنني عليه أنّ الفاعل ضمير يعود على من يقصد تنزيهه ، وتكون اللام للتعليل.

وينبّه الباحث هنا- إلى أنّ الدسوقي لا يعني بلام التعليل ما عهده دارس النحو في أنّها اللام الناصبة ؛ لأنّ الناصبة إنّما تدخل على المضارع فتنصبه ؛ سواء أكان التّصّب بأن مضمره بعدها كما جاء عن البصريّين ، أم كانت هي الناصبة بنفسها كما جاء عن الكوفيّين ؛ إذ لا يخفى على الدسوقي الفرق بين اللاميين حتّمًا ، وقصد من أنّ (اللام الداخلة على اسم الله تعالى) لام للتعليل ؛ أي بيان المنزّه.

ثمّ يفنّد ابن هشام احتجاجهم بهذين الدليلين ؛ فالدليلان هذان —كما قال- ينافيان الحرفية ، ولا يُثبتان الفعلية ؛ وتأويلهم لمعنى الآية لا يتأتّى ؛ فهو يرى أن (حاش) اسمٌ ؛ ويردّ قولهم على أنّها فعلية ؛ ويحتجّ على اسميتها بقراءة من قرأها بتنوين التّصّب (حاشاً لله) ، ثمّ يرّدّ زعم من قال إنّها حرف جرّ بثلاث حجج:

أولها: إنّ الجارة إنّما هي الواردة في الاستثناء.

ثانيها: ورودها منونةً في عند من قرأ بذلك.

ثالثها: دخولها على اللام (لله) في قراءة السبعة ؛ والجارّ لا يدخل على الجارّ.

ينتصر الدسوقي لابن هشام في شرح معنى أن تكون (حاشا) تنزيهية ؛ فالدسوقي يرى أنّ قول ابن هشام باسميتها دليل على صحّة رأيه ؛ وذلك لأنّ جعلها فعلية يكون القصد بها تنزيه المتكلّم من أراد تنزيهه من الخلق لا من الله جلّ جلاله.(الدسوقي ، الحاشية ، ط 2 ، 1/131).

أمّا خلاصة المسألة فتتمثّل في أنّ ابن هشام يرى أنّ (حاش) اسمٌ مرادف للبراءة من الشّيء ؛ أي براءة الله ثمّ براءة المقصود تنزيهه من الخلق عن كونه لا يطهر يوسف من البشرية ، في قوله تعالى: (حاشاً لله) ، وأنّه يرّدّ زعم من قال بفعليتها ، ويردّ من زعم أنّها حرف جرّ ، وكذلك ردّ زعم من قال إنّها اسم فعل بمعنى: أتبرأ ، أو برئت ؛ بزعمهم أنّه مبنيٌّ.

فرده زعم من قال بفعليتها ؛ فله أسباب :

أولاً: لأن أدلتهم لا تنافي الحرفية ، ولا تثبتان الفعلية .

ثانياً: أنها وردت منونة بالنصب .

ثالثاً: تأويلهم للمعنى غير مقبول .

أما رده زعم من قال إنها حرف جر ؛ فمتأت من :

أولاً: أن الجارة تكون في الاستثناء .

ثانياً: أنها وردت منونة (أي فالحرف لا يؤن) ، والجار لا يدخل على الجار ؛ فقد دخلت على اللام في قراءة

السبعة ، وقد ترك التتوين في قراءتهم ؛ لبناء (حاشا) لشبهها بـ (حاشا) الحرفية .

وأما رده زعم من قال إنها اسم فعل (مضارعاً أو ماضياً) ؛ وذلك لبنائها ؛ فمردود عند ابن هشام ؛ وذلك

لإعرابها في بعض اللغات .

وقد يُعترض رد ابن هشام في قوله بإعرابها — كما جاء عند الدسوقي — بأنها مبنية لاحتمال أنه تتوين تنكير ؛

فاسم الفعل ينون تتوين تنكير ، ثم يعود الدسوقي فيجيب عن الاعتراض على ابن هشام في أن تتوين التنكير

ليس قياسياً في أسماء الأفعال ؛ بل هو قياسي في ألفاظ مخصوصة ، وليس (حاشا) منها . لكن الدسوقي يورد

اعتراضاً آخر على رد ابن هشام في جواب من قال إنها معربة ، ويرى أن هناك رداً أقوى من ذلك ؛ وهو أن يقال

إنه لا يلزم من البناء كونها اسم فعل ؛ لجواز أن يكون البناء لشبهها بالحرف لفظاً ومعنى ، وهذا رد الشمني

بتصريح الدسوقي . (الدسوقي ، الحاشية ، ط 2 ، 132/1).

ويرى الباحث أن هذه الاعتراضات التي سجلت على ابن هشام فيها من الصواب ما فيها .

ولعل المطلع ينظر إلى كيفية توجيه ابن هشام لقراءة الآية القرآنية فيما يطوع الاستدلال النحوي ، كما أنه لا

يخفي علم ابن هشام بالقراءات القرآنية ، وسعة اطلاعه .

يرى الباحث في رد ابن هشام حجة القائلين بفعلية (حاش) تناقضين :

أولهما: تناقض عند الكوفيين .

ثانيهما: تناقض عند ابن هشام .

أما تناقض الكوفيين ؛ فحاصله أنهم زعموا أن (السين) الداخلة على المضارع حرف ، وهي مقتطعة من

(سوف) ؛ أي إنهم يرون أن ما يدخله الحذف فليس بحرف ؛ لهماذا إذن لا يرون حرفية (حاشا) بناءً على تطبيقهم

قاعدة (السين) في (سوف)؟ وعلى رأيهم يتخرج أن (سوف) حرف يقال فيه: (سف) ؛ بحذف أوسطه ، ويقال

فيه: (سو) بحذف آخره . (ابن هشام ، مغنيا للبيب ، ط 4 ، 184/1).

والباحث يجد أن ابن هشام نفسه لم يسلم من التناقض ههنا ؛ فهو يرى — في فصل عقده عقده في سوف- في

أنه يقتطع من (سوف) ؛ فتحذف الواو منه ، وتحذف الفاء منه ، مع مخالفته الكوفيين صراحةً في رأيهم أن

السين جزء من سوف ، إلا أنه يسلم أنه يقتطع من (سوف) ، ويقال فيه: (سف) ، و(سو) ، وكذلك فإن ابن

هشام يرى — أيضاً — أن (لعل) تحذف منها اللام وتبقى حرفاً متابفاً بذلك الكوفيين (ابن هشام ، مغنيا للبيب ،

ط 4 ، 206/1) ، لكنه حينما رد حجة القائلين بفعليتها (لتصرفهم فيها بالحذف ، ولدخولها على الحرف) رد

حَجَّتَهُمْ بِأَنَّ (هذان ينافيان الحرفية ، ولا يثبتان الفعلية)؛ أي إنّ الحذف ينافي الحرفية ، فكيف له أن يثبت حرفية (سوف) ، وحرفية (لعل) رغم الحذف ، وينفي حرفية (حاش) رغم الحذف ؟

ويوردُ الدسوقيّ اعتراضاً آخر على ابن هشام في نفيه دليل من زعم بفعليتها في أنّ (حاشا) لا تدخل على حرف ؛ لاحتمال أنّ اللّام حرف جرّ زائد أتى به لقصد العوض عن ألف (حاش) ، واعترض ابن هشام -أيضاً- في رفضه لمعنى التّأويل عند من قال بفعليتها في الآية من سورة يوسف عليه السّلام ؛ إذ إنهم قالوا إنّ (حاش) بمعنى: (جانب يوسف المعصية لأجل الله) ، ووجه الاعتراض من ابن هشام عليهم: بأنّ هذا التّأويل لا يتأتّى في آية: **أَيُّمِ يَأْتِي** (سورة يوسف ، جزء من الآية: 31) ، وذلك أنّ السّوسة لما لمّت امرأة العزيز في عشقها ليوسف - عليه السّلام- فقالت له: اخرج عليهنّ ، فبمجرد أن رأينه قطعن أيديهنّ من شدّة العشق ، وقلن: (حاش لله) تعجباً من حسنه ، ووجه الاعتراض على اعتراض ابن هشام بأنّ المعنى ليس: (جانب يوسف المعصية لأجل الله) ؛ لأنّه ليس مقام تنزيه من معصية ؛ إذ ليس هناك معصية يُنزّه عنها. (الدسوقي ، الحاشية ، ط 2 ، 131/1).

يرى الباحث أنّ القول بـ (حاشا) تنزيهية ، رأي تفرّد به ابن هشام -مع عدم تريحه بذلك- عن نحاة البصرة والكوفة ، كما أنّ ابن هشام تفرّد عنهم في جعلها اسماً ؛ ذلك أنّ البصريين (عدا المبرّد) يقولون بحرفيتها دائماً ؛ فهي عند سيبويه حرف ؛ فيقول: "وما جاء من الأسماء فيه معنى (الإ) فغير ، وسوى. وما جاء من الأفعال فيه معنى (الإ) فلا يكون ، وليس ، وعدا ، وخلا. وما فيه معنى ذلك المعنى من حروف الإضافة وليس باسم فحاشى وخلا في بعض اللغات". (سيبويه ، الكتاب ، ط 3 ، 309/2).

ويقول أيضاً: "وأما (حاشا) فليس باسم ، ولكّنه حرف يجرّ ما بعده كما تجرّ (حتّى) ما بعدها ، وفيه معنى الاستثناء". (سيبويه ، الكتاب ، ط 3 ، 349/2) ، والكوفيّين يرون فعليتها.

يتوجّه الباحث توجّه ابن هشام والدسوقيّ ؛ فيرى صواب رأييهما ؛ فأما صواب رأي ابن هشام في القول باسميتها فوجهه رؤية المنطق وسلامة الاستدلال في الحجّة ، وأما الدسوقيّ فلأنّ في انتصاره لقصد ابن هشام فيه ما يظهر من راحة في حُسن التّأويل ، ورجاحة المنطق اللّغويّ ، وحُسن التّخريج.

-مخفوض حتّى قد يأتي مضمراً): (ابن هشام ، مغني اللّبيب ، ط 4 ، 166/1).

يتحدّث ابن هشام عن وجه من وجوه (حتّى) ، تكون فيه -وهو الغالب- لانتهاؤ الغاية المكانية ؛ أي حرفاً جارّاً بمنزلة (إلى) في المعنى والعمل ؛ إلا أنّ (حتّى) تخالف (إلى) في أمور ؛ ومنها: أن يكون مخفوضها ظاهراً لا مضمراً ؛ ويقصد بالمضمّر أي أن يكون ضميراً ، ويصرّح ابن هشام بمخالفته للكوفيّين والمبرّد ههنا.

أي إنّ المبرّد قد أجاز أن يكون مجرور (حتّى) ضميراً ، وحمل ابن هشام قول الشاعر: "حتّاك" على أنّه ضرورة ، إلا أنّه لم يرد عن المبرّد القول بذلك. (المبرّد ، المقتضب ، ط 2 ، 38/2-41).

بهذا يكون ابن هشام قد تماشى مع سيبويه الذي لا يقول بإضمار بعد حتّى ، ففي باب من أبواب كتاب سيبويه المسمى بـ (هذا باب ما لا يجوز فيه الإضمار من حروف الجرّ) يقول: "واستغنوا عن الإضمار في حتّى بقولهم: رأيتهم حتّى ذاك ، وبقولهم: دعه حتّى يوم كذا وكذا ، وبقولهم: دعه حتّى ذاك" (سيبويه ، الكتاب ، ط 3 ، 383/2) ، ويقول كذلك: "ولا تقول: حتّاه". (سيبويه ، الكتاب ، ط 3 ، 231/4).

فابن هشام قد خالف الكوفيّين -أيضاً- في هذه المسألة ، وتماشى مع سيبويه ، وفي كلام سيبويه في عدم إجازته للقول بـ (حتّاه) ؛ وذلك للفرق بين إلى وحتّى ، إذ إنّ (حتّى) لا تقوم مقام (إلى) ؛ لأنّ (حتّى) لا تصلح لأن

تكون في موضعها ، فإلى لانتهاء الغاية ، وهي أعمّ في الكلام من (حتّى) ، وقد ذكر ابن هشام أنّ (حتّى) تضعف في الغاية (ابن هشام ، مغنياً للبيبي ، ط 4 ، 168/1). وقد ذكر سيبويه هذا أيضاً (سيبويه ، الكتاب ، ط 3 ، 231/4). ولم يتحدث سيبويه عن (حتّى) الجارة في باب حتّى: (سيبويه ، الكتاب ، ط 3 ، 20-16/3)؛ وهذا ممّا يدلّ على تأثر ابن هشام بكلام سيبويه.

ولعلّ ما ذهب إليه سيبويه قد ذهب إليه عموم البصريين ؛ إذ يورد أبو البركات الأنباري قبل انتصاره لهم على الكوفيّين قوله: "وقد يستغنى بالحرف عن الحرف في بعض الأحوال إذا كان في معناه ، ألا ترى أنّهم استغنوا بإليك عن حتّاك ، وبمثلك عن كك ، وكذلك استغنوا عن ودّع بترّك ؛ لأنّه في معناه ، وكذلك استغنوا به عن ودّر". (أبو البركات الأنباري ، الإنصاف ، د.ط ، 396/2) ، المسألة (68): (هل يجوز أن يعطف ب (لكن) بعد الإيجاب؟).

يظهر للباحث صحّة اعتراض ابن هشام على المبرّد في ترجيح ابن هشام حمل "حتّاك" في قول الشّاعر على الضّرورة ، وممّا يحمل الباحث -أيضاً- على أنّ قول المبرّد -إن ثبت عنه- مرجوح ، هو عدم مجيء قولهم: "حتّاه ، أو حتّاك" في غير مثال قول الشّاعر ؛ فدلّ على أنّهم لم يقولوا به ، أو هو نادراً قليل للضّرورة في شعر ؛ فلا يقعد عليه ، كما يظنّ للباحث صحّة رأي ابن هشام حُسن تعليل البصريين في أنّ العرب تستغني بالحرف عن الحرف في بعض الأحوال إن كان بمعناه ؛ فاستغنوا بقول (إليك) عن (حتّاك).

- (تعمل (عسى) في: (عساي، وعساك، وعساه) عمل (كان)، وقُلب الكلام؛ فجُعِل المخبر عنه خبراً وبالعكس): (ابن هشام ، مغنياً للبيبي ، ط 4 ، 203-204/1).

يعرض ابن هشام وجهًا في استعمال (عسى)؛ وهو أن يقال: "عساي، وعساك، وعساه" ويصفه بالقليل ، ثمّ يذكر فيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنّها أُجريت مجرى (لعلّ) في نصب الاسم ورفع الخبر ، ونسبته لسيبويه ، ولم يُن ابن هشام موقفه من هذا القول، إلا أنّ ابن هشام قد خالف سيبويه قبل ذلك صراحةً حين عرضَ لحدث عن (عسى)؛ فابن هشام نفى أن تكون (عسى) حرفاً حين تتصلّ بالضمير المنصوب مخالفاً بذلك سيبويه.(ابن هشام ، مغنياً للبيبي ، ط 4 ، 201/1).

يشير الدسوقيّ إلى أنّ إلى أنّ الجمهور -أيضاً- يقولون بما يقوله سيبويه ، إلا أنّ سيبويه يخالف الجمهور من حيث إنّها في تلك الحالة مثل (لعلّ) في العمل والحرفيّة ، أمّا الجمهور يقولون إنّها بمنزلة (لعلّ) عملاً فقط ، وهي فعل على حالها قبل دخول الضمير.(الدسوقيّ ، الحاشية ، ط 2 ، 165/1).

الثاني: أنّها باقية على إعمالها عمل كان ، ولكن استعير ضمير التّصّب مكان ضمير الرّفْع ، وهو قول الأخفش بنصّ كلام ابن هشام ؛ ومعنى استعارة الضمير فيه ؛ أي أنّ أصل (عساي) (عسيث) ، وأصل (عساك) (عسيث) ، وأصل (عساه) (عسى هو).

وأبان ابن هشام موقفه من رأي الأخفش بأنّه مردود بأمرين ؛ أولهما: أنّ إنابة ضمير عن ضمير إنّما ثبت في المنفصل ، والثاني: ورود الخبر مرفوعاً في قوله:

فقلتُ عساها نارُ كأسٍ وعلَّها تَشْكِي فَاتِي نَحْوَهَا فَأَعُوذُهَا⁽¹⁾

الثالث: أنَّها باقية على إعمالها عمل (كان)، ولكن قلب الكلام؛ فجعل المخبر عنه خبراً وبالعكس، ونسبه للمبرد والفارسي.

أي جعل ما كان حقه أن يكون مخبراً عنه مرفوعاً خبراً منصوباً مقدماً، وجعل ما حقه أن يكون خبراً منصوباً مخبراً عنه مرفوعاً مؤخرًا؛ فإعرابُ الياء في: (عساني أن أقوم) خبر عسى مقدماً منصوباً، و(أن أقوم) اسمها مؤخرًا. (الدسوقي، الحاشية، ط 2، 165/1).

ويرد ابن هشام رأي المبرد والفارسي باستلزامه الاقتصار على فعل ومنصوبه، في نحو قوله:

يا أبتا علكُ أو عساكا⁽²⁾

أي لاقتصار في اللفظ؛ فحذف المرفوع؛ وهو اسمها المؤخر، وأبقى خبرها المنصوب المقدم، مع أن الذي يقع الاقتصار على فعل ومرفوعه، ثم يذكر ابن هشام أن لهما أن يجيبا بأن المنصوب هنا مرفوع في المعنى، إذ مدعاها أن الإعراب قلب والمعنى بحاله.

وجاء عن المبرد إنكاره لما قاله سيبويه من أن (عسى) تقع في بعض المواضع بيمينزة (لعل) مع المضمر، فتقول: (عساك) و(عساني) فهو غلط منه؛ لأن الأفعال لا تعمل في المضمر إلا كما تعمل في المظهر، ويخرج المبرد الرجز على: أن المفعول مقدم، والفاعل مضمر، كأنه قال: عساك الخير أو الشر، ولكنه حذف؛ لعلم المخاطب به، وجعل الخبر اسمًا. (المبرد، المقتضب، ط 2، 71/3-72).

يذكر صاحب الإنصاف الرجز، ويورد محققه أن النحاة يستشهدون بقوله "عساكا" ولهم في ذلك ثلاثة أقوال، ثم ينسبها كما نسبها ابن هشام، ويخلص إلى أن عسى في هذا البيت ونحوه ليست هي عسى التي ترفع الاسم وتنصب الخبر، بل هي ههنا حرف ترخ ونصب مثل لعل، والضمير المتصل بها في محل نصب اسمها، وخبرها محذوف، أي عساك تبقى (أبو البركات الأنباري، الإنصاف، د.ط، 1/180)، المسألة (26): (القول في لام "لعل" الأولى؛ زائدة هي أو أصلية؟)، كما يورد الأشموني اختلافهم في ذلك. (الأشموني، شرح الأشموني، ط 1، 290/1).

قائمة المصادر والمراجع:

(1) ينسب محققا المعنى البيت لصخر بن الجعد، وكأس: اسم امرأة، وهي بنت بجير وأكثر شعره فيها في: 204/1 - وانظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، د.ط، 418-414/23. صخر بن الجعد الحضري، أحد بني جحاش بن سلمة بن ثعلبة بن مالك بن طريف، بن محارب بن خصة بن قيس بن غيلان بن مضر، شاعر فصيح مخضرم أدرك الدولتين؛ أي (الأموية والعباسية)، تشبث بابتنة عم له اسمها كأس بنت بجير بن الجون. ولم يذكر البيت. - وانظر: الأفغاني، الموجز في قواعد اللغة العربية، د.ط، 73، 255. - وانظر: التجار، ضياء السالك إلى أوضاع المسالك، ط 1، 299/1. وفيه: "كأس: اسم محبوبته. علها: لغة في لعلها. تشكي: تشتكي وتتألم. أعودها: أزورها والعبادة: زيارة المريض خاصة. "عساها" عسى حرف ترخ ونصب، و"ها" اسمها. "نار كأس" خبرها ومضاف إليه. "وعلها" مثل عساها، وجملة "تشكي" خبرها. المعنى: أرجو أن تكون هذه النار التي أبصرها نار محبوبتي "كأس"، كما أتمى أن تمرض وتشكو ألامه، فأذهب لزيارتها ورؤيتها، وهي أمنية سخيقة تدل على الأناثية. الشاهد: نصب الضمير محلاً بعسى، ورفع ما بعده على الخبرية؛ مما يدل على عملها عمل (إن).".

(2) (وقد أورد المحققان أنه نكر: وقبله: (تقول بنتي قد أنى أناكا) والرجز لروبة أو العجاج، ومعناه: (قد حان وقت رحيلك لملك تجد رزقا).

- أبو البركات الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف لمحمد محيي الدين عبد الحميد، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، (لبنان: المكتبة العصرية، 1428هـ/2007م).
- الجوّريّ، شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن محمد الفاهريّ الشافعيّ، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: نواف بن جزاء الحارثي، ط1، (السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1423هـ/2004م).
- الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي وبهامشه متن مغني اللبيب، ط2، (إيران: منشورات الرضي، ومنشورات زاهدي، مطبعة أمير قم، د.ت).
- سيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت: 180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط3، (مصر: مكتبة الخانجي، 1408هـ/1988م).
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي المناقب الخصري (ت: 911هـ/1505م)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م).
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، د.، (دم: دار الفكر، 1415هـ/1995م).
- الأفغاني، سعيد، بن محمد بن أحمد، الموجز في قواعد اللغة العربية، د.ط، (لبنان: دار الفكر، 1424هـ/2003م).
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، ط2، (مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1415هـ/1994م).
- المخزومي، مهدي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ط2، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1377هـ/1958م).
- المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله المصري المالكي، الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، والأستاذ محمد نديم فاضل، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1992م).
- النجّار، محمد عبد العزيز، ضياء السالك إلى أوضح المسالك، ط1، (لبنان: مؤسسة الرسالة، 1422هـ/2001م).
- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ط4، (إيران: مكتبة سيّد الشهداء، مطبعة أمير قم، 1972م).

تجسيد التنمية اللغوية من خلال تعزيز مكانة اللغات الوطنية الرسمية في وسائل الإعلام: "التلفزيون أنهودجا"

The embodiment linguistic development by promoting the development of official
national languages in the media: "Television is a model"

(ط.د) فاطيمة الزهرة قادية عباسية ، جامعة عبد الحميد ابن باديس-مستغانم- الجزائر

د. سهام بدويدي ، جامعة باجي مختار- عنابة- الجزائر

مقدمة:

تعدّ اللغة أحد الأركان الرئيسية لحضارات الأمم والشعوب باعتبارها فاعلا حيويا في بناء تلك الحضارات ونتاجا لها في الوقت نفسه. واللغة إضافة إلى وظيفتها في التواصل فهي تحمي المخزون الحضاري للأمم، وهي وسيلة رمزية أساسية لإدراك وتمثيل العالم والتعامل مع الواقع المحيط بنا. وبقدر تنوع المعطيات الأنتروبولوجية والتاريخية والسوسيوجغرافية تتعدد الأنساق اللسانية واللغوية التي يتواصل بها الأفراد بهدف ترجمة ما ينازعهم من معان وأفكار وقيم، فكانت اللغة بذلك العمود الفقري للاتصال والأداة الوظيفية الأكثر إستراتيجية في التفاعل ونقل المعاني والمعارف والتعبير عن الخصوصيات الهوياتية والانتماء الثقافي.

إنّ الحضارة لا تتأني لأحد إلاّ عن طريق اللغة، فالحضارة في نوع من التعريف الموجز هي اللغة، وعن طريق اللغة يكون التفكير والتفاهم والتواصل ويكون التفاعل بين العقول والأفكار. فاللغة هي أضخم عملية حضارية تنشئ الحضارة وتمثلها وتعبّر عنها. ولهذا فإنّ نمو لغتنا وازدهارها وقيامها بدورها الفكري هو معلّم بارز في حياتنا الحاضرة، وطريق من طُرُق بناء المستقبل (مجموعة باحثين، 2002).

واللغة العربية —شأن أيّة لغة— ركيزة تكوين الهوية الشخصية والدينية والقومية، وهي في الوقت ذاته أداة فعّالة في تأصيل هذه الهويات وعصرنتها؛ وذلك عن طريق ترسيخ القيم والثوابت في ثقافة الأمة؛ حتى لا تستأصل، وإحسان غرس هذه القيم في عقول ناشئة الأمة ووجدانهم؛ كي تكون دافعا لهم إلى النظر العقلي والسلوك العملي وفقا لمتطلبات تلك الثوابت. ويتوازى مع هذا الترسّخ ولا ينفك عنه تطوير متغيّرات الثقافة لتواكب وتستفيد وتُسهم في التقدم العلمي والتقني والاجتماعي المعاصر.

إنّ اللغة العربية تنمو وتزدهر وتتطوّر من خلال استعمالها في التنمية بصفة عامة، ولا يمكن أن يتطوّر المجتمع خارج هذه الجدلية، فلا يوجد مجتمع خاض غمار التنمية دون استعمال لغته من ذلك اليابان والصين و الفيتنام وماليزيا و إندونيسيا. وعليه فإنّ ترقية استعمال اللغة العربية لا يمكن أن يتم بمعزل عن التنمية بصفة عامة، وتنمية الموارد البشرية على وجه الخصوص (عمار بوحوش، 2010).

هذا وقد أصبحت وسائل الإعلام الجماهيري تلعب دوراً هاماً في تنمية المجتمعات وإحداث التغييرات في السلوك والأنشطة. وقد أشار ولبورشام في كتابه "Mass Communication and National Development" إلى أنّ الأدوار بين الإعلام والتنمية تتمحور في دور الإعلام في توسيع آفاق الناس حيث يمكنها أن تلعب دور الرقيب، كما يمكنها أن تشد الانتباه إلى قضايا محددة، وكذلك يمكن أن ترفع طموحات الناس، وأن تصنع

مناخا ملائما للتنمية إضافة لما لوسائل الإعلام من وظائف ومهام تعليمية ودور في صناعة القرار. فالمسؤوليات التي تقع على عاتق الإعلام في النهوض بالمجتمع وإنسانه تجعل من العلاقة بين الإعلام والتنمية أكثر تقاربا خاصة في دول العالم الثالث. وأيضاً لا يُعقل إمكانية حدوث تنمية دون مشاركة جماهيرية، وحينها يصبح دور وسائل الإعلام حيويًا في توعية الجماهير وتعبئتها كي تبذل الجهود من أجل التنمية، إذ من المعلوم أنّ وسائل الإعلام تقوم بدور فعال في صياغة الرأي العام وتشكيله إزاء كلّ القضايا التنموية المطروحة. إذن التنمية قبل كل شيء تنمية بشرية وثقافية تستلزم إحداث تغييرات جوهرية في الفعل والسلوك والآراء والاتجاهات والمعتقدات والقيم وطرق التفكير، ممّا يستلزم إيجاد الوعي بالحاجة إلى التنمية والتغيير (أحمد شاهين وصلاح محمد عبد الحميد، 2011).

ولا يغيب عن بالنا الدور المهم الذي تلعبه وسائل الإعلام في التأثير في اللّغة المحكية اليومية، هذا التأثير الذي بات يقرب بين اللهجات العربية، وصار يساعد في تكوين لغة وسطى بين الفصحى واللهجات، وهذه اللّغة الجديدة أصبحت اليوم لغة الإعلام (أو اللّغة الثالثة)، وميزة هذه اللّغة أنّها واسعة الانتشار انتقل بها الحرف العربي إلى آفاق بعيدة، ولكن الخطورة هنا تكمن في أنّها تحل محلّ الفصحى، وتنتشر بما هي عليه من ضعف وفساد، وبذلك تكتسب هذه اللّغة الجديدة مشروعية الإعتماد، ويخلو لها المجال، فتصير هي لغة الفكر والأدب والفن والإعلام... إلخ، أي لغة الحياة.

وفي السياق نفسه يقول الأستاذ نور الدين بلبيل "فإذا استعرضنا برامج التلفزيون أو الإذاعة في معظم البلاد العربية لوجدنا أنّ نسبة ما تثبته بالعاميّة تزيد عمّا تبثه بالفصحى، ولاسيما في الأعمال الدرامية والمنوعات التي يندر فيها استعمال الفصحى من اللّغة بحجة أنّ وسائل الإعلام تخاطب الجمهور ككل. وكون هذا الجمهور ذو ثقافات متباينة ونتيجة للابتدال واستخدام الألفاظ والكلمات الهابطة من طرف الإعلاميين، وعدم الحفاظ على الحد الأدنى من الأصول والقواعد اللّغوية، أدى إلى الاستخفاف بقواعد اللّغة العربية، كما أدى ذلك إلى الترويج إلى السوقية وشيوع الكلمات والمصطلحات غير اللّائقة" (نور الدين بلبيل، 2001).

إنّ ما يميّز المشهد السمعي البصري في الجزائر من تحولات عميقة ومتسارعة على المستويين النوعي والكمّي بصورة جعلت الظاهرة تنعت "بالطوفان الإعلامي" الذي غدا فيه القطاع الخاص يحتل موقعا لافتا وذا حضور مكثف، ومن تداعياته تراجع مكانة القطاع العام. وفي ضوء هذا الواقع الجديد لم يعد الخطّ الإعلامي المتّبع واضحا بالنسبة إلى جانب غير قليل من الفضائيات سواء على صعيد الرؤى أو الأهداف أو المضامين.

ومع تعدّد هذه الوسائل الإعلامية المرئية التي تشدّ المشاهد الجزائري وتؤثر بالتالي عليه من خلال شكل ومحتوى المواد الإعلامية التي تعرضها ولاسيما المحتوى اللّغوي، خصوصا في ظلّ الواقع اللّغوي الذي يميّز لسان الفرد الجزائري من قلة وضعف استخدام اللّغة العربية الفصحى في مقابل استخدام اللهجات العاميّة المحلية واللّغات الأجنبية خاصّة الفرنسية.

أولا: اللّغة ووظائفها في المجتمع:

يعتبر تحديد وصياغة مفهوم واضح ومحدد للغة أمرا ليس بالسهل وهذا نظرا لارتباط اللغة بعدة علوم كعلم النفس، الانتربولوجيا، علم الاجتماع، ومن بين التعريفات التي قدمت للغة نذكر تعريف ابن خلدون حيث يعلمنا بأن: " اللغة في المتعارف عليه هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن

القصد بإفادة الكلام ، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان ، وهي في كل امة بحسب اصطلاحاتهم(عبد الرحمن بن خلدون ، دس) ، فاللغة ظاهرة إنسانية يعبر بها الفرد عن مفاهيمه ، ميولاته ، أفكاره وليس بالضرورة أن يشترك كل الأمم في تكلم لغة واحدة ، بل لكل امة لغتها وهذا حسب اصطلاحاتها. هذا وتعتبر اللغة حاجة إنسانية في نفس الوقت ، لضرورتها كأداة أو وسيلة للتخاطب والتواصل مع الآخرين ممن يتشاركون في النسق الاجتماعي الواحد أو أنساق اجتماعية أخرى ، كونها أنجع وسيلة للاتصال والإخبار والإعلام ، وتحقيق غايات وأهداف الأفراد. ويؤكد انتوانمايي (Antoine Meillet) أن اللغة ظاهرة اجتماعية مستقلة عن وجود الأفراد وسابقة عليهم ، فهي تفرض وجودها عليه حيث يكتسب من خلالها التصورات الجمعية للجماعة ، وعن طريقها يتحقق له الوعي الجمعي(روى سى هجمان ، 2000).

إن الفرد والمجتمع كلاهما بحاجة للغة لما تؤديه من وظائف مهمة وضرورية لا يستهان بها. فاللغة وسيلة للتفاهم بين البشر ، وأداة لا غنى عنها للتعامل بها في حياتهم. وهناك عدّة اعتبارات تدعونا إلى البحث عن وظائف أخرى للغة وأهمّها ما يلي:

أ- من الناحية الاجتماعية: إن اللغة تبلور الخبرات البشرية وتجارب الأمم التي يستفيد منها الآخر ، وتدوّن التراث الثقافي ، وتحفظ به جيلا بعد جيل ، كما أنّها تساعد الفرد على تعديل سلوكه لكي يتلاءم مع المجتمع.
ب- من الناحية النفسية: إن اللغة خير أداة للتحليل والتركيب فبواسطتها نستطيع أن نحلل أيّ وضع ، أو أيّة فكرة إلى أجزائها. ويرى (ثورندايك Thorndike) أنّ الوظيفة النفسية للغة ليست في التحليل والتركيب بقدر ما هي في إحداث استجابات لدى الأفراد. فاللغة إنّما هي أداة نستعملها لإثارة الأفكار والعواطف لدى الغير.
ج- وأما من الناحية الفكرية ، فإنّ الإنسان يتميّز عن جميع الحيوانات الأخرى بالقدرة على تصوّر والتجريد والتحليل والتركيب ، فلا يجوز الفصل بين اللغة والفكر. وعليه فاللغة أداة لا غنى عنها من جهتين: أولاً إنّها وسيلة لإبراز الفكر من حيز الكتمان إلى حيز التصريح. وثانياً ، فهي عماد التفكير الصامت والتأمل ، ولولاها لتعدّر على الإنسان أن يسبّر الحقائق إلى عمق أعماقها حينما يسلّط عليها أضواء فكره. إنّ العلاقة بين اللغة والفكر وطيدة: فاللغة تقدّم للفكر تعاريف جاهزة ، وتصف الأشياء بخصائصها حتى لا تتداخل مع غيرها ، وتساعد المفكر في عمله ، إذ تزوّده بصيغ وتعابير معروفة ، وتضع تحت تصرّفه أساليب مدروسة(حنيفي بن عيسى ، 2011).

د- من الناحية التواصلية: يُعتبر (أندريه مارتينه) أنّ وظيفة اللغة الأساسية هي التواصل في إطار المجتمع الذي تنتمي إليه. وهذه الوظيفة تؤديها اللغات بصورة أساسية ، بالرغم من اختلاف بنيتها وتباينها فيما بينها. فاللغة مؤسسة إنسانية يرتد كيانها إلى المجتمع الذي يتكلّمها. وهي الوسيلة التي تتيح للإنسان بصورة أساسية القيام بعملية التواصل بينه وبين أفراد بيئته. وتجدر الإشارة إلى أنّ (مارتينيه) يراعي بقية الوظائف المختلفة التي يُمكن أن تؤديها اللغة إلاّ أنّه يرى في الواقع أنّ الوظيفة اللغوية تتمحور في الحقيقة حول عملية التواصل أو عملية التفاهم المتبادل. فاللغة هي قبل كلّ شيء الأداة التي يتوسلها أفراد المجتمع لإقامة الاتصال بعضهم ببعض ويرتبط تطوّر اللغات عبر الأزمنة بحاجات التواصل التي تقتضيها الحياة المجتمعية(ميشال زكريا ، 1980).

ويعتبر (أندريه مارتينه) أنّ وظيفة اللّغة الأساسية هي التواصل في إطار المجتمع الذي تنتمي إليه. وهذه الوظيفة تؤديها اللّغات بصورة أساسية ، بالرغم من اختلاف بنيتها وتباينها فيما بينها. فاللّغة مؤسسة إنسانية يرتد كيانها إلى المجتمع الذي يتكلمها. وهي الوسيلة التي تتيح للإنسان بصورة أساسية القيام بعملية التواصل بينه وبين أفراد بيئته . وتجدر الإشارة إلى أنّ (مارتينه) يراعي بقية الوظائف المختلفة التي يمكن أن تؤديها اللّغة إلاّ أنّه يرى في الواقع أنّ الوظيفة اللّغوية تتمحور في الحقيقة حول عملية التواصل أو عملية التفاهم المتبادل. فاللّغة هي قبل كلّ شيء الأداة التي يتوسلها أفراد المجتمع لإقامة الاتصال بعضهم ببعض ويرتبط تطوّر اللّغات عبر الأزمنة بحاجات التواصل التي تقتضيها الحياة المجتمعية (ميشال زكريا ، 1980).

أما (رومان جاكوبسون) (ROMAN JAKOBSON) فقد اعتمد في استنباطه لوظائف اللّغة على العناصر الأساسية المشتركة لنظرية الاتصال المتمثلة في : المرسل ، المستقبل ، القناة ، الرمز (code commun) ، الرسالة والمرجع (référence) . كلّ عنصر من هذه العناصر يؤسس لوظيفة معيّنة:

-وظيفة تبليغية (fonction communicative) : تخص المتكلم .

-وظيفة وجدانية (conative) وهي متعلقة بالمخاطب (المرسل إليه).

-وظيفة شعرية (fonction poétique) أو جمالية (esthétique) متعلقة ببنية الرسالة اللّسانية .

-وظيفة تحقيقية (phatique) متعلقة بالقناة .

-وظيفة مرجعية (référentielle) متعلقة بالمرجع .

-وظيفة شبه لسانية (méta-linguistique) تخص الرمز في حدّ ذاته. وإلى جانبها نجد الوظيفة النفسية المتعلقة بالتفكير (محمد حولة ، 2011).

بحيث تقوم الوظائف التالية بما يلي :

- الوظيفة التبليغية ، والمتعلقة بالمتكلم تسمّى أيضا بوظيفة إقامة الاتصال ، وهي التي ترمي إلى إنشاء اتصال والمحافظة على علاقة ، أي ما يتطابق لدينا مع قول عبارات من مثل: "صباح الخير ، كيف حالك؟ الطقس جميل اليوم..."

- الوظيفة الوجدانية ، والمتعلقة بالمخاطب وتسمّى أيضا بالوظيفة الندائية وتتعلّق بالنداء على الآخر كما نُعربُ من خلالها عن رغباتنا والتي تسمح بالتأثير على الآخر ، كأن نقول له مثلا: "تعال إلي هنا" أو "أعطني الخبز" .

- الوظيفة الشعرية أو الجمالية ، والمتعلقة ببنية الرسالة اللّسانية في حدّ ذاتها حيث يتم الاهتمام بها ، كأن نقول مثلا: "لكثرة ما هي عيناك عميقتان فقدت ذاكرتي فيهما tes yeux sont si profonds que j'y perds la mémoire"

- الوظيفة التحقيقية ، والمتعلقة بالقناة مثل النغمات الصوتية في حالة الكلام هي التي تسمح بترجمة الانفعالات التي تختلج صدورنا ، كأن نقول مثلا: "رائع" و "تبا" ، وبالطبع ، ليست اللّغة الوسيلة الوحيدة لنقل تأثيرنا ، إذ إنّنا نعبرُ عن الغبطة التي تغمر قلوبنا وعن الغضب الذي يتناهبنا وعن الحزن الذي يعتصرنا من خلال ضرب الكفّ بالكف والتبسّم وذرف الدموع ، ومن خلال اللّجوء إلى الإيماءات والتكشير عن الأسنان للضحك أو التهديد.

- الوظيفة المرجعية ، والمتعلقة بالمرجع ، وفيها يتم الرجوع إلى تحليل وشرح ما تمّ قوله. وبالتالي فهي تقتضي بالتزويد بالمعلومات.

- الوظيفة الشبه لسانية أو الاستعارية ، (وظيفة تعدّي اللّغة) وتعلّق بالرمز ، وهي التي يستخدمها المرء لضبط حديثه الخاص كأن يقول مثلا: هل مازلت تنابع تسلسل أفكارى ؟ tu me suis? وبحسب عدّة باحثين ، ثمة وظائف أخرى للّغة على غرار: الإخلال بالواجب ، السرد ، والبرهنة... إلخ (باسكال بيك و آخرون ، 2009) ، كما يشير باحثون آخرون إلى أهمية الوظيفة التعبيرية للّغة حيث يقولون أنّ التعبير من وظائف اللّغة الأساسية ، لأنّ الإنسان عندما ينطق ببعض من الكلمات فإنّها يفعل ذلك لكي يعبر ، أي لينقل العواطف والأحاسيس والأفكار من الداخل إلى الخارج. ويتخذ التعبير شكلين: فإمّا أن يكون فطريا (أو طبيعيا) وإمّا أن يكون وضعيا (أو اصطلاحيا).

ثانيا. اللّغة والثقافة:

تعدّ اللّغة خاصّة ثقافة الأمة وتجاربها ، وأهمّ شاهد على منجزها الثقافي والحضاري والمعرفي ، وهي المعبّرة عن الثقافة والتّأقل لها عبر الأزمنة والأجيال ، والسجل لكلّ ما تعتقده الأمة وتؤمن به وتحبه وتبغضه وتبناه وتمارسه وتصنعه. كما أنّها مستودع قيم الأمة ومبادئها وعاداتها وتقاليدها وسماتها ، وكلّ مفردة فيها تقود إلى أصل ثقافي إنساني أو قومي. واللّغة بالإضافة إلى ذلك أداة للتنمية الثقافية لأنّها أداة تفكير وأداة تعبير وأداة تواصل. وبازدهار اللّغة تزدهر الثقافة والمعرفة .

فاللّغة من حيث علاقتها بالثقافة ثلاث مستويات: مستوى إنساني ومستوى قومي ومستوى فردي. فأما المستوى الإنساني فيتجلّى في مفردات ذات مفاهيم ومدلولات وقيم إنسانية مشتركة بين سائر الشعوب كالحب والأمل والحرية والطعام والنوم. وأما المستوى القومي فمفردات خاصّة بأمة من الأمم أو قوم أو جماعة أو فرقة أو دين أو مذهب أو حزب بعينه ، ولا يمكن فهم مراميها ومقاصدها بالقراءة السطحية العجلى ، إذ لابدّ من ربطها بظروفها الإجماعية والدينية والجغرافية وغيرها. أمّا المستوى الثالث من مستويات علاقة اللّغة بالثقافة فهو المستوى الفردي حيث يكون للمفردة اللّغوية عند الفرد أبعاد خاصّة مستمدّة من خبراته الفردية وثقافته الخاصّة. لكن أكثر المستويات الثلاثة اتصالا بالهوية الثقافية هو المستوى القومي.

هذا وتعدّ اللّغة المكوّن الرئيسي للهوية الثقافية والحضارية للأمة ، إذ لا ثقافة قومية بدون لغة قومية ، ولعلّ من أقصر الطرق لمعرفة الهوية الثقافية لأيّ شعب من الشعوب الرجوع إلى لغته ، لأنّها السجل لكل جوانب ثقافته ومعرفته (خالد عبد الرؤوف الجبر ، 2005).

وتتضمن الثقافة فيما تتضمنه من محتويات ، الجانب الفكري أو المعنوي في الإنسان ، ومن ثمة فإنّ علاقتها باللّغة تصحّ أكثر من عضوية كما يتبيّن ذلك من التعاريف المختلفة الموضوعية للّغة ، حيث ورد في هذا الخصوص أنّ اللّغة هي "التعبير اللفظي عن الفكر سواء كان داخليا أم خارجيا" وأنّها "وسيلة إنسانية خالصة وغير غريزية إطلاقا لتوصيل الأفكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام من الرموز التي تصدر بطريقة إرادية". وأنّها "الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل أيّ صورة أو فكرة ذهنية إلى أجزائها أو خصائصها ، والتي بها يمكن تركيب هذه الصورة مرّة أخرى في أذهاننا أو أذهان غيرنا بواسطة تأليف كلمات ووضعها في تركيب خاص".

والملاحظ أنّ هذه التعاريف كلّها على اختلافها لا تخلو من الإشارة إلى علاقة اللّغة بالفكر، حيث إنّها الوسيلة التي توصل الأفكار، أو تعرب عنها إلى الغير، وأنّ الكلمات تعتبر الأوعية التي تحتفظ فيها وتنقل بها هذه الأفكار.

وإذا اعتبرنا (لغة الإشارة) وسيلة من وسائل التعبير، خاصّة وأنّ لغة الكلام كثيرا ما تستعين بها لجعل التوصيل أوضح وأسهل، فإنّها (أي لغة الإشارة) وإن كانت مساعدة أحيانا للغة الكلام فهي عاجزة كلّ العجز - بمفردها- عن أن تعبّر عن الأفكار والوجدانيات التي تجول بخلد المتكلّم.

ويقول (ألپورت ALPORT) "إنّ اللّغة تحتفظ بالتراث الثقافي جيلا بعد جيل وتجعل للمعارف والأفكار البشرية قيمتها الاجتماعية بسبب استخدام المجتمع للّغة للدلالة على معرفة وأفكاره، وباعتبار اللّغة من أقوى الوسائل التعليمية، فهي تساعد الفرد على تكييف سلوكه وضبطه حتى يناسب هذا السلوك تقاليد المجتمع الذي يعيش فيه".

والملاحظ أنّ كلّ الأدوار والوظائف التي تقوم بها اللّغة في المجتمع نجد لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالثقافة. فعلاقتها بالفكر والتعليم والتقاليد هي علاقة بالثقافة، لأنّ الفكر والتعلّم والسلوك، هي كلّها عناصر ثقافية. وباعتبار أنّ الثقافة تنقسم إلى عناصر ماديّة ومعنوية فإنّ كلّ هذه العناصر لها علاقة باللّغة.

فالعناصر المعنوية كالدين والتاريخ والقانون والآداب، لا تعرف إلا باللّغة وفي اللّغة، وكذلك العناصر الماديّة لها علاقة باللّغة لأنّ هذه العناصر الماديّة في حقيقة الأمر هي عناصر فكرية مجسّدة في أعمال، أي قبل أن تكون أشياء ملموسة كانت أفكارا، ومن ثمّ كانت لها علاقة باللّغة.

وتظهر العلاقة التكاملية بين اللّغة والثقافة في أنّ الثقافة تساعد على تطوير اللّغة وإثرائها والتأثير فيها -سلبا أو إيجابا- بما تحقّقه من اختراع في جوانبها المادية وسموّ في الإنتاج الفلسفي والفكري والأدبي وما لذلك الإنتاج الثقافي (المادي والمعنوي) من أثر في إغناء اللّغة بالمفردات والمعاني السامية والمضامين التي تزيد اللّغة ثراء وقوّة. كما أنّ نضوب معين الثقافة وتوقفها عن الاختراع المادي والإنتاج الفكري يؤدي حتما إلى وقوف تطوّر اللّغة في الدلالات والمعاني، ويضيق أفق اللّغة وتعجز عن التعبير عن الأشياء المستحدثة التي لم يكن لثقافة تلك اللّغة فضل في اختراعها.

ولعلّ أوضح مثال على ذلك، اللّغة والثقافة العربيّتان: فعندما توقفت الثقافة العربية عن مواكبة التقدّم التكنولوجي العصري في الاختراع، أثّرت على اللّغة العربية التي أصبحت تُعاني من بعض القصور في التعبير عن المستحدثات من الأشياء التي اخترعتها ثقافات أخرى وأصبحت المجامع اللّغوية العربية تسابق الزمن دون جدوى لتعريب ذلك السيل من المصطلحات العلمية التي تستجد في الثقافات الأجنبية كلّ يوم في شتى ميادين الحياة.

كما أنّه إذا كان مصدر الثقافة لدى الإنسان يتمثل في قدرته على استخدام الرموز والمعاني المجرّدة، فاللّغة هي الوسيلة الوحيدة التي تمكّنه من التجريد والسموّ الفكري والاتصال الرمزي بكيفية لم يوهبها سواه.

ولعلّ المثل الإيطالي القائل "الترجمة تعني الغش" أو كما يقول (برغسون) "الترجمة الكاملة خيانة حقا للفكر الأصيل"، ومثلها يقال عن ترجمة تراث أمة وأدبها إلى لغة أخرى يقال عمّن يكتب عن واقع ثقافة مجتمعه بلغة غير لغة قومه، فإنّه لا يجيد التعبير عمّا يحسّه وهو من ثمّ لا يجيد التبليغ للآخرين عن أصدق

مشاعره ولا يترك كلامه لدى السّامع من أفراد مجتمعه نفس الأثر الذي يتركه التعبير باللّغة القومية. وفي هذا المعنى يقول الكاتب الجزائري (مالك حدّاد) عن تجربته في الكتابة عن واقع المجتمع الجزائري العربي المسلم باللّغة الفرنسية: "إنّ الكلمات وهي معدّاتنا اليومية ليست في مستوى أفكارنا بل عواطفنا، وليس هناك إلا توافق تقريبي بين فكرتنا العربية وألفاظنا الفرنسية". فاللّغة وعاء لحفظ الثقافة ووسيلة للتعبير عنها والعربية التي تنقلها عبر أجيال البشر في مختلف الأزمنة والأمكنة (احمد بن نعمان، 1996) ومن أبرز الألسنيين الذين تناولوا موضوع الثقافة واللّغة (ادوارد سابير) (1848-1939م) الذي يقول أنّ "اللّغة مكوّن من مكوّنات الثقافة". حيث يصرّ (سابير) على أنّه ليس بالإمكان فصل اللّغة عن ثقافة البيئة التي تتكلّمها، كما لا يمكن فصلها عن مظاهر السلوك الإنساني السيكولوجي والسوسولوجي. ويستعمل كلمة ثقافة بمعناها الشامل للدلالة على مجموعة التصرّوات والتمثّلات والمفاهيم والتقنيات التي تؤلف النظرة التي يكوّنها الشعب عن العالم المحيط به. فاللّغة هي جزء أساسي من هذه الثقافة بل أحد مكوّناتها الأساسية. فهي وسيلة التواصل الخاصّة بالإنسان يعبر بها عن أفكاره ومشاعره ورغباته. لذا تكون اللّغة تنظيما من الرّموز التي وضعت لغاية التواصل. حيث تصدر هذه الرّموز عن جهاز النطق عند الإنسان إلا أنّها بصورة أساسية، سمعية. وهي من ناحية ثانية اصطلاحية تمثل أصواتها المنطوقة نتاج الخبرة الإنسانية المتنوّعة يكتسبها الإنسان عبر ترعرعه في بيئته فتبدو له كنتاج تاريخي وكتراث مجتمعي قديم العهد التصقت به البيئة عبر استعمالها المتواصل له. فمن البديهي أن ترتبط اللّغة بصورة وثيقة بثقافة البيئة المجتمعية. ومن هنا يركّز (سابير) على اعتبار اللّغة جزءاً مكوّناً لثقافة البيئة التي تتكلّمها. ويقول (سابير) أيضاً بأنّ كلّ لغة تمتلك من الأصوات والبنى والمفردات اللّغوية ما يكفيها لسدّ حاجاتها التواصلية والحضارية (ميشال زكريا، 1980).

ثالثاً. مسألة التعددية اللغوية في بلدان المغرب العربي :

تمثل بلدان المغرب العربي وضعا مختلفا تمام الاختلاف، ففي كلّ بلد منها ثلاث لغات، وتتميّز بلدان المغرب العربي وهما الجزائر والمغرب بوجود أربع لغات تؤدي وظائف شديدة التنوع. حيث يقول (جيلبيرغراندغويوم Gilbert Grandguillaume) في كتابه عن "التعريب والسياسة اللغوية في بلدان المغرب": "تستخدم في بلدان المغرب الحالي ثلاث لغات: العربية والفرنسية واللّغة الأم. أمّا الأوليان فلغتا الثقافة، وهما لغتان مكتوبتان. وتستخدم الفرنسية أيضا لغة للمحادثة. غير أنّ اللّغة الأم الحقيقية التي يستخدمها النّاس دائما في خطابهم اليومي لهجة هي اللهجة العربية أو البربرية. وليست هذه اللّغة الأم، باستثناء حالات نادرة جدّا، لغة مكتوبة".

إنّ موقع هذه اللّغات في بلدان المغرب العربي مختلف جدّا، فالفرنسية الموروثة عن الاستعمار، والتي ظلّت لفترة طويلة اللّغة الرسميّة قبل أن تصح لغة أجنبية بعد سياسة التعريب. حكرّ على الطبقات البرجوازية. وهي لغة مرجعية في الثقافة، وورقة رابحة للنجاح الاجتماعي في مقابل اللّغة الوطنية، أي العربية، التي يطرح تعريفها لسانيا عدداً من المشكلات. وتدين العربية بموقعها بصورة أساسية إلى كونها لغة دين، ولغة القرآن، ولغة توحيد العالم العربي. لغة القرآن، أي العربية الفصحى القديمة هي لغة تستخدم في الكتابة بصورة أساسية، ويمكن أن تستخدم أيضا في العِظات أو في بعض الدروس كما كان عليه حال اللاتينية في عدد من بلدان أوروبا في العصور الوسطى؛ فهي إذن كالاتينية لغة ميّنة.

يقف في مقابل الفصحى القديمة ما نسميه بالعربية المعاصرة ، أو العربية الوسطى ، وهي العربية الرسمية التي ارتقت لتصبح لغة وطنية اغتنت من العربية الفصحى بتحديث مفرداتها ؛ فهي لغة وسائل الإعلام ، ولغة الحياة العامة. تبقى إذا اللغتان الأمان اللتان تسميان "لهجتين" في الاستخدام الرسمي ، وهما اللهجة العربية واللهجة البربرية. أما اللهجات العربية فتربطها بالعربية الفصحى رابطة نَسَب. أما البربرية فليست هذه حالها. ولكن يبدو أنه في الحالتين تشكل لهجات العربية مع البربرية أدوات التواصل اليومي.

أما في تونس ، حيث البربرية ضعيفة الحضور (في حدود 01 في المئة حسب التقديرات) فتعتبر العربية العامية التونسية حسب الإحصاءات ، اللغة الغالبة بلا منازع ، وتعدّ العربية الرسمية لغة غالبية من الناحية الاجتماعية والسياسية ، وتقاسمها اللغة الفرنسية طغيانها الثقافي.

أما في الجزائر والمغرب فيختلف الوضع قليلا ؛ فالبربرية حسب الإحصاءات لغة غالبية في المغرب (50,6%) وهي تمثل أقلية ضخمة في الجزائر (30%) بينما تحتل العربية الرسمية والفرنسية على وجه التقريب نفس المواقع التي ذكرناها في تونس. هذا يعني أننا أمام صنف ثانٍ من أصناف التعددية اللغوية ، وهو صنف نسميه بـ: التعددية اللغوية ذات اللغات الأقلية الغالبة ، لأنّ اللغات الأكثرية حسب الإحصائيات لغات محكومة سياسيا وثقافيا في واقع الأمر (لويس جان كالفي ، دس).

رابعا. أبعاد الهوية اللغوية في الجزائر (العربية-الأمازيغية-الفرنسية):

من يستجلي الواقع اللغوي في الجزائر يجد الجزائريين يتواصلون بأربع لغات وبدرجات متفاوتة لكل واحدة ، فمظهر التعددية يتجلى في مختلف الميادين وعلى مستوى مناطق الوطن ، حيث لكل جهة تراثها ، وكلّ جهة تقوم اللغات واللهجات الجهوية والمحلية كأدوات للتواصل مع الساكنة المحلية ، وهذه السمة ترسخت منذ دخول الفاتحين شمال إفريقيا فكانت التعددية اللسانية ممارسة وسلوكا.

إنّ مواطنة اللغة الأمازيغية ليست منهوبة ، بقدر ما نحسّ بالضم من قبل الفرنسية التي أخذت محلّات اللغتين ، رغم أنّ بعض الخطابات تتعامل على اللغة العربية ، مقابل صمتها على الفرنسية **La Francisation** ، ويبدو أنّ المجتمع الجزائري ليس ضدّ اللغة الفرنسية التي هي لغة متقدّمة قياسا بالعربية ، ولكنّه ضدّ الهيمنة التي تراحم بها العربية والأمازيغية ، وتأخذ مساحات على حسابها ، وضدّ الحملات التي تشهها على إثارة نعرات القبائل بأنّ حقوقهم اللغوية مهضومة...ويجب الحذر من طرح الأمازيغية ضمن خطاب يناقض كلّ ما هو إسلامي أو عربي ؛ لأنّ حقيقة الأمازيغ عبر التاريخ هم أول المدافعين عن الإسلام ، وهم أول من نشر العربية في إفريقيا الشمالية ثمّ العربية ، ويقول (عبد الرحمن شيبان): "علينا العمل من أجل أن تكون اللغة العربية صاحبة السيادة في الجزائر ، ونحرّرها من اللغة الفرنسية".

ومن هنا نعتقد أنّ المسألة اللغوية عندنا تكون معالجتها الناجحة في إطار تطبيق مفهوم التعددية المندمجة ؛ أي الاندماج المؤسساتي الحامي لممارسة الحقوق اللغوية والثقافية للمجتمع ، لا تطرح فيها الخيار اللغوي الأجنبي ، ولا تكون لغة من اللغات محلّ تناضل. ولكنّ الطرافة في المسألة اللغوية أنّ هناك تهميش لغوي ظاهر للغتين هما: العربية والأمازيغية ، فالمواطنة اللغوية تقتضي الاهتمام باللغتين معاً ولا ينبغي أن تنافسهما لغة أجنبية ، وهنا الخيط المفقود في اللغتين. فالعربية همّشت في الاستعمال وفي عدم تجسيد فعلي لتعميمها ، و الأمازيغية مهمشة على كثير من الصعيد.(صالح بلعيد ، 2008).

وبالنظر إلى السياسة اللغوية المتبعة في الجزائر نجدتها مرتبطة بعدة أبعاد وهي:

البعد الوطني: وتتمثل في اللغة العربية كمقوم أساس للهوية الوطنية والعربية مقوم رئيس من مقومات وجودنا، وأيّ ضعف يصيب هذه اللغة يهدد كيان وطننا؛ لأنّ استعمال اللغة العربية لا يعني بها الهوية، بل أن نجعلها لغة تنمية و نجاعة، أما الهوية فهي مفروغ منها. هذه الهوية التي انصهرت فيها الروح الأمازيغية في الذات الإسلامية منذ أزيد من خمسة عشر قرنا.

البعد الحضاري: إنّ الحضارة العربية الإسلامية منصهرة في الذات الجزائرية منذ آخر الممالك البربرية، حيث ما بقيت سلالة صافية، بفضل التمازج الذي أحدثه الإسلام. كما أنّ بعدنا الحضاري والجغرافي جعلنا أمة إسلامية عربية إفريقية ذات حضارة وثقافة خاصة. وهذا لا يعني أنّنا نتغلق على ذاتنا بل أن نثبت حضاريا أنفسنا في القرية الكونية بالسعي إلى المساهمة في شمولية المعرفة.

البعد العلمي: إذا كنّا ننشد اللغة العلمية الأولى في العالم نتخذ الإنجليزية. إذا كنّا نستهدف التربية الفضلى والموسيقى نستهدف الألمانية، إذا أردنا توظيف التقنيات الدقيقة نتخذ اليابانية، وإذا أردنا الصناعة الخفيفة نتخذ اللغات الآسيوية، وإذا سعينا إلى إجدادة فن الطبخ والسياحة نتخذ الفرنسية. وإذا أردنا العودة إلى تراثنا القديم أن نتخذ الفارسية أو التركية.

إنّ سرد هذه النماذج هو بناء على المجالات العلمية أو الفنية التي تغطيها بعض اللغات الحيّة، وكلّ لها مجالها الخاص. ولا يعني هذا انتقاص لقيمتها العلمية، والأجدر بنا أن نكون نفعيين في انتهاج السياسة اللغوية التي تعمل على رقيّ لغتنا أولا، وعلى الزبون الشريك الذي نتعامل معه لاحقا في إطار تبادل المصالح الحيوية. فلا يمكن أن نبقي منطقة تفريغ النفايات والتجارب في ميدان العلم وفي هذه النقطة نلجّ على انتهاج سياسة جادة هدفها النفعية؛ فاللغة التي أنتقيها هي التي تخدمني لا أخدمها، فلم لا تكون الانجليزية هي اللغة الأجنبية الأولى التي سوف تستعملها الجزائر في الألاحق في زماننا لتحقيق التنمية، لأنّ الانجليزية أبانت عن بعدها العلمي والعالمي.

البعد العالمي: أكثر اللغات انتشارا وعلمية هي الانجليزية تليها في المرتبة الثانية الاسبانية من حيث الانتشار. وإنّ للعربية انتشارا عربيا منذ بداية الرسالة المحمدية، بل وصل بها الأمر أن كتبت بها أكثر من 137 لغة من لغات العالم، ومازال الآن تدوّن بحروفها 37 لغة من لغات العالم. ومع كلّ هذا نقرّ بأننا في قرية كونية تتأثر بالتنوّع الثقافي من خلال العولمة الثقافية، نؤثر ونتأثر، لكن لا يجب أن نقرض، كما لا يجوز أن نكون منطقة ملء الفراغ؛ حيث نعش بين مصالح القوى بانتقاص السيادة في غياب اللغة الوطنية.

أ- اللغة الأمازيغية في الجزائر: إنّ للثقافة الأمازيغية مكانتها في الرصيد الثقافي الجزائري، فقد ساهمت في ترسيخ أسس الحضارة الجزائرية، والواجب يقتضي بأن تكون لدينا التزامات فكرية وعلمية من أجل تطوير هذه الثقافة.

إنّ اللغة الأمازيغية وجه من وجوه الثقافة الجزائرية، وهي قادرة على أن تتطوّر وتتقوّل لتلبي الحاجات الضرورية للإنسان الجزائري.

إنّ التدريس بالأمازيغية في جميع المراحل التعليمية هو الطريق الأمثل للارتقاء بهذه اللغة، علاوة على إغنائها بالمصطلح العلمي.

-إنّ اللغة الأمازيغية مقوم أساسي من مقومات التوحيد اللساني.

-إنّ اللغات الأمازيغية كثيرة في الجزائر، وهنا تطرح ما هي اللغة الأمازيغية التي يجب الاعتراف بها في ظل غياب اللغة الأمازيغية الأم وعدم وجود حضارة شامخة لهذه اللغات وعدم وجود دين يحمي هذه اللغات .

ب- اللغة الفرنسية في الجزائر: للفرنسية في الجزائر موقع هام؛ فهي التركيبة الثقافية التي خلفها الاستعمار، ولقد نالت بعدها العميق عند بعض الجزائريين بفعل ما حظيت من خدمات من قبل أهلها وبعض المغاربة. ومن هنا يتشبهت بها بعض المثقفين على أنّها اللغة العلمية والشعرية الراقية.

وأما من حيث جانبها المعرفي فنعرف أنّها لغة علم وصناعة، لكنّها ليست على غرار اللغات المتقدمة كالانجليزية أو الألمانية أو الروسية أو اليابانية، بل أنّ نشرة اليونسكو الأخيرة تصنّفها في المرتبة الثامنة من حيث علميتها بعد العربية. كما أنّها محدودة الانتشار، فهي في بعض الدول الفرانكوفونية فقط، ولا يتعدى عدد الناطقين لا المستعمرين 200 مليون. وإنّ معرفة الفرنسية مكسب هام، لكن لا يجب أن تخدم الفرنسية في بلد العربية، بل أن تقيدنا لضمان التفاعل التام (صالح بلعيد، 2008).

خامسا. الآثار السلبية للتعددية اللغوية في الجزائر: للتعدد اللغوي آثار سلبية تتجلى في صعوبة التواصل، وسوء التحصيل العلمي والثقافي في المدرسة، حيث يجد الطفل نفسه أمام لغات جديدة عن اللغة الأم التي كان قد عرف منها رصيذا لغويا معتبرا ممّا يخلق للطفل عقدة في نموه العقلي، اللغوي، المعرفي، الفكري والنفسي. فظاهرة التعددية اللغوية تمسّ الطفل خاصة في مرحلة الطفولة المبكرة على نمو لغته، فحينما يتكلم لغتين نتيجة لاختلاف لغة البيت عن لغة الأصدقاء الذين يلعبون معه، أو حينما يصل لتعلم لغة أجنبية في الوقت الذي لا يزال يتعلم اللغة الأم، فإنّ ذلك يؤدي إلى إرباك مهاراته اللغوية ويؤخرها في كلتا اللغتين (حفيظة يحيوي، 2014)، فتعلم أكثر من لغة مزامنة مع اكتساب اللغة الأم ينتج عنه أخطاء ومخاطر يقع فيها الطفل كعدم ثقته في نفسه وهذا راجع لعدم ثقته بمهاراته اللغوية ما يخلق آثار نفسية سلبية عند الطفل، ويكون عندهم تأخر في تقدمهم نظرا لاختلاف كل لغة عن الأخرى بصفات ومميزات في القواعد النحوية والصرفية، وبالتالي عوض أن يكون عامل إثراء وسلامة أصبح عامل ارتباك ونقص، والنتيجة أن أصبحت الغالبية الساحقة من الجزائريين بمن فيهم المتعلمون لا يتحكمون في أية لغة من اللغات، فالمعرب لا يتقن العربية بالشكل المطلوب، والموصوف "بالفرنس" لا يجيد الفرنسية والنتيجة أن اختلطت هاتان اللغتان باللهجة الأمازيغية، وعليه فالحصيلة النهائية أن لا لغة للجزائريين (باديس لهويمل ونور الهدي حسني، 2011).

سادسا. العلاقة بين اللغة والإعلام:

إنّ القاسم المشترك بين وسائل الإعلام جميعها هو اللغة. فكل وسيلة إعلام تسعى جاهدة إلى استخدام اللغة الأكثر ملائمة، والأكثر مصداقية لدى جمهورها، وهي حين تستعين بمعطيات تكنولوجية أخرى فإنّها تستهدف إحداث تأثيرها باللغة المستخدمة في الجمهور المتلقي، ذلك أنّ اللغة تشكل عقول الجمهور، وتصور رؤيته التي يُفسر بها واقعه ويستوعبه، ويتكيف معه ويوجه سلوكه في التعامل مع هذا الواقع. فهناك علاقة وثيقة بين الإعلام واللغة، فينبغي ألا ننظر للغة باعتبارها فقط وعاء الفكر وأداة التواصل بل هي أيضا

التي تشكل رؤيتنا وسلوكنا، وعليها يتوقف أداؤنا الاجتماعي الشامل(سامي الشريف وأيمن منصور ندا، 2014).

إنّ الإعلام هو أكثر الأنشطة الاجتماعية استخداماً للغة، منطوقة كانت أم مكتوبة. لذا، تقع على لغة الإعلام مسؤولية النهوض بالأداء اللغوي للمجتمع ككل. وكما يمكن أن يفيد الإعلام اللغة ويعمل على توحيد استخدامها، يمكن لهذا الإعلام - إن قصد التزييف والتمويه - أن يضرّ باللغة أشدّ الضرر، فأكثر ما يضرّ اللغة كما يقول جورج أروويل هو عدم الإخلاص. من جانب آخر، فإنّ تركيز الإعلام الحديث على الصوت والصورة يهدد وضع اللغة، لكنّه في الوقت نفسه سيظهر تفوّقها في التعبير المباشر الدقيق والموجز(نبيل علي، 2001).

سابعاً. المشكلات والتحديات التي تواجه الإعلام المرئي في استخدام اللغة العربية:
يُصوّر لنا العديد من "المثقفين" أنّ ثمة حرب دائرة بين "ثقافة الشاشة و ثقافة الشعوب" والمجتمعات معتبرين أنّ وسائل الإعلام "شيء منفصل" عن "أصالة الثقافة"، وغالباً ما يُعرب حراس "الهوية" عن قلقهم وخوفهم من وسائل الإعلام والفضائيات، وأنّها تعمل على تخريب الثقافة الراديكالية أو التي ترتبط بالتراث والدين بشكل مباشر. فالإعلام كما العادات كما التقاليد كما الدين كسائر مفردات التركيبة المجتمعية تتقاطع مع بعضها البعض، ولا يُمكن فهم واحدة منها بمعزل عن الأخرى. وعندما يحصل تنافر بين ثقافة الشاشة والثقافة المحلية أو الشعبية أو أي ثقافة أخرى فإننا نكون أمام انقسام ثقافي وليس أمام حرب بين الثقافة والإعلام(أحمد شاهين وصلاح محمد عبد الحميد، 2011) ويمكن إجمالاً إبراز أهمّ التحديات والمشكلات في جملة من النقاط، وأبرزها:

الدعوة إلى العامية: حيث دعت طائفة من المستشرقين والعرب إلى إلغاء الفصحى وإحلال العامية محلها، وهذا يعني أن تصبح العامية هي اللغة التي تكتب بها وتعلم بها، ونقرأ بها الأخبار...إلخ، وتتحول الفصحى إلى الرف بوصفها لغة ميتة مثلها مثل السومرية واللاتينية،...إلخ وقد قامت دعواتهم على حجج أهمها(طالب عبد الرحمن، 2016):

-إن العربية الفصحى هي سبب تخلف العرب عن الابتكار والاختراع.
-إن في اللغة العربية صعوبة بالغة، يضيع فيها الطالب سنوات طويلة من الدراسة.
-إن وجود فصحى وعامية في الوقت نفسه يؤدي إلى أن الإنسان يتكلم في حياته اليومية بلهجة عامية، ويستخدم في مخاطبته الرسمية شكلاً لغوياً آخر.
وقد ورد على الحجج السالفة بردود أهمها(طالب عبد الرحمن، 2016):

(1) إن الغرض من هذه الدعوة برمتها هو قطع العلاقة بين الشعب العربي من جهة وقرآنه ودينه وتراثه من جهة أخرى، فتبني العامية سيجعل الفصحى بمرور الزمن لغة غريبة عن الناس لا يعرفها إلا المتخصصون مثلها مثل اللاتينية واللغات التي يقتصر استخدامها على الطقوس الدينية، وسيضطر المسلم إلى قراءة قرآنه مترجماً إلى العاميات الكثيرة التي تنتج عن هجر الفصحى.

(2) إن هجر الفصحى وتبني العامية من شأنه فصل الدول العربية الواحدة عن الأخرى.

والممتنع لوسائل الإعلام المرئية في عالمنا العربي والإسلامي يجد الكثير منها قد سلكت العامية في برامجها وخصوصا الفضائيات العربية. ويمكن ملاحظة ذلك في الآتي:

-تقليد بعض الفضائيات العربية والإغراق في استعمال العامية بدعوى السعي إلى الرواج.
-الرغبة في التواصل مع الجمهور باستعمال لغته التي يفهمها.

-الادعاء بقصور اللغة الفصيحة عن مواكبة التطور المعاصر وعجزها عن مخاطبة الناس.

-استخدام القنوات الفضائية للهجات المحلية في تقديم برامجها في حين يندر أو يقل استخدام اللغة العربية الفصحى ، والتي كان من الممكن أن تكون القنوات الفضائية أفضل الأوعية التي تعيد الحياة لها على أسنة المشاهدين العرب ، فمع انتشار الفضائيات العربية أصبحت اللهجات العربية أكثر شيوعا في إطار الرغبة في تأكيد وجود الثقافات الفرعية داخل الثقافة العربية الأمر الذي يقوض أحد أسس الوجود العربي ذاته ، ويدعم تناحر الثقافات العربية الفرعية (سامي الشريف ، 2004).

الأخطاء اللغوية: لعل الناظر لواقع وسائل الإعلام المرئية في عالمنا العربي والإسلامي يجد كثرة الأخطاء اللغوية في الممارسة المهنية ويمكن ملاحظة ذلك في الآتي (خالد الريس ، 2008):
-لا يكاد أحد ينجو من الوقوع في أخطاء لغوية وبخاصة المذيعون ومقدمو البرامج إذ ربما تتاح لهم فرصة لمراجعة النشرات قبل إذاعتها.

-يرى البعض أن هذه مسائل شكلية وهنا يكمن الخلل بل والمصيبة لأن إهدار اللغة هو إهدار لديننا الإسلامي وهويتنا العربية وتراثنا وثقافتنا واستهانة كبيرة لا يمكن أن تكف عن لفت النظر إليها.
-إن التماس بعض العذر للمذيعين لا يكون على حساب الكمال اللغوي لما للإعلام من أثر في الارتقاء بلغة الناس والانحدار بها.

الاختلاف حول إمكانية استخدام اللغة العربية الفصحى في كل البرامج: يرى البعض أنه لا يمكن استخدام اللغة العربية الفصحى بشكل مطلق في إعلامنا المرئي ، ويبررون ذلك بالآتي (لها المسالمة ، 2008):
-من الممكن استخدام اللغة العربية الفصحى في التقديمات والبرامج السياسية والإخبارية لكن من الصعوبة بمكان استخدام الفصحى في حوارات حياتية فيكون من الأجدى استخدام لغة قريبة من الناس قريبة من اللغة المحكية.

-بعض المدافعين عن اللغة العربية يصبحون من مؤيدي و مصوغي استخدام اللغة الثالثة أو الوسطى وقد أعجبتهم هذه اللغة فباتوا يستخدمون العامية.

-اللغة العربية تكون في مواقع معينة وحسب النوع الإعلامي المستخدم فعند تحرير الخبر يجب أن يلتزم محرره باللغة العربية الفصحى التزاما مطلقا أما كاتب الرواية فلا يستطيع أن تمنعه من استخدام العامية وهذا الاستخدام الأكثر والأسرع والأقرب لمتلقي اليوم.

ثامنا. سبل الارتقاء باللغة الإعلامية في الفضائيات لصالح تنمية اللغة العربية لدى الجمهور المتلقي:
نجد في بعض الدول العربية كدول المغرب العربي ، أن استعمالات التلفاز لغة تتجسد في ازدواجية لغوية تركز الإشكال ولا تساهم في الحل. ومن خلال التعامل مع اللغة دون احترام قواعدها ، وبالتالي يشكل هذا السلوك اعتداء صريحا على اللغة العربية ، وضربا لهيبتها ، وتكريسا صارخا للأمية في هذه البلدان . ويعرض

حسين خميس محمود شحاته طرق ووسائل الارتقاء باللّغة العربية في لغة الخطاب الإعلامي المعاصر في النقاط التالية(حسين خميس محمود شحاته ، دس):

أن يلتزم الخطاب الإعلامي باللّغة العربية الفصحى السهلة، البعيدة عن التفرع والوحشية، مع مراعاة المستوى الثقافي والفكري للمتلقي. واللّغة العربية التي ندعو إلى استخدامها ليست العربية التراثية الغربية المهجورة التي تبيل إلى استخدام قوالب لغوية صعبة الفهم، إنّما هي العربية الفصحى السهلة البسيطة، التي تعبر عن المادة الإعلامية تعبيرا مباشرا، ملتزمة في نفس الوقت بقواعد اللّغة العربية، ومبتعدة عن اللّهجة العامية المبتذلة.

-تنشيط جهود المجامع اللّغة العربية؛ لكي تضع بين أيدي المعنيين البدائل العربية للمصطلحات الأعجمية التي تشيع بينهم؛ لأنّه ما لم يتوافر البديل فإنّ استخدام اللّغات الأخرى يُصبح خيارا وحيدا. توفر إرادة سياسية تدرك أهمية اللّغة العربية.

-الارتقاء بالمستوى اللّغوي للإعلامي وذلك من خلال عدّة أمور:

وضع معجم إعلامي لغوي إرشادي ميسر: يشتمل على كلّ ما يحتاج إليه الإعلامي من المسائل اللّغوية. على أن يقوم على وضعه نخبة من كبار اللّغويين، والإعلاميين.

توجيه الإعلانات توجيهها جديدا يلتزم باللّغة الفصحى، ويسعى إلى نبد اللّغة العامية، والابتعاد عن المصطلحات الأجنبية، وتقليص اللّهجات المحلية. كما يُراعى في هذه الإعلانات أن تلتزم بالجانب الأخلاقي والديني في كلّ ما يُعرض.

زيادة عدد البرامج الإذاعية والتلفزيونية التي تهتم بنشر اللّغة العربية، وتعليمها للكبار وللصغار معا. حيث تقلّصت هذه البرامج في الفترة الأخيرة، بل إنّها اختفت تماما عن الساحة الإعلامية. وإعادتها مرّة أخرى سيسهم بشكل مباشر في رفع مستوى لغة الخطاب الإعلامي.

تفعيل دور القنوات الفضائية الدينية التي تتبنى خطابا إعلاميا محافظا على اللّغة العربية الفصحى، وفي المقابل تقليص بث القنوات الأجنبية في الدول العربية، لما في هذه القنوات الأجنبية من خطر على القيم الأخلاقية من جهة، وعلى لغة القرآن من جهة أخرى.

-مراجعة المناهج الدراسية لمادة اللّغة العربية في كافة المراحل التعليمية، بما يخدم اللّغة والطلاب، ويتلاءم مع متطلبات العصر. بحيث تُصبح اللّغة العربية مادّة سهلة تخلو من التعقيد والرتابة. وهذا ممّا لا شكّ فيه- سينعكس على لغة الخطاب الإعلامي.

-العمل بشكل كبير ومتصل على تكثيف برامج محو الأمية، وانتشار التعليم، لأنّ هذين العاملين سيساهمان بشكل كبير في لغة الأداء الإعلامي بالإيجاب. لأنّ الإعلام هو المرآة العاكسة لمختلف تفاعلات المجتمع وتحوّلاته الثقافية.

-الرقابة اللّغوية على وسائل الإعلام وذلك عن طريق تشكيل هيئة "الرقابة اللّغوية" والتي تتكوّن من لجانٍ متعددة يقوم عليها علماء ومتخصصون، مشهود لهم بالقدرة اللّغوية.

-سنّ بعض القوانين من قبَل الدولة تُدين كلّ من يتعدّى على اللّغة العربية بالسخرية والتهكم. وهذا أمرٌ ليس بالغريب إذا ما علمنا أنّ الفرنسيين يفرضون عقوبات على كلّ من يقوم باهانة اللّغة الفرنسية، وذلك عن طريق

استعمال كلمات إنجليزية أو أمريكية في الحوار، أو أسماء المحلات. ومن ثم لا تسمح الدولة الفرنسية بالترخيص لأي محل أو شركة أو مؤسسة لا تحمل اسما فرنسيا.

خاتمة:

لكي يؤدي الإعلام دوره المطلوب، يجب ألا يكون مرآة عاكسة للواقع وإفرازاته ولكن عليه أن يكون أداة تغيير وحث على الجدوية والبناء السليم للإنسان، أي أن يكون أداة تنموية فاعلة، فاللغة العربية الفصحى كانت وستظل أداة النهضة الثقافية للأمة العربية.

ولا شك أنّ تبني اللغة العربية كلغة للتخاطب في وسائل الإعلام والاتصال الحديثة، هو مشروع وطني حضاري من شأنه أن يرسخ الهوية العربية ويؤدي إلى نهضة علمية وفكرية. ولعلّ الوسائط الإعلامية المتنوعة التي أفرزتها التكنولوجيا الحديثة هي أهمّ العوامل التي يُعزى لها الأثر الإيجابي في نشر اللغة العربية وترقيتها. فالإعلام بمختلف وسائطه (إذاعة-تلفزيون-صحافة) يساهم في توسيع استعمال اللغة العربية بين الجمهور.

قائمة المراجع:

- 1- احمد بن نعمان، "هذي هي الثقافة"، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1996م.
- 2- أحمد شاهين وصلاح محمد عبد الحميد، "الإعلام والتنمية"، ط1، مؤسسة طبية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011م.
- 3- باديس لهويمل ونور الهدي حسني، "التعدد اللغوي في الجزائر انعكاساته على تعليمية اللغة العربية"، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2011.
- 4- باسكال بيك وآخرون، "أجمل قصة عن اللغة"، ط1، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2009.
- 5- حسين خميس محمود شحاته، "أسباب ضعف اللغة العربية في لغة الخطاب الإعلامي المعاصر، وطرق الإرتقاء بها"، محاضرة في مساق العلوم اللغوية، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة بني سويف، القاهرة.
- 6- حفيظة يحيايوي، "العربية الفصحى في المجتمع الجزائري في دور الحضارة، العربية الفصحى في الممارسات والمواقف"، منشورات مخبر الممارسات اللغوية، الجزائر 2014.
- 7- حنيفة بن عيسى، "محاضرات في علم النفس اللغوي"، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011.
- 8- خالد الرئيس، "لغويين وإعلاميين يطالبون بالحد من الأخطاء اللغوية في وسائل الإعلام"، وكالة الأنباء الكويتية، 2008/09/25م. نقل من: <http://www.kuna.net>
- 9- خالد عبد الرؤوف الجبر، "اللغة العربية وتحديات العصر"، وقائع ندوتي: (الهوية اللغوية والعولمة/ اللغة العربية والهوية القومية)، المنعقدتين في جامعة البترا الخاصة، منشورات جامعة البترا الخاصة، الأردن، 2005م.
- 10- روى سى هجمان، "اللغة والحياة والطبيعة البشرية"، تر وتقديم: داوود احمد السيد، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 2000.
- 11- سامي الشريف، "الفضائيات العربية: رؤية نقدية"، دار النهضة العربية، القاهرة، 2004م.

- 12- سامي الشريف وأيمن منصور ندا ، "اللغة الإعلامية: المفاهيم-الأسس-التطبيقات" ، مركز جامعة القاهرة للإعلام المفتوح ، القاهرة ، 2004م.
- 13- صالح بلعيد ، "الأمازيغية والعربية تكامل أم تصادم" ، مجلة اللغة العربية ، العدد 19 ، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية ، الجزائر ، صيف 2008.
- 14- طالب عبد الرحمن ، "العربية تواجه التحديات" ، كتاب الأمة ، العدد 116 ، السنة السادسة والعشرون ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الدوحة ، ديسمبر 2006م.
- 15- عبد الرحمن بن خلدون ، "تاريخ العلامة ابن خلدون" ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ج 2 ، د ت .
- 16- عمّار بوحوش ، "لغة التنمية وتنمية اللغة" ، محاضرة أقيمت بالمجلس الأعلى للغة العربية-الجزائر ، أبريل 2010م.
- مجموعة باحثين ، "العرب وتحديات المستقبل: أبحاث" ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2002م.
- 17- لها المسالمة ، شؤون ثقافية ، صحيفة الثورة ، الجمعة 2008/5/2م ، موقع <http://thawra.gov.sy>
- 18- لويس جان كالفي ، حرب اللغات والسياسات اللغوية" ، تر:حسن حمزة ، ط1 ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، 2008.
- 19- محمد حولة ، الارطوفونيا علم اضطرابات اللغة و الكلام و الصوت ، ط4 ، الجزائر ، دار هومة ، 2011.
- 20- ميشال زكريا ، "الألسنية: علم اللغة الحديث ، المبادئ والأعلام" ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1980م.
- 21- نبيل علي ، "الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي" ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 265 ، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب — الكويت ، جانفي 2001م.
- 22- نور الدين بلبيل ، "الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام" ، سلسلة كتاب الأمة. العدد 84 تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، قطر ، أكتوبر 2001م

الواقع التقني علمي وانعكاساته المعرفية والفلسفية عند هانس يونا

The technological and scientific reality and the cognitive and philosophical implications of
Hans Jonas

أ.بلواس ناصر ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة محمد بن أحمد وهران 2 ، الجزائر

مقدمة:

إن ما يشغل التفكير الفلسفي المعاصر بشكل أساسي هو ذلك التنوع في القضايا والذي يضم في ثناياه تساؤلات تتعلق بالوجود الإنساني بما هو معاناة و بموازاة ذلك لم يغفل هذا الفكر أهمية تحليل نظرية المعرفة وأحكام القيمة لكن في قطع صلته بمغالاة مثالية وواقعية القرن التاسع عشرة ، سواء في فصلهما الذات عن الموضوع أو في احتكامها إلى مبدأ أول تم افتراضه خارج معطيات الشعور المباشر وقد اعتمد ايدموند هوسرل منهجا بديلا تمثل في المنهج الفينومينولوجي الذي نتجت عنه تراكمات من التحليلات الفلسفية الدقيقة لتصبح مصدرا أساسيا من مصادر الفلسفة الغربية خاصة في النصف الأول من القرن العشرين. و بما أن هانس يونا قد بدا مسيرته الفلسفية بهدرسة هوسرل فانه بدون شك قد تأثر بأستاذه ، فما درجة هذا التأثير؟ وما هي الأخلاق الجديدة التي اقترحها هانس يونا لمستقبل الإنسان والطبيعة؟ وما تبريره لعجز الأخلاق الكلاسيكية عن أنسنة الحضارة التكنولوجية؟

حدود تأثيره بايدموند هوسرل:

حاول هوسرل أن يجعل من فلسفته علما برهانيا اعتمد على التحرر من كل رأي سابق وتعليق الأحكام الخاصة بالأشياء والأفكار بوضعها بين أقواس إلى غاية التقرير الدقيق لمعانيها ومصادرتها المنطقية بواسطة البرهان التحليلي والتصنيف الصارم إلى جانب اعتماد الدراسة الوصفية الخالصة وذلك بالعودة إلى الواقع وكذا الذهاب إلى الأشياء ذاتها ، فما لم يبرهن عليه بالخبرة ومشاركة الآخرين عن طريق المماثلة الفيزيائية - (البدن) ، فضلا عن تكرار الحوادث في الزمان، لا قيمة له. إلى جانب دراسة الظاهرة على أنها كل لا يتجزأ كموضوع يبدو في الشعور مدركا بالحواس ومعرفا بالحدس، وفي الوقت نفسه كذات تصفي على الإدراك دلالة وقصدا، والتناوب بينهما دليل على وحدتهما، فأرسي هوسرل منهجا فعلا للفلسفة ولنظرية المعرفة معا، فلا ينكر أهمية الموضوع و الواقع بالقدر ذاته الذي لا يقلل فيه من قيمته الذات و الحدس العقلي (أميرة حلمي مطر ، 1998 ، ص 64).

وما تجدر إليه لإشارة أن تأثر يونا بالمنهج الفينومينولوجي يمكن إدراكه من خلال تناوله تاريخ الميتافيزيقا ليبين أن الانطولوجيا التقليدية تجهل وحدة الظاهرة الحية كما أنها عاجزة أيضا عن رد الاعتبار للتجربة الأصلية و النوعية للجسم الحي، انه يرفض ثنائية المادة و الفكر لهذا السبب يلح على إعادة التنظيم الأنطولوجي و الإبتيمولوجي للمعرفة (Hans Jonas , 2000, p81).

وإدراك الامتلاء الحيوي للإنسان لا بد أن يوجد هناك تنافس بين الوسيلة التي يستعملها البيولوجي لينظر إلى الحياة من خلال المادة ووسيلة الفينومينولوجي الذي يرى المادة انطلاقاً من الحياة، فالتجربة الإنسانية الأصلية والدائمة هي التي تتعلق بشرط الوحدة الحية بين ما هو داخلي وما هو خارجي لينتج بذلك انطولوجيا حقيقية للحياة، وبالقدر ذاته الذي يرفض به الاهتمام الذي خصت به الوجودية الإنسان فقط (معانته، قلقه، ...)، يرفض أيضاً وجهة نظر العالم الذي يركز على الوقائع الخارجية ومن ثمة يتجاهل الفرق بين الكائن الحي وغير الحي، وهنا يدافع يوناس عن فكرة أن العضوية حتى أبسط أشكالها تجسد الفكر الحي، وهنا يدافع يوناس عن فكرة أن العضوية حتى في أبسط أشكالها تجسد الفكر وبالموازاة حتى وإن بلغ أرقى المناصب يبقى جزءاً متمماً للعضوية. وهذا ما برره في فلسفته الطبيعية، فهو لم يفصل بين العلم والفلسفة، كما أن فلسفة الحياة عنده تمتاز بالوحدة كونها تطمح إلى الجميع بين المثالية والمادية وإن الروح لا تتواجد عند الإنسان فقط بل كذلك عند الكائنات الأخرى (محمد المصباحي، 2007، ص 125).

إن الطواهرية كمنهج اعتبرت نقداً جديداً لنظرية المعرفة لأنها تعدت الكانطية إلى اعتماد مبادئ مأخوذة من المنطق وكذلك محاولة جادة لفهم المضمون العقلي الذي تنطوي عليه الظواهر، هذا الأمر كان دافعاً قوياً لنقد يوناس لكانط.

وبهذا يؤكد يوناس أن الفينومينولوجيا كانت مدرسة جد مهمة في تكوينه، وإن كان من جهة أخرى يوضح أنها إذا كانت تحدد بالوعي الخالص فكيف للإنسان أن يفهم كيانه الجسمي (Le corps) ألا يفقد معناه لو تم رده إلى معنى الوعي كما فعلت المثالية الهوسرلية؟ وهكذا فإن حجر العثرة بالنسبة ليوناس - يتمثل في الخطوة الناتجة لتصحيح معنى هذا الكيان (الجسمي) فما عساها أن تقول الفينومينولوجيا الهوسرلية أمام عبارة "لقد جعلت" لنفرض توجد فينومينولوجيا الإحساس بالجوع والشبع فهل لها أن تقول شيئاً حول ماذا يدور الرهان هنا؟ ماذا يجب أن يؤكل؟ وما هو مقدار ذلك؟ {Hans Jonas, 1997, p29} الإجابة عن السؤال الأول من اختصاص البيولوجيا، أما الإجابة عن السؤال الثاني فهي ترتبط بطبيعة البنية الفيزيولوجية، وهذا ما يؤدي إلى أسئلة أخرى تتعلق بالتوزيع العادل أو اللامعادل للخيرات ثم هل النظام الاجتماعي صالح أم العكس؟ وأسئلة أخرى شائكة تخص كل عصر ولا يمكن للفينومينولوجيا أن تجد لها إجابة.

يوناس ومارتن هيدجر:

إن تأثر يوناس بهوسرل لم يدم طويلاً حيث سرعان ما تخلى التلميذ عن تصورات أستاذه مترجماً التغيير في فكره الذي كان سببه هيدجر، وهو الخال الذي شبهه بالزلزال.

فقد كان يحضر ملتقيات في البداية غير أن سبب هذا التحول في حقيقة الأمر كتاب هيدجر "الوجود والزمن" الذي هدف إلى معالجة مسألة الوجود، إذ لم يكن هذا السؤال قد سقط في النسيان فقد بين هيدجر أنه لدينا فهما مشتركا عن الوجود لكنه فهم غامض (Martin Heidegger, 1980, p25)، والواقع أن الوجود ليس شبيهاً بالتواجد، وإذا أردنا أن نتعمق في دراسة سؤال معنى الوجود لا بد من البحث عن متواجد يكون الوصول إليه على النحو الذي هو عليه في ذاته، ومن الواضح أن هذا السؤال ذاته مظهر ووجه من أوجه وجود متواجد معين. أفلا وهو المتواجد الذي نحن أنفسنا، ويسمى هيدجر المتواجد الإنساني باسم Dasein أي الموجود هناك الذي يتميز بأنه كائن، وبأنه دائماً "لي" ويتميز بأنه أخيراً يتصرف إزاء وجوده هو نفسه على أنحاء مختلفة

ومتنوعة وأساس هذا النحو من الوجود هو الوجود في العالم، كما يتميز أيضا بذلك الآخر من الوجود الذي هو الاهتمام حينما يدخل في علاقة مع الموجودات الأخرى، وهنا يستعمل هيدغر عبارات "الوجود في العمل"، "الوجود هناك"، "الموجود نحو الموت وهكذا... وبذلك فالفاعل الإنساني أصبح Le Dasein بمعنى أن الموضوع أصبح المتمم بمعنى نمط الوجود.

لم يخرج يوناس عن هذا الإطار الفكري فهو يشدد على فكرة هيدغر التي تبين أن الإنسان موجه نحو غاية معينة. والنقطة الأساسية في الفكر اليوناسي تتمثل في {إن الغاية الحياة الإنسانية غير ثابتة والوجود مهدد بالخطر والهلاك} (HANS jonas,1990,p32).

كما تحدث هيدغر أيضا عن الموت الذي يقدم نهاية الوجود هناك (Dasein)، ويعتبر الموت إمكانية من إمكانيات الوجود، لا يمكن تخطيه على الإطلاق. إن محض وجود "الموجود هناك"، هو الوجود باتجاه الموت، وفي الوقت ذاته تحدث عن القلق أي قلق "الموجود هناك"، هو الوجود باتجاه الموت، وفي الوقت ذاته تحدث عن القلق أي قلق "الموجود هناك" (الذات) وإن كان هذا القلق يمكن أن يتجه نحو الآخر (Hans Jonas,1995,p41) هنا ينتقد يوناس أستاذه، فالموت الذي تحدث عنه هيدغر كان المقصود به الموت المعنوي متجاهلا الجسد إذا رفض يوناس النظرة الثنائية الموروثة الروح والجسد، وقد كان نتيجة ذلك الانشطار واضحة أكثر فأكثر بين القطبين الماهية المفكرة والماهية الممتدة، ودراسة هذه الأخيرة تركت لعلوم المادة منذ أن أصبحت الفلسفة لا تهتم بالشمولية. ونقطة ضعف كل الدراسات التي تشكلت ذلك تتمثل في التحليل الأحادي الجانب للواقع كم كان الحال مثلا في فينومينولوجية هوسرل (Hans Jonas,1995,p62).

هنا يجب أن تسجل نقطة مهمة ليوناس الذي يؤكد أنه لا وجود لعقل دون جسد فالجسد اساس Le Dasein (Piere Fauquemere,2008,p03)، فالأمر عنده يتعلق بالنظرة الكلية للإنسان بل في علاقتها مع المجال الحيوي ككل.

أما النقطة الثانية في انتقاده لأستاذه فهي سيرته المرفوضة بسبب انضمامه للنازية سنة 1933، فالمفكر الأكثر شهرة في عصره والأكثر اتزاناً لم يشوه سمعته فحسب بل تهوره هذا يعتبر إساءة وهزيمة للفلسفة ككل، لن هذه الأخيرة لا يجب أن ينظر إليها على مجرد نمط التفكير بل هي سلوك أيضا، فالمدرسة الهيدغرية هي التي كشفت القيم وعلمتها للناس فكيف لهؤلاء أن ينظروا إليها بعدما حدث.

وفي حوار أجراه ولف شيلر Wolf Scheller مع هانس يوناس في 18-جانفي 1990 كان من بين الأسئلة الأكثر

أهمية التي طرحها المحاور، أي الفيلسوفين الأكثر تأثيرا في فكره هل هيدغر أم بلتمان Bultmann؟ فيجب يوناس بكل صراحة: {هيدغر كان أكثر تأثيرا على المستوى الفكري، انه رائد الإبداع لولا الضربة القاسية التي وجهها لي بل للجميع بانضمامه للحزب النازي اما بلتمان فهو رجل شهم ونبيل مقارنة بهيدغر، لقد وضع كل ثقته بي إليه ترجع بحوثي الفلسفية حول الغنوصية La gnose وللغرابية فقد أنمته رسالتي في الدكتوراه تحت إشراف هيدغر (Hans Jonas,1990,p86) هذا التأثير بالأستاذ لم يقف عند هذا الحد بل نجده جليا في تطوير النظرة الهيدغرية فيما يرتبط بالتقنية. إن تفكير هيدغر حول هذا الموضوع بدا في الثلاثينيات من القرن العشرين بل تبلور في مرحلة ما بعد الحربين، وامتد حتى الستينات (Hans Jonas,1990,p90) هذه الحركة الفكرية الجديدة التي سميت بالمنعطف.

وفي ملتقى انعقد سنة 1962 أمام المهندسين في إطار برنامج تكويني، يقر هيدغر بأنه توجد قطعة بين التقنية الحديثة والتقنية التقليدية، كما أن التقنية لم تعد محصورة في المجال الصناعي فحسب، إذ لا يوجد مجال قد اقلت من قبضتها لأنها سيطرت على حياتنا، وأصبح الإنسان غير قادر على كبح تقدمها الكاسح بل أصبح هو ذاته جزء منها، وفي التقنية المتوحشة والاستفزازية المتمثلة في إرغام الطبيعة على منح جميع مواردها وطاقاتها والبوح بأسرارها وأعطى على هذا مثاله الشهير المتمثل في المحطة الكهربائية على الراين: إنباء المحطة يعتبر فعلا متوحشا فهو استغلال همجي للطاقات الطبيعية، لأنه لا يكتفي بإرغام الطبيعة على منحنا طاقتها كما هي بل لتجعل منها طاقة تراكمية { (Martin Heidegger, 1988, p170)، فالطاقة اليوم بالإمكان تحويلها من طبيعتها إلى أخرى بحيث تستغل بإجراءات متسلسلة ومخزنة للطاقة على خلاف التقنيات التقليدية التي لم تعرف هذه الاستفزازية والهمجية أي كانت تعمل كطاحونة الهواء دون طاقة تكرارية أو تحويلية، كما أن المحطة الكهربائية أصبحت جزءا فنيا تقنيا مهيبا للاستغلال وتلبية الطلبات وهذا ما أدى إلى إحداث خلل في الطبيعة.

وهكذا يرفض هيدغر بشدة التقنية المعاصرة التي لا تهتم إلا بالجانب الاستعمالي النفعي مضحية ومهملة للكائن أو الوجود، ومن هذا الرفض جاءت النزاعات الأيكولوجية المناهضة للتقنية (Les technophobies) محملة إياها كل الكوارث التي ترتبت عنها، من هؤلاء هانس يونس الذي أقر بدوره أن التقنية قد احتاجت الطبيعة الإنسانية وامتدت حتى الإنسان ذاته بحيث أصبح جزء من موضوعاتها وهذا الانتصار الخير للتقنية على حساب الطبيعة استدعى بالضرورة النداء بقيام أخلاق جديدة لا تؤذ بعين الاعتبار النتائج الآتية فقط بل تراعي أيضا المستقبل (Hans Jonas, 1995, p13).

ويؤكد أريك فلون Eric Volant أن الأخلاق المعاصرة تعتبر الإنسان أنطولوجيا ووجوديا و فينومينولوجيا في النطاق الذي يتعلق بالخطوط الرئيسية للوجود. ويضيف أن الوجود الإنساني مستوحى بشكل خاص من فكر هيدغر وتلميذه هانس يونس، لهذا السبب نجده في محاولته إنشاء ما يصطلح عليه Symbioéthique من المجال المعرفي الحديث الذي يتعلق بالطريقة الصحيحة لتعمير الأرض و الاشتراك في الحياة و المصير مع الكائنات الحية الأخرى و لشرح هذه الفرضية هناك خمس إعلانات ترجع إلى هيدغر و يونس.

1. المنطلق الأساسي للوجود الإنساني هو تعميم الأرض.
2. التنظيم العقلاني و الأخلاقي هما اللذان يقدمان للإنسانية إمكانية تعميم الأرض بجدارة و رزانة.
3. التقنية بالنسبة للإنسان طريقة نوعية للتعمير المعاصر.
4. التقنية فن او سلوك لتعمير الارض بطريقة ملائمة.
5. الاحترام (Tisis) والحضر (phronesis) يعتبران من بين أولى المهارات المكتسبة من طرف اهتمامات الأخلاق أي أخلاق تعميم الأرض بطريقة لائقة.

وبالرجوع إلى رسالته بخصوص الإنسانية نجد هيدغر يقول: ايتوس ETHOS تعني مسكن وماوى ومقر وإقامة، إنها المنطقة المفتوحة حيث يقيم الإنسان (Martin Heidegger, 1964, p151)، وطبقا للمعنى الأصلي لمصطلح ETHOS أي العادة، فان مصطلح اتيك ETHIQUE يجب أن يشير إلى أن هذا النظام يذكر بمسكن الإنسان هذا هو المشروع الأصلي للأخلاق التي تعتبر فنا أو علم البحث عن الطريقة اللائقة لتعمير

الأرض و الإقامة مع الآخرين و حتى الأشياء الأخرى أي أن حسن تعبير الأرض هو معرفة كيف يشترك الإنسان مع الآخرين أمثاله وحتى مع الكائنات الأخرى. حضور Dasein ضمن حضور الآخرين Mit Dasein تعد هذه الفكرة نقطة انطلاق يوناس في تأسيسه للأخلاق. فالأرض ليست حكرا على الإنسان فقط بل يشترك فيها مع الكائنات الأخرى جميعا لذلك "فإن البحث لا يجب أن يقتصر على الخير للإنسان. ولكن أيضا عن خير الأشياء النفسية، وبهذا يمكن للإنسان أن يكون له اهتماما أخلاقيا بالنسبة للكل" (Martin Heidegger, 1990, p19) بتعبير آخر، تضامن مصالح الناس مع العالم المعنوي بسبب مشاركتهم السكن (الأرض) يفتح المجال واسعا لمبدأ احترام الآخرين في خصوصياتهم وتنوعهم ونبذ كل أنواع النزاع إلى جانب ذلك فقد أصبح الإنسان المعاصر يواجه عالما جديدا ومشكلات جديدة لا تستطيع الأخلاق الكلاسيكية الإجابة عنها وهو الأمر الذي فرض التفكير في أخلاق جديدة قادرة على مواجهة المستجدات، والمقصود بذلك تطور التقنيات وأثارها، فإذا كانت للتقنيات الكلاسيكية قدرة على إعادة الأشخاص والأشياء إلى وضعياتهم المتوازنة وذلك عندما يكون التطور العفوي غير قادر على تحقيق ذلك، فإن التقنيات المعاصرة من الصناعات الحيوية إلى النووية تمكنت من أبعاد الطبيعة إكراها عن كل مبدأ يحكمها وفق نظام متعادل لهذا نجحت في تغييراتها بما في ذلك الإنسان. ويترتب عن ذلك بالضرورة إعادة النظر في تأسيس الأخلاق. تلك الأخلاق التقليدية التي صرحت بنموذج مثالي للخير البدي اللزمني والتي تقر أن ماهية الإنسان ثابتة لا يطرأ عليها أي تغيير مهما كان، فقد أصبحت اليوم مرفوضة وهو الدافع الذي أدى بهانس يوناس إلى تجاوز مثل هذا التصور الأخلاقي الذي أصبح عاجزا عن خدمة السؤال الأخلاقي عند الإنسانية المعاصرة، فما هي مبرراته إلى ذلك؟

تجاوز الفكر الأخلاقي الكلاسيكي عند جوناكس:

عادت الفلسفة الأخلاقية إلى الظهور في الثمانينات بعد أن كان قد هجرها قسم كبير من المفكرين في فترة ما بين الحربين باسم تجديدي لم ينتج هذا الانبعاث من عودة النظام الأخلاقي بل نتج عن ظواهر اجتماعية أخرى كثيرة مثل غروب شمس الأديولوجيات والمثاليات و زوال حضوة السياسي و ازدهار الفردانية و التقلبات التي شهدتها العائلة و حق التدخل في البلدان التي تعيش حروبا أهلية و الإنجاب الصناعي و التعديلات الجينية و الدفاع عن البيئة وما الى ذلك . فجأة لم تعد الأخلاق منظورة من زاوية القمع و المنع بل أصبحت قائمة على قضايا شروط العيش المشترك فراح هانس جوناكس يدفع بمبدأ المسؤولية و يورغن هابرماس يدافع عن فكرة أخلاق النقاش أما مايكل ويلزو فقال بفكرة تعددية مداراة العدالة ودوائرها و درس آخرون إنسانية ممزقة لم تعد تؤمن بالمثل العليا " الله ، الثورة ، التقدم ، الحسن " لكنها مع ذلك ترفض التنازل لصالح العدمية " لوك فيري ، اندريه ، كومت "، لم تتلخص الفلسفة في القرن العشرين بطبيعة الحال في تيارات كبرى فقط ، ففي أحواس النشاط التي تزاومت فيها الأفكار أنتجت مناطق مفاهيمية أخرى أعمالا رائعة وان كانت معزولة أحيانا كثيرا من ذلك مثلا فلسفة التاريخ وفلسفة الجمال و يبقى أخيرا و بعيدا عن المراكز الحساسة للفكر أولئك الذين غامروا بالسير في دروب أصيلة غير مسبوقه وغير منتظرة نعيش عصرا اندثرت فيه المعايير التقليدية عصرا تنقصه الأسس والقواعد و تبتكر الأخلاقيات المعاصرة في فراغ مطلق بما أننا نجهل في الواقع ما يسمح لنا بالقول بأن قانونا ما عادل ، أو أن وجوبا ما يفرض نفسه.

لماذا هذا الفراغ؟ انه يولد من المرض الحديث الذي يتمثل في توغل العدمية التي تعني وفاة الإله. ينبغي أن نأخذ في الحسبان أيضا نهاية الحكايات الكبرى والادبولوجيات ابتداء من نهاية الستينات بدأت الخطابات الخاصة بالواقع التي تتحكم بالفكر تندثر تدريجيا. توقفت الشيوعية خصوصا عن أن تكون نظرية مرجعية. هكذا ظهر الشك في القيم أخيرا من التحولات التي زعزعت أسس عالمنا، نشير إلى الانقلاب الجزئي للتكنولوجيا إلى خطر. ولدت التكنولوجيا الحديثة أخطارا وخوفا مس حتى كينونة الإنسان مبادئ الأخلاق الجديدة: كيف نرد من حينها على الحاجة العاجلة لنظرية القيم؟ متى يفتح عصر الفراغ؟ متى ينقص السمو والتعالى؟ كيف السبيل إلى ابتكار أخلاق غير مسبوقة؟.

سيتغذى الفكر الأخلاقي المعاصر من زبدة المبادئ الكلاسيكية كالمسؤولية والقوة الخلاقة و الثقافة وجماليات الذات الخ ، التي يجدها ويجعلها ملائمة لعصرنا انه يظهر أيضا أساسا جديدا هو النشاط التواصلى. انطلاقا من هذه القواعد و الأسس تبني الأخلاق المعاصرة: أخلاق الكهون ، أخلاق التعالى " السمو الدينى " و أخلاق المسؤولية لهانس جوناك و أخلاق النشاط التواصلى أيضا ، تأتي بإجابات وترسم طرقا للذين يحسون بالضياع فى نهاية هذا القرن. أصبحت الأخلاق مع هانس جوناك لازمة من لوازم حضارتنا التكنولوجية أخذت بعين الاعتبار تحولات التصرف الإنسانى. يضع جوناك بدلا من الأمر الجازم الصادر عن كانط " تصرف بحيث تستطيع أن ترغب أيضا فى أن يصبح مبدأك قانونا كونيا أمرا جديدا بصيغة رابعة تتضمن كمال الإنسان وكمال الحياة معا" ، "تصرف بحيث تكون آثار عملك متوافقة مع دوام حياة إنسانية حقيقة فوق الأرض" ، "تصرف بحيث لا تكون آثار عملك قاضية على إمكانية مثل هذه الحياة " ، " لا تقضى على شروط العيش اللامحدود للإنسانية على الأرض" ، "ضمن اختياراتك الحالية الكمال المستقبلى للإنسان كموضوع ثانى لرغبتك". توجد عند جوناك إذن إرادة فى إيجاد شكل كونى : الإنسانية جمعاء تغدو معيارا أو نقطة مرجعية. ويشكل كتاب جوناك " المبدأ المسؤولية " الأطروحة النقيضة لشكل مباشر للكتاب الشهير " المبدأ الأمل " لارنست بلوك الذى يتمسك بالوظيفة الاجتماعية للمثالية . فهل صحيح أن الشيء الوحيد المنتج للثقافة هو القدرة المشكلة للحلم القادر على تصور علم أفضل كما يريد بلوك ؟ تصور الوظيفة المثالية الإنسان الكلى. لكن ألا يقود هذا الإنسان المثالى إلى إزاحة هذا الإنسان الحقيقى الموجود منذ الأزل ، هذا الإنسان الغامض المبهم المتعارض مع الإنسان أحادي المعنى الذى تتحدث عنه مخطوطات ماركس لسنة 1844 أو كتاب "المبدأ الأمل" الغموض جزء من الإنسان انه من مكوناته إذن لنعارض المبدأ الأمل و علم الآخرة بالمبدأ المسؤولية المهتم بهباشاة الحياة المهددة والفانية للمرة الأولى فى الواقع فى تاريخ العلوم الإنسانية يمكن لأفعال الإنسان أن تبدوا غير قابلة للنقض. من ثم أنت فكرة مسؤولية لا تتجه نحو الماضى و لا نحو المستقبل الآتى بل تتجه نحو المستقبل البعيد (James Lovelock,1990,p123).

نقد يوناس لمسلّمات الأخلاق الكلاسيكية:

لقد بدأ يوناس بتوضيح العلامات المميزة للأخلاق حتى عصره لكي يبين موقفه منها إذ لا وجود لعلاقة بين المجال التقنى والأخلاق باستثناء الطب-حيث أن مسألة الضرر أو الذى الذى لحق بالنظام الطبيعى جراء إخطار التقنى لم يكن موضوع مساءلة بالإضافة إلى ذلك كون التقنى نشاطا يدرك فى حد ذاته على انه حلقة ضيقة ، وجد لأجل الضرورة وليس كمشروع مبرر ذاتيا نحو هدف أساسى تسعى إليه الإنسانية باختصار النزعة

الحقيقية للإنسان تتواجد في موضوع آخر. فالترديد على المواضيع التي لا نجد لها الصبغة الإنسانية لا تشكل مجالا للمعنى الأخلاقي. وبناء على ذلك فإن معنى الأخلاق هو العلاقة المباشرة بين الأشخاص وضمنه أيضا علاقة الشخص بذاته "كل الأخلاق الكلاسيكية مركزية بشرية" أنها تعتبر الإنسان مركز العالم لذلك اكتفت بتحليل العلاقة بين الأفراد في زمن معين ولعدد معين أيضا من الأجيال ، بمعنى أن أكياس الإنسان ووضعه الأساسي ثابت في ماهيته. فالسلوك الأخلاقي كانت له معايير الفورية أي المطالبة بانجازه الفوري أما النتائج الطويلة الأمد فقد تركت للمصادفة والقدر والعناية الإلهية. كانت الأخلاق الكلاسيكية تهتم بالوضعيات المتكررة والنموذجية سواء أكانت تتعلق بالفرد أو الجماعة ، والإنسان الخير هو الذي يستجيب لحاجاته فمهما كانت الاختلافات الموجودة بين مضامينها لا تقدم سوى ضبطا أو تحديدا للإحاطة الفورية للفعل مثل "أحب أخاك كما تحب نفسك" "عامل الآخرين كما ترغب أن يعاملوك"، "أنشئ ابنك على طريق الحق والفضيلة"، "بما أنك إنسان تحرى عن الكمال عن طريق تطوير وتنمية أفضل إمكانياتك" طوع سعادتك الفردية حسب سعادة الجماعة"، "لا تعامل أخاك أبدا على أنه مجرد وسيلة وإنما على أنه دائما غاية في ذاتها"، وهكذا....

إن ما يمكن تمييزه في هذه المبادئ أن الفاعل والآخر يتقاسمان حاضرا مشتركا، إنهم بطريقة أو بأخرى يشتركان في علاقة تربط كل واحد بالآخر.

إن الأخلاق الكلاسيكية لا تهتم إلا بما هو حاضر في مكان معين فهي لا تتضمن سوى المعاملات بين الأشخاص في وقت محدد ولعدد محدود من الأجيال ، وفي هذا الصدد يقول يوناس "ليس لدينا واجبات سوى اتجاه أندادنا في حيز زمني محدود: العالم الأخلاقي يتكون من الذين هم من العصر ذاته إما افقه المستقبلية فإنه يجد له حدا بمده حياتهم القابلة للتقدير (Hans Jonas,1990,p28) وبالتالي فإن هذه الأخلاق تهتم بأفقيين محددين لا يمكن تجاوزهما أيضا: زمن محدد ويقصد به الماضي والحاضر لا غير، أما أفق الحيز المكاني يقصد به مكان يتواجد الفاعل والطرف الآخر سواء كالأصدقاء أو الأعداء: مثل الرئيس أو المرفوس، الأكثر قوة والأكثر ضعفا في كل دور من الأدوار الأخرى حيث يؤدي كل واحد دوره، وكل أخلاقية يجب ألا تخرج عن نطاق هذه الدائرة.

لكن اليوم فرض التطور التقني علمي إعادة النظر في الفرضيات التي تقوم عليها الأخلاق التقليدية ، وخاصة بعدما اكتشفت الإنسان أن التكنولوجيات الحديثة قد ألحقت أضرارا فادحة بالطبيعة ، فقد غيرته بعمق على المستوى النفسي والثقافي. وبما أن أفعاله لها مضاعفات خطيرة ليس في الحاضر بل في المستقبل البعيد فإنه لا يمكن تأسيس الأخلاق على مبدأ المعية والتعامل بالمثل بتعبير آخر _تحول الفعل إلى مجال التقنية متجاوزا دائرة اختصاص الأخلاق الكلاسيكية التي أصبحت بعد ذلك دون فائدة ليحين الوقت للبحث عن أخلاق جديدة مناسبة للوضع الراهن وللمستقبل ذلك ما لم يكن مطروحا في الأخلاق من قبل وهذا ما نلمسه في قول يوناس {بما أن قدرتنا قد تطورت في الكثير من جوانبها فإنه تبعا لذلك تحول الفعل الإنساني أيضا و بما أن الأخلاق لها صلة بالفعل فهذا يؤدي بالضرورة إلى تحول في الأخلاق ليس على مستوى ظهور موضوعات جديدة ، لكن بمعنى أكثر عمقا إذ الطبيعة النوعية المستجدة لبعض أفعالنا قد أبرزت بعدا جديدا تماما لمعنى الأخلاق الذي لم يكن منصوصا عليه لا في وجهات نظر ولا في قوانين الأخلاق الكلاسيكية} (Hans Jonas,1990,p22) فإذا كان مجال الخلاق السابقة مجالا محدودا بالفعل الفوري، أي أن أوامره قطعية

فكيف لها أن تفسر لنا علاقة الإنسان بالتنقية عندما دخل مجال الفعل الإنساني الفردي والجماعي إلى متوسع تجاوز حدود الدائرة الضيقة للعلاقات الإنسانية؟.

فالوضع الراهن قد تغير جذريا ، فهذه القدرة الهائلة التي أصبح الإنسان يمتلكها اليوم لم تجعلنا خطرا على أنفسنا فحسب بل أصبحنا نشكل أكبر خطر على الطبيعة ، ويمكن أن تكون ممارسة الحرية لها نتائج سلبية على المدى البعيد-حتى بالنسبة لأجيال عديدة مقبلة وعلى الأرجح تدمير الحياة فوق الأرض .

كل ذلك فرض على الخلاق بعدا(مفهوما) جديدا للمسؤولية لم يكن معروفا من قبل. فالطبيعة أصبحت موضوعا للفكر الأخلاقي، هنا لا يقصد يوناس الحديث عن حقوق الطبيعة كما فعل بيتر سينغر لان ذلك ليس محور إشكاليته بالتحديد، ولكن حسب رأيه يجب الاتجاه أولا وقبل كل شيء صوب نقد داخلي للفكر العقلاني الذي يعد بالنسبة إليه فعل مرتبط بالقدرة على التنبؤ بنتائجه، وهذا ما دفع يوناس للحكم على الأخلاق الكلاسيكية أيضا بأنها مجرد معرفة نظرية أكثر منها معنى للتجربة وفنا للمحاكمة. فكل منظري الأخلاق حسب رأيه – لم يتعدوا كثيرا في إنقاص الجانب المعرفي حتى عندما تلقى هذا الأخير اتهاما أكبر بكثير – كما هو الحال عند أرسطو – حيث أن المعرفة بالوضع تتطلب الكثير من الحنكة والمحاكمة. و معرفة كهذه من المفروض ألا ترتبط بالمعرفة النظرية المحضنة – بتعبير آخر - حتى وإن كانت فكرة أرسطو عن الخير الإنساني تتضمن تصورا شاملا (كليا) وعلى الرغم من أن هذا الأخير يمكنه عند الاقتضاء أن يكون قبل كل شيء مجهزا في إطار نظرية مخصصة لذلك ، إلا أن تجسيده في الواقع يتطلب معرفة بالمكان والزمان وكل ذلك لا يمكن اعتباره نظريا محضا، لهذا نجد منتقدا بشدة الأخلاق الكانطية.

دعوة هانكس يوناس الى استبعاد الطوباويات الحديثة:

بعد نقد الأخلاق الكانطية يتجه يوناس للماركسية، ويعد هذا التوجه الثاني من حيث الأهمية بعد الكانطية ذلك أن يوناس لا يرى في الماركسية سوى المنفذ الحقيقي للبرنامج البيكوني وهو ما يدعو إلى فهم دلالة هذا البرنامج ثم بيان البعد النقدي الذي يركز على المآخذ الماركسية التي ظهرت ليوناس على أنها ذات أثر على الطبيعة.

هانس يوناس والبرنامج البيكوني:

بما أن العالم بأسره أصبح مهددا بسبب الفعل الإنساني ضد الطبيعة فان ذلك قد تتطلب مفهوما جديدا للواجب انه واجب يحث بالدرجة الأولى على أخلاق الوقاية وليس على أخلاق الارتقاء والكمال « فنحن نعيش في وضعية شبيهة بنهاية العالم –بتعبير آخر– كارثة كونية لو تركنا الأمور تسير على ما هي عليه. ويعود أصل هذا الخطر إلى تطبيقات الحضارة التقنية العلمية – الصناعية ، أو ما يطلق عليه بالبرنامج البيكوني Ie programme Baconier « (Hans Jonas,1990,p267).

والمقصود بهذا البرنامج هو دعوة فرنسيس بيكون إلى ضرورة تنظيم المجتمع والسياسة على أسس علمية لأن الفكر العلمي بالنسبة له عنده معنى سواء أكان فيما يخص السياسة أو المتغيرات الاجتماعية وكذا التاريخية ، كما يدل على ذلك كتاب بيكون: "مخطط للتطبيقات الضرورية لأجل إعادة تنظيم المجتمع" (1990,p89), (Hans Jonas).

أضف إلى هذا أن المنفعة الاقتصادية و السياسية للتطور العلمي تفرض على الحكومات اعترافا أخلاقيا يكون احتقار الذين ساهموا في التطور العلمي . ويعود الفضل إلى بيكون في وضع أسس البحث العلمي المؤسستي (Hans Jonas,1990,p88)المؤطر من طرف سياسة علمية تشارك في تنظيم أعمال الخبراء والعلماء لأجل خدمة أفضل للتطور الاقتصادي والعسكري للأمم أي أن النجاح الاقتصادي والسياسي والعسكري مرهون بالتطور العلمي والتقني لنجاح هذا البرنامج صورتان: اقتصادية وبيولوجية والعلاقة بينهما تقود بالضرورة إلى أزمة , فالنجاح الاقتصادي هو الوحيد الذي يزيد في إنتاج الثروات وتنوعها مع تخفيض مقدار عمل الإنسان المطلوب ، هذا ما وفر الرخاء المتزايد لعدد كبير من الأشخاص إضافة إلى الاستهلاك الاضطراري المتزايد لكل ومن هنا إذا تم النظر إلى الهيئة الاجتماعية بأكملها ومن هنا نستنتج أن هناك تبادل حيوي مع البيئة (الطبيعية) وذلك بشكل مفرط مما يؤدي إلى المجازفة بحجم الاحتياطات الطبيعية المحدودة بغض النظر عن الأخطار المرتبة عن ذلك.

ويزداد الأمر خطورة عندما ننظر إلى ازدياد العدد الأسي للسكان داخل منطقة تأثير الحضارة التقنية. فالنجاح البيولوجي لم يكن بوضع النجاح الاقتصادي موضع نقاش بل يوشك أن يقود إلى كارثة حادة للإنسان والطبيعة. فالنهب المستمر والاستغلال المفرط للثروات الطبيعية يؤدي ضرورة إلى نتائج سلبية ، وإذا ما بلغ مداه:«كيف تتمكن الأجيال المقبلة أن تبدأ من جديد على أرض مدمرة ومتلفة ، هذا ما يلفت من كل تأمل؟»(Hans Jonas,1990,p268).

هنا يحكم يوناس على البرنامج البيكوني بالفشل ، الذي يمتد على معادلة المساواة بين المعرفة والقدرة (المعرفة هي القدرة) لكن عندما يحقق الإنسان ذاته بذاته — حتى وان بلغ أقصى درجات انتصاره — يبين عجزه ، وكذا تناقضه مع ذاته لأنه يدرك بعد ذلك أنه فقد القدرة على مراقبة ذاته أي فقدان القدرة ليس فقط على حماية ذاته بل أيضا عجزه على حماية نفسه من الطبيعة (Emanuel Levinas,1993,p36).

عصر الخطر التكنولوجي:

في الخطاب الذي ألقاه هانس يوناس بمناسبة حصوله على "جائزة السلام للكتاب الألمان" في 11 أكتوبر 1987 بفرانكفورت قدم لخطابه بكلمات الشاعر والفيلسوف الألماني غوته في قصيدة فاوست الذي يمثل نموذجا للإنسان الساعي إلى مزيد من القوة والكمال بوسائل خارجة عن الطبيعة إلى درجة أنه تغلب عليها بتمكنه من الحصول على أرض جديدة على البحر قابلة لإنتاج. لكن الأمر يتعلق قبل كل شيء بمقارنة الخطر الذي كان يحذق بالإنسانية في قصيدة غوته مع الخطر الذي يحوم حول الإنسان تحدث فاوست عن الموج الساخط الذي يتدفق من الخارج والذي يهدد بان يحيط بالجميع ، بينما الخطر الذي يهدد الجميع اليوم هو عبارة عن موج جديد أكثر خطورة من سابقه لأنه يندفع من الداخل ثم ينقض ليجرف كل ما يجده في طريقه « بما في ذلك القوة البارزة لأفعالنا التي أنتجت الثقافة التقنو علمية وإن كان في بعض الأحيان متولدا عن الطبيعة المتوحشة التي يجب تهذيبها.

انطلاقا منا نحن البشر نكتشف الأضرار التي من خلالها ينتشر خطرنا على الكرة الأرضية لان الإنسان عمل على تغيير الطبيعة بأكملها. حتى أصبح يشكل خطرا عليها أكثر بكثير مقارنة بالخطر الذي كانت تشكله هي عليه في الماضي بل أصبح يشكل خطرا إلى أبعد حد على نفسه.

يجب أن يدرك أن الخطر الجديد أو "الموج الساخظ" الذي تحدث عنه يوناس يتعلق بالتحكم الوراثي والتفاعلات النووية أو الخطر الأيكولوجي بصفة عامة "فالحلم الجميل لفاوست قد تبدد مجرد استيقاظ الإنسان على ضوء نهاري بارد ومخيف" (Hans Jonas,1990,p22)، ومن هذا الباب يجب إن يرتبط الحاضر بالواقع الذي تغير مما كان عليه سابقا، وهذا لا يعني أن نظام المجتمع الجديد بحاجة إلى أخلاق جديدة فحسب بل أن مجال التطبيق كله يعتبر جديدا يتعلق بحقوق الإنسانية وما يجب عليه فعله وما لا يجب عليه القيام به (Hans Jonas,1990,p140): فهي وضعية جديدة كل الجدة، إنها مرحلة تقنية على مستوى عال إلى درجة أنها امتدت إلى الإنسان في حد ذاته إلى أن أصبح جزء من موضوعاتها. هكذا انقلب عهد الوعي بالرفاهية وتحسين حياة البشرية الذي قطعته التقنية المعاصرة على نفسها إلى تهديد للوجود، بل إنه يتجه إلى تأكيد التهديد الجسدي وما له من انعكاسات على الطبيعة الإنسانية ذاتها. إذ أصبح الإنسان يواجه المفاجآت المترتبة عن القدرات التقنية.

إضافة إلى ذلك توقع الخطر عن طريق التنبؤ بتشويه صورة الإنسان وهذا ما يزدود بتصور يسمح بتحذيره من هذا الخطر، فلا تخص المجازفة بمصير الإنسان فقط لكن أيضا بماهيته: "إنه الخوف الذي يستدعي التصرف أو الفعل. فالإنسانية تتواجد حاليا في وضعية شبيهة بنهاية العالم" (Hans Jonas,1990,p42) فهناك مخاطر مرتبطة بالتكنولوجيا الحيوية التي يمكنها أن تشوه النوع البشري وذلك ليس على المدى القريب ولكن على المدى البعيد مع العلم أن أجيال الحاضر تدين لأجيال المستقبل بالأ تعرض نمط حياتهم للخطر أو بالأحرى وجودهم ذاته.

إن الإنسان اليوم يواجه المفاجآت المترتبة عن القدرات التقنية لذلك فمن الحكمة أن نسأل سؤال معياريا مفاده: ماذا يجب عليه فعله وماذا يجب أن يتجنبه؟ إلى أي مدى يمكنه الوصول والتوقف؟.

يرى يوناس صعوبة التوقف عن التطبيقات التقنية في المجتمع الديمقراطي الليبرالي. وهو السبيل الذي لا يمكن أن توقفه لا الحكمة العقلية ولا الدهاء السياسي (Hans Jonas,1990 ,p92).

وإن كان في الواقع يستبعد ما يسميه في بداية الأمر الوساطة المتطرفة لنهاية العالم بسبب التفاعلات النووية "لأن الأخلاق ليس لديها ما تصرح به إزاء انتحار الإنسانية ما عدا الرفض اللا مشروط والذي بناء عليه سيتفق الجميع حتى في غياب كل الفلسفات" (Hans Jonas,1997 ,p98).

وعلى الرغم من أن الفيلسوف يتواجد في قلب التساؤلات التي يطرحها إلا أنه في الوقت نفسه بعيدا عن الاكتفاء بإعادة توضيح الاختلاف الموجود بين التحليلات، فهو يحدد نهجا للفكر الذي يزود الفرد بوسائل التفكير حول علاقته بالحياة بصفة عامة من جهة وعلاقته أيضا بالموت من جهة أخرى. لهذا اعتبر يوناس البحث في الميدان الطبي أكثر شرعية ووجد فيه مجال خصبا ليحيي نظريته في المسؤولية تطبيقا.

فهل بإمكان الإنسان في مجال الطب أن يراقب تطور البحث ويقوم بضبط التقنيات الطبية في الوقت نفسه أم أنه يتابع أبحاثه خاصة في الهندسة الوراثية؟ وإذا كان هناك بريق أمل للذين يعانون أمراضا مزمنة أو حادة أليس من القسوة أن يقال لهم عندئذ أنه لا يمكننا الاستمرار في البحث بدعوى أن لهذه التقنيات نتائج خطيرة. (تشارلز داروين، 2004، ص65).

لا يرفض يوناس تحسين ماهية الجينية للإنسان وإن كان من الصعوبة جدا وضع حد فاصل بين تصليح العطب والتحويل الإبداعي لكن الخطر يتواجد في بعض المجهودات القابلة لتخفيف معاناة معينة فما هو الأساس الذي يعتمد عليه لتقرير أن هذا الأمر مسموح به أم أنه غير كذلك؟.

يقول يوناس في هذا الصدد: «يمكننا ذلك بفضل المعرفة الفلسفية والميتافيزيقية للأسس الأولى لأخلاق فالشخص المتدين ليس بحاجة لهذا النوع من المعرفة، وإن كان من الأفضل أن تكون الأخلاق منفصلة عن الدين فالواجبات والمسؤوليات من المفروض أن تكون مبررة بطريقة تسمح لها أن تصبح معترفا بها حتى من طرف الملحد» (Hans .Jonas1990,p95)، لكن التبرير العقلي غير كاف وإن كان ضرورة ملحة لذلك يوضح يوناس شروط التنفيذ المباشر للاختبار الطبي توفير العدالة والحرية.

إلى جانب كل الوسائل التي من المفروض أن تضمن الحماية للإنسان خاصة أن هذا العصر يعاني الجميع من تزامن البحث مع موضوعات إنسانية ينظر إليها على أنها مصلحة اجتماعية. كما أنه إلى جانب ذلك سجل القطبية الموجودة بين الحقوق والاحتياجات ومصالح الفرد والمجتمع في المجال المتعلق بالصحة العامة خصوصا أن حقوق الإنسان الأساسية مهددة في ميدان الطب والبيولوجيا: فما هي تلك الحقوق؟ وما الذي يتهدها؟

الإنسان وميدان الطب والبيولوجيا:

هناك لائحة طويلة بالنسبة لهذه الحقوق والتي يحاول الكثير من فلاسفة الأخلاق الدفاع عنها ومناقشته ، أهم هذه الحقوق: حق الإنسان في الحياة وفي الحفاظ على وجوده وضمان استمراريته وذلك من خلال إدانته لبعض الظواهر كالإجهاض والموت الرحيم والمخاطرة بحياة فئة معينة من الأفراد في إطار مشاركتها في الاختبارات أو التجارب الطبية والتخلص من الأجنة الزائدة في التلقيح الاصطناعي والاستنساخ التكاثري وكل ما يتعلق بشكل خاص بالجينوم البشري...وصولاً إلى "الدفاع عن حق الإنسانية في الاستمرار في الوجود" وفي هذا المجال فإن البيواتيك في نظر يوناس يتمثل في الرد على التهديد الجديد الذي تجسده القدرات المتطورة التي تمتلكها البيوتكنولوجي لقد ذهب يوناس إلى درجة رفض استعمال هذه الوسائل التي تبرهن على تهديداتها للوجود الإنساني: "لقد نجح قطعاً بروميتيوس في التخلص من قيوده" وقد منحه العلم القوى التي لم تعرف بعد أبداً وإلى جانبها منحه دفعا اقتصاديا مطلق العنان ، إن هذا كله يستدعي بالضرورة أخلاقاً جديدة تهدف إلى كبح قدرات الإنسان قبل أن تصبح لعنة عليه" (Hans .Jonas ,1990p38)، هذه الحقوق يجب أن يضاف إليها أيضا "حق الإنسان في الحياة وهو الحق الذي يرى فيه البعض أنه مرتبط بالحق في الحرية وما يلزم عنها من "حق الإنسان في تقرير المصير وحرية الاختيار" التي تشتمل بدورها حرية المشاركة في التجارب العلمية أو الامتناع عن ذلك حرية الخضوع للعلاج أو الامتناع عنه أو حرية الاختيار بين الاستمرار في الحياة أو وضع حد له وغيرها من الحريات التي أصبح الإنسان المعاصر يطالب بها.

خاتمة:

إن الحاجة لحماية وجود الإنسان ووجود الطبيعة معا لن يحدث إلا بفضل القدرة التي تم بلوغها بالمواظبة على المجهود التقني وكذلك بناء على الزامية أو ضرورة استعماله والذي يقود إلى الضعف الكبير أي فقدان

القدرة على السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة هذا يفرض ردعا لطغيان المجهود التقني وما ينجر عنه من توقع التهديم الذاتي وكذا تهديم الأعمال المنجزة. وبالتالي يمكن القول أن هناك مفارقة عميقة بين القدرة من جهة والمعرفة من جهة أخرى ، إذ تقود فكرة يكون إلى معنى أوسع من القدرة أنها فكرة السيطرة على الطبيعة (المقصود بها اكتشافات الإنسان المفرطة). فالوعد الذي قطعته الإنسان على نفسه وهو السيطرة على الطبيعة قد تحول إلى تهديده عوضا عن سلامته ، وبالتالي تحولت نجاحاته إلى جحيم. إنها قدرة فوق قدرة أي تجاوز الضعف أو العجز عن طريق مواجهة ضغط ممارستها المستمرة التي تحفظ القدرة ذاتها.

قائمة المراجع:

- أميرة حلمي مطر(1998)، الفلسفة اليونانية ،تاريخها ومشكلاتها ، دار الأنباء للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر.
-تشارلز داروين(2004)، أصل الأنواع ،ترجمة مجدي محمود المليجي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة.
-محمد المصباحي(2007)، فلسفة الحق :كانط و الفلسفة المعاصرة ، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية ، سلسلة الندوات والمناظرات رقم 143 ، الطبعة الأولى .
-Emanuel Levinas(1993), Le temps et l'autre, Presses universitaires de France, coll.Qaudrige, Paris,
-HANS Jonas(1996), Le droit de mourir, trad. Philippe Jvernel, Rivage poche, petite bibliothèque, Paris,
-Hans Jonas(1995), le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique, trad. Jean Greisch, Flammarion, Paris.
-Hans Jonas(1995), phénomène de la vie, vers une biologie philosophique, traduction de l'anglais Daniel Lorient, Essais Broché.
-Hans Jonas(1997), pour une éthique du futur, trad., Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Rivage poche, petite bibliothèque, Paris.
-Martin Heidegger(1980), Etre et temps, traduction Emmanuel Martinau, édition numérique hors commerce.
-Martin Heidegger(1964), lettre sur l'humanisme, Uber den Humanismus, trad., Roger Munier Montain.

رهانات الجزائر في مجال الاستثمار في الطاقات المتجددة وتأمين النفايات بين متطلبات التنمية المستدامة ومقتضيات حماية البيئة

The title: Algeria's bets in the field of investment in renewable energies and waste valuation
between the requirements of sustainable development and environmental imperatives

د. حنان شطيبي

كلية العلوم الاقتصادية و العلوم التجارية و علوم التسيير / جامعة الجزائر 3 / الجزائر

د. نورة سليمان

كلية العلوم الاقتصادية و العلوم التجارية و علوم التسيير / جامعة الجزائر 3 / الجزائر

مقدمة:

لقد أولت الجزائر اهتماما بالغا بالبيئة من خلال سن القوانين و التشريعات في إطار حماية البيئة ، ووضع آليات اقتصادية ومؤسسية لضمان تحسين الوضعية البيئية من اجل تنمية مستدامة ، كما توجهت أيضا إلى الاستثمار في التنمية المستدامة وذلك من خلال إعداد استراتيجيات ووضع مخططات وطنية للبيئة (الإستراتيجية الوطنية للبيئة 2015-2035) ، تسعى من ورائها إلى التخفيف من الآثار السلبية للتدهور البيئي والمقاربة بين التحول الاقتصادي والتحول التكنولوجي.

ولنعطي صورة عن واقع هذا التوجه في الجزائر ، والذي ستكون الإحاطة بمختلف جوانبه و تحليل أبعاده من خلال بناء إشكالية البحث انطلاقا من صياغة التساؤل الرئيسي التالي: ما هو واقع تجربة الجزائر والتحديات التي تواجهها في مجال الاستثمار في الطاقات المتجددة وتأمين النفايات لحماية البيئة وتحقيق التنمية المستدامة ؟

وبغية الإحاطة بكل جوانب إشكالية البحث تمت هيكلة الدراسة على نحو تقسيمها إلى المحاور التالية:

- قراءة حول واقع قطاع البيئة في إطار تحقيق التنمية المستدامة في الجزائر ؛

- مجهودات الجزائر في مجال الطاقات المتجددة ؛

- توجهات الجزائر في مجال تأمين النفايات ؛

- الاستثمار في الطاقات المتجددة وتأمين النفايات كتوجهات الإستراتيجية لقطاع البيئة في الجزائر لتحقيق التنمية المستدامة (2015-2035) بين الواقع والآفاق.

وفي ما يأتي سيتم التعرض إلى هذه المحاور:

1. قراءة حول واقع قطاع البيئة في إطار تحقيق التنمية المستدامة في الجزائر:

تعاني الجزائر من مشكلة وأزمة إيكولوجية حادة تنجلي من خلال تزايد التلوث وتكاثر النفايات الحضرية والصناعية وفساد الإطار المعيشي ، إضافة إلى التصحر وإتلاف الغابات وإضعاف التنوع البيولوجي وتدهور الموارد المائية ، لذلك أولت الحكومة الجزائرية اهتماما كبيرا بالبيئة من خلال سن القوانين والتشريعات في إطار حماية البيئة ، ووضع آليات اقتصادية ومؤسسية لضمان تحسين الوضعية البيئية من اجل تنمية

مستدامة ، كما توجهت الجزائر أيضا إلى الاستثمار في التنمية المستدامة وذلك من خلال إعداد استراتيجيات ووضع مخططات وطنية للبيئة (الإستراتيجية الوطنية للبيئة 2015-2035) تسعى من ورائها إلى التخفيف من الآثار السلبية للتدهور البيئي والمقاربة بين التحول الاقتصادي والتحول الأيكولوجي.

1.1. مظاهر التلوث البيئي في الجزائر:

إن وضعية البيئة في الجزائر لا تختلف عما هي عليه في باقي دول العالم ، فإلى جانب المشاكل البيئية ذات الطابع العالمي التي تهددها كظاهرة الاحتباس الحراري ، تعاني من مشكلات ذات طابع إقليمي طغى عليها التلوث الصناعي، ويمكن إبراز بعض مظاهر التلوث البيئي في الجزائر في النقاط التالية(ابراهيمى شراف، 2013)M

استنزاف الأراضي و تدهورها: منذ الاستقلال أراد مقرررو السياسة الزراعية في الجزائر تحديث القطاع الزراعي كوضع خطط زراعية ، سياسة الأسمدة وسياسة البذار ، بالإضافة إلى سياسات الإصلاح الزراعي التي اتبعتها الجزائر منذ 1962 ، والتي مكنت المزارع من الاستفادة من برامجها الزراعية السنوية وحقه في الإنفاق ، إلا أن هذا الإنفاق لم يعد كافيا لمواجهة التدهور الذي تعانیه الأراضي الزراعية في الجزائر وسوء إدارتها مما تسبب في تعريتها وبالتالي خسائر في التربة والملوحة والتحول الحضري. كل هذا أصبح يهدد الخصوبة المناخية والجيولوجية والتضاريسية للمجموعات الجغرافية الكبرى (المناطق التلية و السهبية والصحراوية).

إن تدهور الأراضي في الجزائر كان نتاجا للصور التالية: الانجراف المائي وهو الذي تحدّثه السيول بنسبة 83% ، والانجراف الهوائي الناتج ن الرياح ويحتمل أن تتصحّر حوالي 500 ألف هكتار من الأراضي السهبية وأكثر من 7 ملايين هكتار مهدد بنفس الظاهرة. وقد قدر هذا التدهور وفقا لأسبابه الكيميائية ب 8406 ألف هكتار ، وبسبب انجراف التربة بالماء والهواء على التوالي ب 3858 ألف هكتار و 12309 ألف هكتار.

محدودية المياه العذبة: تبقى مسألة الموارد المائية تشكل انشغالا كبيرا في الجزائر ، لان 95% من الإقليم خاضعة لمناخ جاف ، ولكون الموارد الكامنة المتولدة عن الحجم السنوي لمياه الأمطار التي تستقبلها الأحواض المنحدرة لا تعبا إلا جزئيا وبصعوبة ، كما أن هذا المورد يعاني من التبذير والاستعمال غير العقلاني خاصة إذا علمنا ارتفاع تكلفة التعبئة. وتتمثل الموارد المائية في الجزائر في المياه السطحية غير متساوية التوزيع ، حيث تتركز أساسا و بنسبة 90% في المنطقة التلية ، أما الباقي فيتوزع بين الأحواض المنحدرة في الهضاب العليا والمناطق الصحراوية بكميات ضئيلة جدا ، وأثبتت الدراسات الحديثة في الجزائر أن الحجم الإجمالي الممكن تعبئته من المياه السطحية تقدر ب 4.7 مليار م³ في الوقت الذي تكون فيه كل السدود التي يمكن إنجازها جاهزة ، ولا يمثل هذا الحجم سوى 38% من الحجم السنوي الإجمالي للمياه السطحية. وتسمح احتياطات المياه الجوفية في الجنوب باستغلال حجم سنوي يقدر ب5 مليار م³ في حين لا يمكن استغلال سوى 1.8 مليار م³ من الحقول الباطنية الشمالية. إن الجزائر ومحاوله منها لتغطية الندرة في المياه الصالحة للشرب باشرت في تحلية مياه البحر عن طريق استعمال الطاقة النووية ولكن المشكل الذي تعانیه هو الأمن البيئي بمعنى الاعتماد على التكنولوجيا النظيفة التي تولد نفايات اقل.

كما أن تلوث السواحل يعتبر من اخطر أنواع التلوث في بعض المناطق كمنطقة وادي السمار بالعاصمة ووادي الكرمة بوهران ، صف إلى ذلك تلوث السواحل الشرقية كسواحل مدينة سكيكدة ، حيث ورد في احد

التقارير ارتفاع نسبة الزئبق في الماء إلى 1 ملغ/م³ ، في حين أن النسبة المسموح بها دوليا تقدر ب 0001 ملغ/م³ مما اثر على الثروة السمكية في هذا الشريط ، بالإضافة إلى تفاقم بعض الأمراض التي تنتقل عبر الماء كالتيقويد والكوليرا وحمى الأمعاء.

الثقل المفرط للسكان: حيث يعتبر التزايد السكاني اخطر من التلوث البيئي في حد ذاته لأنه منبعه الأصلي ، إذ انه يساهم في تدهور الخدمات والمرافق الأساسية وله تأثير كبير على الموارد الطبيعية المحدودة من خلال المخلفات وتلوث المياه. ومن مظاهر الثقل السكاني التي تعيشها الجزائر: اعمار معظمه ساحلي بنسبة 3/2 من إجمالي السكان ، بالإضافة إلى التوسع على حساب المساحات الخضراء ، وبالإضافة إلى أن تزايد السكان يتسبب في تلويث الهواء بأخطر الغازات نتيجة حركة المرور الكثيفة.

انتشار النفايات الصلبة: للنفايات تعريف قانوني من وجهة النظر البيئية ، فحسب القانون رقم 83-03 المؤرخ في فيفري 1983 والمتعلق بحماية البيئة "النفاية هي كل ما تخلفه عملية الإنتاج أو التحويل أو الاستعمال وكل مادة أو منتج أو بصفة عامة كل شيء منقول يهمل أو يتلى عنه صاحبه". وقد أكدت الدراسات المحلية أن نسبة إنتاج النفايات تقدر ب0.5 كغ للسكان في اليوم الواحد ، أما في المناطق الحضرية فان هذه النسبة تتجاوز 65.0 كغ للسكان في اليوم الواحد ، وقد قدرت نسبة النفايات في الجزائر ب 70% نفايات عادية ، 24% نفايات معدية ، 4.8% نفايات سامة و 1.2% نفايات خاصة بمجموع يقدر ب 125000 طن سنويا. أما فيما يخص النفايات الصناعية الطيرة فان عددا كبيرا من الوحدات تعاني من مشكلة كيفية التخلص منها ، وبالتالي احتمال حدوث تلوث بيولوجي بانتشار الجراثيم المسببة للمرض نتيجة تحلل النفايات وتلوث كيميائي أثاره بعيدة المدى.

تآكل التنوع البيولوجي: تعرف الاتفاقيات الدولية التنوع البيولوجي بأنه التباين الكلي للحياة على سطح الكرة الأرضية ، تعتبر مشكلة تآكل التنوع البيولوجي كمثلتها من المشاكل التي تعاني منها الجزائر وذلك راجع لعدة أسباب. وفي الجزائر احدث توسع التنمية الاقتصادية إلى العديد من المشاكل البيولوجية كاختفاء بعض الحيوانات الثديية والأسماك والطيور إضافة إلى بعض النباتات ، وبالتالي تم تسجيل هذا التدهور ضمن القائمة الحمراء للمنظمة الدولية للمحافظة على البيئة.

2.1 آليات حماية البيئة في الجزائر من اجل تحقيق التنمية المستدامة: ألزمت المشاكل الناجمة عن التلوث البيئي على البحث بجدية عن العديد من الوسائل و الآليات التي تعمل على حماية البيئة من أضرار التلوث ، حيث قامت بسن تشريعات و قوانين خاصة بتنظيم طرق تداول المخلفات وسبل التخلص منها ، و كذا تنظيم استخدام الموارد الطبيعية و المحافظة عليها ، و هذه الآليات هي:

أولا. الآليات القانونية لحماية البيئة في الجزائر: نظرا لظهور مشاكل بيئية وازدياد حدتها ، تطلب الأمر وضع قانون يضمن حماية البيئة ، لذلك ارتأى المشرع الجزائري سن قواعد تنظم البيئة وتحميها رغم تشعب مشاكل البيئة وكثرتها. ولقد وضع المشرع الجزائري مجموعة من الإجراءات الوقائية لحماية البيئة في مختلف جوانبها سواء فيما يتعلق منها لحماية الموارد المائية أو المجال الطبيعي في مختلف جوانبها المعيشي من خلال الإجراءات القانونية التي تناولتها القوانين التي تصب في الإطار العام لحماية البيئة ، وأهم الوسائل القانونية الوقائية التي تستعملها الإدارة من أجل الحفاظ وحماية البيئة نذكر:

نظام الترخيص: يقصد بالترخيص باعتباره عملاً من الأعمال القانونية ذلك الإذن الصادر عن الإدارة لممارسة نشاط معين، وبالتالي فإن ممارسة النشاط الإداري مرهون بمنح الترخيص فلا بد من الحصول على الإذن المسبق من طرف السلطات المعنية وهي السلطة الضابطة (بسيوني عبد الغاني، 1991). وقد يصدر الترخيص من السلطة المركزية كما في حالة الترخيص بإقامة المشروعات النووية مثلاً، أو من البلديات كما في حالة الترخيص بجمع ونقل القمامة ومعالجتها، والرخصة الإدارية من حيث طبيعتها تعد قراراً إدارياً أي تصرف إداري انفرادي ويتعرض كل من يباشر النشاط محل الترخيص بغير الحصول على ترخيص لمختلف أنواع الجزاءات القانونية، من جنائية وإدارية ومدنية.

يهدف الترخيص في المجال البيئي إلى حماية الصحة العامة كما في حالة التراخيص المتعلقة بإقامة المشروعات الغذائية، وكذا حماية عنصر من عناصر البيئة كما هو الشأن تراخيص الصيد وتراخيص البناء في الأراضي الزراعية وتراخيص التخلص من مياه الصرف، وتراخيص تخزين أو معالجة أو تصريف النفايات الخطرة.

الحضر والإلزام: بجانب نظام الترخيص في حماية البيئة نجد نظام الحضر والإلزام اللذان يدخلان ضمن الوسائل القانونية الوقائية لحماية البيئة، ويقصد بالحضر الوسيلة التي تلجأ إليها سلطات الضبط الإداري بهدف من خلالها منع إتيان بعض التصرفات بسبب الخطورة التي تنجم عن ممارستها كحالة حظر المرور في اتجاه معين أو منع وقوف السيارات في أماكن معينة. و الحضر وسيلة قانونية تقوم الإدارة بتطبيقه عن طريق القرارات الإدارية و هذه امتيازات السلطة العامة و لكي يكون قانونياً لا بد أن يكون نهائياً مطلقاً وإلا تعسف الإدارة إلى درجة المساس بحقوق الأفراد وإلا يتحول إلى عمل غير مشروع فيصبح مجرد اعتداء مادي أو عمل من أعمال الغصب كما يميته رجال القانون لإداري، و يتخذ الحضر صورتين: الحضر المطلق والحضر النسبي.

أما الإلزام فيقصد به إلزام سلطات الضبط الإداري للناس بالقيام بعمل معين، و يقابل الإلزام بقيام بعمل حضر القيام بعمل مضر بالبيئة. و الإلزام هو عكس الحظر، لأن هذا الأخير إجراء قانوني وإداري يتم من خلاله منع إتيان النشاط فهو بذلك يعتبر إجراء سلبياً في حين الإلزام هو ضرورة القيام بتصرف معين فهو إجراء إيجابي، و في التشريعات البيئية هنالك العديد من الأمثلة التي تجسد أسلوب الإلزام، ففي إطار حماية الهواء والجو نصت المادة 46 فقرة 2 من القانون 10/03 ما يلي: "يجب على الوحدات الصناعية إتخاذ كل التدابير اللازمة للتقليل أو الكف عن استعمال المواد المتسببة في إفقار طبقة الأوزون" (الجريدة الرسمية، 2003، 43).

نظام دراسة مدى التأثير على البيئة: دراسة التأثير تهدف إلى تكريس مبدأ الحيطة الذي يعد ضمن المبادئ العامة لحماية البيئة و يقصد به ضرورة إتخاذ التدابير الفعلية والمتناسقة للوقاية من خطر الأضرار الجسيمة المضرّة بالبيئة و ذلك قبل القيام بأي مشروع أو نشاط. لقد عرف القانون 10/03 في المادة 15 كما يلي: "تخضع مسبقاً و حسب الحالة لدراسة التأثير أو لموجز التأثير على البيئة مشاريع التنمية و الهياكل والمنشآت الثابتة والمصانع والأعمال الفنية الأخرى وكل العمال وبرامج البناء والتهيئة التي تؤثر بصفة مباشرة أو غير مباشرة فوراً أو لاحقاً على البيئة لا سيما على الأنواع والموارد والأوساط والفضاءات الطبيعية والتوازنات الإيكولوجية وكذلك على إطار ونوعية المعيشة".

ثانياً. الآليات الاقتصادية لحماية البيئة: لقد أدت عمليات التوسع الإنتاجي لاسيما الصناعي إلى زيادة الطلب على الموارد الطبيعية وارتقاء كمية التلوثات المطروحة بأنواعها المختلفة، لذا تبنت الجزائر مجموعة من الإجراءات الاقتصادية في إطار حماية البيئة وتحقيق التنمية المستدامة أهمها:

الحماية البيئية: الحماية البيئية "عبارة عن مجموعة الإجراءات الجبائية التي تفرضها الدولة والزامية إلى الحد من الآثار السلبية التي تلحق بالبيئة من جراء التلوث" (Rapport de la commission des comptes et de l'économie de l'environnement sur la fiscalité liée à l'environnement, 2003). ولقد تم استحداث أول رسم بيئي تمثل في الرسم على الأنشطة الملوثة أو الخطيرة على البيئة عبر قانون المالية لسنة 1992، ليتم بد ذلك في السنوات 2000، 2002، 2003، 2004، 2006، تعديل معدلات الرسم على الأنشطة الملوثة أو الخطيرة بما يجعلها أكثر تحفيزاً للحد من التلوث.

الإنفاق الحكومي: وهي تلك الموارد المالية المخصصة أساساً لتدابير مكافحة التلوث وحماية الموارد الطبيعية، وهي متأتية من الدول وتشمل برامج انجاز شبكات التطهير ومحطات التنقية، برنامج تجديد الغابات وإصلاح الأراضي والاستصلاح المتكامل للسهوب، برنامج التجهيزات المضادة للتلوث التي تقتنيها المشاريع العمومية الكبرى في قطاعات الطاقة والصناعة، نفقات متعلقة بجمع النفايات وطرحها في المفرغات، نفقات الصحة العمومية المتعلقة بالبيئة، نفقات تسيير الوكالات الرئيسية (ابراهيم شراف، 2013).

سياسة خفض الدعم: إن اعتماد هذه السياسة هو الحث على الاقتصاد في الموارد الطبيعية وذلك من خلال الاقتراب من السعر الحقيقي للمورد، فتكون بذلك السياسة مكيّفة للأسعار فإذا ما اتحدت هذه السياسة مع السياسة القطاعية يمكن ترشيد استهلاك الطاقة والحد من الانبعاثات الملوثة للجو، والتحكم في استهلاك الماء والأسمدة والمبيدات في الزراعة (ابراهيم شراف، 2013).

ثالثاً. الإطار المؤسسي لحماية البيئة في الجزائر: يمكن توضيح العديد من المؤسسات التي تم انشاؤها بالجزائر لحماية البيئة في المؤسسات التالية:

وزارة البيئة و الطاقات المتجددة: بعد أن كانت كتابة دولة فقط سنة 2001 تم تطويرها إلى وزارة، تغيرت تسميتها عدة مرات حتى أصبحت وزارة البيئة والطاقات المتجددة في عام 2017.

المركز الوطني للبيئة والتنمية المستدامة: انشأ في 2003 بموجب القرار التنفيذي رقم 115/02 وأوكلت له مهمة وضع شبكات الرصد وقياس التلوث وجمع المعلومات البيئية على الصعيد العلمي والتقني والإحصائي ومعالجتها وإعدادها وتوزيعها (عمارة مسعود، 2013).

المعهد الوطني للمهن البيئية: انشأ في عام 2002، وهو عبارة عن هيئة جامعة للوزارات، التعليم العالي، التربية الوطنية والتكوين المهني، ومن مهامه الأساسية التكوين المتخصص في مجال البيئة والتكوين في مجال التربية البيئية وكذا تطوير برامج التربية البيئية والتحسيس (تي أحمد، 2014/2015).

المركز الوطني للتكنولوجيات النظيفة: احدث في 2002 لان مكافحة بروز التلوث الصناعي بمختلف مصادره يقتضي تطوير إدارة أعمال بيئية، وهو يعمل على مساعدة المشاريع الاستثمارية فيما يخص تكنولوجيا الإنتاج الأنظف والبحث و التحليل والنشر الخاص بالاختيارات المتعلقة بالتكنولوجيا النظيفة (تي أحمد، 2014/2015).

الوكالة الوطنية للنفائات: أنشأت في 2003 ، وحددت لها مهمة تطوير نشاطات فرز النفائات و معالجتها وتميئتها ، وكذا تقديم المساعدات للجماعات المحلية في ميدان تسيير النفائات(عمارنة مسعود ، 2013).

2. مجهودات الجزائر في مجال الطاقات المتجددة:

أصبح الاستثمار في مصادر الطاقات المتجددة هو الحل المناسب للجزائر من أجل بناء اقتصاد قوي ومستدام ، ولقد ركزت الجزائر مجهوداتها في هذا المجال من خلال توفيرها للإطارين القانوني والمؤسستي اللذان يدعمان إستراتيجيتها في هذا التوجه ، مع تعزيزها ذلك بمحافظ استثمارية وبرامج مستقبلية ، وفي هذا الإطار فهي تسعى بشكل مضطرد نحو تنفيذ خطط طموحة من أجل التوسع في استخدام الطاقات المتجددة وإحداث تغيرات مستمرة في نظامها الطاقوي ، اقتناعا منها بأنه التوجه الأمثل لتحقيق التنمية المستدامة في ظل التحديات العالمية البيئية والاقتصادية.

1.2 استراتيجيات تبني الطاقات المتجددة في الجزائر: لقد شرعت الجزائر في السنوات الأخيرة في تبني استراتيجيات جديدة لاستغلال إمكاناتها في مجال الطاقة المتجددة ، فوجود خطط مبنية على أطر علمية وتحليلية سليمة تؤدي لكفاءة الاستخدام الطاقوي واستدامة التطور ، في هذا المجال وضعت الجزائر مجموعة من الاستراتيجيات نوضحها فيما يلي(زواوية أحلام ، 2012-2013):

إستراتيجية إدارة الثروة و الاقتصاد المستدام: إذ تطلب الأمر وضع سياسة للمالية العامة تضمن الحفاظ على قيمة الثروة النفطية وأن يؤخذ مستوى متحفظ يسعر النفط عند حساب الثروة الدائمة ، وعليه يجب التركيز على ميزان المالية العامة غير النفطي لتقدير استمرار الأوضاع ، وتأمين احتياطات النفط والغاز الحالية وإحلالها ببدائل أكثر نجاعة وغير قابلة للنفاذ.

تنشيط البحث و تكثيف الجهود البحث و التنقيب في إطار الشراكة الأجنبية: تعد زيادة احتياطي البلاد من أولويات الإستراتيجية الجديدة التي تبنتها الجزائر في مجال الطاقة ، إذ تبلغ مساحة المناطق الرسوبية التي بقي الاكتشاف فيها ضعيفا حوالي 1.5 مليون م² ، حيث يغطي مجموع رخص التنقيب الممنوحة 13 % فقط من إجمالي المساحة الرسوبية ، وتبقى هذه المناطق في حاجة للاستغلال إذ تقدر الكثافة المتوسطة للجزائر 8 أبار في كل 10000 كم² ، بينما المعدل العالمي يقدر ب100 بئر في كل 10000 كم².

إستراتيجية إحلال الطاقات التقليدية بطاقة المركبات الشمسية: تهدف هذه الإستراتيجية إلى العمل على إقامة البنى التحتية اللازمة لتطوير معدات إنشاء محطات توليد الطاقة الشمسية باستعمال لاقطات من أجل إحلال الطلب المحلي بالطاقة الشمسية و التصدير بالمستقبل ، حيث تم إنشاء أول محطة هجينة تعمل بالغاز الطبيعي و الطاقة الشمسية استلمت في 2011 بتكلفة 315 مليون اورو.

وفيما يلي سنوضح الاستراتيجيات التي اعتمدها الجزائر في مجالي الطاقة المتجددة وكفاءة الطاقة في النقاط التالية(جامعة الدول العربية ، 2013):

- وضع أهداف إستراتيجية كمية معتمدة للطاقة المتجددة ؛
- وضع أهداف إستراتيجية كمية معتمدة لكفاءة الطاقة ؛
- توفير الحوافز لتشجيع استخدام الطاقة المتجددة و كفاءة الطاقة ؛
- إصدار قوانين و تشريعات في مجالي الطاقة المتجددة و كفاءة الطاقة ؛

- استصدار قوانين أخرى في هذين المجالين.

وفيما يخص الهدف الاستراتيجي الكمي الذي وضعته الجزائر لكفاءة الطاقة هو تحقيق 40 % من إجمالي الكهرباء المنتجة محليا ذات أصول متجددة بحلول 2030 (جامعة الدول العربية ، 2013).

2.2 الإطار القانوني والمؤسسي المعتمد في الجزائر في مجال الطاقات المتجددة: لقد أولت الجزائر أهمية متزايدة لمجال الطاقة المتجددة من خلال المصادقة على إطار قانوني يحفز لترقيتها وانجاز الهياكل اللازمة بهذا الخصوص ، وهذا ما سنوضحه فيما يلي:

أولاً. الإطار القانوني: إن مجال تطوير مجال الطاقات المتجددة في الجزائر مؤطر بمجموعة من النصوص القانونية سندرجها في الجدول التالي:

الجدول رقم (1) : القوانين الصادرة في الجزائر في مجالي الطاقة المتجددة و كفاءة الطاقة

المجال	القانون	الهدف	القطاع
	القانون رقم 09-04	ترقية الطاقات المتجددة في إطار التنمية المستدامة	كل القطاعات
	المرسوم التنفيذي رقم 33-11	إنشاء وتنظيم وتسيير المعهد الجزائري للطاقات المتجددة	
	المرسوم التنفيذي رقم 218-13	تحديد شروط منح العلاوات بعنوان تكاليف تنوع إنتاج الكهرباء	
	المرسوم التنفيذي رقم 423-11	تحديد كفاءات تسيير الصندوق الوطني للطاقات المتجددة والإنتاج المشترك	
التحكم في الطاقة	القانون رقم 09-99	ترجيح الطلب على الطاقة نحو أكبر فعالية للنظام الاستهلاكي عن طريق نمط الاستهلاك الطاقوي الوطني في إطار السياسة الطاقوية الوطنية	
التحكم في الطاقة	المرسوم التنفيذي رقم 90-2000	يتضمن التنظيم الحراري في البنايات الجديدة	السكني
التحكم في الطاقة	المرسوم التنفيذي رقم 149-04	تحديد كفاءات إعداد البرنامج الوطني للتحكم في الطاقة	
التحكم في الطاقة	المرسوم التنفيذي رقم 16-05	تحديد القواعد الخاصة بالفعالية الطاقوية المطبقة على الأجهزة المشغلة والغازات والمنتجات البترولية	
التحكم في الطاقة	المرسوم التنفيذي رقم 495-05	التدقيق الطاقوي للمنشآت الأكثر استهلاكاً للطاقة	

○	تحديد كفاءات تسيير الصندوق الوطني للتحكم في الطاقة	المرسوم التنفيذي رقم 116-2009	التحكم في الطاقة
○	إنشاء الصندوق الوطني للتحكم في الطاقة	المرسوم التنفيذي رقم 2009/116-2009	
○	إنشاء المعهد الجزائري للطاقات المتجددة	المرسوم التنفيذي رقم 11-2011/33	
○	إنشاء الصندوق الوطني للطاقات المتجددة	المرسوم التنفيذي رقم 11-2011/423	

الطاقة المتجددة كفاءة الطاقة لم ترد اللمومة من المصدر

المصدر : جامعة الدول العربية ، 2013

ثانيا. الإطار المؤسسي: في سبيل توفير بنية مؤسسية في مجالي الطاقة المتجددة وكفاءة الطاقة ، يتطلب الأمر وجود مؤسسات تعمل على وضع وتطبيق الاستراتيجيات والآليات اللازمة لذلك هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يجب أن تقوم هذه الهيئات بتطوير الأطر القانونية وتفعيل عمليات التقييم للتأكد من تحقيق الأهداف المسطرة في هذين المجالين. ولقد تجسدت إرادة الجزائر في تطوير مجال الطاقات المتجددة بإنشاء عددا من الهياكل المتخصصة في البحث والتنمية فيه ونوضحها فيما يلي (تريكي عبد الرؤوف ، 2013-2014):

- وكالة ترقية و ترشيد استعمال الطاقة (APRUE): أنشأتها الحكومة سنة 1985 من أجل تنشيط و تنفيذ سياسة التحكم في الطاقة ، ويتمثل دورها الرئيس في التنسيق ومتابعة إجراءات التحكم في الطاقة وترقية الطاقات المتجددة ، بالإضافة إلى تنفيذ مختلف البرامج التي تمت المصادقة عليها في هذا الإطار مع مختلف القطاعات الأخرى ؛

- وحدة تطوير التجهيزات الشمسية (UDES): تم تأسيسها في جانفي 1988 وهي تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، مهمتها الأساسية تطوير التجهيزات الشمسية للاستعمالات الحرارية الضوئية ؛

- مركز تنمية الطاقات المتجددة (CDER): تأسس في مارس 1988 تحت وصاية وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ومن أهم أهدافه القيام وتنفيذ البحوث العلمية حول الطاقات المتجددة والعمل على تطوير الوسائل المتعلقة بتطوير هذه الطاقات ؛

- وحدة تطوير تكنولوجيا السليسيوم (UDTS): تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، مهمتها تطوير الوسائل الخاصة بتكنولوجيا المادة الأساسية للطاقة المتجددة ؛

- محطة تجريب التجهيزات الشمسية في أقصى الصحراء (SEESMS): تأسست في مارس 1988 بأدرار ، تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، مهمتها الأساسية تطوير وتجريب التجهيزات الشمسية في الصحراء ؛

- مديرية الطاقات الجديدة والمتجددة: أنشئت في 1995 تابعة لوزارة الطاقة والمناجم ، ومن مهامها تقويم موارد الطاقات المتجددة وتطويرها.

3.2 امكانيات الجزائر من الطاقات المتجددة: كغيرها من الاقتصاديات تبنت الجزائر نهج التنمية المستدامة القائم على مصادر الطاقات المتجددة ، وسنتعرف فيما يلي على قدراتها في هذا المجال:

الطاقة الشمسية: إن الموقع الجغرافي الذي تتمتع به الجزائر مكنها من أن تكون من أكبر الحقول الشمسية في العالم ، فمتوسط مدة إشعاع الشمس على كامل التراب الوطني تفوق 2000 ساعة في السنة ، وقد تصل حتى 390 ساعة في الهضاب العليا و الصحراء (Boudries Khallaf, 2003).

طاقة الرياح: يتغير المورد الريحي في الجزائر من مكان إلى آخر بسبب الطبوغرافيا والمناخ المتنوع للذات يسودانها ، حيث يتمتع الجنوب بسرعة رياح أكبر من الشمال ، فمثلا تريد سرعتها في ولاية ادرار عن 6م/ثا ، أما فيما يخص المناطق الساحلية فتهب الرياح مشبعة بالهواء البحري والقاري الصحراوي بمتوسط سرعة تفوق 7م/ثا على ارتفاع 10م ، وهو ما يوفر إمكانية توليد طاقة سنوية تقدر ب673 مليون واط ساعي في حالة تركيب توربين هوائي على علو 30م في حالة رياح ذات سرعة 5.1م/ثا (United Nations Economic for North Africa, 2012).

الطاقة المائية: يبلغ متوسط كميات الأمطار المتساقطة سنويا عبر التراب الوطني حوالي 65 مليار م³ ، ولا يتم استغلال إلا حوالي 5 % ، وتقدر كمية المياه المستغلة ب 25 مليار م³ وثلاثا هذه الكمية هي مياه سطحية والباقي مياه جوفية (Amaedjia-Anani Hania , 2007). بالمقابل تبلغ حضيرة الإنتاج الكهرومائي بالجزائر بما استطاعته 286 ميجاوات ، وترجع هذه الاستطاعة الضعيفة الى العدد غير الكافي من مواقع الإنتاج الكهرومائي والى عدم الاستغلال الأمثل للمواقع الموجودة (وزارة الطاقة والمناجم ، 2007).

الطاقة الأرضية الحرارية: تتوفر الجزائر على أكثر من 200 مصدر حراري ، تتمركز في الشمال الشرقي والشمال الغربي للوطن ، تتجاوز درجة حرارتها 40 درجة وترتفع إلى 98 درجة في حمام المسخوطين بقالمة ، لتصل إلى 118 درجة ببسكرة حيث يتم الحصول على أكثر 12م³/ثا من الماء الساخن والذي تتراوح درجة حرارته ما بين 22 و 98 درجة مئوية (Fekraoui Amor,n9,2006).

الطاقة الحيوية: تبقى إمكانيات الجزائر في هذا المجال محدودة مقارنة بالموارد الطاقوية السابقة ، بالرغم من المساحة الغاية المعتبرة التي تحوز عليها البلاد والتي تمثل 10 % من المساحة الاجمالية للوطن (United Nations Economic for North Africa, 2012).

3. توجهات الجزائر في مجال تهمين النفايات:

تعتبر الإدارة السليمة للنفايات ، من أهم القضايا التي ينبغي أن تحظى بالاهتمام من أجل المحافظة على صحة وسلامة الإنسان والبيئة على حد سواء. ولذا ينبغي على الأجهزة المعنية أن تضع استراتيجيات تتضمن التشريعات والآليات والأساليب والطرق لإدارة النفايات. ونظراً لأن وجود النفايات بصفة عامة يسهم بشكل مباشر في تلوث البيئة وما يستتبع ذلك من آثار سلبية على صحة الإنسان والحيوان والنبات ، لا بد من توجه خاص نحو ابتكار أساليب إدارية وفنية وتقنية واقتصادية تضمن القيام بمختلف العمليات الجمع والتخلص والمعالجة واستخدام الأساليب والتقنيات الحديثة في مجال تهمين النفايات.

وقد سجلت الجزائر تأخراً مهماً في مجال تدبير و تهمين النفايات و هو الأمر الذي له انعكاسات اقتصادية وصحية مهمة ، حيث أن الجزائر تضيق حوالي 300 مليون اورو سنويا بسبب عدم الاعتماد بدرجة كبيرة على تدوير النفايات. وحسب تقرير الشبكة الإقليمية لتبادل المعلومات والخبرات في مجال إدارة النفايات الصلبة في دول المشرق و المغرب "سويب - نت" فان (الوكالة الألهاني للتعاون الدولي ، 2014):

- مجموع النفايات في الجزائر تقارب 13.8 مليون طن سنويا ، منها 45% قابلة للتدوير و التثمين.
 - النفايات العضوية 62%.
 - النفايات المنزلية الخاصة: 10.3 مليون طن.
 - المعدل السنوي لنمو النفايات المنزلية الخاصة 3%.
 - النفايات الصناعية: 2 مليون و 550 ألف طن سنويا.
 - نسبة التدوير من 5% إلى 6%.
 - إنتاج السماد العضوي انطلاقا من النفايات 1%.
 - الردم: مركز الردم التقني للنفايات و مطارح النفايات المراقبة من 30% إلى 35%.
 - ويسعى البرنامج الوطني للتدوير المندمج للنفايات إلى تقليص إنتاج النفايات و الرفع من معدل التدوير لنسبة 60 % خلال أفاق 2035 ، كما سمحت الإصلاحات المدخلة على الأصعدة التشريعية و التنظيمية و المؤسساتية بترقية التسيير المتكامل للنفايات ، إذ مكن القانون 19/01 / المؤرخ في 12 ديسمبر 2001 ، و المتعلق بتسيير النفايات و مراقبتها و إزالتها (الجريدة الرسمية ، العدد 77) ، من تنظيم تسيير النفايات ومعالجتها بحيث يمكن الاستفادة منها في شكل مواد جديدة قابلة للاستعمال أو في شكل طاقة مفيدة ، من أجل الحفاظ على بيئة نظيفة و حمايتها من كل أشكال التلوث الذي تحدثه النفايات. كما يرمي هذا القانون إلى ما يلي:
 - الوقاية من أضرار النفايات وتقليص إنتاجها ؛
 - تنظيم عمليات جمع النفايات ونقلها وتخزينها ومعالجتها والتخلص منها بطريقة عقلانية من الناحية الإيكولوجية ؛
 - تثمين النفايات بإعادة استعمالها أو تدويرها أو بكل عملية أخرى لأجل الحصول من هذه النفايات على مواد قابلة للاستعمال من جديد أو على الطاقة ؛
 - اعتماد التخطيط على الصعيد الوطني والجهوي والمحلي في مجال تدبير النفايات والتخلص منها ؛
 - إخبار العموم بالآثار المضرة للنفايات على الصحة العمومية وعلى البيئة وبالتدابير الهادفة إلى الوقاية من آثارها المؤذية ؛
 - وضع نظام للمراقبة وزجر المخالفات المرتكبة في هذا المجال.
4. الاستثمار في الطاقات المتجددة و تثمين النفايات كتوجهات الإستراتيجية لقطاع البيئة في الجزائر لتحقيق التنمية المستدامة (2015-2035) بين الواقع والآفاق:
- لقد اختارت الجزائر رفع التحدي من أجل أن توازن بين متطلبات حماية البيئة ومقتضيات التنمية المستدامة فأعدت إستراتيجية وطنية لحماية البيئة من أجل تحقيق التنمية المستدامة ، ووضعت مخططا وطنيا لذلك ، ولقد تم وضع أول إستراتيجية وطنية للبيئة سنة 2002 من خلال المخطط الوطني للأعمال من أجل البيئة والتنمية (PNAEDD) ، والتي تضمنت وضع سياسات وتعزيزات تشريعية وتنظيمية ومؤسسية وتعزيز تكنولوجيات الإنتاج الأنظف ، وإرساء مبدأ الإدارة المستدامة للموارد. ولقد تبنت الجزائر المخططات الخماسية من أجل وضع إستراتيجية لمواصلة التنمية المستدامة والحفاظ على البيئة للفترة الممتدة بين 2015 و2035.

ولقد استهدمت الإستراتيجية الوطنية للبيئة (2015-2035) أهدافها من أهداف التنمية المستدامة التي حددتها الأمم المتحدة والتي التزمت بها الجزائر في مؤتمر الأمم المتحدة للتنمية المستدامة لعام 2015، وهذه الأهداف تتمحور في 6 محاور أساسية هي (Ministère des ressources en eau et de l'environnement, 2017) :

- تحسين الصحة ونوعية المعيشة للمواطنين ؛
- الحفاظ على رأس المال الطبيعي والثقافي للوطن ؛
- تطوير الاقتصاد الدوراني ؛
- زيادة القدرة على محاربة التصحر ؛
- تحسين قدرة الجزائر على مواجهة تغير المناخ و مساهمتها في الجهود الدولية ؛
- إرساء الحوكمة البيئية .

1.4 المحافظ الاستثمارية والمشاريع المستقبلية للطاقات المتجددة في الجزائر من أجل تحقيق التنمية المستدامة: لقد تجسد اهتمام الجزائر بتطوير مجال الطاقات المتجددة بمحافظ استثمارية وبرامج مستقبلية ليكون هذا التوجه هو المحرك الأساسي للدفع بالتنمية المستدامة ، وهذا ما سيتم التعرض إليه في ما يأتي:
أولاً. المشاريع المنجزة في مجال الطاقات المتجددة: حسب الدليل الوطني للطاقة المتجددة لسنة 2007 ، تم تركيب 2353 وحدة في هذا الإطار موزعة تبعاً للاستخدام والمصدر كما هو موضح في الجدول التالي:
الجدول رقم (2): توزيع قيم الطاقة المنتجة تبعاً للاستخدام والمصدر

الاستخدام	الاستطاعة KW
التزويد بالكهرباء	1353
ضخ المياه	288
الإثارة العمومية	48
الاتصالات	496
أخرى	166
المجموع حسب المصدر	المصدر الريحي 73 / المصدر الشمسي 2280
المجموع الكلي	2353

المصدر : وزارة الطاقة والمناجم ، 2007

يتضح من الجدول رقم (2) أن أكبر كمية إنتاج من الطاقة المتجددة كان مصدرها من الطاقة الشمسية نظراً للإمكانيات الكبيرة التي تتمتع بها الجزائر في هذا المجال ثم يليها في المحور الثاني الطاقة الهوائية ، ووجه هذا الإنتاج بشكل أساسي نحو توليد الطاقة الكهربائية وهذا راجع للطلب الكبير والمتزايد عليها خصوصاً في السنوات الأخيرة .
و بناءً على هذا سنحاول الإحاطة بأهم الانجازات التي حققتها الجزائر في مجال الطاقات المتجددة في السنوات الأخيرة:

- بعد أن قامت وزارة الطاقة و المناجم بتأسيس شركة NEAL سنة 2002 بالشراكة مع سونلغاز ومجموعة سيم وسوناتراك ، تتابع هذه الشركة انجاز مشروعين انطلقا سنة 2005 ، ويتعلق الأمر بمشروع 150 ميغاواط يعتمد على الشمس والغاز في منطقة حاسي الرمل ويمثل الجزء الشمسي فيه 30 % ، وبمشروع مزرعة مراوح هوائية بتندوف بقدرة 10 ميغاواط (وزارة الطاقة والمناجم ، 2008) ؛
- الحقل الشمسي (Gisement Solaire) الذي يغطي 2381745 كلم وأزيد من 3000 ساعة شمسية سنويا ، وهو الأهم في البحر المتوسط فيصل المعدل السنوي للطاقة الشمسية المستقبلية الى 1700 كلواط ساعي /م بالمناطق الساحلية ومناطق الهضاب ، وفي الصحراء يحقق 2650 كلواط ساعي /م (بن الشيخ سارة وبن عبد الرحمان ناريمان ، 2012) ؛
- وهناك منشآت إقامتها الجزائر في المنطقة الجنوبية نجحت بتزويد 300 منزلا بالطاقة الكهربائية المستمدة من الرياح ، و 18 قرية بالطاقة الكهربائية المستمدة من الشمس. و في سنة 2007 تم تشييد محطة للطاقة الهجينة تستخدم الطاقة الشمسية و الغاز الطبيعي لإنتاج 180 ميغاواط من الكهرباء ، إلى جانب خطط توليد الكهرباء انطلاقا من الطاقة الشمسية في الصحراء بقدرة 150 ميغاواط (تريكي عبد الرؤوف ، 2013-2014) ؛
- لقد أبرمت الجزائر العديد من عقود الشراكة مع الجانب الأوروبي ، و في هذا الإطار تم إنشاء محطة لتوليد الكهرباء تعمل بالغاز الطبيعي والطاقة الشمسية بمنطقة حاسي الرمل سنة 2011 ، بالشراكة مع " نبال " الجزائرية و " ابينير " الاسبانية لاستثمار 350 مليون أورو ، و يبلغ إنتاج هذه المحطة 150 ميغاواط (بن الشيخ سارة وبن عبد الرحمان ناريمان ، 2012) ؛
- بالإضافة إلى المشاريع الخاصة بالصحراء والتي بادرت فيها الجزائر ابتداء من الثمانينات من القرن الماضي ، كبرنامج الجنوب الكبير (1985-1989) المخصص لمناطق (أدرار بشار ، الوادي ، ايليزي ، تمنراست) لتوفير الإنارة والمياه والتبريد ، وكذلك مشاريع بوقرلة وتقرت (1993-1997) لتهيئة 18 بيت بلاستيكي باستعمال مياه الطبقة الالبية ، وكذلك المزارع الهوائية لضخ المياه بكل من حد الصحاري بالجلفة ومأمورة بسعيدة ، حيث تم توفير 80 مضخة تعمل بالطاقة الرياح بقدرة 120 كلواط /ساعة و 160 مضخة تعمل بالطاقة الشمسية بقدرة 240 كلواط /ساعة. (Bouhdjar Ma.A, 2003)
- ثانيا. مشاريع قيد الانجاز والآفاق المستقبلية: تستعد الجزائر لإطلاق مجموعة من المشاريع قسم منها قيد الانجاز وآخر أعلن عن القيام به ، وفيما يلي عرض لبعض منها(تريكي ، 2013-2014):
- المحطة الكهربائية الهجينة في "حاسي الرمل" والمنجزة من طرف شركة "نبال" بتكلفة 315 مليون أورو ، من شأنها استحداث 1000 منصب عمل و تفتح آفاق تصدير الكهرباء ؛
- المحطة الكهربائية الهجينة في " المغير " وتبلغ طاقتها 470 ميغاواط ؛
- المحطة الكهربائية الهجينة في "النعامه" في إطار مشروع "إيمبابور" ؛
- مشروع انجاز برج لتوليد الطاقة الشمسية بجامعة "سعد دحلل" في إطار التعاون بين المديرية العامة للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي ومعهد الطاقة الشمسية "جولبخ" ؛
- مشروع البرج العالمي للطاقة الشمسية في "سيدي عبد الله" ويسمح بإنتاج كهرباء الطاقة الشمسية ؛

- مشروع "ديزرتاك" الجزائري الألماني وهدفه توسع استخدام الطاقة المتجددة في شمال أفريقيا والشرق الأوسط ، وتهيئة الظروف لتصدير الكهرباء لأوروبا ، ويتوقع أن ينتج المشروع بين 2020 و 2025 نحو 60 تيراواط في السنة ؛

- مشروع "سيفيتال" باستثمار قدره 80 مليار دولار لإقامة مجمعات طاوقية في الجنوب.
و فيما يلي سنقدم مجموعة من الجداول التي تعبر عن المشاريع التي بادرت فيها و أيضا التي خططت لها الجزائر ابتداء من 2011 في مجالات الإنتاج الكهربائي و الإنتاج الحراري وكفاءة الطاقة:

الجدول رقم (3) : المشاريع المنفذة في مجال الإنتاج الكهربائي

اسم المشروع	نوع المشروع	وضع المشروع	موقع المشروع	قدرة مركبة (م.و)	الجهة المنفذة	سنة التشغيل
محطة شمسية هجينة 150 م.وشمسي- غاز	محطات شمسية حرارية مركزة/ غاز طبيعي	قيد العمل	حاسي الرمل	30 شمسي	NEAL ABENER	2011
تزويد 16 قرية بالطاقة الشمسية	كهروضوئي	قيد الدراسة	الجنوب و الهضاب العليا	5	SONELGAZ	2014
محطة الخلايا الشمسية	كهروضوئي	قيد الانجاز	غرداية	1	SONELGAZ	2013
محطات شمسية	كهروضوئي	قيد الدراسة	اليزي تمنراست تندوف	25	SONELGAZ	2014
مزرعة الرياح	رياح	قيد الانجاز	ادرار	10	SONELGAZ	2013
مزرعة الرياح	رياح	قيد الدراسة	خنشلة	20	SONELGAZ	2014
محطة حرارية	الطاقة الحرارية الجوفية	قيد الدراسة	قائمة	5	○	2014

لم ترد المعلومة من المصدر

المصدر : جامعة الدول العربية ، 2013

الجدول رقم (4) : المشاريع المنفذة في مجال الإنتاج الحراري

نوع المشروع	وضع المشروع	القطاع	مساحة اللواقط المركبة م
سخان الماء الشمسي الفردى	قيد التنفيذ	السكن	300 ألف

المصدر : جامعة الدول العربية ، 2013

الجدول رقم (5): المشاريع المنفذة في مجال كفاءة الطاقة

اسم البرنامج	سنة البدء	مقدار الوفر	الوحدة (ط.م.ن)
برنامج الإنارة الاقتصادية للبيوت	2011	○	○
استبدال مصابيح الإنارة العمومية الزئبقية بمصابيح الصوديوم	2011	○	○
ترقية الفعالية الطاقوية في القطاع الصناعي	2011	○	○
التكييف الشمسي	2011	○	○

لم ترد المعلومة من المصدر

المصدر : جامعة الدول العربية ، 2013

الجدول رقم (6): المشاريع المخططة في مجال الإنتاج الكهربائي

نوع المشروع	موقع المشروع	قدرة مركبة (م.و)	الجهة المنفذة	سنة التشغيل
كهروضوئي	الهضاب العليا و الجنوب	767	و.ط.م	2021-2016
محطات شمسية حرارية مركزة	بشار ، نعامة ، مغير ، ورقلة ، الأغواط ، غرداية ، أدرار	1675	و.ط.م	2021-2016
الرياح	باتنة ، سطيف ، مسيلة ، تيارت ، نعامة ، خنشلة ، أدرار	343	و.ط.م	2021-2016

و.ط.م.ك: وزارة الطاقة و المناجم

المصدر : جامعة الدول العربية ، 2013

الجدول رقم (7): المشاريع المخططة في مجال كفاءة الطاقة

اسم البرنامج	القطاع	سنة البدء	مقدار الوفر
برنامج الانارة الاقتصادية	السكن	2011	100 ج.و.م/ سنة
برنامج البيت الاقتصادي	السكن	2011	○
برنامج الهواء النقي	النقل	2011	○
برنامج أفضل صناعة	الصناعة	2008	○

لم ترد المعلومة من المصدر :

المصدر : جامعة الدول العربية ، 2013

لقد أفضى التقرير الموسع لمشروع "ديزيرتيك" إلى كون الجزائر من الدول الجاذبة للاستثمار الأجنبي في مجال الطاقات المتجددة ، نظرا لما توفره من تحفيزات و إجراءات للمستثمرين خاصة فيما يتعلق بفتح السوق و الإعفاءات الضريبية و تخصيص نسبة من الموارد الربعية لتمويل صندوق إنشاء و تطوير الطاقات المتجددة و فيما يخص البرنامج المستقبلي الذي سطرته الجزائر في هذا التوجه الجديد يمكن أن ندرجه وفق المراحل الزمنية التالية(تريكي عبد الرؤوف ، 2013-2014):

- إلى غاية سنة 2020 ينتظر تأسيس قدرة إجمالية بحوالي 260 ميغاواط للسوق الوطني ، و احتمال تصدير ما يقارب 2000 ميغاواط ؛

- و إلى غاية سنة 2030 من المرتقب تأسيس قدرة بحوالي 12000 ميغاواط للسوق الوطني و تصدير ما يقارب 10000 ميغاواط .

2.4 المحافظ الاستثمارية المنجزة والمسطرة في اطار تهمين النفايات في الجزائر من أجل تحقيق التنمية المستدامة: ومن أهم المشاريع المسطرة في مجال تهمين النفايات في الجزائر لآفاق 2035 نذكر:
أولا. مشروع تدوير النفايات المنزلية: تهدف الجزائر من خلال إستراتيجيتها بحلول 2035 إلى استرداد ما لا يقل عن 60% من النفايات. و الجدول التالي يوضح تقدير كمية النفايات المنزلية و إمكانية استرجاعها محسوبة على أساس معدل النمو السكاني 2.15% و معدل 0.8 كغ للسكان في اليوم.
الجدول رقم (8): تقدير كمية النفايات المنزلية المسترجعة

السنوات	2035-2030	2030-2025	2025-2020	2020-2015	
عدد السكان	59425389	53657236	48448972	43746250	
الكمية (طن)	20173038.08	17541772.25	15253715.0	13264100.0	
			0	0	
احتمال كسور النفايات المسترجعة	10974132.72	9542724.10	8298715.00	7215670.4	عضوي
	1966871.21	1710322.79	1487237.21	1293249.75	ورق
	3405208.83	2961051.15	2574827.09	2238980.08	الكرتون
	234007.24	203484.56	176943.09	153863.56	البلاستيك
	572914.28	498186.33	433205.51	376700.44	الزجاج
				المعادن	
القيمة السوقية					
معدل الاسترجاع	60%	40%	30%	20%	
كمية ورق الكرتون المسترجع	1180122.73	684129.12	371809.30	371809.30	371809.30
					30

2043125.29	1184420.46	643706.77	223898.00		الكمية المسترجعة من البلاستيك
------------	------------	-----------	-----------	--	-------------------------------

لم ترد المعلومة من المصدر

Source : (Ministère des ressources en eau et de l'environnement, 2017)

و ستقدر القيمة السوقية لكل من البلاستيك ، الورق ، الزجاج و المعادن كما هو موضح في الجدول التالي:
الجدول رقم (9): تقدير القيمة السوقية

2035-2030	-2025 2030	2025-2020	2020-2015	السنوات	
85.1	74	64.4	55.9	البلاستيك	القيمة السوقية
19.7	17.1	14.8	12.9 (10دج/كغ)	الورق	
2.3	2	1.7	1.5 (10دج/كغ)	الزجاج	
28.6	24.9	21.7	18.8 (50دج/كغ)	المعادن	
135.7	118	102.6	97.2	المجموع	

Source : (Ministère des ressources en eau et de l'environnement, 2017)

و من خلال الاعتماد على الاقتصاد الدوراني في مجال النفايات ، يمكن الاستفادة من:

- توسيع السوق المحتمل للنفايات المسترجعة ؛
- المساهمة في البرنامج الوطني للطاقة المتجددة ، و تطوير تكنولوجيا الإنتاج الأنظف و خلق مناصب خضراء ؛
- المساهمة في حماية التراث الطبيعي من خلال تجنب التلوث البيئي و بالتالي المساهمة في الإستراتيجية الوطنية للتنوع البيولوجي ؛
- الفوائد الصحية من خلال مكافحة الأمراض .

ثانيا. مشروع تدوير النفايات الصناعية: فيما يخص النفايات الصناعية ، فان إمكانية استرداد النفايات التي تكون أساسا في الإطارات المستعملة ، الزيوت والبطاريات كذلك نفايات المعدات الكهربائية والالكترونية موضحة في الجدولين التاليين:

الجدول رقم (10): تقدير النفايات الخاصة و القيمة السوقية لها

الكمية المولدة: 2035-2031	الكمية المولدة 2030-2026	الكمية المولدة 2025-2021	الكمية المولدة 2020-2016	القيمة السوقية (10دج/سنة)	الكمية المولدة طن/سنة (2015)	النفايات المقيمة

195312	156250	125000	100000	4.8	80000 طن	الزيوت المستعملة
42 مليار وحدة	32 مليار وحدة	22 مليار وحدة	12 مليار وحدة	1.1	2 مليار وحدة =27000 طن	الإطارات المستعملة
2 مليار طن	32 مليار طن	22 مليار طن	12 مليار طن	12	2 مليار طن	البطاريات
52000000	13000000	3252000	813000	8.7	173800 طن	نفايات المعدات الكهربائية والإلكترونية
94762312				26.6	2280800	المجموع

Source : (Ministère des ressources en eau et de l'environnement, 2017)

الجدول رقم (11): تقدير عدد منشآت الرسكلة وإعادة التدوير في أفق 2035

عدد المنشآت 2031- 2035	عدد المنشآت 2030-2026	عدد المنشآت 2025-2021	عدد المنشآت 2020-2016	قدرات المعالجة طن /سنة	المنشآت
20	15	12	10	10000	الزيوت المستعملة
10	06	04	02	81000 طن	الإطارات المستعملة
20	18	11	06	2 مليار طن	البطاريات
50	13	06	02	1 مليار طن	نفايات المعدات الكهربائية والإلكترونية
100	52	33	20	3.9 مليار طن	المجموع

Source : (Ministère des ressources en eau et de l'environnement, 2017)

ومن خلال هذه المنشآت يمكن خلق مناصب عمل مباشرة من المتوقع أن تصل إلى 400 منصب عمل فيما يخص رسكلة الزيوت المستعملة ، و 160 منصبا فيما يخص رسكلة الإطارات المستعملة ، و 420 منصبا خاصا برسكلة البطاريات ، وأخيرا 1000 منصب خاص برسكلة التجهيزات الكهربائية والإلكترونية ، بمجموع قرابة

2000 منصب عمل وهذا في آفاق 2035 ، كما تجدر الإشارة ان كل منصب شغل مباشر يمكن أن يخلق على الأقل 10 مناصب شغل غير مباشرة والتي يمكن أن تصل إلى 22000 منصب غير مباشر بحلول 2035 (Ministère des ressources en eau et de l'environnement,2017).

خاتمة:

ان الجزائر استطاعت في الآونة الأخيرة أن تقفز قفزة نوعية كمية في مجال التنمية المستدامة والمحافظة على البيئة ، من خلال سن القوانين والتشريعات المتعلقة بالبيئة والتنمية المستدامة ، والتصديق على العديد من الاتفاقيات والمعاهدات في هذا الإطار ، وإنشاء هيئات ومؤسسات تهتم بالبيئة والتنمية المستدامة ، بالإضافة أيضا إلى وضع استراتيجيات ومخططات مستقبلية ساعية بذلك إلى التقليل من التدهور البيئي وترشيد استخدام الموارد الطبيعية ، ولكن واقع هذا التوجه التنموي البيئي لا يزال محدودا ، ويتطلب مجهودات أكبر حتى تصبح الاستثمارات الصديقة للبيئة هي الدافعة لقاطرة التنمية.

قائمة المراجع:

- ابراهيمي شراف ، 2013 ، البيئة في الجزائر من منظور اقتصادي في ظل الإطار الاستراتيجي العشري (2001/2011) ، مجلة الباحث ، العدد 12 ، الجزائر.
- بسيوني عبد الغاني ، 1991 ، القانون الإداري ، دراسة مقارنة لأسس و مبادئ القانون الإداري وتطبيقاته ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر .
- بن الشيخ سارة ، بن عبد الرحمان ناريمان ، 20 و 21 نوفمبر 2012 ، عرض تجربة الجزائر في مجال الطاقة المتجددة ، الملتقى العلمي الدولي حول سلوك المؤسسة الاقتصادية في ظل رهانات التنمية المستدامة والعدالة الاجتماعية ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، الجزائر .
- تريكي عبد الرؤوف ، 2013-2014 ، مكانة الطاقة المتجددة و دورها في تحقيق التنمية المستدامة ، مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماجستير ، جامعة الجزائر3 ، الجزائر .
- تي احمد ، 2014-2015 ، إستراتيجية إدارة الموارد المائية في الجزائر في ظل حماية البيئة و تحقيق التنمية المستدامة ، أطروحة دكتوراه في علوم التسيير ، جامعة بومرداس ، الجزائر .
- جامعة الدول العربية ، 2013 ، دليل الطاقة المتجددة و كفاءة الطاقة في الدول العربية ، مصر .
- زاوية أحلام ، 2012-2013 ، دور اقتصاديات الطاقات المتجددة في تحقيق التنمية الاقتصادية المستدامة في الدول المغاربية — دراسة مقارنة بين الجزائر وتونس والمغرب ، مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماجستير ، جامعة سطيف ، الجزائر .
- عمارة مسعود ، 2013 ، آليات حماية البيئة في الجزائر ، مجلة المفكر ، العدد 09 ، الجزائر .
- وزارة الطاقة و المناجم ، 2006 ، الورقة القطرية للجزائر ، مؤتمر الطاقة العربي الثامن ، الأردن .
- وزارة الطاقة و المناجم ، 2007 ، دليل الطاقات المتجددة ، ، الجزائر .
- المادة46 من القانون 10/03 المتعلق بحماية البيئة في اطار التنمية المستدامة ج .ر .43 .2003 .
- القانون 19/01/ المؤرخ في 12 ديسمبر 2001 ، و المتعلق بتسيير النفايات و مراقبتها و إزالتها .

- Amaedjia-Anani Hania, 2007, Energie solaire et hydrogène : développement durable , OPU , Algérie.
- Boudries Khallaf, 2003, Estimation de la production de l'hydrogène solaire au sud Algérien , Revue des énergies renouvelable.
- Bouhdjar Ma. A, 2003, Journée international de thermique, Bulletin des énergies renouvelable, CDER.
- Fekraoui Amor, N9,2006, Projet d'aquiculture géothermal, Bulletin des énergies renouvelables , CDER.
- Ministère des ressources en eau et de l'environnement,2017, Rapport sur la stratégie du secteur des ressources en eau et de l'environnement « Horizon 2035 ».
- United Nations Economic Commission for North Africa General Secretariat, 2012 : Arab Maghreb Union , The Renewable Energy Sector in North Africa : Current situation and prospect , Expert Meeting about 2012 international year of sustainable energy for all, Rabat , Maroc.

مدخل إلى الأنثروبولوجيا و التحليل الأنثروبولوجي للأدب مع أنموذج تطبيقي

Introduction of anthropology and anthropological analysis of literature, with practice example

د. مليكة سعدي

جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر ، الجزائر

تعريف الأنثروبولوجيا:

اصطلاح الأنثروبولوجيا تعريب للاصطلاح الفرنسي (anthropologie) وكلاهما يرجع للجمع بين الكلمتين اليونانيتين (anthropo) ومعناها الإنسان (logie) ومعناها علم أو دراسة. أي أن المعنى اللفظي للاصطلاح هو علم الإنسان (عاطف وصفي ، دت).

وتعرّف الأنثروبولوجيا تعريفات عدة أشهرها: علم الإنسان ، علم الإنسان وأعماله وسلوكه ، علم الجماعات البشرية وسلوكها وإنتاجها ، علم الإنسان من حيث هو كائن طبيعي واجتماعي وحضاري ، علم الحضارات والمجتمعات البشرية (شاكر مصطفى سليم ، 1975).

يهتم هذا العلم بالجنس البشري فيدرس أجسام أفراده ومجتمعاتهم ووسائل الاتصال فيما بينهم وكل ما ينتجونه سواء أكان مادة أو علاقة اجتماعية أو فكرة. وكان أهم ما يبحث عنه الأنثروبولوجيون هو اللغات والعادات الغريبة التي تختلف وتتناقض مع لغات وعادات مجتمعاتهم الأوربية المتمدنة. ويعد الاهتمام بالمجتمعات البدائية أهم ما يميز الأنثروبولوجيا عن العلوم الاجتماعية الأخرى (عاطف وصفي ، دت).

من المعروف أن الأنثروبولوجيا قد ارتبطت في البداية بدراسة الشعوب والمجتمعات والثقافات البدائية ، كما قد تثير لدى البعض معان تدور حول الشعائر الغيبية والخرافات التي تمارسها الشعوب المتوحشة في المجتمعات الإفريقية وغيرها (محمد عبده محجوب ضمن نخبة من المؤلفين ، 2005).

لكن الأنثروبولوجيين يقصدون بهذه الكلمة الإشارة إلى تلك المجتمعات الصغيرة ، سواء من ناحية عدد السكان أو المساحة أو تشعب العلاقات الاجتماعية ، والتي تمتاز ببساطة الفنون الآلية والاقتصاد وقلة التخصص في الوظيفة الاجتماعية ، إذا قورنت بالمجتمعات المتقدمة.

لا شك أن تلك الأوضاع الأيكولوجية والسكانية و الثقافية المستقرة في تلك المجتمعات البدائية ، كانت تنعكس في شكل النظام الاجتماعي ، بخاصة في النسق القرابي ونظم تقسيم العمل والميكنة ، رغم السلطة والزعامة والتقنين التي تختلف كل الاختلاف (محمد عبده محجوب ، 2005).

تعرف الأنثروبولوجيا بأنها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائن عضوي حي يعيش في مجتمع تسوده نظم و أنساق اجتماعية في ظل ثقافة معينة ، ويقوم بأعمال متعددة ، ويسلك سلوكا محددًا ، وهو أيضا العلم الذي يدرس الحياة البدائية ، والحياة الحديثة المعاصرة (عيسى الشماس ، 2004).

" إن الأنثروبولوجيا هي العلم الذي يدرس الإنسان ، ويدرس أوجه الشبه و أوجه الاختلاف بينه وبين الكائنات الحية الأخرى من جهة ، وأوجه الشبه والاختلاف بين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة أخرى. و في

الوقت ذاته ، يدرس السلوك الإنساني ضمن الإطار الثقافي والاجتماعي بوجه عام. فلا تهتم الأثنروبولوجيا بالإنسان الفرد كما تفعل الفيزيولوجيا أو علم النفس ، وإنما تهتم بالإنسان الذي يعيش في جماعات وأجناس ، وتدرس الناس في أحداثهم وأفعالهم الحياتية "عيسى الشماس ، 2004).

فروع الأثنروبولوجيا:

الأثنروبولوجية الطبية هي دراسة المواجهات البشرية مع المرض والإعياء ، والترتيبات التكيفية الأدوية والنظم الطبية التي تصنعها الجماعات البشرية ، للتعامل مع هذه الأخطار الدائمة التي تصيب جميع البشر. والأثنروبولوجيا الطبية تشغل نفسها بالعوامل العديدة التي تسهم في المرض أو الإعياء ، وبالوسائل التي تستجيب بها مختلف الجماعات البشرية للمرض أو الإعياء ، وهي تهتم بتحليل الاجتماعي والثقافي والبيولوجي لظواهر الصحة والمرض ، والطرق التي تتبعها مختلف الشعوب للتعامل مع هذه الظواهر (مصطفى عوض إبراهيم ، ضمن نخبة من المؤلفين ، 2005). يدخل ضمن هذا المجال ، دراسة الطب البدائي ، والعرافة ، والسحر والطب الشعبي ، أو أي نظام علاجي يعمل داخل نسيج ثقافي معين.

"الأثنروبولوجيا الحضارية (أو الثقافية): وتدرس مخترعات الشعوب البدائية ، وأدواتها ، وأجهزتها ، وأسلحتها ، وطرز المساكن ، وأنواع الألبسة ووسائل الزينة ، والفنون ، والآداب ، والقصص ، والخرافات ، أي كافة إنتاج الشعب البدائي المادي والروحي ، كما تركز على الاتصال الحضاري بين الشعب ومن يتصل به من الشعوب ، وما يقتبسه منهم ، والتطور الحضاري والتغير الاجتماعي" (شاكر مصطفى سليم ، 1975).

أي أنّ الأثنروبولوجيا الثقافية هي فرع من الأثنروبولوجيا يدرس الثقافة ، "و المعنى المبسط لذلك المفهوم هو طريقة معيشة مجتمع ما ، سواء أكان ذلك المجتمع بدائياً ، أو متخلفاً أو نامياً أو متقدماً. والثقافة من صنع الإنسان ، وهي ظاهرة طبيعية" (عاطف وصفي ، دت). وتنقسم إلى عدة فروع تدخل في العلوم الاجتماعية وهي: الإثنولوجيا: يختص بدراسة ثقافة المجتمعات الموجودة وقت الدراسة وكذلك الثقافات التي انقرضت ، ويدرس الإثنولوجي كل ثقافة المجتمع أو المجتمعات التي يبحثها ، ولذلك يبحث النظم السياسية والاقتصادية والدين والتقاليد والفنون الشعبية وفروع المعرفة والفنون الصناعية ، وكذلك المثل العليا والفلسفات. وقد اتفق معظم العلماء على إطلاق اصطلاح إثنوجرافيا على الدراسة التي تقتصر على وصف ثقافة مجتمع ما. وإثنولوجيا على الدراسات التي تجمع بين الوصف والمقارنة.

يهتم فرع الأثنروبولوجيا الاجتماعية بتحليل البناء الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية ، وخاصة المجتمعات شبه البدائية ، التي يظهر فيها بوضوح ، تكامل و وحدة البناء الاجتماعي (عاطف وصفي ، دت). لكن ليفي ستروس يعتبر الأثنروبولوجيا الثقافية و الأثنروبولوجيا الاجتماعية علما واحدا يدرس الموضوعات نفسها (Claude Lévi Strauss, 2005).

من الأشكال الثقافية التي يهتم بها الأثنروبولوجيون اللغة ، والعناصر المادية كالطعام والمأوى ، ووسائل النقل والملبس ، والأدوات والآلات والأسلحة والمهن والصناعات. والفن كالنحت والرسم والموسيقى والأساطير والمعارف العلمية. وكذلك التصرفات الدينية كطقوس العبادة وطقوس المرض والموت. والأسرة والنظم الاجتماعية كالزواج والتسلسل القرابي والميراث والضبط الاجتماعي والألعاب. والملكية كالملكية

العقارية والتجارة. والحكومة السياسية والقوانين والحرب، وهي العناصر التي شكلت موضوعات السرد في روايات إبراهيم الكوني التي تتخذ الصحراء الكبرى فضاء لها، وحياة الطوارق مادتها الروائية.

الفولكلور: من المعروف أن مصطلح فولكلور ابتداءً إنجليزي قام بصياغته عالم الآثار الإنجليزي جون تومز في عام 1864 ليدل على دراسة العادات المأثورة والمعتقدات والآثار الشعبية القديمة. ويتألف هذا المصطلح من مقطعين، والكلمة تعني حرفياً معارف الناس أو حكمة الشعب. "وعلم الفولكلور هو العلم الذي يستوعب مجموع العادات والمعتقدات المأثورة لدى شعب من الشعوب، ما دام مرد هذه العادات و المعتقدات إلى السلوك الجمعي لعامة الناس" (جيمس فريزر، ترجمة نبيلة إبراهيم، 1972).

ينظر علماء الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية إلى الفولكلور باعتباره يشمل الفنون الشعبية التقليدية، العادات والتقاليد والمعتقدات الشعبية، الملابس الشعبية، الطب الشعبي، الرقص والموسيقى، والألعاب الشعبية، بالإضافة إلى فنون الأدب الشفاهي التي تشمل الحكايات الشعبية، قصص الخوارق، الأساطير، الأمثال، الألغاز، الشعر، النثر، الأغاني (مرفت عثمان العشماوي، ضمن مجموعة مؤلفين، 2005).

العادات والمعتقدات: العادات الشعبية هي السلوك المكتسب الذي يشترك فيه أفراد شعب معين، وتعد هذه العادات معايير ينظر إليها على أنها ذات قوة اجتماعية من شأنها أن تحدث رد فعل في المجتمع يمثل في الفرع والاستهجان والاستياء والاشمئزاز. الأمر الذي يربر توقيع جزاءات على المخالف الذي يعتدي عليها (نخبة من الأساتذة المتخصصين، مراجعة إبراهيم مذكور، 1975). والعادات هي ظاهرة اجتماعية تمثل أسلوباً اجتماعياً بمعنى أنها لا يمكن أن تتكون وتتمارس إلا بالحياة في المجتمع و التفاعل مع أفراد وجماعته (فوزية دياب، 1966).

والعادات تتوارثها الأجيال نظراً لأنها مرغوبة ومحمودة، وهي تتضمن معتقداً معيناً بأنها تشجع حاجة لدى أعضائها، وهي نسبية تختلف من مجتمع لآخر وتختلف داخل المجتمع نفسه باختلاف الزمان والمكان كما أنها قد تساهم في خلق القوانين الاجتماعية، وهي قوة معيارية بمعنى أن خرقها يقابل بعدم الرضا الاجتماعي (مرفت العشماوي، 1991).

المعتقدات الشعبية هي ما يؤمن به الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي، والعالم فوق الطبيعي، وليس من الأمور ذات الأهمية، ما إذا كانت هذه المعتقدات قد نبعت من نفوس أبناء الشعب، عن طريق الكشف أو الرؤية أو الإلهام، أو أنها كانت أصلاً، معتقدات دينية إسلامية أو مسيحية، ثم تحولت في صدور الناس، إلى أشكال أخرى جديدة، بفعل التراث الكامن على مدى الأجيال (محمد الجوهري، 1978).

ينطبق ذلك على أسطورة الجد مندام الطارقة التي تتردد في روايات إبراهيم الكوني، وهي معتقد لا يشك الطوارق في صدقه، فهي تهتم المرأة بإغواء الرجل وإخراجه من واد، والملاحظ أنها مأخوذة من قصة آدم و خروجه من الجنة حسب الروايات التوراتية، التي تبناها بعض المسلمين فيما أصبح يعرف بالإنشائيات، حتى المفسرون الكبار كرسوها في تفاسيرهم مثل الطبري.

من الخصائص المميزة للمعتقدات الشعبية أننا نصادف في هذا المجال ما يعرف بالأفكار أو المواقف الإنسانية، أو ما يعرف بالأفكار الأساسية. ومن المعتقدات التي تربطها أكثر من رابطة قرابة نوعين- وإن كانت مستقلة من حيث نشأتها- تلك الأفكار والأحاسيس، التي تحرك الناس إزاء الظواهر الطبيعية العادية و

الشاذة ، تصورات الناس عن الزلازل ، البرق ، الخسوف ، الشهب ، إلخ وكذلك تصورات الناس عن أسرار بعض الظواهر الفيزيائية والنفسية ، كالأحلام والنوم والميلاد والموت ورؤية المستقبل بأنواعها ووسائلها المختلفة (محمد عباس إبراهيم ضمن نخبة من أعضاء التدريس ، 2005).

يمكن التمثيل لذلك بالمعتقدات المتعلقة بخسوف القمر وطقوس تخليصه ، وطقوس الميعاد في رباعية الخسوف لإبراهيم الكوني (إبراهيم الكوني ، 1991) ، وتقديم قربان للقبلي في ثنائية المجوس (إبراهيم الكوني ، 1992). وكذلك التمايم والتعاويد التي تحمي أهل الخلاء من أهل الخفاء ، والتمائم التي تلبس عند أكل لحم الودان في رواية نزيه الحجر (إبراهيم الكوني ، 1992) وغيرها ، لأن الودان أو الموفلون حيوان جبلي يشبه الكبش _ حسب المعتقد الطارقي كائن مسكون يصاب أكله بالمس إن لم يتحصن بالأحجبة .

وتضم تلك الفئة من المعتقدات المفهومات المتعلقة بالتابو ، و المقصود به التحريمات التي يؤدي خرقها إلى وقوع عقاب مباشر على مخترقيه ، ولقد ارتبط هذا المفهوم في بداية ظهوره بالسحر والدين (محمد عباس إبراهيم ، 2005). وهو حسب فرويد "يتفرع معناه إلى اتجاهين متعاكسين ، يعني لنا من جهة مقدس مبارك ، ومن جهة أخرى رهيب خطير محظور مدس" (سيجموند فرويد ، ترجمة بوعلي ياسين ، 1983).

ومثال ذلك أن التعامل بالذهب أو حيازته ، عبارة عن تابو لدى الطوارق ، كما يتجلى ذلك في كل روايات إبراهيم الكوني ، لأنه في اعتقادهم ملك لأهل الخفاء لا يجوز لأهل الخلاء حيازته و إلا حلت عليهم اللعنة (إبراهيم الكوني ، 1994) ، ولذلك يلقبونه بالنحاس أو المعدن المنحوس أو المحرم تجنبا لنطق اسم الذهب ، فاللفظ لديهم أيضا صار تابو لساني ، كما أن المسمى هو تابو اجتماعي .

ويتوسل الإنسان إلى القوى العليا عن طريق الصلاة والأضاحي والقرايين والندور والحج والزيارة ، ويستعين بها للحصول على البركة ولتحقيق أغراضه من العمليات السحرية . كذلك يستخدم الأحجار والنباتات والحيوانات والصور للتأثير على تلك القوى فوق الطبيعية ، وإخضاعها لإرادة الإنسان واتقاء شرها . ومن أكثر العناصر الاعتقادية الشعبية انتشارا ، سواء في الماضي والحاضر عند الشعوب البدائية والمتقدمة هي أساليب التنبؤ بالمستقبل ، ومحاولة استطلاع الغيب والكهانة والتنبؤ والتشاؤم (محمد الجوهري ، 1978).

للإشارة إلى مثل تلك الأساليب ، ما قام به الزعيم في رواية البئر ، الجزء الأول من رباعية الخسوف لرؤية ما يقوم به ابنه وهو على بعد مئات الأميال ، ويتوصل بواسطة طقوس خاصة لمعرفة أنه يخون البلد بإرشاده لجيش الاحتلال (إبراهيم الكوني ، 1991). وكذلك ما أعدّه العراف في رواية الواحة ، الجزء الثاني من الخسوف من وصفة سحرية للتأثير على الطبيعة واستنزال المطر (إبراهيم الكوني ، 1991). ويشكل النذر ثيمة محورية تدور حولها الأحداث في رواية التبر ، ويمثل الحنث به سبب اللعنة التي أصابت صاحبه (إبراهيم الكوني ، 1992). وتقوم رواية واو الصغرى على موضوع قربان وطقوس تقديمه ، ويمثل شرطا ضروريا للحصول على النبوءة (إبراهيم الكوني ، 1997).

وتتهم الأنتروبولوجيا الثقافية أيضا بالفنون الشعبية . والفنون الشعبية في مثل الجماعات المغلقة تكون أكثر تعبيرا عن روح الجماعة وعن الذوق الشعبي والقيم الجمالية الشعبية ، حيث يكون الفرد الفنان أكثر تمثيلا لقيم الجماعة وأكثر انصهارا في التراث (محمد عباس إبراهيم ، 2005). وتشمل الفنون الشعبية الموسيقى

المصاحبة للأغاني ، الرقص ، النداءات والابتهالات والمدائح والعديد ، والموسيقى المصاحبة للإنشاد والسير ، الموسيقى البحتة. الآلات الموسيقية: نفخ ، وترية ، إيقاع .

أما الرقص ، فهناك رقص مناسبات ، والرقص المرتبط بمعتقدات كالذكر والزار ، ورقص طبقات و فئات محدّدة. ويدخل ضمن الفنون الشعبية الألعاب الشعبية. ومن فنون التشكيل الشعبي: الأشغال اليدوية على الخامات المختلفة ، الأزياء ، الحلي ، الوشم ، الرسوم الجدارية(محمد الجوهري ، 1978).

تعتبر روايات إبراهيم الكوني روايات أنثروبولوجية بامتياز ، فهو يهتم بذكر التفاصيل الحياتية والاجتماعية والفنية الشعبية المرتبطة بالطوارق ، فمن الآلات الموسيقية الوترية لديهم إمزاد وهي آلة يحتكر العزف عليها النساء ، ومن الآلات الإيقاعية الطبل. أما الرقص الشعبي فهناك رقص المناسبات مثل أعياد الميعاد أي الحفلات التي تقام احتفالا باكتمال البدر ، وحفلات الزفاف التي يتميز فيها رقص فرسان النبلاء. ويلجّ إبراهيم الكوني على ذكر الأشغال اليدوية الشعبية في أغلب رواياته ، فكثيرا ما يصف النقوش والتطريز الذي تجزّه فتيات الطوارق في ملابس النبلاء وأعماد سيوفهم وأحزمتهم الجلدية التي تزين غالبا برموز تاريخية و دينية ، مثل مثلث تانيت آلهة الخصب والنماء في الثقافة الطارقية.

التحليل الأنثروبولوجي للأدب:

إن التحليل الأنثروبولوجي بكل أنواعه ومناهجه يعطي الباحث الإمكانية لاكتشاف أمور جديدة في النصوص المحللة ، وهي أمور لم يكن يتوقعها من قبل وليس بالإمكان اكتشافها بالقراءة البسيطة والمباشرة للنصوص (مادلين نصر ، دت).

يرى التحليل الأنثروبولوجي أن المفاهيم لا معنى لها إلا إذا كان لها علاقة بظاهرة من الظواهر البنائية. وفي الظاهرة مستويات من التعابير والتغيرات التي تجري في البناء الاجتماعي ، وظهور فئات اجتماعية وصعودها إلى السلطة وأشكال تعبيرها عن عقيدتها وفكرها ومصالحها وطموحاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية(عز الدين دياب ، 2010). فمفهوم السلطة والحكم مثلا لا معنى له في روايات الكوني ، إلا إذا ارتبط بظاهرة الزعامة التي لها صفاتها وشروطها ، كالأصل النبيل والرّاحة والاحترام والعدل والمهابة ، بالإضافة إلى ظاهرة الشورى المرتبطة بمجلس الشيوخ الذين يشاركون الزعيم في أخذ القرارات ، فهو لا يحتكر الحكم ولا يستبدّ به ، وهو يعمل للصالح العامّ ويحترم ناموس ولا يخرج عنه ، وأحسن مثال للزعامة ، الشيخ غوما في رباعيّة الخسوف. وقد شكّل موضوع الزعامة ظاهرة بنائية في الروايات الثلاثة المتتالية ، واو الصغرى ، الدمية ، الفزاعة ؛ ففي الرواية الأولى احتكمت القبيلة إلى زعيم الضريح ، وفي الثانية اصطنع أعضاء المجلس زعيم الدمية لقضاء مصالحهم الاقتصادية ، وحينما خالفهم تم القضاء عليه ، وفي الثالثة ابتليت القبيلة بزعيم الفزاعة الذي سلب عليها عقابه انتقاما للزعيم السابق المغدور.

"الأنثروبولوجيا بما قالته من خلال دراساتها النظرية والحقلية للمجتمعات تشكل موضوعا للتحليل الأنثروبولوجي ، وفي هذا السياق ، فإن التحليل الأنثروبولوجي يشترك ويتضايّف مع الدراسات النقدية للنص الأنثروبولوجي بقصد إعادة النظر بكثير من المفاهيم والأطروحات والمقولات والآراء التي قالتها الأنثروبولوجيا في مرحلة من المراحل عن ظاهرة ما من الظواهر البنائية ، وما استجد من حقائق بنائية حول تلك الظاهرة

"(عز الدين دياب ، 2010). وذلك مثل الحديث عن الدين وحقيقته وشعائره ، أو الأعراف وطقوسها وممارساتها ، وهي تشكل موضوعات هامة ومحورية في روايات الكوني .

بما أن الأنثروبولوجيا لها هذه الوجهة في اكتشاف القوانين وتفسير الظواهر ، فإن التحليل الأنثروبولوجي للأدب يمضي في البحث عن الأحداث والوقائع البنائية التي يجسدها الأدب في نصوصه ، و يشير إليها و يقف أمامها باحثا ومحللاً وناقدا في كثير من الأحيان(عز الدين دياب ، 2010). أي أن التحليل الأنثروبولوجي للأدب يتخذ من النص الأدبي وثيقة أنثروبولوجية ، لكن على الناقد الأدبي ألا يغفل ما للنص الأدبي من خصائص جمالية مميزة ، فهو وإن كان يستقي موضوعاته من المجتمع والواقع إلا أنه بناء جمالي في المخيال . يهدف التحليل الأنثروبولوجي للأدب العربي إلى حصر القضايا والمشكلات التي يتناولها النص موضوع الدراسة ، وتشخيص إشكالياتها على ضوء العلاقة بين عناصرها وأنساقها وما بينها من اعتماد وظيفي متبادل(حسين الساعاتي ، 1982). ويبدو أن الرواية بوصفها نصا أدبيا على الأعم وروايات الكوني على الأخص تشكل مجالا واسعا للتحليل الأنثروبولوجي ، لأن غالبية موضوعاتها هي موضوعات هذا التحليل .

التحليل البنائي الوظيفي هو الذي يقوم بتحليل المادة الأدبية على ضوء ما أنت به من صور ومشاهد وظواهر بنائية ، والمباشرة في تحليلها بناء على الوظائف التي تقوم بها داخل البناء الاجتماعي ، وما ينتج عن هذه الوظائف من علاقات اجتماعية ، وما تسفر عنه هذه العلاقات من أحداث ووقائع وظواهر بنائية (عز الدين دياب ، 2010).

التحليل الوظيفي يضع في اهتماماته التاريخ الاجتماعي لمجتمع الرواية و التغيير الاقتصادي والتحويلات السياسية . وينتج التحليل الأنثروبولوجي إلى معرفة الوظائف التي تؤديها هذه الشعائر داخل المجتمع ، سواء كان ذلك على مستوى سلوك الأفراد أو الجماعات(عز الدين دياب ، 2010).

التحليل الأنثروبولوجي للأدب له وظيفة نقدية تقويمية يمارسها بعد قراءته للنص الأدبي وصاحبه ، ليقول رأيه بشأن قيمة هذا الأدب فنيا واجتماعيا وتقنيا ، وما أضافه من جديد ، وأهمية هذه الإضافة وما تحمله من قيم وفعاليتها في حياة المجتمع(عز الدين دياب ، 2010). وهذا يعني أن التحليل الأنثروبولوجي للأدب لا يقل أهمية عن مناهج النقد المعاصرة لاسيما النقد المحيث الذي ثار عليه ، فهو يستفيد منها ويحافظ على خصوصيته .

ومن هنا نجد أن روايات الكوني بما قدمته من ظواهر اجتماعية وثقافية وإشارات تاريخية ولوحات فنية شعبية ونماذج أخلاقية قد أسهمت في التعريف بمجموعة بشرية عريقة تحتل مساحة جغرافية واسعة تمتد في الصحراء الكبرى ، ولكنها تعيش على هامش الحياة المدنية والسياسية واللغوية ، على الرغم من أنها عرفت حضارات في غابر الأزمان واستعملت اللغة (تماهق) و الكتابة (أبجدية التيفناغ) منذ آلاف السنين. فما قدمته روايات الكوني من صور حية لهذا الشعب المنسي وسط كثبان الرمل وحصى الحمادة أفضل مما يمكن مشاهدته في الاستطلاعات المصورة والأفلام التسجيلية ، خاصة وأن الكاتب ينتمي لهذه المجموعة البشرية ويعد أحسن من يمكنه الحديث عنها ، وفي روايات الكوني دعوة للأخر المسكون بحب الاكتشاف للمجهول والمختلف ، وهي دعوة سياحية وإنسانية وأنثروبولوجية .

قائمة المراجع:

- إبراهيم الكوني: رواية البئر ، ج1 الخسوف ، تاسيلي للنشر والإعلام ، ط 2 ، 1991.
- إبراهيم الكوني: رواية المجوس ، ج1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط 2 ، 1992.
- إبراهيم الكوني: رواية التبر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 3 ، 1992.
- إبراهيم الكوني: رواية واو الصغرى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 1 ، 1991.
- إبراهيم الكوني: رواية نزيه الحجر ، تاسيلي للنشر والإعلام ، ط 3 ، 1992.
- إبراهيم الكوني: رواية أخبار الطوفان الثاني ، ج3 من الخسوف ، تاسيلي للنشر و الإعلام ، ط 2 ، 1991.
- إبراهيم الكوني: رواية السحرة ، ج 1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط 1 ، 1994.
- إبراهيم الكوني: رواية الواحة ، ج 2 الخسوف ، تاسيلي للنشر والإعلام ، ط 2 ، 1991.
- جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم ، الجزء الأول ، ترجمة نبيلة إبراهيم ، حسن ظاها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1972.
- الساعاتي ، حسين: تصميم البحوث الاجتماعية ، نسق منهجي جديد ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1982.
- شاكر مصطفى سليم: المدخل إلى الأنثروبولوجيا ، مطبعة العاني ، 1975.
- عاطف وصفي: الأنثروبولوجية الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديرون الأمريكية ، دار النهضة العربية ، بيروت.
- عز الدين دياب: التحليل الأنثروبولوجي للأدب العربي ، الرواية السورية أنموذجا ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2010.
- عيسى الشماس: مدخل إلى علم الإنسان(الأنثروبولوجيا) ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2004.
- فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1966.
- مادلين نصر: التطور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر ، دراسة في علم المفردات والدلالة ، مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد الجوهري: علم الفولكلور ، الجزء الثاني ، دراسة المعتقدات الشعبية ، دار المعرفة ، مصر ، 1978.
- مرفت العشماوي: دورة الحياة عند الفرد ، دراسة أنثروبولوجية مقارنة للعادات والتقاليد الشعبية ، أطروحة دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، 1991.
- نخبة من الأساتذة المتخصصين ، معجم العلوم الاجتماعية ، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1975.

الثقافة المسيحية الكاثوليكية والثقافة الإسلامية: حوار التعصب والصراع أم التسامح والسماحة
Catholic Christian culture and Islamic culture: A dialogue of intolerance and conflict or of
tolerance and forgiveness

د. حميدة حمادي العياري: قسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم بوادي الدواسر
جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز-المملكة العربية السعودية.

مقدمة:

إنّ البحث في الثقافة جوهره الغموض والعسر إلا أنه ينبض حياة وإبداعا وثناء ، لأنه بحث في الإنسان ذاته: الإنسان الكائن الثقافي بطبعه في مختلف مراحل تطوره. وهو بحث يتميّز بتشابك مسأله وتشعبها وشدة اختلاف الرؤى الثقافية وتباينها وتأثيرها وتأثيرها في المسائل السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة (...) على مرّ العصور واختلاف المكان. وإنّ المسائل الثقافيّة تُدرس من خلال دراسة تاريخ الأفكار وتتبع تطور الكائن الثقافي: الإنسان على مستوى الفرد والمجموعة.

يعلو اختلاف الثقافات الإنسانية في الظاهر من شأن الحوار الثقافي ويجعله يقترن بنعوت من قبيل: السلمي والآخر الصديق والمحترم (...) إلا أنّ التاريخ للثقافات أكد في الأغلب رهان الثقافات على سياسات الهيمنة والاستيعاب والاستلاب التي جوهرها التناقض والتنافر والإقصاء والإفناء (...) وآمن المثقفون أنّ للإبداعات الإنسانية المتوارثة من السلف إلى الخلف قيمة خالدة إذ تضطلع بدور فعال في نشر ثقافة معيّنة عالميا ، وجعلها تظفر بالهيمنة قادرة على استيعاب واستعمار ما خلفها من ثقافات ، كما أنّ هذا الموروث مقياس من المقاييس الحضاريّة وشاهد حضاري على الفعل الثقافي لثقافة معيّنة ونعتها بالعباءة والبذل والإفادة (...) في مقابل نعت غيرها بالقصور والعجز والموت.

وإننا من هذا المنطلق ، سنخصّص بحثنا هذا لحوار ثقافي حادّ بين الثقافة الكنسية الكاثوليكية المسيحية التي تستمدّ ديمومتها من دين التالوث المقدّس وفلسفة الخلاص التي ورثتها الكنيسة عن يسوع والثقافة العربية الإسلاميّة التي تعزّز بالقرآن المقدّس والدين الإسلامي: دين الإنسانية قاطبة. لقد اشتدّ وطيس هذا الحوار زمن الحروب الصليبيّة والقرون الوسطى ليقع إحياءه من جديد منذ أواخر القرن التاسع عشر. وسنعمد في بحثنا على إرث ثقافي كنسي كاثوليكي فرنسي عنوانه: "مجلة في ديار الإسلام": مجلة الدراسات والبحوث حول التبشير الكاثوليكي بالعالم الإسلامي



" dans le Catholique Revue d'étude et d'information sur l'apostolat " : En Terre d'islam " MONDE MUSULMAN

عنوان البحث: أثرنا أن يحمل البحث عنوان: الثقافة المسيحية الكاثوليكية والثقافة الإسلامية: حوار التعصب والصراع أم التسامح والسماحة.

إشكاليات البحث: يعالج البحث عددا من الإشكاليات أبرزها:

ما أبرز الرؤى الثقافية الكنسية الكاثوليكية التي أرادت ثقافة "في ديار الإسلام" نشرها عن الثقافة الإسلامية؟
ما طبيعة علاقة الثقافة الكنسية الكاثوليكية بنظيرتها العربية الإسلامية، وثنائية الحوار الثقافي البناء
المتسامح المؤمن بحرية المعتقد والفكر أو الهيمنة الثقافية المتعصبة المعادية لكل مخالف المؤمنة بأن
الاختلاف خلاف؟

منهج البحث: سنعتمد بإذن الله منهجا وصفا تحليليا نقديا ننطلق فيه من:

نماذج من مادة البحث: مقالات من مجلة "في ديار الإسلام" على امتداد فترة صدورها.

مراجع من الثقافتين: العربية الإسلامية والمسيحية الغربية.

-كتاب (صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي)، لهنتنجتون صامويل، ط 2، 1999م.

النتائج المرجوة من البحث:

ما طبيعة علاقة الثقافة الكنسية بغيرها من الثقافات الأوربية ومدى فوزها بهيمنة ثقافية داخل التخوم
الأوربية وخارجها؟

مدى احتواء الثقافة المسيحية الكاثوليكية للثقافة الإسلامية بين القول والفعل.

ما الذي جعل من "ديار الإسلام" ظاهرة ثقافية جوهرها قنوات إيديولوجية أصبغتها صبغة القداسة.

ما علاقة "في ديار الإسلام" بنظرية صدام الحضارات الأمريكية في زمننا الراهن والحديث؟

1. بين مفهومي "الحضارة" و"الثقافة": إنَّ المتفحّص لمقالات المجلة¹ على امتداد فترة صدورها (1926-
1948)، يلحظ أنّها اعتنت اعتناء لافتا للنظر بمفهوم "الحضارة" و"الثقافة". وحقيقة لم تُعرّف المجلة
المفهومين بصفة مباشرة، لكنها تبنت المفاهيم الاصطلاحية الأكثر شيوعا. وقامت المجلة بإكساب المفهومين
خصوصية لها معان عميقة تضرب بجذورها في التاريخ الإنساني وهي من أشدّ الإشكاليات التي تعهدها
المفكرّون والعلماء بالبحث والدّراسة. لقد اهتمّت "في ديار الإسلام" بعلاقة الحضارة والثقافة الإسلامية

¹ "في ديار الإسلام": مجلة ناطقة باللّغة الفرنسيّة استمرّ صدورها حوالي ربع قرن في ما بين 1926م-1948م. إنّها مؤلّف ثقافيّ كاثوليكيّ جماعيّ رأى التّور غاية تحقيق الانتشار الثقافيّ الكاثوليكيّ وإحياء التّراث الفكريّ الكنسيّ الكاثوليكيّ. وغنّون هذا الأثر بالفرنسيّة "En terre d'islam" وبالعربيّة "في ديار الإسلام". وقد أعلن العنوان صراحة على مشروع إيديولوجي كاثوليكي راهن على التّكيف مع الطّرفيّة الاستعمارية والمشاركة في المشاريع الامبرياليّة وتوظيفها لفائدة نشر الثقافة الكاثوليكيّة. رجعت المجلة الانتشار دينيا وجغرافيا وثقافيا وأبدعت مفهوم "التبشير الاستعماري" "L'apostolat colonial" إيمانا أنّ الكنيسة طرف فعّال في الحركات الاستعمارية بديار الهلال مشرقا ومغربا، أملّة استرجاع سلطان الكنيسة الكاثوليكية في الدّيار المسيحيّة. كتب بالمجلة على امتداد فترة صدورها مستشرقون ورجال دين كاثوليك، ومن أبرزهم: الجنرال بيار روندو Le général Pierre Rondot وجون محمّد عبد الجليل Jean Mohamed Ben Abdejilil ولويس جلبرت (Louis Jalabert) ولويس ماسنيون (Louis Massignon) وهنري مارشال Honri, Marchal كما أسهمت العديد من الجمعيات والإخوانيات الكاثوليكية في تحرير المجلة ومن أبرزها: لي أوكستان د لسمبسيون (Les Augustins de l'Assomption) ومؤسسة الآباء البيض بتونس (Agence Fides). واكب صدور المجلة أحداثا سياسيّة واقتصادية قلبت موازين القوى الدّولية ومنها: استقلال مصر عن بريطانيا: سنة 1922م وإعلان الجمهوريّة التّركيّة عام 1923 واستعمار فرنسا لتونس والجزائر واستقلال كلّ من سوريا ولبنان...

بنظيرتها المسيحية. ويلحظ الباحث بيسر أنّ المجلّة التي تعي وعيا حادا بأنّ المسيحية الكاثوليكية على اختلاف عظيم مع مفاهيم من قبيل: "المسيحية" و"الغربية" إلا أنّها لغايات محدّدة وأهداف مصيرية تمّ الجمع بين هذه المفاهيم جمعا يؤكّد في الظاهر اتّفاقها وانسجامها.

الحضارة في أصلها اللّغوي العربي تدلّ على الإقامة في المناطق المأهولة ومناطق العمران وهي تخالف الحياة في البوادي. ف"الحضارة في لسان العرب: "الحضارة (بكسر الحاء) الإقامة في الحضر والحضارة بالفتح (...) والحضر خلاف البدو والحاضر المقيم في المدن والقرى والبادي المقيم بالبادية"². والحضارة في (دائرة القرن العشرين): "الإقامة في الحضر وهي خلاف البداوة ويقال فلان من أهل الحضارة أي من سكان المدن والقرى وليس من سكان الخيم"³. فالحضارة لغة من أصل جذرها (حضر) بمعنى الثّبات والاستقرار بالمدن والقرى، وليس شرطا أن تتّصل بقوم معينين أو زمن محدّد. وترتبط الحضارة أساسا بالاستقرار الدائم لمجموعة من الأفراد بمكان والتعاون مع بعضهم البعض والاستفادة كلّ من تخصّصه ممّا يحقق رقيا وتقدّما يتجلّى من خلال التّشديد والتأسيس والإضافة.

أكد ابن خلدون (1406-1332م): "إنّما الحضارة تفتن في التّرف وإحكام الصّنائع (...) من المطابخ والملابس والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله (...) وتتكاثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشّهوات والملاذ والتّنعّم بأحوال التّرف وما تتلوّن به من العوائد، طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة"⁴. والحضارة عند ابن الأزرقي (1487-1428م) "هي التّهاية في أكمل العمران الخارج به إلى الفساد والغاية في الشّرّ البعيد عن الخير"⁵. ويرى أرونلد جوزيف توينبي، Arnold Joseph Toynbee (1889-1975م) أنّ الحضارة بالقرن العشرين "وجهة نظر الإنسان إلى الحياة، وهي مجموع الأفكار والرؤى والقيم السائدة التي توجّه الإنسان والتي تترك بصماتها وتلقي بظلالها على المنظومة الدّهنية وأساليب وطرق التّفكير (...) فالحضارة هي عنوان كلّ أمة ومقياس كلّ فرد وكلّ دولة. فالحضارة هي ما يحتويه الإنسان من ثقافة"⁶ ويعرفها مالك بن نبي (1905-1973م): "جملة العوامل المادية والمعنوية التي تتيح لمجتمع ما أن يوقّر لكلّ عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية لتطوره"⁷.

يتّفق المعنيان اللّغوي والاصطلاحي للحضارة ويشيد ابن خلدون وابن الأزرقي بالجانب المادي وما يتّصل به من تشييد وتعمير وإضافة، ويعترف أرونلد توينبي بالجانب الرّوحي للحضارة ومجموعة التّصورات والأفكار والقيم والمفاهيم التي جوهرها الإنسان. فالحضارة جهد إبداع الإنسان وابتكاره وهي ما يضمن له التّرف

² ابن منظور. لسان العرب، دار الحديث: القاهرة ج2، 2003م، ص475

³ البستاني، بطرس. دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة: بيروت، ج7، ص97

⁴ ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، (تحقيق: درويش الجويدي)، المكتبة العصرية: صيدا، ط2005، م2، ص160

⁵ ابن الأزرقي. بدائع السلك في طبائع الملك، الدار العربية للكتاب: تونس+ليبيا، 1976م، ج1، ص73

⁶ توينبي، أرونلد. مختصر دراسة التاريخ، (ترجمة محمد فؤاد شيل وتحقيق شفيق غربال)، الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية: القاهرة، 1961م

⁷ ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (ترجمة: بسام بركة+ أحمد شعبو)، دار الفكر العربي: سوريا+ دار الفكر المعاصر: لبنان ط2005، م6، ص32

والسعادة وهي تصلح لقيادة الإنسانية. وحديثا، أضحى الحديث عن "الحضارات" أكثر من "الحضارة" إذ إنه عندما يجتمع الناس بمكان محدد يسعون -عبر الزمن- قدر الإمكان إلى أن توحدهم قوانين يسيرون عليها وتوحدهم أيضا عادات وتقاليد ومظاهر حياتية وخصائص اجتماعية وأخلاقية وأسس اقتصادية وعملة مالية (...). تميّزهم عن غيرهم من الحضارات.

لقد أضحى دراسة الحضارات فرعا من فروع العلوم الإنسانية الحديثة: فعلم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الفلسفة والآداب والفنون (...) كلها تلتقي في الدراسات الحضارية. وتتجدد المناهج وتباين المدارس وتستجد القضايا الفكرية وتتعدّد زوايا النّظر في الدّراسات الحضارية، إلاّ أنّه على امتداد قرون طويلة كانت الحضارة الإسلامية محطّ الدّراسات الحضارية: دراسات مكثّفة للدين الإسلامي وتاريخ الأفكار بديار الإسلام والتّحوّلات والتّفاعلات الذّهنية والاجتماعية والثّقافية، وما تولّد عنها من ميول وأذواق وعلوم ومعارف وفنون عبر الزمن. وأثبت التاريخ أنّ وطيس الاهتمام بالحضارة الإسلامية بلغ ذروته خلال القرون الوسطى زمن الحروب الصليبية وزمن فتح المسلمين إسبانيا ثم زمن استعادتها من طرف المسيحيين، وفترة الحركات الاستعمارية وفي عصرنا الحديث الزّاهن وكلّما تقدّم الزمن إلاّ واشتدّ مقارنة الحضارة الإسلامية بالحضارة المسيحية الغربية.

لم يرد مصطلح الحضارة بصفة مباشرة في القرآن الكريم لكن وردت به -القرآن الكريم- مصطلحات "تقترب جدا من مفهوم الحضارة (التمكين في الأرض) و(الاستخلاف في الأرض) و(إثارة الأرض) (...) ممّا يدلّ على وجود حالة من الاستقرار والرّقي والازدهار والقوة في شتّى جوانب الحياة"⁸. ويشير التّمكين إلى التّمكين من الشّيء والاستخلاف يشير إلى دور الإنسان، الذي وهب العقل والطاقات والأنعام والملكات (...) في الخلافة في الأرض وتعميرها وإقامة مجتمع سليم وتأسيس حضارة إنسانية قائمة بذاتها.

الثّقافة في أصلها اللّغوي العربي: "ثقف ثقف الشّيء ثقف وثقوفة حذقه، ورجل ثقف وثقف حاذق فهم (...) قال تعالى: ﴿ فَإِذَا تَنَفَّقْتَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ ﴾⁹ وثقف الرجل ثقافة أي صار حذقا خفيفا ففي حديث الهجرة. وهو غلام لئن ثقف أي ذو فطنة وذكاء (...) ثابت المعرفة بما يحتاج إليه"¹⁰. وأثبت صاحب (تاج العروس) "الثّقاف بالكسر والثّقوفة بالضمّ الحذق والفتنة ويقال ثقف الشّيء سرعة التّعلم يقال ثقفت العلم والصّناعة (...) أسرعته أخذها"¹¹. وعرفها (المعجم العربي الأساسي): "ثقافة جمع ثقافات: العلوم والمعارف والفنون التي يدرّكها الفرد، مجموع ما توصلت إليه أمة أو بلاد في العقول المختلفة من أدب وفكر وصناعة وعلم"¹². وبلغه واضحة مراهنين على اليسر، إنّ تعريف "الثّقافة لغة واصطلاحا يرجع إلى الجذر (ثقف)، ويشير إلى الشّخص الفطن الحذق اللّين الملمّ بالمعرفة والأدب. ونؤكّد أنّ تعريفات "الثّقافة"

⁸ علام، فرح أحمد سالم. التداول الحضاري في القرآن الكريم دراسة في عوامل قيام الحضارة وانهارها، مجمع اللغة العربية:

مصر، 2006م، ص30

⁹ سورة الأنفال، آية 57

¹⁰ ابن منظور. لسان العرب، دار الحديث: القاهرة ج1، 2003م، ص684

¹¹ الزبيدي. تاج العروس، دار صادر: بيروت، ج6، ص53

¹² المعجم العربي الأساسي، ص457

الإسلامية تجتمع في معاني الفطنة والارتقاء والتّهذيب. فالثقافة الإسلامية: المخزون الحيّ في الذّاكرة الجماعية الإسلامية والأفكار والمعتقدات والعلوم والمعارف والصّنائع والآداب والأخلاق والتّشريعات والعادات والتّقاليد والموروث اللّغوي والقيم الاجتماعية والحركات الفكرية على مرّ العصور.

وتتعدّد تعريفات "الثّقافة" وتختلف بحسب طبيعتها في المجتمعات والتّطور الرّماني. وتعود كلمة ثقافة (culture) بأوروبا إلى أصلها اللاتيني (cultura) والتي "تعني رعاية الحقول وقطعان الماشية. وتطوّرت في القرن السّادس عشر لتدلّ على فعل الرّزاعة أمّا في منتصف القرن السّادس عشر فقد أصبح يدلّ على تثقيف الملكة (culture d'une faculté) أي العمل على تطوير تلك الملكة (...). وحتى نهاية القرن الثّامن عشر، ولم يتأثّر المضمون الدّلالتي للكلمة إلّا قليلا مع تطوّر الأفكار (...). تحوّل الثّقافة من حالة إلى فعل (...). وتحوّل المعنى من تهذيب الأرض إلى تهذيب العقل (...). وشيئا فشيئا انتهى بها الأمر إلى أن استعملت للدّلالة على "تكوين" و"تربية" العقل أو النّفس وتمّ الانتقال من كلمة "ثقافة" باعتبارها فعلا (عملية التّعليم) (instruire) إلى اعتبارها حالة العقل المثقّف عن طريق التّعلّم"¹³.

ويوجد ما يناهز ثلاثمائة تعريف للثقافة، وإنّ التعريف الأكثر شهرة وانتشارا تعريف نابع من "الأنثروبولوجيا" علم الإنسان، وكان علم الأنثروبولوجيا يُطلق عليه "علم الثّقافة" بادئ الأمر. لقد عرّف الأنثروبولوجي إدوارد بيرنات تايلور (Edward Burnett Tylor : 1832-1917م) الثّقافة: "الكُلّ المركّب المعقّد الّذي يحتوي على النّظم الاجتماعية والسّياسية والعادات والتّقاليد والأعراف والأديان واللّغة والفنون والشّعائر والطقوس والاقتصاد والقيم وكلّ ما يكتسبه الفرد في مجتمعه، إنّها أسلوب حياة الفرد والمجتمع بعاداته وتقاليد وقيمه ومشاعره وتوجّهاته. وإنّه رغم الاختلاف في تعريف "الثّقافة" إلّا أنّ الاتّفاق حاصل أوّلا في العناصر المكوّنة لها من دين وفنّ وقانون وتقاليد ونظم اجتماعية وأخلاقية وسياسية، وثانيا في فرعها: الثّقافة الماديّة: إنجازات الجهد البشري نحو البنيان العمراني والمنشآت الصناعيّة وغيرها من الأشياء الملموسة، والثّقافة غير الماديّة: العادات والتّقاليد والأفكار والاعتقادات والتّوجّهات التي يؤمن بها الإنسان.

تبيّن الخيط الرّقيق الشّفاف بين الحضارة والثّقافة، فالحضارة استقرار مجموعة بشرية بأرض أصبحت لها خصائص دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية (...). أمّا الثّقافة فهي التّهذيب وتطوّر الفكر البشري ورقية. فالثقافة وظيفة عقلية ونضج ذهني، تصبح على مرّ الزّمن مخزونا عقليا ذهنيا يتجسّد في الإبداع والإثراء والتّطور من الاعوجاج إلى الاستقامة، فالثقافة تحقّق رقيّ الحضارات وتقدّمها. ونرجّح القول إنّ الثّقافة ليست هي الحضارة والحضارة أيضا ليست الثّقافة. إنّ المعنيين لا يتساويان ولكن الوشائج شديدة ووطيدة بينهما، فالثقافة لسان حال الحضارة، فعلى قدر تطوّر الثّقافة وتوازنها وانتشارها بين الأفراد ورقية يكون تطور الحضارة وقوتها وانتشارها ورقية أيضا.

2.الثّقافة الكاثوليكيّة: الثّقافة الإسلاميّة ثقافة التّعصب والعنف والصّراع الدّموي: تردّدت بين أعداد المجلّة على امتداد ربع قرن فناعا وثوابت لّها القنوط والقصور، أوّلها: "إنّ المؤشّرات تؤكّد تواصل الماضي

¹³ سعد الغزوي، ثامر. الحضارة والثّقافة دراسة لغوية بين التّأثير والتّأثر، (مجلة الحضارة والتراث)، مركز بحوث التراث والحضارة: جامعة قناة السويس، 7، ماي 2015، ج 1، ص 293

بالحاضر. لقد ظلّ الماضي كما هو، إذ يكاد يكون التّبشير منعما والإخفاق شاملا لكلّ مشروع تبشيري يستهدف المسلمين. لقد هيمنا على إسبانيا ومات الشّهداء ولكن لم يتحقّق التّنصير¹⁴. "فالمسلمون غير قابلين للاهتداء والتّنصير" (les musulmans sont inconvertisibles) وثانيها: "إنّ الإسلام نظام ديني سياسي تشريعي اقتصادي إنّه حضارة (...). ودون شكّ يحظى العنصر الدّيني بالمرتبة الأساس. إنّه قاعدة هذه الحضارة (...). وإنّه لا يمكننا التّحدث عن مستقبل الإسلام دون دين إسلامي (...). وإنّ الإسلام من هذا المنطلق يختلف عن الكاثوليكية"¹⁵.

اعترفت المجلّة الوفيّة للثقافة الكاثوليكية بأنّ للإسلام حضارة كائنة الذات ممتدة عظيمة، إلّا أنّ هذا الاعتراف جوهره الاعتقاد بعنف الحضارة الإسلاميّة وغطرستها: حضارة انشقت عن أصولها وتكرّرت لها، فما "الإسلام إلا هرطقة وانفصال عن المسيحية"¹⁶، وتشويه لتعاليمها. وحاول بعض الكاثوليك تأكيد أنّ "رفض المسلم للإنسان الإله (l'homme Dieu) ترتّب عنه عقدة الفوقية واحتقار المسيحية، وهو الأمر نفسه عند المسيحيين الذين لا يرون المسلم إلّا من موقع الدّفاع لا موقع المحبّة (...). وإنّ الخندق العميق بين المسيحيين والمسلمين يتوسّع أكثر فأكثر (...). إنّ المسلم يتمسك بكونه إنسان أمام الله الذي يهيمن على الإنسان، بينما يعتقد المسيحي في العائلة المسيحية. وإنّ الاختلاف الجوهرى بين المسيحي الكاثوليكي والمسلم اختلاف ديني، إذ يتمسك كلّ واحد بالدّفاع عن دينه وورثه ومعتقداته ويرى أنّه الأحقّ بقيادة الإنسانية"¹⁷، ولكن يبيح المسيحي لنفسه الدّفاع عن معتقداته بكلّ الوسائل الهاديّة والمعنوية والعلوم الدّفاعيّة، في حين يعتبر أيّ محاولة للمسلمين عصيانا وعنفا وإرهابا يتقبّله الفكر المسيحي والكاثوليكي خاصّة بالوعيد والتّحذير وتغدو كلّ "ردّة فعل إسلاميّة (...). -تقتيلا وبطشا للإنسانيّة- فإلى جانب الإسلام الذي يتجدّد والإسلام الذي يتسلّح للدّفاع (...). استيقظ معتنقو هذه العقيدة البالية"¹⁸، وسلبوا الثّقافة الكاثوليكيّة حقّ قيادة الإنسانية.

وروّج الفكر المسيحي في أغلبه فكرة أنّ المسلمين متعصّبون دمويون همج، "فالمسيحيون هم دائما غرباء وكفّارا وأعداء في أعين المسلمين وهم أيضا يتميّزون بالدّونية"¹⁹. وأحيث "في ديار الإسلام" نداء الأب الرّوحي للكنيسة الكاثوليكيّة في العصر الحديث لافيّجري²⁰ الذي حذر العالم المسيحي منددا: "إنّنا تركنا المسلمين

Henri DIMOIS.S J . l'islam Africain ses forces d expansion et de résistances, E.T.I 1933, 8^{me} Année n° 58, ¹⁴ 29p

188 J . V .Exiviere.S J . Ou va l'islam, E.T.I 1933, 8^{me} Année n° 60, p ¹⁵

J-Em. Ganot. Islam et christianisme contacts et barrière, E.T.I, 18^{em} an, 3^{em} tri1943, 3^{em} sér, n° 23p196¹⁶

¹⁷ المصدر نفسه، ص 211

R. P. Guilcher L'islam Egyptien Et Les Idées nouvelles, fév 1929, 4^{em} Année n° 26 p 46¹⁸

Paul Matton. L'apostolat catholique en Syrie, ETI, avr. 1928, 3^{em} an n° 16, p69¹⁹

²⁰ الكاردينال شارل مارسيل ألهمان لافيّجري Charles Lavigier ولد بليون Bayonne عام 1825 وقصد باريس عام 1841 ليتلقى تكويننا دينيا وعين في 1849 كاهنا وحصل على الدكتوراه في الآداب والدكتوراه في التّيبولوجيا عام 1850 وأهدى كرسي الأستاذية من جامعة السّربون في 1853 فعمل أستاذ تاريخ السّربون وقام بزيارات عمل إلى سوريا ولبنان في 1860 وعين

يوغلون في الوحشية داخل قرآنيهم. وإن في ذلك احتقارا للفرنسيين وضربا من الجنون (...). إنه وفقا للقرآن نحن المسيحيون كلاب. وهو أمر مقدسٌ لذا وجب ذبحنا أو إلقاءنا في البحر"²¹. فالمسلمون يتميرون "بالهبالاة والعنف وخيبة الأمل، سواء كان ذلك ظاهرا للعيان أو مستترا إضافة إلى الكراهية الخرساء المتخفية تحت البرانس"²². ويعدّ تعليم أنصار الكنيسة بكلّ عصر مثل هذه الافتراءات والتّرهات أمرا محمودا. وتؤكد الثقافة الكنسية أنّ "الإسلام قد نجح في توحيد كلّ الشعوب المختلفة بشعور له خصوصية (...). تضمن له قوة خارقة (...). وهو ما قوى شوكة دار الإسلام في مقابل دار الحرب (...). وإنّ كلّ مسلمي ديار الإسلام تجمعهم أفكار وطموحات توحدّهم (...). وإننا نرجح إمكانية حصول انفجار عام يستهدف العالم الغربي "دار الحرب"، وهو ما يسمى "بالحرب المقدسة" (la Guerre Sainte)²³.

إنّ اقتران الإسلام والمسلمين بالحروب وتقتيل الإنسانية من ثوابت الفكر المسيحي الغربي الذي أمن في أغلبه أنّ "الإسلام كان ديننا للسيف منذ البداية نشأ (...). نشأة عنيفة مطبوعة في أساس الإسلام يُذكر عن محمد نفسه أنّه كان مقاتلا عنيفا وقائدا عسكريا ماهرا، لا أحد يستطيع أن يقول ذلك على المسيح تعاليم الإسلام تنادي بقتال غير المؤمنين به"²⁴، مؤكدين -أنصار الكنيسة الكاثوليكية بالقرون الوسطى+أغلب محرري "في ديار الإسلام بالقرن العشرين+ صامويل هنتنجتون بالعصر الراهن- أنّه "من الناحية النفسية يقدّم الدّين الإسلامي جوهر الهوية العربية الإسلامية- التبرير الأكثر توكيدا وعمقا للصراع ضدّ القوى الكافرة"²⁵. وآمن أغلب مفكّري العصر الحديث، أنّ بطش الإسلام والمسلمين اشتدّ وبلغ ذروته، "فالعودة إلى الأصول وإحياء الدّين ظاهرة عالمية. وقد تبدّت في أوضح صورها في التّوكيد الثقافي وتحديات الغرب التي جاءت من آسيا ومن الإسلام وهي الحضارات الدينامكية في القرن العشرين (...). ويتجلّى التّحدي الإسلامي في الصّحوة الثقافيّة (...) العامّة للإسلام (...). وما يصاحبه من رفض لقيم الغرب"²⁶.

حارب الفكر المسيحي على امتداد الزّمن ما تميّزت به الثقافة الإسلامية، على حدّ زعمه- من استعلاء وثقة بالنفس وتمسكها بهويتها، وقد رأى الغرب المسيحي في ذلك إعلانا للتّفوق الثقافي العربي الإسلامي عن الغرب. ولكن قد بدا أمرا طبيعيا ومنطقيا أن يعتقد الكاثوليكي اعتقادا مقدّسا مفاده أنّ "المسيحية بشرط أن تكون كاثوليكية- ليست حزبا ولا مدرسة ولا مجرد حضارة بل هي التّقويم الكلّي للإنسانية، تسير بها نحو

عام 1863 أسقفا من طرف بيوس IX لنانسي وسنة 1868 أرسل مبشّرا بالصحراء والسودان والجزائر كما أسس مؤسسة مبشّري إفريقيا وأسس في 1869 جمعية الأخوات المبشّرات دنوتر دام يافريقيا وعين كاردينالاً من طرف البابا ليون XIII عام 1882م [جائليق](#) إفريقيا (Primat d'Afrique) عام 1884 وتوفي في الجزائر ثمّ نقل على متن باخرة إلى تونس أين دُفن في كاتدرائية قرطاج في 26 نوفمبر 1892. 1036. le petit robert,

Bessières, Albert. Nos responsabilités coloniales, 4^{ème} Année, Fév. 1929 n° 26, p 68 ²¹

Magali-Boisnard. L'Islam et l'Afrique du Nord, E.T.I, 15^{ème} année 2^{ème} tri 1940, 3^{ème} série n°10 p 117²²

J. V. Exiviere.S J. Ou va l'islam, E.T.I 1933, 8^{ème} Année n° 60, p 192²³

هنتنجتون، صامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ص 426-427²⁴

المصدر نفسه، ص 433²⁵

م ن، ص 169²⁶

الخلود ، وبها فقط يوجد الإنسان".²⁷ لقد نصبت الثقافة الكاثوليكية نفسها لإنقاذ الإنسانية من ضرر أعدائها ، مؤمنة أنها وحدها "قاعدة التكوين الذهني (للإنسانية جمعاء- الذي يجب أن يكون وفقا لمنطق الدين الكاثوليكي وذلك لأن القيم والمبادئ التي ينضوي عليها هي وحدها الكفيلة بتأطير الحاجيات الضرورية. لقد فشل التثقيف الذي تبني قاعدة دينية بروتستانتية (...). كما أنّ النظام اللائكي الذي أرسلته فرنسا باء بالفشل ، ولذا فإنّ التثقيف الكاثوليكي هو الأنجع وسيعلم الأهلالي قيم الإحسان (...). ثجاء الله والدولة والمستقبل"²⁸.

وإنّ الثقافة والحضارة الكاثوليكية على حدّ السواء ، تعددت أعداؤهما- البروتستانتية ، العلمانية-فصل الجانب المادي عن الجانب الرّوحي- ، اللائكية- فصل الدين عن الدولة-، الماركسية ، الشيوعية ، (...)- وتمّ الاستغناء على مركزية الكنيسة الكاثوليكية وتبني نظريات فصل الدين عن الأفراد والدولة فكرا وممارسة. وبالرغم من إعلان الكنيسة قطعها مع هذه الثقافات إلا أنّ الفكر الكنسي في أغلبه آمن على الدوام ، أنه "لم يكن للعالم المسيحي لعقود طويلة إلا عدو واحد وهو الإسلام. فهو ليس مجرد قوّة بسيطة بل هو فعلا قوّة جبارة. فالهلال يتعارض مع الصليب"²⁹. وكان معظم أنصار الكنيسة على مرّ العصور يجددون العهد المقدس "إننا لا نرى في الإسلام إلا خصما يجب التصدي له ، وإننا ننوي الفوز عليه."³⁰

أمن أنصار "الكنيسة جسد المسيح"³¹ أنّهم من واجبهن النّياحة عن المسيح في الأرض ومن هذا المنطلق استنهضت "في ديار الإسلام" هم حلفائها مؤكّدة أنّ الحضارة الإنسانية تستحيل وتندم خارج الإطار الكاثوليكي ، وأنّ الحضارة الأكثر فسادا ووحشية هي الحضارة الإسلامية ، ولذا "فمن واجبا نحن-نحن الكاثوليك- القيام بعمل حضاري (...). فالمسؤولية الحضارية تستوجب لا مجرد الإصلاح بل القيادة"³². لقد رأّت "في ديار الإسلام" التور غاية نشر الثقافة الكاثوليكية وقدمت نفسها مجلّة الدّراسات والبحوث حول التّشهير الكاثوليكي بالعالم الإسلامي ، "تبحث دائما عن مواكبة الانجازات التّشهيرية كلّما سنحت لها الفرصة ، وترجو أن تُعدّ إلى علاقات جديدة وتقدّم جديد العالم الإسلامي من خلال معرفتها بثقافته وذهنيته ودرجة تطوّر الشعوب المسلمة"³³. مؤكّدة: "سنقصي روح الحضارة الإسلامية من خلال تغلغل روح الحضارة المسيحية والتأثر بها"³⁴.

P-Yves Cano, O, F, M. L' Evangile et l' Islam, E.T.I janv. 1928 3^{ème} Année n° 15 p40²⁷
Fév. 1934 9^{ème} Année, série n° 1 p -Jan. 28 E.T.I sur une politique coloniale, témoignages indigènes, E.T.I, 62.

Pierre, Charles, S.J. pour l'honneur de notre nom E.T.I, Mai. 1928 3^{ème} n° 19 p91²⁹

³⁰ E.T.I A nos amis et abonnée Janvier, Février 1933 8^{ème} Année n° 58 p 2

³¹ الخور أسقف ليون عبد الصمد. اللاهوت المسيحي والإنسان المعاصر ، ص258.

³² A . Terrisse. Les Nord Africain à Paris, 11^m Année Nov. Déc. 1936 n° 18 p 376.

³³ E.T.I A nos amis et abonnée Janvier, Février 1933 8^{ème} Année n° 58 p 3

Henri MARCHAL. Les Méthodes Catholiques de Pénétration de l' Islam, E.T.I, 3^{ème} an juin 1928 n° 20, p³⁴

أصيب المسيحيون بالذهول والارتباك إذ في خلال عقدين من وفاة الرسول ﷺ - "امتدت الإمبراطورية الإسلامية من تونس إلى الهند ومن روسيا إلى السودان ثم افتتحت إسبانيا"³⁵، وإن هذا الامتداد انطلقا من الفكر الكاثوليكي، في جوهره امتداد حضاري ثقافي هدد حضارة الكاثوليك وثقافتهم. وآمن أنصار الكنيسة أن الإنسانية لا تتحمل وجود "الأخوين العدوين"³⁶ في الوقت نفسه. إن الثقافة الكاثوليكية المؤمنة بأنها المركز وبأن لا ند لها، تُدرك جيدا وشائج التقارب بين المسيحية والإسلام ومن الممكن أن يتعايشا في سلام وتسامح إلا أنها اعتبرتهما عدوين يجب أن يهيمن الأنتقي والأحق بالقيادة -المسيحية الكاثوليكية- في مقابل اندثار العدو الشرس الوهن -الإسلام- لقد آمنت الثقافة الكاثوليكية إيمانا خالدا مقدسا أن الإسلام لن يقدر على احتواء هذه الأقطار حضاريا ويهيمشها، لاسيما أنه يكتسب حضارة بسيطة وعقيمة. لقد كان الإسلام حاجزا بين هذه الأقطار: حاجزا بين المسيحية والشرق"³⁷.

احتدت "في ديار الإسلام" بالمشاريع الثقافية الكاثوليكية التي تبلورت خاصة زمن الحروب الصليبية وأملت في أن تجتاح حروب صليبية حديثة ديار الإسلام مؤكدة أنه "لم يكن هدف الحملات الصليبية في السابق مقتصرًا على استرجاع قبر يسوع بل السعي إلى تعطيل تقدم أتباع محمد ولا بد أن تشق حملة صليبية طريق إفريقيا"³⁸ وديار الإسلام كافة. لقد "دعا الأب كلرمونت إربان الثاني (Urbain II) (ت1099م) سنة 1095م الغرب إلى المسارعة بنجدة الشرق. وقد شهد الشرق توافد هجرة جماعية مسيحية أكدت الإعجاب الجماعي للغرب بالشرق (...). وبرر ظهور هذه الحركة التاريخية الجديدة الحروب الصليبية الأولى ودعمها"³⁹. ولا يجد العالم المسيحي حرجا في التنظير إلى ذلك والتشهير به ولا يلام ولا ينعت بصانع للإرهاب أو متعصب ضد الاختلاف، في حين أنه منطقيا شكل من أشكال تلك "المحاولات الخارجية لقتل الإنسان والعقل والإنسان الوعي للوصول إلى الإنسان المستسلم والمجتمع المستسلم (...). والذي يسهل حينذاك التصرف بمستقبله وصياغته بالشكل الذي يريده الآخرون أو بعبارة تاريخية إخضاع التاريخية الخاصة لمجتمع ما لتكون في خدمة التاريخية الخاصة لمجتمع آخر."⁴⁰

3. المشاريع الكاثوليكية الثقافية بديار الإسلام: مشاريع الاستيعاب والاستلاب الثقافي: يعي الفكر الكنسي جيدا أن المشاريع التبشيرية: مشاريع الاستيعاب والاستلاب الثقافي التي يتوارثها السلف عن الخلف، باءت جميعها بالفشل وأن التبشير لن يتحقق إلا إذا أصبح "المسلمون مسيحيين أو إذا أصبح (...). المسيحيون مسلمين. ولكن كل ما لن يتخلى عن دينه (...). ولن يحل هذا المشكل إلا عندما يؤول أي دين

Henri DIMOIS S. J. l'islam Africain ses forces d expansion et de résistances, E.T.I 1933, 8^{me} Année n° 58,³⁵
30p

J-Em. Ganot. Islam et christianisme contacts et barrière, p196³⁶

A. Sournies. Essai chronologique sur les premières sucées de l'islam, ETI, 18^{ème} an 1^{er} tri 1943, 3^{ème} série³⁷
n° 21 p35

³⁸ Alexandre, Brou. Apostolat de la prière, E.T.I juin 1931, 6^{ème} Année n° 48 p 218

6 Définition de la croisade, E.T.I, 20^{ème} année, 1^{er} tri 1945, 3^{ème} série n° 29 p 6³⁹

⁴⁰ بدران، إبراهيم. حول التاريخ والتقدم في الوطن العربي، ط1. المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت. 1991. ص213

إلى التّفهقر عند علاقته بالحضارة الأوربيّة⁴¹. لقد شرّع الفكر الكنسي وبرّر كيف لن تتحلّى الكنيسة الكاثوليكيّة عن معتقداتها وتعاليمها ومكاسيها الثقافيّة وحضارتها، ولكنّه رأى في التّفكير العربي الإسلامي الذي يثق بمعتقداته وثقافته وحضارته ويريد الدّفاع عنها من الأطماع الخارجيّة والأحقاد الدّاخلية المفتعلة شذوذا فكريا وإرهابا إنسانيا. لقد انزعجت الثقافة الكاثوليكيّة من انتشار الانسجام والسّلام الثقافيّين بين العدوّ اللدود – الثقافة الإسلاميّة- وبقية الثقافات الإنسانيّة. إنّ الثقافة الإسلاميّة التي نصّبها أغلب أنصار الكنيسة الخصم الأبرز والأشرس ظفرت بالتّعاشيس بسلام وتسامح فريدين مع ديانات ومعتقدات ثقافات متباينة تباينا عظيما ودّهلت "في ديار الإسلام" إذ انتشر الإسلام معتقدا وثقافة بالهند "القارة الشّاسعة التي بها أجناس متعدّدة ومختلفة وأحيانا فاحشة الثّراء (...). والهند أيضا من أكثر الشّعوب ديارا للإسلام (...). وإنّ الإسلام اليوم في وضعية دفاع (...). إنّ تحرّك الغلبة الثقافيّة (...). وقد استغلّ الإسلام أواصر التّواصل بينه وبين الهندوسية وتعاونوا للدّفاع عن نفسيهما ضدّ الإنجليز (...). إنّ الإسلام في وضع دفاع ضد الغرب⁴².

استاءت الثقافة الكاثوليكيّة التي تريد أن تكون لسان حال الثقافة الغربيّة من الاستقرار الثقافي الإسلامي استقرارا مكثّه من الانتشار جغرافيا وعدديا وقوى شوكنه وضمن له حلفاء اتّفقوا معه في ضرورة التّصديّ لهيمنة الغربيّة. وأرادت الكنيسة الكاثوليكية المروّجة لثقافة القطيعة والصّراع كسب ودّ الثقافة الغربيّة الحديثة: ثقافة استعماريّة حدّرت من استفزاز المشاعر الدينيّة للشّعوب المستعمرة وراهنّت على انتهاج "سياسة الجذب من خلال الصّداقة" (Politique d'attraction par l'amitié) آلية تحقيق "سياسة الهيمنة" (Politique de domination). لقد حاولت الثقافة الكنسيّة مواكبة الطّرفيّة السياسيّة والعسكريّة الغربيّة فنظّرت "للتّبشير الحديث"⁴³ (L'apostolat moderne) وحمّلت "في ديار الإسلام" نفسها مسؤوليّة نشر "سياسة التّبشير الاستعماري": "Politique d'apostolat coloniale" (ثقافة تبشيرية تخفي التّبشير المباشر (Apostolat Direct) وتراهن على التّبشير غير المباشر (Apostolat indirect)، إذ يسعى المبشّر من خلال "العمل الاجتماعي الجماعي غير المباشر الذي يكتسي صبغة الإحسان ثم الغزو"⁴⁴ إلى استلاب الثقافة العربيّة الإسلاميّة واستيعابها.

أمنت الكنيسة الكاثوليكيّة التي تؤمن أنّها في مركز قيادة العالم أنّها في مواجهة حضاريّة شديدة المراس مع الحضارة الإسلاميّة، وبما أنّ المنشآت العمرانيّة ومظاهر اللّباس والتّزيّن والأطعمة (...) تؤكّد الفعل الحضاري لأمة بذاتها، فإنّ المجلّة شجّعت ثقافة الرّومنة " وإحياء جذور المسيحيّة أملة اندثار الحضارة الإسلاميّة. لقد باركت المجلّة الاستعمار المسيحي الفرنسي وغيره وأكسبته بشرط أن لا يقوم بإقصاء الكنيسة شرعية. فهو احتلال سيعيد الحقائق إلى نصابها، إذ اغتصب المسلمون ديارا كانت مهدا للمسيحيّة، ولذا فقد أصبح

H. Semain Les problèmes de l'immigration Nord-Africaine, Mai/Juin 1948, 23ème An, 4ème Série, n° 3 p⁴¹

157

Pigeox, Joseph. S.J L Inde musulman, juil out. 1932, nov série n° 55 p255⁴²

A Le Génissel. S.J. l'apostolat de l'église en terre d'Islam, E.T.I, 4^{ème} Année Dec. 1929 n° 33 p 332⁴³

A Le Génissel. S.J. l'apostolat de l'église en terre d'Islam, p 332⁴⁴

التبشير استعماريًا ونشطت مشاريع الحفر والبحث عن الآثار المؤكدة للوجود الكنسي بديار الإسلام منذ القديم، البحث عن "التربة التي مدّ فيها إنجيل المسيح عروفاً باكرة حيث كان يعيش أمجد آباء الكنيسة، وحيث كانت الكنائس والأديرة إلى غاية القرن السابع تُزيّن القطر -التونسي وأغلب الأقطار الإسلامية- وترسل نور الاعتراف بيسوع المسيح رباً. والآن يكاد ينعدم أدنى أثر لكل هذا"⁴⁵.

آزرت الثقافة الكنسية الاستعماريّة وسعت إلى أن تكون فاعلة مساهمة في القرارات فتستعيد البعض من سلطانها الذي أضحي لا قيمة له بالديار الغربيّة، ولكن لم يستطع التحالف الكنسي والاستعماري طمس معالم الحضارة العربيّة الإسلاميّة. لقد أربكت المنشآت العمرانية رمز الحضارة الإسلاميّة القوي الاستعماريّة والثقافة الكاثوليكيّة، إرباكاً لا يقلّ خطورة من الأسلحة الفتاكة. فبالديار التونسيّة مثلاً سعت الكنيسة إلى إحياء مجد الكنيسة القرطاجيّة وتأكيد أنّ الحضارة الكاثوليكيّة تمكّنت فعلاً من استرجاع إرثها الشّرعي، فقام الأب فرنسوا بورقاد⁴⁶ بتمهيد الطّريق إلى الأب لافيغري فأسس جمعيّة القديس لويس: الجمعيّة الصليبيّة السّلميّة التي هدفها نشر الحضارة المسيحيّة وبذلت أموال طائلة ووضعت مشاريع مكثّفة مدارس، دور أيتام، مستشفيات، مطبعة حجرية لطباعات المؤلفات التبشيرية- لتحقيق مشروع التّنصير إلا أنّ فرائص الكاثوليك كانت ترتعد وقلوبهم كانت تخفق بقوة خفقانا مؤلماً إذ "إنّ تونس-أرض مباركة احتوت صومعتي جامع القيروان وجامع الزيتونة"⁴⁷.

إنّ عناصر الثقافة الهاديّة آلبية لإثبات قوّة الثقافة معنويًا وروحياً "فالقيروان -على سبيل الذكر لا الحصر- "مدينة مقدّسة"⁴⁸ يوجد بها حوالي 150 مسجد، وثوَقُر كلّ خطوة من ترابها قدم أحد الرّجال المقدّسين"⁴⁹ المسلمين. يطرب الكاثوليك لها تطالعه الرّسوم والأطلال الرّومانيّة المسيحيّة بقرطاج فبتخبّل نفسه يهدم الصّوامع والمآذن ويشيد في الصّلبان ونواقيس الكنائس، إلا أنّ الواقع يوقظه من وهمه السّرّاب مع انتشار الأذان في سماوات ديار الإسلام على امتداد اليوم كلّ امتداداً يؤكّد الإخفاق والخذلان الثقافي الكاثوليك. وكانت المجلّة سنويًا تقوم بإحصائيات مدويّة مزعجة للفكر الكنسي، داخل الديار الإسلاميّة وخارج تخومها تؤكّد أولاً: إنّ الإسلام يضغط على -العالم المسيحي- من كلّ الاتجاهات. وأنّه لا يزال يهيمن

⁴⁵كريسنان فردناند ، إيفالد. رحلة المبشّر إيفالد من تونس إلى ليبيا سنة 1835، (ترجمة منير الفندري)، ط1، بيت الحكمة: قرطاج، 1991، ص 36

⁴⁶ وُلد فرنسوا بورقاد عام 1806 وتُوِّج عام 1832 بخطّة قسّ d ثمّ عُيّن مساعد أسقف ببيرون (Mirande) عام 1936 وأشرف على المستشفى وعلى منطقة القديس مارتان وسافر عام 1938 إلى الجزائر ثمّ عام 1940 إلى تونس وتعاون مع أخوات القديس يوسف وأعلن القنصل الفرنسي بتونس دو لاقو عام 1842 أنّه قام بتكريم بورقاد ومنحه مسؤوليّة الإشراف على شؤون الدّين المسيحي. كان له نشاط مكثّف فبنى مدرسة ومستشفى وألف مؤلفات كاثوليكيّة وأسّس جمعيّة بهدف تنصير المسلمين وكان داعية للاستعمار وتوفي سنة 1866 بباريس.. أنظر Soumille, pierre. Les multiples activités d'un prêtre française au

Maghreb : 1953 à la société l'Essar

Chahid. La Tunisie 1942-1944, E.T.I, 21^{ème}, 2^{ème} tri 1945, 3^{ème} série, N° 30, p107⁴⁷

Chahid. La Tunisie 1942-1944, E.T.I, 21^{ème}, 2^{ème} tri 1945, 3^{ème} série, N° 30, p107⁴⁸

17 R.P. Foca. Deux mois et demi à Kairouan, nov. 1927, 2^{ème} année n° 14 p⁴⁹

على عدد مهول من الإنسانية وإنّ مآذن المساجد تهيمن على نواقيس الكنائس مؤكدة مع كل آذان⁵⁰ انتشار الحضارة الإسلاميّة على حساب الحضارة المسيحيّة، وثانياً أنّ المسلم غير قابل للاهتداء، في حين أنّ المسيحي قابل أولاً باعتناق الإسلام وبأعداد مفرزة وبألمانيا خاصّة وثانياً بالإيمان بالإسلام معتقداً وثقافة، ولذلك انتشرت "المساجد بأنجلترا وباريس وبركسال"⁵¹.

تفاوضت الكنيسة الكاثوليكيّة وتعاونت مع الاستعمار وتنازلت لفائدته عن القيام بحملات تبشيريّة صريحة وعنيفة من شأنها تأليب المسلمين وجعلهم يثورون ويُلْقون بأنفسهم أمام المدافع في سبيل الدّفاع عن دينهم وحضارتهم. وقد قامت الكنيسة تعريزاً لثقافتها الكاثوليكيّة بتنصيب التّمائيل والاحتفال بالمناسبات المسيحيّة لتقنع الدّيار كافّة أنّ الدّيار الإسلاميّة أضحت كاثوليكيّة. وقد كان الاحتفال بهرور مائة سنة على الاستعمار الفرنسي بالجزائر وخمسين سنة بتونس حدثاً جلالاً، استغلّته الكنيسة لتجعل من الشّخصيات السياسيّة والعسكريّة ورجالات الكنيسة شهوداً على انتصارها ثقافياً "فكانت الجزائر في جوان 1930م مسرحاً لاحتفالات بهيجّة، إذ احتفلت فرنسا بماوية احتلالها للجزائر. وليس بعيداً عن هذا التاريخ احتضنت قرطاج مؤتمراً جمع الكاثوليك من العالم بأسره. وقد وفد الرّئيس قاستون دومرك (Gaston Doumergue) (ت 1937) على تونس منذ عدة أسابيع ليعلن مضي خمسين سنة للحماية الفرنسيّة على تونس"⁵².

أرادت الكنيسة الكاثوليكيّة أن يشهد العالم بأسره على تغلغل ثقافتها بشمال إفريقيا الإسلاميّة وذلك من خلال الاحتفال في حفل عظيم بهيج موسّع بالمؤتمر الأفخرستي بحضور باي تونس، إنّهُ احتفال "برمزية الصّليب في عقر دار الإسلام من إقامة المدارس الطّائفيّة المسيحيّة إلى نصب التّمائيل لرجالها والقيام بتظاهرات تستفزّ مشاعر الأهالي. وهي احتفالات بلغت ذروتها بانعقاد المؤتمر الأفخرستي في تونس وبمناسبة الذّكرى المائة لاحتلال الجزائر"⁵³. إنّهُ احتفال تقبّله المسلمون بالثّورة والرّفص وتعهدوا المثقّفون المسلمون بالانتقاد الصّارم الجاد، رافضين رفضاً قطعياً مشاركة باي تونس وحاشيته في المؤتمر، مؤكّدين: "إنّنا نشأنا على تقديس المشاعر الإسلاميّة (...) في بلاد مازالت وقيّة للديانة الإسلاميّة منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً خلت ونحن واقفون بالفضائل السّامية (...) وبمبادئ الديانة الإسلاميّة (...) للدّفاع عن إيمان ومعتقدات (...) الإسلام في هذه البلاد الدّين المنيع"⁵⁴. لقد عمّق الاحتفال بالمؤتمر الأفخرستي الفجوة بين الثّقافة الكنسية والثّقافة الاستعماريّة ورأت الثّانية في تصرّف الكنيسة تعارضاً مع مصالحها التّوسعية الامبريالية واستفزازاً لمشاعر المسلمين الّتي تريد أن تلهيهم عنها، فجعلتها تكفّ عن القيام بمثل هذه المشاريع الاستفزازيّة للمسلمين والتّدميريّة للمشاريع الاستعماريّة.

H-Ayrout SJ. Nos relations avec les musulmans en Egypte, E.T.I 1929, 4^{ème} Anée, série n°32, p 300⁵⁰

30 Henri DIMOIS.S J . l'islam Africain ses forces d expansion et de résistances, p⁵¹

Agence Fides. L'islam réussira-t-il à s'organiser en Algérie, juin 1931, p 230⁵²

الهرماسي، عبد الطّيف. استراتيجيات المواجهة الرمزية للحدّات الاستعماريّة مثال تونس و الجزائر، (الثّقافة ص 163⁵³

المحجوبي، علي. جذور الحركة الوطنيّة التّونسيّة، صص: 509-510.⁵⁴

كانت الثقافة المسيحية الكاثوليكية واعية أن قوة الحضارة يتأكد من خلال الاستقرار بالأرض وتحقيق الإضافة والإثراء، استقرار له جذور عريقة في التاريخ، فسعى أنصار الكنيسة إلى الأمل في جعل الحاضر امتدادا للماضي وتأسيسا للمستقبل. وأرادت الكنيسة تشييد نوى حضارية بالديار الإسلامية فراهنت على دور الأيتام والمدارس والمستشفيات منشآت إحسان بقري ومدن مسيحية لتحقيق "سياسة التحويل" وذكّرت "في ديار الإسلام" أنصارها ببدء الرمز الكاثوليكي لافيغري: "يا يتامى شمال إفريقيا (...). لقد أوصانا الأب لافيغري بكم خيرا. وإن الوسيلة المثلى لتكوين الأرواح وتطويعها لأخلاقنا هي رعاية الأيتام (...). ولكن تزلزنا الأموال إضافة إلى أنّ هؤلاء يتمتعون برعايتنا وخدماتنا، إلا أننا لا نفرض عليهم إلا سلطة محدودة المدى فالكثير يتركنا ويعاود البؤس والإسلام".⁵⁵ لقد باءت مشاريع الإحسان الكاثوليكي وأشهرها مشاريع لافيغري بالجزائر بالفشل الذريع، إذ ضمّ لافيغري عشرات اليتامى بميثم وقام بتزويجهم لهما شبا غاية الانتشار نسلا وثقافة، إلا أنّ هؤلاء تنكروا لثقافة لافيغري واستعادوا ثقافتهم الأم.

إنّ مقام البحث ينفلت من تعداد التجارب الاجتماعية التي سلّطت الكنيسة الكاثوليكية عليها الضوء وتعهدتها "في ديار الإسلام" بالدراسة والتشجيع، وقد باءت كلّها بالفشل. لقد حاول الكاثوليك الاستيطان بشمال البلاد التونسية واستغلال أرضه المعطاء الخصبة لنشر الكروم والعنب دم المسيح فشيدت "بتيبار- مدينة فلاحية بشمال البلاد التونسية- ضيعة القديس يوسف عام 1895م لتكون ضيعة نموذجية، توفّر مداخيل مربحة. وتلقّت عام 1896م يتامى مجاعة 1893م وقد تزوّج الأيتام فيما بعد وكوّنوا قرية بها كنيسة ومنزل للأخوات ومستشفى وهم متعاونون ويشغلون كلّ حسب قدرته، راجين "أنّ يكون هذا الخمر العذب رمزا، فقد اعتنى الآباء بالعنب وسقوه من عرفهم وجهدهم (...). الصبر والذكاء والحبّ (...). وسوف تينع الأرواح أجلا أو عاجلا كما أينعت الكروم،"⁵⁶ إلا أنّ الوقائع التاريخية جعلت الرجاء والأمل الثقافي الكاثوليكي سرايا.

رأت "في ديار الإسلام" المروجة للثقافة الكاثوليكية أنّ "فرض الهيمنة الغربية على ديار الإسلام رهن تبني التقليد لمظاهر الحياة الخارجية الغربية من ثياب وأكل وتقاليدهم، أي أن تهيمن حياتنا الأوروبية الغربية قلبا وقلبا على المسلمين".⁵⁷ لقد أملت الكنيسة الكاثوليكية أن تقوِّض الثقافة العربية الإسلامية وتندثر ماديا ومعنويا إذ أثبت التاريخ أنّ المغلوب "يتشبه بالغالِب في ملبسه ومركبه وسلاحه وسائر أحواله"،⁵⁸ غير أنّ "في ديار الإسلام" توهمت أنّها الغالبة ثقافيا المرغوب في الاقتداء بها. لقد أثبت الواقع المعاش أنّ الثقافة الإسلامية ظلّت ثابتة قوية فجزعت "في ديار الإسلام" مستنكرة: "إننا -متبني الثقافة المسيحية- لم نجد ذلك -الاقتداء بالمظاهر الحياتية الغربية- إلا في عدد ضئيل يمثل استثناء، إذ إنّ المجموعة المسلمة لم تأخذ من

⁵⁵ Soumille, pierre. Histoire de l'église catholique et du protestantisme Français .p15

⁵⁶ Vanland, René. Trois stations chez les pères blancs en Tunisie E .T.I 4^{ème}, Avr-Mai 1929 n° 28 p 148

⁵⁷ J .V .Exiviere.S J . Ou va l'islam, E.T.I 1933, 8^{ème} Année n° 60, p 194

⁵⁸ ابن خلدون، عبد الرحمان، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر و من عاشرهم من ذوي الشأن الأكبر، الباب

الحضارة المسيحية إلا الظاهر -المظاهر المادية- في حين أنها تركت روح الحضارة المسيحية -الباطن-⁵⁹.
لقد خاب رجاء الثقافة الكاثوليكية في أن يكون تغلغل العادات الغربية وهيمنتها على الديار الإسلامية ، دليلا
قاطعا على اندثار الثقافة العربية الإسلامية.

حاولت الثقافة الكاثوليكية أيضا جعل المهاجرين العرب المسلمين -العمال وطلبة العلم- بالديار الأوربية
يلقون بثقافتهم الإسلامية ويستعبدون عنها بالثقافة المسيحية الكاثوليكية مؤكدين أنه يجب تفعيل التبشير
الذهني (l' Apostolat intellectuel) آلية "جعل الذهنية الأوربية -المسيحية- تغزو الذكاءات الإسلامية
وتهيمن عليها⁶⁰، فتعهدوهم بالتبشير المباشر والتبشير غير المباشر غاية "مساعدهم على فهم الفعل
الحضاري (Euvre Civilisatrice) (لأنناجيل (...)) وإعدادهم ليكونوا بدورهم مبشرين متعاونين معنا⁶¹ إلا
إن المهاجرين المسلمين زمن صدور المجلة وفي وقتنا الراهن -كما بين ذلك صامويل هنتنجتون- رفضوا
الافتداء بقيم المسيحيين والغربيين ومبادئه محافظين بل ساعين إلى نشر ثقافات ديارهم الإسلامية.

أثبتت "في ديار الإسلام" أن ما كانت تظنه من أن تركيا ديار انسلخت عن أصلها العربي الإسلامي وتبنت
المظاهر الحياتية الغربية المسيحية لم يكن إلا زيفا ووهما ، إذ "يحسب زائر تركيا أن هذا البلد شهد تغيرات
هامة ، فيحيل إليه أنه في بلد ذي طابع أوربي ولكن هذه النظرة السطحية تخفي الحقيقة الفاسية التي لا يدركها
إلا من عاش عدة أعوام بتركيا وكان شاهد عيان على ما طرأ بها. ولم يكن التغيير بتركيا عميقا إذ إنه لن يطال
الذهنية التركية وفطرتها⁶². لقد كان الأتراك لا العرب زعماء الإسلام وحماته على مر العصور⁶³.

أكدت "في ديار الإسلام" أن من مكاسب الثقافة الإسلامية المرونة والتسامح الاجتماعيين للإسلام انتشر
بسرعة ، لأنه لا يطلب من المهتمين إليه قطعة كاملة مع عاداتهم وتقاليدهم العائلية الاجتماعية (...). إن
الإسلام واثق أن المهتمين مع الوقت سيتخلصون من كل ما يتعارض مع الدين وسيبتعدون شيئا فشيئا عن
الحياة الاجتماعية اللإسلامية⁶⁴، في حين ترغم الثقافة الكنسية المسلمين وهم بديارهم على التناكر بسرعة
إلى ثقافتهم الأم والاستعاضة عنها بثقافة وافدة غريبة وهو أمر اعترفت به المجلة الكاثوليكية مثبتة: "إنها
لخسارة فادحة ما قام به أبأونا ، على امتداد الزمن ، إنهم مثل من فتح قربة من الماء فوق رمال الصحاري. لقد
راح كل المهجود سدى. سنبلع تمام المائة عام منذ احتلال أجدادنا لهذه الديار الجزائرية⁶⁵، إلا أن الثقافة
الإسلامية مازالت تتربع عرشها في أتم عنفوانها.

H. A. Chrétien et Musulman en Egypte relation d'affaire et d'amitié, E.T.I Juin 1930, 5^m Année n° 38, ⁵⁹
2p23

P Meessan.S J . l'Apostolat intellectuel en Islam Nicolas Clemard, E.T.I 1929, 4^m Ann n° 25⁶⁰

Le trait d'union (organe de la J.A .C. Tunisienne, E.T .I, Sep-Oct. 1933, 8^{ème} An n°62 p 356⁶¹

Elif Bey. Ce que l'on voit en Turquie, E.T.I, nov.déc. 1931,5^{ème} année n° 51 p 379⁶²

30 Henri DIMOIS.S J . l'islam Africain ses forces d'expansion et de résistances, p ⁶³

89J .V. Exiviere.S J . Ou va l'islam, E.T.I 1933, 8^m Année n° 60, p 1⁶⁴

Detlertq, Jules. En pure perte? 4^m Mars 1929 n° 27 p 81⁶⁵

غزت القوى الاستعمارية ديار الإسلام مشرقاً ومغرباً ، ورغم خروجها من المستعمرات بعد عقود من الزمن إلا أنها لم توفّق في القضاء على الإسلام وثقافة وحضارة رغم أنّه لا يمكن إنكار أنّ الاستعمار ترك بصماته الثقافية ، لقد فشل الاستعمار في الهيمنة على ديار الإسلام ولكنّه نجح نسبياً في فرض التّعبئة الثقافيّة ولا يزال العالم الغربي يجتهد اجتهاداً عظيماً من أجل تعزيز هذا النّجاح ، خاصّة في زمننا الرّاهن إذ آمن أغلب الباحثين والمنظرين "أنّ صدام الحضارات هو الخطر الأكثر تهديداً للسلام العالمي والضمان الأكيد ضدّ حرب عالمية هو نظام عالمي يقوم على الحضارات"⁶⁶. ولكن لم آمن الغرب المسيحي أنّ علاقة الحضارة الغربيّة المسيحيّة بنظيرتها الإسلاميّة لا يكون إلا بالصّراع والصّدام ؟

4. الثقافة الكاثوليكيّة: الثقافة الإسلاميّة ثقافة الاختلاف والتّسامح والسّماحة: أثبتت "في ديار الإسلام" لسان حال الثقافة الكاثوليكيّة أنّ إكرام أهل العلم والحكمة يستمدّ قوّته في الثقافة الإسلاميّة من النّصّ المقدّس: القرآن الكريم ومن السنّة النّبويّة إذ "لا يمكننا -المسيحيون والمستشرقون- القول أنّ القرآن والرّسول أظهرها كرهما للعلم والتّفكير ، بل يمكننا أن نستعرض عدداً من المقتطفات أين -يمدح محمّد ﷺ- ويشيد بالعلماء والحكماء"⁶⁷. لقد أقرّ المسيحيون أنفسهم أنّ نواة الثقافة الإسلاميّة قطع مع الجهل والظلمات وارتقى بالإنسان في سلّم الإضافة والإثراء الإنسانيين. واعترف المسيحيون أيضاً أنّ "القرآن الكريم" انتقل بالإنسانية من طور الجاهليّة إلى طور "الإسلام دين كتاب وهو ما يمثّل قوّته ووحده (...). ويولي الإسلام عناية فائقة بالكتاب (...). ففي كلّ صفحة من القرآن ، حرص محمّد ﷺ على تأسيس دين أساسه الكتاب"⁶⁸. إنّ كتاب دعوت أول آية نزلت منه ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾⁶⁹ إلى فعل القراءة والتّدبر والتّبصر ، إنّ كتاب جوهره صلاح الإنسانية وتكريم الإنسان بالخلافة والتّمكين في الأرض بعدما هيأ له أسباب ذلك ورزقه العقل والحواس والأنعام.

سلّط عدد من محرّري "في ديار الإسلام" الضّوء على احتفال العرب المسلمين بالعلم والعلماء ممّا يؤهّم مكانة فريدة لا يمكن البتّة تمسها. "إنّه لا يمكن لحضارة أن تتطوّر دون مساعدة الكتاب ، وإنّ قرنا واحداً من الإنسانية ليس بوسعه إنشاء حضارة مزدهرة ، خاصّة أنّها جمع للاقتصاد والإدارة والثّقافة العلميّة والفنيّة"⁷⁰. إنّ الصّفوة المثقّفة المسيحيّة انبهرت بجانب مُشرق من الحضارة الإسلاميّة بل أكّدت أنّ تطوّر هذه الحضارة كان من مكاسب "ثقافة الكتاب". لقد استجاب المسلمون للآيات القرآنيّة وتحمّلوا مسؤوليّة الخلافة في الأرض وأعملوا عقولهم وانتقلوا من طور الشّفاهة إلى طور التّدوين والتّوثيق ، وانتهى محرّرو المجلّة إلى أنّ الإنسان "لم يخترع آليّة أفضل من الكتابة (...). أين يتحوّل الفكر إلى علامات. فالكتابة تحقّق الوصل بين الأفكار

⁶⁶ هنتنتجتون ، صامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، (ترجمة: طلعت الشايب+ تقديم صلاح قنصوة) ، ط 2 ، 1999م ، ص 531

⁶⁷ la philosophie Arabe dans l'histoire de l'Aristotélisme , E.T.I SEP-OCT 1934 9^{ème} An J. konteski. S.J. 307nouv série n°5, p

⁶⁸ une religion du livre, E.T.I Mai Juin 1934 9^{ème} An n°3, p 149 Robert CHIDIAC. S.H.

⁶⁹ سورة العلق ، آية 1

⁷⁰ 3 Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, E.T.I, 3^{ème} tri 3^{ème} série 1945 n°31, p 20

متجاوزة المجال -الجغرافي- والزّمن -التاريخي- والحضارة المزدهرة تستوجب ضرورة آدابا مزدهرة (...)
والمكان الطّبيعي هو المكتبة.⁷¹

أكد عدد من محرّري المجلّة أنّه يستحيل حجب الحقائق التاريخية ، فالإقرار بدونية الحضارة الإسلامية افتراء
وزيف وضرب من الفساد والإجرام الإنساني. إنّها حضارة قائمة الدّات حظيت بالرفعة لأنّ نصغها "ثقافة راقية"
ممتدة تجاوزت سلطتي المكان والزّمان لتعانق الإنسانية ، إذ أنّه يمكن مفاضة الحضارة انطلاقا من مكتباتها
(...) فالكتب دليل ومؤشّر على الثقافة الراقية (...) وإنّ إعادة النّظر إلى المكتبات الإسلامية بالقرون الوسطى
يكشف مدى ازدهار الثقافة الذّهنية بالعالم الإسلامي⁷². وأثبت محرّرو المجلّة أنّ زمن الجاهلية لم تكن بمكّة
والمدينة مكتبات ولم يعرف العرب قبل الإسلام الكتابة ولا شيء غير الشّعْر قولا ، إلا أنّ الثقافة الإسلامية التي
انتشرت بديار الإسلام راهنت على طلب العلم حتّى ولو كان بالصّين. لقد طالقت الفتوحات الإسلامية في اتّجاه:
سوريا ومصر وفارس حضارات مزدهرة أكثر من الحضارة الإسلامية ، لكنّ الأمر الطّريف الطّريف أنّ الحضارة
الإسلامية لم تستولي على الإرث الحضاري للأمم المفتوحة ولم تسارع إلى استيعابها واستلابها وأدعاء أنّ هذا
الإرث أضحي ملكا لها ، مستندة إلى منطق القوّة والغلبة بل راهنت على حركتي الترجمة والتّأليف في مزج
ثقافي فريد لا يزال يُمجّد إلى اليوم. فهند "بداية القرن التاسع الميلادي استفادت الثقافة العربية من المزج بين
الثقافتين اليونانية والفارسية استفادة أضفت عليها إشعاعا مميزا.⁷³

أكد محرّرو المجلّة أنّ "المترجمين السّوريين اضطلعوا بدور الوسيط في ترجمة الثقافة اليونانية إلى الإسلام
(...) وأزهرت هذه الحركة برعاية العباسيين وبالعاصمة بغداد تحديدا حوالي 750م"⁷⁴. وأثمرت الاستفادة من
تجارب "المترجمين المسيحيين بسوريا (...) إنتاج فلاسفة مسلمين عظماء من أمثال: ابن سينا والغزالي
والرّازي⁷⁵. ويعود السرّ في بلوغ الثقافة الإسلامية أوجها من العطاء والإثراء الإنسانيين إلى كونها ثقافة إيمانية
توحيدية لئبها الإيمان بالله الواحد الأحد. إنّها ثقافة استمدّت روحها من منطلقات إيمانية تؤمن بالعلم والمعرفة
والتّسامح الدّوافع الأولى في ازدهارها وانتشارها. لقد قامت الثقافة الإسلامية على الفضيلة والمساواة والخير
والإيمان بالقدرات الإنسانية وإن الله وحده يتولّى أمر غير المسلمين من الدّيانات السّماوية أو الوضعية أو
الملحدين ، إنّها ثقافة جوهرها التّوازن والاعتدال والقطع مع الشّعوبية والتّمييز والانحياز للمسلمين بل كان
المشروع الثّقافي بالعصر العباسي: ترجمة آثار الحضارات السابقة غير المسلمة بواسطة مترجمين غير مسلمين
تجربة إنسانية خالدة. لقد تطوّرت الترجمة وانتشرت بديار الإسلام وأصبحت مراكز التّرجمة لها تخصّصات
دقيقة نحو: مدرسة جنديسابور التي استولى عليها العرب المسلمون عام 111هـ برع علماؤها في الطبّ خاصّة ،

⁷¹ المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

⁷² المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

⁷³ المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

⁷⁴ la philosophie Arabe dans l'histoire de l'Aristotélisme, E.T.I SEP-OCT 1934 9^{ème} An J. konteski. S.J.

330nouv série n°5, p

630la philosophie Arabe dans l'histoire de l'Aristotélisme , p J. konteski. S.J.⁷⁵

في حين اشتهرت حران بالرياضيات والتنجيم وأضحت الإسكندرية مركزا أساسه العلوم اليونانية بفضل التعاون العربي الإسلامي المسيحي اليهودي ، في حين أن أنطاكية في شمال الشام كان أبرز علمائها من الصابئة.

أمنت الثقافة الإسلامية أن الإنسان إنسان بغض النظر عن لونه ولغته وجنسيته ودينه ، ومن هذا المنطلق لم يجد العرب المسلمون حرجا في الاستعانة بمتترجمين مسيحيين ويهود وصابئة. وكانوا يعملون بجد وحزم غاية إحياء العلوم ونشر الانفتاح الثقافي ، وقد هيمن التسامح الديني والثقافي بينهم وساد بينهم احترام عظيم تغذى من روح الثقافة الإسلامية. "فأصبحت بغداد أعظم منارة للعلم والمعرفة في العصور الوسطى (...)" وقدم لكل مترجم قبالة كل كتاب عربية زنته ذهباً⁷⁶. لقد وهبت الثقافة الإسلامية المترجمين دوافع وحوافز معنوية ومادية -أبرزها الأمن وحفظ أعراضهم وحرية المعتقد- تضمن لهم التوازن النفسي وتشجعهم على العطاء والبذل.

أشاد محررو المجلة بفضل الإرادة السياسية الأموية والعباسية على حد سواء التي كانت في الأغلب سبابة إلى تعزيز الثقافة الإسلامية وجعلها تنتشر. "فلم يقتصر الخلفاء الأمويون والعباسيون على تنصيب الشعراء بقصورهم واستمالة المؤرخين -خدمة لمصالحهم وغاية تخليد فترات حكمهم- بل شيدوا مؤسسات دائمة وثابتة وجامعات بها مكتبات ، مشجعين كل الفنون الحرة: العلوم الدينية والفلسفة والتاريخ والجغرافيا والكيمياء والطب والرياضيات (...). وانبهر المستشرقون والمبشرون بغلبة الكتب عن المال إذ أصبح الكتاب عملة صعبة المنال لا تساويها الكنوز المالية ، وهو رهان العلاقات الخارجية بالديار غير المسلمة إذ "طلب الخليفة المنصور (774-753م) من ملك اليونان كتباً في التنجيم والفلسفة الإقليدية ، وعول على فريق من العلماء في ترجمتها. وتواصل هذا العطاء مع الخليفة الأسطوري هارون الرشيد ، وقد بلغت الترجمة أوجها مع الخليفة المأمون (813م-833م)⁷⁷.

اعتنى محررو المجلة بالتجربة الثقافية للمأمون الذي شيد حوالي 831م "ببغداد مكتبا رسميا للترجمة سماه "بيت الحكمة" وقد عُهد إلى حنين بن اسحق 873م بإدارته"⁷⁸. وكان الخلفاء العباسيون يهبون أموالا خيالية للمترجمين ومن أشهرهم عبد الله بن المقفع (759م) وثابت بن قرة (901م) ويوحنا بن ماسويه (857م) وحنين بن اسحق (873م) والحجاج بن مطر (833م) ويوحنا البطريرق (815م) مقابل ترجمة الكتب النفيسة ونقلها إلى العربية. وقد سجّل التاريخ أن المأمون طلب من "ملك الروم كتباً عوض المال مقابل الصلح. وكان ملوك اليونان (..) قد جمعوا كتب الحكمة من أيدي الناس وجعلوها في هيكل قديم وأغلقوا بابه ففتح ملك الروم هذا الهيكل وأرسل خمسة أجمال من كتب الحكمة إلى المأمون بعد أن كان طول الزمن قد أفسد الكثير من

⁷⁶ أبو خليل ، شوقي. الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة. دار الفكر المعاصر: بيروت ، ط3 ، 2007م ،

ض444

⁷⁷ 330la philosophie Arabe dans l'histoire de l'Aristotélisme, p. J. konteski. S.J.

⁷⁸ المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

هذه الكتب:⁷⁹ كتب أفلاطون وأرسطو وجالينوس وإقليدس وبطليموس. واحترار ملوك الروم في أمر المأمون الذي يشترط في الصّاح كتباً ومخطوطات مهملّة، لكنّ راحة عقل المأمون عادت بفوائد عظيمة على الثقافة الإسلاميّة وجعلتها في موقع السّيادة.

لم يتنكر المأمون إلى حقيقة أنّ الإرث اليوناني ثبت تطوّر العقل اليوناني ممّا جعله خالداً، فسعى إلى الانطلاق منه وتحصيل الفائدة بصمة عربيّة إسلاميّة. وإنّ "بيت الحكمة" عيّنة صادقة من قلب الثقافة الإسلاميّة، فهو بيت رفع عماد العلم والمعرفة ورفع راية الإنسانية ولم يعترف بأيّ شكل من أشكال نبذ الاختلاف ممّا أدّى إلى انتشار الإنتاج العقلي بين أرجاء ديار الإسلام وتفاعلت أفكار جنسيات أقوام وأمم مختلفة فيما بينها، فبيت الحكمة لا يزال "شاهداً حيّاً على ما ساد المكان من إجلال للعلم إذ يكفي أن ترى (...). رجالاً اختلفت عقائدهم الدينيّة واختلفت أوطانهم ولغاتهم ومذاهبهم، لكنهم اتّفقوا جميعاً على هدف واحد هو الاشتغال بنقل هذه العلوم الأعجميّة"⁸⁰ إلى اللّغة العربيّة في انسجام وموّد، فزاد قوّة اللّغة العربيّة واتّسع استعمالها ودخلت إليها مصطلحات جديدة وعظّم سلطانها وكانت دليلاً قاطعاً على قوّة الأمة الإسلاميّة وهيمنتها ثقافياً. "فتوزّع اللّغات في العالم عبر التّاريخ كان يعكس توزّع القوّة العالميّة فاللّغات الأوسع انتشاراً (...). كانت لغات دول إمبراطورية جعلت دولاً أخرى تستعملها"⁸¹.

ورغم مرور آلاف السّنوات، لم ينكر محررو المجلّة هذه السّابقة الثقافيّة الإسلاميّة، إنّها سابقة فريدة مميّزة طوّعت الإثراء والانتشار الثقافيّين آليّة للتّسامح الديني والحضاري. إنّها ثقافة جامعة شاملة لم تستثنى أمة أو عرقاً ولم تتبني تمييزاً حسب اللّون أو اللّغة أو الدّين (...). إنّها ثقافة فريدة نواة حضارة إسلاميّة لم تستغلّ قوّتها وامتدادها الجغرافي وتخضع ثقافات الدّيار المفتوحة إليها غضباً، بل انفتحت عليها واعترفت بثرائها ثقافياً وطوّعته لخدمة الثقافة الإسلاميّة المتسامحة. "فعرّفت الحضارات القديمة في ظلّ الهيمنة الإسلاميّة تجديداً عظيماً ورائعاً، له طابع إبداعي تجلّى في تشييد المكتبات. فأثري إرث الماضي باكتشافات جديدة في المجالات الثقافيّة كلّها"⁸². إنّ انتقال العناصر الثقافيّة وانتشارها بين الشّعوب والأمم يكون من خلال الاتّصال المباشر بين الأفراد من ثقافات مختلفة أو من خلال ارتحال العلماء والفلاسفة أو من خلال التّجارة، لكن انتقال الثقافة العربيّة الإسلاميّة وانتشارها كان أساساً عن طريق الفتوحات، وهو أمر محمود أشادت به "في ديار الإسلام" مؤكّدة أنّه عاد بالنفع والإثراء على الإنسانيّة قاطبة.

لم يُنكر التّاريخ الإنساني على مرّ العصور قيام مجازر سببها التّطرف الديني، ولكن بيّنت المجلّة أنّ المجتمع الإسلامي كان متسامحاً في مجمله وعلم بقيّة الحضارات دروساً عظيمة في التّسامح والسّلام الثقافيّين. وقد نوهت مجموعة من محرري "في ديار الإسلام" برقيّة الثقافة الإسلاميّة وقيامها على تعاليم دينيّة سامية جوهرها التّسامح وتحريم العنف والظلم، إذ أنّ ربّ المسلمين في القرآن الكريم أنّه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ

⁷⁹ الحسين، قصي. موسوعة الحضارة العربيّة العصر العباسي دار البحار: بيروت، ط 1، 2005، ص 489

⁸⁰ مرجباً. محمّد عبد الرّحمان. المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، دار العودة: بيروت، 1978، ص 214

⁸¹ هنتنجنجتون، صامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ص 103

⁸² 204 Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p

مِنَ الْعَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾. وحقيقة، إنَّ الاهتداء إلى الإسلام عقيدة وفكرا وممارسة يكون بالاقناع الذاتي، إذ تتشبع الأنفس بقناعات على غاية عظيمة من الرقي وفرض التسامح والسماحة. لقد "ذكر احترام البيانات الأخرى وحرية المعتقدات واحترام جميع الآراء في ست وثلاثين سورة وخمس وعشرين ومائة آية"⁸⁵

أكد بعض محرري المجلة أنّ "تواجد الموظفين الإداريين المسيحيين في الحكم الإسلامي معززين مكرمين- في كل من فلسطين ومصر وسوريا (...)- من مظاهر التسامح الديني- وبلغ هذا التسامح أوجه في عهد المنصور"⁸⁶، وهو أمر محمود بديار الإسلام كافة على امتداد الأعصر. واعترفت المجلة الكاثوليكية أيضا أنّ المسلمين المتشبهين بالانفتاح عن الآخر لم يتأخروا مطلقا عن ممارسة تعاليم القرآن وقيمه، إذ لم يدع النّص المقدّس قط إلى تقتيل الآخر وتعنيفه بل دعا إلى معاملته بالإحسان واحترام عقيدته. و"في سنة 729 م، طلب أسقف النسطوريين من خليفة المسلمين السّامح لهم ببناء كنائس ومعابد عامّة للمسيحيين متوّجة بالصّلبان والترانيم الخالدة (...). فاستجيب لكلّ الطلبات. وفي سنة 768م شيّد ملك العرب جامعا كبيرا مجاورا لكنيسة القديس تيودور"⁸⁷.

ذهب عدد من المستشرقين والباحثين إلى تأكيد أنّه "لم يكن هناك اختيار في التفكير أو في الميول. لقد أخذ العرب الفلسفة اليونانية كما هي"⁸⁸، دون أدنى اجتهاد أو إعمال للعقل بل اجترّ العرب المسلمون الثقافة اليونانية وكرّوها، ولكن الموضوعية والقطع مع التعصب الفكري يفرضان الإقرار بأنّ "العهد العباسي تميّز بتقدم ثقافي (...). تأثر بالفلسفة اليونانية أساسا (...). وإنّ ما يميّز الفلاسفة العرب أساسا السهولة والسلاسة في العبور من فكر إلى فكر"⁸⁹، إذ "لم يكن العرب المسلمون عبيدا للفكر- والنظام اليوناني مطلقا"⁹⁰، ولم يكتفوا بعملية الترجمة وإسقاطها وإسقاطا عنيفا يسلب الثقافة العربية الإسلامية روحها بل تعهدوها بالشّرح والتحليل والتعليل والتعديل وألّفوا في العلوم اليونانية وغيرها باللّغة العربية مؤلّفات لا تزال تنبض حياة رغم مرور عشرات القرون، وحقّقوا الإضافة وسيادة اللّغة العربية نتيجة للإيمان أنّها لغة دولة ولغة دين وهي لغة الثّقافة الأم: الثّقافة العربية الإسلامية وآلية التّواصل بين الثّقافات المختلفة المنضوية تحت لوائها.

⁸³ الثّعالي ، عبد العزيز روح النّحر في القرآن ، ص 98

⁸⁴ سورة لعنكبوت ، آية 46

⁸⁵ سورة البقرة ، آية 256

⁸⁶ J-Em Janot. Le Chrétien devant l islam au premier siècle de l hégire, E.T.I 194(, 20^{ème} Année série n° 31,

5p 15

⁸⁷ J-Em Janot. Le Chrétien devant l islam au premier siècle de l hégire, p 156

⁸⁸ 630la philosophie Arabe dans l histoire de l Aristotélisme, p J. konteski. S.J.

⁸⁹ المصدر نفسه ، صص305-306

⁹⁰ م ن ، ص 306

أشاد عدد من محرري المجلة بالطريقة التي عالج بها المسلمون الفلسفة اليونانية. لقد طوّعوا المنطق اليوناني والفلسفة لمواجهة المخالفين والمهتكرين للإسلام، فوظّفوا – المسلمون- الفلسفة اليونانية في التفكير في دينهم بطريقة منطقية (...). وهو ما فعلته المدرسة المعتزلية وعلّمها الفيلسوف: علم الكلام⁹¹. وأكّدت المجلة أنّ المسلمين لم يخافوا من استعمال المنطق اليوناني ناعتين الحضارة اليونانية بالكفر، مسلّطين عليها عنفا وتعصّباً معنويين وماديين بل استعملوا "المنطق الأرسطي سلاحاً في الدفاع الكلامي بين المدارس الدّينية"⁹². لقد حافظت الثقافة الإسلامية على خصوصياتها ونهلت من الحضارات الأخرى ما يساعدها على أن تكون قوّة عظيمة داخل تخومها وخارجها.

انجذب الفلاسفة والعلماء إلى الفلسفة اليونانية أكثر من غيرها وساهم "أعظم مركز علمي للترجمة والتأليف والنشر أنشأ في تاريخ الإسلام الحضاري والثقافي على مدى خمسة قرون"⁹³ مساهمة فعّالة في إحياء الفلسفة اليونانية وإغنائها، إلا أنّ مكتبات بغداد لم تنهل من الكتب اليونانية فقط بل من "الأدب الفارسية والهندية واللاتينية (...). لقد تُرجمت نصوص القديس أوجستين Saint Augustin"⁹⁴. ووجد العرب خزائن من الكتب بفارس وسوريا ومصر باللغتين السريانية واليونانية فانكبوا عليها بالترجمة. لقد تطوّرت الترجمة من العصر الأموي إلى العصر العباسي إلى أن أصبحت الأمة الإسلامية كلّها مشرقاً ومغرباً وبغداد بصفة خاصّة سبّاقة إلى الترجمة.

لم تكن بغداد بديار الإسلام بهفردها مركزاً ثقافياً بل انتشرت المدارس منارات العلوم والمعارف من قبيل: "المدرسة النظامية" و"المدرسة المستنصرية". لقد عقد العرب في كلّ الاتجاهات علاقات تواصل مع ثقافات أرقى ممّا لديهم⁹⁵ وانفتحوها على الأقوام الأخرى مراهنين على الانفتاح الثقافي سبيلاً للانتشار. ولم تكن "ثقافة الكتاب" استثناء بديار إسلاميّة بعينها، بل "احتضنت مدن فارس العديد من المكتبات ياصفهان (...). والموصل في بداية القرن العاشر ميلادي. وقد كانت مفتوحة في وجوه الطلبة (...). كما شيّد قاضي نخبابور مكتبة ومنازل للطلبة الأجانب سنة 965م.⁹⁶ و"أنيرت الإسكندرية خلال الفتح الإسلامي لها سنة 642 م بنور فكري ساطع. وإنّ اهتمام العرب المسلمين بالمكتبات ضرب من الأسطورة (...). لقد هيمنت الثقافة اليونانية في الإسكندرية، في حين ازدهرت في العاصمة القاهرة التي أسسها المسلمون عام 928م ثقافة عربية –تستمدّ إشعاعها- من مكتبة تعاضدها جامعة (...). وتتوافر المجالات الفكرية الإنسانية جميعها: نحو وتاريخ وشريعة

⁹¹ م ن ، ص 307

⁹² م ن ، ص 306

⁹³ عبد المقصود ، طه. الحضارة الإسلامية ، دار الثقافة العربية: القاهرة ، ط1، 2001، ص161

⁹⁴ 430la philosophie Arabe dans l histoire de l Aristotélisme , p J. konteski. S.J.

⁹⁵ Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p204

⁹⁶ Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p 205

وتنجيم وفلك وكيمياء (...). لقد كان لهذه الديار الفكرية وظائف موجّهة للعامّة ومساعدات مادية وتكفّل بالسكّن لطلاب العلم (...). إنّ البحث عن الكتب أثرى العمق الإنساني⁹⁷. كانت كلّ من الإسكندرية والقاهرة أيضا أدلّة على هيمنة التسامح والسلام الثقافيّين ، ممّا عاد بالتّع على المسلمين وغيرهم من الأقوام. لقد "التقى على ضفاف النيل رجال مختلفة آراؤهم متباينة مذاهبهم فانتسعت دائرة الفكر (...). وتقابلت في الإسكندرية أفكار الشّرقيين والغربيين واليونان فامتزج روح اليونان بروح الشّرق"⁹⁸. لقد فتح المسلمون ديارا كانت المذاهب المسيحيّة متغلّطة بها – الأندلس والمغرب والشّام ومصر - وكانت الإسكندرية المركز الثقافيّ لمزج الدّين بالفلسفة ، ممّا أثمر ثقافة إسلاميّة راقية رفع لواءها في صرح الإبداع والإضافة كما بيّنت "في ديار الإسلام" شعراء وفلاسفة ومترجمين وجغرافيين ومغنيين كلّهم هنا يمزجون بين أصابعهم هذه العجينة التي تجمع بين الغرب والشّرق والتي بفضلها اضطربت عصورنا - المسيحيين- الوسطى"⁹⁹ ، اضطرابا ثقافيا يؤكّد التفوّق الثقافيّ العربي الإسلاميّ في مقابل الانغلاق الثقافيّ المسيحيّ.

5. فضل الثقافة الأندلسية الإسلامية على الثقافة المسيحيّة: أثبتت المجلّة أنّ الثقافة الإسلامية انتشرت عن طريق الفتوحات ، وأنّ فتح الأندلس كان حدثا جليلا عاد بالتّع على الآخر المسيحيّ وأيقظته من سبات عميق لهُ عقودا وأجيالا. "لقد فتح العرب إسبانيا وبها حضارة محليةّ مزدهرة أيضا فصارت قرطبة محور ملكهم ، وعزّز التّقدم الاقتصاديّ الازدهار الثقافيّ. لقد ظلّت قرطبة من أزهى المهدن الأوربية بفضل منشآتها الفخمة وعلومها. لقد انبهر المسيحيون ببريق الثقافة العربية لما اطلعوا على المؤلّفات العلمية والفلسفيّة. (...) إنّ العالم الغربيّ بعد فترة زمنية مشعّة في بداية القرن التّاسع الميلاديّ سينتظر إلى حدود القرن الثّاني عشر ليحقّق فعلا ازدهارا فكريا إلّا أنّ الدّول الإسلاميّة نبشت في الإرث الثقافيّ لسوريا وفارس ومصر ، وأحيتّه مجدّدا ونقلته إلى المغرب وإسبانيا. وإنّ المكتبات بفارس وبغداد وقرطبة شواهد على هذه الثقافة المزدهرة العامرة.¹⁰⁰ لم تقترن الفتوحات الإسلامية بالبطرسة والدمّ والهمجية والبربرية كما يزعم البعض بل كانت عنوان بثّ الحياة في العلوم والمعارف وجعل الكتب والمكتبات من ثوابت النّظم الاجتماعيّة بديار الإسلام مشرقا ومغربا. ولم تكن بغداد والإسكندرية والقاهرة (...) وحدها منارات للعلوم بل إيماننا برهانات المشاريع الثقافيّة للسلف الصّالح "شيدّ الخليفة الحكم الثّاني مكتبة بقرطبة وجمع فيها كتبنا من العالم الإسلاميّ بأسره: القاهرة ودمشق وبغداد والإسكندرية (...) إنّهُ - الخليفة الحكم- موسوعي. لقد نما الدّوق العلميّ وبلغ قمّة الإثراء وازدهرت صناعة الكتب: مكتبات ونسخا وأضحت قرطبة سوقا للكتب ذائعة الصّيّة بالعالم الإسلاميّ"¹⁰¹ بأكمّله.

⁹⁷ 6Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p 20

⁹⁸ أمين ،. أحمد. فجر الإسلام ، ، ط 11، شركة الطّباعة الحديثة المتحدّة: مصر ، 1975 ، ص 126

⁹⁹ A.D. A. un bau voyage, p 209

¹⁰⁰ 206 Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p

¹⁰¹ 205 /206 Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p

أولت "في ديار الإسلام" اهتماما بالتجربة الثقافية للخليفة الحكم (ت 976م) الذي "ترك مكتبة ضخمة تضمّت أربعة مائة ألف مجلّد حمل أكثرها تعاليقه هو نفسه على الحواشي (...). فإسبانيا لم تعد تعرف العطش إلى المعرفة كما اكتسحتها حرّية التفكير"¹⁰². لقد آمن الخليفة الحكم برهانات ثقافية أكّدت مرّة أخرى تطويع الإرادة والتقوى السبّاسيين خدمة للثقافة فهو أكرم العلم والعلماء وبذل أموالا طائلة وقام بمجهود عظيم غاية نشر العلم والمعرفة. وعرف الحكم أيضا أنّه في أوّل يوم من خلافته، أصدر الأوامر بقطع الخمر من الأندلس وأمر بإراققتها ورجا استئصال شجرة العنب. وإنّ الحكم بقراره استجاب لتعاليم الآيات القرآنية التي تحرّم الخمر وأبطل تعاليم آيات الأنجيل التي تحلل الخمر وتعتبره دم المسيح.

نعت الحكم "بعاشق الكتب"، عاشق بالدّرجة الأولى للقرآن: الكتاب المقدّس ثمّ ثانيا إلى الكتب الإنسانية بجميع تخصصاتها وتقريعاتها، وأكد العالم الأسباني فندت بيدال: أنّ الخلافة الأندلسية في عصر الحكم بلغت أوج روعتها وبسطت سيادتها السّلمية على سائر أسبانيا. ومما جاء عنه الخليفة الحكم- في (بغية الملتمس): أنّه لم يسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكم المستنصر في اقتناء الكتب والدّواوين والاهتمام بها وأفاد على العلم ونوّه بأهله ورعّب النّاس في طلبه ووصلت عطاياه إلى الدّيار البعيدة. لقد كان الخليفة الحكم ظاهرة ثقافية فريدة، إنّه رجل سياسة، عالم بالدين وملمّ بالأدب والتّاريخ وضليع في معرفة الأنساب ومروّجا للثقافة. لقد فاز الحكم الذي لقبه المستشرق الهولندي -المتخصّص في الأندلس- رينهات دوزي (Reinhart Dozy) (1883) بـ "دودة كتب" بأن يكون محور دراسات غربية مكثّفة.

أولى الحكم عناية فائقة النّظير بالتّعليم وجعله يسيرا مجانيا بين عامة الشّعب وأراد أن يشبّ الصّغار على الشّغف بالكتاب والتّعود به عنصرا أساسيا في حياتهم اليومية. وحقيقة، لم ينفرد الخليفة الحكم الثّاني المستنصر بالله بهيامه بالكتب والمكتبات، بل كان الأكثر شغفا، وشاطره هذا الشّغف سياسيون أندلسيون نحو: الخليفة عبد الرّحمن النّاصر (ت 961م) والأمير المطرّف بن الأفضس (ت 1067م) صاحب بطليوس، والقاضي أبو المظفر (ت 1011م). وتنبّهت "في ديار الإسلام" إلى أنّه من الأمور التي أسهمت في رواج تجارة الكتب ازدهار صناعة الورق في مدينة شاطبة الأندلسية. وقد امتدح المقدسي (ت 1442) براعة أهل الأندلس في صناعة الورق واعتبرهم أحذق النّاس في الوراقة. وتعدّ أسواق الكتب في قرطبة أشهر أسواق تجارة الكتب. ويذكر المقرئزي (1441م) أنّ كتب العلماء كانت تجلب من مختلف المدن إلى قرطبة وتباع في أسواقها. كما ازدهرت كذلك تجارة الكتب في أشبيلية وكان بها سوق خاص يطلق عليه اسم "سوق الوراقين" ويحتوي على العديد من الحوانيت والسّماسرة المتخصّصين في شراء الكتب وبيعها وكان هذا السّوق ملتقى للعلماء والأدباء. اعترف بعض المحرّرين أنّ من فضائل الحضارة العربية الإسلاميّة على نظيرتها المسيحيّة "نقل العرب إلى الغرب عبر إسبانيا خلال القرن الثّامن للميلاد الاختراع العجيب: الورق ممّا اضطلع بدور ريادي في صناعة

الكتب¹⁰³. وإن " إدخال الورق للغرب ، الابتكار القادم من الصين شجّع التّعليم والفكر بالديار الإسلاميّة ، فأضحت "الكتب في قرطبة أكثر توقراً منها في روما " وفي القرن التاسع عشر كانت مكتبة دريسان غال تفاخر بأنّها الكبرى بين زميلاتها في أوروبا وتعتزّ بما عندها(...) بينما احتوت مكتبة قرطبة في هذا الوقت على نصف مليون كتاب"¹⁰⁴.

لقد أضفت الفتوحات الإسلامية على إسبانيا حركية فكرية تغدّت من الثقافة التي أسستها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، و"إنّ الإسلام أشعّ إسبانيا بثقافته المعطاء"¹⁰⁵. ومع مرور الزمن ، أصبح اتّخاذ الكتاب خير أنيس وأفضل جليس حتّى أنّ النّظام الحياتي للمجتمع القرطبي يفترض فوز الخاصّة والعامّة بكتب تضمن للأندلسي زادا معرفيا وعلميا ، إذ "راج بقرطبة تشييد المكتبات الخاصّة ، فكّل قرطبي حتّى لو كان بحوزته "ثقافة نسبية" (Culture relative) يسعى إلى جمع المخطوطات وأمّهات الكتب"¹⁰⁶ ، وقد تسابق أهل العلم والمعرفة من أجل جمع الكتب وتكوين مكتبات تفوق قيمتها الأموال والكنوز "وعلى سبيل المثل باع رجل في القرن الثّاني عشر مائة وعشرين فدانا حتّى يشتري "كتاب السّاعات"¹⁰⁷. وإنّه لفخر وشرف أن يتباهى الرّجل بمكتبته الفريدة فقد "كان بحوزة العديد مؤلّفات قيّمة وكثيرة العدد(...) وتمكّن ابن النّديم سنة 987م من جمع مكتبة قيّمة تُقدّر بحمولة سِتّة وثلاثين جملا. لقد انتعشت تجارة الكتاب وأصبح النّاسخون يتلقون العروض والطلب بيسر."¹⁰⁸

واعترفت "في ديار الإسلام" أنّ فتح المسلمين لإسبانيا مثّل فترة زمنية كانت فارقة تميّز عن المراحل السابقة لها والتي أخرجها: حكم القوط الغربيين لإسبانيا حتّى أول القرن الثّامن الميلادي تاريخ الفتح الإسلامي بقيادة طارق بن زياد في 711م ، والفترة اللاحقة لها وهي بعد سقوط غرناطة سنة 1492 م واكتشاف الغرب لهذه الثقافة العظيمة "فغمره حبّ الإطلاع والفضول لمعرفة الإسلام"¹⁰⁹. لقد كان القرن الثّاني عشر أعظم قرن في تاريخ الفكر الإسلامي بإسبانية الإسلاميّة ، "وعند انتهاء القرن الثّالث عشر كان العلم والفلسفة العربيان قد اتّصلا بأوروبا (...) وامتدت الطّريق الفكرية من أبواب طليطلة"¹¹⁰. وسعت الكنيسة كاثوليكية إلى الاستفادة من الرّقي الحضاري الإسلامي وتوظيف البحث العلمي آلية للانتشار ف تأسّست "ببليطلة أول مدرسة للدروس الشّرقية في أوروبا وذلك سنة 1251م وقد أسّستها جمعية الوعاظ بقصد تدريب المبشّرين قصد إرسالهم لتبشير المسلمين واليهود"¹¹¹.

¹⁰³ Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p 208

¹⁰⁴ خيري ، منصور. الاستشراق والوعي السّالب ، ص 124

¹⁰⁵ 251 Dr-j. H Probst Biraben. Les Arabismes de l Espagne, E.T.I, 21^{ém} an, 4^{ém} tri 1946, 3^{ém}e sér, n°36p

¹⁰⁶ Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p 206

¹⁰⁷ خيري ، منصور. الاستشراق والوعي السّالب ، ص 124

¹⁰⁸ Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p 205

¹⁰⁹ Pierre, Manuel. La première traduction Latine du Coran: Tolède 1141-1143, p 99

¹¹⁰ الحسين ، فتحي. موسوعة الحضارة العربية دار البحار ، بيروت ، ج 5 ، 2005 ، ص 369

¹¹¹ المصدر نفسه ، ص 368

ويبين بعض محرري المجلة أنّ الغرب المسيحي تنكّر للذيّار العربية الإسلامية وجحدوا فضلها وتناسوا أنّها أثّرت فيهم بعلمها ومعارفها وأنّها مدّت يد العون لطالبي العلم وعاملتهم بسلام وتسامح. ويسعى البعض إلى تشويه الحقائق الثابتة أو طمسها، إلّا أنّ تاريخ الأفكار يؤكّد فضل ديار الإسلام على الغرب المسيحي. "لقد عرف الغرب المسيحي روائع الازدهار الثقافي العربي الإسلامي انطلاقاً من إسبانيا والمترجمين. وقد اضطلعت الثقافة الإسلامية بدور فعّال ومركزي في نقل كنوز الحضارات القديمة"¹¹². لقد احتضنت جامعات قرطبة وإشبيلية وطلبلة والأندلس بصفة عامة طلبة العلم المسيحيين واليهود، فعلى سبيل الذكر لا الحصر "يعدّ جامع قرطبة من الوجهة العلمية أكبر جامعة إسلامية تدرس فيها علوم الدّين واللّغة -ينهل منها- طلاب المسلمين والمسيحيين"¹¹³، واحترم المسبّمون أيضاً المترجمين المسيحيين واليهود وعاملتهم بتسامح وسلام رائعين.

حاول أغلب المستشرقين والمبشّرين إثبات غطرسة ثقافة ديار الإسلام وهمجيتها وأكدوا أنّ الفتوحات الإسلامية منبعها ثقافة تجمع بين الدّمار والتقتيل والتّخريب والسلب للحياة، إلّا أنّ عدداً من المقالات المسيحية العلمية عاجها أصحابها المتخصّصون في العلوم الإنسانية بموضوعية ومصادقية، فأكدوا أنّ "الإسلام دين لم يمنع مطلقاً الازدهار الثقافي (...). بل إنّهُ يؤكّد البحث. وإنّ عدداً كبيراً من المكتبات مجاور للمساجد كما يتمتّع طلبة العلم المحتاجين بهبات"¹¹⁴. ونادى هؤلاء بضرورة عقد حوار ثقافي إسلامي عربي والقطع مع العنف والصّراع أو الصّدّام مؤمنين أنّ "الإسلام لا يخاف -على الدوام- من البحث عن العلوم والفنون حتّى ولو كانت في الصّين وذلك استجابة للحديث النبوي: لافرق لعربي على أعجمي إلا بالتقوى. ويجب على الغرب المسيحي -ودون خلفيات في التّفكير- تكريم وإجلال ما حمّله الإسلام من جمال وحسن إلى إسبانيا"¹¹⁵، والغرب بصفة عامّة.

وحقيقة، لم تأتي "المجلة" بالجديد بل إنّها أكّدت ما أثبتته مئات المستشرقين، فقد أثنى بروكلمان -على سبيل الذكر لا الحصر- على مؤلّفات عشرات من المثقّفين المسلمين مؤكّداً اضطلاعهم بدور أساسي في خروج أوروبا من الجهل والتأخّر. وعدّد بروكلمان -عشرات المبدعين الأندلسيين الذين أضحو أساتذة للتلاميذ الأوربيين مثل "ابن طفيل (ت581م) وابن رشد معترفاً" والحقّ أنّها -آثرهما هي التي فتحت للغرب مغاليق الفلسفة الهيلينية"¹¹⁶ ولسان الدّين بن الخطيب (1374م) ومنافسه ابن خلدون فهذا الأخير "رسم الخطوط الكبرى لأول فلسفة تاريخية عرفها الفكر الإنساني"¹¹⁷، إضافة إلى ابن حزم (1064م) ومؤلّفات "أبي القاسم

¹¹² 208 Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p

¹¹³ الحسين، فتحي. موسوعة الحضارة العربية دار البحار، بيروت، ج5، 2005، صص 165-166

¹¹⁴ 208 Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, p

¹¹⁵ 266 Dr-j. H Probst Biraben. Les Arabismes de l'Espagne, p

¹¹⁶ بروكلمان، كارل. تاريخ الشّعوب الإسلامية، (ترجمة نبيه أمين فارس+ منير البعلبكي)، ط1، دار العلم للملايين:

بيروت، 1988، ص 337

¹¹⁷ المرجع نفسه، ص 335

الزهاوي والحق أنّ الأجيال القادمة احتفلت احتفالاً خاصاً بالجزء المفرد للجراحة (...) فنقل في القرن الخامس عشر إلى اللاتينية ونشر في طبعات عديدة"¹¹⁸.

اعترفت "في ديار الإسلام" بخلود آلاف من المفكرين والعلماء والحكماء العرب المسلمين الذين حطّوا الحدود بين الماضي والحاضر وأفادوا الإنسانية جمعاء بإبداعاتهم الفريدة فأشادت المجلة على سبيل المثال "بالدوّلي (ت688) والمنتبي وكتاب الأغاني وصاحبه الذي هو ضرب من فيكتور هيغو، (Victor Hugo) (ت1885م) وريشة واحد مثل فولتار (Voltaire) (1778) يداعب ضاحكا لافنتان (Jean de La Fontaine) (ت1695) ودروس الفاطميين بمصر والأشعار الصوفية وقصور إسبانيا بأغانيها الرقيقة.. فمن كلّ هذه المراكز انبثقت علوم الجغرافيا والتاريخ والفيزياء التي أعطت لقرائنا بؤرة للتجديد"¹¹⁹. واهتمت المجلة في مقالات مطوّلة بفكر العشرات من رواد الآداب والعلوم المسلمين أمثال الغزالي وابن سينا وابن رشد وتغنّت بفضل ترجمة "مجلّدات أفيسان ومؤلفات أوجستان ومجموعة الفلاسفة المدرسيين وحكايات ألف ليلة وليلة وعبر كليلة ودمنة تقود حكمة الهند إلى تخوم قصر القديس لويس"¹²⁰.

أكدت مجموعة من محرريّ المجلة أنّ كلّ "عناصر التآليف الثقافي (...) تزوجت في ما بينها لتهب الولادة لحياة ذهنية وفتية أصيلة خصبة ترشح جاذبية"¹²¹. ولكن يجد البعض من المستشرقين والمبشرين وعلى رأسهم مجموعة من محرريّ المجلة الكاثوليكية وهنتجتون الأمريكي وأنصاره بالعصر الرأهن، مدفوعين بالكبرياء والأنفة أو ربّما برفض الاختلاف ونبذ الآخر وتحقيره حرجا وجرما في الاعتراف "أنّ المساهمة الثقافية- للعرب والمشاركة تطلّ الأبرز والأرجح على الدوام"¹²²، فيؤثرون الصّدام والصّراع والحروب الثقافية بدلا عن الحوار والتسامح والسّلام الثقافي ممّا ينسحب على الاقتصاد والسّياسة (...) فتسقط الإنسانية في متاهة "صراع الحضارات وصدامها".

6. مؤلّفات العجيب والغريب والترجمة المسيحية آلية تشويه الرموز الثقافية الإسلامية: أثبتت المجلة أنّ الثقافة الإسلاميّة بالديار الإسلاميّة مشرقا ومغربا كانت المركز الثقافي بلا منازع، وأشادت بالتبادل الثقافي "بين الثقافة المسيحية في أوج نموّها والثقافة الإسلاميّة في أوج ازدهارها. وقد انتشر الإشعاع الثقافي ولم تكن طليطلة الوحيدة التي تقدّرت باحتضان العلماء المسيحيين تلاميذ المسلمين العرب"¹²³، أين نشطت دور الترجمة. وقد نسج الغرب المسيحي على منوال المسلمين دورا للترجمة غاية نقل مؤلّفات الثقافات الأخرى والاستفادة منها. وأسّس الأسقف ريموند د سوفتا (L'archevêque Raymond de Sauvetât) خلال القرن الثّاني عشر مكتبا للترجمة وأمدّ طوال سنين مدرسة الترجمة بالعطاء والطّاقة. وساعد في ترجمة مؤلّفات المسلمين العرب في الرّياضيات والعلوم والفلسفة الشّرقية ويُمْكِنُ أن نذكر من أبرز المترجمين كذلك جون

¹¹⁸ م ن ، ص 314

¹¹⁹ A.D. A. un bau voyage, p 209

¹²⁰ المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

¹²¹ Em Janot. Le Chrétien devant l islam au premier siècle de l hégire, p 234

¹²² 325 Dr-j. H Probst Biraben. Les Arabismes de l Espagne, p

¹²³ traduction Latine du Coran :Tolède 1141-1143, p101 première Pierre, Manuel. La

دسباني (Jean d'Espagne) (ت1160م) ودمنيك كوندزلفي (Dominique Gondisalvi)¹²⁴ اللذين ترجموا مئات المؤلفات العلمية والمعرفية العربية.

احتفل عدد من محرّري "في ديار الإسلام" بنوع مخصوص من الترجمة واعتُبر بعض المترجمين رؤادا للإبداع والإخلاص الثقافيّين ومن أشهرهم: بيار د مونتواسيبي (Pierre de Montboissier) المعروف باسم بيار لو فزابل (Abbé Pierre le Vénérable) (ت1156م)، الذي كان من أشدّ رجال الدّين المسيحي الكاثوليكي ثقافة فبادر سنة 1142م بتشكيل فريق لترجمة القرآن. وقد انبهر الرهبان بيار ل فزابل بقوة مؤسسة الترجمة الإسلامية واضطلعها بدور أساس في تشييد حضارة عربية إسلامية عظيمة، فأراد السّج على المنوال الثقافي العربي الإسلامي والتأسيس لثقافة كنسية كاثوليكية ياسبانيا. ومجدّ الكثير من المستشرقين والمبشرين الإضافة الثقافية لبيار لو فزابل إذ "إنها المرة الأولى التي استطاع فيها الغرب اللاتيني معرفة شريعة خصمه الذي ظهر منذ ما يقارب أربعة قرون، وأنهى ل فزابل ترجمته للقرآن باللاتينية عام 1143م¹²⁵".

انتشر بالديار المسيحية منذ أول معرفتها بالقرآن أفكار من قبيل: "أن القرآن" كتاب إنسانيّ مستلهم من التوراة والأنجيل¹²⁶، أبدعه صاحبه لينافس الكتابين المقدسين¹²⁷ ولا يُعتبر القرآن "المعترف بالأنجيل"¹²⁸ "كتابا تاريخيا (...). ولا فلسفة إنسانية بل هو كتاب سياسي ديني أراد كاتبه من خلاله الطّفر بالهيمنة السياسية"¹²⁹. كما اكتسبت المؤلفات المتعلقة بالقرآن الكريم وبالرسول محمد ﷺ شهرة واسعة وحقت بها هالات من المجد والقدسية لأنّها آلية هدم الحضارة العربية الإسلامية في مقابل تشييد الثقافة الغربية المسيحية. وعاضدت حركة الترجمة للقرآن ظهور ألوان أدبية بطلها الأسطورة الرسول محمد ﷺ. وتعتبر "لي شانسون د جاست" (Les chansons de geste) التي ظهرت فيما بين (1050م-1150م) أشهر هذه الألوان الأدبية. وأبرزت هذه القصائد التي تضمّت آلاف الأبيات الشعريّة "محمدًا ﷺ" (...). صاحب ديانة وثنية، وقد خصّه الأسبان بتمثال جنبا إلى جنب مع تمثالي أبولو (Appollon) بُولُو أو أبُلُن (Apollo) وترفاقن (Tervagan)¹³⁰. وتواصل التشويه لصورة الرسول محمد ﷺ في الأثر الأدبي الفرنسي "أنشودة رولاند (La Chanson de Roland) التي ألّفت في ما بين (1140م و1170م)، وأضحى إخراج صورة الرسول محمد ﷺ إخراجا أسطوريا دمويا نواته الظلم والظلمة وتقتيل الإنسانية (...). سنة أدبية محمودة تُكسب صاحبها الشرف والمجد ونقاوة الإيمان.

¹²⁴ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

¹²⁵ المصدر نفسه، ص 98

¹²⁶ Robert CHIDIAC. S.H. une religion du livre, pp148-155

¹²⁷ Robert CHIDIAC. S.H. une religion du livre, pp236-257

¹²⁸ Fde l. spiritualité en Islam au Moyen aqa, E.T.I 1932, 7^{ème} Année série n° 56, p 299

¹²⁹ L.A Kalifie. L anthropologie philosophique du coran, E.T.I, 18^{ème} an, 1^{ère} tri 1943, 3^{ème} série n° 21p4

¹³⁰ Ch. Pellat. La légende de Mohamet au moyen âge (Traduire de l'Allemand, E.T.I, 18^{ème} an 3^{ème} tri 1943,

3^{ème} série n° 23 p 124

أظهر الأدب الأوربي لسان حال الثقافة المسيحية الكاثوليكية ، في العصور الوسطى ، المسلمين وثنيين دمويين عبيدا لإنسان محمد ﷺ . أضحى الرسول محمد ﷺ - انطلاقا من الذائقة الثقافية المسيحية الكاثوليكية رمزا لكل المساوىء والشُرور ، وانفق السلف والخلف في إظهار صورته بشعة فظيعة ، وفي هذا المقام أظهره جون تربان Jean Turpin (ت 800 م) منذ القرن التاسع للميلاد "ساحرا وثنيا يكتسب قدرات خارقة"¹³¹ ، وهي أفكار أحيائها الأسقف الفرنسي هلدبارت د تورز (Hildeberti de tours) (1056م-1133م) في القرن الثاني عشر للميلاد ، بمجموعته الشعرية "أسطورة محمد " la Historia Muhameto de إذ بين أن "قوة الساحر محمد ﷺ" - le Mage Mohamet تكمن في قدرته على السحر الخارق " ليصبح ملكا عظيما¹³².

كان الكسندر د بون (Alexandre du pont) يدوره في مؤلفه "ل رمون د محمد" (Le roman du Mohamet) الذي كُتب سنة 1258م وفيها للثقافة الكنسية المقدسة فأظهر "محمدًا ﷺ" قائدا رومانيا لم يسعفه الحظّ عند ترشيح نفسه لكرسي البابوية. فأسس غاية الانتقام مذهبا جديدا ليستخدمه آلية يطوعمها للإطاحة بالكنيسة¹³³ ، وردّد فالنتريس قوتيي walterius gautier (ت 1207) ما أنتجه السلف الكاثوليك فأكد أولا أن الدين الإسلامي هو في الحقيقة من اليهودية الوثنية وثانيا على إظهار بطله الأسطوري " محتالا مخادعا يُعلّم الناس السّفاهة والقدارة"¹³⁴. وأضاف "رنارت ل كتر في" (Renart le contrefait) (1170م-1250م) صورة "كاردينال شرس ومحارب أسطوري ، هدفه تدمير الكنيسة الرومانية"¹³⁵. وأكّد الشّاعر والسّياسي دانت الجيري (Dante Alighieri) (1265م-1321م) في مؤلفه "الكوميديا الإلهية" (la Divine Comédie): أنّ رسول المسلمين هو رسول الظلم والبطش والتقتيل. لقد كانت هذه المؤلفات وغيرها آلية تيولوجية مسيحية وُظفت لنشر الثقافة المسيحية الكاثوليكية وكان أغلب المؤلفين والمثقفين المسيحيين واعين بالافتراء المحجف والتشويه الظالم والاعتداء المعنوي الشنيع على الثقافة العربية الإسلامية إلا أنّ منطق الانتقام والتأر والرفض الاختلاف طغى على منطق التسامح والسلام.

كان أنصار الكنيسة يتنافسون من أجل إبداع مؤلفات تزخر بالعجيب والغريب تُظهر الرسول محمدًا ﷺ- أسطورة بشعة كلّها بطش وعنف ، وكان هذا الشغف بتشويه صورة رسول الإسلام والدين الإسلامي يتزايد من عصر إلى عصر فيُكرّر ما أضحى ثابتا في الإرث الثقافي الأدبي ويتغذى من أحقاد المؤلفين وخيالهم ، وبهذه الطريقة عالجت كلّ من "الأسطورة الذهبية" (La Légende dorée) التي كتبت من طرف يعقوب د فرجين Vincent Jacques de Voragine (1228م-1298م) في ما بين (1261م-1266م) وموسوعة فانسان د بوفيه

¹³¹ Ch. Pellat. La légende de Mohamet au moyen âge p 125

¹³² المصدر نفسه ، ص 129

¹³³ المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

¹³⁴ م ن ، ص ن

¹³⁵ Ch. Pellat. La légende de Mohamet au moyen âge p130

de Beauvais (1184م-1264م) والانجليزي ماثيو باريس (Matthieu Paris) (1200م-1259م)¹³⁶ ومؤلف كريستوفرو لندينو Cristoforo Landino (1425م-1498م) الذي قام عام 1460م بدراسة إرث السلف الصالح: "الكوميديا الإلهية" لدانت (...). صورة الرسول محمد لتؤكد أنّ تاريخ الأفكار في الثقافة المسيحية الكاثوليكية ظلّ على الدوام متشبّهًا بقناعات وبيدهيات ثقافية مقدّسة دحضت الاختلاف وأمنت أنّه خلاف. احتفلت المجلّة على امتداد عقدين ونصف العقد بالوصل الفكري بين السلف والخلف اللذين اعتقدوا أنّ "الإسلام بدعة وهرطقة وانفصال عن المسيحية"¹³⁷. ورجت الكنيسة نشر قناعاتها المقدّسة وجعلها جوهر تاريخ الأفكار الكنسية الكاثوليكية، وقد رأت المجلّة بصيص أمل في مؤلّفات المستشرق الإنكليزي مرجليوث، ديفيد سامويل David Samuel Margoliouth (1858-1940م) الذي "ترك آثارا علمية ذات قيمة ومن أبرزها مؤلّفه Early development of Mohammed"¹³⁸، لقد رثت المجلّة مرجليوث بحسرة ولوعة، أمله أن يتبنّى أنصار الكنيسة مواقفه التقديمية تجاه الثقافة الإسلامية وأن يغمروا المكتبات العالمية بمؤلّفات تنكّك الثقافة الإسلامية وتمزّقها غير حافلة بوجود كينونتها وذاتيتها وهويتها.

7. إعلاء الكاثوليك والغرب لراية الصدام والصراع الثقافيّين في مقابل دحض الحوار وثقافة الاختلاف: كانت الحركات الاستعمارية على أشدها زمن صدور المجلّة، كما كانت الثقافة الكنسية تعاني تقهقرا وقصورا في مقابل استقلال الثقافة الغربية اللاتينية والعلمانية وتجاوزها لسلطان الكنيسة، إلّا أنّ عددا من محرّري المجلّة وقفوا وقفة الإنصاف والتزموا بالحياد والموضوعية داعين إلى عقد حوار ثقافي حضاري مسيحي كاثوليكيّ إسلامي معترفين "أنّ الغرب لم يتناول الإسلام بدراسة نقدية بل بطريقة إعادة البناء الإنساني للقرآن¹³⁹. وأنّه "يجب الاعتراف أنّ المسيحيين هم ضحايا أخطائهم وأضاليلهم الشخصية"¹⁴⁰. لقد نسج الأدباء وأنصار الكنيسة ثقافة خالية نسبوا إلى الثقافة العربية الإسلامية وأوغلوا في التّطوّر والزّيف إلى درجة أنّ الزّيف والتّجني أضحى حقيقة مقدّسة، ولم يخف بعض المبشّرين والمستشرقين من تأكيد أنّ المسيحيين حاربوا الإسلام فتعمّدوا مبالغين إبراز مساوئه بل تسابقوا وتنافسوا من أجل كتابة قصائد قوية تؤكّد فعلهم الانتقامي (...). إنّ الشّعوب المسيحية الغربية تصدّى إلى أعنف وأشرس عدوّ. وهي لا تتأخّر بدافع الكره والضّغينة على إكسابه ما شاء لها من الأساطير والأكاذيب الباطلة"¹⁴¹.

يُعلّم الصّعار والشّباب الكاثوليكي في أغلب الأحيان إرث السلف الكنسي المقدّس دون تمحيص أو نقد، ويربّي على حقيقة أنّ الإسلام العدو اللدود وهن عنيف ينشر الإرهاب والظلم. ولكن حدّر عدد قليل من أنصار الكنيسة إلى أنّ الافتراء على الإسلام والتّسابق من أجل رشقه بالتّهم هو تجنيّ فادح على الإنسانية جمعاء

Ch. Pellat. La légende de Mohamet au moyen âge p139-140¹³⁶

J-Em Janot. Islam et Christianisme contacts et barrières, p 196¹³⁷

PSS. Un grand orientaliste disparu Margoliouth , E.T.I 1941, 16^{ème} Année, série n° 14, p127¹³⁸

p 77 14° D.A. chez le Cheikh El Okbi, 11 Année, Mars-Avril 1936, n¹³⁹

J-Em. Ganot. Islam et christianisme contacts et barrière, p214¹⁴⁰

Ch. Pellat. La légende de Mohamet au moyen âge pp 143- 144¹⁴¹

وسقوط في كهف الجهل والبغضاء والحقد القاتل ، إذ "زويت أسطورة محمد ﷺ في العصور الوسطى بشطط إذ ألبس كل من ألكسندر دو بونت وهدبارت أسطورة محمد ﷺ- برقا من الخيال والهوس في قصائدهما الشعريّة ممّا يوكد جهل الغرب الحادّ بالحقيقة (...). إنّ مؤلّفات هلدبارت د تورز وألكسندر دبون جوهرها أسطوري خيالي. وهي شهادة دامغة على جهل شنيع بحقيقة الإسلام والابتعاد عن التّاريخ لفائدة الحكايا الشعبيّة"¹⁴². لقد قام الغرب "المسيحي بإخراج محمد ﷺ- إخراجا فضيحا. فألبسه أوانا شتى من الجرائم في الأساطير التي نسجها حوله وذلك بدافع الكراهية ولن يتردّد قطّ في ذلك"¹⁴³ ، كما "قدّم لنا دي بون محمد- ﷺ- تقدّما يختلف اختلافا عميقا عن الرّسول محمد ﷺ- كما قدّمه التّاريخ لنا"¹⁴⁴. "وادّعى قوتيي مثل ديبون أنّه احترم التّاريخ وتعامل مع محمد ﷺ- شخصا تاريخيا وأضفى عليه طابعا أسطوريا. لكن حقيقة ، لقد هيمنت الرّؤى السياسيّة والدينيّة على آثار العصور الوسطى والتبست الأسطورة بالتّاريخ (...). وإنّنا نوكد إنّ ما كتّب لا يتعدّى كونه مؤلّفات أسطوريّة"¹⁴⁵ ، تغذّت بكلّ عصر بالأفكار التدميريّة والرّؤى الإيديولوجية والصّراعات الثّقافية والصّدّامات الحضارية.

لم يخف هؤلاء المنصفين للحقائق الإنسانيّة من ردة فعل الكنيسة وحاولوا القطع مع المسلّمات الأسطورية الخرافية الخارجة عن المألوف المنافية للمنطق والعقل ، وأثبتوا أنّ اعتداء فكريا شنيعا هيمن على المؤلّفات الكاثوليكيّة في حقّ الرّموز الثّقافية الإسلاميّة. لقد اصطدم الفكر الكنسي الكاثوليكي بالحقائق التّاريخية الإنسانيّة ونسج من وحي الخيال تاريخا إسلاميا وهميا موازيا للحقيقة. إنّ الفكر الكنسي في أغلبه أيديولوجي يؤمن إيمانا قاطعا أنّ حربا خالدة تسيطر على علاقة الكنيسة الكاثوليكيّة بالإسلام: "إنّها الحرب الدينيّة الأشرس والأكثر مأساوية والأطول على امتداد التّاريخ"¹⁴⁶ ، إنّها حروب صليبيّة منذ القرون الوسطى كان التّفوق الحضاري فيها للإسلام وقد تجددّ النّفس الحربي خلال المشاريع الاستعمارية في القرن التّاسع عشر ولا يزال هذا الأمل في سحق الإسلام ثقافة وحضارة يتصيّد الفرص والطّرفيات التّاريخية ، أمل غاية "تقتيل المسلمين والقضاء على امتدادهم الحضاري ولذلك تمّ الاعتداء على سلطة القرآن"¹⁴⁷. لقد أمن الفكر المسيحي على مرّ الزّمن بقناعات خالدة أبرزها: "نحن لا نعرف من نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن"¹⁴⁸. وتغذّت هذه القناعات من الطّرفيات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية بالعصر الحديث فأكدت إنّ العوامل الثّقافية المختلفة أو المتشابهة هي التي تحدّد طبيعة العلاقات بين الحضارات ، فلن "تصبح العلاقات بين الإسلام

Pierre Manuel. La première Traduction latine du Coran, p 99¹⁴²

Ch. Pellat. La légende de Mohamed au moyen âge p 144¹⁴³

Ch. Pellat. le Roman de Mohamet, p 217¹⁴⁴

235Ch. Pellat. le Roman de Mohamet, p¹⁴⁵

J-Em Janot. Islam et Christianisme contacts et barrières, p 196¹⁴⁶

Pierre Manuel. La première Traduction latine du Coran, p 99¹⁴⁷

¹⁴⁸ هنتنجتون ، صامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، ص 39

والغرب وثيقة ولكنها ستصبح أقل صراعا أو ما يشبه الحرب (...). سيكون الطريق مقترحا أمام حرب باردة وربّما سلام بارد¹⁴⁹.

أكدت ثلثة من محرّري "في ديار الإسلام" أنّ الاختلاف الثقافي بالأندلس استوعب الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وكان واقيا من التفكيك أو البعثرة أو التصدع فأبنت حضارة عربية إسلامية عريقة بالأندلس وأنّ الانهيار السريع الذي طال الازدهار الثقافي العربي الإسلامي يعود أساسا إلى عوامل خارجية بربرية. ووثق التاريخ الإنساني أنّ لمحاكم التفتيش دورا بارزا في إفناء المكتبات الإسلامية وتدميرها، راجية من ورائها إفناء الثقافة الإسلامية وإبادتها بصفة كلية، فتدمير المكتبات الإسلامية و"ثقافة الكتاب" هو تدمير لشواهد الحضارة الإسلامية وسحق لأدلة تفوّق هذه الحضارة المعطاء وإكساب الحضارة الغربية المسيحية التفوّذ والمركزية. لقد تمّ "الإجهاز على تجربة حضارية وثقافية فذة مازال صدى حلمها الجميل يتردّد في العقول (...). هذه الفاجعة الثقافية وما تبعها من استئصال شامل للثقافة العربية والإسلامية من الأندلس بواسطة محاكم تفتيش ثقافية وعقائدية (...). بدافع من إيمان أعمى"¹⁵⁰.

قام عدد من محرّري المجلة بنقد داخلي للثقافة الكاثوليكية المتعصبة العنيفة وآمنوا بمهمة التبشير المقدّسة إيمانا بعيدا عن الفطرسة والإفناء بل "إنّه غاية إقناع المسلمين يجب التّعويل على المحبّة عوض العلوم الدفاعية المسيحية 151 العنيفة و"يجب جني ثمار وحدة الإيمان الصّافية التي من شأنها توحيد القلوب وتوحيد الأنفس، لنقف -الكاثوليك- عند النتائج المبهرة للتّجمع العظيم بمكّة سنويا خلال الحج¹⁵²، أنّ تجمع جنسيات وأقوام ولغات وعادات منسجمة مع بعضها البعض لتؤكد أنّ الإسلام منبع لثقافة الاختلاف ممّا دفع بعض المحررين إلى الاعتبار من ذلك والإيمان بضرورة التّحاور بتسامح وسلام مع الثقافة الإسلامية مؤمنين أنّه "إذا كانت المعتقدات تفرّق بين المسيحية والإسلام وإذا كانت التّقاليد الكاثوليكية في تعارض دائم مع عادات الإسلام، وإذا كانت الحضارة الغربية تتباين وتتحارب مع الحضارة الشّرقية. فإنّه خاصّة في مجال الأخلاق هناك انسجام بين دين يسوع ودين محمّد. إنّه حقل للتّلاقح ونقطة للتّقارب وقاعدة للتّعاون"¹⁵³.

أمنت الثقافة الكاثوليكية على امتداد التاريخ بمفارقة ثقافية طرفها الأول التّيفن من أنّ الثقافة الإسلامية التي نشرها القرآن الكريم "ثقافة معطاء ممتدة مثمرة راقية" رائدة على المستوى الإنساني وطرفها الثاني دحض ذلك وجعل الثقافة الإسلامية مهد العنف والبغضاء والبربرية الوحشية، ومن هذا المنطلق أيد عدد قليل من الباحثين والمبشّرين الكاثوليك الفيلسوف الألماني نيتشه (ت1900م) الذي أكد في مؤلّفه "ما قبل المسيح": "لقد حرمتنا المسيحية المعادية للمختلف عنها من حصاد الثقافة القديمة وفي مدّة لاحقة من حصاد الثقافة

¹⁴⁹ المصدر نفسه ، ص 198

¹⁵⁰ المصباحي ، محمد . مع ابن رشد ، ، ط 1 ، دار توبقال للنشر : الدار البيضاء ، 2007 ص 24

¹⁵¹ 425 Dr-j. H Probst Biraben. Les Arabismes de l Espagne, E.T.I, 21^{ém} an, 4^{ém} tri 1946, 3^{ém} sér, n°36p

¹⁵² J-Em. Ganot. Islam et christianisme contacts et barrière, p206

¹⁵³ Glaser, Joseph. Pour la moralité publique collaboration entre chrétien et musulman, Nov. Déc 1936,

الإسلامية. إن الحضارة العربية الرائعة بإسبانيا هي في الحقيقة قريبة منا لأنها تركز على مخاطبة حواسنا وذوقنا أكثر مما فعلته روما أو اليونان. وقد ديست هذه الحضارة بالأقدام (...) لتتذكر التآلق اللذيذ جدًا للحياة العربية. لقد حارب الصليبيون لاحقًا شعوبًا كان الأولى بهم أن يركعوا على التراب إجلالًا لهم لأن حضارتنا نحن اليوم في القرن التاسع عشر تبدو فقيرة ومتخلفة إذا ما قورنت بالحضارة العربية¹⁵⁴.

ورغم الترشق بالتهم والتفنن في الأراجيف والمزايدات الكلامية وإبداع سيناريوهات غريبة عجيبة تتعلق بالثقافة والحضارة الإسلاميتين إلا أن أكثر المؤلفات الحضارية رواجًا وانتشارًا بالعصر الحديث أكدت أن "جميع الباحثين الرئيسيين -يقرون- بوجود حضارة إسلامية -مشرقًا ومغربًا- متميزة بعدما أنشأ الإسلام في شبه الجزيرة العربية (...) ونتيجة لذلك فإن ثقافات متميزة وحضارات فرعية كثيرة توجد داخل الإسلام تضمّنت العربية والتركية والفارسية والملايو (...)"¹⁵⁵. لقد حققت الثقافة الغربية الإسلامية التفرد بالإبداع والإثراء الثقافيّين، وبلغت أنوارها الغرب المسيحي وانتشلتها من الجهل والانغلاق الثقافيّين. ويعترف المفكرون الغربيون في العصر الراهن بهذه الحقائق، ساعين إلى جعل الحاضر عكسًا للماضي الذي أثبتته التاريخ الإنساني. لقد "بدأت المسيحية الغربية في الظهور كحضارة مؤثرة في القرنين الثامن والتاسع وظلت عدّة قرون متخلفة عن عدّة حضارات أخرى في مستواها الحضاري (...) بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر بدأت الثقافات الأوروبية في التّقدم وقد سهّل ذلك استيعاب منظّم ومتحمّس لعناصر ملائمة من الحضارات الإسلامية والبيزنطية الراقية"¹⁵⁶.

لقد ألم بعض المستشرقين والمفكرين الغرب على مرّ العصور أن يفخر المثقّفون المسلمون بالمجد وبالإثراء الثقافيّين مؤكّدين أنّ "آثار العرب في الأندلس -وبكلّ ديار الإسلام- من أنفس ما أثاره البشر في الأرض (...) إنّها الحجّة الملزمة والآية المعجزة المفحمة على جدارتنا بالاستقلال التام (...) وهي أيضا الدلالة على أنّنا نقدر أن نعمل في الأعصر المستأنفة ما علمناه في الأعصر السالفة"¹⁵⁷. ونعتوا -يعض المستشرقين والمبشرين- الثقافة الإسلامية بالسلبية والبكاء على الأطلال ساعين إلى إحباطها وشلّ كلّ مبادرات التحفيز ومشاريع جعل الخلف امتداد للسلف في الإبداع والإثراء والتسامح والسّماحة من قبيل نداء الأديب الموسوعي الجاحظ (867) : "ينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان فينا على أنّا وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا كما أنّ من بعدنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدناه"¹⁵⁸.

لم يشأ عدد من الغربيين المسيحيين أن تتولّى الصّفوة المثقّفة إرشاد الشّباب إلى الصّلاح وجعلهم ينهلون من العلوم والمعارف الّتي كان لثقافتهم الإسلامية فضل عظيم في تأسيسها. وأوجدوا آليات لتشتيت العقول وإبعادها عن "ثقافة الكتاب" المنعشة للروح والمهذبة للأخلاق والمرتقية بالفكر الّتي تُضفي على الحياة

¹⁵⁴ التيمومي، الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم. في العالم الغربي من " النهضة " إلى " العولمة "، ص 25

¹⁵⁵ هنتنجنجتون، سامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ص 76

¹⁵⁶ هنتنجنجتون، سامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، صص 82-83

¹⁵⁷ أرسلان، شكيب تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط، دار الكتب العلميّة: بيروت، ص 7

¹⁵⁸ الجاحظ. الحيوان، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مكتبة مصطفى باي الحلبي: مصر 1938، ج 1، ص 86-87

الإنسانية رونقا من الجمال والسّماحة والتّسامح والسّلام. تؤمن "ثقافة الكتاب" العربية الإسلامية أنّه "قد يذهب الحكيم وتبقى كتبه ويذهب العقل ويبقى أثره ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها وخذت من عجيب حكمتها ودوّنت من أنواع سيرها (...). لها حسن حظنا من الحكمة ولضعف سبيلنا إلى المعرفة"¹⁵⁹، فيصح المسلم المثقّف واعيا بوظيفة الاستخلاف والتّمكين في الأرض ويطوّع كلّ قدراته وملكاته وكفاءاته من أجل صلاح أمته الإسلامية وصلاح الإنسانية.

اشمأزّ الغربيون من رفع المثقّفين المسلمين لنداءات توعية من قبيل: "أيها المسلمون حرّروا أولادكم، شيّدوا ديارا لتعليمهم وتثقيفهم، أرسلوهم إلى المدارس وافتحوا الورش لتعلم المهن لأنّ الأطفال هم المستقبل وفقدانهم فقدان للإسلام وللأمة الإسلامية قاطبة"¹⁶⁰. والغريب في الأمر أنّ جدلية العلاقة بين التّعليم بالتثقيف هي علاقة يراهن عليها مفهوم "الثّقافة" لدى الغرب، إذ التّعليم آلية فعّالة لتحقيق التّحوّلات المرجوة التي تحقّق ثبات الأمم، ولكن دحض المتشددون المسيحيون التّعليم بديار الإسلام الذي جوهره وقيمه مستمدّة من القرآن الكريم. ورجا هؤلاء "رفع صرح الحضارة الغربية وقاعدتها قاعدة مغايرة للتّعلّم القرآني وهو الهمّ الأساس للشّعوب"¹⁶¹ المتسلطة التي ترى المختلف عنها في مرتبة الدّونية والحقارة.

وجب على العرب المسلمين الإيمان بجدلية التّأثير والتّأثير والتّواصل الفكري بين الأجيال العربية الإسلاميّة، وهو إيمان يتجاوز سلطتي المكان والزّمان، وقد اعترف بعض محرّري "في ديار الإسلام" بذلك مثبتين أنّ "الماضي المجيد يمنع أبناء الدّيّار الإسلاميّة من التّوم، (...). إنّها ثقافة يفتخر بها من يكتسبها: يفتخر بها العرب ويكفنا أن نعيد القول مع الشّاعر الفارسي وممّا جاء في أبياته الغبورة —على ثقافته:-

من روحي ينبعث ثرائي ويكمن الكمال في نبلي

لست سيّدا ولا عربيّا أسألوني عن حدودي

ليس لي إلاّ ثقافتي¹⁶² (...)

خاتمة:

بيّن عدد من محرّري "في ديار الإسلام" أنّ الحضارة الإسلامية نشأت من ثقافات مختلفة متعدّدة، تباينت أصولها وتفاعلت مصادرها وامتزجت وتلاقحت وانصهرت جميعها في الثّقافة الأمّ: الثّقافة الإسلامية. لقد رضيت ثقافات متباينة أن يكون الإسلام قلبها الثّقافي لأنّها لم تعاني من القهر والاستيعاب الثّقافيين بل أثمر الحوار الثّقافي نصجا فكريّا وريقيّا أخلاقيا وزدهارا إنسانيا، فكانت الثّقافة الإسلامية الجوهر الذي صاغ الملامح وشكّل الخصائص وحدّد القيم والمبادئ وأسّس لمنظومة الشّرائع وغرّبل العادات والتّقاليد (...). ولم تؤمن الثّقافة الإسلامية بالإقصاء والاستيعاب بل أمنت بالاشتراك بين ثقافات الشّعوب جميعها التي فُتحت شرط أن

¹⁵⁹ المرجع نفسه، ص 85

¹⁶⁰ ALFARQUADE. Sourdes menées des missionnaires en pays musulmans, ETI, Fév. 1928, 3^{ème} an n° 16,

p75

¹⁶¹ S. J. Ou va l'islam, E.T.I 1933, 8^{ème} Année n° 60, p 197 J. V. Exiviere

¹⁶² A.D. A. un bau voyage, p 209

لا يمسّ ذلك بالقناعات الدّينية والتّوابت العقديّة. لقد أمّنت التّقاليد الإسلاميّة مبدأ المغايرة واعتبرته حقيقة بشرية لا غنى عنها في بناء الحضارة بروح التّسامح والسّماحة، ومراعاة حقّ الاختلاف.

اكتشف الغرب المسيحي في القرون الوسطى ثقافة عربية إسلامية وصفتها المجلّة الكاثوليكيّة بالمعطاء والامتدّة والعظيمة الرّاقية. وتأكّد الغرب المسيحي أنّ الإشعاع التّقافي والازدهار الحضاري يعودان أساسا إلى التّواؤم التّقافيّة – القرآن الكريم والسّنّة النبويّة – المؤمّنة بالقدرات الإنسانيّة والمرعّبة في العلم والبذل والعطاء. واعترفت المجلّة أنّ الغرب المسيحي لم يكن متسامحا مع التّقاليد الإسلاميّة ولم يسع إلى الحوار والتّفاعل مع جدليّة التّأثير والتّأثير بل قام بحملات تشويهية عنيفة للرموز التّقافية الإسلاميّة، فأضحت الأساطير التي لا أساس لها من الصّواب قناعات ثقافية كاثوليكيّة مقدّسة على مرّ العصور، ولا يزال المثقّفون الغربيون باختلاف مذاهبهم يوغلون في نسج الأساطير والأباطيل، لا همّ لهم إلا نزع الإنسانيّة عن الرّسول محمّد ﷺ وجعل القرآن الكريم أصلا للعنف والإرهاب.

بيّنت المجلّة الكاثوليكيّة أنّ التّرجمة بديار الإسلام أضحت مشروعا ثقافيا جوهره ترجمة التّقاليد الوافدة – ثقافات الشّعوب المفتوحة- بروح التّقاليد الإسلاميّة، مشروعا له دعائم فكرية ممتدة الجذور، أكسبت الحضارة العربيّة الإسلاميّة قدرة على الإنتاج والإبداع واستيعاب المفاهيم والمصطلحات العلميّة والمعرفية التي تمثّل قاسما مشتركا بين التّقاليد الإنسانيّة قاطبة، إلّا أنّ هذا الاستيعاب لن يظلّ رهن الاستهلاك والاقتراب بل فتح باب العطاء والاختراع وكان سبيلا للعطاء والتّميز، كما اتّصلت التّرجمة العربيّة الإسلاميّة بغايات حضاريّة سامية ابتعدت عن التّعصب والانغلاق الفكري أو تكريس مظاهر التّمايز الإنساني وتكيّفت مع ذلك المزيج الإنساني الذي أفرز "إمبراطوريّة متعدّدة الأعراق (...)" وحدها الإسلام كدين وكإسمنت ثقافي وكأساس إيديولوجي.¹⁶³

لقد كانت التّرجمة بامتياز آلية التّواصل الفكري والتّقافي بين الحضارات. وإنّه تواصل مميّز فريد من نوعه، جوهره التّسامح والسّماحة والسّلم، تواصل يؤمن بجدليّة التّأثير والتّأثير، تواصل يؤمن بالاختلاف بين الأنا والآخر المتعدّد ولا يعدّه خلافا أو ضعيفة أو حربا. إنّ التّرجمة وحركة التّأليف بديار الإسلام بالقرون الوسطى مشاريع ثقافية اضطلعت بدور فعّال في تطوّر وارتقاء تاريخ الفكر الإنساني، وهي أيضا دليل قاطع على أنّ التّقاليد العربيّة الإسلاميّة مواردها وروافدها متعدّدة: يونانية وهندية وصينيّة وفارسيّة وحضارة بلاد النّهدين (...). عالجتها الذّهنية العربيّة المنفتحة بحكمة وبصيرة فامتزجت وتلاقحت وتزاوجت في انسجام بطريقتي فيسيفسائية تعجز اللّغة عن التّعبير عنها.

انتشرت مشاريع تشويه التّقاليد الإسلاميّة ومحاولة الفتك بها، وأضحت قناعات أيديولوجية، إلّا أنّ الصّفوة المثقّفة العربيّة الإسلاميّة كانت واعية بطبيعة هذه المشاريع الأيديولوجيّة التّدميرية فتصدّت للمحاولات الخارجيّة المدمرة للفكر العربي الإسلامي مؤكّدة أنّ تراكم الشّعور بالغلبة هو الذي عمّق بأس المستشرقين – ومفكرّي الغرب المسيحي المتعصّبين- وفتح لهم أبواب الدّيار الإسلاميّة على مصراعها فافتكوا جميع الأفعال

¹⁶³ جعيط، هشام. أزمة التّقاليد الإسلاميّة، دار الطليعة: بيروت، ط 2، 2004، ص 116

ليرتعوا كما يشتهون (...) بمعنى أنّه عندما كان المجتمع في قوّته وكانت ثقافته في مجدها لم يكن الآخر مشكّلة ولا جحيما. أمّا عندما فقد المجتمع قوّته ومناعته واهتزّت ثقافته ، فانكشمت دفاعا عن الذات أصبح الآخر يريد استيعابها والتهاهما.¹⁶⁴

لقد أمنت الأطرايح الفكرية في العصر الحديث -وعلى رأسها: أطروحة "صدام الحضارات لهنتجتون- أنّ "التاريخ الإنساني هو تاريخ الحضارات ، وأنّ "الحضارات كيانات ثقافية وليست كيانات سياسية"¹⁶⁵. لقد أصبحت وشائج الثقافة بالحضارة حديثة متينة ومتداخلة وأضحت الثقافة في المقام الأول قيل السياسة والاقتصاد ، وإنّ الثقافة تؤثر بوعي أو دون وعي في السياسة والاقتصاد (...). ممّا يجعل الثقافة في صيغة الفرد تضمحلّ أمام الثقافات في صيغة الجمع ، إذ هي -الثقافة- كلّ معقّد متشابك بجانبه المادي والمعنوي. وأثبت هنتجتون أيضا أنّ "الثقافة والهويات الثقافية والتي هي هويات حضارية هي التي تشكل أنماط التمسك والتفسّخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة"¹⁶⁶.

والحضارة عند هنتجتون هي "الكيان الثقافي الأوسع الذي يضمّ الجماعات الثقافية مثل القبائل والجماعات العرقية والدينية والأمم وفيها يعرف الناس أنفسهم بالنسب والدين واللغة والتاريخ والقيم والعادات (...) وفقا للجماعات والثقافات الداخلة تحت حضارة واحدة"¹⁶⁷. ويؤمن هنتجتون أنّ الغرب حضارة أو ثقافة في مركز السيادة مقارنة ببقية الحضارات وأنّ الغرب هو "الحضارة الوحيدة التي لها مصالح أساسية في كلّ حضارة (...) ولها القدرة على التأثير (...) وكلّ حضارات المجتمعات التي تنتمي إلى حضارات أخرى تحتاج دائما إلى مساعدة غربية لتحقيق أهدافها وحماية مصالحها"¹⁶⁸.

لقد أيد أغلب البحاثة والنقاد هنتجتون في أنّ "الفروق الثقافية هي التي تحتلّ الأساس والمركز في التصنيف والتمييز بين البشر"¹⁶⁹ والدول. وتهدّد التعددية الثقافية المجتمع الأمريكي ويخاف معظم أنصار الكنيسة الكاثوليكية بأوروبا خاصّة من الاختلاف الثقافي وتنافس الثقافات والتعايش والتكيف مع بعضها البعض ويؤمنون أنّه -الاختلاف الثقافي- عدوّ مخرب لا غاية تُرجى منه غير التمزق والتآكل الداخلي والارتباك وفقدان الخصوصية الثقافية. وتسعى كلّ ثقافة إلى أن تكون في مركز القيادة تسلط جاذبية ثقافية على العالم بأسره ممّا يضمن لها ذوبان بقية الثقافات فيها. ولا تزال الثقافة الإسلامية يُهاب منها وتعدّ منافسا شرسا ويدّعي هنتجتون لسان حال الثقافة الغربية الحديثة-متفقا في ذلك مع "في ديار الإسلام" لسان حال الثقافة الكاثوليكية- أنّ

¹⁶⁴ عبد الرحيم ، حافظ. المثقف مرآة للمثقف : طاهر لبيب المثقف دارسا ومدروسا ، (الثقافة والآخر) ، ص38

¹⁶⁵ هنتجتون ، سامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، ص73

¹⁶⁶ المصدر نفسه ، ص37

¹⁶⁷ م ن ، ص 10

¹⁶⁸ م ن ، ص 133

¹⁶⁹ م ن ، ص 10

الثقافة الإسلامية متهمة بالاستعلاء على بقية الثقافات الأخرى ، فالمسلمون يعتقدون أن "الثقافة الغربية ثقافة مادية فاسدة متفسخة ولا أخلاقية مغبوبة (...)-يجب- مقاومة تأثيرها على أسلوب حياتهم"¹⁷⁰.

تنتشر مثل هذه الأفكار بالمؤلفات الغربية على اختلاف تخصصاتها الإنسانية وبوسائل الإعلام السمعية والبصرية وبمداخل الجامعات. وهي أفكار نابغة بالأساس من أطروحة "صدام الحضارات" وصراعها، إذ تحدث صاحبها هنتنجتون عن "حضارات التّحدي" وأكد أن "علاقات الغرب بالإسلام (...) متوتّرة على نحو ثابت وعدائية جدًّا في معظم الأحيان (...) ومحور العداوة "تقاليد ثقافية عظيمة تختلف جدًّا عن التي لدى الغرب."¹⁷¹ لقد ظلّ العالم المسيحي الغربي يؤمن بالصّراع المستمرّ والعميق بين الإسلام والمسيحية وأنّ "الإسلام هو - الثقافة- والحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك"¹⁷² ، ويخاف من الاكتساح الإسلامي في اتجاه الخارج. واعترف هنتنجتون أنّ "ضعف الغرب ثقافيا (...) يشعر الناس أنّهم ليسوا في حاجة للاقتباس منه"¹⁷³ ، ولكن لم تُرغم الأمم والشعوب على الاقتداء بثقافة الغالب وسلبها حقّ التمسك بهويتها الثقافية أو محاولة نشرها عبر الحوار؟ ولمّ ٠٠ حارب العالم الغربي الإسلام "كمصدر للهوية والاستقرار والشريعة والقوة والأمل (...) ورفض الثقافة الغربية والالتزام بالإسلام كدليل حياة"¹⁷⁴؟

تباين التخصصات الدقيقة وتختلف اللغات والمدارس الفكرية للمفكرين والباحثين الغربيين إلا أنّهم يعترفون محاولين التخفيف من حدة الاعتراف وتقديمه بشكل نقديّ من بحفظ علوية الثقافة الغربية وسموها مؤكدين أنّ "كلّ حضارة ترى نفسها مركزا للعالم ، وتكتب تاريخها وكأنه الدراما الرئيسية في التاريخ الإنساني ، وربّما كان ذلك ينطبق على الغرب أكثر على أيّ ثقافة أخرى."¹⁷⁵ وحقيقة ، إنّ ما وثّقه فكر هنتنجتون في مؤلّفه: "صدام الحضارات" صدى لما وثّفته "في ديار الإسلام" بصفتها مؤلّف جماعيّ اتّفق أكثر المحرّرين أنّ الصّراع الأبرز هو صراع ثقافيّ جوهره الدّين لتحتلّ السياسة والاقتصاد المراتب اللاحقة.

قدّمت "في ديار الإسلام" نفسها لسان حال الثقافة الكنسية الكاثوليكية وسعت إلى نشرها وجعلها في مركز القيادة. وعانت الثقافة الكاثوليكية من عداء شديد شننتها ضدّها ثقافات غربية كثيرة نافستها من أجل مركز القيادة وتجاوزت سلطان الكنيسة فكرا وممارسة. وفي العصر الزاهن ، اعترف هنتنجتون بأنّ أكثر المسيحيين - كما هو الشّأن زمن صدور المحلّة- لا يرتبطون بالعقيدة المسيحية إلا بالانتساب الجغرافي وبمجرد الاسم ، إذ تواصل الحدّ من صلاحيات الكنيسة وتجاوز سلطاتها بالعالم الغربي المسيحي في العصر الحديث وبيّن هنتنجتون أنّ "ضعف المسيحية التي هي المكوّن الرئيسي للحضارة الغربية قد يقلّل من شأن تلك الحضارة"¹⁷⁶ ، ولا يعكس ذلك عداء للدّين بقدر ما تعكس عدم اكتراث به ، ولذا فإنّ العالم الغربي المسيحيّ

¹⁷⁰ م ن ، ص 345

¹⁷¹ م ن ، ص 295

¹⁷² هنتنجتون ، صامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، ص 339

¹⁷³ المصدر نفسه ، ص 157

¹⁷⁴ م ن ، ص 180-181

¹⁷⁵ م ن ، ص 90

¹⁷⁶ م ن ، ص 493

سأه أن يمارس المسلمون إسلامهم وأملوا في اختلاق فجوة بين الإسلام والتحديث وروّجوا أنّ الإسلام في جوهره رجعي وجهل وعنفي ولكن يعي الفكر الغربي الحديث أنّ "الإسلام والتحديث لا يتصادمان ، المسلمون المتدينون يحضون على العلم ويعملون في المصانع بكفاءة ويستخدمون الأسلحة المتطورة (...). وكعقيدة فإنّ الإسلام يرضي كافة المستويات (...). والشريعة لا تقول شيئاً عن التغيرات التي تصاحب التحديث (...). وباختصار التحديث لا يعني التغيير بالضرورة ، (...) وقد حدث ذلك بالفعل دون أن تتخلى عن ثقافتها المحلية الخاصة".¹⁷⁷

وعى عدد من المثقفين المسلمين أنّ المفكرين الغرب يقدمون "العسل المسموم"¹⁷⁸ ويتعاملون باستعلاء وفوقية غربيين ، إذ هم "يعولون على طرق ساخرة في -انتقاد رموز ثقافة الديار الإسلامية- تحوّل لهم التلاعب بالذكاء"¹⁷⁹ العربي الإسلامي واحترار المكتسبات الفكرية والذهنية مستغلين في معظم الأوقات ظرفية اجتماعية منغلقة "تجرت فيها بعض العقول والنفوس ، وتصلبت في قمم من الجهل والظلمة وخالفت بالتقليد والعرف فريضة من فرائض ديننا الحنيف والمتعلقة بأطوار النمو الاجتماعي والتقدم الحضاري ، فالتخذت بحجب نور العلم والمعرفة (...) التي تعد اللبنة الأولى لكلّ نظام حضاري متقدم"¹⁸⁰. وراهنّت الثقافة العربية الإسلامية على العلم والمعرفة إنتاجاً وإثراءً إيماناً منها أنّ "الأمة التي لا تكون فيها قوة مستمدة من ذاتها تسير بها نحو الغايات التي تجدها تبقى خاسرة آمالها في الحياة"¹⁸¹ غير قادرة على فرض سلطانها بين الحضارات تجرّ أذبال الخيبة والتبعية.

ورغم رفع الغرب شعارات الإيمان بحرية الإنسان فرداً ومجموعات ومحاربة التعصب ورفض ثقافة الاختلاف إلا أنّ أغلب البحاث والمفكرين في العصر الحديث يستثنون المسلمين زاجين بهم في الدّموية والعنف. وتتطور المفاهيم والمصطلحات بتطور الفكر الإنساني إذ إنّ الإنسان يتغير ويتطور عبر المراحل التاريخية. وحقيقة ، إنّ مفهوم "الجهاد" الذي انتشر استعماله زمن الحروب الصليبية بالقرون الوسطى وفترة الاستعمار الغربي لديار الإسلام بالقرن التاسع عشر وخصته "في ديار الإسلام" بمقالات مطوّلة ، تغذّى أكثر فأكثر من الأطاريج الأيديولوجية وأضحى "إرهاباً" و "نار الله" (...) لقد جعل الله ثأره متغلغلاً في "الأمة" مجتمع الإسلام"¹⁸². إنّ تشويه ربّ المسلمين ورسولهم وكلّ رموزهم الدينية قناعات ثابتة في الثقافتين المسيحية والغربية ، في حين أنّ الجهاد في الثقافة الإسلامية "دفاع عن الحوزة وحماية البيضة وحفظ للأمة الإسلامية من اعتداء عدوّها عليها وحفظ بلاد الإسلام من أن ينتزع عدوّها قطعة منها أو يتسرّب إليها (...) فمن مقاصد الإسلام أن تكون الأمة الإسلامية موهوبة الجانب محترمة منظورا إليها في عين الأمم الأخرى نظرة المهابة

¹⁷⁷ م ن ، ص 129

¹⁷⁸ ALFARQUADE. Sourdes menées des missionnaires en pays musulmans, p74

ALFARQUADE. Sourdes menées des missionnaires en pays musulmans, p7¹⁷⁹ 4

¹⁸⁰ الحداد ، الطاهر. امرأتنا في الشريعة والمجتمع / ص 188

¹⁸¹ الحداد ، الطاهر. العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية ، الدار التونسية للنشر ، ط 3 ، 1972 ، ص 141

¹⁸² هنتنجنون ، صامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، ص 183

والوقار يخشون بأسها ليردعهم ذلك عن مناوشتها إياها وتكدير صفو الأمن فيها¹⁸³، وهو دفاع مشروع ومنطقي فكل الأمم والدول من حقها حفظ أمنها واستقلالها وبذل الأموال والأنفس غاية دفع الأخطار الخارجية. ولكن لم اعتبر الجهاد والدفاع عن الأمة الإسلامية مرفقا عن المنطق والعقل وبطشا بالإنسانية؟

قائمة المصادر:

العربية:

-هنتنتجتون، سامويل. صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، (ترجمة: طلعت الشايب+ تقديم صلاح قنصوة)، ط 2، 1999م

الفرنسية: مقالات من مجلة "في ديار الإسلام"

- A.D. A. un bau voyage, E.T.I variété 11^{ème} année, nouvelle série Mai-Juin 1936 n° 15
- Agence Fides. L' Islam réussira-t-il à s'organiser en Algérie, juin 1931
- Alexandre, Brou. Apostolat de la prière, E.T.I juin 1931, 6^{ème} Année n° 48
- A Le Génissel. S.J. l'apostolat de l'église en terre d' Islam, E.T.I, 4^{ème} Année Dec. 1929 n° 33
- ALFARQUADE. Sourdes menées des missionnaires en pays musulmans, ETI, Fév. 1928, 3^{ème} an n° 16
- A . Terrisse. Les Nord Africain à Paris, 11^m Année Nov. Déc. 1936 n°18
- A. Sournies. Essai chronologique sur les premières sucées de l' Islam, ETI, 18^{ème} an 1^{er} tri 1943, 3^{ème} série n° 21
- Bessières, Albert. Nos responsabilités coloniales, 4^{ème} Ann, Fév1929 n° 26
- Chahid. La Tunisie 1942-1944, E.T.I, 21^{ème}, 2^{ème} tri 1945, 3^{ème} série, N° 30
- Ch. Pellat. La légende de Mohamet au moyen age (Traduire de l'Allemand, E.T.I, 18^{ème} an 3^{ème} tri 1943, 3^{ème} série n° 23
- Detlertq, Jules. En pure perte? 4^m Mars 1929 n° 27
- Elif Bey. Ce que l' on voit en Turquie, E.T.I, nov.déc. 1931, 5^{ème} ann n° 51
- E.T.I A nos amis et abonnée Janvier, Février 1933 8^{ème} Année n° 58
- E.T.I, Définition de la croisade, 20^{ème} année, 1^{er} tri 1945, 3^{ème} série n° 29
- E.T.I sur une politique coloniale, témoignages indigènes, E.T.I, Jan.-Fév. 1934 9^{ème} Année, série n° 1
- E.T .I, Le trait d'union (organe de la J.A .C. Tunisienne, Sep-Oct. 1933, 8^{ème} Année n° 62

¹⁸³ ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 216

- J-Em Janot. Le Chrétien devant l islam au premier siècle de l hégire, E.T.I 194(, 20^{ème} Année série n° 31
- J-Em. Ganot. Islam et christianisme contacts et barrière, E.T.I, 18^{ém} an, 3^{ém} tri 1943, 3^{ème} sér, n°23
- j.دH Probst Biraben. Les Arabismes de l Espagne, E.T.I, 21^{ém} an, 4^{ém} tri 1946, 3^{ème} sér, n°36
- J. konteski. S.J. la philosophie Arabe dans l histoire de l Aristotélisme , E.T.I SEP-OCT 1934 9^{ème} An nouv série n°5
- J .V .Exiviere.S J . Ou va l'islam, E.T.I 1933, 8^m Année n° 60
- H-Ayrout SJ. Nos relations avec les musulmans en Egypte, E.T.I 1929, 4^{ème} Anée, série n°32
- H. A. Chrétien et Musulman en Egypte relation d'affaire et d'amitié, E.T.I Juin 1930, 5^m Année n° 38
- Henri DIMOIS.S J . l'islam Africain ses forces d expansion et de resistances, E.T.I 1933, 8^m Année n° 58
- Henri MARCHAL. Les Méthodes Catholiques de Pénétration de l'Islam, E.T.I, 3^{ème} an juin 1928 n° 20
- H Probst Biraben. Les Arabismes de l Espagne, E.T.I, 21^{ém} an, 4^{ém} tri 1946, 3^{ème} sér, n°36
- H. Semain Les problèmes de l'immigration Nord-Africaine, Mai/Juin 1948, 23^{ème} An, 4^{ème} Série, n° 3
- Glaser, Joseph. Pour la moralité publique collaboration entre chrétien et musulman, Nov. Déc 1936, nov série n° 18
- L.A Kalifie. L anthropologie philosophique du coran, E.T.I, 18^{ème} an, 1^{ère} tri 1943, 3^{ème} série n° 21
- Magali-Boisnard. L'Islam et l'Afrique du Nord, E.T.I, 15^{ème} année 2^{ème} tri 1940, 3^{ème} série n°10
- Paul Mech. Bibliothèque musulman au moyen âge, E.T.I, 3^{ème} tri 3^{ème} série 1945 n° 31
- Paul Matton. L'apostolat catholique en Syrie, ETI, avr 1928, 3^{ème} an n° 16
- Pierre, Charles, S.J. pour l'honneur de notre nom E.T.I, Mai 1928 3^{ém} année e n° 19
- Pierre, Manuel. La première traduction Latine du Coran Tolède 1141-1143, E.T.I, 21^{ème} an, 2^{ème} tri, 3^{ème} série n° 30
- Pigeox, Joseph. S J L Inde musulman, juil out. 1932, nov série n° 55

- P Meessan.S J . l' Apostolat intellectuel en Islam Nicolas clemard, E.T.I 1929, 4^{me} Année n° 25
- PSS. Un grand orientaliste disparu Margoliouth , E.T.I 1941, 16^{eme} Année, série n° 14
- P-Yves Cano, O, F, M. L' Evangile et l'Islam, E.T.I janv. 1928 3^{eme} Année n° 15
- Robert CHIDIAC. S.H. une religion du livre, E.T.I Mai Juin 1934 9^{eme} An nov série n° 3
- R.P. Foca. Deux mois et demi à Kairouan, nov. 1927, 2^{eme} ann n° 14 p 17
- R. P. Guilcher L'islam Egyptien Et Les Idées nouvelles, fév 1929, 4^{eme} Année n° 26
- Vanland, René. Trois stations chez les pères blancs en Tunisie E .T.I 4^{eme} , Avr-Mai 1929 n° 28

المراجع:

- أرسلان ، شكيب تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط ، دار الكتب العلمية: بيروت
- ابن الأزرق. بدائع السلك في طبائع الملك ، (تحقيق محمد عبد الكريم) ، الدار العربية للكتاب: تونس+ليبيا ، - 1976م ، ج 1
- أمين ، .أحمد. فجر الإسلام ، ، ط11، شركة الطباعة الحديثة المتحدة: مصر ، 1975
- بدران ، إبراهيم. حول التاريخ والتقدم في الوطن العربي ، ط1. المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت 1991.
- بروكلمان ، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية ،(ترجمة نبيه أمين فارس+ منير البعلبكي) ، ط1 ، دار العلم للملايين: بيروت ، 1988
- البستاني ، بطرس. دائرة معارف القرن العشرين ، دار المعرفة: بيروت ، ج 7
- البابا بيوس الحادي عشر. الشيوعية الإلحادية (عزبها الأب شارل إبلا اليسوعي) ، الطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين: بيروت ، 1937
- البابا بيوس الحادي عشر. في الزواج المسيحي إزاء أحوال العائلة والجماعة البشرية في العصر الحاضر ومقتضياتها وما يتهددهما من الأضاليل الفاسدة ، الطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين: بيروت ، 1931
- توينيني ، أرنولد. مختصر دراسة التاريخ ، (ترجمة محمد فؤاد شيل وتحقيق شفيق غربال) ، الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية: القاهرة ، 1961م
- التيهومي ، الهادي. مفهوم التاريخ و تاريخ المفهوم. في العالم الغربي من " النهضة " إلى " العولمة ". دار محمد علي للنشر: تونس ، ط1. 2003.
- التعالبي ، عبد العزيز. روح التحرر في القرآن (نقله إلى العربية حمادي الساحلي وراجع و وضع حواشيه محمد المختار السلامي ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي: تونس 1985.
- الجابري ، محمد عابد. مسألة الهوية العربية والإسلام والعرب ، ط2 ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت: لبنان ، دت

- الجاحظ. الحيوان، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، مكتبة مصطفى باي الحلبي: مصر 1938
- جعيط، هشام. أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة: بيروت، ط 2، 2004
- جعيط، هشام. الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، (ترجمة المنجي الصيادي)، دار الطليعة: بيروت، ط 3، 2008.
- الحداد، الطاهر. امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر: تونس (د. ت)
- الحدّاد، الطاهر. التعلّم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، الدار التونسية للنشر: تونس، 1981.
- خالدي مصطفى + فروخ، عمر. التّشهير والاستعمار في البلاد العربية، منشورات المكتبة العصرية: بيروت
- ابن خلدون، عبد الرحمان، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاشرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع. بيروت، 2004
- أبو خليل، شوقي. الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة. دار الفكر المعاصر: بيروت، ط 3، 2007م
- خليفة، عبد الرحمن + محمد إسماعيل، فضل الله. في الإيديولوجيا والحضارة والعولمة، مكتبة بستان المعرفة: مصر 2001.
- خيرى، منصور. الاستشراق والوعي السّالب، مكتبة مدبولي مصر، 2005.
- دوزي، رينهارت. تاريخ مسلمي إسبانيا (ترجمة د حسن حسني)، المؤسّسة المصرية العامة: مصر، 1963.
- زريق قسطنطين. في معركة الحضارة، دار العلم للملايين: بيروت
- سعد الغزاوي، ثامر. الحضارة والثقافة دراسة لغوية بين التأثير والتأثر، (مجلة الحضارة والتراث)، مركز بحوث التراث والحضارة: جامعة قناة السويس، ع7، ماي 2015.
- شاكر، هالة. الورق والوراقون في العصر العباسي، دار عين: القاهرة ط 1، 2004.
- الشرقاوي، عفت. فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية: بيروت
- ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتّوزيع +الدار العربية للكتاب: تونس+ ليبيا، 1977.
- ابن عاشور، محمد الفاضل. روح الحضارة الإسلامية، (تقديم وتعليم محمد عمارة)، ط 1، نهضة مصر: مصر، 2003.
- عبد المقصود، طه. الحضارة الإسلامية، دار الثقافة العربية: القاهرة، ط 1، 2000.
- علام، فرج أحمد سالم. التداول الحضاري في القرآن الكريم دراسة في عوامل قيام الحضارة وانهارها، مجمع اللغة العربية: مصر، 2006.
- عمران، كمال. مداخل إلى الثقافة، ط 1، جريدة الحرية: تونس، أبريل 2008.
- عطا الله، خضر أحمد. بيت الحكم في عصر العباسيين، دار الفكر العربي: القاهرة ط 1، 1989.
- غالي، شكري. ثقافتنا بين نعم ولا، الدار العربية للكتاب: تونس+ ليبيا، 1984 منشورات المكتبة العصرية: بيروت

-الغنبت، محمد علي. الشرق والغرب من الحروب الصليبية إلى حرب السويس، الدار التونسية للطباعة والتشتر: تونس، دت

-قريعة، محمد. دور الترجمة في نشر الثقافة العربية وإثرائها، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1994
-كريسنان فردناند، إيفالد. رحلة المبتشر إيفالد من تونس إلى ليبيا سنة 1835، (ترجمة منير الفندري)، ط 1، بيت الحكمة: قرطاج، 1991.

-محمد، ياسين عربي. الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ط 1، المجلس القومي للثقافة العربية: الرباط، 1991

-المحجوبي، علي. جذور الحركة الوطنية التونسية، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1986.

-مخزوم، محمد. مدخل لدراسة التاريخ الأوربي، دار الشمال للطباعة والتشتر والتوزيع: طرابلس لبنان، 1932
-مرحبا. محمد عبد الرحمان. المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، دار العودة: بيروت، 1978

-المصباحي، محمد. مع ابن رشد، ط 1، دار توبقال للنشر: الدار البيضاء، 2007

-المقريزي. السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة دار الكتب المصرية: مصر، 1934
-مؤنس، حسين. الحضارة، عالم المعرفة الكويت، 1978.

-ابن نبي، مالك. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مكتبة عمار: مصر، 1970

-ابن نبي، مالك. شروط النهضة (ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين) دار الفكر، ط 2، 1969.

-ابن نبي، مالك. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (ترجمة: بسام بركة+ أحمد شعبو)، دار الفكر العربي: سوريا+ دار الفكر المعاصر: لبنان ط 6، 2005.

-الهرماسي، عبد اللطيف. استراتيجيات المواجهة الرمزية للحدثة الاستعمارية مثال تونس والجزائر، (الثقافة والأخر)، الدار العربية للكتاب: تونس، 2006.

-يوسف الواعي، توفيق. الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، مكتبة المنار الإسلامية: الكويت ط 2، 2004

-Bourgade, François. Association de Saint-Louis ou croisades pacifiques ayant pour but de répandre la civilisation chrétienne par les musulmans au moyen d'ouvrages écrits ou traduits en leur langue.

-Soumille, pierre. Les multiples activités d'un prêtre Français au Maghreb : labbe François-Bourgade en Algérie en Tunisie 1838 à 1858.

-Soumille, pierre. Histoire de l'église catholique et du protestantisme Français en Tunisie aux 19^{ème} et 20^{ème} Siècles (Année 1860 — année 1960). Conférence de pierre Soumille (Aix-en Provence) le 20 Mai 1998 à Tunis

القواميس والمعاجم والموسوعات:

-تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، دار صادر: بيروت،

- تراجم المؤلفين التونسيين، محفوظ محمد، دار الغرب الإسلامي: بيروت

- لسان العرب ، العلامة ابن منظور ، دار الحديث: القاهرة ، 2003
- معجم اللاهوت الكتابي ، ط 3 ، دار المشرق: بيروت
- معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية ، كحالة ، عمر رضا ، دار إحياء التراث العربي: بيروت ، ج4
- موسوعة تاريخ العرب ، الهاشمي ، عبد المنعم دار ومكتبة الهلال ، 2006
- موسوعة الحضارة العربية ، الحسين ، قصي ، ط1 ، دار ومكتبة الهلال ، 2005
- Dictionnaire de théologie catholique, librairie et Amé, 1929.
- Encyclopédie Universalise, éditeur à Paris, Dépôt l'égale 1990.
- - le petit robert, Dictionnaire Universel des noms propres alphabétique et analogique, robert

تأثير اللهجة العامية على العربية الفصحى في التعبير الكتابي. "تلاميذ الطور الابتدائي أنموذجا"
Primary stage pupils as a "The influence of slang on classical Arabic in biblical expression
model

د. فوزية طيب عمارة ، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف- الجزائر

مقدمة:

تعتبر اللغة من آليات التواصل بين الشعوب ، وهي من أهم تقنيات التبليغ بين المتخاطبين ، وقد تصطدم هذه اللغة باللهجة ، وهذا ما يلاحظ جليا في واقعنا المعاش وبالخصوص في المدرسة الجزائرية ، أين نجد المتعلم يدمج العامية في الفصحى عند قيامه بوصف ظاهرة من الظواهر ، فالعامية إذا شكّلت عائقا لدى التلاميذ في اكتساب مهاراتهم اللغوية وكفاءاتهم العلمية ، ومن هنا تتبادر إلى أذهاننا الأسئلة التالية:

ما هي اللهجة العامية ؟

ما سبب تأثيرها على الاكتساب اللغوي عند التلميذ ؟

ما هي الحلول المقترحة لوضع حد لهذه اللهجة ؟

مفهوم العامية:

لغة: يعرفها الفيروز آبادي "عَمِي كَرَضِي ، وَعَمِي: ذهب بصره كله ، وَتَعَمَى فهو أعمى وعم من عَمِي: وَعُمِيَّات وَعُمَاةٌ ، وَعُمَاةٌ تَعْمِيَةٌ: صَبْرُهُ أعمى ، وَالْعَمَى أيضاً: ذهاب بَصَرِ القلب ، والأعماء: الجَهْلُ ، وَعَمَى يَعْمِي: سال ، وَالْعَمَى: القيامة والطول والغبار ، والمُعَمَّى: الأسد" (فيروز آبادي، 2005م، ص 1315) ، فالعمى عدم القدرة على رؤية الأشياء أي ذهاب البصر لقوله عز وجل ﴿ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمَى ﴾ سورة فصلت: الآية 44.

كما جاء في لسان العرب لابن منظور "والعامية خلاف الخاصة" (ابن منظور ، دت ، ص 431).

إصطلاحا: جاء تعريف العامية من الجانب الاصطلاحي وفي ذلك يقول عبد الله نديم: " ليست منبقة بهجاز واستعارات ، ولا مزخرفة بتورية... ، ولكنها أحاديث تعودنا عليها ، ولغة أفنا المسامرة بها ، ولا تلجئك إلى قاموس الفيروز آبادي ، ولا تلزمك مراجعة التاريخ ولا نظر الجغرافيا ، ولا تضطرك لترجمان يعبر لك عن موضوعها ، ولا شيخ يفسر لك معانيها" (نصيرة زيتوني ، 2013م ، ص 4) ، فهي إذا لا تخضع للإعراب والقواعد عند الكتابة مثل الفصحى ، وهذا ما يجعلها بسيطة وسهلة عند عامة الناس.

اللغة العامية هي التي تستخدم في الشؤون العادية ، والتي يجرى بها الحديث اليومي ، ويتخذ مصطلح العامية أسماء عدة عند بعض اللغويين المحدثين ، كاللغة العامية ، والشكل اللغوي الجديد ، واللهجة الشائعة ، واللغة المحكية ، واللهجة العربية العامية ، واللهجة الدارجة ، واللهجة العامية ، والعربية العامية ، واللغة الدارجة ، والكلام الدارج ، والكلام العامي ، ولغة الشعب ،... " (إيميل بديع يعقوب ، 1982م ، ص 144-145). فالعامية إذا تحيا وتتطور وتنمو في أحضان المجتمع ، وتمتلك تراثا شعبيا ضخما ، إلا أن مستوياتها لا ترقى إلى مستوى الفصحى .

مفهوم اللهجة: اللهجة من لهج ، نقول لهج بالأمر لهجة ، ولهوج وألهج كلاهما أي أولع به واعتاده ، فالهَجُ بالشيء: الولوع به .

يقال فصيح اللهجة: أي فصيح اللسان ، واللهجة هي لغته التي جُبِل عليها فاعتادها ونشأ عليها" (ابن منظور: 1999م ، ص 340).

وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات ، لكل منها خصائصها لكنها تشترك جميعا في جملة من الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئة بعضهم ببعض ، وفهم ما قد يدور بينهم من حديث فهما يتوقف على قدر الرابطة التي تربط بين هذه اللهجات " (إبراهيم أنيس ، دت ، ص 17).

أسباب نشأة اللهجات: اللغة كائن حي ينمو ويتطور مثل ما ينمو ويتطور الإنسان عبر مراحلها المختلفة ، وهذه اللغة بطبيعتها تفرع إلى عدة لهجات ويرجع ذلك إلى عدة أسباب من بينها نجد:

أسباب جغرافية: وتمثل في أنه كلما اتسعت البيئة الجغرافية ، واختلفت الطبيعة فيها من مكان لآخر ، كأن تكون هناك جبال وأنهار ووديان ، أدى ذلك إلى تباين اللهجة بسبب انعزال مجموعة من الناس عن مجموعة أخرى ، وبالتالي يؤدي هذا مع الزمن إلى وجود لهجة تختلف عن غيرها ممن تنتمي إلى نفس اللغة (مجدي إبراهيم محمد إبراهيم ، دت ، ص 17) ، فالموقع الجغرافي له دور كبير في اختلاف اللهجات ، فلهجة أهل البدو مثلا تختلف عن لهجة أهل الحضار.

أسباب إجتماعية: وتمثل في أن كل طبقة من طبقات المجتمع لها لهجة معينة ، بمعنى أنه كلما تعددت هذه الطبقات والجماعات اختلفت اللهجات ، فمثلا تتخذ لهجة الطبقة العليا غير لهجة الطبقة الوسطى ، أو الطبقة الدنيا في المجتمع ، فلهجة المثقفين غير لهجة أصحاب المهن والحرف المختلفة (مجدي إبراهيم محمد إبراهيم ، دت ، ص 18) ، ويمكن أن تكون لكل مهنة لهجة خاصة بها ، فللتجارة لهجتها ، وللزراعة لهجة أخرى ، فالظروف الاجتماعية تساعد على حدوث اللهجات.

أسباب فردية: يقول أنيس فريحة: "لقد اثبت لنا علم اللغة أن لكل إنسان لهجته الخاصة ، وأن هناك لهجات في اللغة بقدر ما هنالك من أفراد يتكلمون هذه اللغة... تعرف هذه الظاهرة في اللغة بالمغايرة الفردية ، ولا تظن أن هذه المغايرة تعمدية ، كان يكون أحدا متحذلقا أو متشدقا أو متحرجا في لفظه ، كلا إنما هذه المغايرة الفردية طبيعية عفوية ، ولا نعلم السبب في ذلك كما أننا لا نعلم لماذا لا تشبه حبة القمح حبة أخرى في عرمة من القمح" (أنيس فريحة ، دت ، ص 47).

الاحتكاك اللغوي: ويحدث ذلك نتيجة التجاور مع اللغات الأخرى ، أو نتيجة الغزو والاستعمار والهجرات ، ويعد هذا العامل من العوامل الرئيسية التي تسهم في تكون اللهجات ؛ فالصراع اللغوي والإحتكاك ربما هو أهم سبب يساعد على حدوث اللهجات ، فالصراع بين لغتين يؤدي إلى انفصال إحداها على الأخرى طبقا لقوانين لغوية فأقوى حضارة ومادة يكون لها الإنتصار على حساب الأخرى. ويحصر محمد جابر الفياض أهم أسباب انتشار العامية فيما يلي (العباشي العربي ، دت ، ص 95-96):

خلو العامية من الإعراب.

مرونتها في قبول الأجنبية بلفظها الأجنبي.

خلوها من الألفاظ الوحشية والحوشية.

خلوها من المرادفات والأضداد

كثرة دورانها على الألسن.

الخصائص التركيبية للعامية: تعتمد العامية من الناحية التركيبية على الخصائص التالية:

أ. إبقاء العامية على تركيب الجملة العربية: إن الجملة في الفصحى نوعان ، جملة فعلية وجملة إسمية ، وهذا موجود في العامية الجزائرية أيضا ، فالجملة الفعلية جَاخُوهُ: تتكون من الفعل الماضي (جَا) والفاعل المعرف بالإضافة وهو المسند إليه. والجملة الاسمية: لُوْدُ مُرِيضٌ: ف (الوُلْدُ) المبتدأ وهو المسند إليه ، و(مُرِيضٌ) الخبر وهو المسند.(العباشي العربي ، دت).

إذا مادامت الجملة في الفصحى تتكون من جملة فعلية وأخرى اسمية، فإن العامية هي الأخرى تتكون من جملة اسمية وفعلية، وتأخذ نفس ترتيب الجملة في الفصحى بالإضافة إلى أنها تعتمد على نظرية العامل التي تؤثر في الكلمات.

مثل: جَا الوُلْدُ، فكلمة (الْوُلْدُ) فاعل مرفوع بعامل لفظي (جَا)

وَلَوْلُدُ مُرِيضٌ، فالوُلْدُ هنا مبتدأ مرفوع بعامل معنوي (الابتداء)

أن ما تخضع له الجملة العربية الفصحى من قوانين القواعد والإعراب ينطبق على اللهجة العامية تماما.

ب. استعمالات العامية الخاصة لبعض الظواهر اللغوية: للعامية استعمالات عدة التي تدرج ضمنها بعض الظواهر اللغوية كالنفي والاستفهام فكلمة "ما كاش" يعني لا يوجد عندي شيء، فهنا تنفي وجود الشيء ب "ما" النافية

أما استخدام العامية للاستفهام مثل كلمة "غَلَّاشْ" أخذت من العبارة، (علي أي شيء) باعتبارها عبارة فصحي.

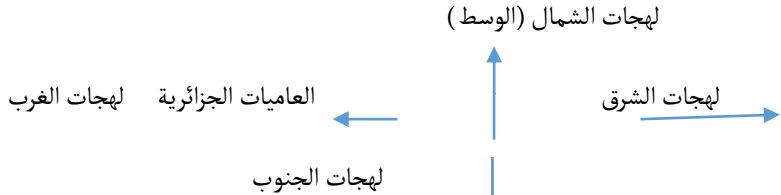
استعمال العامية لقرائن خاصة للزمن المضارع، فالعامية مثل الفصحى لها قرائن تدل على زمن المستقبل مثل "راح" في العامية تقول: راح يلعب، أي سيلعب، وتستخدم (س) و (سوف) للدلالة على المستقبل.

استعمال العامية لتراكيب خاصة للإضافة، أي تضيف كلمة مثل عبارة "قلمي" يعبر عنها باللهجة العامية "القَلْمُ أُنْتَاعِي"، بمعنى أضيفت كلمة "أُنْتَاعِي" لكلمة "قلمي" وحذفت من هذه "الياء" (العياشي العربي، دت، ص 103).

نستنتج أن اللهجة العامية تركز على بنية اللغة العربية الفصحى وتعتمد على عدة استعمالات وهذا ما يجعلها بسيطة وسهلة لدى عامة الناس، فهي قريبة من الفصحى إلا أن الناس يتداولونها لخفتها وثقل الفصحى.

ج. إهمال العامية للإعراب: إن إهمال اللهجات للإعراب موجود منذ القدم وهذا ما نكره ابن جني في قوله: "غير أن كلام أهل الحضرم مضاد لكلام فصحاء العرب في حروفهم وتأليفهم، إلا أنهم أخذوا بأشياء من إعراب الكلام الفصيح، وهذا رأي أبي الحسن وهذا الصواب" (العياشي العربي، دت، ص 103)، واللهجة العامية تقتقد الإعراب، وما هو واضح أنها من صنع مجتمع عربي اللسان، فهي تعتمد إلى الاقتصاد في اللغة، والعامية لغة الكلام بدل من الفصحى لأننا نعبر بها بطلاقه، وعليه فإن العامي لا يستطيع إعراب كلامه والشيء الذي يعيبها أنها ترجع بالعربية إلى الوراء.

د. وجود ظواهر التداخل باللغات الأخرى: إن واقعنا اللغوي في الجزائر واقع متعدد اللغات، فإلى جانب اللغة العربية الفصحى نجد اللهجات الأمازيغية واللغة الفرنسية والعامية باختلافاتها. إذ أننا نلمس في هذه الأخيرة اختلافات لهجية تختلف من منطقة لأخرى. فنقول أنها عامية جزائرية تضم لهجات متنوعة، ويكون تمثيل ذلك كما يلي (عبد الجليل مرتاض، دت، ص 17):



العامية هي لغة العامة من الناس وتختلف باختلاف البيئات والمناطق، وهي المستوى من التعبير الوحيد الذي يتحدث به الجميع. واللهجات في أي بلد تختلف وتتعدد فهناك عامية الشرق وعامية الغرب. وعامية الشمال والجنوب.

تعريف الفصحى: لغة: يقول الفيومي: " وأفضَحَ عن مراده: أظهره ، وأفصح: تكلم بالعربية ، وقصَحَ العجبيُّ من باب قَرُبَ ، جادت لغته فلم يلحن ، وقال ابن السكيت أيضاً (أفصح) الأعجبيُّ بالألف تكلم بالعربية. فلم يلحن ، ورجلٌ فصيحُ اللسان " (أحمد بن محمد علي الفيومي ، 1987 ، ص180).

ويشير الزمخشري في معجمه أساس البلاغة بقوله: " فصح: سقاهم لبنا فصيحاً ، وهو الذي أخذت رغوته. أو ذهب لبأوه وخلص منه ، وفصح اللبن وأفصح وفصَح ، وأفصحتِ الشاة: فصَحَ لبنها " (الزمخشري ، 1998 ، ص24).

التعريف الاصطلاحي للفصحى لا يختلف عن التعريف اللغوي ، باعتبار الفصاحة عند العرب هي الظهور والإبانة. يعرفها التويجري بقوله: " الفصحى المعاصرة هي الأمل في تطور اللغة العربية تطورا سليما في هذه المرحلة التي تهاجم فيها الهوية الثقافية والخصوصية الحضارية للأمة العربية الإسلامية ، فهي لغة الإعلام والفكر والأدب ، والثقافة ، والإدارة الدبلوماسية " (التويجري ، دت ، ص28).

العلاقة بين العامية والفصحى: العلاقة بين اللهجة العامية واللغة الفصحى هي علاقة بين العام والخاص ، فاللغة العربية لغة سامية ، أي أنها خرجت من اللغة الأم التي نجهل تاريخها بالكامل ، وأكبر الظن أنها حين انفصلت كانت في صورة لهجة ، ثم لم تلبث أن اتسع مجالها بانتشار أهلها في البادية ، فصارت لهجات متفرقة ، ثم عادت هذه إلى التجمع ثانية فصارت اللغة العربية التي نزل بها كتاب الله " (ينظر: صالحة راشد غنيم آل غنيم ، 1985م ، ص16).

ولقد حدث التمييز بين اللغة الأصلية (العربية الفصحى) وما يتفرع عنها (اللهجة) ، فالأولى سميت بالتنوع الرفيع أما الأخرى بالتنوع الوضيع والعلاقة بينهما تتضح في عدة نقاط كما يلي (ينظر: جماعة من المؤلفين ، 2004م ، ص60):

اللغة الفصحى اللغة العامية

أصل. فرع.

يمكن أن تتحول إلى لهجة بفعل ظروف ما. يمكن أن تتطور متحولة إلى لغة.

هي لغة الخطاب الرسمي. هي لغة السوق والمعاملات اليومية.

هي لغة التعليم. لا تدرس في المؤسسات التعليمية.

أدبها رسمي. أدبها شعبي.

يعنى فيها بالتركيب. التراكيب فيها سهلة بسيطة.

ويمكن التفريق بين اللغة واللهجة عند حديثنا عن اللغة العربية ولهجاتها من عدة زوايا وهي: (جماعة من المؤلفين ، 2004م ، ص162-163).

زاوية اللغة المثال: وهي اللغة التي يقع التفاهم بها ، باعتبار عامل المشيئة والقراءة الروحية والوعي بالانتماء القومي ، وهذا لا يوجد إلا في الفصحى ، باعتبار عامل الفهم المتبادل الواسع لا الضيق.

زاوية المكانة الاجتماعية: اللغة الفصحى أعلى من اللهجة باعتبار المكانة الرسمية للفصحى.

زاوية عامل الحجم: اللغة الفصحى تضيء عامل الوحدة على المجتمع ، ولا يحصل هذا في اللهجة ، فاللغة أكبر حجما من اللهجة.

من هنا يمكننا القول أنه على الرغم من وجود فروق واضحة المعالم بين اللهجة واللغة ، إلا أن اللهجة لها وجود في العربية الفصحى أو يمكننا القول أنها منحدره عنها ، ودليل ذلك أن معظم الكلمات التي نتلفظ بها موجودة في المعاجم العربية.

بالرغم من أن هناك صلة وطيدة تربط بين العامية والفصحى ، إلا أن هناك علاقة تأثر وتأثر بينهما ، حيث نجد اللهجة العامية تزاحم العربية الفصحى وتسير جنباً إلى جنب معها ، وخير دليل على ذلك ما نراه اليوم في قطاع التربية والتعليم وخاصة مع تلاميذ الطور الابتدائي ويتضح ذلك أكثر في نشاط التعبير الكتابي.

التعبير الكتابي: يعتبر التعبير أهم نشاط في فروع اللغة ، والذي عن طريقه ينقل الفرد أفكاره ومشاعره إلى الطرف الآخر ، وبالتعبير نمي فعالية القدرة على توليد الأفكار وتنظيمها ، كما يدرّب التلميذ على الحرية التامة في مناقشة الأفكار والقضايا التي تعترضه .

أهميته:-له أهم الغايات المنشودة في دراسة اللغات .

-أنه وسيلة لاتصال الفرد بغيره ، وأداة لتقوية الروابط الفكرية والاجتماعية بين الأفراد .

-يعد منبعاً من منابع الزيادة في الحصيلة اللغوية لدى التلميذ" (محمد محمود موسى ، 2012م ، ص 389).

وقد يلاحظ المعلمون أثناء نشاط التعبير فروقاً كبيرة بين التلاميذ في قدراتهم على تنظيم الكلام ، ومهارتهم وحذقهم في الكفاءة التعبيرية ، ومرد ذلك يعود إلى عوامل كثيرة ، منها الوراثة ، وحظوظ الذكاء ، ومعاملة الأسرة ، والحالات النفسية المرتبطة بالانطواء أو الانشراح ، فإذا لاحظ المعلم هذه الفروق وشخص أسبابها بدقة ، وعالجها حسبما تقتضيه كل حالة ، بما يناسبها من علاج بالوسائل التربوية المختلفة ، أمكنه تخليص الكثير من هؤلاء التلاميذ من العوائق المكتسبة من تلك العوامل (خير الدين هني ، 1999م ، ص 149).

أشكال التعبير الكتابي: للتعبير الكتابي أشكال وصور مختلفة نبرزها في النقاط التالية (خير الدين هني ، 1999م ، ص 155):

أ.تحليل مواضيع لها علاقة بحياة الطفل وبيئته الاجتماعية والطبيعية والاقتصادية والثقافية .

ب.وصف مناظر طبيعية ، أو صناعية ، أو رحلات وزيارات مختلفة ، ولا شك أن المعلمين يعرفون الفرق بين تحليل الظواهر والموضوعات ووصفها ، فالأول يعتمد على تحديد العلاقات المنطقية بين الأشياء والظواهر ، فيغلب عليها المنهج الموضوعي في التحليل والتركيب واستخلاص النتائج ، بينما الثاني يعتمد على تصوير الأحداث وإضفاء المشاعر الوجدانية عليها لتعرض في أسلوب شيق تكتنفه الصور البيانية التي تعطيه جرساً موسيقياً يعث حاسة الذوق من مكانها ، لتتهز وتتيقظ من مرقدها الكامنة فيه .

ج.تلخيص قصص ومواضيع لها علاقة بالحياة الواقعية ، حتى يتدرب التلميذ على الواقعية في معالجة الأفكار والمفاهيم ، وقصص أخرى ترتبط بعالم الخيال العلمي أو الحياتي ، حتى يتدربوا على تنمية خيالهم بالصور المختلفة للخيال .

د.تأليف قصص من إبداع التلاميذ ، وهذا يدرّبهم على التأليف والإبداع بكتابة المحاولات الشعرية والقصصية ، وهو أهم هدف تتوخاه التحارير الإنشائية-التعبيرية الكتابي- .

يمكننا تقديم نشاط التعبير الكتابي بعدة أساليب والتي من بينها القصة ، والتعبير الحر ، ومناقشة المواضيع على اختلافها .

أسس التعبير: نقصد بالأسس مجموعة المبادئ والحقائق التي ترتبط بتعبير التلاميذ وتؤثر فيهم وتقدم هذه المبادئ والإيمان بها يساعد على نجاح المدرسين في دروس التعبير من حيث اختيار الموضوعات الصالحة الملائمة وإتباع الطرق المثلى في التدريس وهذه الأسس أنواع ثلاثة (إيناس عبد المجيد لطيف ، ميساء محمد كريم أحمد ، دت ، ص 185): أسس نفسية ، أسس تربوية ، أسس لغوية .

فالتعبير هو الوسيلة الوحيدة التي تجعل التلميذ يعبر عمّا يختلجه من أحاسيس ومشاعر ، والتعبير عما يشاهده بعبارات سليمة وصحيحة ، كما له أهمية بالغة في خلق الأسلوب وإيجاد الطريقة في التعبير .

تفشي العامية داخل المدارس يسبب ضعف التلاميذ في التعبير الكتابي: إن ما نلاحظه اليوم في واقعنا الراهن من عدة أمثلة تنبأ على المستوى المتردي في التعبير الكتابي أو الشفهي ، حيث نجد أغلبية التلاميذ

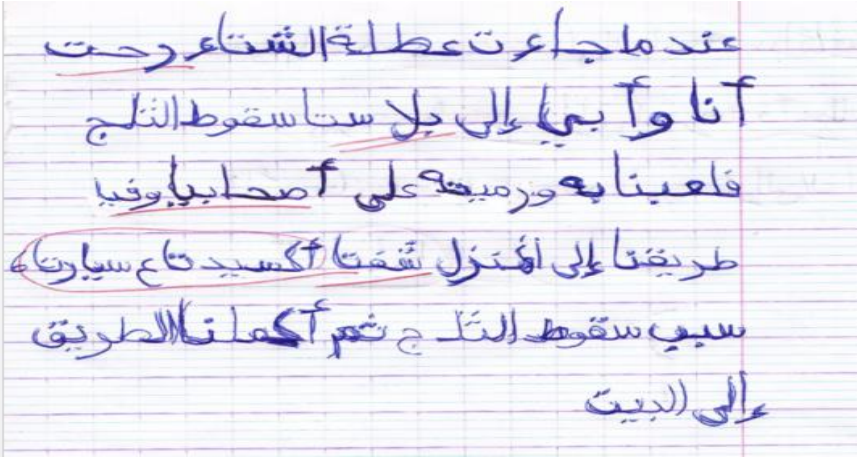
لديهم ضعف في التعبير إذا ما طُلب منهم التعبير عن موضوع ما ، أو وصف ظاهرة معينة ، بالإضافة إلى الأخطاء الإملائية التي تكتسي التعبير وهذا بطبيعة الحال راجع إلى عدة أسباب منها:
-ضعف معلمي اللغة العربية الجدد بسبب ضعف للتلاميذ ، فهناك معلمين غير قادرين على التواصل مع التلاميذ بالعربية الفصحى ، ويميلون بذلك إلى اللهجة العامية ظلًا منهم أنها الوسيلة الوحيدة المجدية بالمنفعة.

-الوالدين غير مثقفين ، لا يتحدثون مع أبنائهم بالفصحى ، وإنما الدارجة على ألسنتهم.
-استخدام الألفاظ العامية والدخيلة ، وهذه مرتبطة بالضعف في القواعد ، والذي لا يتقن الإعراب لا يستطيع أن يفرق بين ما هو عامي وفصيح.

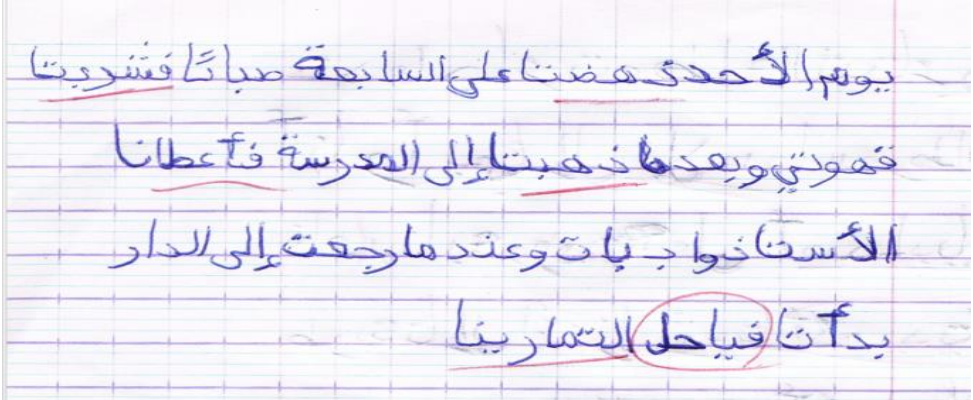
-عدم المطالعة والقراءة المستمرة والمداومة عليها ، من طرف التلميذ بسبب له ضعف في التعبير فنجده يوظف بعض الكلمات المستقاة من اللهجة العامية.

-عدم منح المعلم للتلاميذ فرصة للتعبير عن الملاحظات التي يضعها على اللوح في نشاط التعبير.
إن الازدواجية التي يصطدم بها الطفل في مجتمعه في جنوحه إلى الخطأ الإملائي بفعل خلطه ما يستعمله من صيغ تعبيرية عامية في حياته العلمية وبين ما يقابله من تعابير تؤدي معناها في اللغة الفصحى ، والأطفال ميالون إلى اعتبار العامية نموذجًا يقارنون به نطقًا وكتابة كل اللغات الطارئة عليهم بما فيها العربية الفصحى (جيلالي بن يشو ، دت ، ص 268) ، ومما يلي نستعرض بعض النماذج المأخوذة من نشاط التعبير الكتابي والتي توضح استعمال التلميذ بعض الكلمات بالعامية ، في حين توضح هذه النماذج العديد من الأخطاء الإملائية.

النموذج الأول:



النموذج الثاني



سعى أحد الدارسين إلى إجمال مخاطر العامية على الفصحى فحددها في ما يلي (عمار الساسي ، 2009م ، ص111-112):

-تحدث خطأ لغويا في مستويات متعددة في المنطوق والمكتوب.
-حصول الاستيعاب النظري والإتلاف التطبيقي لانعدام التكامل الإيجابي بين المدرسة والمجتمع أي الفصحى والعامية.

-عدم التحكم في اللغة في الاستعمال لغياب المناخ المناسب.
-حصول التداخل بينهما عفويا في التعلم ، وذلك لطبيعة غياب الإدراك والوعي أصلا عند المعلم.
-مزاحمة العامية للفصحى ومحاولة التمرد عليها في ظل غياب فقه العامية والفصحى لدى المعلم والمتعلم.
-لتعلم العربية الفصحى لا بد من بيئة فصيحة لأن اللغة نظام واستعمال.
-الثنائية اللغوية (الأزدواجية اللغوية) أفقدت الكثير من جمالية وبراعة العربية ، وتسربت على إثرها الكثير من الأخطاء الشائعة منها ما جمع في معاجم خاصة.

-الثنائية اللغوية (الأزدواجية اللغوية) وأدت حلولا في غير صالح الفصحى منها ما يسمى بحل الإلغاء لكثير من الأساليب الفصيحة بحجة عدم الاستعمال أو بحجة التطوير ، كما ولدت خطرا تمثل في الانحراف واللحن الذي دخل ساحة الاستعمال بقوة مما جعل منه القاعدة الشرعية ، وأقحم في الفصحى إقحاما وهي غاضبة عليه.
-يتترك نظرة تتمثل في صعوبة العربية وتعقد قواعدها ، وعليه لا بد من البحث عن البديل الأيسر والأسهل وليس إلا في العامية لغة الاستعمال العام.

مقترحات للحد من العامية:

-تدريب التلاميذ على النظام المنطوق الفصيح ، وإرشادهم وتوعيتهم بدور الممارسة الفعلية للخطاب الفصيح في الخطابات اليومية.

-يعتبر تعليم اللغة العربية الهدف الأساسي والمتوخى بالنسبة للتلميذ ، لأنه عن طريق اللغة يتعلم المواد الأخرى.

-تحبيب العربية الفصحى للتلاميذ والرفع من شأنها وتشجيعهم على استعمالها والتعبير بها حتى يكون لهم رصيد لغوي ثري.

-لكل متعلم رصيد لغوي من لغته العامية ، وهذا لا يعني الإطاحة بالفصحى والارتقاء بالعامية ، وإنما محاولة الصعود التركيبي بالمتعلم من اللغة المنطوقة إلى اللغة المكتوبة ، لأن هناك من الكلمات العامية موجودة في المعاجم العربية.

-إعطاء المتعلم ألفاظ عربية للحفاظ ليستعملها عند الحاجة.

-ليست المدرسة وحدها المسؤولة في تكوين الرصيد اللغوي للمتعلم ، وإنما على الجهات الأخرى أيضا منح يد المساعدة للإرتقاء بالمتعلم إلى أعلى درجة كوسائل الاتصال مثلا لها الدور الفعال في ذلك .

خاتمة:

-اللغة العامية هي التي تستخدم في الشؤون العامة لمعظم الناس ، والتي يجري بها الحديث اليومي ، ومن مسمياتها ، اللهجة الشائعة ، واللغة المحكية ، واللهجة العربية العامية ، والعربية الدارجة...الخ .
-العامية هي اللغة التي يتعامل بها الناس في حياتهم اليومية للتعبير عن احتياجاتهم ، وأداة لنقل المعارف ، ومهما بلغت من الرقي والتطور سوف تبقى فقيرة في مفرداتها بعيدة تماما عن العربية الفصحى .
-اللهجة العامية عدة أسباب أدت إلى ظهورها ونشأتها من ذلك الإحتكاك اللغوي ، كما لها أسباب أخرى اجتماعية ، وسياسية ،...الخ .

-بالرغم من قرب اللهجة العامية من العربية الفصحى إلا أنها (العامية) طغت عليها باعتبارها ذلك الكلام المنطوق المتداول عند عامة الناس ، عكس العربية الفصحى المستعملة في الكتابات والخطابات الرسمية والمؤتمرات ، بل وأصبحت العامية تزاحمها في مختلف القطاعات ويتضح ذلك أكثر في قطاع التربية والتعليم أين نجد المعلم يستعين بالعامية في الشرح داخل الصف .

-يجب على كل تلميذ أن يتفرغ للمطالعة والقراءة المستمرة للعديد من الكتب والقصص حتى يكتسب رصيда لغويا ثريا يمكنه من التعبير عما يشاهده بعبارات سليمة وصحيحة .

-يجب احترام ميزات العربية الفصحى ووضع فواصل بينها وبين اللهجة العامية ، حتى يتمكن المتعلم من فهمها واستيعابها وبتعدد تماما عن الأسلوب العامي .

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم .

ابن منظور ، دت ، لسان العرب ، ج 12 ، ط 3 ، بيروت ، دار صادر .

إميل بديع يعقوب ، 1982م ، فقه اللغة العربية وخصائصها ، ط 1 ، لبنان ، دار العلم للملايين .

ابراهيم أنيس ، 2003م ، في اللهجات العربية ، دط ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية .

إبراهيم محمد إبراهيم مجدي ، دت ، اللهجات العربية ، دراسة وصفية تحليلية في المنوع من الصرف ، دط .

بن يشو جيلالي ، دت ، استثمار وتهذيب الرصيد اللغوي للطفل في المدرسة الجزائرية-تهذيب وتفصيح لغة الطفل في المدرسة ، دط .

جماعة من المؤلفين ، 2004م ، اللغة الأم مجلة تناول مقالات ، دط ، الجزائر ، دار هومة .

الزمخشري محمود بن عمر جار الله أبو القاسم ، (1419هـ/1998م) ، أساس البلاغة ، ج 2 ، ط 1 ، بيروت لبنان ، محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية .

زيتوني نصيرة ، 2013م ، واقع اللغة العربية في الجزائر ، قسم اللغة العربية ، كلية الآداب ، جامعة حائل السعودية ، تاريخ التسليم (2013/1/6) ، تاريخ القبول (2013/4/28) ، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) المجلد 27 (10) .2013 .

الساسي عمار ، 2009م ، اللسان العربي وقضايا العصر ، رؤية علمية في الفهم-المنهج-الخصائص-التعليم-التحليل ، دط ، الأردن ، عالم الكتب الحديث .

صالحة راشد غنيم آل غنيم ، 1985م ، اللهجات في كتاب سيبويه أصواتا وبنية ، ط 1 ، دار المدني السعودية .

العايشي العربي ، دت ، لغة الطفل العربي والمنظومة اللغوية في مجتمع المعرفة ، " انموذجا" ، دط ، الجزائر ، منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر .

عبد المجيد لطيف إيناس ، محمد كريم أحمد ميساء ، دت ، ضعف كتابة التعبير عند طالبات معاهد إعداد المعلمات (البياح-المحمودية) www.iasj.net

فيروز أبادي ، (1436هـ-2005م) ، القاموس المحيط ، ط 8 ، تج: محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة للطبع والنشر والتوزيع .

الفيومي أحمد بن محمد علي ، 1987م ، المصباح المنير في غريب شرح الكبير ، دط ، مكتبة لبنان .

فريجة أنيس ، دت ، في اللهجات وأساليب دراستها ، دط .

مرتاض عبد الجليل ، دت ، اللسانيات الجغرافية في التراث اللغوي العربي ، دط ، دار الغرب للنشر والتوزيع .

محمد محمود موسى ، 2012م ، الوافي في تدريس اللغة العربية ، دط ، دار ابن الجوزي ، دار القلم .

هني خير الدين ، 1999م ، تقنيات التدريس ، ط 1 .

عمل المرأة وأثره على الخصوبة في الجزائر

د. بودية ليلي

كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية ، جامعة تلمسان ابو بكر بلقايد- الجزائر

د. عويشات سامية سعاد

كلية العلوم الاقتصادية ، جامعة معسكر سيدي سعيد- الجزائر

مقدمة:

إن اهتمام بدراسة الأسرة كنظام باعتبارها احد مكونات البناء الاجتماعي للمجتمع فهي تتأثر وتؤثر في باقي النظم الاجتماعية وهي محل دراسة العديد من العلوم ومنه تعتبر انعكاس للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والتفافية التي يتعرض لها المجتمع مما يؤثر على بناءها ووظائفها. و الجزائر كباقي دول العالم شهدت عدة تحولات في جميع الميادين متمثلة في حركة سكانية عرفت بتراجع الوفيات و نمو المتزايد في عدد السكان حيث قدر ب 12 مليون نسمة سنة 1966 ليتضاعف ثلاثة مرات خلال سنة 2008 بحوالي 35 مليون نسمة و تراجع الخصوبة من 8 أطفال سنة 1970 إلى 5 أطفال 1986 إلى 2.8 طفل لكل امرأة في 2010 ومن بين الأسباب المفسرة لانخفاض في مستوى الخصوبة خروج المرأة للعمل الذي اثر على واقع الأسر الجزائرية وحدث فيها تغيرات من حيث الشكل و الحجم و النموذج بصفة عامة. حيث أن مشاركة المرأة في قوة العمل أحدثت تغيرات ذات دلالة في حركة الخصوبة وبنية الأسرة حيث أن المرأة المشغلة خارج المنزل يقل عندها الوقت المسخر للاهتمام برعاية أطفالها وبالتالي تقل رغبتها في تكوين عائلة كبيرة من حيث عدد الأطفال كما أن الخروج المرأة للعمل يساهم في تغير الأدوار داخل الأسرة و المواقف و التصرفات.

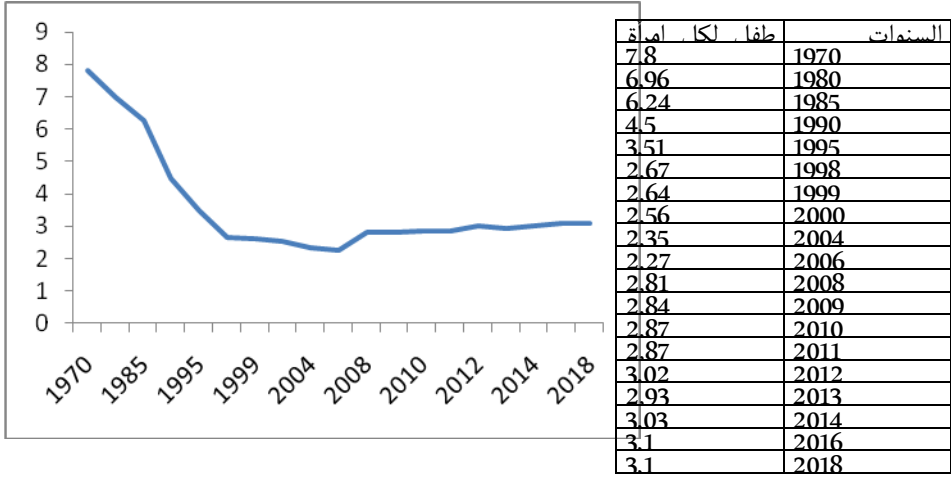
تطور الخصوبة في الجزائر:

إن الجزائر في فترة الستينات تميزت بارتفاع معدلات المواليد حيث قدرت ب 50 طفل لكل 1000 ساكن سنة 1970 . خلال العشر سنوات من 1980 إلى 1990 شهدت تغيرات ملحوظة في الزيادة الديموغرافية ويمكن إرجاع تلك التغيرات خلال النصف الأول من 1980- 1985 إلى الزيادة المؤقتة في الدخل وزيادة استهلاك الأسر حيث وصل عدد المواليد إلى أعلى مستوياته أكثر من 845 ألف مولود حي عام 1985 . ومع الأزمة الاقتصادية التي هزت البلاد منذ النصف الثاني من الثمانينات (1985-1990) وتثيرها على مستويات الاجتماعية فان سرعة الإنجاب وزيادة السكان بدأت في التأثير حيث بلغ عدد المواليد الأحياء عام 1990 حوالي 759 ألف مولود حي. ومنذ هذا التاريخ منتصف الثمانيات بدأت تؤول مظاهر انخفاض الخصوبة خاصة بعد وضع سياسة تباعد الولادات.

ومن خلال الشكل أدناه المعبر عن تطور معدل الخصوبة في الجزائر منذ سنة 1970 نستنتج إن المعدل كان مرتفعا ومستقرا في السنوات العشرة الأولى بعد الاستقلال حتى سنة 1970 حيث بلغ 7.8 طفل لكل امرأة وبعدها بدا المعدل في التناقص بشكل مستمر إلى غاية 2006 حيث سجل 2.26 طفل لكل امرأة بانخفاض يقدر تقريبا ب 5.54 طفل لكل امرأة خلال 36 سنة.

أما عن تفسير هذا الانخفاض في معدلات الخصوبة فراء المختصين في علم السكان أن هناك العديد من الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المسؤولة عن هذا التغير ومن أهم هذه الأسباب تحسن المستوى التعليمي خاصة لدى الإناث وخروج المرأة للعمل. و الملاحظ أن بداية من 2012 وصل معدل الخصوبة ب 3.02 طفل لكل امرأة ويمكن إرجاع هذا الارتفاع الطفيف في عدد الأطفال لكل امرأة إلى تحسن وضعية السكن لدى الأسر لجزائرية راجع لمشروع مليون سكن وإلى انخفاض نسبة البطالة وخاصة إلى رغبة الأزواج في الحصول على عدد أكبر من الأطفال.

تطور المؤشر التركيبي للخصوبة رسم بياني رقم 1 تطور المؤشر التركيبي للخصوبة : جدول
في الجزائر 1970-2018



معدل الخام للمواليد:

بعد الاستقلال مباشرة عرفت الجزائر ارتفاع في نسبة الولادات وذلك بفعل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والتي كان لها الفضل في تحسين المستوى المعيشي للسكان وكذلك انتشار المراكز الصحية وتقديم الرعاية الطبية ويمكن اعتبار هذه الفترة بمثابة إعادة الهيكلة الديموغرافية كتعويض لخسائر الحرب ولم يعتبر كثر السكان عائقاً ولم تكن هناك أي سياسة سكانية وإنما تم السماح بتنظيم الأسرة لأسباب صحية وانطلاقاً من هذا الهدف تم إنشاء أول مركز جزائري للمباعدة بين الولادات سنة 1967 بالجزائر العاصمة بقي هذا الموقف سائداً حتى سنة 1983 أين تبنت الحكومة سياسة التحكم في النمو الديموغرافي وأعلنت أن النمو الديموغرافي سبب مباشر للكثير من المشاكل الاجتماعية. ومنذ ذلك التاريخ شهدت الجزائر حملة إعلامية مكثفة حول الانفجار الديموغرافي الذي عرفته حيث شهدت الجزائر ما بين 1966 و 1987 تضاعف عدد السكان من 12 مليون نسمة إلى 23 مليون نسمة هذه الزيادة السريعة للسكان راجعة لتحسن السياسة الاجتماعية و الصحية ساهمت في تحسن الوضع الصحي . الجدول التالي يمثل الانخفاض في معدل الولادات.

الجدول رقم 02 تطور المعدل الخام المواليد من 1966 إلى 2018 بالآلف

السنوات	المعدل الخام للولادات	السنوات	المعدل الخام للولادات
1966	47,8	1999	19,8
1977	50,1	2000	19,4
1980	43,9	2001	20
1981	41	2002	19,7
1982	40,6	2003	20,4
1983	40,4	2004	20,7
1984	40,2	2005	21,4
1985	39,5	2006	22,7
1986	34,7	2007	22,98
1987	34,6	2008	23,62
1988	33,9	2009	24,07
1989	31	2010	24,68
1990	30,9	2011	24,78
1991	30,1	2012	24,79
1992	30,4	2013	25,92
1993	28,8	2014	25,93
1994	28,2	2015	26,03
1995	25,3	2016	26,01
1996	22,9	2017	26,03
1997	22,5	/	/
1998	20,6	/	/

المصدر الديوان الوطني للإحصائيات

من خلال هذا الجدول يتبين أن في سنة 1970 معدل الولادات وصل إلى مستوى قياسي بنسبة 50.6 بالآلف هذا الارتفاع الاستثنائي ساهمت فيه عدة عوامل ومن أهمها ارتفاع عدد النساء في سن الإنجاب و الزواج المبكر قوة الخصوبة عند النساء المتزوجات ليبدأ بعدها الانخفاض تدريجيا الذي يعود إلى عاملين أساسيين: - التأخر في سن الزواج بنسبة 65 بالمئة.

- انخفاض الخصوبة داخل الزواج بنسبة 40 بالمائة الراجع إلى استعمال الواسع لوسائل منع الحمل. في السنوات الأخيرة يشهد معدل الولادات ارتفاع طفيف إذ سجل في 2006 معدل 22.07 بالآلف وفي سنة 2009 سجل معدل 24.07 بالآلف ليصل إلى 24.78 بالآلف سنة 2011 وهذا راجع إلى ارتفاع في عدد الزيجات.

العوامل المساعدة لخروج المرأة للعمل:

شهدت الجزائر التي اختارت التوجه الاشتراكي لاقتصادها تدفق أعداد هائلة من النساء في سوق العمل خلال العقد الماضي ، حيث عرفت تلك الفترة تسليط الضوء على التمكين في ميدان التعليم والعمل ، وبرغم

ذلك فإنها لم تحقق تقدما كبيرا في وصول المرأة إلى نسب مشاركة مرتفعة ضمن سوق العمل ، وظلت خلالها معدلات مشاركة الإناث في الشغل من بين أخفض المعدلات في العالم.

وعلى العكس مما سبق ذكره ، عرف معدل التحاق الإناث بالتعليم الثانوي والعالي من إجمالي عدد الإناث ارتفاعا بمعدل أسرع بكثير ، حيث ارتفع هذا المعدل من 36.9% سنة 1960 إلى 59.60% في سنة 1977 ليصل في سنة 1998 إلى نسبة 80.73%.

يمكن حصر العوامل التي يمكنها أن تفسر انخفاض مشاركة الإناث في سوق العمل في العشرينيتين اللتين تلتا الاستقلال في ثلاثة عوامل رئيسية:

العامل الديموغرافي: هو المتمثل في السن المبكر عند الزواج ، وعدد الأطفال لكل امرأة الذي كان مرتفعا حسب ما تم التطرق إليه سابقا ، الشيء الذي أدى إلى ارتفاع معدلات المواليد و معدلات الخصوبة ، هذا ما يفسر انخفاض مشاركة الإناث في الدخول إلى سوق العمل في تلك الفترة.

المستوى التعليمي: حيث لوحظت تغييرات في معدلات الالتحاق بالتعليم من 6-14 سنة ، فكان هناك فرق كبير بين معدلات الذكور والإناث المسجلة سنة 1966 والتي قدرت بـ 36.90% للإناث و 56.80% للذكور لتعرف تغيرا سنة 1988 حيث أصبحت تقدر بـ 73.8% للإناث و 85.28% للذكور ومع ذلك وعلى الرغم من تقليص الفجوة ، تلقت الفتيات تعليما أقل من الفتيان خلال هذه الفترة ، والذي يترجم في معدلات الأمية الذي هو أعلى بين النساء بكثير منه بين الرجال.

عامل التقاليد: وهو التفسير الأكثر شيوعا لتدني مشاركة المرأة في سوق العمل المأجور ، الذي يبرز العوامل الاجتماعية والثقافية ، ولاسيما ثقل العادات و التقاليد التي كانت سائدة ، والتي كان من شأنها معاداة عمل المرأة عند جزء كبير من أفراد المجتمع.

كما يظهر بصورة جلية للمتتبع تزايد تواجد المرأة في سوق العمل في العشرينيتين الأخيرتين ، حيث يمكن تفسير ذلك بما يلي:

تزايد الفقر وانخفاض المستوى المعيشي: حيث يفضل المجلس الاقتصادي والاجتماعي (CNES) هذا التفسير ، فتم إنشاء علاقة بين التغيرات في مستويات الفقر ومعدلات المشاركة المتزايدة.

ارتفاع معدلات التهمدرس: حيث ارتفع متوسط عدد سنوات الدراسة كما سبق ذكره ، ويظهر هذا التزايد أكثر وضوحا بالنسبة للإناث ، حيث سجلت على سبيل المثال مشاركة الإناث في امتحان البكالوريا بنسبة 57.87% في 2004 مقابل 42.13% للذكور ، كما أن معدلات النجاح في هذا الامتحان بلغت 44.53% بالنسبة للإناث و 36.36% للذكور.

هناك تأثير مزدوج للانتشار التعليم و مواصلة الدراسة ، فالأول من خلال تشجيع الشباب على مواصلة الدراسة مما يؤجل التحاقهم بسوق العمل ، ويعمل على خفض معدل مشاركة الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين 15-25 سنة ، والثاني أن مستوى التعليم له تأثير إيجابي على مشاركة السكان بين 15 و 30 في سوق العمل.

هناك بعض العوامل الديموغرافية التي لها تأثيرات مميزة في القوة العاملة النسائية ، خصوصا تأخر سن الزواج وانخفاض عدد الأطفال لكل امرأة الذي انعكس أو كان له تأثير على سلوك المرأة اتجاه العمل ، وقد

انخفض معدل الخصوبة الكلي في بداية سنوات التسعينات حيث كان 4 أطفال لكل امرأة إلى 2.4 في عام 2002 ، علاوة على ذلك فقد ارتفع متوسط سن الزواج من 27.7 إلى 33 سنة بالنسبة للرجال بين سنتي 1987 و 2002 ، و انتقل من 23.7 إلى 29.6 سنة بالنسبة للنساء خلال الفترة نفسها.

تطور عمل المرأة في الجزائر:

توصلت اغلب البحوث العلمية المتخصصة في مجال علم السكان والأسرة إن عالم شهد انخفاض في مستوى الخصوبة بفعل عمل النسوي وان مشاركة المرأة في قوة العمل المستخدمة في القطاعات الصناعية والخدماتية أحدثت تغييرات ذات دلالة في حركة الخصوبة وبنية الأسرة حيث إن انشغال المرأة خار المنزل يقل وقتها خاص بلا أسرة ورعاية أطفالها فتقل رغبتها في بحث أكثر عن الأطفال فتصبح خصوبتها ضعيفة كما أن خروج المرأة للعمل يساهم في تغير العلاقات داخل الأسرة ويتبع ذلك تغيير في الأدوار فتصبح المرأة تطالب الزوج في المساعدة في المنزل و رعاية الأطفال وهذا الأمر ليس من عادات الزوج الجزائري وبالتالي إطراب العلاقة الزوجية بين الأزواج. في ما يخص مساهمة المرأة في سوق العمل كانت نسبة الناشطين تقدر ب 21.20 بالمائة سنة 1966 ارتفعت هذه النسبة إلى 32.53 بالمائة سنة 1987 وارتفعت إلى 41.7 بالمائة سنة 2008 ووصلت سنة 2015 إلى 41.8 بالمائة سنة 2015 حيث تمثل نسبة الذكور 68.8 بالمائة و 16.4 بالمائة عند الإناث. أما فيما يخص نسبة قوة العاملة النسوية في الجزائر قد انتقلت من 4.39 بالمائة سنة 1966 إلى 9.38 بالمائة سنة 1989 ووصلت إلى 13.6 سنة 2015. وهذا التحسن في معدلات خروج المرأة للعمل يعتبر من أهم العوامل التي ساهمت في تراجع معدلات الخصوبة في منتصف الثمانينات.

قدر العدد الإجمالي للسكان سنة 2016 ب 40.2 مليون نسمة منهم 20.642.000 امرأة ما يقارب ، وبلغ عدد السكان النشيطين سنة 2003 8.762.000 أي نسبة 27.8 من المجموع العام ، ولقد تطور عدد النساء العاملات في الجزائر بشكل هام رغم أن النسبة الإجمالية للعاملات ما تزال ضعيفة على العموم و توزع العمالة حسب الجنسين على النحو التالي

الفرق	2001	2000	الصف
+49.780	6.22.772	6.178.992	مجموع
-86.366	5.345.223	5.381.909	العاملين
+86.466	883.549	797.083	رجال
+1.28	14.18	12.89	نساء
			نسبة النساء

منهن يعملن بالوظيفة العمومي 18% في سنة 2005 بلغت النسبة أزيد من (26.8 من المجموع العام للموظفين حسب إحصاء 2001) ويستنتج من المعطيات المتوفرة أن 56 من النساء العاملات تقل أعمارهن عن 40 سنة و نصف هذه النسبة تتراوح أعمارهن بين 24 و 29 سنة أما 21 من العاملات فتتراوح سنهن بين 20 و 24 سنة و نسبة العاملات ذات المستوى الجامعي أكبر من نسبة الرجال. و هذا الواقع أدى إلى وضع استراتيجية على مدار عشر سنوات تضمن تحقيق مزيد من المساواة الفعلية بين النساء والرجال في العمل.

إلى جانب هذا تطور القطاع غير الرسمي حيث سجل ما يقارب 40 من المائة من إجمالي الشغل الخاصة العمل المنزلي. علما أن العاملين بالقطاع غير المنظم غير مدرجين في الإحصاء العام لليد العاملة و إلا كانت نسبة النساء العاملات أكبر مما هي عليه.

ومن بين أهم الخصائص عمل المرأة الجزائرية هي ارتفاع نسبة النساء في بعض الفروع والأسلاك المهنية مثل التعليم والتربية (سنة 2016 الصحة 54 من المائة في مجال الطب التخصصي و 73 من المائة في الصيدلة و القضاء أكثر من 34 من المائة).

إن الضغط المسجل في طلب العمل خاصة في السنوات الخمسة الأخيرة عبر مختلف جهات الوطن لا سيما من قبل الجامعيين (64.121 طلب للعمل سنة 2016) أدى بالسلطات إلى دعم وتشجيع النشاط الخاص و خلق مختلف الأنشطة وقد استفادت المرأة مثل الرجل من مختلف البرامج التي تم وضعها سواء الجهوية أو القطاعية عبر أجهزة دعم التشغيل الشباب و برامج الإنعاش الاقتصادي الذي انطلق سنة 2001 و المخطط الوطني للتنمية الفلاحية الذي انطلق سنة 2000.

وقد سجل إقبال كثير من لנסاء على طلب للقروض المصغرة لإنشاء شركات خاصة وتزايد نسبة هذه الطلبات من سنة إلى سنة أخرى بعدما كانت 19.99 من المائة سنة 1999 ارتفعت إلى 26.59 من المائة سنة 2001 لتصل إلى 33.90 من المائة سنة 2002.

توزيع اليد العاملة النسوة على فروع النشاط الاقتصادي من 1977 إلى 2015: جدول رقم 03

القطاع	1977	1987	1996	2015	2016
الزراعة	5.6	2.7	/	8.7	8.0
الصناعة	17.4	12.4	1.8	13	15
البناء والأشغال العمومية	2.1	3.4	7.4	16.8	18
النقل	3.2	2.5	1.9	/	/
التجارة	3.3	3.4	/	/	/
الإدارة	53.8	64.3	4.6	/	/
الخدمات	10.2	5.4	61.3	61.6	68.0

إحصائيات الجزائر رقم 254 ورقم 726 سنة 2016 ص:8 المصدر

من خلال الجدول أعلاه يتضح أن إذا خرجت المرأة للعمل فأنها تعمل في ميادين قليلة الإنتاجية وفي الأعمال الإدارية أو الخدمات وفي التعليم والطب فاختيار المرأة الجزائرية للعمل يتجه أساسا نحو مهن التي تسمح لها بالتوفيق بين النشاط العائلي والنشاط المهني وهذا راجع لان الزواج وتربية الأطفال يشكلان عائقا أمام المرأة الممارسة لنشاط خارج المنزل.

وضع المرأة العاملة في الجزائر:

إن وضعية المرأة العاملة الجزائرية ومكانتها داخل المجتمع تعتبر العامل المهم في تطور البنى الاقتصادية والاجتماعية حيث بعد الاستقلال استطاعت أن تلحق بميادين عديدة نظرا لتطور حاجات المجتمع الجزائري المتزايدة يوما بعد يوم كما أن التحاقها بمجالات التعليم وخروجها للعمل سببا كافيا لتحسن وضعيتها وتأكيد مكانتها الحقيقية داخل المجتمع. وتتجسد المساهمة الفعلية للمرأة الجزائرية في عملية التغيير الجذري في كل مجالات الحياة في المجتمع الجزائري من خلال ما تضمنه خطاب الرئيس الراحل هواري بومدين عقب انعقاد مؤتمر الاتحاد العام للنساء الجزائريات في 23 نوفمبر 1967 والذي صرح في خطابه أن مسؤولية المرأة ليست اقل من مسؤولية الرجل خاصة إذا تعلق الأمر ببناء و تشييد الوطن(زهرة هدى ، 2004 ص12).

كما جاء في الميثاق الوطني لسنة 1986 بما إن عمل المرأة أصبح اليوم حقيقة ملموسة فيجب أن يقترن بقواعد صارمة تخصص لضمان حماية الأمومة.... وضبط التكيف للأعمال التي تمارسها المرأة وإيجاد الظروف الضرورية لتوسيع مجال أعمالها(زهرة هدى ، 2004 ، ص44).

رغم تطور وضع المرأة الجزائرية الملحوظ إلا أنه مازال هناك من يعارض خروجها للعمل وحتى التعليم. فقد أكدت العديد من البحوث والدراسات على وجود ثلاث اتجاهات حول وضع المرأة ومساهمتها في عملية التغيير الاقتصادي والاجتماعي وهي

الاتجاه الأول يمثل الاتجاه التقليدي والمحافظ يرفض عمل المرأة رفضا تاما.

الاتجاه الثاني يمثل الاتجاه التحرري نسبيا يرخص للمرأة العمل لكن في ميادين معينة فقط.

الاتجاه الثالث يمثل الاتجاه التحرري الثوري يتيح للمرأة المشاركة في كافة مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية و الثقافية.

كل هذه الاتجاهات المتناقضة نجدها في المجتمع الجزائري إلا أن الاتجاه الأول تراجع إلى حد بعيد لأن جميع الأسر الجزائرية تيقظت أن واجب تعليم البنات وخروجها للعمل. رغم هذا التغيير في الأسر الجزائرية إلا أنها مازالت تحتفظ بأصالتها وثقافتها العربية والإسلامية. ومن هنا تغيرت نظرة المجتمع للمرأة العاملة لتصبح نظرة احترام و تقدير وترسخت تلك النظرة من خلال ما نص عليه الدستور الجزائري فقد جاء في مادة 39 ما يلي كل المواطنين متساوين في الحقوق و الواجبات وبلغى كل تمييز قائم على أحكام مسبقة تتعلق بالسن أو الحرفة أو العرق. وجاء في المادة 81 ان على المرأة أن تشارك كامل المشاركة في التشييد الاشتراكي والتنمية الوطنية. وتجسدت هذه الفكرة في كل من ميثاق طرابلس و ميثاق الجزائر 1964 و الميثاق الوطني 1976 وهذا ما يبرز بوضوح التطورات التي عرفتها مكانة ووضعية المرأة الجزائرية بعد الاستقلال والى يومنا هذا.

أسباب انخفاض نسبة تشغيل المرأة:

يرجع تضائل نسبة تشغيل المرأة إلى عدة عوامل منها ما هو اجتماعي وديني وثقافي وذاتي متعلق بالمرأة في حد ذاتها ، فيما يتعلق بالعامل الاجتماعي فقد بقي المجتمع الجزائري إلى وقت هذا في مناطق المحدودة من الوطن متمسك بعبادات وتقاليد وورثها من حقب سابقة كما أن الفكرة السائدة فيه خاصة المناطق الريفية أن المرأة للبيت والرجل لكسب الرزق والعمل.

إضافة لهذا العامل يأتي العامل الذاتي النابع عن فكر متحجر وخطئ غير مدرك لمقاصد الشريعة الإسلامية من بعض أدياء العلم. إن المرأة ليس لها من رسالة في هذه الدنيا سوى المكوث بالبيت وإنجاب الأطفال.

العامل الثقافي رغم ما عرفه المجتمع الجزائري من تطور ملحوظ نتج أساسا عن تحسين المستوى الثقافي والفكري للمرأة واندثار بعض العادات والتقاليد البالية التي ليس لها أي علاقة بثقافتنا. كان لها الأثر الكبير في قلة تواجد النساء في عالم الشغل.

فيما يخض العامل الذاتي فان المرأة معروفة ببعض السلوكيات التي تميزها عن الرجل تجعل أصحاب العمل لا يرغبون في تشغيلها من بين هذه الأسباب كثرة الغيابات.

دوافع خروج المرأة للعمل:

تزايد من سنة إلى أخرى نسبة النساء العاملات خارج المنزل دون نسيانها وظيفتها في المنزل اتجاه أسرتها ومن أهم دوافع خروجها للعمل ما يلي

الدوافع الاقتصادية: يعتبر العامل الاقتصادي من ابرز العوامل التي حفزت المرأة الخروج إلى ميدان العمل بدافع تلبية حاجاتها الاقتصادية . حيث انبنت العديد من الدراسات أن اغلب النساء العاملات منهن المطلقات و الأامل يعملن لا عالة أطفالهن و أزواجهن و معظمهن ينتمين إلى الطبقات متوسطة الدخل أو ذات الدخل الضعيف.

وعلى ذلك المرأة تلجا إلى العمل الشريف لدافع اقتصادي بدرجة الأولى. وذلك ما أثبتته دراسة فاروق بن عطية في الجزائر العاصمة سنة 1970 حيث توصل إلى أن هناك 61.50 من المائة من العاملة التحقن بالعمل بهدف تلبية الضروريات الاقتصادية و 20.95 من المائة كان هدفهن رفع مستواهن المعيشي و فقط 9.82 من المائة أكدن أن رغبتهن في العمل بدافع حبهن للعمل و 6.21 من المائة أكدن رغبتهن في التحرر(مانععمار ، 2001 ، ص115).

الدوافع النفسية: يعتبر الدافع النفسي دائما فعالا و حيويا وراء خروج المرأة للعمل والذي من خلاله تتحقق كل المقومات الأولية لنمو الذات و الشعور بضرورة المساواة ومنه تتأكد إنسانية المرأة (كامليا عبد الفتاح ، 1984 ص23).

الدوافع الاجتماعية: هناك ترابط وتداخل بين العوامل النفسية و الاجتماعية التي تحفز المرأة للخروج للعمل وبذلك استطاعت أن تحطم كل القيود من العادات وتقاليد و الحواجز المفروضة عليها من قبل المجتمع.

خاتمة:

يمكن القول أن كل ما توصلت إليه البحوث تؤكد على العلاقة الموجودة بين الخصوبة وعمل المرأة ومدى تأثير عمل المرأة في الخصوبة وأكدت هذه الدراسات أن العلاقة بين الاثنين سلبية وعكسية وان الطلب على عمالة المرأة يمكن أن يكون وسيلة فعالة للتقليل من معدلات الخصوبة معتمدين على أن الأطفال يستهلكون الكثير من الوقت الأم العاملة.

قائمة المراجع:

- الاتحاد الوطني للنساء الجزائريات(10 جانفي 1988). وثائق رسمية حول ندوة الوطنية الأولى لتنظيم الأسرة. دبلية عبد المعالي (2007). محاضرة في مقياس سياسات السكانية.
- زهرة هدى(2003-2004). المرأة العاملة وصراع الأدوار داخل الأسرة ، رسالة ماجستير ، جامعة قسنطينة.
- مانع عمار (2000-2001). العوامل الاجتماعية والمرأة العاملة في الجزائر ، رسالة ماجستير ، جامعة منتوري. قسنطينة.
- كامليا عبد الفتاح (1984). سيكولوجية المرأة العاملة ، دار النهضة العربية ، بيروت.

الفنون الجميلة والسياحة: لبنان أنموذجاً Fine Arts and Tourism: Lebanon as a Model

د.مها محمد خالد

الجامعة اللبنانية، كلية التربية-لبنان

مقدمة

"لبنان هو أكثر من وطن! إنه رسالة للشرق والغرب"، هذا ما قاله البابا القديس يوحنا بولس الثاني عندما زاره في 10 و11 أيار 1997 م (زين بو موسى، 2014).

هذا البلد القديم قدم وجود الإنسان (Michael R. T. Dumper and Bruce E. Stanley, 2006, p. 104)¹، توالت عليه الحضارات المختلفة منذ نشأة الإنسانية قبل 3000 سنة حتى 539 ق.م، مروراً بالحضارات الكنعانية، الفينيقية، الكلدانية، الآشورية، الفرعونية، الرومانية، العثمانية والفرنسية وصولاً لعهد الإستقلال عام 1945 (أطلس حبيب، 2011). فلبناننا بلد اللون مع صدفة الموركس الأرجوانية وبلد الحرف الأبجدي الأول، في حناياه وُضعت أول الشرائع والقوانين لرفعة الإنسان وتكامله، مما يعني أنّ الإنسان أكتسب معارفه فيه على مر الزمن، وكان لأبنائه دور كبير في إثراء الثقافات العربية والعالمية في مجالات العلوم والفنون والآداب (أطلس حبيب، 2011).

لبنان هو بلد النسيج المميز لثقافات عديدة متنوعة ساهمت في غناه الفكري والثقافي. في 27 أيارمنعام 1942، إفتتح رئيس الجمهورية الفرد نقاش المتحف الوطني، بوجود معالي وزير التربية والفنون الجميلة الأستاذ رامز سركيس، أول وزير للفنون الجميلة في عالمنا العربي(مها خالد، 2008، ص.12). وأنجب هذا اللبنا رواداً خالدين في الفنون الجميلة مثل جبران خليل جبران والأخوة بصبوص ووجيه نحلة وغيرهم كثر، انتشروا في المعمورة لخدمة الفنون والإنسانية. ومن ميزة لبنان جغرافيته أيضاً فهو معتدل المناخ، حيث الشواطئ تعانق الجبال الشاهقة، فستطيع أن نصل من الشاطئ إلى قممه العالية في مدة ساعة من الزمن. في مصايفه السياحية، تقام المهرجانات الفنية، لذا إختارنا منها: إهدن، دوما وراشانا، نماذج لدراسة حالة الفنون الجميلة والسياحة حيث سنستعرض سيمبوزيوم للفنون التشكيلية من رسم ونحت لفنانين من لبنان والعالم العربي ومن أنحاء العالم. وسنسلط الضوء في هذه الورقة البحثية على أهمية الفنون الجميلة والسياحة الفنية ودورها في الإرتقاء والتكامل لزيادة المعارف الإنسانية النبيلة.

وقد سبقنا الرحالة العربي الأول ابن بطوطة بقوله "الفضل بالعقل والأدب، لا بالأصل والحسب"²، هذا العقل الذي ينتج الفنون والتكامل المنشود لرفي ورفعة الإنسان.

¹أظهرت الحفريات في مدينة جبيل القديمة ان هذا الموقع كان وما زال مأهولاً منذ حوالي 5000 سنة ق.م على الأقل
²http://maqola.net زيارة في 2019/02/15

الإشكالية: ما هي السبل لتعزيز وإبراز أهمية الأماكن السياحية وكيف يمكن تفعيل دورها الثقافي في وطننا العربي؟ إختارنا لبنان أنموذجاً فحدّدنا ثلاثة أماكن إصطياف ناشطة فنياً، وهي "إهدن ودوما وراشانا" لأنها تساهم عبر المهرجانات التي تقيمها (2019-1999)، بنشر الوعي الفني والتبادل الثقافي، من خلال الورش الفنية المحصّرة والمنفّذة بعناية، إلى جانب التمتع بجمال الطقس والإستفادة من المناخ المعتدل صيفاً. إنّ التواصل الإنساني من خلال السياحة الهادفة والمشاركة في ورشات فنية من تشكيل ونحت في السيمبوزيوم يبرز أهمية التواصل والتفاعل بهدف المساهمة في زيادة المعارف الإنسانية ونهاية التكامل المنشود.

الكلمات المفتاح: فنون جميلة، سياحة، لبنان، سيمبوزيوم، تواصل، معارف، تبادل ثقافي، تحضير وثائق.

أهمية البحث: قديماً، ربط المفكر اليوناني هوميروس الجمال باللباقة والأدب، فالجميل بالنسبة إليه هو تأدب ولباقة وبالنسبة لأرسطو الجمال هو السمو الرياضي سمو الرفعة والإتساع (ريمون باير، 2008)، مما يعني أن الجمال والثقافة البشرية ملازمان للنفس البشرية.

أما حديثاً، فيُعتَبَر أن إنساناً مثقفاً بسعيه المعرفي الخاص هو إنسان حر، حر في إنتاجاته، وحر في تفتحته ووعيه، هو حر في تحقيق ذاته بكرامة (Daniel Lagoutte, 2002, p. 278)، ما يعني أن الثقافة والجمال ملازمين للحرية. وأورد الأدب عبد الغني عماد قائلاً "تعتبر الملاحظة من الأدوات المهمة في البحث العلمي، وهي عميقة وواسعة وتحتوي على الإستنتاج العقلي بهدف جمع وتصنيف وتحليل الحقائق والمعلومات التي يجمعها الباحث من الحقل الإجتماعي بعد فحصة وتحليل جوانبه المختلفة (عبد الغني عماد، 2002، ص. 87). أليس عبر الملاحظة والمشاركة في الأعمال الفنية نستطيع المساهمة في تنشيط السياحة؟ ومن خلال لجان المهرجانات الصيفية، نستنتج أهمية التبادل المعرفي لإرتقاء النفس البشرية؟ فالنشاط السياحي هو انتقال الإنسان من المكان الذي يعيش فيه إلى مكان آخر بقصد الاستجمام والاستكشاف والراحة، ويرتبط بالمقومات الطبيعية (جبال، شواطئ، خلجان، مغاور، انهار، أودية ومناخ) والمقومات البشرية الاقتصادية مثل اليد العاملة الخبيرة، التفاف الأهالي ومساهماتهم في فعاليات المهرجانات، إلى الآثار ومدن الترفيه، وشبكات المواصلات والمرافق السياحية (جان حايك وآخرون، 2015، ص. 221).

سنسعى لعرض وتبيان هذه النماذج الفنية المميزة في دول عالمنا العربي مسلّطين الضوء على أهمية "النموذج لبنان" من حيث إقامة المعارض وورش العمل الفنية في المهرجانات لفنانين من لبنان والعالم العربي ومن أرجاء العالم، إدراكاً منا بأهميتها من الناحية الفنية-الثقافية، وتشجيعاً للسياحية الداخلية والخارجية بهدف تحقيق التكامل المعرفي.

الفصل الأول

1- لبنان: الجغرافيا والتاريخ: يُعتبر لبنان بسبب موقعه الجغرافي مركزاً سياحياً هاماً، وقد مثّل الدخل المتأتي من السياحة نسبة كبيرة من الدخل القومي اللبناني (ماهر المرعي، 2009، ص. 251). ولبنان دولة عربية، تمتد على ساحل البحر الأبيض المتوسط بطول 246 كيلومتر، وبعرض خمسين كيلومتر، نظام حكمه جمهوري، وعاصمته بيروت، وتبلغ مساحته 10452 كلم مربع (هشام درة وغادة الجقل، 2002). يتميز لبنان

بطبيعته الخلافة ويشتهر بأشجار الأرز الباسقة المعمّرة حيث أن بعضاً منها عمرها 1500 عام، يعدّها اللبنانيون رمزاً للشموخ والخلود، وشجرة الأرز هذه تتوسط بياض العلم اللبناني.

يحده من جهة الغرب الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، ومن الجهة الشرقية والشمالية سوريا، ومن الجهة الجنوبية فلسطين. من الناحية الإدارية ينقسم لبنان إلى 7 محافظات، تزدهر السياحة في لبنان لأهمية موقعه الجغرافي وتنوع مناخه وطبيعته وكثرة آثاره (هشام درة وغادة الجفل، 2002).

تاريخياً، لبنان موجود منذ القدم، سكنه الإنسان منذ عصور ما قبل التاريخ، وهو مأهول، كما بيّنت حفريات جبيل الأثرية، منذ 7000 سنة ق.م. فهو على ساحل البحر المتوسط وتوسطه للطرق التجارية بين أوروبا وآسيا وأفريقيا جعله مرتعاً لثقافات عديدة أعطته أهمية تاريخية.

مع توالي العصور، خضع لبنان لهوجات من السيطرة الخارجية لشعوب ودول أتت من كل الأصقاع منهم: الفراعنة، الآشوريون، البابليون، الفرس، الإغريق، الرومان، العثمانيون والفرنسيون. لبنان الحالي له طابع ثقافي عربي مطعم بتأثير غربي وفرنسي على الخصوص. لذا فيه هذا التنوع والتميز الثقافي المنكّه بنكهات عالمية طبعته بطابع فريد، وجعلته مركزاً سياحياً شتاءً للتزلج على قممه الشاهقة وصيفاً للتمتع ببحره وساحله إلى جانب مصايفه الخلافة.

2- تفعيل السياحة الفنية في المناطق اللبنانية: من العوامل الرئيسية المساهمة في تفعيل السياحة في لبنان أولاً موقعه الجغرافي وطبيعته لمناخه، وثانياً تتابع الحضارات منذ ما قبل التاريخ وصولاً للحضارات المختلفة التي مرّت على لبنان.

السياحة الثقافية هي حاجة ملحة لتطوير عالمنا العربي، لذا اخترنا "نموذج لبنان" لغناه الفكري الثقافي، ولكونه يجمع عدداً من المعالم الشرقية والغربية منذ العصر الحجري حتى الكنعاني الفينيقي، الآشوري الفرعوني الروماني، وصولاً للمساجد المملوكية والحمامات، إلى الساحات والساعات العثمانية إلى الحضارة. إنه فسيفاء فريدة تجمع بين العالمين الغربي والشرقي، هو موسوعة للحضارات البائدة. زاره الأديب الفونس دولامارتين وارينست رينان وفيكتور غورين بهدف التعرف على الشرق أو الحج إلى بعض الأماكن المقدسة والمقامات، ومنهم من خلف بعد زيارته لوحات فنية ومذكرات يومية (أمين الريحاني، 1965). فعلم تاريخ الآثار فيه يعود إلى عهد واصله باشا (1883-1893)، الذي اهتم بالتنقيب عن الآثار التي يقع كثير منها تحت المدن المأهولة، وصنفت مدن عدة على مواقع التراث العالمي مثل عنجر وبعبك وجبيل عام 1984، ووادي قاديشا عام 1998 (UNESCO، 2019).

قبل تعريف السياحة الفنية، لنبدأ بتعريف الفن. فالفن هو بامتياز "الجميل" لأنه يخلق عالماً جمالياً غير العالم الحقيقي، ويتكوّن من خلال موقفين: موقف المتأمل للعمل الفني وموقف الفنان، فالفنان هو المحور، بدونه لا يمكن إيجاد عالم فني لأن الجميل لا يوجد قبل عملية إجرائه، فالجمالية هي علم أفعال منفذة. الأمر الذي يعني أن الفنون الجميلة ملازمة للإنسان، فهي كل شيء جميل يخصه ويجذبه إليه، وهو ينظر للفنون المختلفة بشغف ومتعة (ريمون باير، 2008) والفنون مرتبطة بقواعد الأداب واللياقة الاجتماعية. من هذه الفنون اخترنا فن الرسم والنحت وهي من أنواع الفنون البصرية التي تضم أيضاً بدورها الفنون الجامعة بين الجمال الشكلي والوظيفي العملي.

3-السمبوزيوم: معنى كلمة "السمبوزيوم" إجتماع تخصصي لدعوة دراسية تعنى بموضوع ما³. والسمبوزيوم بالنسبة للفنون الجميلة هو إجتماع لفنانين تشكيليين ونحاتين في بلدة ما وبتاريخ محدد من أجل الرسم والنحت في الطبيعة كلٌ منهم بأسلوبه، على أن يكون هناك حفل ختام توزع فيه الشهادات والدروع، ويكون الختام والمهرجان الفني مصحوباً بمواكبة إعلامية في معظم الأحيان، يسوده جو من الألفة والفرح والرفق. تاريخياً: منذ عام 1999 ولغاية تاريخه، أحداث السمبوزيوم التي عاينتها وشاركت فيها كفنانة في لبنان جرت في جبيل، عاليه، زحلة، جونيه، دير القمر، أهدن، دوما (حيث كنتُ مسؤولة عن سمبوزيوم الفنون التشكيلية)، مما يعني بأنه فعل سياحي فني يامتياز والهدف الأسمى من السبوزيوم هو التواصل البصري الشفهي بين الفنانين من مناطق وجنسيات مختلفة، وتبادل الخبرات والتعرف على الأساليب المختلفة بهدف تنمية المعارف. ولنجاح السبوزيوم شروط منها القيادة والإدارة والتخطيط الجيد والبرنامج الواضح، وشراء وتأمين معظم الإحتياجات الفنية بمشاركة الأهالي والنوادي والبلديات، وأيضاً الداعمين المحليين والعالميين، وبتعاون وحضور وسائل الإعلام.

الفصل الثاني

1- جدول بياني - تاريخي

مناطق من لبنان	الموقع	السبوزيوم المنفذ	الهدف السياحي	الإقبال
اهدن	على ارتفاع 1500م عن سطح البحر	منذ العام 1999 ولغاية تاريخه 2019	ثقافي - فني الى جانب المتنزعات والمحميات، المطاعم، حفلات الطرب والأنشطة المختلفة	مختلف
دوما	على ارتفاع 1150م عن سطح البحر	منذ العام 1997 ولغاية 2018	متنزعات، محميات، مطاعم، فنون مختلفة	مختلف
راشانا	على ارتفاع 450 م عن سطح البحر	ست فعاليات سمبوزيوم متخصصة للنحت لست سنوات متتالية	محترف للنحت في الهواء الطلق، تخصص سياحي فني بحت	محترفون

2- دراسة حالة ثلاث مناطق: بعد عرض جدول سريع لثلاث بلدات لبنانية تعنى بنشر الفنون الجميلة وتسعى بجهد لتعزيز السياحة الثقافية الفنية الراقية، لا بد من استعراض الحالة الثقافية السياحية لهذه البلدات الثلاث عبر مقدمات كتبت أو من خلال مقابلات شخصية تمت مع أصحاب الشأن، لاستخلاص الملاحظات من أجل تفعيل السياحة الثقافية الفنية بهدف تطوير المعارف وتحقيق رقي الإنسان.

2.1 إهدن: هي بلدة جبلية لبنانية تقع في قضاء زغرتا - الزاوية في محافظة الشمال. ترتبط البلدة بعلاقة خاصة مع مدينة زغرتا (التي تبعد عنها 25 كلم) وهي المقر الصيفي للعائلات الزغرتاوية كما يقصدها المصطافون من

³ «A formal meeting at which several specialists deliver short addresses on a topic or on related topics» <https://www.merriam-webster.com/dictionary/symposium>

كل المناطق. ترتفع البلدة 1500 م عن سطح البحر وهي تشكل امتداداً للقرنة السوداء وتبعد 110 كلم عن بيروت و30 كلم عن طرابلس. ويطلق عليها اسم عروسة مصايف الشمال. وقد اعتُبرت عام 1996 محمية بتمويل من الصندوق الدولي للبيئة (طوني مفرّج، 2018، ص. 140).

لنلحظ أولاً ما كُتب في مجلة روز اليوسف المصرية عن تجربة فنانيتها في أهدن في سببوزيوم عام 2009: "على مدى ثمانية أيام عاش أربعة من الفنانين المصريين تجربة فنية مختلفة في سببوزيوم "أهدن" الذي يشرف عليه الفنان اللبناني جورج الزعيتني، وهو السببوزيوم الذي يقام منذ عشر سنوات وبشارك فيه فنانون من شتى بقاع الأرض، شارك فيه هذا العام أربعة من أهم الفنانين المصريين هم: الفنان أحمد الجنائني المفوض الرسمي من قبل السببوزيوم باختيار الفنانين المصريين معه الفنان الدكتور صلاح المليجي والفنان عصمت داوستاشي والفنان السفير يسري القويضي" (رهام محمود، 2009). وقد اعتبر الفنان أحمد الجنائني أنّ السببوزيوم بدأ بداية قوية جداً حينما أشرفت عليه البلدية، وأصبح وجوده يعتمد علي دعم الأهالي، ورأى أنه لابد أن يكون له مقر واستضافة خاصة، كما يجب أن ينشأ متحف لنتاج أعمال الفنانين، فهو يحتاج لدعم من الدولة ووزارة الثقافة اللبنانية، مضيفاً "لكن الجميل في لبنان أنه يمكن أن يقوم أي فنان بعمل سببوزيوم، حيث إننا نجد هناك الكثير من السببوزيومات، لأن كل مناطقها جميلة وموحية، فلا بد للفنان أن يسافر ويتنقل ويحتك ويرى، لأن هذا يثري ليست فقط تجربته الفنية، بل رؤيته الشمولية للإبداع والفن، كما أن هذه الرحلات تعمق العلاقات الإنسانية بين الفنانين، خاصة من تعرفنا عليهم من البلدان المختلفة كسوريا ولبنان والأردن، حيث توجد روابط مهمة جداً فيما بين الفنانين في الوطن العربي وهذا مطلوب جداً." (رهام محمود، 2009).

أما الفنان عصمت داوستاشي فقال: "أنجزت أربعة أعمال أساسية، كما رسمت بورتريهات لكل من التقيت بهم في أهدن، حيث قمت بعمل لوحة كبيرة تمثل الشخصية الأهدنية التي تتميز بكرم الضيافة، كما أنتجت عملاً مركباً كانت عناصره من بقايا البالتات اللون التي تركها الفنانون، وقمت أيضاً بعمل لوحتين كولاج، لكن أهم أعمالها بالسببوزيوم هي رسم أكثر من 15 بورترياً لفناني السببوزيوم وأهالي البلد. هذا السببوزيوم تجربة جديدة لي تسمى "على جناح فراشة"، وهي ديوان شعر خاص بي، حولت جزءاً منه إلي لوحات تشكيلية، وهذا ما قمت بعرضه مع الفنان الزعيتني، وكان طرماً أتحمس فيه رؤيتي، وكذلك يعتبر مغامرة في أن أكتب شعراً داخل نصي التشكيلي، وسوف يتم نقل التجربة إلي سوريا مضافاً إليها بعض اللوحات الأخرى." (رهام محمود، 2009).

ويقول الفنان الدكتور صلاح المليجي عن تجربته في السببوزيوم: "حينما سعدنا لهذه المدينة شعرت وكأنني سألتقي الحياة بشكل مختلف دون أي هموم، لأن مسؤولية الإدارة التي كنت أتولاها أفسدت علي حياتي، فرجعت أصفو لحياتي وفني، كما سعدت جداً بالفنانين المصريين الذين رافقتهم طوال الرحلة. يضيف: أهدن مدينة فوق مستوى سطح البحر بحوالي 1500 متر، فكل المشاهد الطبيعية هناك أهلتنا لعمل فن جميل؛ لأنها مناطق روحانية وشاعرية، تضم رفات الكثير من القديسين والأديرة والكنائس والمغارات. قمت هناك برسم ست لوحات، نفذت علي خامة الكرتون السميك، مستخدماً الألوان الأكريليك، حيث كنت محملاً بتجربتي التي لم أنفصل عنها، وهي عن البحر، ولكنني رأيته في أهدن من خلال ألوان جديدة أكثر نضارة

تمثل المكان نفسه ، إضافة إلي صفاء ذهني واستماعي بالعمل ، والجميل في هذه الرحلة أنني رأيت متحف جبران خليل جبران ووجدت في متحفه اسكتشات ولوحات تصوير لا تقل عن فناننا أوروبا كجوجان خاصة لوحة الحياة والموت ؛ لأنه يحمل نظرة فلسفية وروحانية صوفية بها نوع من التأمل والحياة والوجود والطبيعة ، كما أن أعماله تشبه أعمال الفنان الإنجليزي ويليم بليك المتصوف والمصور والجغرافيكسي. " (رهام محمود ، 2009).

وقال السفير يسري القويضي: "أنا أعلم بطي الورق ، وقمت بعمل ثلاث لوحات بأحجام صغيرة في السمبوزيوم ، وقد استوحيت في لوحاتي بعضاً من أعمال السابفة بإضافة بعض من التطوير. في البداية اندهش الفنانون لاستخدامي خامة الورق التي تأخذ وقتاً طويلاً في طيها ، لكنهم أعجبوا جداً بالنتيجة النهائية ، خلاف ذلك استمتعنا بوجودنا هناك ، فأكثر ما تأثرت به مشاهدتي لمتحف جبران خليل جبران الذي اعتبره رساماً عظيماً جداً ، ومصوراً ومولواً عالي المستوى ، كما أن فكره الفلسفي واضح في اللوحات. " (رهام محمود ، 2009).

في افتتاحية عدد خاص لجمعية الفنانين اللبنانيين أورد وزير الثقافة اللبنانية غازي العريضي عام 2004: "بدءاً من الإنسان الأول وامتداداً بعمر التاريخ ، كانت اللغة التشكيلية بمثابة ذاكرة وجدانية لتاريخ الإنسانية ، تلك اللغة التي حفظت لنا التاريخ ونبض الإنسان عبر حضارات الفينيقيين وبلاد ما بين النهرين وبلاد النيل وغيرها من بلدان المعمورة ؛ فكانت بمثابة راوٍ يصدمه المقولة ، وأصبح يشير ، وقلب ينبض بها. ولما كانت تلك اللغة فاعلاً وشاهداً على حركة التاريخ كان لزاماً على الأمم المتحضرة أن تصنع في اعتبارها أهميتها ، وحقيقة دورها الفاعل في تنمية الوجدان ، وتفعيل الإحساس بالجمال كمطلق حقيقي لخلق إنسان أجمل وأرقى يمتلك من المقدر ما يؤهله لقهر القبح وسحق الظلام". يضيف: "عبر تلك الفلسفة تبنت وزارة الثقافة اللبنانية بإيمان لاريب فيه دعم المسيرة التشكيلية عبر مؤسساتها الثقافية وعبر الجمعيات المتخصصة ، ومما لاشك فيه أن سمبوزيوم أهدن الدولي للرسم والتقنيات المختلفة نتاج حقيقي لهذا التعاون المثمر والفعال بين وزارة الثقافة اللبنانية وجمعية الفنانين اللبنانيين للرسم والنحت ولجنة الفن التشكيلي ممثلة في رئيسها جورج الزعيتني ، الذي أخذ على عاتقه مسؤولية التنظيم والاتصال بكافة الفنانين من لبنان والبلدان العربية وغيرها ، ليطلق شرارة البدء لتظاهرة فنية تشكيلية ضمّت 200 فناناً من مختلف بلدان العالم ، اجتمعوا جميعاً ليعلنوا أن أهدن لبنان عاصمة للقاء المحبة والجمال ، ولينصهر الجميع في بوتقة واحدة يتوالد منها لغة بصرية فاعلة هي الأجل والأبقى". (لجنة سمبوزيوم إهدن للفنون التشكيلية ، 2004).

ومما أوردته رئيس جمعية الفنانين اللبنانيين حينها الزميل عادل قديح حيث كتب: "تجربة أهدن واحدة من تجارب الملتقيات التشكيلية في لبنان ، والتي بدأت تأخذ منحىً مختلفاً. إنها رهان من نوع آخر يبني عن همروجة السياحة التي تعلو فوق العمل الفني. لقد أرادها الفنانون فعلاً إرادياً ثقافياً مستقلاً يعبرون من خلاله عن إمكانياتهم الجمالية والتقنية وعن خسارتهم في خلق العمل الفني من دون ضغوطات أو تدخلات. ولقد أرادت لجنة الفنون في أهدن بالشراكة مع جمعية الفنانين اللبنانيين للرسم والنحت ومع فعاليات تشكيلية عربية تحدياً منكباً على دعم أهل أهدن من دون سواهم ونجحت ، كما أرادت تجميع قدرات فنية من أنحاء لبنان وبلاد العرب لخلق حالة من اللحمة والتآلف ونجحت. كما صمّمت على إنفتاح تجارب مستغرقة في

مشهديتها مع تجارب شابة واعدة وأقامت على ضفاف الملتقى، ورشة عمل لطلاب فنون تحت إشراف المحترفين ونجحت". (لجنة سيمبوزيوم إهدن للفنون التشكيلية، 2004).

وكلمة الفنانين العرب قدّمها أمين الرحبي، أمين سر النقابة العام في سوريا حيث اعتبر أن سيمبوزيوم إهدن يشكل "ظاهرة ثقافية بصرية"، وأن "كل الصياغات البصرية التي تعانقت في فسحات السيمبوزيوم لا تخرج عن المكان وأهميته التاريخية والسياحية والإبداعية". (لجنة سيمبوزيوم إهدن للفنون التشكيلية، 2004).

أما الأستاذ جورج زعتيني، المشرف على السيمبوزيوم، فأكد أنّ "هذه التظاهرة الإبداعية الرائعة هي بمثابة رسالة وجسر، رسالة لجميع المؤسسات بالوطن العربي كي يعيدوا قراءة واقعهم الآتي عبر رؤية جمالية تتجاهلها كل المؤسسات الحكومية على خارطة الواقع، وجسر حقيقي للعبور نحو تشكيل وجدان إبداعي مشترك يضم فنانيين ومبدعين من مختلف بلدان العالم ويمنح إهدن -لبنان وسام المحبة والتقدير لهذا الجهد الذي دشّن لتواصل وجداني حقيقي". (لجنة سيمبوزيوم إهدن للفنون التشكيلية، 2004).

ما يمكن ملاحظته من حالة إهدن هو التالي: إنّ أهمية حدث السيمبوزيوم تكمن في قدرته على تفعيل المثاقفة والحراك الثقافي والإبداعي بين مختلف البلدان سيما العربية، من هنا تبرز ضرورة إقامة معرض للفنانين، وورش عمل منفصلة للطلاب، وتنظيم الندوات لتبادل الخبرات والتقنيات الحديثة والأساليب المستجدة الى جانب منتديات للحوار والمناقشة، لتطوير الثقافة وبلورة العمل الفني لكل مشترك.

2.2 دوما: دوما قرية لبنانية تقع على ارتفاع 1050 م وتبعد 88 كلم عن بيروت، مصيف لبناني محاط بالجبال الخضراء وميزتها المعمارية بأنّها لها سوق عريق عمره أكثر من مئة عام، منازلها حجرية لبنانية وطرّاز أسقفها من القرميد، وفيها ثلاث مدارس، ومتحف للحرف القديمة، وصالة سينما في السوق، وأنشئ فيها حديثاً متحف للحرف الدومانية. (طوني مفرّج، 2018).

في مقابلة خاصة مع السيدة حياة الحج شلهوب راعية مهرجانات دوما السياحية أجريتها بتاريخ 12/12/2018، تحدّثت عن تأثير الفنون الجميلة في السياحة وذلك انطلاقاً من أهداف المهرجانات التي تؤكد على تنشيط الحس الفني والثقافي من شعر ورسم وموسيقى لها لهذه الفنون من تأثير في المهرجانات السياحية على الإنسان. وشرحت: "بدأنا مشوارنا مع معارض الرسم والنحت مع نقابة الفنانين اللبنانيين عام 1997 بمعرض كبير بالتنسيق مع غاليري "دامو" لصاحبه النحات إبراهيم والفنانة سليمي زود، بمعرض ضم 200 لوحة لعدد من الرسامين من كل أرجاء لبنان وتلاه عام 1999 معرض لفنانين جسّدوا جمال التراث اللبناني بلوحات مائية، وفي عام 2001، استقبلنا الفنان إندريه كالفايان في معرض ورسم بيوت ومناظر تراثية إلى جانب رسم مباشر أمام الجمهور والسياح". (خالد، مها، مقابلة شخصية، 2018، 12 كانون الأول). وأضافت: "ما غابت لوحات أبناء دوما من الفنانين التشكيليين عن المعارض، ومنهم د.مشيد خير والفنانة سليمي زود، ومها العاني والراحل سمير صوايا. وأكملت تعاوناً مع الفنانة د.مها خالد في تنظيم سيمبوزيوم للرسم في دوما عام 2001 وحتى الآن في مهرجانات 2018 وفي معظم مهرجانات دوما". (خالد، مها، مقابلة شخصية، 2018، 12 كانون الأول).

بالنسبة للسيدة شلهوب، دوما هذه البلدة السياحية واللوحة الطبيعية جسدت مناظرها ونفذتها على لوحات د. مها خالد مع باقة من الفنانات وطالبات معهد الفنون الجميلة، بحيث كان الناس يتخلقون حولهم ليتابعوا

عن كذب تكوين اللوحة للمنظر الطبيعية ولرسم البيوت الأثرية بشغف وباستمتاع. فتحوّلت القرية الوادعة إلى معلم سياحي جمالي من الدرجة الأولى، بمساهمة أهالي القرية وباستضافتهم وتعاونهم مع السفارات الأجنبية من روسيا وأوكرانيا وتبادل ثقافي فني غنائي بين الدول الأجنبية وفنانين ومسرحيين من لبنان ومن دوما، أهمها مشاركة الفنان العالمي المرحوم وجيه نحلة الذي رسم لوحة ضخمة في مدة ساعتين أمام الجمهور بمشاركة من غسان الرحباني عزفاً على البيانو وإلقاء شعر من الشاعر هنري زغيب، مما يعني أننا شهدنا على عرس ثقافي جامع وشامل في لحظات راقية خالدة لا تنسى. (خالد، مها، مقابلة شخصية، 2018، 12 كانون الأول). ومع الفنان جوزيف أبي ظاهر، تكوّنت أجمل اللوحات عن بيوت دوما القديمة وسوقها العتيق بالأف من النقط (تقنية التنقيط بقلم الرصاص)، وكانت محط إعجاب الزائرين والسياح والمهتمين. وفي عام 2012، ولدت دوما الجميلة عبر لوحة عملاقة نفّذها الفنان المهندس برنار رنو، ليلة إفتتاح المهرجان بمرافقة موسيقية كلاسيكية، أدتها الفرقة الموسيقية التابعة لقوى الأمن الداخلي.

وصرّحت السيدة شلهوب أنّ لجنة مهرجانات دوما اعتادت التعاون مع السفارات الأجنبية، سعياً منها إلى نشر ثقافة التبادل بين البلدان عبر الليالي الموسيقية الفنية عام 2008 مع المركز الثقافي الألماني، ومعارض الرسم مع السفارة الفنولية للفنان خوسيه كوتوبو، إلى جانب التعاون الثقافي مع السفارات اليونانية والمكسيكية والروسية واليابانية والأوكرانية. وختمت أخيراً "نحب الفن بكل أنواعه وما الرسومات على حيطان وأسقف دوما منذ عصور إلا شاهد على الفنون الجميلة الراقية، ودليل على تعلق وتعود أهل البلدة على الفنون بكل أطيافها." (خالد، مها، مقابلة شخصية، 2018، 12 كانون الأول).

وهكذا نلاحظ أنه بالتخطيط الجيد والإدارة من قبَل مسؤولي لجنة المهرجانات في بلدة دوما، والمثابرة والعمل المثمر، واحتضان البلدية وممّولي القرية والداعمين مادياً لهذا الحدث المميز وبمساعدة أهالي دوما وبلديتها وناديتها وبمواكبة شتى وسائل الإعلام، تمكّنت فعاليات السيمبوزيوم على مدى أكثر من عشرين عاماً من التطوّر. فأقيم في البلدة متحف يضم أول معدات لعيادة أسنان إلى جانب مواد وأدوات الحديد والسكافة والتطريز والمجلات والجرائد وتصنيف وعرض لمبدعين وأصحاب قرار عالميين أصلهم من دوما وصلوا إلى مراكز مهمة عالمياً، واستُحدثت فيها منازل للضيافة وطرقا لممارسة رياضة المشي في الجبال، وبنيت فيها الفنادق والمطاعم العالية الجودة والأهم أن مختلف المراحل العمرية من أطفال وبافعين وصولاً للمسنين يساهمون ويشاركون في إنجاح المهرجانات السياحية الفنية في دوما والتي يحضرها أناس من كافة أنحاء لبنان ومن المغتربين في معظم الأحيان، ما يجسّد السياحة الطبيعية الفنية التي تساهم في بناء معارف الإنسان.

2.3 راشانا: عاينتُ بلدة راشانا ميدانياً عام 2007، وتحدثتُ مع أناشار ونبيل وسيمير بصبوس أولاد الفنانين ميشال وألفرد ويوسف بصبوس، وكنتُ برفقة طلاب لرسم المنحوتات في الهواء الطلق، ولا شك أنّ ما أورده الأبناء لا يختلف عن ما كُتِب عنها من قبيل أنها "بلدة بترونية مشرّعة على الطبيعة والجمال، هي متحف في الهواء الطلق مفتوح على النحت والحجر والفن. على دروبها وحفاي طرقها تتوزع تماثيل ومنحوتات سكبها أبناؤها البصاصة بأزاميلهم، فنشروا اسمها ورفعوا اسم لبنان في أصقاع الدنيا. هناكيندمج الفن بمحيطه البيئي والهندسي، ويسكب هؤلاء النحاتون أحاسيسهم ورؤياهم وخواطرهم وأفكارهم ومخيلتهم أعمالاً خالدة لا تموت" (مي عبود أبي عقل، 2011).

في حديثه عن مسيرته ، يقول ألفرد بصبوص: "نحن ثلاثة أخوة نحاتون ، بدأنا بنحت أعمالنا بالقرب من منزلنا العتيق ، بالصبر والمثابرة تحت المطر وفي كافة الأحوال ، نحتُ وإخوتي في قريتنا يامكاناتنا المتواضعة ، أملين أن نصل بقريتنا إلى العالمية في يوم من الأيام. بينما كنت في غرفتي أراقب تساقط الثلج على المنحوتات وشجر الزيتون وشجر اللوز ، راودتني فكرة السمبوزيم الدولي ، فلنتحاور ولنغني ولنرقص ولنرقص الحجارة ونطوِّعها بين أيدينا كما تتراقص حبيبات الثلج ، وتحقق الحلم ، حلم أخي الكبير المرحوم ميشال." (بيسان طراف ، 2015) . نُظِم أول سمبوزيم دولي للنحت في راشانا عام 1994 ، وابتدأ حلم وفكرة ألفرد بصبوص ، والهدف منه بحسب رأيه هو دعوة نحاتين من الشرق والغرب إلى قرية راشانا ليبعدوا وجعل القرية متحفاً للنحت في الهواء الطلق. ويردف بصبوص: "لننحت ، لننتعارف ولنتشارك الطعام والكلام والأفكار مع زملاء لنا نحاتين من حول العالم همهم نشر النحت الحديث". وكان ألفرد حلم مع إخوته بتحويل قريتهم الصغيرة الرابضة على كتف جبل إلى سمبوزيم دولي للنحت ، فوجد ممولين لمشروعه وتحقق حلمه إبداعاً ونحتاً في الصخر حيث تنتشر المنحوتات الدولية المختلفة على جنبات القرية وصولاً لساحة السمبوزيوم (تبريز منصور ، 2006). وتتمحور فكرة السمبوزيوم حول التعامل مع الحجر البلدي نحتاً وإبداعاً لمدة اسبوعين محددين في كل عام لفنانين من أصقاع العالم. على مدى أكثر من 60 عاماً عمل الإخوة بصبوص على مئات القطع الفنية المنحوتة من الحجر والخشب والحديد والبرونز من مختلف الأحجام ("راشانا اللبنانية" متحف فني في الهواء الطلق يعيد للنحت عصره الذهبي ، 2016). لذا ، وجد الجيل الثاني من البصاصة أن الأوان قد آنلإنشاء متحف كبير يضم كل هذا الإرث ويحفظه للأجيال المقبلة. وهذا ما يعمل عليه حالياً الجيل الثاني من البصاصة ، وقد عرضت الفكرة على وزير الثقافة سليم وردة. فلا شك أن إرث البصاصة غني حيث تتوزع في منزل الأخ الأكبر ميشال 150 منحوتة بينما نجد لأخيه يوسف ما يقارب الخمسين منحوتة. ويؤكد أناسار بصبوص ، ابن الأخ ميشال الأكثر نتاجاً من بين إخوته ، أن أعمال والده أخصيت من قبل اختصاصيين وأن عددها بلغ 1500 عمل فني بين منحوتات ولوحات فحم وزيتيات ، لذا يعمل أناسار على الحفاظ على الإرث وجمعها ضمن المتحف المزمع إنشاؤه. أما ألفرد ، ففي جعبته ثروة فنية من مئات المنحوتات المعروضة ي بيته ومحترفه. وكان ألفرد أسس "محترف راشانا للنحت" (Park Symposium) عام 1994 وهو عبارة عن حديقة في الهواء الطلق فيها 95 منحوتة من صنع 85 نخاتاً عربياً وأجنبياً بين 1994 و2005 (خالد ، مها ، زيارة ميدانية مع أناسار ونبيل بصبوص ، 2007 ، 7 أيار).

وهكذا نلاحظ أنه بالمثابرة والطموح والعمل الدؤوب وعلى امتداد أكثر من ستين عاماً ، اشتغلت عائلة بصبوص بمساعدة أهالي البلدة وبإضاءة وبدعم من وسائل الإعلام على تحويل بلدة راشانا إلى مملكة للنحت حيث إستضافت خلال أحد عشر عاماً أكثر من خمسة وثمانين نخاتاً من مختلف أنحاء العالم. فتحوّلت القرية الوداعة إلى معلم سياحي جمالي من الدرجة الأولى ، بمساهمة أهالي القرية وبإستضافتهم لجميع الوافدين إلى جانب البصاصة وعائلاتهم. وجدنا فيها تجديداً للمعارف النحتية الفنية ، وتعرفنا من خلالها على مدارس فنية عالمية أصبحت ملموسة وشاهد عيان ودراسة حالة لباحثين أو نقاد أو متعمقين في دراسة النحت وأنواعه ، وعلى تصنيف المواد والأدوات اللازمة للنحت. وبإستطاعة أي زائر تبيان الفرق بين الحجارة المختلفة ومعرفة أنواعها في كل منحوتة ، فالنتعارف الفكري بين النحاتين من أصقاع العالم وتبادل الأفكار والطعام والمسامرة ،

تبلور الإنسان وتعزّز تواصله ، وتدعم رقيه الفني بهدف التواصل المعرفي البناء ، وبنهاية تنشيط السياحة الفنية المثمرة.

وراشانا ، خلافاً لإهدن ودوما ، بلدة صغيرة بيوتها معدودة ولا تضم المطاعم والفنادق ، لذا السياحة فيها هادفة وفنية بحث بحيث أنها قائمة على فن النحت وتستهدف الفنانين بشكل خاص لا العموم ، وهذا ما لا ينطبق على حالتي إهدن ودوما اللتين تزخران بالمرافق السياحية والنشاطات والفعاليات من حفلات وسهرات طربية وعشاء قروي ، ما يعني إمكانية مشاركة المجتمع ككل ليس فقط المختصين بالرسم والنحت .

جدول: راشانا الفن والسياحة

سمبوزيم راشانا للنحت الدولي	1999	2000	2001	2002	2003	2004
المشاركون	لبنان : ندى رعد هنغاريا: فارغا جيزا فرنسا: جان بول شابلبه ، ريموند جاكية بلجيكا: باتريك كرومبيه المملكة العربية السعودية: علي محمد الطخيس الأرجنتين: جوليا فرجت	إنكلترا: كولين فيغ بلغاريا: فيلسلاف مينوكوف فرنسا: روبير بيارستيغر اليابان: كوك ميتسونوري لبنان: نبيل حلو المكسيك: هوراسيو كاستريجون غالفن الأرجنتين: جوليا فرجت	صربيا مونتينيغرو: جيورجي كباچاك فرنسا: جيرى كوفانيك الولايات المتحدة: جون بارلوا هيدسون بلجيكا: برنارد فيرهايغه لبنان: أندريه نهور	اسكتلندا: كايت تهومسون إسبانيا: ماريانو اندرية فيليللا إيطاليا: فابريز دياسي فرنسا: إيف بنشيلان اليابان: هبرونوري كاتاجيري	لبنان: نبيل حلو إيطاليا: فابريز ديه سي المغرب: إكرام كباچ بلجيكا: باتريك كرومبيه	بلغاريا: جيفكوسيدلارسكي كولومبيا: فيرنلردو بينتو مصر: ناجي فريد تادروس نيوزيلندا: هاميش هورسلي صربيا مونتينيغرو: كوران كباچاك
الدول	لبنان ، هنغاريا ،فرنسا ،بل جيكا ،المملكة العربية ، السعودية ، الأرجنتين	انكلترا ، بلغاريا ، فرنسا ، اليابان ، لبنان ، المكسيك	صربيا مونتينيغرو ، فرنسا ، أميركا ، بلجيكا ، لبنان	اسكتلندا ، اسبانيا ، إيطاليا ، فرنسا ،اليابان	لبنان ، إيطاليا ،المغرب ب ، بلجيكا	بلغاريا ، كولومبيا ،مصر ، نيوزيلاند ، صربيا ، مونتينيغرو

خاتمة

بالملاحظة الشفافة للبلدات اللبنانية الثلاث وجدنا ضرورة تعزيز وإبراز أهمية الأماكن السياحية وشرحنا كيفية تفعيل دورها الثقافي في وطننا العربي. لقد إختارنا لبنان أنموذجاً من خلال ملاحظة ثلاث أماكن

إصطياف ناشطة فنياً، وهي إهدن، دوما وراشانا. فهي تساهم عبر المهرجانات التي تقيمها (2019-1999) بنشر الوعي الفني والتبادل الثقافي، بغاية بناء المعارف الإنسانية والتي نفذت بواسطة ورش فنية محصّرة ومنفّذة بعناية، كل ذلك إلى جانب التمتع بجمال الطقس والخدمات المميزة للفنادق والمطاعم وأيضاً تمييز الاستفادة من المناخ المعتدل صيفاً في القرى اللبنانية.

إنّ التواصل الإنساني من خلال السياحة الهادفة والمشاركة في ورشات فنية من تشكيل ونحت في السيمبوزيوم سلب الضوء على أهمية التواصل والتفاعل الفني الثقافي والذي ساهم في زيادة المعارف الإنسانية وفي نهائية التكامل المعرفي المنشود. فالجمال واللياقة والأدب، والثقافة الراقية ملازمة للنفس البشرية. إنّ إنساناً مثقفاً بسعيه المعرفي الخاص هو إنسانٌ حرٌّ كما أسلفنا، ما يعني أن الثقافة والجمال ملازمين للحرية. فعبر الملاحظة والمشاركة في الأعمال الفنية استطعن المساهمة في تنشيط السياحة، ومن خلال لجان المهرجانات الصيفية، استنتجنا أهمية التبادل المعرفي لإرتقاء النفس البشرية.

سعيناً وعرضنا وبيّنا وتحقّقنا من هذه النماذج الفنية المميزة في دول عالمنا العربي مسلّطين الضوء على أهمية أنموذج لبنان من حيث إقامة المعارض وورش العمل الفنية في المهرجانات، لفنانين من لبنان والعالم العربي ومن أرجاء العالم، إدراكاً منا لأهميتها من الناحية الفنية- الثقافية، وتشجيعاً للسياحية الداخلية والخارجية بهدف تحقيق التكامل المعرفي.

المراجع

“راشانا اللبنانية” متحف فني في الهواء الطلق يعيد للنحت عصره الذهبي. (2016، 20 تشرين الأول). الوطن. أطلس حبيب. (2011). بيروت: مكتبة حبيب.

باير، ر. (2008). تاريخ علم الجمال: من خلال الفلسفة والنقد والفن (ميشال عاصي وميشال سليمان، مترجم). بيروت: دار نلسن.

بو موسى، رين. (2014، 26 نيسان). “أبا السلام” و”أبا الطيب” قديسا اللبنانيين والعالم. جريدة النهار.

حاك، جان وآخرون. (2015). السلسلة العلمية في الجغرافيا. بيروت: مكتبة حبيب.

خالد، مها. (2008). المتحف والتربية الفنية في لبنان (أطروحة دكتوراه غير منشورة). جامعة القديس يوسف، بيروت، لبنان.

درة، هشام والجقل، غادة. (2002). أضواء على جغرافية لبنان والعالم (الطبعة الثانية). سن الفيل: المركز التربوي للبحوث والإنماء.

الريحاني، أمين. (1965). قلب لبنان: سياحة قصيرة في جبالنا وتاريخنا. بيروت: دار الريحاني.

طراف، بيسان. (2015، 7 أيار). عن ميشال بصبوص الذي أوصل لبنان إلى العالمية... بالفن. الميادين. مسحوب من <http://www.almayadeen.net/news/politics/697002/%D8%B9%D9%86-%D9%85%D9%8A%D8%B4%D8%A7%D9%84-%D8%A8%D8%B5%D8%A8%D9%88%D8%B5-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%8A-%D8%A3%D9%88%D8%B5%D9%84-%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7%D9%86-%D8%A5%D9%84%D9%89>

86%D9%81%D9%84%D9%87%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9

عبود أبي عقل ، مي . (2011 ، 15 حزيران).راشانا غابة منحوتات آل بصبوص.جريدة النهار الثقافي.
عماد ، عبد الغني . (2002).البحث الإجتماعي : منهجته-مراحله-تقنياته.بيروت: جروس برس.
لجنة سيمبوزيوم إهدن للفنون التشكيلية. (2004).سيمبوزيوم إهدن الدولي 2004 للرسم والنحت؟ زغرتا:
قارح.
محمود ، رهام . (2009 ، 12 أيلول). سيمبوزيوم "أهدن" الدولي في عيون أربعة تشكيليين مصريين.مجلة روز
اليوسف.

المرعبي ، ماهر . (2009).مدخل الى الإقتصاد. الزلقة: دار مختارات.

مفرّج ، طوني . (2018).موسوعة مدن وقرى لبنان: المجلّد رقم1. بيروت: دار نوبيليس .

مفرّج ، طوني . (2018).موسوعة مدن وقرى لبنان: المجلّد رقم11. بيروت: دار نوبيليس

مفرّج ، طوني . (2018).موسوعة مدن وقرى لبنان: المجلّد رقم12. بيروت: دار نوبيليس

منصور ، تيريز . (2006 ، آذار). مبدعون من بلادتي ألفرد بصبوص.مجلة الجيش ، (249).

Dumper, Michael R. T. and Stanley, Bruce E. (2006).Cities of The Middle East And North
Africa: A Historical Encyclopedia. Clio, California: ABC.

Lagoutte, Daniel. (2002).Enseigner les arts visuels. Paris : Editions Hachette Education.

UNESCO. (2019). About World Heritage: State Parties. Retrieved from:
<https://whc.unesco.org/en/statesparties/lb/documents/>

نقد روجيه غارودي للحضارة الغربية وفكرته حول حوار الحضارات
Roger Garaudy' Critique of western Civilization and his idea about Dialogue of

Civilizations

أ.صيقع أسامة

جامعة قاصدي مرباح ورقلة- الجزائر

university : kasdi merbah

مقدمة:

يسيطر القلق الداهم على مليارات البشر من الرجال والنساء في نهاية هذا القرن ، نبع هذا القلق من تزايد البطالة والبؤس من تزايد الشعور بعدم الأمن ،وتسلط العنف (روجيه غارودي 1999ص 05) ، هذي العبارة الملفتة هي ما افتتحه غارودي في كتابه (حَقَارُو القبور) ، تمهيدا نقديا ، ورد فعل إتجاه الحضارة الغربية قبل طرحه لمشروعه العالمي حوار الحضارات ، ويبدو أن نقده لهذه الحضارة الغربية ، هو ضرورة تستدعي ذلك ، ومطلب إنساني في ظل قرن مليء بالتناقضات ، والصراعات ، والحروب وزيادة في عدد سكان العالم وظهور التكنولوجيا الغربية ، ووسائل الإعلام والعولمة وطغيان النزعات المادية ، والبراغماتية ، والتطورية وتشبيء الإنسان ، وتبرير الممارسات بما يخدم مصالح الدول العظمى ، وبدأت تسود روح إنكارية ، وعدمية جراء ما تحتويه وتنتجه الحضارة الغربية ، فهذا القلق والتوتر على مصير البشرية جراء الجنوح والتعصب والإسراف المادي للحضارة الغربية ، بتسلطها المادي والرأسمالي و كيف أدى هذا النموذج الحضاري إلى الفصل بين الحضارة والثقافة ، فنتج عن ذلك الإنحلال الأخلاقي ، والفراغ الروحي ، وحالة الإغتراب ، في مقابل التفوق المادي والتكنولوجي والعلمي والصناعي الهائل ، مما أفضى إلى حالة الفوضى التي بشرت بأفول الإنسانية (سعيد محمد محمد السقا ، 2013 ، ص 211) ، هذه الأزمة التي تظهر بوضوح في الحضارة الغربية المعاصرة ، والتي روجت لتقدم الإنسان وتوفير الأهداف الحقيقية ، والقيم الحسنة والكريمة لم تكن إلا نوع من التستر وراء الممارسات والطرق الغر مشروعة إتجاه الكيان الإنساني ، وكل ما هو قاطن على سطح الأرض ، وبقدر التبشير بمتطلبات التقدم والتطلعات المروجة لهذه الحضارة ، وتنمية الإنسان في شتى المجالات ، لم ينتج من ذلك سوى إفقار الإنسان وإفلاسه روحيا وأخلاقيا وتجريده من القيم الإنسانية المتعالية .

وفي ظل هذا القرن الخطير يبرز لنا المفكر الفرنسي روجي غارودي ، الذي كرس حياته لخدمة الإنسانية ، وليرد على هذا المنعرج الحاسم الذي بلغته الحضارة الغربية ، كيف لا وهو من تشع بثقافتها ، وعاش في عمقها ودرسها لعقود من الزمن من خلال تجاربه الأيديولوجية ، والدينية وكذلك الفلسفية ، وتجدر الإشارة أن مسار غارودي الديني والعلمي وكذلك الفلسفي مرّ بثلاث محطات أساسية بحيث كل مرحلة هي نتاج وعي وإجتهد وصل إليه سواء من خلال دراسته أو من المحيط الذي عاش فيه ، والشخصيات الهامة التي إلتقى بها وناقشها ، ومن خلال تكريس كل هذا الوقت للتنقيب والبحث في ثنايا هذه الحضارة تشكّل وتبلور لدى غارودي موقف نقدي منها ومن أسسها واستراتيجياتها التي تمارسها قاصدا من وراء ذلك الكشف وتعربة ما تخفيه وما تحويه ، ووصل إلى أنها حضارة أفرزت لنا مفاهيم عديدة في الحقبة المعاصرة كالإستعمار بمختلف

أنواعه ، وكذلك الامبريالية ، والديكتاتورية وغيرها من المفاهيم التي تسيء للإنسانية ، والهدف من كل ذلك هو الهيمنة على دول العالم والسيطرة على ثرواته وليس ما يتم الترويج والتبشير له عبر بعض النظريات أهمها العولمة والحدثة والديمقراطية.

ومن أجل الخروج من هذه الأزمة التي تعصف بالحضارة الغربية ، يقرّر غارودي عرض وتقديم فكرته المتمثلة في حوار الحضارات كمشروع إنساني وعالمي ، يهدف من خلاله إلى إقامة علاقات الود والتعاون بين الحضارات ، وخصوصا بين الغرب ودول العالم الثالث ، وهذا الحوار من شأنه أن يعث الضمير الإنساني من جديد ، فليس علينا أن نشكل تصادم بين الحضارات كما يقول هنغتون لكي ننمو وتطو ، بل كذلك يجب التفكير في الحوار من أجل الأجناس الأخرى ، ولا يجب فرض إستراتيجيات تراعي مصلحة ما على حساب فئة ما أو شعب ما ، فالكل له الحق في إبداء رأيه وليس من حق أي جنس أن يحدد سير تاريخ جنس آخر ، إذا الحوار هو السبيل الوحيد لتحسين ظروف الحياة بالنسبة للبشرية من أجل القضاء على التغيرات والأحداث التي تهدد الجنس البشري ، والوجود بأكمله ، كالتغير المناخي ، والأسلحة النووية التي تعصف بالوجود الإنساني .

مشكلة البحث:

نحاول في هذه الورقة البحثية الوقوف على النقد الذي وجهه غارودي للحضارة الغربية ، والكشف عن الوجه السلبي لها بغية تقديم مشروع إنساني عالمي ، من شأنه أن يحل المشاكل والصراعات التي تعانيها البشرية اليوم ، من خلال فكرته حوار الحضارات ، وعليه نحاول الإجابة على التساؤلات الآتية: كيف كانت ظروف حياة غارودي إنعكاسا لفكره ؟ وما هي أبرز النقاط التي إنتقد فيها غارودي الحضارة الغربية ؟ وفيما يتمثل مشروعه الإنساني حوار الحضارات ؟.

أولاً.محطات غارودي الفكرية:

مسار روجيه غارودي الفكري تميزه بثلاث محطات أساسية ، لكل منها خصوصياتها التي تميزها عن الأخرى ، وهي كالتالي: المرحلة المسيحية ، ثم المرحلة الماركسية ، وأخيرا مرحلة الإسلام (الشريف طوطاو ، 2009 ، ص11) ، كل مرحلة شكّلت وعيا فكريا خاصا في تفكير غارودي بل وانعكست على المحطات الأخرى وهو ما يظهر جليا في:

مرحلة المسيحية: إنّه روجيه جان شارل غارودي ، ولد في مرسيليا بفرنسا في 1913/07/17م لأبوين ملحدين ، لكن على الرّغم من ذلك إلا أنه إعتنق المسيحية البروتستانتية ، عندما كان عمره أربعة عشرة ربيعا عام 1927 مع نذر إنفجار الأزمة العالمية الكبرى عام 1930 ، وقد إعتنق غارودي المسيحية لكي يعطي لحياته قيمة ومعنى في وقت كان الجميع يعتقد أنّنا نعيش نهاية العالم (روجيه غارودي ، ص 11) ، حيث يقول غارودي في كتاب كيف صنعنا القرن العشرين: قد يكون من الحظ أن تولد مرتين في النار ، فتولد في عام 1913 عشية الحرب العالمية الأولى ، وأن تكون في العشرين من عمرك عام 1933 عندما تخيم على أوروبا الأزمة الكبرى ، ويأتي بعدها هتلر إلى السلطة وتغيرات في العالم كفضية السلطة والنمو وحرية الأفراد (روجيه غارودي ، 2000 ، ص7) ، وسرعان ما بدأت تتابه موجات من الشك والإنتقادات إتجاه الديانة المسيحية من خلال البرامج التعليمية التي كان يأخذها حينما كان يدرس ولم يمض وقت طويل حتى قرّر أن يخوض تجربة أخرى لعل من شأنها أن ترضيه ، وتسعده ونعني بها إنضمامه للحزب اليساري .

المرحلة الماركسية: إنظمَ غارودي إلى الحزب الشيوعي عام 1933، وكان هذا منعطف حاسم، وهام في فكر غارودي حيث تبنى العديد من المعتقدات، وواجه العديد من الأفكار والفلسفات التي كانت موجودة آنذاك كالوجودية والنبوية والبراغماتية، رأى غارودي في الماركسية الأسلوب الأمثل لمعالجة المشكلات الإنسانية المستعصية بأسلوب علمي واقعي يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق مصالح الجماهير، هذه الفئة أكثر اتساعا والأعرض إنتشارا في صفوف الإنسانية جمعاء.

وكان إنضمام غارودي للحزب الشيوعي الفرنسي عام 1933م في تلك الفترة، حيث كانت الشيوعية تمثل في نظر الأوروبيين الحل الوحيد الذي يطرح بديلا للخروج من أزمة الرأسمالية، كما أنه كان أفضل جبهة تقاوم هتلر والنازية في هذه الفترة في هذه المرحلة كان تبنى غارودي للمقولات الماركسية واضحا سواء في أطروحة الدكتوراه التي نالها من فرنسا (النظرية المادية في المعرفة)، أو من خلال الكتب التي كتبها كمأرسية القرن العشرين والنزعة المادية في المعرفة، وهناك مدارس فكرية وعقائد دينية متعددة تعلم منها غارودي وتتجلى في ثنايا مؤلفاته لأن الماركسية ليست فلسفة من جملة الفلسفات بل هي إجتياز الوعي لحركة التاريخ العميقة والتطلع والطموح (روجه غارودي، ص 15).

ومن هنا يمكن القول بأن تبنى غارودي للماركسية قد جاء بناء على إيمانه بفلسفة الفعل وأيضاً إعتبارها الفلسفة الحقيقية مقابل فلسفة الكينونة لأنه كان يعتقد أن فلسفة الفعل هي الفيلة بإنقاذ الإنسانية أثناء إنتمائه إلى المسيحية والمادية والإسلام (الشريف طوطاو، 2009، ص 12)، وبعد ما إكتسب شهرة كونه ماركسيا طرد من الحزب الشيوعي الفرنسي سنة 1970، بسبب مواقفه وانتقاداته المستمرة للمنظومة الإشتراكية مبرراً ذلك أن الشيوعية خرجت عن المسار التي حدده ماركس. وبعد المسيحية والماركسية ومن خلال بحثه المطول إنتهى به المطاف إلى الإسلام.

مرحلة الإسلام: في 1981م أصدر غارودي كتابه وعود الإسلام، الذي أبرز فيه العناصر الإيجابية في الإسلام التي تجعل منه الإختيار الوحيد أمام البشرية للخروج من المأزق والنجاة من الهلاك المحقق بهذا الكتاب وعود الإسلام وأعلن غارودي إسلامه عام 1982م بجنيف، وكان قد أحدث صدمة كبيرة بالنسبة للغرب، وفي الأوساط الفكرية والعلمية والسياسية، بل إن هذا الإعلان سبقه لقاء فكري منذ سنوات عديدة، ولعلّ الحادث الذي وقع له في سجن الجلفة بالجزائر، والمتمثل في رفض جندي جزائري مسلم، تنفيذ أمر قائد السجن الفرنسي القاضي بإطلاق النار على غارودي، وبعض رفاقه هو ما شكل إنبهار وإندهار له، وراح يبحث في الإسلام وكرس كل جهوده ووقته له حيث يقول: فأمر القائد بإطلاق النار فرفضوا وعندئذ هددهم بسوطه المصنوع من طناب البقر ولكنهم ظلوا لا يستجيبون وما أجدني حيا إلى الآن إلا بفضل هؤلاء المحاربين المسلمين (روجه غارودي، 2003، ص 5)، وقد تعززت علاقة غارودي بالإسلام حينما التقى بالشيخ الإبراهيمي وكيف أن الإبراهيمي أخبر غارودي بما فعله رمز المقاومة الجزائرية الأمير عبد القادر اتجاه العدو فرنسا، وما يجسد تلك العلاقة أيضا هو إنجاز غارودي لعمل فكري يتمثل في الإسهام التاريخي للحضارة العربية الإسلامية سنة 1944، وقد تطورت علاقته بالإسلام أيضا حينما التقى بعلال فاسي مؤسس حزب الإستقلال المغربي (الشريف طوطاو، 2009، ص 17)، وهذا اللقاء كان له وقع على غارودي، على أساس أن الإسلام يملك نظرة شاملة للإنسانية، وقد يعطي الحلول للمشاكل التي يتخبط فيها العصر.

وبعد الخوض في العديد من المعتقدات ، والأفكار الدينية ، والفلسفية ، ابتداءً بالمسيحية ومروراً بالماركسية ومنتهداً إلى الإسلام فقد أعلن أنه يحترم جميع الأديان السماوية ، وأيضاً الأفكار التي تكون في صالح الإنسانية كـ بعض من مبادئ الماركسية وهذا المسار الفكري هو ما بلور في ذهن غارودي توجيه النقد للحضارة الغربية ، وبعده تقديم مشروع إنساني يتمثل في حوار الحضارات .

ثانياً. نقد غارودي للحضارة الغربية:

يبدأ غارودي مشروعه الحضاري المتمثل في حوار الحضارات ، عبر نقد الحضارة الغربية نفسها ، ونقد مقوماتها الأساسية التي بنيت عليها ، سواء المقومات التاريخية أو الدينية أو السياسية ، ويسعى من خلال هذا النقد الكشف عن الجانب السلبي لهذه الحضارة ، وكيف أنها حضارة تهدد البشرية في الوقت الحالي ، وتعجل بزوال الإنسان على كوكب الأرض جراء ممارساتها وأساليبها المختلفة ، وسياساتها الإستعمارية ، فحسب غارودي ومن خلال دراسته لهذه الحضارة يتبين له أن هدف هذي الحضارة السيطرة على العالم ونهب ثرواته واستغلاله لمصالحها ، وما يرضي شعوبها وسياساتها ، وليس ما يتم الترويج له من المحافظة على الجنس البشري ومعاملة جميع الشعوب بنفس الدرجة من الإنسانية والاحترام .

ويؤكد غارودي أن الغرب يطمع بأن ينصب نفسه قاضياً على جميع الحضارات الأخرى ، معتبراً أن المسار الذي إتبعه هو المثالي ، وهو الوحيد الممكن وبأن يقرر إنطلاقاً من هذه النظرة بأن شعباً ما ، أو حضارة أو علماً أو تقنية هي بدائية نامية متخلفة ، وذلك وفقاً للنقطة التي توضع فيها على هذا المسار أعني وفق تشبهها القليل أو الكبير بنا نحن الغرب (روجيه غارودي ، 1985 ، ص 85).

ويتابع بأن الغرب عارض طارئاً ، تلکم هي المصادرة الأولى في كل إختراع يتناول المستقبل ، وهذا الطراز الذي ألفه الغربيون في اعتبارهم أن الفرد مركز الأشياء كلها (روجيه غارودي ، 2007 ، ص 9) ، وأن الإنسان الغربي إنسان أصيل ، ومنفصل عن بقية الأجناس مجرد إدعاء فقط ، فالغرب طارئاً وليس أصيل في نظره ، وأن ثقافته إبتعدت عن الأبعاد الروحية والإنسانية ، ومن أجل توضيح غارودي موقفه من الحضارة الغربية ، ونقده لها يذهب إلى أن الغرب منذ عصر النهضة حول علاقة الإنسان بالطبيعة إلى (علاقة فاتح براضح) ، وهذي العلاقة فرضتها علاقة جديدة هي علاقة التنافس بين الإنسان والإنسان وقد أفضى هذا إلى بروز ظاهرتين ظاهرة (رجل المشروع) وظاهرة (إرادة الريح والسيطرة) (عبد الله إبراهيم ، 1997 ، ص 21) ، ومن هنا ظهرت ما يسمى بحركات الإستعمار ، وتدمير الحضارات الأخرى بما يناسب مصالح الحضارة الغربية ، وفي هذا الصدد يقول غارودي إن عصر النهضة ليس حركة ثقافية وحسب ، بل ولادة مواكبة أنجبت الرأسمالية والإستعمار قد هدم حضارات أسمى من حضارات الغرب باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة وبالمجتمع وبالإلهي بدل أن يكون ذروة النزعة الإنسانية (روجيه غارودي ، 2003 ، ص 9) ، فإن مجتمع يطغى عليه التنافس والتزاحم بين الإنسان على السوق غير الكثير من المفاهيم ، خاصة علاقة الإنسان بالإنسان ، وأفرز لنا إيديولوجيات مخلقة تحاول أن تبرر هذا الإختلاف بين الإنسان (روجيه غارودي ، 2004 ، ص 115) ، أسطورة النهضة الأوروبية التي تخفي وراءها زوال صفة الإنسانية أدت في الواقع إلى سيطرة السوق ، وتفرده وإلى تقديس المال وانقسام العالم عن طريق النهب الإستعماري إلى قسمين من يملك ومن لا يملك (روجيه غارودي ، 2004 ، ص 120).

وفضلا عن ذلك يتابع في تحليله للحضارة الغربية المعاصرة ، بأنها حضارة مادية فردية وحضارة النمو التراكمي الأعمى في الإنتاج والإستهلاك وحضارة العلاقة الجائرة بين الإنسان والإنسان ، فهي فاقدة لبعد التسامي والعلو ، ولا تخدم الإنسان إلا حاجته الفريزية ، وما التقدم التكنولوجي للغرب إلا تقدم في الوسائل الهادفة لخدمة غرائز الإستهلاك ، والتملك والتكاثر وعليه يتوصل غارودي إلى أن الحضارة الغربية منذ القرن السادس عشر النهضة قامت على ثلاث موضوعات أساسية هي:

أولا-موضوع رجحان الفعل والعمل: بمعنى النظر إلى العمل كقيمة مطلقة أو هذا يؤدي إلى تمجيده وبالتالي تحقيق تمجيد الذات وحتما سيولد مجتمع إستهلاكي نتيجة نقشي النفعية(عبد الله إبراهيم ، 1997 ، ص 22) ، وعلى هذا فإن تمجيد العمل تمجيده وحيد الجانب هو إذن بأن واحد تقليد برجوازي وتصور إشتراكي ، وقد كان من النادر حتى هذا الربع الأخير من القرن العشرين حتى سنة 1968 إعادة النظر في الموضوع القائل بأن الإنسان لا يحقق ذاته تحقيقا تاما إلا بالفعل والعمل(روجيه غارودي ، 2003 ، ص 36).

ثانيا-رجحان جانب العقل: أي الإيمان بقدرة العقل الجبارة لحل جميع المعضلات ، وهذا الأمر قاد إلى ظهور العقلانية بوصفها (ديانة وسائل) فانحل الفكر إلى الذكاء وحده (عبد الله إبراهيم ، 1997 ، ص 22) ، وأصبح العقل هو مالك زمام الأمور ويرجع إليه الحكم النهائي ، سواء من خلال البحث في المسائل أو الإجابة على الأسئلة التي تعوقهم.

ثالثا-رجحان اللانهائي: ويقصد بها فكرة النمو الكمي اللانهائي ، وباسم هذه الموضوعية أمكننا الإعتقاد بإمكان لانهائي في النمو ، وأن نعرف النمو باعتباره نمو كمي صرفا في الإنتاج وفي الإستهلاك(روجيه غارودي ، 2003 ، ص 38).

إن حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث تحيل الإنسان إلى العمل والإستهلاك ، وتحيل الفكر إلى الذكاء وتحيل اللانهائي إلى الحكم إنها حضارة مؤهلة على الإنتحار وهذا الإنتحار لفقدان الهدف(روجيه غارودي ، 2003 ، ص 37) ، أي أنها في طريق الإنحدار والزوال نتيجة أطماعها الإستعمارية والعنصرية ، إتجاه الشعوب الضعيفة ، وكلمة غرب بالنسبة لغارودي كلمة رهيبة وقد أسيء إستخدامها واستعمالها في قضايا مشبوهة من أجل تقسيم العالم والأجناس ويذكر في كتابه حوار الحضارات بأن الشاعر فاليري يؤكد أن أوروبا وليدة ثلاث تقاليد هي:

أولا في المجال الأخلاقي المسيحية ، وبوجه أدق الكاثوليكية.

ثانيا في مضمار الحقوق والسياسة ، والدولة تأثير موصول للقانون الروماني.

ثالثا - في حقل الفكر والفنون التقليد الاغريقي (روجيه غارودي ، 2003 ، ص 17).

هذي التقاليد هي المقومات الأساسية التي إستندت في بناءها الحضارة الغربية ، وعليه كانت مهمة غارودي تقدها ونقد تأصيل هذه المرجعيات بما أنها كرسست التفوق وأفرزت لنا أنواع كثيرة من الأجناس البشرية.

فمثلا قضية المعجزة اليونانية التي لطالما تعنى الغرب بها ، وجعلها ركيزة أساسية في بناء حضارتهم العالمية بما أنهم إعتبروا أن الحضارة الإغريقية حضارة أصيلة ، وخالصة ومبدعة وليس لها أي صلة بالحضارات الأخرى على غرار المصرية والبابلية ، ويقرر غارودي بأن العالم قد تم إنقسامه منذ آلاف السنين من خلال ثلاث عمليات إنفصال الغرب الذي تصور دائما أنه يملك الثقافة الحقيقية والوحيدة في العالم ، فقد بدأ أول إنفصال

مع سقراط وتلميذه أفلاطون وأرسطو (روجيه غارودي ، 2000 ، ص35) ، وعليه ينتقد غارودي هذا التأصيل ويصفه بالغير منطقي والغير مبرر هدفه فالغرب قد إنعزل جوهريا عن أصول حقيقة له وادعى الإنتماء إلى تراث إغريقي - روماني ويهودي - نصراني وعليه بالبحث عن أصوله الحقيقية في حضارة مصر وبلاد الرافدين (عبد الله إبراهيم ، 1997 ، ص23) ، لأن العلماء وخصوصا فلاسفة الإغريق درسوا في مصر وأخذوا عنها من طاليس دي ميليت ، إلى كزبنوفون دي كولوفون ، ومن فيثاغورس دي ساموس إلى هيراقليطس دي إفيز الذين فاحت من خلالها نسائم إيران زرادشت ، وفيما وراءها وكذلك علوم وراث مصر الذي سحر أفلاطون وأرسطو (روجيه غارودي ، 1985 ، ص15).

إذا تشكل المعجزة اليونانية ، والتراث الإغريقي منعرج حاسم في تاريخ الحضارة الغربية فبعد محاولة الانفصال عن كل التصورات القريبة من هذه الحضارة ، وجعل نفسها مركز العالم أي وحدها من تضع القيم وتخطط لسير التاريخ لأنها تدين لنفسها كل الإكتشافات العلمية ، والتقنية ، والميكانيكية ، في شتى ربوع العالم (روجيه غارودي ، 2000 ، ص43).

ثم نأتي لتقليد هام بعد التقليد الإغريقي بالنسبة للحضارة الغربية ، وهو التقليد الروماني الذي أعطى الغرب المرجعية التاريخية للسيطرة ومركزية العالم ، فالقول بأن الغرب موصول بالفقه الروماني في مجال الحقوق والسياسة ، أمر يدعو للحيرة والتساؤل ، ذلك أن روما التي يفترض أنها تشبعت بالتراث والقيم الإغريقية ، لم تعمل إلا على الهيمنة والسيطرة على الآخرين (عبد الله إبراهيم ، 1997 ، ص27) ، وينتقد غارودي هذا التقليد لأنه يعتبر أن التقليد الروماني ما هو إلا نسخة من التقليد الإغريقي ، وطيلة الخمس قرون من تاريخه عرفت الإنسانية سوى الإستبداد ونهب الثروات والسيطرة على المستعمرات ، فما يطلقون عليه الجمهورية الرومانية مجرد كلام مبالغ فيه لأن روما كانت تصلح لنشر الثروات الفكرية المأخوذة من الشعوب الأخرى حسب تعبير غارودي (روجيه غارودي ، 2003 ، ص29).

أما التأصيل الثالث الذي ينتقده غارودي ، يتمثل في المسيحية ، وكيف أنها قضية محورية في تاريخ الحضارة الغربية من حيث أنها وفرت المسوغ الديني ، والمبرر الأخلاقي للسيطرة على العالم والهيمنة عليه ، حيث يؤكد في كتابه وعود الإسلام بأن المسيحية ليست ديانة أصيلة في الحضارة الغربية ، و أنها لم تأت من أوروبا ، وإنما من آسيا والتي تطورت بادئ ذي بدء في أنطاكيا أعني في آسيا وفي الإسكندرية أعني في إفريقيا ، أفلا تدين بشيء لهذا التأصيل المزدوج لليهودية وللمناخ الشرقية للثقافة الإغريقية التي سرعان ما طعمها بها القديس بولس ، الأ تدين بأ لأولئك البوذيين الذين أرسلهم إلى فلسطين (روجيه غارودي ، 1985 ، ص16) ، بما أن بولس أرسل بعض من تلاميذه إلى فلسطين وكانوا قد تشبعوا بالثقافة الشرقية وهو ما ينكره الغرب ، وقل الشيء نفسه عما يسمى أباء الكنيسة اليونان في تاريخ المسيحية إذ إزدهرت أيما إزدهار علوم اللاهوت المولودة أصلا في أرض أسبوية ، والنابعة من ثقافة شعنت من منطقة الهلال الخطيب ومن بين هذه المناطق أنطاكيا في سورية ، و كبادوقيا في تركيا ، وجوستين بفلسطين (روجيه غارودي ، 1991 ، ص18) ، ويتساءل غارودي مندهشا كيف أن المؤرخين الغربيين تجاهلوا هذه الحقيقة المهمة ، ليس هذا فقط بل أرادوا إقناعنا بأصالة المسيحية ومركزيتها في هذا العالم ، وما يشكل الجانب السلبي في المسيحية حسب غارودي أنها إمتزجت بالأفكار اليونانية ، وهذا ما جعلها تخرج عن إطارها الديني في بعض الأحيان لخدمة مصالح ذاتية

، حيث أن المسيحية أفسدتها تماما الثنائية اليونانية والمثالية اليونانية على الصعيد الفكري والنظري(روجيه غارودي ، 2003 ، ص31).

ويتساءل غارودي حول الأهداف الحقيقية للحياة والإنسان ، ووجد أن الأديان مهمتها منذ نشأة البشرية الإجابة على أسئلة الغاية والمصير لهذا الإنسان ، وإذا كانت هذه القضايا هي مهمة الأديان فلماذا لم تستطع الأديان الكبرى الحالية خصوصا تلك الأكثر إنتشارا وبصفة خاصة المسيحية الإجابة على ذلك ، لأنها أدمجت في ثقافة مزيفة ومنغلقة حول فكر أرسطو وبعده النهضة ، فتم إفساد معنى تصور الإنساني الحقيقي والتي أدمجت في الحداثة وكأنها تواجه الحضارات الأخرى عن طريق إمتلاك التقنيات والعلوم وبالتالي لم تستطع المسيحية أن تعيد تشكيل الحضارة الغربية التي تعتبر نفسها نموذج للحداثة(روجيه غارودي ، 1999 ، ص91). وينتهي غارودي إلى أن الحضارة الغربية وفقا لاستغلال الجانب والمبرر التاريخي ، أفرزت لنا الإستعمار والإمبريالية والديكتاتورية ، فمذ النهضة أي منذ الولادة المتزامنة للرأسمالية والإستعمار كان ضهور البعد المتعالي في الإنسان يميل إلى حصر الإنسان وجعله ذا بعد واحد منتج ومستهلك ، تحركه المصلحة وحدها وغيرها من المفاهيم التي تهدد الإنسانية وخصوصا دول العالم الثالث خدمة لأغراضها التاريخية والسياسية والاقتصادية والعسكرية ، ولاشك أن أكبر خطر يهدد هذه الحضارة جراء إنحرافها الروحي والأخلاقي والإنساني قضيتين خطيرتين هما إمتلاك الأسلحة النووية وبالتالي حرب نووية غير مستبعدة ، وتغير مناخيهيب ينذر بقدموكمآرثة على البشرية بالإضافة إلى إنتشار الجوع والبطالة والأمراض المختلفة والتطور الصناعي يعرض الكرة الأرضية لمخاطر الإختلال في التوازن البيئي ، عن طريق تحطيم طبقة الأوزون(روجيه غارودي ، 2000 ، ص63).

ويتابع غارودي نقده للإستراتيجيات التي تقود العالم من قبل الغرب ، خصوصا الولايات المتحدة الأمريكية وتبرير ذلك عن طريق إحلال الديمقراطية في العالم ، وإلى وجود الحرية مجرد تخيلات فقط هدفها إستعمار الشعوب وفرض الهيمنة على العالم ، وأكبر الاستراتيجيات والطرق لتحقيق ذلك ما يسمى بوحدانية السوق أو توحيد السوق أو كما يطلق عليه غارودي الديانة الجديدة ، ولم تصح كذلك إلا حينما أصبحت المنظم الوحيد للعلاقات الإجتماعية والقومية وقد أصبحت كل ما بداخلها عبارة عن قيم تجارية تتجاهل القيم الإنسانية(روجيه غارودي ، 1998). وتجدر الإشارة هنا أن غارودي يرد على الفيلسوف الأمريكي فوكوياما الذي أطلق عبارته الشهيرة نهاية العالم ، إستنادا للهيمنة العالمية لوحداية السوق ، وقد أستخدم هذا المصطلح لأنه يتضمن مسألة دينية متمثلة في الغايات النهائية للإنسان والحياة(روجيه غارودي ، حفارو القبور ، ص10) وهدف هذا التصور هو نهاية التطور الإجتماعي في ظل إنتشار الديمقراطية والرأسمالية التي تدعو للحرية والفردية والمساواة والليبرالية.

وأیضا أفرزت لنا الإمبريالية التي تعني التوسع والهيمنة والسيطرة وإستخدام شتى الطرق سواء كانت عسكرية ، أم سياسية أم ثقافية ، من أجل تشكيل إمبراطورية واحدة وأيضا ما نطلق عليه الحرية كنظام للتبادل الحر يبدو نظاما في صالح الإنسانية ، لكنه يسمح للأقوياء أن يفرضوا إستراتيجياتهم الديداتورية غير الإنسانية التي تسمح لهم بالإنتضاء على الضعفاء(روجيه غارودي ، 2004 ، ص10).

ويبدو بالنسبة لنا نحن الغربيين أن طريق الهيمنة الذي أخذ اليوم إسم العولمة أضحى مهما جدا ، هذا الطريق يضرب بجذوره على آلاف السنين منذ أسطورة الشعب المختار ، التي بررت إبادة الآخرين ، وحتى الإمبراطورية الرومانية التي ادعت أنها تضم في حدودها كل العالم المعروف آنذاك ، وهذا ما سمته أوروبا بالحضارة كما لو كان ذلك حكرا عليها لكي تعطي الشرعية لاستعباد واستعمار الشعوب ، أما أمريكا فمهمتها قيادة العالم بنوع من العولمة ونظام وحيد يسمى وحدانية السوق (روجيه غارودي ، 2004 ، ص49) ، وقد أفرزت وحدانية السوق نظريتين خطيرتين وهما أسطورة الحداثة وأسطورة الديمقراطية.

فأسطورة أو نظرية الحداثة كما يزعم الغرب حسب غارودي تشكل الحجر الأساسي لهذه الحضارة لأنها تشكل مفترق طرق وهي أعمق مما نعتقد أننا فهمناها ، وهي تمتاز بنظرة إنفصالية على الماضي وتجديد له وطبعت على جميع المجالات سواء كانت ثقافية ، أم فكرية ، أم تاريخية ، إبتداء بالنهضة وقد أستغلت عبر التاريخ لإبراز التفوق والإبداع الغربي على بقية الحضارات ، من خلال الإنتهكات والممارسات الشريرة التي مارستها هذه الحضارة على دول العالم الثالث ، وخصوصا بلدان إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ونهب ثرواتهما بما في ذلك علومهم وأفكارهم توسعت إمبراطوريتهم وأصبحوا في نقطة قوة على العالم وبسبب هيمنة الغرب ، وإزدراء الثقافات الأخرى وتدميرها ، يمكننا القول بأن العصور الحديثة كما نطلق عليها في كتب التاريخ ما هي إلا رفض للوحدة الإنسانية(روجيه غارودي ، 2004 ، ص135) ، فمفهوم التقدم أو الحداثة ، كما عبر عنه في القرن الثامن عشر كوندورست ، وفي القرن التاسع عشر كما عبر عنه أوغست كونت في قانون الحالات الثلاث ، وفي القرن العشرين مع مفاهيم النمو والتنمية ولد كل ذلك من ثقافة النهضة(روجيه غارودي ، 1999 ، ص94) ، وفي ظل السيطرة الغربية طليئة الخمس قرون ، والتي تعتبر نفسها المصدر الوحيد الخلاق للقيم ، والمحور الوحيد الفريد للمبادرة التريخية تقوم أساسا على ثلاث مسلمات للحداثة هي:

أ-مسلمة آدم سميث: في العلاقات الإنسانية القائلة:عندما يعمل كل منا في سبيل منفعته الخاصة ، فهو بهذا يساهم في تحقيق المنفعة العامة(روجيه غارودي ، 2004 ، ص135).

ب-مسلمة ديكارط: أي أم من خلال ديكارط أصبحنا أسيادا للطبيعة وبرز لنا مفهوم جديد وهو مفهوم العقلانية فمنذ عصر النهضة كان ديكارط يبشرنا بعلم يجعلنا سادة الطبيعة ومالكها ، بالفعل انجز منذ أربعة قرون صنائع رائعة(روجيه غارودي ، 1981 ، ص39).

ج-مسلمة فاوست: في علاقتنا المستقبلية ، حيث كتب الأديب المسرحي مارلو (Mar lowe 1593 1563):
أيها الإنسان ، تحول بفضل عقلك القوي إلى إله وإلى سيد ومولي كل عناصر الكون.

حيث نلاحظ بالتالي أن مسار تاريخ الحضارة الغربية القائم على هذه المسلمات الثلاثة من حيث التفوق والتي شهد بعضنا إنتشارها نهاية هذا التاريخ أبرزه فلاسفة إنجليز وألمان وفرنسيين(روجيه غارودي ، 2004 ، ص135).

وننتقل الآن إلى نظرية أخرى أثرت كثيرا في المجتمعات المعاصرة ، أو كما يطلق عليها غارودي بأسطورة الديمقراطية ، فمن حيث أصل معنى الكلمة ، تعني الديمقراطية حكم الشعب وبالشعب وللشعب ، ولذا كان المنظر الأساسي للديمقراطية والذي تنتسب إليه الثورة الفرنسية هو جون جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي(روجيه غارودي ، 2002 ، ص127) ، فما نطلق عليه الديمقراطية يتمثل في أعظم إنكسار مربع

عرفه التاريخ، بين من عاينوه وبين من لم يعاينوه وقد تعددت هذه الصور عبر هذه القضية إلى ما يسمى الإنتهابات في الدول الغربية والصراعات والحروب التي أدت لملايين القتلى والمشردين خاصة في دول إفريقيا وآسيا وكل ذلك باسم الديمقراطية (روجيه غارودي، 2004، ص10)، ومثال ذلك الحرب العالميتين الأولى والثانية وإلقاء قنبلتين على هيروشيما وحرب فيتنام من قبل الولايات المتحدة الأمريكية.

ودليل ذلك حسب غارودي أن روسو من خلال كتابه المذكور سابقا العقد الاجتماعي أشار إلى أنه لا توجد ديمقراطيات حقيقية إن بحثنا عن معناه الأصلي وذلك راجع لسببين هما:

1-عدم تكافؤ الثروات، التي تجعل من المستحيل تكوين إرادة عامة تضع من يملكون في مواجهة من لا يملكون.

2-غياب الإيمان بقيم مطلقة تجعل كل فرد يقدس واجباته، حيث يعتقد كل فرد أنه مركز ومعيار الأشياء وأنه منافس وخصم للآخرين (روجيه غارودي، 2002، ص127).

ومن هنا نصل أن نقد غارودي للحضارة الغربية كان وليد مجموعة من المبررات، أغلبها مبررات تاريخية تبريرية من أجل السيطرة على العالم فالغرب يخلق المفاهيم الهدامة كالعولمة والحداثة والديمقراطية، ويحاول أن يقنع الجميع بضرورتها وصحتها وإيجابيتها إتجاه الإنسانية، وإذا كان هذا الموقف النقدي الذي بناه غارودي إتجاه الحضارة الغربية فما البديل الذي يطرحه؟.

ثالثا. فكرة حوار الحضارات عند غارودي:

تعد فكرة حوار الحضارات من الأفكار المركزية في فكر روجي غارودي، بل كنتيجة حتمية وحل توصل إليها، بعدما صال وجال في عمق الحضارة الغربية، حيث يقول في كتابه إن حوار الحضارات قد أصبح ضرورة ملحة ولا يمكن الإعتراض عليه إنه مسألة بقاء، لقد بلغ السيل الزبي بل ربما تجاوز المستوى الذي يهدد بالفيضان (روجيه غارودي، 1985، ص20)، وكأنه أدرك من أعماق ذهنه أن البشرية في خطر وشيك، ومصدر هذا الخطر هو الحضارة الغربية نفسها لهذا إنتقد الحضارة الغربية ومركزاتها التي تقوم عليها، ثم قدم مشروعه الإنساني العالمي (حوار الحضارات) كأول من جاء بهذه الفكرة، وتأتي هذه الفكرة كمقولة أساسية في مشروع غارودي الفلسفي الإنساني، بحيث يمكن القول بان غارودي قد عرف أكثر مما عرف بهذه الفكرة والتي تطورت بتطور فكره حيث عرف أولا من خلال دعوته إلى حوار ماركسي مسيحي، وقد البت عليه هذه الدعوة جناحا من الماركسين التي لطالما إعتبرت الدين أفيون الشعوب كما أن الماركسية بتبنيها لمقولة المادية بنوعها المادية الجدلية، والمادية التاريخية لا يمكن أن تلتقي مع الدين وهذا ما رآه بعض المسيحيين الذين نظروا أن الماركسية على أنها عدو لدود للدين (مجموعة مؤلفين، 2012، ص616)، وبالتالي لا توجد بينهما أي نوع من الإتصال أو التقاطع، وينجم عنه إستحالة إقامة أي حوار معهما، وبالرغم من هذه الإعتراضات إلا أن هذه الدعوة كان لها صدى كبير فتبناها الإتجاه الذي عرف بلاهوت التحرير والذي تربطه بغارودي علاقة وثيقة بحيث يمكن القول بأن غارودي عرف وضاع صيته أكثر بهذه الفكرة، وهي المشروع والفكرة الذي كرس له معظم نشاطاته وجهوده الفكرية، ويمكن القول أن قضية أخرى تصطدم بهذا الحوار وهي الإمبريالية فالحوار لا وجود له في وجود الإمبرالية وهو ما يشكل جدلا وجب تجاوزه، إذ يكون الحوار بين الحضارات وهما لأن الإمبريالية تكون حقيقة واقعة، وهذه الإمبريالية تكون حقيقة واقعة لأن الحوار بين الحضارات يبقى

وهما (روجيه غارودي ، 1985 ، ص9) ، ورغم ذلك إجتهد غارودي وكرس لها معظم وقته وحياته و تظهر جليا بوضوح في بعض مؤلفاته مثل: في سبيل حوار الحضارات خاصة وكذا كتابه " نداء إلى الأحياء " و "مشروع الأمل " ونحو " حردينية " ، وفي عام 1976 قام غارودي بالتعاون مع مسئول منظمة اليونسكو بتأسيس (المعهد الدولي لحوار الحضارات) بهدف إبراز دور البلاد غير الغربية وإسهامها في الثقافة العالمية (روجيه غارودي ، ص57).

يقول غارودي في كتاب نداء إلى الأحياء أن المشاكل التي تطرح علينا منذئذ تكون مشاكل شاملة لكوننا ، ولا يمكن حلها إلا على مستوى الكوكب ، بالحوار بين الثقافات والحضارات (روجيه غارودي ، 1981 ، ص20) ، فكيف يعرف غارودي حوار الحضارات ؟.

يعرفه بأنه: التخصيب المتبادل بين الحضارات ، هو أنه لا تقارن المسيحية كما يجب أن تكون بإسلام أو ماركسية كما هما ، ولا إسلام كما يجب أن يكون بمسيحية أو ماركسية كما هما ، ولكن ليس هذا هو الهدف الذي أنشده من وراء حوار الحضارات فاهتامي الأساسي ليس تاريخيا ولكن نضاليا ، ولا يهدف إلى المعرفة وحدها ولكن الحياة التي تغذيها تلك المعرفة ، فلنبحث في ثقافة ودين الآخرين ما يمكن أن يكون ركيزة لاستكشاف المستقبل ، من أجل بناء مستقبل باهر ذي توجه إنساني (روجيه غارودي ، ص19-20).

وهكذا نصل إلى الأسس التي يقوم عليها الحوار وهي كالآتي:

الإخصاب: ومعناه التلاقح والإثراء الذي يفضي إلى مركب جديد ، إلى مشروع حضارة جديدة ، تكون عبارة عن حضارة سمفونية ، ليس بالمعنى اللغوي فقط وإنما بطرق أخرى كتبادل الأفكار ، والمعلومات والمناقشة التي تكون بين طرفين أو أكثر (مجموعة مؤلفين ، 2012 ، ص66-617).

التبادل: إن الحوار الذي يدعو إليه غارودي هو عبارة عن إخصاب ، وإغناء متبادل بمعنى أن هذا الحوار لا يكون من طرف واحد على شاكلة العولمة ، التي يراد بها هيمنة نموذج ثقافي واحد على جميع الثقافات الأخرى ، بما يؤدي إلى القضاء على الخصوصيات والهويات الثقافية والحضارية بغية سيادة نمط ثقافي وحضاري واحد هو النمط الغربي الذي يتجلى في النموذج الأمريكي بدعوى أنه النموذج الأرقى والأفضل وهذا ما يجعل مشروع العولمة لا إنسانيا في جوهره ، لأنه ينطلق من فرضية الاستعلاء الثقافي بالنسبة للغرب والنظرة الدونية للآخر (الشريف طوطا ، 2009 ، ص3).

أطراف الحوار: يحدّد غارودي أطراف الحوار بوضوح ، فيحصرها في حكمة وثورات آسيا والإسلام وإفريقيا وأمريكا اللاتينية من جهة ، وما يسميه بالثقافات اللاغربية ، وما يقابلها في الغرب من حكم وثورات وهو ما يدعو به بالثقافة الغربية ، من جهة أخرى ، فالحوار الذي يدعو إليه ، يشمل الثقافات المتواجدة في جميع القارات العالم أي حوار كوني شامل (مجموعة مؤلفين ، 2012 ، ص619) ، حيث روجيه غارودي يقول في كتابه حوار الحضارات: بهذا الحوار وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل ، وذلك إبتغاء أن يبتدع الجميع مستقبل الجميع. إن التجارب الحالية في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية تجارب غاندي وتجربة الثقافة الثينية وجارب (نيريري) في الجماعة ، مثل تجارب لاهوتيي التحرر في (بيرو) تتيح لنا أن نرسم منذ اليوم الخطوط الأولى لهذا المشروع الكوني في القرن الحادي والعشرين (روجيه غارودي ، 2003 ، ص10) ، وغرضه من كل هذا إنفتاح الحضارات على بعضها البعض ، ونتيجة التجارب والتعمق في إيديولوجيات وأفكار

وأديان القرن العشرين ، أيقن بأن التريخ الإنساني متصل الحلقات وهو متراكم ، أي بإمكان الغرب الاستفادة من الحضارة الشرقية ويخص بالذكر الهند وأسيا فمثلا يتوقف عند عظمة الفن الصيني وعند حكمة كونفرشيوس والحكمة الطاوية عند (لاو تسو) ، فمثلا الطاوية التي هي نظام متناسق في الذات ، يتيح التناغم في الكون والتصال به ، سواء من خلال الوجود المحسوس أو الغير محسوس ، جعلت غارودي يدعو على التفكير بها في فترة حرجة وتظطرًا فيها ، في هذا الربع الأخير من القرن العشرين المنافذ المسدودة ومخاطر نموذجنا الغربي في الثقافة وفي النمو ، إلى ان نعيد التفكير ، بصفة أساسية ، في أسلوب تصورنا لعلاقتنا مع الطبيعة وعيشنا لها ومع المجتمع البشري وكذلك الإلهي (روجيه غارودي ، 1981 ، ص131) ، وفي الهند يقف عند حكمة غاندي وتجربته مع التحرر ، حيث اقترح غاندي نموذجا من التطوير المختلف عن النموذج الغربي للنمو(محددا بزيادة كمية لانهاية لها من الإنتاج ومن الإستهلاك).

وكذلك بالنسبة للأديان ليرى غارودي أن الإسلام كغيره من الديانات الإبراهيمية يجب أن نتعلم منه أن نأخذ منه الحوار ، لأنه يدعو كثيرا على الإنفتاح على الحضارات الأخرى والتعلم منها ، وإحترام الأديان الأخرى ويخص ذلك المسيحية واليهودية ، بالمقابل يرفض التمييز العنصري وأساليب السيطرة والتحكم وقد جاء ذلك في القرآن الكريم حين يقول { قل ياهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم } (سورة آل عمران ، الآية 64) وكذلك يقول {ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر} (سورة الإسراء ، الآية 70) أي أنّ الإنسان هو أزع كائن على الأرض ومادام جميع الناس خالقهم واحد فوجب المساواة بينهم وإقامة حوار معهم ويقول تعالي أيضا {إنّا جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا} (سورة الحجرات ، الآية 13) أي الإسلام يحث على التوصل بين الناس في ما يرضيهم وأن لا نحكم عليهم من خلال البشارة أو اللغة.

وعليه فإن الغرب عليه أن يكون متفتحا وأن يقبل التحاور ، وأن يحاول الاستفادة من التجارب الحضارية الأخرى والتعلم من غيره من أجل تحقيق تكامل الحضارات ومحاولة الخروج من دائرة الصراع الذي عاشته الإنسانية ، وهذا ما جعل غارودي ينتقد النظرة الأحادية الغربية ، والتي تهدف إلى حضارة مهيمنة ومسيطرة على العالم ، لكن هذا الحضارة الغربية ليست عالمية لأنها على الكبرياء لأنها تعتبر نفسها إمبراطورية لا تعيب عنها الشمس لذا يعتبر غارودي حوار الحضارات هو حق لمشروع الأمل الذي يمكن إضافته إلى المشاريع الفكرية النهضوية في تاريخ حضارتهم ويؤكد غارودي في كتابه ماركسية القرن العشرين معنى آخر للحوار بقوله: إن هذا الحوار منهج في البحث يسمح لنظريتنا باغتناء بكل إثارة من الحقيقة قد نتبينها إنطلاقا من مواقف نظرية مغايرة ، كما يتيح لها على وجه الخصوص تطورا حيا لحقيقتها الخاصة وذلك بأن نأخذ في اعتبارها كل جديد يولد كل لحظة وهكذا يستهدف الحوار بين البشر ، فيما وراء ذاته حوار بين البشر وبين العالم الذي بينونه (روجيه غارودي ، 1983 ، ص243).

شروط الحوار عند غارودي:

من أجل إتمام حوار ناجح بين الحضارات والثقافات ، يقوم غارودي بطرح ثلاث شروط من أجل ذلك وقد ذكرها في كتابه حوار الحضارات وهي كالآتي:

ضرورة دراسة الحضارات اللأغربية من قبل الغرب ، أي أن الغرب عليه أن يبحث عن تاريخ وجود الحضارات ونشأتها حتى يعرف أن الحضارة الغير غربية ، وخصوصا الشرقية مساهمة في نشأة الحضارة الإنسانية بشكل

عام ، وكأن غارودي يلمح بأن الحضارات الشرقية هي في خانة المهّمّش والمنسي في التاريخ بالنسبة للغرب حسب تعبير فوكو وأركون .

أن يشغل مبحث الجمال منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية تعليم العلوم والتقنيات .
أن تعادل أهمية النظرة الأمامية -فن تخيل المستقبل- والتفكير في الغايات والأهداف أهمية التاريخ على الأقل ، تلکم هي في رأيي التغيرات الأساسية الثلاثة التي يستطيع أن يضطلع بها حوار حقيقي بين الحضارات في مضمار منظومتنا التربوية (روجيه غارودي ، 2007 ، ص 159).

إذا وفق هذه الشروط يؤكد غارودي هدف فكرة حوار الحضارات ، وأهميتها بالنسبة للإنسانية بوصفه الطريق الأمثل لتحقيق التعايش والتعاون والإنتفاع السلمي بين الشعوب والحضارات ، مقابل الصراعات والتعصب والتجاوزات التي يمارسها الغرب على دول العالم الثالث ، بهذا شكّلت فكرة حوار الحضارات صدى كبير في العالم ، لها تحتويه من أفكار قيّمة وإيجابية إتجاه الإنسانية جمعاء ، وبالتالي لا يمكن أن تبقى هذه الفكرة حبيسة المناقشات المنغلقة وشعار نداوله نظريا فقط ، وإنما يجب أن نسعى بتجسيدها فعليا في أرض الواقع كإقامة مؤتمرات عالمية ومنتديات ولقاءات من قبل المفكرين والعلماء والمثقفين ، قصد إبراز هذه الفكرة أهميتها على الصعيد العالمي والإنساني.

خاتمة:

نستنتج مما سبق تحليله من خلال هذه الورقة البحثية ، أن نقد غارودي للحضارة الغربية لم يكن وليد الصدفة والتكهنات الخيالية ، وإنما مؤسس عن طريق دراسة عميقة ، وجادة ولعقود من الزمن ، فهو ابن بيئة هذه الحضارة وشرب من أفكارها حتى الثمالة ، متبحرا في العديد من النظريات والإيديولوجيات والأديان المختلفة كالماركسية والمسيحية وناقش الكثير من الشخصيات ، والمفكرين الواسعي الشهرة ، ورغم الإنتقادات ومحاولة التشويه لأفكاره ، إلا أننا لا نبالغ إذا قلنا أن أفكاره إتجاه الحضارة الغربية وما جاء في الكثير من كتبه يشكل زعزعة لهذه الحضارة ، وإستنتاج واقعي لها يحصل في الوقت الحالي من العالم ، خاصة وأن العالم وصل لمرحلة حاسمة من تاريخه مليئة بالصراعات والتناقضات والخوف من المصير وفقدان الأمل .
ويبرز نقده المهم إتجاه التأصيل ومقومات الحضارة الغربية بكل أبعادها التاريخية والسياسية والفكرية والدينية التي تم إستغلالها في إعطاء الشرعية التاريخية ، والدينية لامتلاك العالم والسيطرة عليه باسم ثلاث تقاليد حسب غارودي وهي التقليد الإغريقي ، والتقليد الروماني ، والتقليد المسيحي ، فالتقليد اليوناني أو ما يطلق عليه المعجزة اليونانية حالة فكرية تتجه إلى الطبيعة وتحاول السيطرة عليها أما التقليد الروماني فيعطي المرجعية المنطقية والتاريخية لمركزية الحضارة الغربية ، وأما المسيحية فتعطي المبرر الأخلاقي ، والديني للسيطرة على العالم ، وقد تطرقت هذه الحضارة في مسارها التاريخي إلى ثلاث موضوعات هي موضوعة رجحان الفعل والعمل ، وموضوعة رجحان جانب العقل ، وموضوعة رجحان اللانهائي ، كل هذه الموضوعات قادت الحضارة الغربية إلى تسييء الإنسان ، وإهمال الجانب الروحي فيه ، ووبالتالي حضارة في طريقها إلى الإنتحار ، لغياب وفقدان معنى وأهداف الحياة بالمقابل طغيان النزعة المادية والإستهلاكية وإبتكار أكبر عقبة في طريق التقدم الإنساني ما يسمى بوحدانية السوق ، التي أنتجت لنا نظرية الحداثة المزعومة وأيضا نظرية

الديموقراطية والعولمة كنظام عالمي تقود الغرب إلى التحكم في الشعوب الضعيفة ونتائج ذلك بروز الإستعمار بكل أشكاله والإمبريالية والأمراض الفتاكة والتلوث البيئي والتغير المناخي وغيرها. نستنتج أيضا أن غارودي سعى إلى تقديم مشروع عالمي عبر فكرته حوار الحضارات ، والتي أراد من خلالها رد الإعتبار إلى الإنسان ، وخصوصا دول العالم الثالث وإلى رد القيم الإنسانية الحقيقية عن طريق حوار بين الحضارات هدفه تبادل الأفكار ، والقيم والثقافات وإزالة الأفكار المزيفة التي علقت في شعوب إتجاه شعوب أخرى ، وأن تزول النظرة العنصرية على أساس البشرة واللغة إتجاه الشعوب الضعيفة ومن أجل ذلك يدعو غارودي إلى التحلي واعتراف الحضارات القوية بالحضارات الضعيفة واحترام الآخر في حق تعبير الرأي وتقدير المصير وأن لا تكون على الأرض حضارة واحدة مهيمنة وإذا أردنا نجاة الحضارة في المستقبل لا سبيل إلى ذلك إلا بتنمية الإنسان لا تنمية الجانب المادي فيه وتنمية الإنسان تستلزم إحياء التراث الروحي لكل الحضارات الإنسانية السابقة على الحضارة الأوروبية والممهدة لها ، مما يعني حتمية حوار الحضارات.

قائمة المراجع:

-القرآن الكريم.

-إبراهيم عبد الله (1997)، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات ، ط1 بيروت ، دار المركز الثقافي العربي ، بيروت.

-السقا محمد محمد سعيد(2013)، فلسفة الحضارة وحوار الحضارات ، ط1 ، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر ، الإسكندرية.

-طوطاو الشريف(2009-2010)، الإنسان في فلسفة رجاء غارودي ، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه ، جامعة قسنطينة ، الجزائر.

-غارودي روجيه(2000)، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها ، ترجمة خليل أحمد خليلي ، دار عام ألفين ، باريس.

-غارودي روجيه ، الإسلام والقرن الواحد والعشرين شروط نهضة المسلمين ، ترجمة كمال جاد الله ، الدار العالمية.

-غارودي روجيه(2004)، الإرهاب الغربي ، ترجمة داليا الطوفي وآخرون ، ج1 ، ط1 ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة.

-غارودي روجيه (2004)، الإرهاب الغربي ، ترجمة عبد المسيح فلي ، ج2 ، ط1 ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة.

-غارودي روجيه(1991)، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط ، ط1 ، دمشق ، دار الكتاب ، دمشق.

-غارودي روجيه(2002)، حفارو القبور ، ترجمة عزة صبيحي ، ط3 ، القاهرة ، دار الشروق ، القاهرة .

-غارودي روجيه(2003)، حوار الحضارات ، ترجمة عادل العوا ، ط5 ، بيروت ، عويدات للنشر والطباعة ، بيروت.

-غارودي روجيه(2001)، كيف صنعنا القرن العشرين؟ ترجمة ليلي حافظ ، ط2 ، القاهرة ، دار الشروق ، القاهرة.

- غارودي روجيه (2002)، كيف نضع المستقبل؟ ترجمة منى طلبة تقديم أنور مغيث ، ط3، دار الشروق ، القاهرة.
- غارودي روجيه(1986)، لماذا أسلمت؟ نصف القرن من البحث عن الحقيقة ، دراسة محمد عثمان لخشت ، ط1 ، القاهرة ، مكتبة القراء ، القاهرة.
- غارودي روجيه(1983)، ماركسية القرن العشرين ، ترجمة تريبه الحكيم ، ط5، دار الآداب ، بيروت.
- غارودي روجيه(1981)، نداء إلى الأحياء ، ترجمة ذوقان قرقوط ، دمشق ، دار دمشق ، دمشق.
- غارودي روجيه(1985)، وعود الإسلام ، ترجمة ذوقان قرقوط ، ط2 ، بيروت ، دار الرقي ، بيروت.
- غارودي روجيه (1991)، فلسطين أرض الرسالات السماوية ، ترجمة قصي أتاسي وميشير واكيم ، دار طلاس ، دمشق.
- مجموعة من المؤلفين (2012)، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم ، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر.

"تفعيل دور التراث في الحفاظ على الهوية ودفع التنمية" "Activating the role of heritage preservation of identity and development"

د. عبد الرحيم جديد

جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة -02- الجزائر

مقدمة:

نسمع من حين إلى آخر أصوتا تضع بصورة أو بأخرى الاشتغال بالتراث موضع السؤال لماذا كل هذا الاهتمام بالتراث، نعم إنه السؤال الذي لا بد منه حتى تتضح الصورة المثلى لواقع التراث وتجلياته على العديد من الأصعدة خاصة في عصرنا الحالي، الذي يحتاج بصورة كبيرة إلى هذا التراث، فلطال ما كان بمثابة الهوية الحقيقية للأمم كونه بصمة ومرآة عاكسة تحكي في صمت واقع كان في أزمة غابرة، ولقد أعطى هذا الإرث بأنواعه الهادي و اللامادي فرصة حقيقية للعديد من الأمم حتى تحاول استرجاع ماض عريق شكلته أنامل إنسان عاش في حيز جغرافي ما خلال عصر ما.

كل هذا يجعلنا نعرف قيمة التراث الثقافي ونفهم التساؤل السابق لماذا كل هذا الاهتمام بالتراث، خاصة في عصرنا الحالي فكل ما كان الاهتمام بالتراث أكبر كلما كانت النتائج التي تسحب عليه إيجابية في فحواها و أكثر فعالية من أجل الأهداف المسطرة، خاصة ما تعلق منها بالهوية التي لها علاقة وطيدة بالتراث الذي يعتبر بمثابة البوصلة التي تُعرف بالهوية وتسعى جاهدة لنشر الوعي اتجاه العلاقة بين التراث والهوية، خاصة في عصرنا هذا الذي طغت عليه العولمة و أقتت بظلالها على كل ما هو متأصل.

أما الهدف الآخر للتراث هو دفع التنمية التي تعد من أهم الأهداف التي يسعى لها التراث حتى يحصل التوافق بين التراث والواقع ولا يبقى مجرد اهتمام مادي من أجل لا شيء، فحصول التنمية له علاقة قوية بالتراث الثقافي بأنواعه التي ذكرناها سابقا، وحتى تحصل الاستفادة كان ينبغي على الأمم أن تعرف كيف تتحكم في التراث خاصة من حيث التسيير و إدراك العيوب والنقائص والتركيز على الإيجابيات، وكذلك الفهم الجيد لعلاقة السياحة بالتراث و التنمية فهذه الثلاثية؛ التراث، السياحة و التنمية تسيير جنبا إلى جنبا إلى غاية تحقيق الأهداف المسطرة، فالتراث يشكل المادة الخام و السياحة تمثل الطريقة و التنمية تمثل الهدف، فكلما حصل التوافق و الانسجام كانت النتائج و المردود طيب و تتحقق التنمية بأنواعها الاقتصادية والاجتماعية والبيئية.

ونهدف من خلال بحثنا هذا سنحاول توضيح أهمية التراث في الحفاظ على الهوية من خلال تفعيل الأنشطة والمؤسسات اللازمة لذلك والتسيير الحديث والمحكم وإبراز المقومات و الأسس اللازمة على المستوى الوطني المحلي وحتى العالمي مع إعطاء أمثلة من الواقع بشقيه الإيجابي والسلبي، كما نسعى إلى توضيح الأهداف التي نرجوها من بحثنا كما نهدف من خلال بحثنا هذا إلى تقديم مقترحات من أجل تفعيل دور التراث في الحفاظ على الهوية ودفع التنمية و فتح باب الحوار و النقاش قصد تمييز أداء المؤسسات المعنية في هذا المجال ومحاولة تقديم حلول ومقترحات ناجعة، تهدف بدورها إلى استغلال التراث من أجل الحفاظ على الهوية ومحاولة تطويره من أجل المساهمة في التنمية في مجال السياحة، وهذا ما يجعلنا نطرح التساؤل

التالي ، ما هي الآليات التي من خلال يتم تفعيل دور التراث لحفظ الهوية ودفع التنمية ؟ و للإجابة على هذه التساؤلات و أخرى كان لابد من أن نمهد لموضوع بحثنا من خلال التعرف على ماهية التراث و أنواعه و أهميته حتى نسطع الموضوع أكثر .

1 – مفهوم التراث: لعل ما يجب أن نعرفه هو أن تداول كلمة " تراث " في اللغة العربية لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن ، بل يمكن القول منذ البداية إن المصامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين ، لم تكن تحملها في أي وقت مضى(محمد عابد الجابري 1991م) فماذا يقصد بالتراث و التراث الثقافي؟.

2 – تعريف التراث لغة: لفظ التُّراث في اللغة العربية من مادة " وَرَثَ " وتجعله المعاجم المصدرية القديمة ، مرادفاً "للإرث" و "الورث" و "الميراث" وهي المصادر تدل عندما تطلق اسما على ما يرثه الإنسان من والديه ، من مال أو حسب ، وقد فرق بعض اللغويين القدامى بين " الورث " و "الميراث " على أنها خاصان بالمال و بين الإرث على أنه خاص بالحسب ، ولعل لفظ " تراث " هو أقل المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللغة ، ويلتمس اللغويين تفسيراً لحرف التاء في لفظ " تراث " فيقولون أن أصله " واو " وعلى هذا يكون اللفظ في الأصل الصرفي "وراث" ثم قلبت " الواو " تاء " لثقل الضمة على الواو كما جرى النحاة على القول ، ومما سبق يمكن القول أن لفظ " ميراث " و "تراث" و " تراث " و " تراث " من " و.ر.ث " قد استعمل في معنى الموروث الثقافي بأنواعه(محمد عابد الجابري 1991م).

3 – تعريف الثقافة: تُعرف الثقافة على أنها جملة العناصر المتفاعلة في ذلك الكل المُركب والمُعقد ، الذي يشمل المعتقدات و الفن الأخلاق والعرف و التقاليد وجميع الأعراف والقدرات الأخرى ، و التي يستطيع الإنسان أن يكتسبها بصفته عضو في الجماعة (سامية، حسن الساعاتي 1983م) ، كما يعرفها بعض الباحثين على أنها ؛ " طريقة الشعب في الحياة بكل ما تضمنته من تفاصيل تتعلق بالطعام والشراب و المسكن و الأثاث و الفرش و الأقميص والأمثال و الحكم ... " (حسين مؤنس 1988م) ، من خلال ما سبق يتضح لنا أنه هناك علاقة وطيدة بين التراث والثقافة ، لذا أفرد الباحثين تعريفاً جامعاً للتراث الثقافي على النحو التالي ؛

4 – تعريف التراث الثقافي : التراث الثقافي لفظ يطلق على ما أنتجته الحضارات و الأمم السابقة ، ويتم توارثه من السلف إلى الخلف والتجارب التي خلفها الإنسان في شتى مناحي الحياة المادية والمعنوية والتي عبرت عنه وتمثلت في تحقيقه ميراث مشتمل مبادئ الفكر و العلم و الفقه و والآداب والفنون و العمران على الأرض (سلامة سالم سلمان 2009م).

كما جاء تعريف التراث الثقافي في قانون حماية التراث الثقافي الجزائري ؛ يعد تراثاً ثقافياً للأمة ، جميع الممتلكات الثقافية العقارية والعقارات بالتخصيص والمنقولة ، الموجودة على أرض عقارات الأملاك الوطنية و في داخلها ، المملوكة لأشخاص طبيعيين أو معنويين تابعين للقانون الخاص و الموجودة كذلك في الطبقات الجوفية للمياه الداخلية و الإقليمية الوطنية الموروثة عن مختلف الحضارات المتعاقدة منذ عصر ما قبل التاريخ إلى يومنا هذا و تعد جزءاً من التراث الثقافي للأمة أيضاً الممتلكات الثقافية غير المادية الناتجة عن تفاعلات اجتماعية و إبداعات الأفراد و الجماعات عبر العصور والتي لا تزال تعرب عن نفسها منذ الأزمنة الغابرة

إلى يومنا هذا (قانون رقم 98-04 1998 م) ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن التراث الثقافي ذو أهمية ،فماهي أهمية التراث يا ترى ؟.

5 — أهمية التراث: لقد شكل التراث حصيلة تراكمات حضارية سجلت على شاکلة أرشيف تفخر به الأمم الحاضرة عندما تبرز وتظهر ماضي حضارات سابقة ، وهذا ما جعل التراث يحظى بأهمية كبيرة لدى الأمم بكل شرائحهم وجنسهم ومستوياتهم ،فصار بمثابة مرآة عاكسة لرفي الشعوب ،كما نجد أن للتراث الثقافي تنوعا من حيث الأهمية شملت مجالات مختلفة ندر منها على سبيل المثال لا الحصر .

أ — الأهمية الدينية للتراث: لقد أولت المجتمعات الغابرة أهمية للتراث و الممتلكات الثقافية بأنواعها ،واعتبروه بمثابة شيء مقدس ومن المطامح الروحية ، التي تربط صلتهم مع المؤسسات الدينية ،وهذا ما عزز أهمية حمايتها و المحافظة عليها ،كما تولدت فكرة التخليد الروحي واهتدى إلا ما هو موجود في الطبيعة من المعادن و الحجارة و جسد بها المناصب و المدافن و الآلهة ،فقط من أجل المحافظة على النشاط الروحي (علي خليل اسماعيل 1999م) كما حضي التراث بأهمية كبيرة في الدين الإسلامي كآيات يستدل بها لعظمة الله سبحانه وتعالى ،حيث أخبرنا عز وجل في القرآن الكريم في العديد من المواضع عن الأمم السابقة كدعوة للتدبر و النظر مثل قوله تعالى في كتابه الكريم : " أولم يسروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة و آثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها.. "(سورة الروم الآية09).

ب — الأهمية الحضارية الثقافية: يشكل التراث بأنواعه ذاكرة حية للفرد و المجتمع ويمثل بالتالي هوية يتعرف بها الناس على شعب من الشعوب ،فنعرف العديد من البلدان بما يميزها ويُعرفها بمعلم أو موقع مميز ، فإيطاليا تعرف ببرج بيزا ،وبهدن أخرى كالبندقية وفينيسيا ،ومصر تعرف بالأهرامات و الهند بتاج محل وبريطانيا بشكسبير و الأمثلة عديدة ومختلفة (اليونيسكو ،إيكروم 2003م) كما يعتبر التراث مكوناً أصيلا ،يتصل بشخصية الأمة وبعطيتها الطابع المميز لها ويعبر عما تتمتع به من حيوية ،كما يحدد مستواها في الحس والدوق الفني ودرجة تقدمها في العلوم و الفنون (شوقي شعث مجلة التراث العربي العدد 104) كما ينقل التراث معان وقيم وسائل مختلفة (تاريخية ، فنية جمالية ...)تساهم في إعطاء معان لحياة الشعوب ، باعتبارها مظهرا من أعمال الإنسان الفنية ،فالبتراة اشتهرت ليس فقط بمقابرها وهندسة المياه فيها ،بل بجمال بيئتها أيضا (اليونيسكو ،إيكروم 2003م).

ج — الأهمية الاقتصادية: يكتسب التراث الثقافي أهمية متعاظمة ،حيث كان زلزال أهم عامل من عوامل الجذب السياحي ، فمنذ القرن 19 إزدادت السياحة الثقافية بشكل كبير يوما بعد يوم حتى أضحت مصدرا اقتصاديا قاطبا للعديد من الدول التي جعلت من التراث الثقافي ركيزة اقتصادية باللغة الأهمية ،كمدخل للعملة الصعبة وخالق لمناصب الشغل ومطورا للبنية التحتية ودافعا للتنمية المستدامة بأنواعها (اليونيسكو ،إيكروم 2003م) ،وهذا ما جعل الباحثين المشتغلين في هذا الحقل يجتهدون في محاولة من أجل إدراج أنواعا للتراث ،فماهي هذه الأنواع ؟ .

5 — أنواع التراث الثقافي : جاء في المادة 03 من القانون الجزائري 98-04 المتعلق بحماية التراث الثقافي ،أن الممتلكات الثقافية تشمل ما يلي:

-الممتلكات الثقافية العقارية .

- الممتلكات الثقافية المنقولة.
- الممتلكات الثقافية غير المادية.
- وتمثل الممتلكات الثقافية العقارية حسب المادة 08:
- المعالم التاريخية ، المواقع الأثري.
- المجموعات الحضرية أو الريفية.
- أما الممتلكات الثقافية المنقولة فهي حسب المادة 50 من ذات القانون :
- تشمل الممتلكات الثقافية المنقولة ، على وجه الخصوص ما يأتي:
- نتاج الاستكشافات و الأبحاث الأثرية في البر و تحت الماء ،
- الأشياء العتيقة مثل الأدوات ، و المصنوعات الخزفية ، و الكتابات ، و العملات ، و الأختام ، و الحلي و الألبسة التقليدية و الأسلحة ، و بقايا المدافن ،
- العناصر الناجمة عن تجزئة المعالم التاريخية ،
- المعدات الأنتروبولوجية و الأثنولوجية ،
- الممتلكات الثقافية المتصلة بالدين و بتاريخ العلوم و التقنيات ، تاريخ التطور الاجتماعي ، الاقتصادي ، السياسي.
- الممتلكات ذات الأهمية الفنية مثل:
- اللوحات الزيتية و الرسوم المنجزة كاملة باليد على أية دعامة من أية مادة كانت.
- الرسومات الأصلية و الملصقات و الصور الفوتوغرافية باعتبارها وسيلة للإبداع الأصيل.
- التجميعات و التركيبات الفنية الأصلية من جميع المواد مثل منتجات الفن التمثالي و النقش من جميع المواد ، و تحف الفن التطبيقي في مواد مثل الزجاج و الخزف و المعدن و الخشب...الخ.
- المخطوطات و المطبوعات طباعة استهلاكية ، و الكتب و الوثائق.
- و المنشورات ذات الأهمية الخاصة.
- المسكوكات (أوسمة و قطع نقدية) أو الطوابع البريدية.
- وثائق الأرشيف بما في ذلك تسجيلات النصوص و الخرائط و غير ذلك من معدات رسم الخرائط ، الصور الفوتوغرافية ، الأفلام السينمائية ، المسجلات السمعية ، الوثائق التي تقرأ عن طريق الآلة.
- أما الممتلكات الثقافية غير المادية فهي حسب المادة 67: تعرف الممتلكات الثقافية غير المادية بأنها مجموعة معارف أو تصورات اجتماعية أو معرفة أو مهارة أو كفاءات أو تقنيات قائمة على التقاليد في مختلف ميادين التراث الثقافي ، و تمثل الدلالات الحقيقية للارتباط بالهوية الثقافية و يحوزها شخص أو مجموعة أشخاص .
- و يتعلق الأمر بالميادين الآتية على الخصوص: علم الموسيقى العريقة و الأغاني التقليدية و الشعبية ، الأناشيد ، الألحان ، المسرح ، فن الرقص ، الإيقاعات الحركية ، الاحتفالات الدينية ، فنون الطبخ ، التعابير الأدبية الشفوية ، القصص التاريخية ، الحكايات ، الحكم ، الأساطير ، الألغاز ، الأمثال ، الأقوال المأثورة ، المواعظ ، الألعاب التقليدية.(قانون رقم 98-04-1998).

من خلال ما سبق يتضح لنا التنوع الكبير الذي يدخل ضمن التراث الثقافي الذي جعلت من الأمم والشعوب تسعى جاهدة إلى المحافظة عليه قصد استغلاله في الكثير من المجالات خاصة منها ما تعلق بالهوية و التنمية فمأهي الآليات التي من خلالها يتم تفعيل التراث من أجل الحفاظ على الهوية ودفع التنمية .؟

6 – تفعيل التراث للحفاظ على الهوية: تشكل الهوية نقطة جدل واسع ومحتدم في مختلف المناسبات ، هذا لما لها من أهمية لدى الشعوب في عمومها ولدى الأفراد بتنوعهم الجنسي و العرقي ومن حيث المستوى ،وعلى ضوء هذا أولت الشعوب أهمية خاصة للتراث الثقافي بأنواعه من أجل حفظ الهوية من خلال تفعيل العديد من الآليات حتى يحصل المرجو من هذا التفعيل ، ولعل أهم هذا الآليات التي تشترك الأمم في الأخذ بها نذكر منها ما يلي حسب الأهمية والأولوية:

أ – التفعيل الإعلامي :

1 - وضع برنامج عملي للإعلام تشرف عليه وزارات الإعلام بالدول المختلفة يهدف إلى إعطاء التغطية الإعلامية الكافية للمقترحات الخاصة بالحفاظ على المدن القديمة في وسائل الإعلام المختلفة من صحف ومجلات ، برامج إذاعية وتلفزيونية على أن تتم متابعة مثل هذه المشاريع بصورة دورية لإطلاع المجتمع على مراحل العمل وتطورها وإعطائه الإحساس بالمشاركة.

2 - أن يكون لوسائل الإعلام دور بناء في زيادة الوعي لدى المجتمع بالقيم الموجودة في العمارة التراثية والتركيز على أنها نابعة من المجتمع وتعبّر عنه ويجب المحافظة عليها.

3- إثارة الحوارات العامة المفتوحة حول تصميم البيئة المشيدة والحفاظ على المناطق المتوافقة عمرانيا لإيقاظ الوعي العمراني .(أحمد محمد سيف بلا تاريخ).

4 – ضرورة تكاثف الأعلام بأنواعه لنشر التوعية و التعريف بقوانين التراث وتوطيد كافة العلاقات بين المؤسسات التي لديها علاقة التراث و الإعلام (مساعد منشط الليحاني دت).

ب – تفعيل دور المؤسسات المتحفية وتأسيسها: كما هو معلوم تشكل المتاحف بأنواعها ومواقعها المختلفة أهمية قصوى في الحفاظ على الهوية من خلال ما هو محفوظ في باحاتها و أروقتها ، باعتبارها مؤسسة تعليمية توعوية هادفة متصلة بالمجتمع بمختلف أطيافه ، وكونها وعاء حافظ للتراث بأنواعه خاصة الهادي منه و المنقول ، وهنا تكمن أهمية تفعيل هذه المؤسسة في الحفاظ على الهوية التي يجسدها أفراد من المجتمع بمختلف أطيافهم ومستوياتهم وأجناسهم و حتى أعمارهم ويتم هذا عن طريق التعريف بما هو معروض بها من تراث يخص المجتمع حتى يتعرف على ماضيه وتكويناته و أهم مخلفاته المادية والمعنوية التي يجب أن يعرفها وتستقر لديه الفوضى التي تنتابه فيما يتعلق بمشكلة الهوية خاصة في عصرنا الحالي ، لذا تعيينها لهذا الغرض واجب و الاهتمام بها واجب و تشييدها واجب.

د – تفعيل الوعي الثقافي: إن من أهم ما يؤثر سلبا على عمليات الحفاظ بصفة عامة هو غياب الوعي الجماهيري بأهمية التراث وضرورة المحافظة عليه لذلك كان لابد من البحث في وسائل دعم وتنمية هذا الوعي حتى يكون القاعدة الأساسية التي ستبنى عليها عمليات الشراكة المجتمعية المقترحة فلا يمكن أن نتخذ من المجتمع شريكا فاعلا بدون أن يكون عند أفراد هذا رؤية واضحة حول أهمية التراث.

ج – **تفعيل الدور التعليمي الهادف:** وهذا من خلال جهد تعليمي جاد يؤكد على أهمية التراث ودوره في المجتمع ، فلا بد من إعدادهم بصورة تمكنهم من التعامل الواعي مع التراث إذ يجب أن نتاح لطلاب الآثار والعمارة إمكانية تحليل وتأمل وفهم احتياجات مجتمعاتهم المحلية ورصيدها الحضاري ، كذلك تفهم قيمة تراثهم وكيفية التعامل الإيجابي معه واستعماله في توليد حلول مبدعة لمشاكل معاصرة وليس فقط أنه مجموعة من المبادئ التشكيلية التي يتكرر استعمالها بانفصال كامل عن الواقع الذي تبنى فيه ، مما يولد القدرة على الإبداع لدى الطلاب ، وبالتالي يتمكنون من إنتاج أعمال واعية بالتراث تدعم الهوية وتحافظ عليها

ر – **إقامة المراكز الخاصة بالتراث:** إقامة مركز للتراث يقام في النطاق المحيط بالموقع التراثي لإدماجه في العملية التعليمية ويستهدف مختلف الفئات العمرية خاصة الصغيرة لغرس أهمية الوعي بقيمة التراث وتقديره لدى الأطفال وكذلك القيمة الاجتماعية والثقافية البارزة لأعمال الترميم ، والصيانة والحفاظ على أن تتم الاستعانة بالخبرات الدولية في صياغة وتنفيذ مثل هذه البرامج بوضع العديد من المشاريع الناجحة مثل المركز الدولي لدراسة المحافظة على الملكية الثقافية وترميمها (ICCROM) ، لتدعيم مفاهيم الحفاظ على التراث للمجتمعات المحلية وأطفال المدارس.

ز – **تفعيل النشاط الجمعي:** توجيه مراكز الشباب في المدن والأقاليم ومراكز الثقافة والأندية الاجتماعية إلى تبنى سياسة نشر الوعي الأثري بين الرواد والأعضاء ويتعين إقامة ندوات أحيانا ومحاضرات عامة أحيانا أخرى ، يشترك فيها المتخصصون ، من اجل نشر الوعي الأثري بين الرواد والمستمعين ، ويستحسن أن يكون الحديث عن الآثار مصحوبا بعرض الصور والشرائح والأفلام السينمائية الملونة ، وقد تتولى هذه المراكز تنظيم بعض الرحلات إلى مواقع الآثار أو إلى المتاحف الإقليمية في اقرب موقع من مقر المراكز المعنية بنشر الوعي الأثري على مستوى الجماهير.

من خلال الطرح السابق اتضح لنا جليا أهمية التراث كعامل مهم للحفاظ على هوية المجتمعات و الأمم ، وهذا من خلال تفعيل مجموعة من الآليات التي تتفاعل فيما بينها حتى تؤدي الدور المنوط بها على أحسن وجه ، ويصبح التراث بأنواعه في نظر المهتمين أداة فعالة للحفاظ على الهوية ، ويصبح في نظر الأمم والشعوب بمثابة مرجعية حقيقية يجب تفعيل دورها على عديد الأصعدة العالمية منها والمحلية حتى تتحقق الغاية والهدف الأسمى منها وهو الحفاظ على الهوية ، وفي موضوع بحثنا هذا بقي لنا شطر ثاني يتعلق بقضية التنمية وعلاقتها بالتراث وواقعها اليوم وما هي السبل و الطرق الناجعة من أجل استغلال التراث من أجل التنمية بأنواعها الاقتصادية منها و الاجتماعية وحتى البيئية ، فما هي هذه الطرق وكيف يتم من خلالها دفع التنمية خلال عصرنا الحالي ؟.

قبل هذا حري بنا أن نعرف بعض المفاهيم المهمة التي تبسط لنا الموضوع أكثر حيث نتعرف على مفهوم التنمية و التنمية المستدامة و أنواعها وعلاقتها بالتراث و السياحة ،

8 – **مفهوم التنمية المستدامة:** التنمية: لغة هي النماء والزيادة و الإكثار ، أي زاد وكثر ، ويقال تنمية الشيء جعله ناميا و ارتفع من موضعه إلى موضع آخر ، وعليه يمكن القول أن إن التنمية هي التكاثر و الزيادة للشيء (محمد فريد عبد الله وآخرون 2014 م).

9 الاستدامة: لغة يقال استدمت الأمر، إذ تأنيت به، وأدامه استدامة، أي تأنيت فيه، وقيل طلب دوامه، والمدامة على الأمر المواظبة عليه، (اسماعيل بن حماد الجوهري 1999م) وعليه يمكن القول أن الاستدامة في اللغة هو الطلب الإلحاح وحصول الدوام المستمر.

10 – التنمية المستدامة اصطلاحاً: تعني التنمية المستدامة المصلحة المشتركة بين أفراد المجتمع من حيث العدالة في كل شيء، واستخدام الموارد الطبيعية ومراعاة الجانب الاقتصادي لتنظيم الحياة المعيشية وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص للجميع، من أجل تحقيق الكفاءة الاقتصادية بين الأجيال والنهوض بواقع منشود يؤمن العيش الكريم للأجيال المحاضرة والمستقبلية (محمد فريد عبد الله وآخرون 2014 م). وكما هو معلوم هناك علاقة وطيدة بين التنمية المستدامة والسياحة، باعتبار هذه الأخيرة أحد أهم الموارد الاقتصادية للتنمية، والسياحة بدورها هي الأخرى لديها أنواع والتي لها علاقة بالتراث الثقافي أو السمات بالسياحة الثقافية، وعليه نجد أن العلاقة وطيدة بين التنمية التي هي المطلب والغاية والسياحة التي هي أحد الوسائل الداعمة والتراث الثقافي الذي يعد أحد الأنواع الرئيسية للسياحة، فكيف هو واقع العلاقة بين هذه الثلاثية وماهي السبل والآليات والأهداف المنشودة حتى تتحقق غاية التراث الثقافي من أجل دفع التنمية المستدامة، قبل هذا يجب أن نتعرف على المفهوم الأكاديمي للتنمية السياحية المستدامة.

11 – التنمية السياحية المستدامة: تعرف بأنها التنمية التي تلي احتياجات السياح في المنطقة المضيفة وتعمل على تنشيط وحماية الموارد السياحية وادامتها وفائدة السكان المحليين ليكونوا الداعم الأساسي للسياحة في مجتمعاتهم على المدى البعيد (محمد فريد عبد الله وآخرون 2014 م)، وتحقيق الأبعاد الثلاثية لها والتي هي، الجدوى الاقتصادية، الفوائد والاحتياجات للمجتمعات المحلية والمضيفة، صون البيئة (أحمد محمود قبالة 2007م).

مما سبق اتضح لنا العلاقة الوطيدة بين التنمية بأنواعها والسياحة والتنمية، بقي أن نعرف ما هي الآليات التي يمكن من خلالها يمكن دفع التنمية من خلالها التراث الثقافي بأنواعه واستغلاله أيما استغلال.

أ – الوعي السياحي: هو أن يدرك الفرد ويفهم أهمية السياحة في التنمية بأنواعها، وتقديره لها وهذا من خلال جملة الآداب والسلوك في التعامل مع السائح المحلي والأجنبي واحترامه وعدم استغلاله، والتضييق عليه والنظر إليه على أنه مصدر للربح فقط إنما ضيف كريم، يختلف عنه في السلوك والثقافة، لذا يجب الترحيب به وتقديره كضيف يحقق للبلد فائدة في التنمية بأنواعها. (داليا محمد تيمور 2008م).

ب – الإعلام السياحي للتراث الثقافي: تعتبر وسيلة الإعلام ركيزة أساسية للتنمية السياحية، حيث تجعل منها مورداً اقتصادياً ثانياً، كما هو الحال لبعض الدول العربية كمصر وتونس وسوريا والمغرب، حيث عملت على تنمية قطاع السياحة وذلك عن طريق تطوير منظومة المعلوماتية ووسائلها الإعلامية قصد بسط انتشارها داخل المجتمعات مما يؤدي إلى حدوث تسويق عالمي للسياحة خاصة منها الثقافية والتاريخية (المجلس والإقتصادي والإجتماعي 2000م)، إذ يعد الإعلام أحد الآليات الأساسية لنشر المعرفة والثقافة، السياحة لدى الجمهور الداخلي والخارجي، فمن خلال المعلومات التي تنشر حول التراث الثقافي والتعريف به وتوضيح الخدمات البرامج المختلفة المعدة لهذا الغرض على أوجه الجذب والاستثمار يؤثر في أداء واتجاهات ومواقف الجمهور (أحمد فوزي 2008م).

ج – التسويق السياحي: باعتبار أن التسويق السياحي هو ذلك النشاط الإداري والفني الذي تقوم به المؤسسات السياحية داخل الدولة وخارجها للتعرف على الأسواق السياحية الحالية والمرتقبة والتأثير فيها بهدف تنمية الحركة السياحية الدولية القادمة منها (مليكة حفيظ شبكي 2003م).

د – تطوير وعصرنة العرض السياحي: يعتبر العرض السياحي أحد أهم عوامل جذب خاصة للسياحة التي لها علاقة بالتراث الثقافي كالسياحة التاريخية و الثقافية ، حيث يجب على الدولة أن تطور وتثمن ما تملكه من مغريات ووسائل الجذب ومرافق وخدمات سياحية تشعر السائح بالراحة و الاطمئنان خاصة في المواقع والمناطق الآهلة التي توجد بها السياحة التاريخية والثقافية وهذا بهدف تنمية وتشجيع الحركة السياحية الوافدة إليها من مختلف دول العالم على اختلاف أجناسهم وأطيافهم ومستوياتهم الثقافية والمادية (صبري عبد السميع 2006م) .

ر- تفعيل قواعد التنمية السياحية المستدامة: تعتبر هذه القواعد مهمة من أجل خلق تنمية سياحية متواصلة نخلصها في جملة من النقاط في ما يلي:

- الاستخدام المتواصل للموارد وحمايتها.
- تحقيق التنوع الطبيعي والاجتماعي والثقافي قاعدة صلبة للسياحة بأنواعها.
- التأكيد على المساوات بين كل الأجيال.
- تقييم الأثر البيئي من استمرارية السياحة.
- مراعات الاعتبار الاقتصادي و الأخذ بمفهوم التكلفة والعائد.
- مشاركة المجتمعات المحلية في السياحة يفيد البيئة المحيطة ويحسن من جودة السياحة.
- الاهتمام بتدريب على كل المستويات لتطوير جودة المنتج السياحي.
- إعداد الدراسات والبحوث المتخصصة للمساعدة في حل المشكلات وزيادة النفع الاقتصادي(محمد الصيرفي 2007م).

ز – تأهيل وتكوين العاملين: تعد هذه الأخيرة من الآليات المهمة التي من شأنها أن تساهم في التنمية بأنواعها ، كونها تمس جانب مهم يتعلق بتكوين و تأهيل العاملين في القطاعات الحساسة التي لها علاقة بالتراث الثقافي و التي من شأنها أن تحافظ عليه من جهة ومن جهة أخرى تساهم في التنمية خاصة منها الاجتماعية والاقتصادية والبيئية ، وعادة يتم هذا عن طريق خلق فرص تكوين وتدريب العاملين وتطوير آليات عملهم وتعاملهم مع التراث و المحيط ، كالعاملين في المتاحف و المواقع و المعالم التاريخية والأثرية والثقافية المختلفة وكل ماله علاقة بالتراث الثقافي ، فالدورات التدريبية مهمة جدا من أجل تطوير وتكوين العاملين وفق المستجدات المعاصرة خاصة فيما تعلق بطريقة التعامل مع السائح وتوصيل الأفكار .

ط – توفير الأمن السياحي بأنواعه: يعد الأمن السياحي من الإشكاليات خاصة في عصرنا الحالي حيث أصبحت ظاهرة خطف السياح من أهم الصعوبات التي تخشاها الدول من أجل تأمين السياح الوافدين إليها من مختلف دول العالم من مختلف أعراقهم و أجناسهم ،وكما هو معلوم سيكون لعدم توفر الأمن تأثير كبير جدا على السياحة في عمومها خاصة منها السياحة الثقافية والتاريخية و الأثرية باعتبار أن هذه الأنواع الثلاث

الأخيرة أحيانا يرتبط موقعها في مناطق غير أهلة ومعزولة فتشكل عبئا أمنيا على الدول المضيفة وفي نفس الوقت مصدر قلق للسياح في ظل عدم توفى الأمن.

وعليه كان لابد من الدول المضيفة أن توفر الأمن للسياح حتى تحصل التنمية ويحس السائح بالأمن والأمان ويتم هذا عن طريق جملة من التدابير و الآليات التي لها علاقة بالجانب الأمني بمختلف أنواعه نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ؛

– تأمين المواقع والمرافق السياحية

– تأمين السائح عند وصوله للبلاد

- تأمين السائح عند تجوله في البلاد

– تأمين السائح عند مغادرته البلاد

- تأمين السائح من الاستغلال وطرق الغش المختلفة

– تأمين الحماية التشريعية و الأمنية للتراث الثقافي بأنواعه (مساعد منشط الليحاني دت).

خاتمة: من خلال طرقتنا لموضوع تفعيل دور التراث في الحفاظ على الهوية و دفع التنمية توصلنا إلى جملة من النتائج نلخصها في ما يلي:

لقد شكل التراث الثقافي بأنواعه مرجعية حقيقة للأمم والشعوب الخاصة منها الباحثة عن الهوية والفوضى الحاصلة في هذا الشأن ، حيث أن الاستغلال الأمثل للتراث ينسحب عنه العديد من النتائج التي من شأنها أن تظهر الدور الحقيقي للتراث و الرسالة والوظيفة التي يجب أن يقوم بها على الأصعدة المختلفة سواء العالمية أو المحلية ، و إن الهوية و التراث متلازمان خاصة في ما تعلق في جانب الحفاظ ، حيث كلما كان للتراث دور أداه على وجه الكامل و المخصوص كان له تأثير مباشر على الهوية خاصة لدى المجتمع بمختلف أطيافهم و أجناسهم ومستواهم العملي والثقافي.

إن انتشار ثقافة الوعي اتجاه التراث الثقافي من شأنه أن يآثر ايجابا على الهوية تعريفا أو حفظا ، لكن بشرط أن كون هناك آليات حقيقية ومجسدة على الواقع والتي من شأنها أن تنشر الوعي لدى الفرد المتلقي وتوجيه ثقافته نحو التراث باعتباره الوعاء الحافظ للهوية.

إن الإعلام بأنواعه المرئي و السمعي والمكتوب سلاح فعال خاصة إذا استغل في جانب التراث وحفظ الهوية وهذا عن طريق تسخير الإعلام الهادف وتوجيهه من طرف مختصين في الإعلام ومختصين في التراث عن طريق تكاثف الجهود قصد التعريف بالتراث و أهميته في شقه المتعلق بالهوية وحفظها.

كما لا ننسى الدور التعليمي الذي من شأنه أن يوصل رسالة التراث و أهميته في الحفاظ على الهوية ، وهذا عن طريق خلق تخصصات في التراث و السياحة في الأطوار التعليمية المختلفة خاصة منها التي تساهم كالجامعة حيث يتم استغلال المتخرجين كنخب من أجل التراث ، أو خلق مؤسسات ومراكز تكوينية متخصصة في التراث من شأنها أن تساهم.

إن واقع التراث والتنمية في حركة استطرادية متواصلة حيث يتعلق كل منهما بالأخر فحيث ما استغل التراث في مجال التنمية أحسن استغلال كان المرودود على التنمية جيد و العكس صحيح ، لذا كان لابد من إعطاء

أهمية قصوى للتراث خاصة في مجال التنمية حتى تتحقق الغاية المرجوة ، ويتم هذا عن طريق مجموعة من الآليات ذكرناها سابقا.

إن العلاقة بين السياحة والتنمية والتراث علاقة وطيدة باعتبار أن التنمية هي الغاية المرجوة و السياحة هي الآلية المستخدمة و التراث المادة الخام المعمول بها لذا كان لا زاما معرفة كل ماله علاقة بهذه الثلاثية وكيف تساهم في التنمية عن طريق جملة من التدابير منها نشر الوعي السياحي و تفعيل الإعلام السياحي بأنواعه و تطوير سياسة التسويق السياحي الهادف و توفير الأمن بأنواعه وهو عامل مهم ، و العمل بقواعد التنمية السياحية المستدامة .

قائمة المراجع

- القرآن الكريم (سورة الروم الآية 09).
- أحمد فوزي. التنمية السياحية. الإسكندرية: دار الفكر الجامعي 2008 م.
- أحمد محمد سيف. المحافظة على التراث. Vol. 10. السعودية: مجلة المهندس. s.d. ,
- أحمد محمود قبالة. صناعة السياحة. عمان الأردن: دار كنوز المعرفة 2007 م.
- اسماعيل بن حماد الجوهري. الصحاح تاج اللغة. Vol. 5. 5 vols. دار الكتب العلمية 1999 م.
- جمال الدين ،ابن منظور». لسان العرب «ص ص 4809 4808 القاهرة: دار المعارف ، د ت .
- حسين مؤنس. الحضارة. الكويت 1988 م.
- داليا محمد تيمور. الوعي السياحي ودوره في التنمية الإقتصادية. الإسكندرية: مؤسسات شباب الجامعة ، 2008 م.
- سامية ،حسن الساعاتي. الثقافة والشخصية. بيروت لبنان: دار النهضة العربية 1983 م.
- سلامة سالم سلمان. دور التراث في التنمية المستدامة. القاهرة مصر: المنظمة العربية للتنمية 2009 م.
- شوقي شعث. المعالم التاريخية في الوطن العربي. دمشق سوريا، مجلة التراث العربي العدد 104.
- صبري عبد السميع. التسويق السياحي أسس عملية وتاجر عربية. مصر الجديدة مصر: المنظمة العالمية للتنمية الإدارية مصر 2006 م.
- علي خليل اسماعيل. حماية الممتلكات الثقافية في القانون الدولي. بيروت: دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1999 م.
- محمد الصيرفي. السياحة البيئية. الإسكندرية: دار الفكر الجامعي 2007 م.
- محمد فريد عبد الله و آخرون. إستراتيجية التنمية السياحية المستدامة. عمان الأردن: دار الأيام 2014 م.
- محمد ،عابد الجابري». التراث و الحدأة دراسات ومناقشات «بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة 1991 م.
- مساعد منشط الليحاني. الأمن والسياحة. دار الحامد. الأكاديميون للنشر و التوزيع. عمان الأردن ، د ت .
- مليكة حفيظ شباكي. السياحة وأثارها الإقتصادية و الإجتماعية. قسنطينة: دكتوراه دولة 2003 م.
- المجلس والإقتصادي و الإجتماعي. مشروع تقرير حول مساهمة من أجل إعادة تحديد السياحة. الجزائر ، 2000 م.
- اليونيسكو ،إيكروم. تعريف الشباب بحماية و إدارة مواقع التراث. عمان: ورشة اليونيسكو 2003 م.
- سجلات المؤتمر العام الدورة 32. باريس فرنسا: ورشة اليونيسكو 2003 م.
- قانون رقم 98-04. حماية التراث الثقافي. الجزائر: الجريدة الرسمية 1998 م.

دور الخلفاء في رعاية العلم والعلماء في الأندلس Role of Caliphs in the Care of Science and Scholars in Andalusia

د. أزهار أحمد حمدان التميمي- سلطنة عُمان

المبحث الأول: الخليفة عبد الرحمن الناصر (350-300هـ/912-961م).

هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن الأوسط ولد عام (277هـ/890م)، تولى مقاليد الأمور في قرطبة ، بعد جده عبد الله ، وهو شاب في الثانية والعشرين من عمره ، وقدر له أن يظل على كرسي الحكم ما يقرب من خمسين سنة متوالية تمكن خلالها أن يعيد بناء الدولة ويعد بها إلى الأوج ، ويجمع قواها ويسير بها في طريق القوة والازدهار ، وأن يقضي على كل الأعداء والمنافسين وعبد الرحمن هذا لم يكن ابناً للأمير المتوفي فحسب بل كان حفيداً له ، وكان جده يخصصه بحب ويوليه ثقته ، لما أظهر من تفوق في العلوم منذ حدثته (ابن الخطيب ، 1569م ، ص 29 ؛ ابن خلدون ، 1867م ، ص 137) ، واستطاع عبد الرحمن بعقله الراجح قراءة الظروف الموضوعية والذاتية ، وأن يعيد الأمن والهدوء إلى مجتمعه ، شهد بذلك معاصروه ، والمؤرخون من بعدهم (ابن الخطيب ، 1569م ، ص 15-16) ، كان الناصر أميراً حازماً ، وذكياً وعادلاً ، وعاملاً شجاعاً ، محباً للإصلاح وحريصاً عليه قاد الجيوش بنفسه ، فأنزل العصاة من حصونهم ، لشجاعته وسياسته الحكيمة ، بالسيف أحياناً ، وبالسياسة الرشيدة أحياناً أخرى عفا عن طلب الأمان وعاد إلى الطاعة ، أحبه رعيته وأخلصوا له ، وكان هو قدوة لهم ، لذلك استطاع أن يقضي على العصاة ويعيد الأندلس إلى وحدتها وهيبته ومكانتها بين الدول (ابن عذاري المراكشي ، 1967م ، ص 223-224 ؛ ابن الخطيب ، 1569م ، ص 41-24 ؛ الحجّي ، 1976م ، ص 297) ، وأعجب ابن خلدون بحكم عبد الرحمن الثالث وسياسته وقال فيه " أعظم ما كان سلطانه وأعز ما كان الإسلام بملكه " (ابن خلدون ، 1867م ، ص 144) ، اتبع الخليفة سياسة الاحترام والتبادل الدبلوماسي مع الممالك الإسبانية والدول المجاورة وتم تبادل السفارات والهدايا مع عدد من ملوك الدول المسيحية بسبب قوة جيشه ، وغنى الأندلس ، والازدهار العلمي ، والأمن والاستقرار ، والموقع الجغرافي المهم للأندلس " وكان ملكه بالأندلس في غاية ما يكون من ضخامة ورفعة الشأن ، وهادته الروم ، وأزلفت إليه ، تطلب مهادنته ومتاحفته بعظيم الذخائر ، ولم يبق أمة سمعت به من ملوك الروم والإفرنجة والمجوس وسائر الأمم إلا وجرت إليه وأوفدت خاضعة راغبة وانصرفت عنه راضية " (ابن خلدون ، 1867م ، ص 137 ؛ المقرئ ، 1932م ، ص 258 ؛ المقرئ ، 1968م ، ص 343) ، وشهدت الأندلس تطوراً اقتصادياً وازدهاراً في الزراعة والصناعة والتجارة وغيرها ، وقد أشار إلى ذلك ابن حوقل النصيبي وأعجب بما شاهده من تحول حضاري رائع بقوله: " ليس بجمع المغرب لها شبيهه ، ولا بالجزيرة والشام ومصر وما يدانيها في كثرة أهل وسعة رقعة ومسحة أسواق ونظافة محال ، وعمارة مساجد وكثرة حمامات وفنادق وهي فخمة واسعة الحال بحسن الجدة وكثرة المال والتصرف في وجوه التنعيم بجيد الثياب ، والكسى من لين الكنان وجيد الخز والقز والمتعة بوفرة المركوب والمأكول والمشروب " (ابن حوقل ، 1979م ، ص 107-108).

وأولى العامل الاقتصادي جل عنايته ، فاعتنى بالزراعة ، وكثرت القرى حتى بلغت القرى الواقعة على نهر الوادي الكبير (1200 قرية) توجد فيها الزراعة ، وتزرع ثلاث دورات زراعية في السنة ، وظهر أثر الأمن الداخلي على التجارة الداخلية والخارجية معا ، فكثرت التجارة وتبادلات الحاصلات مع بعض بلدان أوربا (خضيري ، 2006م ، ص 116) ، ونشطت الحركة العمرانية والعلمية في قرطبة في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر نشاطاً كبيراً ، حتى أصبحت تضاهي العواصم العربية الأخرى ، بغداد والقاهرة ، ودمشق وغيرها ، وأصبحت تستقطب آلاف الناس ، وتزدحم بالمنازل والقصور ، والمتاجر ، وتخترقها الشوارع المرصوفة ، وتتعج أروقة المساجد فيها بالعلماء والفقهاء ، وطلاب العلم (بيضون ، 1968م ، ص 298) ، وأشارت المصادر التاريخية باهتمام الخليفة بأعمال البناء والعمران ، فتذكر أنه أتخذ القصور والمصانع ، وغرس الغروس ، وترك أعلاما باقية لفترة طويلة من الزمن (ابن عذاري المراكشي ، 1967م ، ص 223) ، وشهد عصره نهضة حضارية شاملة ، وصلت الأندلس في عصر الناصر إلى أوج وقمة الازدهار الذهبي إذ شاع بريق شمس الحضارة الأندلسية إلى أقصى ولايات العالم من خلال الإصلاحات وانتشار الأمن والسلام والعلم وعمت الرفاهية وفاض الرخاء وتحلت ابهة الخليفة وعظمت هيئته كحاكم مثالي ملاً الرهبة قلوب الأمراء في الداخل ، وملاً الرعب والشوق ملوك أوروبا وحكامها في العصور الوسطى إجراء العمران والتطور الاقتصادي والنهضة الفكرية (راضي ، 1967م ، ص 34).

وبلغ عدد سكان قرطبة في أزهى عصورها وهو عصر عبد الرحمن الناصر نصف مليون نسمة وفقاً للإحصائيات التي قام بها المستشرقون وقال عنها الحجازي (حضرت قرطبة منذ افتتحت الجزيرة ، هي كانت في منتهى الغاية ، ومركز الراهية ، وأم القرى ، وقرارة أولي الفضل والتقى ، ووطن أولي العلم والنهي ، وقلب الإقليم ، وينبوع متفجر العلوم ، وقبة الإسلام ، وحضرة الإمام ، ودار صوب العقول ، وبستان ثمر الخواطر ، وبحر درر الخواطر ، ومن ألقها طلعت نجوم الأرض ، وأعلام العصر ، وفرسان النظم والنثر ، وبها أنشئت التأليفات الرائعة ، وصنفت المصنفات الفائقة والسبب في تبرز القوم حديثاً وقديماً على سواها من ألقهم القرطبي لم يشتمل قط إلا على البحث والطلب لأنواع العلم والأدب) (ابن الخطيب ، 1569م ، ص 209 ؛ ابن خلدون ، 1867م ، ص 209 ؛ المقرئ ، 1932م ، ص 219 ؛ المقرئ ، 1968م ، ص 366) ، ولم تكن قرطبة مزدهرة عمرانياً فقط ، بل كانت إلى جانب ذلك قلعة علمية عظيمة شامخة تغص مكتباتها بالمخطوطات النفيسة الأصلية والمترجمة ، وتعج أروقة مساجدها وقصورها بنخبة كبيرة من العلماء والشعراء ، يستهويهم المناخ الفكري الفريد في المدينة ، والعقلية المستنيرة ، هذه النهضة العلمية والأدبية التي شقت طريقها في الأندلس على يد الأمير " عبد الرحمن الثاني " كانت قد بلغت مرحلة من النضج والعطاء في عهد الخليفة " الناصر لدين الله " وعلى الأخص في أيام خليفته المثقف الخليفة الحكم المستنصر بالله (بيضون ، 1968م ، ص 310).

أدخل عبد الرحمن إلى الأندلس إصلاحات ثقافية واسعة وشاملة ساعدت على نهضة فكرية في مختلف فنون المعرفة وكان تأثير الآباء على الأبناء وحثهم على التعليم والتزويد بمناهل الثقافة كان له دور بارزاً وأثر واضح على الأمراء عند وصولهم إلى السلطة ، فيذكر لنا عن ذلك ابن حيان القرطبي " عن حرص أمراء الأندلس واهتمامهم بذلك كولده الأمير محمد بالمتابعة بقوله: ومن تعجيله النظر بذلك لكل واحد منهم أول ترعرعه بقصر يسكنه وضياح تغل له وعقار بداخل البلد يجري عليه خرجه إلى رزق هلالي معروف سني يجريها عليه تتأكد بهما ملوكيته... " (ابن حيان ، 1979م ، ص 14-15).

ومما يذكر أن الإمبراطور البيزنطي حينما بعث بسفارة إلى الناصر في قرطبة أهداه كتاب (ديسكورديس) في الأعشاب الطبية، فكلف الناصر أحد علمائه إلى ترجمته إلى العربية (مكي، 1980م، ص 55-150، ص 89)، وظهرت في خلافة الناصر طبقة من مشاهير الأطباء والحكماء كما أخبرنا عن ذلك ابن جليل. ونذكر من أبرزهم:

1- عمران بن أبي عمر (ألف الناصر حي الاديسون).

2- يحيى بن إسحاق (كان طبيباً نبيلاً عالماً حاذقاً بيده، وكان في بداية خلافة الناصر، وستورزهوولي الولايات والعملات وكان قائد بطاليوس زمانا وكان له من أمير المؤمنين الناصر محل كبير، ينزل له منزلة الثقة، وله في الطب كتاب من خمسة أسفار، ألفه على مذهب الروم يسمى (الابريشم)، وله كتاب نادر محفوظ في علاج الناصر كما كان للخليفة الناصر وجع في أذنه والوزير قائد بطاليوس فعولج منه).

3- أبو بكر سليمان بن باج: وكان في دولة الناصر، وخدم الطب، وكان طبيباً نبيلاً، وعالج أمير المؤمنين الناصر من رمد عرض له من يوم بشياقة، وطلب منه نسخه بعد ذلك، فأبى أن يملأه، وعالج شقيقاً صاحب البرد من ضيق النفس بلعوق من يومه بعد أن أعبى علاجه، وكان يعالج وجع الخاصرة عجب من حينه، وكان خبيراً بنسخ الأدوية، وله نوادر في الطب محفوظة في البلد كثيرة، وكان أديباً وولاه الخليفة الناصر قضاء شذونة.

4- اصبح بن يحيى الطبيب كان متقدماً في صناعة الطب وخدم الناصر، وهو ألف لأمير المؤمنين الناصر حب الانيسون.

5- محمد بن تملبخ: وكان من سكان ربح مسجد طاهر، وخدم الخليفة الناصر بصناعة الطب، وكان قد تقدم له نظر في الأدب والعروض.

6- أبو موسى هارون الأشتوي طبيب خدم بيده، وخدم الخليفة الناصر وابنه المستنصر بالله وكان ملحقاً للحرم والنساء، وكان من شيوخ الأطباء وخيارهم (ابن جليل القرطبي، 1955م، ص 89-112).

ويوم قدمت سفارة إمبراطور الدولة البيزنطية إلى قرطبة وسنة (366هـ/ 947م) لم يجد قسطنطين السابع الأرجواني ما يقرب به إلى الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله خيراً من إهدائه بعض الكتب (ابن الخطيب، 1569م، ص 209؛ ابن خلدون، 1867م، ص 209؛ المقرئ، 1968م، ص 366؛ المقرئ، 1932م، ص 219)، ولقد بلغت قرطبة حاضرة الخلافة درجة رفيدة من الحضارة، وأخذت تشع تأثيراتها إلى سائر أنحاء الأندلس، بل إلى مجالات بعيدة خارج الأندلس، في مختلف العلوم العقلية على نحو تجاوز كل تقدير، مما كان له الأثر الكبير في تفوق الأندلس على غيرها من الأقطار الأوروبية المجاورة (سالم، 2008م، ص 317)، ومع أن الناصر قد حكم الأندلس حوالي خمسين عاماً، وبرغم عهده الطويل زمنياً والمليء بالأحداث الكبيرة تشير بعض المصادر إلى أنه قال عبارة وكتبها بنفسه مفادها أن الحياة السعيدة التي تمتع بها حقا كانت أربعة عشر يوماً فقط (ابن عذاري المراكشي، 1967م، ص 233؛ المقرئ، 1968م، ص 379)، وهذا يعطينا فكرة عن مقدار الجهد المتواصل الذي بذله الخليفة الناصر لدين الله طوال مدة حكمه، وصفوة القول كان الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله واحد من أعظم حكام الإسلام في عصره، فالدولة العباسية قد دخلت آنذاك في طور من أطوار الانحلال، ولم تكن الدولة الفاطمية منافستها في المشرق قد بلغت يومئذ ذروة قوتها ونفوذها، ومن

ناحية أخرى وصلت الدولة الإسلامية في الأندلس إلى ما وصلت إليه في عصر الخليفة الناصر لدين الله ، حتى ذاع صيت قرطبة في الآفاق وأطلق عليها اسم (جوهرة الدنيا) وبكفي قرطبة فخرا في العصر الإسلامي أن أهلها كانوا يسبرون في طرقاتها بعد غروب الشمس في ضوء المصابيح ، في حين ظلت لندن سبعة قرون بعد ذلك لا يوجد بها مصباح واحد يضئ ظلمة شوارعها(خضيري ، 2006م ، ص 130).

وتوفي الخليفة الناصر لدين الله في عام(961هـ/961م) وهو في الثالثة والسبعين من عمره بعد أن وصل بالأندلس إلى أوج قوته وازدهارها ، وبلغ بذلك أقصى ما بلغه حاكم مسلم في العصور الوسطى وكان مثالا للحاكم المستنير ، الذي يتخطى عصره بملكاته ، وأخلاقه وفهمه الدقيق للمسئولية ، حتى اعتبره ليفي بروفنسال من أعظم ملوك أوروبا كلها في العصور الوسطى(خضيري ، 2006م ، ص 130).

المبحث الثاني: الخليفة الحكم المستنصر بالله.

بويق أبو المطرف الحكم الثاني المستنصر بالله بعد وفاة والده ثلاث خلون من رمضان سنة(350هـ/961م) وتوفي ليلة الأحد لثلاث خلون من صفر سنة(366هـ/976م) فكانت مدة حكمه خمسة عشر سنة وسبعة أشهر ، وثلاثة أيام(ابن عذاري المراكشي ، 1967م ، ص 233 ؛ المقرئ ، 1968م ، ص 386) ، بعد الخليفة الحكم بن عبد الرحمن بن محمد الملقب بالمستنصر بالله " من أهل الدين والفضل والورع ومن أعدل الملوك وأتقاهم وأعلمهم وأحلمهم وأحسنهم سيرة وأرفعهم قدراً وأعلاهم ذكراً ، وكان معتنيا بالعلم مقتنيا بالدفاتر مستجلبا للرواة مواظبا للجهاد مؤيدا منصوراً لم تلحق الرعية في أيامه مذلة ولانالتهم مظلمة ، وكان مع ذلك عالماً ثبتا ذكيا وافيا وكان فقهياً في المذاهب عالماً بالأنساب أو السيرحافظاً للتواريخ عارفا بأيام الناس جمع أهل أعلم من كل مصر"(مجهول ، 1983م ، ص 169) ، وحين تولى الحكم المستنصر بالله كانت الأندلس مستقرة على أسس ثابتة موحدة ، حدودها آمنة تمتع بالتقدم والازدهار والعمران وكان الحكم قد أعده أبوه لمثل هذا المنصب ، فأسند إليه أموراً مهمة في حياته ، واستمر الحكم راعياً لهذا الموكب ، أكمل مشاريع بدأت قبله وأنشأ غيرها عرف بصفات كثيرة منها حبه للعلم ، وازدادت العلوم ازدهارا وزهت الأندلس بمجالس العلم والجامعات والمكتبات العامة ، وكان الحكم نفسه عالماً كبيراً ، جلب الكتب من البلاد الإسلامية كافة وبذل فيها الأموال الطائلة(الحجى ، 1976م ، ص 299) ، وهذا وقد وصفه لسان الدين بن الخطيب بقوله(كان رحمه الله عالماً فقيهاً بالمذاهب ، إماماً في معرفة الأنساب ، حافظاً للتاريخ ، جاعاً للكتب ، مميّزاً للرجال من كل عالم وجيل ، وفي كل مصر وأوان ، تجرد لذلك وتهتم به فكان فيه حجة وقدوة وأصلاً يوقف عنده)(ابن الخطيب ، 1569م ، ص 41).

ومن الأمور الحميدة التي عملها في فترة حكمه أنه ، شدد في إبطال شرب الخمر في كافة أرجاء الخلافة تشديداً عظيماً(المقرئ ، 1968م ، ص 396) ، وكان يشبه الخليفة "المأمون" في معرفته بالطب والفلسفة والفلك بالإضافة إلى العلوم الدينية واللغوية والأدبية ، وكان يستجلب إلى مكتبته المصنفات من شتى الأقاليم ، ويبذل في شرائها الأموال الكثيرة حتى ضاقت عنها خزائنه(سالم ، 1971م ، ص 61) ، وأن النهضة العلمية التي شجعها الخليفة الناصر لدين الله بكل وسيلة والتي عني بها كل العناية وقد قام على حراستها وتعهدها نموها وجنى ثمارها ابنه الحكم الثاني المستنصر بالله(بعيون ، 2001م ، ص 13) ، وكان حسن السيرة ، عالماً نبهياً صافي السريرة ، يعتبر بلا مبالغة أعظم حكام الأندلس علماً وأدباً وتأثيراً على مجرى الحركة العلمية في الأندلس

على امتداد عصورها، فكان مجباً للعلم مكرماً لأهله، فقد كان بحراً زاخراً في الأدب والتاريخ وعالمياً بالعلوم الدنيوية مشجعاً على دراستها مؤيداً للرأي الحر والتفكير الفلسفي (الفيومي، 1997م، ص 56)، وكان كثير القراءة ويعلق على ما يقرأ، وكانت لتعليقاته قيمة كبيرة عند العلماء، قال: "هذا آخر ما رأيت بخط الحكم المستنصر، وخطه حجة عند أهل العلم وعندنا، لأنه كان عالماً ثبتاً"، كما يقول الحميدي في جذوته (الحميدي، 1966م، ص 148؛ ابن الأبار، 1963م، ص 202؛ المقرئ، 1968م، ص 395). وكان الحكم راعياً للعلم والمجتمع مستجلباً للعلماء (ابن الأبار، 1963م، ص 201)، من كل فن، ويشهد مجالسهم ويوجههم جماعاً للكتب (المقرئ، 1968م، ص 385)، يبذلها للمؤلفين ويوسع عليهم فهو نوع عال من تقدير العلماء وتشجيع العلم وتهيئة الأسباب والإمكانات بأنواعها كأسلوب مدرک وجاد مخلص، من التفرغ العلمي في سبق بعيد ومثال فريد، بشكل يدرکه أصحاب الهمة من أهل الفضل والتقوى ((ابن الأبار، 1963، ص 201).

المبحث الثالث: ازدهار الحضارة الإسلامية في عهد الخليفة الحكم المستنصر بالله.
تنوعت إصلاحات الخليفة وتعددت في مجالات متنوعة مختلفة ومن أبرزها جهوده في مجالات النشاط الفكري حيث عمل على نشر التعليم بين عامة الناس بالأندلس وذلك بفتح الكتاتيب في المساجد العامة والبيوتات وذلك لتعليم الطبقة الفقيرة حسب ما يورده ابن عذاري المراكشي بقوله: "ومن مستحسنت أفعاله وطيبات أعماله اتخاذها المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن حول المسجد الجامع وبكل ربح من أرباض قرطبة، إجراء عليهم المرتبات وعهد إليهم في الاجتهاد والنصح، ابتغاء وجه الله العظيم، وعدد هذه المكاتب سبعة وعشرون مكتبا، منها حول المسجد الجامع ثلاثة وباقيا في كل ارباض المدينة" (ابن عذاري المراكشي، 1929م، ص 201)، واهتم الخليفة بجمع فرائد الكتب ونفائسها ونواذرها في شتى العلوم، فقد كلف الخليفة وكلاء أو مندوبين ثقافيين مختصين بالبحث عن الكتب والحصول عليها بالشراء من المشرق الإسلامي ومغربه منهم محمد بن طرخان وراق الخليفة في بغداد والمندوب محمد بن محمد المعروف بابن الوافي الذي قام بالبصرة قرابة عشرين سنة وقد أنفق مائة وعشرين ألف دينار لشراء الكتب (القاضي، 1965م، ص 57، ص 537؛ ابن بشكول، 1955م، ص 202)، ويؤكد ابن بشكول عن حب الخليفة الحكم الثاني وولعه في الكتب بقوله: "ولم يسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب والدواوين وإيثارها والاهتمام بها، أفاء على العلم، ونوه بأهله، ورغب الناس في طلبه ووصلت عطاياها وصلاته إلى فقهاء الأمصار النائية عنه: ومنهم أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان بمصر، وأبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي وغيرهما، جرى ذكر هذا في كتب تواريخهم" (ابن بشكول، 1955م، ص 146)، وسعى الخليفة على تشكيل "المجمع العلمي الأندلسي في قرطبة" يجتمع فيه كبار العلماء ومشاهيرهم في الأندلس، وكان يقع على نهر الوادي الكبير بقرطبة يدعى "بدار الملك وكان معروفا عند أمراء الأندلس (بدر، 1985م، ص 106-129)، وسعى الخليفة على تشجيع حركة التأليف والترجمة في مختلف فنون المعرفة واستقدم العلماء ورحب بهم وأغدق عليهم الأموال والهيئات منهم محمد بن حارث الخشني من علماء سبته صاحب كتاب "قضاة قرطبة، ومحمد بن يوسف الوراق من المغرب ومحمد بن الأزرق من مصر صاحب كتاب بدائع السلك في طبائع الملك"، ومحمد بن العباس من حلب في الشام وغيرهم كثيرون (ابن بشكول، 1955م، ص 202).

لقد بلغت الحضارة الإسلامية في الأندلس خلال فترة حكمه ذروتها ووصلت قرطبة حاضرة الخلافة إلى قمة البهاء والعظمة، وأصبحت درة في جبين الحضارة تنافس مدن العالم الكبرى، بغداد وروما والقسطنطينية في الاتساع والتخطيط وفي الحضارة (سالم، 1971م، ص 61)، ولشدة اهتمام الخليفة الحكم المستنصر بالله بالعلم والإنتاج فيه، كان يهيئ للباحثين والمؤلفين الأسباب العلمية، ويوفر حاجتهم من المصادر فكانت أبواب المكتبة القرطبية التي رعاها الحكم ومن سبقه مفتحة لهم جميعاً، يتركهم ينتفعون بكنوزها للانتفاع بها في مؤلفاتهم (سالم، 2008م، ص 314)، ويبدو أن هذه المكتبة كانت تستقبل أهل العلم والمعرفة ليس للانتفاع بها في داخلها بل وللاستعارة خارجها، وربما على نطاق واسع (الحجي، 2007م، ص 108)، وفي هذا الخصوص يقول المقرئ، نقلاً عن ابن حزم، الذي أخبره تليد الخصي الذي كان قيماً على خزانة العلوم والكتب لبني أمية في الأندلس أن عدد الفهارس التي احتوتها هذه المكتبة الضخمة أربع وأربعون فهرسة اقتصرت على ذكر العناوين وأسماء المؤلفين فقط، وفي كل فهرسة عشرون ورقة (ابن حزم، 1948م، ص 50)، وقيل أن تلك المكتبة قد احتوت على أربع مائة ألف مجلد، وأنهم لما نقلوها استغرقوا ستة أشهر في نقلها، والغريب في الأمر أن معظم هذه الكتب قد اطلع عليها الحكم وعلق على هوامشها، فكان يكتب على كل كتاب نسب المؤلف، مولده، ووفاته، ثم يذكر أشياء غريبة من عنده، وذلك لتضلعه في معظم العلوم واهتمامه بها (المقرئ، 1968م، ص 394-395).

وكان للخليفة الحكم المستنصر بالله على وفق الروايات التاريخية سفراء متجولون، يمدونه بما يقع في أيديهم من مخطوطات نفيسة مهما بلغ ثمنها (المراكشي، 1946م، ص 62)، وكثيراً ما كانت تنتهي إليه مؤلفات بلاد المشرق قبل أن يقرأها أهلها هناك، فيروى على سبيل المثال أن الخليفة المستنصر بالله ما كاد يعلم أن العالم العراقي أبا الفرج الأصفهاني يشتغل بتأليف كتاب الأغاني حتى أرسل إليه ألف دينار من الذهب، وطلب منه أن يبعث إليه بنسخة منه قبل ظهوره بالعراق، ففعل ذلك وكذلك فعل مع القاضي أبي بكر المالكي في شرحه لمختصر ابن عبد الحكيم وغير ذلك (المقرئ، 1968م، ص 386؛ العبادي، 1972م، ص 420)، وكان الخليفة الحكم يكرم العلماء ويعلي منزلتهم (القاضي، 1965م، ص 563) مثل غيره ويقترح على أهل العلم أو يطلب إليهم ويكلفهم تأليف الكتب في مختلف الموضوعات كما فعل مع محمد بن حارث الخشني (قرطبة 361هـ) صاحب كتاب قضاة قرطبة وعلما إفريقية (الخشني، 1972م، ص 6-11)، ويذكر ابن الفرضي في تاريخ علماء الأندلس بأن الخشني ألف للحكم المستنصر مئة ديوان وجمع له في رجال الأندلس كتاباً قد كتبنا منه في هذا الكتاب ما نسبناه إليه (ابن فرضي، 2008م، ص 113)، ومحمد بن يوسف الوراق الملقب بالتاريخي (363هـ=973م)، الذي ألف للحكم ديواناً ضخماً في مسالك إفريقيا وممالكها (الصفدي، 1969م، ص 251؛ المقرئ، 1968م، ص 163؛ عنان، 1977م، ص 505؛ مؤنس، 1967م، ص 73، ص 76)، وكان العديد من العلماء يؤلفون كتبهم بتوجيه من الحكم أو هم يؤلفونها لهم وكان يفرح لذلك ويسر، ككتاب الحدائق أحمد بن محمد بن فرج الجبائي (الحميدي، 1966م، ص 97؛ الضبي، 1967م، ص 151؛ ابن سعيد الأندلسي، 1955م، ص 56؛ المقرئ، 1968م، ص 48)، ومحمد بن عبد الله بن سيد (نحو 363هـ) الذي بوب المستخرجة للحكم المستنصر بالله (ابن الفرضي، 2008م، ص 73) كذلك فعل أبو عمر ابن المكوي أحمد بن عبد الملك بن هاشم الإشبيلي (401-324هـ) كبير المفتين بقرطبة الذي انتهت إليه رئاسة العلم بها أيام

الجماعة (ابن الأبار، 1995م، ص 22-23)، حيث جمع للحكم أمير المؤمنين كتاباً حفيلاً، في رأي مالك سماه كتاب الاستيعاب من مئة جزء، وكان جمعه له مع أبي بكر محمد بن عبيد الله القرشي المعيطي، ورفع إلى الحكم فسر بذلك، ووصلهما وقدمهما إلى الشورى (ابن الأبار، 1995م، ص 23)، لقد كان اهتمام الخليفة الحكم المستنصر بالله بالعلماء كثيراً وكبيراً، يحثهم على التأليف ويشجعهم عليه ويكلفهم به وهو الذي كان قبل ولايته الأمر وبعدها ينشط أبا علي القالي ويعينه على التأليف بوسع العطاء، ويشرح صدره بالإفراط في الإكرام (المقرئ، 1968م، ص 75)، وأبو علي القالي (356-288هـ) وافد بغداد صاحب التأليف الكثيرة الذي صنف للخليفة الناصر لدين الله ولابنه الحكم المستنصر بالله من بعده (القفطي، 1950م، ص 205)، وباسم الحكم طرز الشيخ أبو علي القالي كتاب الأماشي (المقرئ، 1968م، ص 72)، وعليه أكد الخليفة الحكم المستنصر بالله الاستمرار في تأليف كتابه البارع في اللغة الذي اشتمل على خمسة آلاف ورقة (القفطي، 1950م، ص 206؛ ابن خلكان، 1968م، ص 226؛ المقرئ، 1968م، ص 74-75)، ولم يكتفي الخليفة الحكم بذلك بل كان أحياناً يقترح الموضوعات ومنهج التأليف، مثلما حدث مع أبي بكر محمد بن حسن الزبيدي الإشبيلي (379هـ) (ابن الفرضي، 2008م، ص 90؛ ابن خلكان، 1968، ص 347) في تأليفه طبقات النحويين واللغويين (الزبيدي، 1973م، ص 9)، وبتشجيعه ألف الزبيدي كتاب لحن العامة (عباس، 1971م، ص 71)، وكان هذا ديدان الحكم، بالنسبة إلى عموم المؤلفين من الميادين كافة (مؤنس، 1967م، ص 76)، وما ذكر كان على سبيل البيان والتمثيل (الحميدي، 1966م، ص 51؛ الضبي، 1967م، ص 7؛ المقرئ، 1968م، ص 174)، واجتمع لديه من نفائس الكتب في مختلف العلوم، مالم يجتمع لأحد قبله ولما ضاقت أيهاة القصر الخلفي عن استيعاب العدد العظيم من الكتب الواردة إليها باستمرار، أنشأ على مقربة من القصر صرحاً عظيماً خاصاً بالمكتبة، افتتن المهندسون في ترتيبه وتنسيقه، وإنارة أيهائه (عنان، 1997م، ص 505-506).

لقد كانت لبنى (374هـ) كاتبة الخليفة الحكم المستنصر بالله المشهورة تعنتي وتهتم بجمع الكتب، وهي أديبة فكانت حاذقة بالكتابة، نحوية شاعرة بصيرة بالحساب، مشاركة في العلم، لم يكن في قصرهم أنبل منها وكانت عروضية خطاطة (ابن الأبار، 1995م، ص 692) ما يشير إلى أن الذين يتقدمون للمهام في المرافق المختلفة، على اختلاف أحوالها، لابد من توفر صفات تؤهلهم لذلك وتمكنهم من إجادة عملهم وهذا يتطلب وجود الكفاءة المطلوبة، وقبل ذلك يزينهم الفضل والنبل، لا التهنك والتبذلل لأن المحيط الذي يعملون فيه تسوده هذه الأحوال وتغمره تلك الأجواء (الحجي، 2007م، ص 130).

هذا وقد جند الخليفة الحكم المستنصر بالله للخدمة في مكتبته فريقاً كبيراً من الكتبة والمجلدين والمزخرفين، استقدم بعضهم من صقلية بل وحتى من بغداد، وكانوا يعملون تحت إشراف موظف موهوب كبير من حاشية الخليفة، وذلك لإغناء تلك المكتبة الرائعة، التي تحتوي على نفائس المؤلفات (المقرئ، 1968م، ص 386؛ العبادي، 1972م، ص 420)، هذا وقد استمرت شهرة قرطبة، ومكتبة قصرها في نشر العلم والحضارة الإسلامية حتى بعد سقوط الخلافة، وخاصة في عهد المرابطين، وهو ما دفع "ابن رشد" إلى القول: إذا مات عالم ياشبيلية وأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة، حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة وأريد بيع آلاته حملت إلى أشبيلية (المقرئ، 1968م، ص 147).

ولم يقتصر اهتمام الخليفة الحكم المستنصر بالله على علوم العرب ، بل عني بكل العلوم ، وتحت إشرافه ترجم(قاسم بن إصبع البياني وحفص بن البر) كتاب التاريخ (لهرشيوخ) من اللاتينية ، وترجموا له كتاب (ديوسقوريدس) في الطب من اليونانية(خضيري ، 2006م ، ص70)، وكان الحكم يسبغ رعايته على سائر العلماء من مختلف الملل والنحل ، مسلمين كانوا أو غير مسلمين ، فقد قرب إليه الأسقف المستعرب ربيع بن زيد الذي كان مهتما بدراسة الفلسفة والعلوم الفلكية(الحجي ، 1976م ، ص229)، ولقد كان الخليفة الحكم يجمع في شخصيته بين حب العلم والأدب والعلماء وحب رعيته وتصدقه على الفقراء وحثهم على طلب العلم بشكل مجاني ويذكر مصدر تاريخي عنه بالقول(ومن مستحسنات أفعاله ، اتخاذه المؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن حول المسجد الجامع ، وبكل رضى من أرباض قرطبة ، وأجرى عليهم المرتبات ، وعهد إليهم في الاجتهاد والنصح ابتغاء وجه الله العظيم ، وعدد هذه المكاتب سبعة وعشرين مكتباً ، منها حول المسجد الجامع ثلاثة ، وبقية في كل رضى من أرباض المدينة)(ابن عذاري المراكشي ، 1929م ، ص240-241)، واستقدم الخليفة الحكم المستنصر بالله الأساتذة من مشرق العالم الإسلامي ليقوموا بالتدريس في الجامع الكبير وأوقف لهم وأجرى عليهم المعاش فقد أفاء على العلم ، ورغب الناس في طلبه فكثرت تحرك الناس في زمانه إلى قراءة الكتب ، وكانت جامعة قرطبة تقرأ فيها العلوم المختلفة ، ويدرس فيها كبار الأساتذة(المقريء) ، 1968م ، ص379 ؛ ابن عذاري المراكشي ، 1929م ، ص232)، فقد كان الحكم راعياً للثقافة في شتى فروعها وقد أحدث في عصره ثورة علمية واسعة النطاق سلك في قيامها طرقاً وأساليب مختلفة من أبرزها اهتمامه البالغ بتشجيع العلماء والأدباء على البحث والتصنيف فكان أكثر خلفاء الأندلس اشتغالاً بالعلم ونشره ولا نبالغ إذا اعتبرناه بجهوده العلمية رائداً للنهضة العلمية في عصر الخلافة الأموية في الأندلس وكان عصر الحكم الثاني العصر الذهبي للعلم في الأندلس ، ولاسيما في العاصمة قرطبة ، وقيل إن قرطبة عرفت في عهده الأكاديمية العلمية قبل أي مدينة أخرى(ابن الأبار ، 1963م ، ص34-35).

وكان لشيوع الحرية الفكرية وتشجيع العلماء على اختلاف مذاهبهم تأثير كبير في هذه النهضة الثقافية التي اتسم بها عهد الخليفة الناصر لدين الله وخليفته الحكم المستنصر بالله وإن عهديهما متداخلان متكاملان ولا يستطيع باحث أن يفصل ما بينهما ، ذلك لأن ما تعب الخليفة الناصر لدين الله في بذاره وسقيه استكمل في عهد الخليفة الحكم المستنصر بالله وازدهرت الحضارة الأندلسية وبلغت الذروة وأصبحت أساس نهضة علمية أدبية ظلت من بعدهما أكثر من خمسة قرون(راضي ، 1967م ، ص45).

ولم يلبث الخليفة الحكم الثاني المستنصر بالله أن أصيب بعلة الفالج وتوفي سنة(366هـ/976م) تاركا طفلاً صغيراً هو هشام ، وكان قد جمع كبار رجال دولته ، وأخذ عليهم الموائيق بتولية ابنه من بعده ، وبموت الحكم اختفى آخر العظماء من بني أمية الأندلسيين ، ولا نبالغ الحقيقة إذا قلنا إن الدولة الأموية انتهت في الأندلس من الناحية الفعلية بوفاته ، ذلك أن الخلفاء الذين تولوا بعده كانوا ليس لهم من الأمر شيء ، في الوقت الذي يسدل الستار على الدولة الأموية ، ويخبو نجمها ، ويذوي غصنها إلى أن تلفظ أنفاسها سنة(422هـ/1030م)(خضيري ، 2006م ، ص132).

المصادر والمراجع
أولاً: المصادر.

- ابن الأبار ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي (ت658هـ/1260م).
- 1- الحلة السرياء ، تحقيق: حسين مؤنس ، الشركة العربية ، (مصر ، 1963م).
- 2- التكملة لكتاب الصلة ، تحقيق: عبد السلام الهراس ، دار الفكر ، (لبنان ، 1995م).
- ابن بشكول ، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت578هـ/1183م).
- 3- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس ، تحقيق: عزت العطار الحسيني ، ط 2 ، (القاهرة ، 1955م).
- ابن جلجل القرطبي ، أبو داود سلمان بن حسن الأندلسي (ت385هـ/995م).
- 4- طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق: فؤاد سيد ، المعهد العلمي الفرنسي ، (القاهرة ، 1955م).
- ابن حزم ، علي بن أحمد (ت456هـ/1064م).
- 5- جمهرة أنساب العرب ، تحقيق: ليفي بروفنسال ، ونشره في مجموعة ذخائر العرب ، (القاهرة ، 1948م).
- ابن حيان القرطبي ، أبو مروان بن حيان بن خلف بن حسين ، (ت469هـ/1105م).
- 6- المقتبس ، تحقيق: شالميتسا ، كورنيطي ، محمود صبحي ، المعهد الإسباني العربي للثقافة ، (مدريد ، 1979م).
- ابن حوقل ، أبو القاسم محمد البغدادي الموصلية ، (ت367هـ/977م).
- 7- صورة الأرض ، مكتبة دار الحياة ، (بيروت ، 1968م).
- الحميدي ، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر (ت488هـ/1095م).
- 8- جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، (القاهرة ، 1966م).
- الخشني ، أبو عبد الله محمد بن حارث (ت371هـ/981م).
- 9- قضاة قرطبة وعلماء إفريقية ، (القاهرة ، 1972م).
- ابن الخطيب ، لسان الدين أبو عبد الله محمد (ت776هـ/1374م).
- 10- أعمال الأعلام فيمن بوبع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام ، تحقيق: ليفي بروفنسال ، دار المكشوف ، (لبنان ، 1569م).
- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ/1405م)
- 11- العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، (مصر ، 1867م).
- ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد (ت681هـ/1281م).
- 12- وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان ، تحقيق: إحسان عباس ، (بيروت ، 1968م).
- الزيدي ، أبي بكر محمد بن حسن الزيدي (ت379هـ/989م).
- 13- طبقات النحويين واللغويين ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، (القاهرة ، 1973م).
- ابن سعيد الأندلسي ، علي بن موسى (ت685هـ/1286م).
- 14- المغرب في حلى المغرب ، تحقيق: شوقي ضيف ، (القاهرة ، 1955م).
- الصفدي ، خليل بن أيك (ت764هـ/1362م).
- 15- الوافي بالوفيات ، تحقيق: إحسان عباس ، (بيروت ، 1969م).
- الضبي ، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة (ت599هـ/1203م).
- 16- بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، مرسية ، (القاهرة ، 1967م).
- ابن عذارى المراكشي ، أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي (ت695هـ/1295م).
- 17- البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب ، تحقيق: كولانوليفي بروفنسال ، (بيروت ، 1967م).

- 18-البيان المغرب في أخبار الأندلس المغرب، تحقيق: ليفي بروفنسال، وكولان ، دار الثقافة ، بيروت، (1929م).
- ابن فرضي ، أبو عبد الله بن محمد بن يوسف القرطبي(ت403هـ/1013م).
- 19-تاريخ علماء الأندلس ، تحقيق: بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي ، (بيروت، 2008م).
- القاضي ، عياض بن موسى بن عياض(ت544هـ/1149م).
- 20- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود ، (بيروت، 1965م).
- القفطي ، جمال الدين ابو الحسن علي بن يوسف(ت646هـ/1248م).
- 21-إنباء الرواة على أنباء النحاة ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الكتب المصرية ، (القاهرة ، 1950م).
- المراكشي ، محي الدين عبد الواحد بن علي التميمي(ت647هـ/1250م).
- 22-المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق: محمد سعيد العريان ، ومحمد العربي العلمي ، مطبعة الاستقامة . (القاهرة ، 1946م).
- المقري ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني(ت1041هـ/1631م).
- 23- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق: إحسان عباس ، دار صادر ، (بيروت ، 1968).
- 24-أزهار الرياض في أخبار ، (القاهرة ، 1932م).
- مجهول .
- 25-ذكر بلاد الأندلس ، حققه وترجمه للإسبانية: لويس مولينا ، نشر معهد ميغل ، (مدريد ، 1983م).
- ثانيا: المراجع.
- بدر ، أحمد
- 26-الحياة الفكرية في الأندلس ، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ، المجتمع الثقافي ، (أبوظبي ، 2007م).
- بعيون ، سهى محمود.
- 27-التواصل الثقافي بين الأندلس والمشرق ، كلية الآداب والفنون ، (مؤتمر فيلادلفيا الدولي الرابع عشر ، 2001م).
- بيضون ، إبراهيم .
- 28-الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة دار النهضة العربية ، (بيروت ، 1968م).
- الحجي ، عبد الرحمن علي.
- 29- التاريخ الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة ، دار العلم ، (بيروت ، 1976م).
- 30-الكتب والمكتبات في الأندلس ، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ، المجتمع الثقافي ، (أبوظبي ، 2007م).
- خضير ، أحمد ، حسن.
- 31-صفحات من تاريخ الأندلس الإسلامي ، مكتبة المثنى ، (السعودية ، 2006م).
- ذنون ، عبد الواحد.
- 32-الأندلس من خلال كتاب صورة الأرض لابن حوقل ، مقالة في دراسات أندلسية ، (بغداد ، 1986م).
- راضي ، علي محمد.
- 33-الأندلس والناصر ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، (بيروت ، 1967م).
- سالم ، السيد عبد العزيز.

- 34- تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار النهضة العربية، (بيروت، 2008م).
- 35- قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، دراسة تاريخية عمرانية أثرية في العصر الإسلامي، دار النهضة العربية، (بيروت، 1971م).
- شطاط، علي حسين.
- 36- تاريخ الإسلام في الأندلس من الفتح حتى سقوط الخلافة، دار فباء، (القاهرة، 2001م).
- العبادي، أحمد مختار.
- 37- في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، (بيروت، 1972م).
- عباس، إحسان.
- 38- تاريخ الأدب الأندلسي، (عصر سيادة قرطبة)، (بيروت، 1971م).
- عنان، محمد عبد الله.
- 39- دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، (بيروت، 1997م).
- الفيومي، محمد إبراهيم.
- 40- تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، لبنان، (بيروت، 1997م).
- مكي، محمود علي.
- 41- تاريخ بلاد الأندلس السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، 1980م).
- مؤنس، حسين.
- 42- تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، (مدريد، 1967م).

المكيال الشرعي وأثره الاقتصادي في عصر صدر الإسلام almikyal alshareiu wa'atharuh alaiqtisadiu fi easr sadar al'islam

د. محمد ياسين محمود المشهداني / سلطنة عُمان

المبحث الأول: المكيال في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.
بعد أن استقرت الدولة الإسلامية في المدينة ، واتخذ الرسول(صلى الله عليه وسلم) القرارات التي حددت الحياة العامة للمجتمع ، ومن ضمنها الشؤون الاقتصادية التي تحسن حاجة المجتمع الإسلامي ، وأهمها الأكيال التي تخص حياة الفرد وطريقة قياسها وأنواعها.

فإن الشؤون الاقتصادية ومستوى المعيشة وحالات الأسعار قد وضع أسسها رسول الله(صلى الله عليه وسلم) فالمكيال جاءت بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لتوضح مدى أهمية التعامل بها أن تكون ذات مقاييس دقيقة لكي يحق الحق لكل فرد دون المساس بحقوق الآخرين .

ففي القرآن الكريم جاءت النصوص على عدة أوجه منها ، على وزن الكيل ، في قوله تعالى:(وأوفوا الكيل والميزان بالقسط)(القرآن الكريم ، سورة الأنعام ، الآية152) ، وكذلك في قوله تعالى: (فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم)(القرآن الكريم ، سورة الاعراف ، الآية2) وكذلك قوله تعالى:(فأوفوا لنا الكيل وتصدق علينا)(القرآن الكريم ، سورة يوسف ، الآية3) ، وقوله تعالى:(وأفوا الكيل اذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم)(القرآن الكريم ، سورة الاسراء ، الآية4) ، ثم قوله تعالى: (أوفوا الكيل ولا تكون من المخسرين)(القرآن الكريم ، سورة الشعراء ، الآية5) ، ثم قوله تعالى: (واذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون)(القرآن الكريم ، سورة المطففين ، الآية6) ، وقوله تعالى:(ونزداد كيل بعير ذلك كيل يسير)(القرآن الكريم ، سورة يوسف ، الآية7).

أما في السنة النبوية الشريفة فقد جاءت أحاديث رسول الله(صلى الله عليه وسلم) لتؤكد على ما جاء بالقرآن الكريم من أن الموازين والمكيال هي مقياس الحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي ويجب أن تكون ذات مصداقية عالية في تحديد هذه الأكيال حيث قال رسول الله(صلى الله عليه وسلم): "المكيال مكيال المدينة ، والميزان ميزان مكة".

ويقال: أن أصل كل شيء من الكيل والوزن ، وإنما يأتي (ابن منظور ، 2010م ، ص 54) الناس فيهما بأهل مكة وأهل المدينة وكان أهل المدينة يكيلون بمكيال اسمه(الصاع)(أبو عبيد ، 1934م ، ص 514) ، والصاع: يأخذ أربعة امداد ، يذكر ويؤنث ، فمن أنث قال: ثلاث أصوع ، ومن ذكره قال: أصواع مثل أثواب ، وقيل: جمعه أصوعٌ ، وصيعان ، والصوع كالصاع(ابن منظور ، 2010م ، ص 314) ، وفي الحديث النبوي الشريف " أنه صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بالصاع ويتوضأ بالمد ، وصاع النبي(صلى الله عليه وسلم) الذي بالمدينة أربعة امداد بمدهم المعروف عندهم"(البخاري ، 2003م ، ص 50) ، ومن خلال هذا الحديث نجد أن مكيال أهل المدينة هما الصاع والمد ، قال أبو عبيد: " إلا أنّ عظم ذلك في المد والصاع"(أبو عبيد ، 1934م ، ص 514).

كما ورد حديث لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة" فهو المعتبر عند أخذ العُشر (ابن آدم ، 1928م ، ص135).

قال يحيى بن آدم: أخبرنا إسماعيل ، قال: حدثنا الحسن ، قال: حدثنا يحيى ، قال: حدثنا ابن مبارك ، عن يونس ، عن الزهري ، قال: سمعت أبا أمامه بن سهل بن حنيف ، يحدث في مجلس سعيد بن المسيب: "أن السنة مضت لا تؤخذ صدقة من نخل حتى يبلغ خرصها خمسة أوساق (ابن آدم ، 1928م ، ص135) ، أما في الحديث الشريف الذي رواه أبو هريرة: "منعت العراق درهما وقفيزها ، ومنعت الشام مديها ودينارها ، ومنعت مصر أردبها ودينارها ، وعدتم من حيث بدأت ، وعدتم من حيث بدأت" (ابن آدم ، 1928م ، ص71-72).

أن هذه المكيال كانت معروفة قبل الإسلام وأقرها الرسول (صلى الله عليه وسلم) على ما هي عليه كما جاء في المقرئ في نقلها عن أبو عبيد القاسم بن سلام " أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أخبر بما لم يكن ، وهو في علم الله كائن ، فخرج لفظه على لفظ الماضي لأنه ماض في علم الله وفي إعلامه بهذا قبل وقوعه ما دل على إثبات نبوته (صلى الله عليه وسلم) " (المقرئ ، 1959م ، ص76) ، قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): " وفي تفسير المنع وجهان: أحدهما أنه علم أنهم سيسلمون ، ويسقط عنهم ما وظف عليهم فصاروا مانعين بإسلامهم ما وظف عليهم - يدل عليه قوله: وعدتم من حيث بدأت ، وقيل معناه أنهم يرجعون عن الطاعة ، والأولى أحسن " فمعنى الحديث اذن أن هذه نبوءة من النبي (صلى الله عليه وسلم) بأن أهالي هذه البلاد سيمنعون أداء الخراج في المستقبل: إما لإسلامهم ؛ وأما لخروجهم عن الطاعة ، ومنعت هنا بمثابة أن ستمنع (المقرئ ، 1959م ، ص76).

ومما ذكر عن المكيال قال أبو عبيد في كتابه الأموال: " ووجدنا الآثار قد نقلت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه والتابعين بعدهم ، بثمانية أصناف من المكيال: الصاع ، والمد ، والفرق ، والقسط ، والمدى ، والمختوم ، والقفيز ، والمكوك " (أبو عبيد ، 1934م ، ص514).

ومما يدل على وجود هذه المكيال في الجاهلية قول الشاعر زهير بن أبي سلمى تغل لكم ما لا تغل لأهلها قري بالعراق ، من قفيز ودرهم (البلاذري ، 1901م ، ص130).

المبحث الثاني: أنواع المكيال.

المطلب الأول: القَفِيزُ: " مكيال وهو ثمانية مَكَاكِيكٌ (ابن منظور ، 2010م ، ص250) ، وجمعه أقفزة وقفزان " (ابن منظور ، 2010م ، ص332) ، وهو المكيال الثاني والمهم حيث ذكر الماوردي ، وكان القفيز وزنه ثمانية أرتال ، وثمانه ثلاثة دراهم بوزن المثقال " (الماوردي ، 1880م ، ص141-142) ، وقال أبو عبيد: أن الخليفة عمر بن الخطاب بعث عثمان بن حنيف الأنصاري ... فوضع على كل جريب عامر ، وغامر ببلغه الماء ، قفيزا ودرهما. وقال : وبلغني أن هذا القفيز كان مكوكا لهم يدعى الشاربقاني ، وقال يحيى بن آدم : وهو المختوم الحجاجي (ابن آدم ، 1928م ، ص514 ؛ أبو عبيد ، 1934م ، ص514).

القَفِيزُ: من المكيال التي تفاوت الناس في تقديرها ؛ لاختلاف الاصطلاح فيها.

فعند المالكية تقدر: (48) صاعاً (الصعيدي العلوي ، 1938م ، ص418).

وعليه فالقَفِيزُ: (04, 48x2=98 كيلو غرام).

وعند الشافعية: (12) صاعاً (القليوبي ، 1955م ، ص75).

وعليه فالقفيزُ عندهم: $(24,480=12 \times 2,04)$ كيلو غرام.

أَنْ الْقَفِيْزُ: يسع ثمانية مكايك (ابن الأثير ، 1963م ، ص 90).

وهذا موافق لتقدير الشافعية ؛ لأن المكوك يساوي : $(3,06)$ كيلو جرام على الأشهر.

وعليه فالقفيز: $(24,480=8 \times 3,06)$ كيلو جرام.

المطلب الثاني: المَكُوْكُ: "كَنْتُوْر طاسُ يَشْرَبُ به ، ومَكْيَالٌ يَسَعُ صاعًا ونِصْفًا ، أو نِصْفُ رَطْلِي إلى ثَمَانِ أواقي ، أو نِصْفُ الوَيْبَةِ ، الوَيْبَةُ: اثنان وعشرون أو أربع وعشرون مُدًّا ، بُمَدِ النبي (صلى الله عليه وسلم) ، أو ثلاث كَيْلِجَاتٍ ، والكَيْلِجَةُ مَنَّا وَسَبْعَةُ اثْمَانٍ مَنَّا ، والمَنَا: رَطْلَانِ ، والرَطْلُ: اثْنَتَا عَشْرَةَ أَوْقِيَّةً والأَوْقِيَّةُ: إِسْتَارٌ وثَلَاثَا إِسْتَارٍ ، والإِسْتَارُ: أربعة مَثاقِيلٍ ونِصْفُ ، والمِثْقَالُ: دِرْهَمٌ وثلاثة أَسْبَاعٍ دِرْهَمٍ ، والدِرْهَمُ سِتَّةُ دَوَانِقٍ ، والدَانِقُ: قِيرَاطَانِ ، والقِيرَاطُ ، طَسُوْجَانٍ والطَسُوْجُ: حَبَّتَانِ ، والحَبَّةُ: سُدُسُ ثُمْنِ دِرْهَمٍ ، وهو جُزءٌ من ثمانية وأربعين جُزءًا من دِرْهَمِ (الفيروزآبادي ، 2003م ، ص 878) ، المَكُوْكُ مكِيالٌ معروفٌ لأهل العراق ، وهو صاع ونصف ، وهو ثلاث كيلجات ، ونقل عن ابن بري مثل هذا التعريف ، ثم قال: "وفي حديث أنس أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يتوضأ بمكوك ، ويغتسل بخمس مكايك: أراد بالمكوك المد وقيل الصاع ، والأول أشبه لأنه جاء في حديث آخر مفسرا بالمد" ، قال: "ويختلف مقداره باختلاف اصطلاح الناس عليه في البلاد وفي حديث ابن عباس في تفسير قوله "صواع الملك ، قال: كهبيئة المكوك ، وكان للعباس مثله في الجاهلية يشرب به" (ابن منظور ، 2010م ، ص 250).

المطلب الثالث: الجَرِيْبُ: " مكِيالٌ قدر أربعة أَقْفِزَةٍ " (الفيروزآبادي ، 2003م ، ص 75) ، الجَرِيْبُ من الأَرْضِ مقدار معلومُ الذِرَاعِ والمِسَاحَةِ ، وهو عَشْرَةُ أَقْفِزَةٍ ، كل قَفِيْزٍ منها عَشْرَةُ أَغْشِيَاءٍ ، فالعَشِيْرُ جُزءٌ من مائة جُزءٍ من الجَرِيْبِ ، وقيل: الجَرِيْبُ من الأَرْضِ نصفُ الفُنْجَانِ ، ويقال: أَقْطَعُ الوالي فلانًا جَرِيْبًا من الأَرْضِ أي مَبْرَزَ جَرِيْبٍ ، وهو مكيلة معروفة ، والجَرِيْبُ قَدْرٌ ما يُزْرَعُ فيه من الأَرْضِ ، والجمعُ: أَجْرِبَةٌ وجُرْبَانٌ ، وقيل: الجَرِيْبُ المَرْزَعَةُ عن كُرَاعِ (ابن منظور ، 2010م ، ص 116).

أَنْ الجَرِيْبُ الذي دعا به الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أَنْ يخبزَ ويطعمَ الناسَ ، كان سبعة أَقْفِزَةٍ (أبو يوسف ، 1952م ، ص 47).

المطلب الرابع: المُدِيُّ: مَكْيَالٌ للشام ومصر ، وهو غير المَدِيْحِ (الفيروز آبادي ، 2003م ، ص 1224) ، المُدِيُّ مكِيالٌ يأخذ جَرِيْبًا وهو مكِيالٌ لأهل الشام يقال له الجَرِيْبِ ، ويسع خمسة وأربعين رطلا ، وقيل يسع خمسة عشر مَكُوْكًا ، والمَكُوْكُ صاع ونصف ، وقيل أكثر من ذلك (ابن منظور ، 2010م ، ص 173).

فالمدى - بناء على المشهور في تقدير المكوك: $(45,9=15 \times 3,06)$ كيلو جرام (ابن الأثير ، 1963م ، ص 310).

المطلب الخامس: الفَرْقُ: مكِيالٌ ضخَمٌ لأهل المدينة معروف ، وقيل: هو أربعة أرباع ، وقيل: هو ستة عشر رطلاً وهو اثنا عشر مُدًّا ، وثلاثة أرباع عند أهل الحجاز ، وقيل: الفَرْقُ خمسة أقساطٍ والقِسْطُ نصف صاع ؛ فأما الفَرْقُ ، بالسكون ، فمائة وعشرون رطلاً (ابن منظور ، 2010م ، ص 65) ، وقد ورد ذكره في الحديث الشريف ، فيما رواه البخاري ومسلم: عن عائشة (رضي الله عنها) - قالت: "كُنْتُ أُغْتَسِلُ أَنَا والنَّبِيَّ (صلى الله عليه وسلم) مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنْ قَدْحٍ يُقَالُ لَهُ الفَرْقُ" (البخاري ، 2003م ، ص 57 ؛ مسلم ، 2012م ، ص 179).

مقدار الفَرْقُ:

عند الحنفية: (6,25=16×406,25) كيلو جرام (جمعة ، 2001م ، ص45).

وعند الجمهور: (6,12=16×382,5) كيلو جرام (جمعة ، 2001م ، ص45).

المطلب السادس: الإردب: هو مكيال ضخمة ، لأهل مصر ، وهو أربعة وعشرون صاعاً بصاع النبي (صلى الله عليه وسلم) والجمع أرادب (ابن الأثير ، 1963 ، ص37).

إنه إما أن يساوي 24 صاعاً ، وذلك 64 منا وإما أن يساوي ست وبيات. فأما الإردب فيكون قدره $4=6/24$ كيلات مصرية ، وبما أن الكيلة = 32 رطلا ، فالإردب = 128 رطلا وهذا بالضبط يساوي 64 منا ، لأن المن رطلان ، وهو مضاعف القفيز ، ويسمى أحيانا الإردب العربي ، وهكذا يكون أحد أنواع المكيال (ابن منظور ، 2010م ، ص84).

أما الإردب الآخر الذي يساوي ست وبيات: فيما أن الويبة=24 مدا فهي $4=24/6$ أصع ، ف6 وبيات=6×6=36 صاعاً ولما كان الإردب المصري الحالي هو 72 صاعاً ، فإن هذا الإردب المذكور يكون نصفه تماماً ، فهو يساوي بالتر 99=198/2 لتراً ، ويساوي 192 رطلا ، ويلاحظ أن الويبة هنا (6 أصع) هي بالضبط "الكيلة المصرية الحالية" ، فالويبة قديماً كانت نصف مانسميه اليوم "ويبة" لأن الويبة الحالية كيلتان ، فهذا الإردب اذن (6) كيلات (الريس ، 1985م ، ص331).

المطلب السابع: الوَسْقُ: لا خلاف على تحديد معناه في كل المعاجم — يذكر أن "الوسق ستون صاعاً" ، وإذن فتقديره سهل: 60 صاعاً = $60/6=10$ كيلات مصرية : أي 10/12 أو 5/6 من الإردب (ابن آدم ، 1928م ، ص139-141).

وقد نست الأحاديث على أن نصاب الزكاة ، أي الحد الذي عنده يجب أخذ العشر "خمسة أوسق" فمن هنا ظهرت أهمية الوسق (ابن آدم ، 1928م ، ص135-136) فمبلغ نصاب الزكاة بالتحديد هو أربعة أرادب ، وكيلتان من الكيل الحالي ، فهناك اختلاف في حجم الإردب باختلاف الأزمنة والأماكن (ابن آدم ، 1928م ، ص135-136).

المطلب الثامن: الكُرُّ: هو أكبر مقاييس الكيل العربية ، والكر مكيال أهل العراق وفي حديث ابن سيرين "إذا بلغ الماء كرا لم يحمل نجساً" ، والكُرُّ: ستة أوقار حمار ، وهو عند أهل العراق ستون قفيزاً ، والكر واحد أكرار الطعام ؛ يكون بالمصري أربعين إردباً ، والقفيز ثمانية مكاكيل ، والمكوكُ صاع ونصف ، وهو ثلاث كِيلَجَاتٍ ، والكُرُّ من هذا الحساب اثنا عشر وسقاً ، كل وسقٍ ستون صاعاً (ابن منظور ، 2010م ، ص465) ، فإذا كان الكُرُّ ستون قفيزاً والقفيز = 12 صاعاً ، إذن الكر = $12 \times 60 = 720$ صاعاً ، وقد قدرت كميات الحبوب المأخوذة للخراج بواسطة "الكُرُّ" ، ولهذا فان دراسة التاريخ المالي للدولة الإسلامية تتوقف على معرفة المكيال والمقاييس الإسلامية ، بالتحديد (الريس ، 1985م ، ص334).

المطلب التاسع:

القِسْطُ: يقدر بنصف صاع ، وأصله من القسط بمعنى النصيب (ابن الأثير ، 1963م ، ص60).

فعند الحنفية: (1,625=2÷3,25) كيلو جرام.

وعند الجمهور: (1,02=2÷2,04) كيلو جرام.

المطلب العاشر:

العِرْقُ: لغة ضفيرة تنسج من خوص ، وهو المِكْتَل والزُنْبِيل .

وقد ورد ذكره في الحديث الشريف في الرجل الذي جامع أهله في نهار رمضان ، ولم يجد ما يتصدق به ، وفيه: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) " أتى بعِرْقِي فيه فيَمُرُّ ، فقال: تَصَدَّقْ بِهَذَا " (البخاري ، 2003م ، ص 336 ؛ مسلم ، 2012م ، ص 470).

مقدار العِرْقُ:

العِرْقُ: يسع (15) صاعاً .

فالعرق عند الحنفية: (25=15×3,25) كيلو جرام .

وعند الجمهور: (04=15×2,04) و6=30 كيلو جرام .

المطلب الحادي عشر:

القِرْبَةُ: ظرف من الجلد يخرز من جانب واحد وتستعمل لحفظ الماء واللبن ونحوهما (ابن منظور، 2010م ، ص 215).

مقدار القِرْبَةُ:

تقدر القربة: (100) رطل بغدادي .

فهي عند الحنفية: (25=100×406,25) كيلو جرام .

وعند الجمهور: (5=100×382,5) كيلو جرام .

المبحث الثالث: المكيال الشرعي في عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين .

الصاع: المكيال الشرعي وهو مكيال لأهل المدينة يأخذ أربعة أمدادٍ ، يذكر ويؤنث فمن أنث قال: ثلاث أصوع مثل ثلاث أدور ، ومن ذكره قال: أصواع مثل أثواب ، وقيل جمعه أصوعٌ ، وفي الحديث : أنه (صلى الله عليه وسلم) ، كان يفتسل بالصاع ويتوضأ بالمدّ عندهم ، قال : وهو يأخذ من الحَبِّ قَدْرَ ثُلْثِي مَنْ بلدنا ، وأهل الكوفة يقولون عيارُ الصاع عندهم أربعة أمثاء ، والمدُّ رُبْعُهُ ، وصاعُهم هذا هو القَفِيْزُ الحجازي ولا يعرفه أهل المدينة ؛ قال ابن الأثير: " والمدُّ مَخْتَلَفٌ فيه فقليل : هو رِطْلٌ وثلث بالعراقي على رأيهم وقيل : هو رطلان ، وبه أخذ أبو حنيفة وفقهاء العراق فيكون الصاع ثمانية أرتال على رأيهم " (ابن منظور ، 2010م ، ص 314).

وذكر أن الصاع مثل القَفِيْزُ الحجاجي ، أي أنه ثمانية أرتال ، وأن القَفِيْزُ الحجاجي هذا كان على صاع أو قَفِيْز عمر ، إذ قال أحد الرواة: " قدم علينا الحجاج من المدينة فقال اني قد اتخذت لكم مختوما على صاع الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (ابن آدم ، 1928م ، ص 141-143) ، " وأن أهل العراق ذهبوا إلى أن الصاع ثمانية أرتال ، لأنهم سمعوا النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يفتسل بالصاع ، وسمعوا في حديث آخر أنه كان يفتسل بثمانية أرتال ، وفي حديث آخر أنه كان يتوضأ برطلين ، فتوهما أن الصاع ثمانية أرتال ، وقد اضطرب مع هذا قولهم ، فجعلوه أنقص من ذلك " " وأما أهل الحجاز فلا اختلاف بينهم فيه أعلمه أن الصاع عندهم خمسة أرتال وثلث يعرفه عالمهم وجاهلهم ، ويباع في أسواقهم ، ويحمل علمه قرن عن قرن ، فهذا الذي عليه العمل لأني مع اجتماع قول أهل الحجاز عليه تدبرته في حديث يروى عن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فوجدته موافقا لقولهم " وأن هذا الحديث جعل أشياء معادلة لأخرى: فجعل مديين تعادل خمسة عشر صاعا ، فقدر المديين بالوزن فوجدتهما نيفا وثمانين رطلا ، ووجد الخمسة عشر صاعا على

تقدير أهل المدينة ثمانين رطلا كذلك على حين وجد هذه الصيعان على تقدير أهل العراق تبلغ عشرين ومائة رطل، وأن زيادة الأولى يسيرة متقاربة، أما هذه الأخيرة فهي زيادة متفاوتة، فبهذا عرف أن الصاع خمسة أرتال وثلاث كقول أهل الحجاز، والحديث الشريف يدل على ذلك "المكيال مكيال المدينة"، وختم قائل: أن الصاع خمسة أرتال وثلاث، والمد ربعه وهو رطل وثلاث وذلك برطلنا هذا، الذي وزنه مائة درهم وثمانية وعشرون درهماً" (أبو عبيد، 1934م، ص 519).

"الصاع مكيال، وصاع النبي (صلى الله عليه وسلم)، الذي بالمدينة، أربعة أمداد، وذلك خمسة أرتال وثلاث، بالبغدادي، وقال أبو حنيفة الصاع ثمانية أرتال، لأنه الذي تعامل به أهل العراق، ورد بأن الزيادة عرف طارئ على عرف الشرع: وأن أبا يوسف لما حج مع الخليفة الرشيد، فاجتمع بهالك بالمدينة، وتكلمها في الصاع، فقال أبو يوسف: الصاع ثمانية أرتال، فقال مالك: "صاع الرسول (صلى الله عليه وسلم) خمسة أرتال وثلاث، ثم حضر مالك جماعة معهم عدة أصواع، فأخبروه عن آبائهم أنهم كانوا يخرجون بها الفطرة، ويدفعونها إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فعابروها جميعا، فكانت خمسة أرتال وثلاث، فرجع أبو يوسف عن قوله إلى ما أخبره به أهل المدينة"، قال: ووسعه على أهل الأسواق للتسعير، فجعله ثمانية أرتال، قال الخطابي وغيره: وصاع أهل الحرمين إنما هو خمسة أرتال وثلاث، وقال الأزهرى أيضا: وأهل الكوفة يقولون الصاع ثمانية أرتال، والمد عندهم ربعه، وصاعهم هو القفيز الحجاجي، ولا يعرفه أهل المدينة" وروى مثل هذه الرواية أيضا عن طريق آخر قال: "فقد روى الدار قطني عن إسحاق الرازي أنه قال لمالك بن أنس: يا أبا عبد الله: كم قدر صاع رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؟ قال: خمسة أرتال وثلاث بالعراقي، أنا حزرته، فقال له (أي لمالك) يا أبا عبد الله خالفت شيخ القوم! قال من هو؟ قال أبو حنيفة يقول ثمانية أرتال، قال: فغضب غضبا شديدا ثم قال لجلسائه: يا فلان هات صاع جدك، يا فلان هات صاع عمك، يا فلان هات صاع جدتك، قال فاجتمع عنده عدة أصوع، وكل منهم أخبر عن سلفه أنه كان يؤدي بهذا الصاع إلى النبي (صلى الله عليه وسلم)، قال مالك: أنا حزرته فكانت خمسة أرتال (المقرئ، 1949م، ص 351).

فمن ذلك نستنتج أن رأي مالك وأبي يوسف والشافعي وأبي عبيد وكثير غيرهم، هو أن الصاع خمسة أرتال وثلاث، وهذا هو صاع النبي (صلى الله عليه وسلم)، وأن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وضع صاعا آخر، أو قفيز، أكبر من هذا، قدره ثمانية أرتال، وأن الحجاج أخذ قفيزه، الذي نسب إليه: فقال: "الحجاجي" على صاع الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وهو الذي تعامل به أهل العراق قدروا الصاع بهذا القفيز، فكانهم ظنوا أن صاع الخليفة عمر (رضي الله عنه) مثل صاع النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولكن صاع أهل الكوفة كان محليا أو خاصا بهم، ولم يكن يعرفه أهل المدينة (الريس، 1985م، ص 314).

المبحث الرابع: الصاع بالمقاييس الحديثة.

لقد ثبت لنا مقدار كل من الصاع والمد بالأرتال البغدادية، فمن الممكن أن نعرف مقدارهما بأي مقياس آخر: بالأرتال المصرية مثلا، أو الجرامات أو اللترات، إذ أن النسب بين هذه الأمور ثابتة، كذلك من الممكن أن نحدد مقادير أكثر الوحدات المكيالية، لأن أكثرها مقدر بالصاع أو المد.

فمن حيث أن نسبة الرطل البغدادي إلى الرطل المصري هي كنسبة 10:9 (علي مبارك، 1892م، ص 63) فإن الصاع بالأرتال المصرية = $\frac{9}{10} \times \frac{1}{2} = \frac{9}{20}$ = $\frac{9}{10} \times \frac{16}{3} = 4,8$ أرتال مصرية : (قمحا)

وبدراهم الرطل البغدادي (والرطل البغدادي = $128 \frac{4}{7}$ درهما ، في الاصح) (الخطيب الشربيني ، 2010م ، ص 23 ؛ علي مبارك ، 1892م ، ص 68-57).

الصاع = $128 \frac{4}{7} \times 5 \frac{1}{3}$ درهما = $600 \frac{16}{7} \times \frac{4800}{7} = 685,7$ درهما (من القمح) .
فنصفه = 342,8 ولا يختلف عن هذا وزن المكيال الاثري (337) (علي مبارك ، 1892م ، ص 96) الا بفرق 5,8 درهما (وهذا الفرق اليسير قد ينشأ من اختلاف أنواع كثافة القمح أو لأي سبب آخر). فهذا دليل على صحة التقدير .

وبما أن الصاع — كما استخرجنا — = 685,7 درهما (من القمح) فإن وزن ما يسعه من الماء (ولنذكر هنا ان نسبة ثقل الماء الى ثقل القمح هي كالنسبة 100: 79) (علي مبارك ، 1892م ، ص 76) فإن الوزن = 685,7 $\times \frac{100}{79}$ = 867,9 درهما من الماء (الريس ، 1985 ، ص 318).

وحيث أن الدرهم = 3,17 جرام (علي مبارك ، 1892م ، ص 59 ، ص 61) فهذه = $3,17 \times 868$ أي تساوي 75 2, لتر . فهذا هو مقدار الصاع باللتر ويمكن أن نستخرج مقدار الصاع باللتر أيضا بطريقة أخرى: فإن $\frac{51}{3}$ أرطال من القمح تعادل من الماء (وفقا للنسبة السابقة) $\frac{51}{3} \times \frac{100}{79}$ أرطال = $\frac{16}{3} \times \frac{100}{79} = \frac{1600}{237} = 6,75$.
وبما أن رطل العراق = 408 جرام (علي مبارك ، 1892م ، ص 20 ، ص 58 ، ص 63).
إذن فهذه الأرتال = $408 \times 6,75 = 2754$ جرامات .

أي تساوي من اللترات $\frac{2754}{1000} = 2,75$ لترا وهو نفس الرقم السابق .
فإذا أردنا أن نعرف نسبة الصاع إلى وحدات الكيل المصري المستعملة الآن فإننا نقول:
بما انه معروف أن الارب المصري الحالي = 198 لترا (وهذا بالماء) (الريس ، 1985 ، ص 318).

وهو في الوقت نفسة مكون من 96 قدحا اذن فإن القدح = $\frac{198}{96}$ لترا = 2,06 لترا فبمقارنة هذه بما يساويه الصاع نجد أن الصاع = قدحا وثلاثة اذ أن $(2,06 \times \frac{4}{3}) = 2,746$.

إذن فهو = $\frac{1}{6}$ كيله (لأن الكيلة = 8 أقداح) فالكيلة المصرية = 6 أصع والأردب الحالي = $12 \times 6 = 72$ صاع ويمكن دائما أن نعرف مقدار " المد " بأي قياس : بأن نقسم كلا من المقادير السابقة على 4 ؛ لأنه لا خلاف على أن المد ربع الصاع إذن فالمد = $\frac{11}{2}$ رطل بغدادي = 1,2 رطل مصري = 171,4 درهما من القمح = 217 من الماء (دراهم بغدادية) = 688,5 جرام = 688 لتر ((الريس ، 1985 ، ص 319).

فهو يساوي من الكيل المصري $\frac{1}{3}$ قدح فالكيلة تساوي منه 24 مدا ، والاردب = 288 مدا ونذكر هنا " ان المختوم " أي الذي ذكره مع أصناف المكايل المأثورة من عهد التابعين — " هو الصاع بعينه " — قال : وإنما سمي مختوما لأن الأمراء جعلت على أعلاه خاتما مطبوعا ، لئلا يزداد فيه ولا ينتقص منه ، نقول : أي فهو المكيال الرسمي ، وكلما حدث فيه تغيير نسب الى من أحدثه قليلا "الحجاجي " و " المختوم الهاشمي " ونحو ذلك (أبو عبيد ، 1934م ، ص 518).

ونص أبو عبيد" أيضا على أن القسط نصف صاع وعلى أن الفرق ستة أقساط: أي فيكون (ثلاثة أصع) اذن القسط = 1,37 لتر = $\frac{2}{3}$ قدح ؛ فهو مثل المكيال الأثري و الفرق يكون اذن $\frac{1}{3}$ كيله لأن (الكيلة ست صيعان) ويكون الصاع ثلثه " (أبو عبيد ، 1934م ، ص 516 ، ص 515) .

البحث الخامس: الحياة الاقتصادية بعد إقرار المكيال الشرعي في المجتمع الإسلامي.

أن دولة الإسلام التي أسسها النبي محمد(صلى الله عليه وسلم)، قامت على أسس جديدة مختلفة في مفهومها عن دول أخرى ، فالإسلام الذي جاء به الرسول(صلى الله عليه وسلم)، لم يكن ديناً فحسب ، أي بالمعنى المحدود الذي يفهم اليوم ولكنه كان ديناً ودولة في وقت واحد(الريس ، 1969م ، ص 19).

ولبيان كل وجوه هذا الاختلاف ، فإن التركيز على النظام المالي والاقتصادي لهذه الدولة هو الذي يحدد المفهوم الجديد لها ، وأن الحقيقة التاريخية تؤكد على أن الدولة الإسلامية قد قامت في الأصل لتحل محل "الكسروية" و "القيصرية"(الريس ، 1969م ، ص 105)، أي أنها قضت على فكرة تآليه الفرد وعلى سلطانه المطلق ، ولم تجعل إرادة الحكام أو الحاكم أساس الدولة. بل جعلت ذلك قانون(الريس ، 1969م ، ص 217)، ومن أهم فروع النظام المالي ، له أصول ثابتة في الكتاب والقرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، وما يجتمع عليه مجتهدو الأمة " في عصر الصحابة خاصة ثم من بعدهم" ، ويمكن تفسيره وتحديده بالاجتهاد العقلي حسب الشروط الموضوعية وهذا القانون يرمي إلى تحقيق العدل المطلق(الريس ، 1969م ، ص 283)، والمصلحة العامة للأمة إلى تحقيق إرادة الحكام أو الطبقات ؛ فالغى الإسلام إذن الطبقات ومالها من امتيازات ، وإذا كان الإسلام لم يجعل رابطة الجنس أو المواطن هي المؤهلة لنيل العضوية الكاملة في الدولة ، بل جعل ذلك العقيدة(الريس ، 1985م ، ص 89)، فإنه حرص أيضاً على أن يضمن العدل لغير الداخلين في العقيدة ، ويعترف بوجودهم ، ويكفل حماية الدولة لهم ولحقوقهم(الريس ، 1969م ، ص 89)، وفي نفس الوقت ترك الباب مفتوحاً لمن يشاء أن يندمج في الدولة الاندماج التام ، إذا اعتنق العقيدة ، دون قيد أو شرط ، فيكون له ما للآخرين تماماً وعليه ما عليهم ، وأن هذه الأصول قد روعيت في عصر صدر الإسلام ؛ وإذا كان سيحدث انحراف عن بعضها في بعض العصور التالية فإن فقهاء الإسلام ظلوا محتفظين بها يقرونها في كتبهم ويعلمونها ، ويدعون الحكام أن يراعوها ويلتزمونها(أبو يوسف ، 1952م ، ص 48).

ومن هذه الحقوق التي أقرها الرسول(صلى الله عليه وسلم)، توزيع الثروة على كافة أفراد المجتمع بصورة متساوية دون تمييز أو تفریق ، روى أبو أمامه الباهلي قال: "سألت عباد بن الصامت عن الأنفال ، فقال عبادة: فينا أصحاب بدر أنزلت حين اختلطنا في النفل فساءنا فيه اختلافاً ، فانتزع الله سبحانه من أيدينا فجعله إلى رسوله ، فقسمه بين المسلمين على السواء(ابن هشام ، 1937م ، ص 238-243).

وكانت أول أرض أفتتحها رسول الله(صلى الله عليه وسلم)، هي أرض " بنو النضير"(الماوردي ، 1928م ، ص 161)، فقسّم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما سوى الأرضين من أموالهم على المهاجرين دون الأنصار ، إلا سهل بن حنيف وأبو دجانة سماك بن خرشه ، فإنهما ذكرا فقراً فأعطاهما (الماوردي ، 1928م ، ص 161)، وحبس الأرض على نفسه ، فكانت من صدقاته ينفق منها على أهله نفقة سنة ، وما بقي جعله في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله(الماوردي ، 1928م ، ص 161 ؛ البلاذري ، 1901م ، ص 26)، ونكتفي بذلك ونركز على الصاع الشرعي الذي أقره الرسول(صلى الله عليه وسلم)، فالصاع الذي قيس عليه مقدار الزكاة الواجب إخراجها بطريقة شرعية ، هو صاع النبي(صلى الله عليه وسلم) الذي بالمدينة أربعة أمداد بهمهم المعروف عندهم(ابن منظور ، 2010م ، ص 314)، وروى عن ابن الأثير قوله: "والمد مختلف فيه: فقيل هو رطل وثلاث بالعراقي وقيل: هو رطلان ، وبه أخذ أبو حنيفة وفقهاء العراق ، فيكون الصاع ثمانية أرطال على رأيهم" (أبو يوسف ، 1952م ، ص 53).

وكان فداء الأسارى كلّ رجل منهم أربعة آلاف إلى ثلاثة آلاف إلى ألفين إلى ألف إقوماً لا مال لهم ، مَنْ عليهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، منهم أبو عزة الجُمحي ، وغنم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، ما أصاب منهم ، واستعمل على الغنائم عبد الله بن كعب المازني من الأنصار ، وقسمها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بسبب شعب بالصفراء ، وهي من المدينة على ثلاث ليال قواصد ، وتقل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، سيفاً ذا الفقار ، وكان لمنبهه بن الحجاج ، فكان صفته يومئذ ، وسلم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، الغنيمة كلّها للمسلمين الذين حضروا بدرأ وللثمانية نفر الذين تخلّفوا بإذنه ، فضرب لهم بسهامهم وأجورهم ، وأخذ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) سهمه مع المسلمين ، وفيه جمل أبي جهل ، وكان مهرباً ، فكان يغزو عليه ويضرب في لقاحه (ابن سعد ، 1996م ، ص258).

وقد قال البخاري: " حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ ، حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الْمَجِيدِ عَنْ سَهْلِ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ وَأَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْبَرَ ، فَجَاءَ بِتَمْرٍ خَبِيبٍ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم): "كُلُّ تَمْرٍ خَبِيبٍ هَكَذَا؟" قَالَ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) ، إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلَاثَةِ . فَقَالَ: " لَا تَفْعَلْ ، بَعِ الْجَمْعَ بِالذَّرَاهِمِ ، ثُمَّ اتَّبِعْ بِالذَّرَاهِمِ جَنَيْبًا " (ابن كثير ، 2007م ، ص262).

وبعد ان أنتقل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى الرفيق الأعلى واستقر الرأي على أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) خليفة للمسلمين فيه يقول الماوردي: أن أبا بكر كان يسوي بين الناس في العطاء (الماوردي ، 1880م ، ص41-43) ، وكان قد جاءه بعض المسلمين فقالوا: يا خليفة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس ، ومن الناس من لهم فضل وسوابق وقدم ؛ فلو فضلتمهم ؟ قال: أما ما ذكرتم من السوابق والفضل فما اعرفني بذلك ، وانما ذلك شيء ثوابه على الله ، وهذا معاش فلاسوة فيه خير من الأثر (الماوردي ، 1880م ، ص41-43).

وعندما تولى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) خلافة المسلمين بعد وفاة الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) ، قرر الخليفة عمر (رضي الله عنه) بعد تجربة أجراها ، أنه يكفي الرجل جريبان من الطعام كل شهر ، فكان يوزق الناس الرجل ، والمرأة ، والمملوك ، جريبين كل شهر ، فبقى ذلك حتى أن الرجل كان اذا اراد أن يدعو على صاحبه ، قال له: قطع الله عنك جريبك (الماوردي ، 1880م ، ص192 ؛ البلاذري ، 1901م ، ص465).

ويذكر المؤرخون أن أبا هريرة قدم على الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) من البحرين بمال كثير: فسأله الخليفة عمر بن الخطاب: بم جئت؟ قال: جئت بخمسمائة ألف. قال له: تدري ما تقول؟ انت ناعس أذهب فبت حتى تصبح! فلما جاءه في الغد قال له: كم هو؟ قال خمسمائة ألف درهم ، قال: امن طيب هو؟ قال: لا اعلم الاذاك ، فقال الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): أيها الناس أنه قد جاءنا مال كثير ؛ فان شئتم كلنا لكم كيلا ، وأن شئتم عددنا لكم عدأ ، فقال رجل من القوم: يا أمير المؤمنين دؤن للناس دواوين يعطونه عليها (البلاذري ، 1901م ، ص158 ؛ أبو يوسف ، 1952م ، ص45 ؛ الماوردي ، 1880م ، ص189).

روى أبو يوسف " أن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لما قدم عليه بأخماس فارس ، أمر بها فوضعت بين صفي المسجد ، وأمر عبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن ارقم فباتا عليها ثم غدا بالناس عليها فأمر

بالجلاليب فكشف عنها ، فنظر الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى شيء لم تر عيناه مثله من الجواهر واللؤلؤ والذهب والفضة ، فبكى ! فقال له عبد الرحمن بن عوف: هذا من مواقف الشكر فما يبكيك؟ فقال: أجل ، ولكن الله لم يعط قوماً هذا إلا ألقى بينهم العداوة والبغضاء ثم قال: انحثو لهم ، أو نكيل لهم بالصاع؟ ثم جمع رأيه على أن يحثو لهم ، فحث لهم ، وكان قبل أن يدون الدواوين (أبو يوسف ، 1952 م ، ص 47).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

اولاً: المصادر.

ابن الاثير ، مجد الدين أبي السعادات المبارك الجزري ، (ت660هـ/1210م).

1-النهاية في غريب الحديث والأثر ، تحقيق: محمود الطناحي ، وظاهر الزواوي ، طبعة عيس الحلبي ، (دمشق، 1963م).

ابن آدم ، أبو زكريا يحيى بن سليمان (ت203هـ/819م).

2- الخراج ، تحقيق: أحمد شاكر ، طبعة المكتبة السلفية ، (القاهرة ، 1928م).

البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت256هـ/869م).

3-صحيح البخاري ، دار صادر ، (بيروت ، 2003م).

البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر (ت279هـ/892م).

4-فتوح البلدان ، شركة طبع الكتب العربية ، (القاهرة ، 1901م).

الخطيب الشرييني ، محمد بن محمد شمس الدين (ت977هـ/1569م).

5-الاقناع في حل الفاظ أبي شجاع ، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات ، دار الفكر العربي ، (بيروت ، 2010م).

أبو عبيد ، القاسم بن سلام (ت 224هـ/838م).

6-الأموال ، المكتبة التجارية ، (القاهرة1934م).

الفيروزابادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ/1414م).

7-القاموس المحيط ، دار إحياء التراث العربي ، ط3 ، (بيروت ، 2003).

القيلوبي ، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة (ت1069هـ/1659م).

8-حاشيتنا القيلوبي وعميرة على شرح المحلى على منهاج الطالبين ، طبعة عيس الحلبي ، (دمشق ، 1955م).

الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت450هـ/1058م).

9-الأحكام السلطانية والدول الإسلامية ، مطبعة الوطن ، (مصر ، 1880م).

مسلم ، بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ/875م).

10-صحيح مسلم ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، (بيروت ، 2012م).

المقرئ ، أحمد بن محمد بن علي التلمساني (ت770هـ/1368م).

11-المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، تحقيق: عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف ،

ط2 ، (القاهرة ، 1949م).

المقرزي ، تقي الدين أحمد بن علي (ت845هـ/1441م).

12-المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، بولاتق ، (مصر ، 1959م).

ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت230هـ/844م).

13-الطبقات الكبرى ، تحقيق: رياض عبد الله عبد الهادي ، دار إحياء التراث العربي ، (بيروت ، 1996م).

ابن كثير ، عماد الدين أبي الفداء (ت774هـ/1372م).

- 14- البداية والنهاية ، تحقيق: إبراهيم الحويطي ، دار اليقين للنشر والتوزيع ، (مصر ، 2007م).
- ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم (ت711هـ/1311م).
- 15- لسان العرب ، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب ، ومحمد صادق العبيدي ، دار إحياء التراث العربي ، (بيروت ، 2010م).
- ابن هشام ، أبو محمد عبد الملك (ت761هـ/1360م).
- 16- السيرة النبوية الشريفة ، المكتبة التجارية ، (19مصر ، 1937).
- أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم (ت182هـ/798م).
- 17- الخراج ، طبعة المكتبة السلفية ، (القاهرة 1952م).
- ثانيا: المراجع.
- الصعيدي العلوي ، علي بن أحمد بن مكرم الله العدوي المالكي (ت1189هـ/1775م).
- 18- حاشية الشيخ علي العدوي على شرح الإمام أبي الحسن على رسالة في مذهب الإمام مالك ، طبعة مصطفى الحلبي ، (دمشق ، 1938م).
- جمعة علي.
- 19- المكايل والموازن الشرعية ، منشورات خيري محمد عبد العليم وشركاه القدس ، ط2 ، (القاهرة ، 2001م).
- الرئيس . محمد ضياء الدين.
- 20- الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ، مكتبة دار التراث ، (القاهرة ، 1985م).
- 21- النظريات السياسية ، الإسلامية ، دار المعارف ، (القاهرة ، 1969م).
- علي مبارك ، سلمان (ت1311هـ/1893م).
- 22- الميزان في الأقسية والأوزان ، المطبعة الأميرية ، (مصر ، 1892م).

حفظ القرآن الكريم ودوره في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها

The rule of memorizing Qura'an in learning Arabic for Non-Arabic speakers

أ.د. سالم بن غرم الله بن محمد الزهراني

أستاذ القراءات بجامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على إمام المرسلين ، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد :

فإن اللغة العربية لغة القرآن الكريم الخالدة ، التي اختارها الله تعالى لينزل بها كتابه العظيم القرآن الكريم ، كما قال تعالى {إِنَّهُ لَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [الشعراء].

والقرآن الكريم أصل للغة الصحيحة الفصيحة ، فهو النص المحكم ، والمصدر الأول والأعظم للفصاحة والبلاغة والبيان ، ونصوص القرآن الكريم أعظم النصوص وأفصحها ، وهو أعظم ما يحفظ اللغة السليمة ، وأكبر معين لأهلها للحفاظ على ثرائها وبلاغتها ، فهي باقية بقاءها ما بقي الليل والنهار .

ولا ريب أن تعلم القرآن الكريم وحفظه من أعظم ما يعين على تعلم اللغة العربية ، واكتساب ملكاتها اللسانية ، وتنمية مهاراتها ، ولا سيما لصغار الطلاب ، وكذلك للناطقين بغير العربية ممن يريد تعلمها وإتقانها ، فالارتباط بين حفظ القرآن الكريم وإتقان قراءته وبين تعلم اللغة العربية وإتقان قواعدها ارتباط وثيق ، ولذلك أثر عن السلف حرصهم على البدء بتعليم أبنائهم القرآن الكريم وحفظه .

وقد اعتنى العلماء بتيسير مبادئ القراءة لمن يرغب قراءة القرآن الكريم وحفظه ، فأثمر ذلك تيسير مبادئ وقواعد اللغة العربية ، وتقريبها للمتعلمين والدارسين لها ، والمبتدئين فيها .

ومما يفيد في ذلك كثيراً استخدام وسائل الإيضاح الحسية ، ومنها الوسائل التقنية الحديثة ، التي يتعين تطوير التعليم باستخدامها ، لا سيما في هذا العصر الذي بلغ فيه التطور التقني والتسارع في إنتاج وابتكار الوسائل التقنية مبلغاً كبيراً لم يشهده العالم من قبل .

وينبغي أن يتكامل هذا التطور والابتكار التقني مع مضامين التعليم الأصيلة ، وأن يكون مبنياً عليها ، وأن يؤدي إلى تيسيرها وتقريبها للمتعلمين ، ومما يدخل في ذلك تعليم أوليات اللغة العربية ، لتسهيل النطق السليم ، بإيجاد برامج لتعليم قواعد النطق باللغة العربية ، للصغار والكبار على حد سواء .

ولذلك عمل بعض العلماء على إيصال هذا الفن بطرائق متعددة ، من أشهرها وأنفعها ما يُعرف بالقاعدة النورانية) التي تعد أنموذجاً لتسهيل وتيسير النطق الصحيح والفصح للأحرف والكلمات العربية ، ومن ثم سلامة نطق آيات القرآن الكريم .

ولأن البدء بحفظ القرآن يهيئ عدداً من الخطوات التي تثمر لغة سليمة لدى متعلم القرآن واللغة العربية على حد سواء ، ويفيد منه متعلم اللغة من الناطقين بغيرها ، فقد رغبت في تناول موضوع (حفظ القرآن الكريم

ودوره في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها) للمشاركة به في المؤتمر الدولي (العلوم الإنسانية والاجتماعية قضايا معاصرة) الذي ينظمه المركز الديمقراطي العربي، في برلين بألمانيا، ضمن المحور الخامس (اللغة والآداب والمجتمع: اللغة العربية لغير الناطقين بها).

المبحث الأول: أثر حفظ القرآن الكريم في تعلم اللغة العربية:

لما كان القرآن الكريم كلام رب العالمين، وفضله على سائر الكلام كفضله تعالى على خلقه، كما ثبت في حديث أبي سعيد رضي الله عنه: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يقول الربُّ عز وجل: من شغله القرآن عن ذكرى ومسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين، وفضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه » رواه الترمذي وقال: « هذا حديث حسن غريب » (الترمذي، السنن، 1998، 34/5 برقم (2926). ولذلك فهو أفصح كلام على الإطلاق، ولذلك تحدى الله تعالى به أرباب الفصاحة والبيان الذين عايشوا نزول القرآن، وعلى رأسهم قريش الذين كانوا في غابة الفصاحة، كما قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: « وقريش هم أوسط العرب في العرب داراً، وأحسنه جواراً، وأعره السنة » (ابن منظور، لسان العرب، 587/1). وقد أخذت قريش من لهجات غيرها من القبائل العربية كلمات، إذ كانت العرب تحضر المواسم في كل عام، وتحتج إلى البيت في الجاهلية، وقريش يسمعون لغات العرب، فما استحسنوه من لغاتهم تكلموا به، فصاروا بذلك أفصح العرب، وخلت لغتهم من مستبشع اللغات، ومستبشع الألفاظ. (السيوطي، المزهرة، 1998، 175/1).

ويعلل ابن خلدون فصاحة لغة قريش بـ « بعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة، وغطفان، وبني أسد، وبني تميم، وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم، وجذام، وغسان، وإياد، وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس، والروم، والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم، وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية » (ابن خلدون، 1988، ص765).

وقد تحدى الله تعالى بالقرآن الكريم أولئك الفصحاء والبلغاء والعالمين جميعاً، فتحدهم أن يأتوا بقرآن مثله، فقال تعالى {قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا} [الإسراء: 88].

وتحدهم أن يأتوا بعشر سور مثله، فقال تعالى {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [هود: 13].

وتحدهم أن يأتوا بسورة من مثله، فقال تعالى {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [البقرة: 23] وقال تعالى {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [يونس: 38].

وتحدهم أن يأتوا بحديث مثله، فقال تعالى {فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ} [الطور: 34]. ولم يثبت أن أحداً منهم انبرى لتحديه ومعارضته، بل إن قريشاً وقفت حائرة من هذا التحدي الذي صعقهم، ماذا سيقولون، كيف سيعارضون القرآن، وهم أعلم العرب وأهل الأرض قاطبة بما في القرآن الكريم من إعجاز بياني.

فلم يفامرو بتأليف آيات تعارض آيات القرآن الكريم ، لأنهم بذلك سيُسقطون كل هيبه بقيت لهم عند العرب ، وسيكونون أضحوكة تلوكها أسنة العرب وأشعارهم ، ومسرحاً للهجاء العربي اللاذع .
لقد تعجّب المشركون من فصاحة القرآن الكريم التي لم يعهدها ، ولم يمكنهم أبداً معارضتها ، وما كان منهم إلا أن تعاهدوا فيما بينهم ألا يسمعو القرآن الكريم ، خوفاً منهم وحذراً من سلطان بلاغته وفصاحته وتأثيره ، كما حدث من أبي سفيان وأبي جهل والأخنس ابن شريق ، حين خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي من الليل في بيته (ابن إسحاق ، السيرة ، ص169-170 وابن سيد الناس ، عيون الأثر 146/1 والسهيلي ، الروض الأنف 81/2).

حتى إن عدداً من الناس يسلم بمجرد سماع آيات القرآن الكريم المعجز ، وشواهد ذلك كثيرة ، فمن السابقين : عمر بن الخطاب وأسيد بن حضير وسعد بن معاذ والطفيل بن عمر الدوسي رضي الله عنهم ، وغيرهم ، وأما في العصر الحاضر فالأمثلة كثيرة جداً ، سطرها أهل العلم في مؤلفاتهم ، (كابن كثير في السيرة النبوية 35/2 ، وفي البداية والنهاية 101/3 وابن هشام في سيرته 458/2 وابن حجر في الإصابة 76/7 وابن الأثير في أسد الغابة 40/2 وابن عبد البر في الاستيعاب 224/5 وابن الأثير في الكامل 602/1 وابن سيد الناس في عيون الأثر 211/1 والسهيلي في الروض الأنف 119/2 والصالحي في سبل الهدى والرشاد 417/2 وأكرم ضياء العمري في السيرة النبوية الصحيحة 180/1).

إلا ما كان من بعض المعاندين المدعين للنبوة الذين أرادوا أن يؤكدوا زعمهم للنبوة وأنهم يوحى إليهم ، فافتروا كلمات زاعمين أنها وحي معارض للقرآن الكريم ، فجاءت تلك الألفاظ التي افتروها متضمنة لسقوط دعواهم وافتراءهم ، بسوء نظامها ، وركاكة ألفاظها وحبكها .
ومن ذلك ما افتراه مسيلمة الكذاب الذي قال فيما سماه سورة الفيل (الفيل ما الفيل ، وما أدراك ما الفيل ، له ذنب وبيل ، وخرطوم طويل ..).

وقال فيما سماه سورة الضفدع (يا ضفدع بنت ضفدعين ، نقي ما تنقين ، نصفك في الماء ونصفك في الطين ، لا الماء تكدرين ، ولا الشراب تمنعين).
وقال فيما سماه سورة الطاحات (والطاحات طحناً ، والعاجنات عجنأ ، والخابزات خبزأ ، والثارادات ثردأ ، واللاقمات لقمأ...) الخ ، وغير ذلك مما افتراه . (ابن هشام ، 1411هـ ، 273/5 ، ابن كثير ، 1988م ، البداية والنهاية 6/326 ، الباقلائي ، ص240).

ويظهر أثر حفظ القرآن الكريم في تعلم اللغة العربية في مظاهر عديدة ، وهي :

جودة الفهم والإدراك: حفظ القرآن يساعد على تنمية هذا المستوى المعرفي ، لأن من خصائص القرآن الجمع بين الإجمال والبيان .

فالقارئ يجد في آيات القرآن من الوضوح والظهور ما يجعلها في درجة القمة في البيان ، فيسبق المعنى إلى الذهن ، ويتضح له مضمون الآيات ، وربما لا يدرك معاني بعض الألفاظ ، لكنها أسرار البلاغة والبيان التي أودعت في القرآن (معلم ، أثر حفظ القرآن ، 1421هـ ، ص284).

وقد أثبتت الدراسات الميدانية أن حفظ القرآن معين على إدراك معنى المادة المسموعة ، وأنه ساعد على تنمية هذه المهارة لما يختص به القرآن الكريم من الإعجاز البلاغي في تصوير المعاني وتشخيصها ، حتى إن

المستمع ليظهر له المعنى في السياق بسبب ذلك التصوير القرآني المؤثر في النفوس. (معلم ، أثر حفظ القرآن، 1421هـ ، ص281 ، المسملي ، أثر حفظ القرآن الكريم ، ص16).

مهارة تذوق الكلام الجميل: الذي يحفظ القرآن ويكثر تلاوته يؤثر في نفسه الأسلوب الجمالي والبلاغة والفصاحة والبيان الذي لا يكون لغير القرآن ، فيتذوق القارئ هذا البيان ، وليس المقصود بتذوق بلاغة الأسلوب القرآني معرفة ما فيه من تشبيهات بليغة واستعارات ومجازات وكنيات ، وإنما المقصود التأثر وإدراك الفروق بين أسلوبه البليغ الفصيح وأسلوب آخر لا يتوافر له ذلك .

فالرجل العامي لا يعرف كناية ولا مجازاً ولا استعارة بالمعنى الاصطلاحي ، لكنه يتذوق ويتأثر وينفعل بانفعالات الرضا والسرور والحزن والخوف والرجاء والأمل ، وما إلى ذلك من أحاسيس ومشاعر(الشافعي ، التربية الإسلامية ، 1980 ، ص140).

ولا شك أنه يورث حامل القرآن ملكة تمكنه من تذوق الكلام الجميل والتميز بينه وبين الكلام المبتذل الذي لا قيمة له.

سلامة النطق وفصاحة اللسان: لحفظ القرآن الكريم أثر واضح في الإتيان الصوتي ، وتحقيق إخراج الحروف من مخارجها وسلامة النطق بها وفق صفاتها.

وأحسن الناس إتقاناً لهذه المهارة هم الذين يتلقون القرآن عن أهله ويحفظونه وفق أحكام تجويده ؛ ذلك لأن القراءة سنة متبعة يأخذها الناس عن مشايخهم المتقنين الذين يحرصون عند تعليم القرآن على إتقان المخارج والصفات ، ولا يقبلون من قارئ القرآن الخلل في ذلك ، ولا شك أن هذا التشديد وهذا الضبط يورث إتقاناً لهذه المهارة ، مما يجعل الحافظ اتقن المتحدثين صوتاً وأفضلهم إخراجاً للحروف من مخارجها.

وقد كشفت بعض الدراسات لدراسة للدكتور يحيى الببلاوي بعنوان (أثر تحفيظ جزء عمّ في تقويم لسان طفل العام السادس) عن تأثير السنة هؤلاء الأطفال قبل البدء في تعلمهم التلاوة ومراحل نطقهم بعد مرور أربعة أشهر ، وتبين تحسنهم الملحوظ في كل المستويات الصوتية.

فالقرآن الكريم نص مكتوب ومقروء ، يوجب على حافظه كثرة قراءته وتكراره عدة مرات ، (عيسى ، تدريبات لغوية، 2003 ، ص145).

فينتج عن ذلك سلامة النطق وفصاحة اللسان ، بإخراج الحروف من مخارجها ، وإتقان صفاتها ، بل إن من آثاره حسن ترتيب الكلام ، وتسلسل الأفكار وترابطها ، والضبط النحوي والصرفي ، والإقناع وقوة التأثير ، وحسن استخدام المفردات اللغوية ، والقدرة على إثارة السامعين وشد انتباههم ، وإجادة فن الإلقاء. (عليان ، المهارات اللغوية ، 1413هـ ، ص96-99).

سلامة الإعراب: الإعراب سمة من سمات العربية ، وله دور بارز في التمييز بين المعاني النحوية ، والخطأ في إعراب الكلمة أو ضبط حركاتها قد يغير المعنى ويخرجه عن مراده ، وهو بلا ريب مفسد لرونق الكلام العربي وعذوبته.

ولا يخفى أن الطفل في صغره يكون خالي الذهن من المكتسبات العلمية والمعرفية ، وتزداد معرفته مع الأيام شيئاً فشيئاً ، وأكبر مؤثر على لسان الطفل ولغته هو المحيط الذي يعيش فيه ، من أسرة ومجتمع ومدارس ونحوها ، ولذلك فمن البدهي أن ينشأ بالسان الذي يتكلم به من يحيط به ، ولما كان اللسان العربي

في المجتمعات العربية قد تأثر كثيراً باللهجات العامية الملحمة ، ولم يبق للغة مجال ظاهر التأثير في لغة الطفل إلا في المدارس ونحوها ، فإن حفظ الطفل للقرآن الكريم يعد من الأمور التي لها أهمية بالغة وأثر كبير في استقامة لسانه ، وإعراجه للكلام ، فهو من أكبر وسائل تقوية هذه الملكة وتعزيزها ، وبه يحصل إتقانها ، وهو مما يعيد هذه الملكة حتى تكون تلقائية عند المتحدث ولو لم يعرف المرفوع من المنصوب من المجرور ، وسبب رفعه ونصبه وجره .

وإن إتقان حفاظ القرآن لهذه المهارة أمر ظاهر ، والشواهد والتجارب تثبتة ، يقول أحد الباحثين : « وخير شاهد على أن من يتقن قراءة القرآن يحسن نطق اللغة العربية ؛ أنك تجد أن خير من يحدث الناس باللغة العربية الفصيحة أو يخاطب فيهم أو يحاضرهم بها هو ممن لهم اتصال بالقرآن الكريم عامة ، أو يجيدون تلاوته خاصة ، فإذا استتعت إلى خطيب ولاحظت جودة نطقه للكلمات فاعلم أنه في غالب الأمر ممن تربوا في مدرسة القرآن » (الشافعي ، التربية الإسلامية ، 1980 ، ص 136).

الثراء اللفظي وبلاغة التعبير: يعد القرآن الكريم من أعظم مصادر اكتساب الملكة اللسانية والثروة اللغوية الكبيرة ، فقد حوى أفصح ما في لغة العرب ، وأعزبها ، وأشرفها . وألفاظ القرآن الكريم التي يحصلها المرء بحفظه لها ، ليست كسائر الألفاظ ، بل هي ألفاظ قد بلغت الغاية في الحسن والفصاحة والبلاغة .

قال الراغب : « فألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب وزبدته ، وواسطته وكرائمها ، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمتهم ، وإليها مفرع حدائق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم ، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمستقتات منها ، هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطياب الثمرة ، وكالْحُثَالَة والتَّبَنُّب بالإضافة إلى لبوب الحنطة » (الأصفهاني ، 1412 هـ ، 55/1).

وحفظ القرآن يزيد من الثروة اللفظية التي يمتلكها المتحدث ، وقد أكدت البحوث والدراسات الميدانية أثر حفظ القرآن الكريم وتلاوته في زيادة الثروة اللغوية من الألفاظ والتراكيب . ومما يدل على أثر القرآن في زيادة الثروة اللغوية ، وأن من يتلو القرآن كثيراً لا يسعه إلا أن يجد نفسه وقد أفاد من ألفاظه وأساليبه ؛ أن كثيراً من العوام أو أنصاف المثقفين وربها الأميين الذين لا يجيدون القراءة والكتابة ولكنهم يحفظون القرآن الكريم يقتبسون ألفاظاً من القرآن الكريم ، ويضمنونها في كلامهم ، وهذه مهارة لا يحسنها إلا من حفظ القرآن ؛ لأنه حين يتحدث ويصل إلى معنى عبر عنه القرآن فإنه يسبق إلى ذهنه عبارة القرآن ، لحفظه وكثرة تردادها لها .

ومما يستعمله أولئك الحفاظ من ألفاظ القرآن الكريم وتعبيراته قولهم : (والصلح خير) و(لا يسمن ولا يغني من جوع) و(ما على المحسنين من سبيل) و(إن بعض الظن إثم) وغير ذلك كثير (الشافعي ، التربية الإسلامية ، 1980 ، ص 137).

وقد توصلت عدد من الدراسات الميدانية على عينة من الأطفال إلى إثبات أثر حفظ القرآن الكريم في زيادة الثروة اللغوية لدى الأطفال ، ما يدل على أهمية العناية بحفظ القرآن وتلاوته في مرحلة الطفولة ، لأن هذه المرحلة من أهم المراحل للتزود بالثروة اللغوية ، واكتساب اللغة ، ويبقى أثرها عليه لاحقاً في التنمية الفكرية والاجتماعية .

ولا يخفى أن كثيراً من مفردات اللغة العربية التي وردت في القرآن الكريم قد انحسر استعمالها الآن كثيراً في المجتمعات العربية، فيبقى حفظ القرآن محافظاً عليها، لكثرة دورانها على ألسنة الحفاظ وعلى أسماع الناس من قراء القرآن الكريم.

إتقان القراءة والكتابة: إن الاشتغال بدراسة القرآن الكريم وقراءته بشكل عام، والعناية بحفظه على وجه الخصوص أكبر عامل لتطويع اللسان على بليغ القول وفصح الكلام، وهي معينة أيضاً على جودة الكتابة. فالعناية بحفظ القرآن الكريم لها صلة كبيرة بجودة القراءة والكتابة والمهارة فيهما، حيث إن حافظ القرآن إنما يحصل له ذلك بكثرة القراءة، مما يساعد على تعرفه على الكلمات، والقدرة على نطقها نطقاً سليماً من حيث البنية والإعراب، وإخراج الحروف من مخارجها الصحيحة، والانطلاق في القراءة دون تردد، والقدرة على تمييز الحروف والكلمات بمجرد النظر.

وقد أثبتت عدة دراسات تأثير حفظ القرآن الكريم على جودة المهارات اللغوية لدى الأطفال، وأن حفظ القرآن الكريم أسهم في تنمية مهارات القراءة والكتابة والمفردات اللغوية وتأثر ألسنة الأطفال بلغة القرآن الكريم، بتحصيل كثير من الألفاظ والتعبيرات؛ والثروة اللغوية، واستخدام كثير من هذه الألفاظ في مواضعها الصحيحة، وإجادة نطق المقاطع الصوتية ووضوحها، وفصاحة اللسان، والتذوق الأدبي. كما أثبتت أيضاً ارتفاع نسبة الإتقان لدى طلاب مدارس تحفيظ القرآن الكريم، وتفوقهم بشكل كبير على طلاب المدارس الأخرى.

وبذلك تبين العلاقة الإيجابية القوية بين حفظ الأطفال للقرآن الكريم وإتقانهم للغة العربية، وتقديم مستواهم في مهاراتها المتعددة، (المسملي، أثر حفظ القرآن الكريم، ص33).

المبحث الثاني: خطوات عملية للتنشئة اللغوية بحفظ القرآن الكريم:

لا ريب أن القرآن الكريم وهو كلام الله المعجز له تأثير كبير على النفس، ويزداد ذلك التأثير بما يصاحب عملية تعلم القرآن الكريم وحفظه من طرائق وخطوات تُعدّ من عوامل التنشئة اللغوية للطفل العربي، ومنها: التدرج في تعليم القرآن وحفظه: يُعدّ التدرج في التعلّم عاملاً مهماً، ينبغي مراعاته، بحيث يبدأ المتعلم من السهل إلى الصعب، ومن البسيط إلى المركب، فلا ينتقل من درس إلى آخر إلا بعد التأكد من إتقان الدرس السابق، وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يراعي التدرج في تقديم المعلومة لصحابته، وفي تعليمهم القرآن.

كما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: « كنا إذا تعلمنا عشر آيات من القرآن لم نتجاوزهن حتى نتعلم معانيهن والعمل بهن ، فتعلمنا العلم والعمل جميعاً ».

وورد نحوه عن أبي عبد الرحمن السلمي، إذ قال: « حدثنا من كان يقرئنا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يأخذون من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر آيات فلا يأخذون في العشر الأخرى حتى يعلموا ما في هذه من العلم والعمل قالوا: فتعلمنا العلم والعمل » (ابن أبي شيبة، المصنف، 460/10، أحمد، المسند، 1998، 410/5، الطبري، جامع البيان، 2001، 74/1، السيوطي، الدر المنثور، 3، 295/2003، الفريابي، فضائل القرآن، 1989، 241/1).

فالتدرج في التعليم يساعد المتعلم على الفهم والتذكر والتطبيق ، ويرفع من همة المتعلم ونشاطه ويجعله أكثر شوقاً للاستمرار والإقبال على العلم والحفظ ، فلا يتطرق له الملل والنفور والإعراض.

ومن أوليات التدرج في تعليم القرآن الكريم وتحفيظه للأطفال البدء بتدريسهم مبادئ قراءة ألفاظ القرآن الكريم وآياته عن طريق تحفيظهم حروف العربية ، اسماً ورسمياً ، ومن أشهر ما يدرس في ذلك (القاعدة البغدادية) و(القاعدة النورانية) اللتان تُعنيان بمعرفة أسماء الحروف وأشكالها ، واختلاف أحوالها ، إفراداً وتركيباً ، وتحركاً وسكوناً ، وتشديداً وتنوينا ، وغير ذلك من أحوالها .

التكرار والمراجعة: التكرار والمراجعة من أعظم أسس تعلم اللغة العربية والعلوم عموماً ، وخاصة في حفظ النصوص ، وفي مقدمتها القرآن الكريم ، الذي هو أعظم أساس للغة العربية .

وقد قرر ابن خلدون ذلك وجعله شرطاً لاكتساب الملكة فقال : « والهلكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال ؛ لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذات صفة ، ثم تتكرر فتكون حالاً ، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة ، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة ، فالمتكلم من العرب حين كانت ملكته اللغة العربية موجودة فيهم ، يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم ، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها ، فيلقنها أولاً ، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك ، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ، ومن كل متكلم ، واستعماله يتكرر ، إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة » (ابن خلدون ، 1988 ، ص764) .

فهم الآيات وبيان ما فيها من الغريب: فهم الآيات ومعرفة معناها وارتباطها ببعضها من أهم ما يساعد على الحفظ ، لأن الحفظ مع الفهم الواضح لآيات القرآن الكريم يجعل الطفل قادراً على سرعة الحفظ مع تثبيت الحفظ لديه لأنه علم ما يحفظه جيداً .

ولا يتم اكتساب مهارة اللغة إلا بالفهم وإدراك العلاقات والنتائج ؛ إذ لا بد أن تكون الممارسة التي يقوم بها المتعلم مبنية على ذلك ؛ لأن الممارسة بدون الفهم تجعل المهارة آلية لا تعين صاحبها على مواجهة المواقف الجديدة وحسن التصرف فيها . (السيد ، 1409هـ ، ص84) .

ويمكن قراءة تفسير الآيات المقررة للحفظ مرة قبل البدء في الحفظ ليسهل تذكرها ومع ذلك يجب عدم الاعتماد على الفهم وحده ، بل يجب أن يكون ترديد الآيات هو الأساس لأن الاعتماد على الفهم وحده يستوجب الكثير من التركيز واستحضار الذهن تماماً وقت الحفظ .

وكذلك الوقوف مع القصص الواردة في الآيات وربطها بما ورد منها في أكثر من سورة ، فذلك مما يعطي الحافظ تصوراً تاماً عنها ، ويكسبه معرفة بالفروقات بين مواضع ورودها ، والصيغ التي وردت بها في كل سورة ، وفي ذلك من الثراء اللغوي ما فيه .

وخاصة عندما تشتمل الآيات على ألفاظ غريبة ، ليست مما يشيع استعماله في اللغة الحاضرة ، ولا يتبين معناها إلا بالرجوع للمعاجم ونحوها من كتب التفسير والغريب .

المبحث الثالث: أثر تعليم القاعدة النورانية في تعليم اللغة العربية:

القاعدة النورانية منسوبة إلى مؤلفها الشيخ نور محمد حقاني ، الذي ولد عام 1272هـ الموافق 1856م في الهند ، وتوفي رحمه الله عام 1343هـ الموافق 1925م (وممن ترجم له حفيده فاطمة بنت أحمد حسن بن نور

محمد حقاني في مقال لها بعنوان : (التعريف بمؤلف القاعدة النورانية الشيخ نور محمد حقاني) في موقع (مركز الفرقان لتعليم القرآن الكريم) على شبكة الإنترنت (موقع (معهد دار الهجرة للقراءات وعلوم القرآن الكريم) على شبكة الإنترنت، وسبطه المهندس محمد فاروق الراعي في موقع مدرسة النور لتعليم وتحفيظ القرآن الكريم بالمشعلية على شبكة الإنترنت، (<http://annoor-quran.blogspot.com>).

والقاعدة النورانية مادة علمية يتعلم الدّارس من خلالها تهجئة الحروف بمخارجها الصحيحة مع الحركة المشكولة فيها، وتبدأ بحروف الهجاء المفردة، ثم حروف الهجاء المركبة، ثم الحروف المقطعة، وبلي ذلك أحوال الحروف مع الحركات، وهي: الفتح، والكسر، والضم، ثم الحروف المنونة مع الحركات الثلاث أيضاً، ثم تدريبات على الحركات والتنوين، ثم الألف والواو والياء الملحقة، ثم حروف المد واللين، وحرفا اللين، ثم تدريبات تلي التنوين وأحرف المد الثلاثة وحرفي اللين، ثم السكون، ثم تدريبات على السكون، ثم الشدة مع الحركات الثلاث الفتحة، والكسرة، والضمّة، ثم تدريبات على الشدة، ثم تدريبات على الشدة والسكون، ثم تدريبات على الشدتين في كلمة، ثم تدريبات على الشدة والسكون مع المد، تدريبات عامة.

وقد اعتنى سبط المؤلف المهندس محمد فاروق الراعي بتحقيق القاعدة النورانية وتطوير طريقة تعليمها ونشرها في العالم العربي، وأقام عدة دورات في طريقة تعليمها، كان أولاً في الإمارات العربية المتحدة في مدرسة البحث العلمي بدبي عام 1419هـ، وكانت النتيجة باهرة ورائعة، إذ أحدثت نقلة نوعية في قراءة الأبناء والبنات، وحببت إليهم القراءة.

وبعد نجاح هذه التجربة نقلها إلى مدينة جدة، وبدأ بتطبيقها بمركز الفرقان لتعليم القرآن بجدة الذي يديره، وبدأ بالأطفال الذين لم يدخلوا المدرسة بعد أي الذين تتراوح أعمارهم بين 4-5 سنوات، وكانت النتيجة أيضاً باهرة؛ فقد أتقن غالبيتهم دروس القاعدة النورانية، فشجعهم ذلك أكثر، فجمع مدرء وملاك المدارس الخاصة وعرض عليهم نماذج من أولئك الأطفال الذين لم يدخلوا بعد المدرسة، وكيف أصبحوا يقرؤون بطلاقة حروف وكلمات القاعدة النورانية، فما كان من أولئك المسؤولين إلا أن أقرّوا تدريسها كمنهج أساسي في الصفوف المبكرة، لتأسيس الأطفال.

ثم عمل بعد ذلك على تقديم الكثير من الدورات في تدريس القاعدة النورانية في عدد من دول العالم. (الراعي، الحوار الصحفي، (http://fg2020.com/ar/nouraniya_about_07.html).

وتعتمد القاعدة النورانية التعليم بتدرج علمي، وتعليم صوتي، مع ضرب الأمثلة من القرآن، وقد لقيت قبولاً عظيماً، وانتشاراً واسعاً، فهي نافعة جداً لتعليم المبتدئين كيفية تلاوة القرآن الكريم، وذلك بتعليمهم أصغر لبنة يتألف منها القرآن الكريم وهي الحرف، سواء كان ساكناً أو متحركاً، ثم تُعلّمه تركيب الحروف بحالاتها المختلفة، وبتدرج منطقي يحوي معظم الصور التي تتألف منها الكلمات العربية.

وتظهر أهمية دراسة القاعدة النورانية في كونها تيسّر للمبتدئ في التعلم معرفة حروف اللغة العربية وأحوالها وكيفية نطقها في مختلف حالاتها، وتقوم بتحسين وتعديل مخارج الحروف، وإعطاء كل حرف حقه ومستحقه

من الصفات والأحكام وإتقان الحركات وضبط أزمنة الحروف ، حيث تشتمل على معظم أحكام التجويد الأساسية التي لا غنى عنها ، بطريقة سهلة ميسرة .
وتؤسّس لدى المتعلم مهارة القراءة بقواعد ثابتة يتمكن بها من قراءة كل ما يقع بين يديه دون أي صعوبة أو عناء ، ومن ثم تتكون لديه ثروة لغوية متميزة .
ويمكن تدريس القاعدة النورانية لجميع الأعمار ، إذ يفيد منها الأطفال في أول تعليمهم ، وكذلك من يتعلم اللغة العربية من غير أهلها ، وكذلك من يتعلم تجويد القرآن الكريم في أي عمر كان .
ومن أبرز إيجابيات القاعدة النورانية وأثرها على لغة الطفل ما يأتي:
- تعويده على النطق السليم لمخارج الحروف .
- تدريبه على التهجئة الصحيحة للكلمة .
- تدريبه على تحليل حروف الكلمة وتركيبها بشكل تراكمي متسلسل .
- إتقان المهارات الأساسية لتعلم اللغة العربية (وهي: السَّماع ، والنطق ، والقراءة ، والكتابة) عمَلِيًّا بجهد أقل وفي وقت أسرع .
- تحبيب القراءة لدى الطفل ، وتنمية القدرة لديه على القراءة المسترسلة .
- تمكينه من قراءة القرآن الكريم قراءة سليمة .
- مساعدته على إتقان مهارة الإملاء .
- تنمية الوعي والفهم والعقل لدى الطفل .
ومن خلال استقصاء آراء المراكز التي تطبق حلقات القاعدة النورانية على طلاب التمهيدي اتضح أن 20% منهم قادرون على تجاوز برنامج القاعدة لقدرتهم على القراءة الصحيحة بإتقان ، بينما 80% منهم بحاجة إلى دراسة القاعدة النورانية ، لذا يعد تدريس القاعدة النورانية من أهم مراحل التهيئة لطلاب المرحلة التمهيدية .
وقد أحدث تعليم القاعدة النورانية نقلة نوعية لدى الأطفال ، فالطفل الذي عمره خمس سنوات وبدأ بتعلمها يستطيع أن يقرأ أي نص عربي مشكول ، ويعادل في مستواه الطالب المتقدم في دراسته إلى الصف الثالث الابتدائي (الشريف ، القاعدة النورانية نقلة نوعية ، جريدة الرياض ، ع(1433) 2007).
وفوائد تدريس القاعدة النورانية ليست مقصورة على الأطفال ، بل تفيد حتى الكبار ، ومن فوائد تدريسها لهم:
- تعليم مهارة النطق الصحيح الفصح والقراءة الصحيحة للحروف وكلمات وجمل اللغة العربية للناطقين بالعربية وبغيرها والأمينين .
- تقويم اللسان وإحداث نقلة نوعية في القراءة لدى الكبار .
- تسهّل على الكبار تعلم تجويد القرآن الكريم عملياً بالتلقي ، دون الحاجة للانشغال بدراسة أحكام التجويد النظرية .

وإن التجربة العملية لتثبت أن مثل هذا النوع من الكتب ، وهذه الطريقة المتبعة في التعليم والتهجي تُلَيِّن اللسان بالنطق ، وتعلّم معرفة الحركات والضبط ، وتعرف بالترباط بين الحروف ، وتكون ثمرتها نطقاً صحيحاً فصيحاً ، وقدرة متميزة على القراءة عامة وقراءة القرآن خاصة ، وقد ظهرت هذه النتائج في الأعاجم غير الناطقين

بالعربية ، وكذلك في الصغار منذ نعومة أظفارهم ، وعند بدء قدرتهم على النطق(بادحدح ، مقدمة تحقيق القاعدة النورانية ، 1419هـ ، ص34).

وقد أسهمت التقنية الحديثة في تعليم القاعدة النورانية ، حيث يستخدم في تعليمها وسائل تعليمية تقنية متعددة ، منها:

1. القرص المدمج (cd)الصوتي فقط ،ويستخدم في السيارة مثلاً.
 2. القرص المدمج (cd)بالصوت والصورة ، يستخدم في الحاسب الآلي ، وهو تعليمي ترفيهي ، يفيد في تعليم الأطفال في سن الأربع سنوات تقريباً ، ويمتاز بما يأتي:
 - إمكانية الوصول إلى أي درس أو كلمة أو حرف يبسر وسهولة .
 - إمكانية سماع أي حرف أو أي كلمة بالهجاء ، أو بدون هجاء باستخدام الفأرة .
 - إمكانية تحديد الدرس اليومي وتلقينه للأطفال بعدد المرات المرغوب تكراره وترديده فيها .
 - إمكانية سماع القراءة بدون فواصل زمنية ، أو بوجود فواصل زمنية (وهي قراءة المعلم).
 - إمكانية التنقل بين الصفحات حسب رغبة المستخدم .
- جهاز القاعدة النورانية الذي يُعلّم عن طريق القلم القارئ ، ويمتاز بعدد من المزايا العلمية والفنية ، من أهمها:
- إمكانية تسجيل أي صفحة من الكتاب بصوت القارئ ، وبالتالي مقارنته مع صوت المعلم .
 - إمكانية سماع القراءة بالهجاء ، والقراءة بدون هجاء في القاعدة النورانية .
 - إمكانية سماع القراءة بدون فواصل زمنية ، أو بوجود فواصل زمنية (وهي قراءة المعلم).
- ويمكن تعلم القاعدة النورانية عن طريق الإنترنت إما في صفحات مصورة ، أو عن طريق الصوت والصورة .
- ويمكن تحميل القاعدة النورانية كتطبيق من برنامج (App store).
- وهذه بعض النماذج لصفحات من القاعدة النورانية التي تبين دورها في تيسير تعلم اللغة العربية:

الدَّرْسُ الرَّابِعُ الحُرُوفُ الْمَتَحَرِّكَةُ (المَوَكَّلَاتُ) ١٠

أ	إ	أ	ه	ه	ع	ع
ع	ح	ح	ح	غ	غ	غ
خ	خ	ق	ق	ق	ك	ك
ج	ج	ش	ش	ش	س	س
ي	ي	ض	ض	ض	ل	ل
ن	ن	ر	ر	ر	ط	ط
د	د	ت	ت	ت	ص	ص
ص	س	س	س	ن	ن	ن
ظ	ظ	ذ	ذ	ذ	ث	ث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الدَّرْسُ الْأَوَّلُ حُرُوفُ الْهَجَاءِ الْمُنْفَرِدَةِ ١

الف	با	تا	ثا	جيم
ا	ب	ت	ث	ج
حا	خا	دال	ذال	دا
ح	خ	د	ذ	ر
زا	سين	شين	صاد	ضاد
ز	س	ش	ص	ض
طا	ظا	عين	غين	فا
ط	ظ	ع	غ	ف
قاف	كاف	لام	ميم	نون
ق	ك	ل	م	ن
واو	ها	هجرة	يا	يا
و	ه	ء	ي	ي

مَوَازِينُهُ يَوْمِيذُ
الدَّرْسُ الْعَاشِرُ السُّكُونُ (٣) ١٨

الحرُوفُ السُّكُونِيَّةُ (أ ح د ذ ط ب ت ك ت)
الحرُوفُ السُّكُونِيَّةُ (ل ن م و م)
حُرُوفُ السُّكُونِ (بقي حروف الهجاء).

أب	إب	أب	أت	إت	أت
أث	إث	أث	أج	إج	أج
أح	إح	أح	أخ	إخ	أخ
أذ	إذ	أذ	أز	إز	أز
أس	إس	أس	أش	إش	أش
أص	إص	أص	أض	إض	أض
أظ	إظ	أظ	أظ	إظ	أظ

الدَّرْسُ الثَّامِنُ حُرُوفُ الْمَمَّةِ وَالذَّيْنِ ١٤

أبا	بوا	بى	تا	توا	تى	تا
ثوا	ثى	حا	حوا	حى	خا	خوا
خى	را	زوا	رى	زا	زوا	زى
طا	طوا	طى	ظا	ظوا	ظى	فا
فوا	فى	ها	هوا	هى	يا	يوا
يى	ءا	أوا	إى	جا	جوا	جى
دا	دوا	دى	ذا	ذوا	ذى	سا
سوا	سى	شا	شوا	شى	صا	صوا
صى	صا	صوا	ضى	عا	عوا	عى

(وسيتم عرض نماذج لبعض التطبيقات الإلكترونية لتعليم القاعدة النورانية عند تقديم البحث في المؤتمر)

هذه جملة من الفوائد النابعة من العناية بحفظ القرآن الكريم ، وآلية تعلمه ، بدءاً بأصغر ما فيه وهو الحروف وما يتكون منها من الكلمات والتراكيب والجمال ، والمعاني الناتجة منها .
وقد تجلّى دور العناية بالبدء بحفظ القرآن الكريم والآلية السديدة عند البدء بتعلمه وحفظه ، وهي البدء بتعلّم القاعدة النورانية ، وما لها من أثر في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها .
ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد ، والله تعالى أعلم ، وصلى الله على نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم .
خاتمة: في ختام هذا البحث أسجل جملة من أهم النتائج التي ظهرت لي فيه ، وهي كما يأتي:
-القرآن الكريم أفضل الكلام على الإطلاق ، وهو النص المحكم ، والمصدر الأول والأعظم للبلاغة والبيان ، ولا ريب أن نصوص القرآن الكريم أعظم النصوص إقامة للسان .
-كان السلف يبدؤون بحفظ القرآن في الصغر ، ويحرصون على البدء به في تعليم أبنائهم ولا يقدمون عليه شيئاً من العلوم .

-لحفظ القرآن الكريم أثر كبير في تعلم العربية وسلامتها وتنمية مهاراتها لدى الحافظ وإتقانها .
تعليم الصغر أشدّ رسوخاً وهو أصل لما بعده ؛ لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما يبنني عليه ، كما قرر ابن خلدون .
يظهر أثر حفظ القرآن الكريم في تعلم اللغة في مظاهر عديدة ، من أبرزها: جودة الفهم والإدراك ، وسلامة النطق وفصاحة اللسان ، وسلامة الإعراب ، والثراء اللفظي وبلاغة التعبير ، وإتقان القراءة والكتابة .
-للتنشئة اللغوية بحفظ القرآن الكريم خطوات عملية ، من أهمها: التدرج في التعليم ، والتكرار والمراجعة ، وفهم الآيات وبيان ما فيها من الغريب .

-وجوب العناية بمضامين التعليم الأصيلة ، والبناء عليها وتطويرها وتقريبها للمتعلمين .
-أهمية البدء بالقاعدة النورانية في تعليم اللغة العربية ، لما لها من أثر في إتقان النطق بالكلمات بحركاتها المتعددة في أحوالها المختلفة .
-أهمية استخدام وسائل الإيضاح الحسية والإفادة من وسائل التقنية الحديثة في تعليم اللغة العربية وتنمية ملكاته ، وفي تدريس القاعدة النورانية ، لما تحويه من تقريب وتيسير لماداتها بوسائل تعليمية متعددة .
وبناءً على ما ذكر فإني أوصي باعتقاد البدء بدراسة القاعدة النورانية في أول مراحل تعلم اللغة العربية ، أو حفظ القرآن الكريم ، سواء في المدارس الرسمية ، أو في الكتاتيب القرآنية .
هذا والله تعالى ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

قائمة المراجع:

-ابن أبي شيبة. المصنف. تحقيق: محمد عوامة. طبعة الدار السلفية الهندية ودار القبلة.
-ابن إسحاق ، السيرة النبوية (المبتدأ والمبعث والمغازي). تحقيق: محمد حميد الله. معهد الدراسات والأبحاث للتعريف .
-ابن حنبل ، لإمام أحمد(1998). المسند. تحقيق: السيد أبو المعاطي النوري ، ط1. عالم الكتب ، بيروت .
-ابن خلدون(1988). المقدمة ، تحقيق: خليل شحادة. ط1. دار الفكر ، بيروت .

- ابن سيد الناس(1986). عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان.
- ابن كثير(1971). السيرة النبوية. تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان.
- ابن كثير(1988). البداية والنهاية ، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه: علي شيري ، ط1. دار إحياء التراث العربي.
- ابن منظور. لسان العرب. دار صادر ، بيروت.
- ابن هشام(1411هـ). السيرة النبوية ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد ، ط1. دار الجيل ، بيروت.
- الأصفهاني ، الراغب(1412هـ). المفردات في غريب القرآن. للراغب ، تحقيق : صفوان عدنان داودي ، دار العلم الدار الشامية ، دمشق ، بيروت.
- الباقلاني. إعجاز القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر. دار المعارف ، القاهرة .
- الترمذي. (1998). السنن ، تحقيق: بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت.
- حقاني ، الشيخ نور محمد(1419هـ) القاعدة النورانية. تحقيق: المهندس محمد فاروق الراعي ، ط1. شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر ، جدة.
- حقاني ، فاطمة بنت أحمد حسن نور. مقال بعنوان: (التعريف بمؤلف القاعدة النورانية الشيخ نور محمد حقاني) في موقع (مركز الفرقان لتعليم القرآن الكريم) على شبكة الإنترنت (http://fg2020.com/ar/nouraniya_about_01.html) وفي موقع (معهد دار الهجرة للقراءات وعلوم القرآن الكريم) على شبكة الإنترنت.
- الراعي ، المهندس محمد فاروق. الحوار الصحفي. موقع (مركز الفرقان لتعليم القرآن الكريم) على شبكة الإنترنت (http://fg2020.com/ar/nouraniya_about_07.html)
- الراعي ، المهندس محمد فاروق. سلسلة دروس القاعدة النورانية. موقع مدرسة النور لتعليم وتحفيظ القرآن بالمشعلية على شبكة الإنترنت (<http://annoor-quran.blogspot.com>) .
- السهيلي(1398هـ). الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية ، قدم له: طه عبدالرؤوف سعد ، دار المعرفة ، بيروت.
- السيد ، الدكتور محمود أحمد(1988). اللغة تدریساً واكتساباً. ط1. دار الفيصل الثقافية ، الرياض .
- السيوطي ، جلال الدين(1998). المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق : فؤاد علي منصور. ط1. دار الكتب العلمية ، بيروت.
- السيوطي ، جلال الدين(2003). الدر المنثور في التفسير بالمأثور. تحقيق: مركز هجر للبحوث ، دار هجر ، مصر.
- الشافعي ، الدكتور إبراهيم محمد(1980). التربية الإسلامية وطرق تدريسها. ط1. مكتبة الفلاح ، الكويت.

- الشريف صلاح، مقال بعنوان (القاعدة النورانية نقلة نوعية في تعليم صغار السن) جريدة الرياض، العدد (14330) الثلاثاء 6 رمضان 1428هـ - 18 سبتمبر 2007م، على شبكة الإنترنت [. \(http://www.alriyadh.com/280430\)](http://www.alriyadh.com/280430)
- الصالحى، محمد بن يوسف(1993). سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1. دار الكتاب العلمية، بيروت.
- الطبري، ابن جرير(2001) تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن). تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1. دار هجر.
- عليان، الدكتور أحمد فؤاد(1413هـ). المهارات اللغوية ماهيتها وطرائق تدريسها. ط1. دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض.
- العمرى، الدكتور أكرم ضياء(1991). السيرة النبوية الصحيحة. مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر.
- عبسي، الدكتور أحمد. كشك، الدكتور أحمد(2003). تدريبات لغوية. ط1. دار إشبيليا للنشر والتوزيع. الرياض.
- الفرىاي(1989). فضائل القرآن. تحقيق: يوسف عثمان فضل الله جبريل، ط1. مكتبة الرشد، الرياض.
- المسلمي، الدكتور عبد الله بن محمد. أثر حفظ القرآن الكريم في تنمية المهارات اللغوية. كلية اللغة العربية في جامعة أم القرى، قسم اللغة والنحو والصرف.
- معلم، فائزة بنت جميل محمد(1422-1421هـ). أثر حفظ القرآن في تنمية مهارات الاستقبال اللغوي لدى تلميذات الصف السادس الابتدائي بمكة المكرمة. رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة إلى الله وأثره على الفرد والمجتمع

Inviting people with special needs and their impact on the individual and the community

د. عبد الرحمن بن سيف الحارثي

كلية الشريعة بجامعة نجران - المملكة العربية السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، وبعد :

موضوع البحث وأهميته: تشمل الدعوة إلى الله جميع أفراد المجتمع ، فلا فرق بين غني وفقير ، ولا بين صحيح ومريض ، ولا بين عالم ومتعلم ، قال تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ ۚ وَأَتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف:158] ، وممن يشملهم مجال الدعوة إلى الله أصحاب الإعاقات المتنوعة من العمى والخرس والإقعاد عن الحركة والصمم ، وغير ذلك مما قدره الله تعالى على هؤلاء دون الإنقاص من حقوقهم المعنوية والمادية ومن هذه الحقوق دعوتهم إلى الله — جل وعلا - .

لذا يتناول هذا البحث وسائل وأساليب دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة إلى الله ؛ لما لهم من خصوصية في طرق تلقيهم للدعوة وموضوعاتها بحسب أحوالهم التي تختلف عن الصحيح في طرق التواصل وموضوعاته .
أهداف البحث: يهدف البحث إلى هدفين رئيسيين ومجموعة أهداف فرعية أما الهدفان الرئيسيان فهما كالتالي:
- بيان وسائل وأساليب دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة والتدليل على ذلك من خلال الكتاب والسنة .
- بيان أثر دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة عليهم وعلى المجتمع .

أما مجموعة الأهداف الفرعية فهي كالتالي:

-إيضاح ما يُسمى بذوي الاحتياجات الخاصة .

-تفعيل دور ذوي الاحتياجات الخاصة في المجتمع .

-بيان أهمية دعوة هذه الشريحة من المجتمع .

-بيان موقف الشريعة الإسلامية في تعاملها الراقي مع هذه الشريحة .

تساؤلات البحث: يحاول البحث الإجابة عن سؤالين رئيسيين ومجموعة تساؤلات فرعية ، أما التساؤلات الرئيسيان هما كالتالي:

ما هي وسائل وأساليب دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة ؟

ما أثر دعوة هؤلاء عليهم وعلى المجتمع ككل ؟

أما التساؤلات الفرعية فهي كالتالي:

ما أهمية دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة ؟

ما موقف الشريعة الإسلامية من كيفية التعامل معهم ؟

من هم ذوي الاحتياجات الخاصة ؟

هل تختص هذه الفئة بوسائل وأساليب دعوية مختلفة عن غيرهم؟

-كيف نفعل دور ذوي الاحتياجات الخاصة في المجتمع؟

منهج البحث: اقتضت طبيعة البحث وأهدافه وتساؤلاته اتباع المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن.

تمهيد

ويشتمل على:

1. التعريف بذوي الاحتياجات الخاصة: إن ذوي الاحتياجات الخاصة هم أشخاص يعانون من قصور في العقل أو الجسم أو النفس ، ولا يستطيعون ممارسة بعض أعمالهم واكتساب طاقاتهم بشكل فعال. (قدومي ، 2004).

وعرفهم السيد بأنهم كل شخص مصاب بعجز كلي ، أو جزئي خَلْفِي ، أو غير خَلْفِي ، وبشكل مستمر في أي من حواسه ، أو قدراته الجسدية ، أو النفسية ، أو العقلية ، أو الحسية ، إلى المدى الذي يحد من إمكانية تلبية متطلبات حياته العادية في ظروف أمثاله من الإنسان السوي في بدنه وعقله. (السيد ، 2006).

فالأعمى ، والأخرس ، والمقعّد ، والأصم ، والأخرق ، ومن كان في عقله شيء والزمني ومن به عاهة ، فيطلق عليهم ذوي الاحتياجات الخاصة أو المعاقين.

وقد عرّفَت هيئة الأمم المُتّحدة ذوي الاحتياجات الخاصّة بأنّهم الأشخاص الذين يُعانون حالة دائمة من الاعتلال الفيزيائيّ أو العقليّ في التّعامل مع مُختلف المُعوقات والحواجز والبيئات ، ممّا يَمنعهم من المُشاركة الكاملة والفعّالة في المُجتمع بالشّكل الذي يضعهم على قَدَم المُساواة مع الآخرين. (المتحدة ، 2007) كما ذكرت مُنظّمة الصّحة العالميّة أنّ الإعاقة هي مُصطلح جامع يضمّ تحت مظلّته الأشكال المُختلفة للاعتلالات أو الاختلالات العضويّة ، ومُحدوديّة النّشاط ، والقيود التي تُحدّد من المُشاركة الفاعلة. (العالمية ، 2019).

2. فضل العطف والرحمة على ذوي الاحتياجات الخاصة: يحتاج ذوو الاحتياجات الخاصة إلى العطف والرحمة من قبل المجتمع لأنهم يعيشون في ظروف صحية ونفسية صعبة جداً؛ لذا يحتاجون من المجتمع أن يتقبلهم وأن يتعاطف معهم ، فقد جاء في الحديث الذي حسنه الألباني (الألباني ، 2010) أن النبي صلى الله عليه وسلم « سئل عن أفضل الأعمال إلى الله تعالى فقال من أدخل على مؤمن سرورا إما أن أطعمه من جوع وإما قضى عنه ديناً » (الذنيا ، 1417)، وقد ضرب الرسول صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى في العطف والرحمة بذوي الاحتياجات الخاصة ، وكان يعاملهم معاملة الرحمة والشفقة والحب ، بل ويُقسم لهم من بيت المال ويحث الناس على العطف عليهم والإحسان إليهم. يقول المستشرق الأسباني جان ليك: "وقد برهن [-] صلى الله عليه وسلم [-] بنفسه على أن لديه أعظم الرحمات لكل ضعيف ، ولكل محتاج إلى المساعدة ، فكان رحمة حقيقة لليتامى والفقراء وابن السبيل والمنكوبين والضعفاء والعمال وأصحاب الكد والعناء" (ليك ، 1963م)

وكان - كما تقول كوبرلد -: "كريمًا بارًا كأنه الريح السارية ، لا يقصده فقير أو بائس إلا تفضل عليه بما لديه ، وما لديه كان في أكثر الأحيان قليلاً لا يكاد يكفيه" ، "وكان الرسول [-] صلى الله عليه وسلم [-] ينفق ما يحصل عليه من جزية أو ما يقع في يديه من غنائم في سبيل انتصار الإسلام ، وفي معاونة فقراء المسلمين ، وكثيرًا ما

كان ينفق في سبيل ذلك آخر درهم في بيت المال.. وهو لم يخلف وراءه دينارًا أو درهمًا أو رقيقًا.. وقد خيره الله بين مفاتيح كنوز الأرض في الدنيا وبين الآخرة فاختار الآخرة! (كوبولد، 1973م).

هذه هي الروح الإسلامية الحققة التي تتجسد في الرحمة والعطف على المحتاجين ومن العطف والإحسان إلى ذوي الاحتياجات الخاصة تقديم قضاء حوائجهم على حوائج الأصحاء، ورعايتهم مقدمة على رعاية الأكفاء، فقد جاء في الحديث الشريف أن النبي صلى الله عليه وسلم عبس في وجه رجل أعمى - هو الصحابي الفاضل عبد الله ابن أم مكتوم - حيث جاءه يسأله عن أمرٍ من أمور الشرع، وكان يجلس إلى رجالٍ من الوجهاء وعُلِيَّةِ القوم، يستميلهم إلى الإسلام، ورغم أن الأعمى لم يرَ عبوسه، ولم يفتنْ إليه، إلا أن المولى تبارك وتعالى أبى إلا أن يضع الأمور في نصابها، والأولويات في محلها، فأنزل - سبحانه آيات بينات تعاتب النبي الرحيم عتاباً شديداً: (الألباني، 2008).

قال تعالى: (عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهَ بَزَّيْ * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى * أَمَا مَنِ اسْتَعْتَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى * وَأَمَا مَنِ جَاءَكَ يُسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى * كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ) [عبس: الآيات 1-12] (النعماني، 1998م)

وفي هذه القصة دلالة شرعية على تقديم حاجات ذوي الاحتياجات الخاصة على حاجات من سواهم.

المبحث الأول: عناية الشريعة الإسلامية بذوي الاحتياجات الخاصة نفسياً.

أولت الشريعة الإسلامية اهتماماً بالغاً بذوي الاحتياجات الخاصة على مستويات متعددة منها النفسي والمادي، ومن نماذج هذه العناية ما يلي:

أولاً. مواساتهم وتشجيعهم على الصبر والاحتساب: تحتاج المصائب إلى صبر وثبات، فمن فقد شيئاً غالياً، فالواجب مواساته وتخفيف آلامه وتذكيره بفضل الله وكرمه عليه إذا صبر واحتسب الأجر عند الله.

فقد جاء في الحديث الذي صححه الألباني (الألباني م.، 1409هـ) عن عائشة أنها قالت: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "إن الله عز وجل أوحى إليّ أنه من سلك مسلماً في طلب العلم سهلت له طريق الجنة ومن سلبت كرميته أثبته عليهما الجنة..." (البيهقي، 1410هـ).

وعن العرياض بن سارية عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، عن رب العزة - قال: "إذا سلبت من عبدي كرميته وهو بهما ضنين، لم أرض له ثواباً دون الجنة، إذا حمدني عليهما". (البستي، 1993).

ويقول النبي - صلى الله عليه وسلم - لكل أصحاب الإصابات والإعاقات: "ما من مسلم يُشاك شوكة فما فوقها إلا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة". (حنبل، 1999).

ففي مثل هذه النصوص النبوية والأحاديث القدسية، مواساة وبشارة لكل صاحب إعاقة؛ أنه إذا صبر على مصيبته، راضياً لله ببلوته، واحتسب على الله إعاقته، فلا جزاء له عند الله إلا الجنة.

وقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يرفع من شأنهم ويقوي معنوياتهم، فيقول لعمر بن الجموح، تكريماً وتشريعاً له: "سيدكم الأبيض الجعد عمرو بن الجموح"، وكان أعرج، وقد قال له النبي - صلى الله عليه وسلم - ذات يوم: "كأنني أنظر إليك تمشي برجلك هذه صحيحة في الجنة". (النبلاء، 1985).

ومن عناية الشريعة بهم جعلت جعلتهم يتولون أمراً عظيماً بهم أمر المسلمين ومن ذلك الإمارة، فعن أنس بن مالك: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - استخلف ابن أم مكتوم على المدينة مرتين يصلي بهم وهو

أعمى . (الكبرى ، 1968م) ، وعن هشام بن عروة عن أبيه أن ابن أم مكتوم كان مؤذنا لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو أعمى (شيبة ، 1409).

وروى الزهري عن سعيد بن المسيب أن المسلمين كانوا إذا غزوا خلفوا زمانهم ، وكانوا يسلمون إليهم مفاتيح أبوابهم ، ويقولون لهم: قد أحللنا لكم أن تأكلوا مما في بيوتنا (الرازي ، 1420هـ).

وهكذا كان المجتمع النبوي ، يتضافر في مواساة ذوي الاحتياجات الخاصة ، ويتعاون في تكريمهم ، ويتجدد في تشريفهم ، وكل ذلك اقتداءً بمنهج نبي الرحمة - صلى الله عليه وسلم - مع ذوي الاحتياجات الخاصة.

ثانياً. تحريم السخرية منهم: جاء الإسلام ليؤكد معاني المساواة بين الناس جميعهم دون إقصاء أو إبعاد أو سخرية وانتقاص ، فحرّم السخرية من الناس عامة ، ومن أصحاب البلوى خاصة ، ورفع شعار "لا تُظهر الشماتة لأخيك فيرحمه الله وبيبتك" ، وقد أنزل الله تعالى آيات بينات تؤكد تحريم هذه الخصلة الجاهلية ، والتي ثبتت من خلال العصبية ، والنعرات القبائلية ، فقال عز من قائل: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءِ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْبِسُوا آمَنُوا بِتَلْبِيسِكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُم الظَّالِمُونَ) [الحجرات:11].

كما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "الكِبْر بَطْرُ الْحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ" (مسلم ، صحيح مسلم ، ب.د.ت): فاحتقارهم والاستخفاف بهم حرام ، فإنه قد يكون المبتلى أعظم قدرًا عند الله ، أو أكبر فضلاً على الناس ، علمًا وجهادًا ، وتقوى وعفة وأدبًا .. ناهيك عن القاعدة النبوية العامة ، الفاصلة: "فَإِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ" (البخاري م. ، صحيح البخاري ، 1422هـ).

ولقد حذر النبي - صلى الله عليه وسلم - أشد التحذير من تضليل الكفيف عن طريقه ، أو إيذائه ، عبسًا وسخرية ، فقال: "مَلْعُونٌ مَنْ كَمَهْ أَعْمَىٰ عَنْ طَرِيقِي" (الأصبهاني ، 1405هـ) ، وقال صلى الله عليه وسلم: "لَعَنَ اللَّهُ مَنْ كَمَهْ أَعْمَىٰ عَنْ السَّبِيلِ" (البخاري م. ، الأدب المفرد ، 1989م) فهذا وعيد شديد ، لمن اتخذ العيوب الخلقية سببًا للتندر أو التلهي أو السخرية ، أو التقليل من شأن أصحابها ، فأصحاب الإعاقة هم إما أخ أو أب أو ابن امتحنه الله ، ليكون فينا واعظًا ، وشاهدًا على قدرة الله ، لا أن نجعله مادة للتلهي أو التسلي.

ثالثاً. التيسير عليهم في التكليف الشرعي: ومن الرحمة بذوي الاحتياجات الخاصة مراعاة الشريعة لهم في كثير من الأحكام التكليفية ، والتيسير عليهم ورفع الحرج عنهم ، فعن زيد بن ثابت أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أملى عليه: "لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله" ، قال: فجاءه ابن أم مكتوم وهو يملها "علي" - رضي الله عنه - (لتدوينها) ، فقال: يا رسول الله ، لو أستطيع الجهاد لجاهدت ، وكان رجلا أعمى ، قال زيد بن ثابت: فأنزل الله تبارك وتعالى على رسوله - صلى الله عليه وسلم - ، وفخذه على فخذي ، فثقلت علي حتى خفت أن ترض فخذي [من ثقل الوحي] ، ثم سري عنه - فأنزل الله عز وجل: (غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ) (النزول ، 1411هـ).

وقال تعالى - مخففًا عن ذوي الاحتياجات الخاصة -: (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمُرِيضِ حَرْجٌ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا) [الفتح: 17].

فرغ عنهم فريضة الجهاد في ساحة القتال ، ولم يكلفهم بحمل سلاح أو الخروج إلى نفي في سبيل الله ، إلا إن كان تطوعًا .. ومثال ذلك ، قصة عمرو بن الجموح - رضي الله عنه - في معركة أحد فقد كان -رضوان الله عليه - رجلاً أعرج شديد العرج ، وكان له بنون أربعة يشهدون مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المشاهد فلما كان يوم أحد أرادوا حبسه ، وقالوا : له إن الله عز وجل قد عذرك! فأتى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: إن بَنِيَّ يريدون أن يحبسوني عن هذا الوجه والخروج معك فيه ، فو الله إنني لأرجو أن أطأ بعرجتي هذه في الجنة ! فقال نبي الرحمة - صلى الله عليه وسلم - : "أما أنت فقد عذرك الله فلا جهاد عليك " ، ثم قال لبنيّه : "ما عليكم أن لا تمنعوه لعل الله أن يرزقه الشهادة" فخرج مع الجيش فقُتِلَ يوم أحد. (الأثير ، 2014م)
يُبدَأُ هذا التخفيف ، الذي يتمتع به المعاق في الشرع الإسلامي ، يتسم بالتوازن والاعتدال ، فحُفِظَ عن كل صاحب إعاقة قدر إعاقته ، وكلفه قدر استطاعته ، يقول القرطبي:

"إن الله رفع الحرج عن الأعمى فيما يتعلق بالتكليف الذي يشترط فيه البصر ، وعن الأعرج فيما يشترط في التكليف به من المشي ، وما يتعذر من الأفعال مع وجود العرج ، وعن المريض فيما يؤثر المرض في إسقاطه ، كالصوم وشروط الصلاة وأركانها ، والجهاد ونحو ذلك" ، ومثال ذلك الكفيف والمجنون ، فالأول مُكَلَّفٌ بِجُلِّ التكليف الشرعية باستثناء بعض الواجبات والفرائض كالجهاد .. أما الثاني فقد رفع عنه الشارع السماح كل التكليف ، فعن عائشة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "رَفَعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنْ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفْقِلَ". (القرطبي ، 1964).

فمهما أخطأ المجنون أو ارتكب من الجرائم ، فلا حد ولا حكم عليه ، فعن ابن عباس قال: أُتِيَ إلى عمر - رضي الله عنه - بمجنونة قد زنت فاستشار فيها أناسًا ، فأمر بها عمر أن تُرْجَمَ ، فمر بها علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه- فقال: ما شأن هذه؟ قالوا: مجنونة بني فلان زنت ، فأمر بها عمر أن تُرْجَمَ ، فقال: ارجعوا بها! ثم أتاه ، فقال: يا أمير المؤمنين! أما علمت أن القلم قد رُفِعَ عن ثلاثة: عن المجنون حتى يبرأ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يعقل؟ قال: بلى ، قال: فما بال هذه ترجم؟! قال لا شيء ، قال علي: فَأَرْسَلَهَا... فَأَرْسَلَهَا ، فجعل عمر يُكَبِّرُ. (أبو داود).

رابعاً. العفو عن سفههم وجهلهم: قد تسبب الإعاقة مرضاً نفسياً لدى المعاق ولذلك تجده يعجز عن فهم ما حوله أو يسخر منهم أو يؤذيهم بلسانه أو يده ، فلا يُؤَاخِهُ هُوَ إِلَّا بِالْعَفْوِ وَالصَّفْحِ وَالْمَسَامِحَةِ وعدم المؤاخذه ، ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة ، ففي معركة أحد ، لما توجه الرسول - صلى الله عليه وسلم - بجيشه صوب أحد ، وعزم على المرور بهزعة لرجل منافق ضريب ، أخذ هذا الأخير يسب النبي - صلى الله عليه وسلم - وينال منه ، وأخذ في يده حفنة من تراب وقال - في وقاحة - للنبي - صلى الله عليه وسلم :- والله لو أعلم أني لا أصيب بها غيرك لرميتك بها! حَتَّى هَمَّ أصحاب النبي بقتل هذا الأعمى المجرم ، فأبى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم - وقال: "دعوه! فهذا الأعمى أعمى القلب ، أعمى البصر" (المباركفوري ، 2000م) ، فليس من شيم الدعاة إلى الله ولا من صفاتهم الاعتداء على أصحاب العاهات أو النيل من أصحاب الإعاقات ، بل الواجب على الدعاة الرفق بهم ، والاتعاظ بحالهم ، وسؤال الله أن يشفيهم ويعافينا مما ابتلاهم .

خامساً. طلب الشريعة من أفرادها مشاركتهم المأكل والمشرب. قال تعالى: (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ).

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: وهذا الحرج المنفي عن الأكل من هذه البيوت كل ذلك، إذا كان بدون إذن، والحكمة فيه معلومة من السياق، فإن هؤلاء المسلمين قد جرت العادة والعرف، بالسماحة في الأكل منها، لأجل القرابة القريبة، أو التصرف التام، أو الصداقة. (السعدي، 2000م).

سادساً. تضمن الشريعة لهم معاشاً ورواتب تكفي حاجاتهم: لقد اهتم حكام المسلمين في الزمن السابق بذوي الاحتياجات الخاصة وفرضوا لهم من بيت المال ما يكفي حاجتهم ولا يُعْرِضُهُمْ لسؤال الناس، فهذا الخليفة عمر بن عبد العزيز حث على إحصاء عدد المعوقين في الدولة الإسلامية وأمر لكل أعمى بقائد ولكل خمسة أيتام بخادم (الجوزي ع..، 1404هـ)، ووضع الإمام أبو حنيفة تشريعاً يقضي بأن بيت مال المسلمين مسئول عن النفقة على المعوقين، أما الخليفة الوليد بن عبد الملك فقد بنى أول مستشفى للمجذومين عام 88هـ وأعطى كل مقعد خادماً وكل أعمى قائداً، ولما ولى الوليد إسحاق بن قبيصة الخزاعي ديوان الزمنى بدمشق قال: لأدعن الزَّمن أحب إلى أهله من الصحيح، وكان يؤتى بالزَّمن حتى يوضع في يده الصدقة. (الهمزي، 1980م)، وقد أنشأ الأمويون عامة مستشفيات للمجانين والبلهء، فأنشأ الخليفة المأمون مأوى للعميان والنساء العاجزات في بغداد والمدن الكبيرة، وقام السلطان قلاوون ببناء بيهارستان لرعاية المعوقين، بل وكتب كثير من علماء المسلمين عن المعاقين؛ مما يدل على اهتمامهم بهم مثل: الرازي الذي صنف (درجات فقدان السمع) وشرح ابن سينا أسباب حدوث الصمم (كردعلي، 2001م).

المبحث الثاني: دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة لموضوعاتها - سمات الداعية - وسائلها

المطلب الأول: موضوعات الدعوة التي توجه لذوي الاحتياجات الخاصة: تتعدد موضوعات الدعوة التي يسعى الدعاة إلى غرسها في قلوب ذوي الاحتياجات الخاصة؛ ولكن نذكر أهمها:

أولاً. غرس العقيدة الصحيحة في نفوسهم: إن عقيدة التوحيد قضية مهمة، وأساسية، ومفصلية في حياة المسلمين، بل وفي كل شؤون الحياة بدون استثناء، دَقَّها، وجلها، قليلها، وكثيرها، فلا بد أن تُفهم، وتُغرس في الوجدان، والأعماق، فتكون أفعالنا، وأقوالنا مسترشدة بنور التوحيد، ذلك لأن أي خلل، أو نقص في حقيقة التوحيد يضعف علاقتنا بالخالق جل جلاله، وإذا ضعفت هذه العلاقة ضعف المدد الإلهي، وربما حصلت المصائب، والنكبات، والعياذ بالله تعالى، وإن ذوي الاحتياجات الخاصة بحاجة ماسة إلى العقيدة؛ لما تمثلهم لهم من إيمان عميق يغذي قلوبهم وعقولهم، ومن ذلك إيمانهم بالقضاء والقدر الذي هو أحد أركان الإيمان الستة.

قال تعالى: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ لِقَبْضِهِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ التغابن: [11]، قال ابن كثير -رحمه الله- "أي: ومن أصابته مصيبة فعلم أنها بقضاء الله، وقدره فصبر، واحتسب، واستسلم لقضاء الله، هدى الله قلبه، وعوضه عما فاته من الدنيا هدى في قلبه، وقيناً صادقاً، وقد يخلف

عليه ما كان أخذ منه ، أو خيراً منه ، وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: (يَهْدِي قَلْبَهُ لِلْيَقِينِ) فَيَعْلَمُ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ، وَمَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ، وَقَالَ عَلْقَمَةُ: هُوَ الرَّجُلُ تُصِيبُهُ الْمُصِيبَةُ فَيَعْلَمُ أَنَّهَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَيَرْضَى وَيُسَلِّمُ، وفي الحديث المخرج في صحيح مسلم من حَدِيثِ صُهَيْبِ رضي الله عنه: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ ، إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَاءٌ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ سَرَاءٌ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ". (ابن كثير ، 1999م).

ثانياً. دعوتهم لأداء العبادات الواجبة عليهم وتحفيزهم على أدائها : فالعبادة غذاء للأرواح وسبب مباشر لشرح الصدور وفلاح في الدنيا والآخرة ، وعلى ذوي الاحتياجات الخاصة من العبادات مثل الأصحاء ، غير أنهم لا يُؤمرون إلا بما يستطيعون ، فالعبادات تزرع في قلوبهم الأمل والسعادة والاندماج بالمجتمع ، فحضورهم للصلوات الخمس والجمعة والعيدين وغيرها من العبادات له أثر عظيم على نفسياتهم ، وقد جاء رجل أعمى إلى رسول صلى الله عليه وسلم يا رسول الله إني رجل ضريب البصر شاسع الدار وليس لي قائد يلائمني فهل لي رخصة أن أصلي في بيتي ؟ قال : هل تسمع النداء قال : نعم قال : فأجب (مسلم ، صحيح مسلم)

وقال تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات:56] ولهذه العبادات آثار عظيمة منها انشراح الصدر وسعة الرزق وتيسير الأمور وكثرة الأولاد ونور في الوجه وفي القلب وحب من الناس ، قال تعالى: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ١٠ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ١١ وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينُ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جُنُودًا وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَنْهَارًا ١٢﴾ [نوح: من 10 إلى 12]

ثالثاً. تعليمهم العلم الشرعي من الكتاب والسنة: ومن حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة أن يتعلموا العلوم الشرعية؛ كي يتفوا عن أنفسهم الجهل، ويعبدوا الله على علم وبصيرة، ويسمى تعليم ذوي الاحتياجات الخاصة (التعليم الخاص)، ويعنى بتعليم المتخلفين اجتماعياً وعقلياً وجسدياً، والذين يعانون من إعاقات عاطفية، أو سلوكية، أو إدراكية، أو فكرية، أو سمعية، أو بصرية، أو نظمية، كما ويهتم بتعليم الذين يعانون من صعوبات في التعلم. (البلاوي، 2014)، فالعلم ليس خاصاً بفئة دون فئة؛ بل هو لمن بذل وسعه وطاقته في طلبه تحصيله، ولكل مجتهد نصيب، وكم رأينا من عالم نفع الله به الأمة لم تمنعه إعاقته عن طلب العلم وتحصيله.

المطلب الثاني. من صفات الداعية مع ذوي الاحتياجات الخاصة: تتنوع صفات الداعية في دعوته لذوي الاحتياجات الخاصة، ومن أهم هذه الصفات:

أولاً. الحكمة: قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ٢٦٩﴾ [البقرة:269]، الحكمة مطلوبة في الدعوة لجميع الناس، وخاصة مع ذوي الاحتياجات الخاصة، فهم بحاجة إلى الحكمة معهم في اختيار موضوع الدعوة والأسلوب والوسيلة واختيار الوقت والمكان المناسبين، فهذه الحكمة سوف تؤتي ثمارها بإذن الله تعالى.

وخير مثال لذلك ما ذكره أنس رضي الله عنه فقال: (إن امرأة كان في عقلها شيء جاءته، فقالت: إن لي إليك حاجة، فقال اجلسي يا أم فلان في أي طرق المدينة شئت أجلس إليك حتى أقضي حاجتك، قال: فجلست وجلس النبي صلى الله عليه وسلم إليها حتى فرغت من حاجتها) (مسلم ، صحيح مسلم ، ب.د.ت)

ثانياً. الصبر: إن من أهم صفات الداعية أن يكون الداعية المتصدر لدعوة ذوي الاحتياجات الخاصة لين المعشر واسع الصبر، ذا شفقة بالغة وتحنان مؤثر، خبيراً بمشكلات هؤلاء المبتلين، قال صلى الله عليه وسلم: "وَمَا أُعْطِيَ أَحَدٌ مِنْ عَطَاءٍ خَيْرٌ وَأَوْسَعُ مِنَ الصَّبْرِ" (مسلم، صحيح مسلم) ثالثاً. الرفق والمعاملة الحسنة: إن ذوي الاحتياجات الخاصة بحاجة ماسة إلى رفق في المعاملة من قبل المجتمع حتى يستطيعوا التغلب على كافة المعوقات، وإن الدعاة إلى الله هم أولى الناس بمعاملة هذه الطائفة، وقد نزلت سورة كاملة في القرآن تبين وتوضح أن من أهم صفات الداعية إلى الله التلطف والبشاشة في وجوه هذه الطائفة قال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۚ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكَّىٰ ۙ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعُهُ ۙ أَلْذِكْرَىٰ ۚ أَمَا مِنْ آسْتَعْتَبَ ۙ فَذُنُوبَهُ ۙ قَدْ كَانَتْ لَهُ ۙ تَصَدَّىٰ ۙ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكَّىٰ ۗ وَأَمَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ ۙ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۙ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ۗ﴾ [عبس: 1-10].

ومن المعاملة الحسنة الشعور بمعاناتهم والمحاولة الجادة لرفع هذه المعاناة، إما بعلاجها أو صرف النفقات وتسديد الديون والسعي للحكومات بوضع رواتب لهم، فإذا لم يستطع الداعية فعل شيء لهم، فلا يخجل عليهم بدعوة بظهر الغيب، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو لهذه الطائفة، وقد جاء رجل كفيف يوماً إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال الكفيف: ادع الله أن يعافيني قال - صلى الله عليه وسلم -: "إن شئت دعوت، وإن شئت صبرت فهو خير لك"، قال: فادع. فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء: "اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة إني توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضي لي، اللهم فشفعه في" (الحاكم، 1990م).

وعن عطاء بن أبي رباح، قال لي ابن عباس: ألا أريك امرأة من أهل الجنة؟ قلت: بلى. قال: هذه المرأة السوداء.. أتت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: إني أصرع، وإني أتكشفت، فادع الله لي! فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "إن شئت صبرت ولك الجنة، وإن شئت دعوت الله أن يعافيك". فقالت: أصبر. فقالت: إني أتكشفت، فادع الله لي أن لا أتكشفت. فدعا لها - صلى الله عليه وسلم - (البخاري م.، صحيح البخاري، 1422هـ).

ويتم ذلك بإرشادهم إلى الزوجات الصالحات وتيسير مصاريف الزواج وإقامة الدورات التأهيلية للتعامل مع المشكلات الزوجية.

المطلب الثالث. الوسائل الدعوية في دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة: إن اختيار الوسائل الدعوية المناسبة من أهم ما يوصل موضوعات الدعوة إلى المدعويين، ومن ميزات هذه الوسائل تجدها في كل زمان ومكان ومراعاتها المدعويين على اختلافهم وتنوعهم، ولذوي الاحتياجات وسائل مهمة ينبغي على الدعاة اتباعها وتحديثها ومن أهمها ما يلي:

أولاً. بناء المدارس والمعاهد الخاصة بذوي الاحتياجات الخاصة: تعد المدرسة بسنواتها الدراسية الطويلة والمليئة بالتجارب والمعارف من أهم المراحل التي يمر بها ذوو الاحتياجات الخاصة، ولذلك فإن من واجب المجتمع تهيتهم جيداً للمدرسة، ولما سيقابلهم فيها بطريقة إيجابية تُعزز لديهم حبها، حيث إنها تخدم عدداً من الأهداف القيمة التي تُساهم في تنشئة ذوي الاحتياجات الخاصة تنشئة سليمة من خلال تعزيز ثقته بنفسه، وتعليمه أهمية العمل الجماعي، وتزويد كل طالب بما يلزمه من مهارات وإمكانيات تُعزز أفكاره

وتطوّرها، بالإضافة إلى منحه فرصة التعرف على الثقافات المختلفة حول العالم، والجغرافيا، والتاريخ، والعلوم، واللغة، كما تُساعد في توجيه الشباب للعمل، وهو أمر في غاية الأهمية.

ولا بد أن تكون هذه المدارس والمعاهد مجهزة بوسائل التقنية؛ لإيصال المعلومة بطريقة سهلة لذوي الاحتياجات الخاصة ولا بد من انتقاء أعضاء هيئة التدريس بعناية فائقة.

ثانياً. طباعة الكتب الخاصة بذوي الاحتياجات الخاصة: من أهم وسائل تحصيل المعرفة هو الكتاب؛ بل هو المعلم الأول، ولا يمكن للمعلم أن يُعطي الطالب جميع المعلومات والأفكار؛ لكن الطالب يجد ذلك في الكتاب، وللكتاب فوائد عديدة، وقد كان المصابون بالعمى من ذوي الاحتياجات الخاصة يعتمدون في تعليمهم على الحفظ أو يقرأ أحد لهم بعض الكتب، لكن في العصر الحديث ظهرت طباعة الكتب بلغة برايل فساهمت في النهضة التعليمية لدى هذه الفئة.

ومن أهم الكتب كتاب الله وكتب الحديث والفقه والتفسير، وهي أفضل ما يساهم به الدعاء في دعوة وتثقيف ذوي الاحتياجات الخاصة عبر العناية بطباعة مثل هذه الكتب، أو جعلها مسجلة عبر الكتاب المسموع لمن لا يرغب من هذه الفئة القراءة، وكذلك توفير الأجهزة الحديثة مثل الحاسوب أو الهاتف النقال الذي يحتوي على برامج للقراءة والكتابة.

رابعاً. زيارتهم في أماكنهم: حيث شرع الإسلام عيادة المرضى عامة، وأصحاب الإعاقات خاصة، وذلك للتخفيف من معاناتهم، فالشخص المعاق أقرب إلى الانطواء والعزلة والنظرة الشاؤمية، وأقرب إلى الأمراض النفسية مقارنة بالصحيح، ومن الخطأ إهمال المعاقين في المناسبات الاجتماعية، كالزيارات والزواج.

وقد كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يزور ذوي الاحتياجات الخاصة؛ ليدعو لهم ويطيب خواطرهم ويدخل البهجة والسرور على قلوبهم، فهذا عَثْبَانُ بْنُ مَالِكٍ - وكان رجلاً كفيفاً من الأنصار - يقول للنبي - صلى الله عليه وسلم -: إنها تكون الظلمة والسيول وأنا رجل ضيرير البصر، وأنا أصلي لِقَوْمِي، فإذا كانت الأمطار سال الوادي الذي بيني وبينهم؛ ولم أستطع أن آتي مسجدهم فأصلي بهم، ووددت يا رسول الله أنك تأتيني فتصلي في بيتي فأتخذة مصلي، فوعده - صلى الله عليه وسلم - بزيارة وصلاة في بيته قائلاً: "سَأَفْعَلُ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ" قال عتبان فعدا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر حين ارتفع النهار فاستأذن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأذن له فلم يجلس حتى دخل البيت، ثم قال: "أَيُّنَ تُحِبُّ أَنْ أُصَلِّيَ مِنْ بَيْتِكَ"، فأشرت له إلى ناحية من البيت فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فكبّر فقمنا، فصفنا، فصلى ركعتين، ثم سلم (البخاري م.، صحيح البخاري، 1422هـ)، هذا، وكان رسول الله يدعو للمرضى والزمنى عامة، فعن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى مريضاً أو أتى به قال: "أذهب البأس رب الناس، واشف أنت الشافي، لا شفاء إلا شفاؤك، شفاء لا يُغادر سقمًا" (الترمذي(1)، وهكذا المجتمع الإسلامي؛ يدعو عن بكرة أبيه - لأصحاب الإعاقات والعاهات.

خامساً. رفع العزلة عنهم وبناء الدمج الاجتماعي: فقد كان المجتمع الجاهلي في القديم - سواءً في الجزيرة العربية أو أوروبا الرومانية أو آسيا الفارسية - يقاطع ذوي الاحتياجات الخاصة، ويعزلهم ويمنعهم من ممارسة حياتهم الطبيعية، كحقيهم في الزواج، والاختلاط بالناس، وزيارتهم والأكل والشرب معهم.. (العاصمي)، فقد كان أهل المدينة قبل أن يبعث النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يخالطهم في طعامهم أعرج ولا أعمى ولا

مريض ، وكان الناس يظنون بهمهم التقدر والتقرّر. فأنزل الله تعالى: (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [النور: 61].

أي ليس عليكم حرج في مؤاكلة المريض والأعمى والأعرج ، فهؤلاء بشر مثلكم ، لهم كافة الحقوق مثلكم ، فلا تقاطعوهم ولا تعزلوهم ولا تهجروهم ، فأكرمكم عند الله أتقاكم ، "والله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أشكالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم" . (الجوزي ج . ، 1422هـ)

ولم يستغل المسلمون ضعف ذوي الاحتياجات ، فلم يأكلوا لهم حنفاً ، ولم يمنعوا عنهم مالاً ، فعن عمر بن الخطاب أنه قال : " أَيُّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَبِهَا جُنُونٌ أَوْ جُدَامٌ أَوْ بَرَصٌ فَمَسَّهَا فَلَهَا صَدَاقُهَا كَامِلاً... " . (حزم ، 2010م)

سأدساً. تفعيل وسائل الإعلام في الدعوة إلى الله: مما لا شك فيه أن لوسائل الإعلام تأثير على المجتمعات سلباً أو إيجاباً ، ومن ناحية دعوية نرى وسائل إعلامية دعوية حققت نجاحاً في أوساط المدعويين ؛ ولكن إذا قيّمنا دور وسائل الإعلام في خدمة المعوقين ، نجدها تركز على فئات مجتمعية معينة ، وتغفل أو تتغافل ، وتهمش فئات أخرى ، مثل المعوقين ، وهذا لون من الضعف وقلة التوازن في تناول هذه الوسائل ، ومن هذه الطوائف المهمشة فئات ذوي الاحتياجات الخاصة ، فلا نكاد نرى متابعة إعلامية لأنشطتهم والحديث عنهم إلا ما ندر.

ولهؤلاء لهم احتياجات إعلامية وفنية وتربوية ، على وسائل الإعلام أن تلبّيها لهم ، وأن تحقّقها ، بمعنى أن تقدم أعمالاً خاصة بهم ولهم مترجمة بلغة الإشارة للصم والبكم ، وتهتم بالمؤثرات الصوتية للمكفوفين ، ويجب تعميم خدمة الترجمة هذه في كل البرامج ، حتى تحقق هدف التواصل مع هذه الشريحة المهمة في المجتمع والمهمشة في الحياة وتستفيد دعويّاً وعلميّاً وترفيهيّاً.

سابعاً. تيسير الزواج لذوي الاحتياجات الخاصة: إن الدعاة إلى الله هم من أكثر من يشعر بحاجيات الناس ، وإنّ مَنْ سعى في حاجة أخيه سعى الله في حاجته ، ومن أعظم حاجيات ذوي الاحتياجات الخاصة النكاح ، وهو من أسباب الاستقرار النفسي بإذن الله سبباً لذوي الاحتياجات الخاصة ، وخصوصاً إذا كانت الزوجة عندها من الحب والحنان والرأفة بهذا المعاق فسوف ينعكس إيجابياً على نفسياته.

المبحث الثالث: أثر دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة على الفرد والمجتمع.
المطلب الأول. أثر دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة على الفرد: لا شك أن دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة تعود على هذه الفئة بالفوائد العديدة النفسية والاجتماعية والاقتصادية ومن أبرز هذه الفوائد:

إن زراعة الإيمان في قلوب ذوي الاحتياجات الخاصة يعود عليهم بالفرح والسرور والاستسلام للقضاء والقدر ، فيعلمون أن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم وما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، وأن في صبرهم واحتسابهم الأجر العظيم والدرجات العليا في جنات النعيم.

- رفع الجهل والتنوير بالعلم الشرعي والثقافة الإسلامية التي تجعل لهم دوراً مرموقاً في المجتمع ، فكم رأينا من ذوي الاحتياجات الخاصة من هو رأس في العلوم الشرعية والدعوة وله مشاركة فعالة في المجتمع .
- شعورهم بالانتماء للوطن والمجتمع الإسلامي ، وأن عليهم واجبات اتجاه دينهم ومجتمعهم ، فيشعرون أن عليهم واجبات كبيرة على أمتهم وعلى دينهم .
- تحسين حالتهم المعيشية ورفع الفقر والتمتع بنعم الله ، وذلك عندما يكونون منخرطين في الأعمال التي تعود عليهم بالمال .

- جعلهم يعيشون في وضع اجتماعي المرموق وتربية أبنائهم على قيم الإسلام التي تعلموها والمعاملة الحسنة للزوجات ومن يكونون مسؤولين عنهم أمام الله عز وجل .
- تعزيز الثقة بالنفس والنظرة الإيجابية للحياة والقدرة على حل المشاكل والصعوبات التي يواجهها في الحياة .
- الاستعداد النفسي والشجاعة القلبية بإبداء الرأي أمام المجتمع .
- تحلي ذوي الاحتياجات الخاصة بالأخلاق الحسنة والمروءة والكرم والشجاعة .

المطلب الثاني. أثر ذوي الاحتياجات الخاصة على المجتمع الإسلامي: لذوي الاحتياجات الخاصة مكانة في المجتمع الإسلامي كبيرة بمساهماتهم بالتنمية التعليمية الاقتصادية والاجتماعية والدعوة إلى الله عز وجل ، ونذكر أهم آثار دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة على المجتمع فيما يلي:

التراحم والتناصر في المجتمع: إن المجتمع الذي يقوم بمهمة دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة يكون من أسعد المجتمعات ، فيقوى فيهم التناصر والتعاون على الخير ، ويكونون يداً واحدةً في الشدائد والمحن ، فالدعاة يوصلون هؤلاء إلى مراتب عليا في المجتمع ، ويشعر ذوو الاحتياجات الخاص بهذا العمل العظيم ؛ فيحبون مجتمعهم ، ويسود المجتمع التراحم والتناصر والمحبة ، ويصدق عليهم قول النبي صلى الله عليه وسلم: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى (مسلم ، صحيح مسلم) ، وترتفع الأحقاد والضغائن ، وتختفي الشحناء والبغضاء .
النصر على الأعداء: إن وجود ذوي الاحتياجات الخاصة في المجتمع ، هو سبب للرزق والنصر على الأعداء فكيف إذا كانوا أتقياء أنقياء دعاة إلى الله؟ .

جاء في صحيح البخاري عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم : [هل تنصرون ، وترزقون إلا بضعفائكم] (البخاري م . 1422هـ) ، وعند النسائي : [إنما نصر الله هذه الأمة بضعفتهم بدعواتهم وصلاتهم وإخلاصهم] (النسائي ، 1986م) قال ابن بطال: (وتأويل ذلك أن عبادة الضعفاء ودعواتهم أشد إخلاصاً وأكثر خشوعاً ؛ لخلاء قلوبهم من التعلق بزخرف الدنيا وزينتها وصفاء ضمائرهم ؛ مما يقطعهم عن الله فجعلوا همهم واحداً ؛ فزكّت أعمالهم ، وأجيب دعاؤهم) (بطال ، 2003م) .
اجتماع الكلمة: من فوائد دعوة ذي الاحتياجات الخاصة مشاركتهم في أمور الأمة الكبيرة بالرأي والنصيحة ، وينتج عنها حصول القوة للمسلمين والانتصار على عدوهم ، ويصدق عليهم قول الله تعالى : ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الفتح: 29] ، لذا نرى لزاماً على المسلمين سواء كانوا أصدقاء أو ذوي احتياجات خاصة أن يستشعر كل فرد منهم مسؤوليته تجاه مجتمعه ، وببذل ما فيه من قصارى

جهده لائتلاف الكلمة ، ورأب الصدع ، والبعد عن كل ما يشتت كلمة المسلمين ، ويمزق جمعهم ، فهذا من أعظم خطوات البناء في تقوية أساس المجتمع .

التنمية الاقتصادية: تشكل البطالة هماً كبيراً لدى الدول ؛ ولكن مع التعليم والتدريب يصبح المواطن مشاركاً فعالاً في دفع التنمية الاقتصادية للمجتمع ، ومن هؤلاء ذوي الاحتياجات الخاصة ، فعندما يهتم بهم الدعاة إلى الله ويفتحون لهم مجال الاندماج ضمن العاملين في المؤسسات والشركات والدوائر الحكومية ؛ تتحسن حالتهم المادية مع العلم أن هناك مؤسسات دعوية تسعى إلى توفير بيئة عملية خاصة بذوي الاحتياجات الخاصة ، فتدعم مشاريعهم الاقتصادية الصغيرة التي تنمو مع الزمن ؛ لتشكل نواة شركة أو مؤسسة ربحية ترفع من شأن هذه الفئة .

إن الدعاة عندما يتبنون هذه الأفكار يجعلون من ذوي الاحتياجات أشخاصاً فاعلين في المجتمع بدل أن يكونوا عالة يسألون الناس أموالهم ، وتصرف عليهم الزكاة ، وهذا بدوره يرفع من التنمية الاقتصادية للمجتمع .
الازدهار العلمي: إن الجهل داء خطير يهدد الأفراد والمجتمعات ولا سبيل للحياة الراقية والسعادة في الدنيا والآخرة إلا بالعلم النافع ، وقد ساهم الدعاة إلى الله في تعليم هذه الفئة الغالبة على المجتمع وإخراجهم من ظلمات الجهل إلى نور العلم وقد نفع مجموعة من ذوي الاحتياجات الخاصة الأمة في المجال العلمي والدعوي بما يعجز عنه أفراد كثيرون من الأصحاء ولعلي أذكر بعض الأمثلة في وقتنا المعاصر :

أولاً. الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ: ولد محمد آل الشيخ سنة 1311هـ، وقد نشأ نشأة دينية علمية ، فأدخل الكتاب في صغره وحفظ القرآن مبكراً ، ثم بدأ الطلب على العلماء قبل أن يبلغ السادسة عشر ، ثم أصيب بهرض في عينيه وهو في هذه السن ولازمه المرض سنة تقريباً حتى فقد بصره في حدود عام 1328هـ وهو في سن السابعة عشر —كما حدّث هو بذلك عن نفسه ؛ ولكنه واصل طلب العلم واهتم به علماء الوقت ؛ لها رأوا من التباهة والذكاء والحفظ لدى الشيخ ، ففتح الله عليه وصار علماً من أعلام العصر. وتصدر للتدريس ، وعيّن مفتياً للمملكة ، ثم رئيساً للقضاة ، ورئيساً للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة ورئيساً للمجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي ، ورئيساً لتعليم البنات في المملكة (1380 هـ) وفي سنة 1373 هـ، أنشأ «المكتبة السعودية» العامة ، في الرياض وجمع فيها حوالي 15000 كتاب مطبوع و 117 مخطوطاً ، وأملى من تأليفه كتباً ، منها «الجواب المستقيم» و «تحكيم القوانين» رسالة ، و «مجموعة من أحاديث الأحكام» و«الفتاوى» عدة مجلدات ، ما زالت في دار الإفتاء بمكة . (الزركلي ، 2002 م)

ثانياً. الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز: ولد الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رحمه الله سنة 1330 هـ بمدينة الرياض ، وكان بصيراً ثم أصابه مرض في عينيه عام 1346هـ وضعف بصره ثم فقده عام 1350هـ، وحفظ القرآن الكريم قبل سن البلوغ ثم جدّ في طلب العلم على العلماء في الرياض ، ولما برز في العلوم الشرعية واللغة تم تعيينه في القضاء عام 1357هـ، ولم ينقطع عن طلب العلم حتى وفاته رحمه الله- حيث لازم البحث والتدريس ليل نهار ، ولم تشغله المناصب عن ذلك ، وقد عني عناية خاصة بالحديث وعلومه ؛ حتى أصبح حكمه على الحديث من حيث الصحة والضعف محل اعتبار ، وهي درجة قلّ أن يبلغها أحد خاصة في هذا العصر ، وقد ساهم في الدعوة إلى الله حتى عُدّ من المجددين في هذا العصر ، وله العديد من المؤلفات منها:

فتاوى نور على الدرب، ومنها الدروس المهمة لعامة الأمة ومنها العقيدة الصحيحة وما يضادها ونواقض الإسلام. (الرحمة، 1428هـ)

ثالثاً: الشيخ محمد بن سالم البيهاني: ولد في مدينة بيحان التابعة لمحافظة "شبوّة" عام 1326هـ، وكُفّ بصره تماماً وهو في السنة الخامسة من عمره، وبدأ الدراسة مبكراً على يد والده "سالم الكدادي" وكان عالماً فقيهاً فلياً متعبداً، ثم رحل إلى "حضر موت" وهناك تتلمذ على أيدي ثلثة من الشيوخ والعلماء، ثم رحل إلى عدن ومنها إلى مصر، وهناك التحق بالأزهر الشريف، وظل يدرس فيه حتى نال شهادتي "الأهلية" و"العالمية"، كان له أثر دعوي وعلمي على أهل عدن خصوصاً واليمن عموماً.

لقد ترك البيهاني -رحمه الله- مصنفات مفيدة تدل على طول باعه وسعة اطلاعه منها:

- إصلاح المجتمع، الفتوحات الربانية، - أشعة الأنوار. - أستاذ المرأة. - الفقه البسيط. - لا تعبثوا بعقول الناس - دين الله يحل المشكلات رباعيات البيهاني. (المؤلفين، 2003م)

رابعاً: الأديب مصطفى صادق الرافعي: مصطفى صادق الرافعي ولد 1298هـ، كاتب مصري من أصل سوري، لُقّب بمعجزة الأدب العربي، دخل المدرسة الابتدائية في دمهور حيث كان والده قاضياً بها وحصل على الشهادة الابتدائية بتفوق، ثم أصيب بمرض يقال إنه التيفود أقعده عدة شهور في سريه، وخرج من هذا المرض مصاباً في أذنيه واستفحل به المرض؛ حتى فقد سمعه نهائياً في الثلاثين من عمره، ولم يحصل الرافعي في تعليمه النظامي على أكثر من الشهادة الابتدائية.

لكن إصابته بالصمم لم تجعله يعبأ بالعقبات أو يستسلم للمرض؛ بل اشتد عزمه وأخذ يطلب العلم بجد واجتهاد، وبرع في اللغة العربية فكتب الشعر والنثر وسجل اسمه بين عظماء التاريخ، من أبرز مؤلفاته:- ديوان الرافعي، النظرات، وحي القلم (الجوزو، 1985م).

خامساً: الشيخ عبدالحميد كشك: الشيخ عبدالحميد كشك عالم وداعية إسلامي مصري كفيف البصر، وُلد بمحافظة البحيرة، يُلقب بفارس المنابر، ويعد من أشهر خطباء القرن العشرين في العالم العربي والإسلامي، له أكثر من 2000 خطبة مسجلة.

خطب مدة أربعين سنة دون أن يخطئ مرة واحدة في اللغة العربية، وحفظ القرآن وهو دون العاشرة من عمره، ثم التحق بالمعهد الديني بالإسكندرية، وفي الشهادة الثانوية الأزهرية كان ترتيبه الأول على الجمهورية، ثم التحق بكلية أصول الدين بالأزهر، وله عدة كتابات أشهرها في رحاب التفسير (الدعوية).

خاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة على أشرف المرسلين وبعد:

فقد تم خلال هذا البحث إعطاء القارئ الكريم نبذة يسيرة عن دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة وقد خلص الباحث إلى نتائج من أهمها:

- الاهتمام بذوي الاحتياجات الخاصة هو واجب ديني قبل أي شيء، فلا يعلم العامل مع هذه الفئة ولا الوالدين ما كتب الله لهم من الأجر العظيم بسبب حسن تعاملهم مع هذه الفئة.

- الدعوة الإسلامية عاملة وشاملة لجميع أفراد المجتمع فلا يقلل من دعوة ذوي الاحتياجات الخاصة.

- التخفيف والتيسير عن ذوي الاحتياجات الخاصة بما يناسب الإعاقة حسب تعليمات الشريعة الإسلامية.

- دعوة الإسلام المجتمع إلى حفظ حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة ومنها الدعوة إلى الله وتعليمهم العلوم الشرعية ودمجهم ضمن المجتمع الإسلامي.
- تحقق الدعوة إلى الله آثار إيجابية لدى ذوي الاحتياجات الخاصة من العلم النافع والعمل الصالح وانسراح الصدر وتحمل المسؤولية لدى المجتمع.
- تحقق الدعوة إلى الله آثار إيجابية لذوي الاحتياجات الخاصة وتجعل لهم آثار عظيمة في المجتمع.
- هناك نماذج عظيمة كان لها أثر كبير على المجتمعات الإسلامية وكان أصحابها من ذوي الاحتياجات الخاصة كالشيخ محمد بن إبراهيم وابن باز وكشك والرافعي والبيحاني.

التوصيات:

- تأهيل الأسرة القائمة على رعاية ذوي الاحتياجات الخاصة للاهتمام بهم وتقديم العون لهم والكشف عن مواهبهم وخصائصهم المميزة.
- فتح المعاهد والمدارس الإسلامية الخاصة بتدريس ذوي الاحتياجات الخاصة.
- طباعة الكتب الإسلامية على لغة ذوي الاحتياجات الخاصة والتنوع في ذلك من كتب التفسير والحديث والفقه والتاريخ الإسلامي والثقافة العامة.
- تشجيع الشركات العالمية العاملة في مجال البرامج الإلكترونية على إنتاج برامج تساعد على تثقيف وتعليم ذوي الاحتياجات الخاصة.
- إطلاق مشروعات مجتمعية توفر الخدمات الاجتماعية والمادية والمعنوية للأسر ذات الاحتياجات الخاصة ، والتي يمكن أن تكون مصدراً للتعليم والدعوة.
- العناية بالفئات الخاصة من المسنات وذوات الاحتياجات الخاصة ومساندتهن والاهتمام باحتياجاتهن ومشكلاتهن وتنظيم الخدمات والبرامج التي يمكن أن يستفدن منها.

قائمة المراجع

منظمة الصحة العالمية، 2019

<https://www.who.int/topics/disabilities/ar> .(2019). تاريخ الاسترداد 26 4، 2019، من منظمة الصحة العالمية .

<https://www.who.int/topics/disabilities/ar> .(2019). تاريخ الاسترداد 26 4، 2019، من منظمة الصحة العالمية .

ابن الأثير. (2014م). عمرو بن الجموح . تأليف عز الدين أبو الحسن الجزري المعروف بابن الأثير ، أسد الغابة في معرفة الصحابة (صفحة 843). دار ابن حزم .

أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال. (2003م). تأليف أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال ، شرح صحيح البخاري (صفحة 5/90). الرياض : مكتبة الرشد .

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير. (1999م). تأليف أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير ، تفسير القرآن العظيم (صفحة 8/137). الرياض : دار طيبة للنشر والتوزيع .

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي. (1410هـ). شعب الإيمان . تأليف أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، شعب الإيمان (صفحة 53/5). بيروت / لبنان : درا الكتب العلمية .

- أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني. (1998م). اللباب في علوم الكتاب . تأليف أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني ، اللباب في علوم الكتاب (صفحة 152/20). بيروت / لبنان : دار الكتب العلمية .
- أبو عبدالله أحمد بن حنبل. (1999). مسند الإمام أحمد بن حنبل. تأليف أبو عبدالله أحمد بن حنبل ، مسند الإمام أحمد بن حنبل (صفحة 120/15). بيروت : الرسالة .
- أحمد بن شعيب النسائي. (1986م). تأليف أحمد بن شعيب النسائي ، المجتبى من السنن (صفحة 6/45). حلب : مكتب المطبوعات الإسلامية .
- أسباب النزول. (1411هـ). تأليف محمد بن أحمد الواحدي ، أسباب النزول (صفحة 179). بيروت : دار الكتب العلمية .
- الألباني. (2008). صحيح السيرة النبوية. المكتبة الإسلامية -عمان-الأردن .
- الألباني. (2010). سلسلة الأحاديث الصحيحة. تأليف محمد ناصر الدين الألباني ، سلسلة الأحاديث الصحيحة (صفحة 4/68). الرياض : المعارف .
- الأمم المتحدة. (2007). <https://www.un.org/esa/socdev/enable/faqs.htm>. تاريخ الاسترداد 26 4، 2019 ، من الأمم المتحدة .
- الشبكة الدعوية. (بلا تاريخ). <https://www.daawa-info.net/bio.php?id=40>. تاريخ الاسترداد 27 4، 2019 ، من الشبكة الدعوية .
- الطبقات الكبرى. (1968م). ابن أم مكتوم . تأليف محمد بن سعد ، الطبقات الكبرى (صفحة 205/4). بيروت : دار صادر .
- القرطبي. (1964). تفسير . تأليف محمد بن أحمد القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن (صفحة 12/313). القاهرة : دار الكتب المصرية .
- إيفلين كوبرلد. (1973م). الأخلاق . تأليف إيفلين كوبرلد ، الأخلاق (صفحة 66). بدون : بدون .
- إيهاب الببلاوي. (2014). تأليف إيهاب الببلاوي ، توعية المجتمع بالإعاقاة (صفحة 22). دار الزهراء للنشر والتوزيع .
- جان ليك. (1963م). العرب . تأليف جان ليك ، العرب (صفحة 43). بدون : بدون .
- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. (1422هـ). تأليف جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير (صفحة 3/306). بيروت : دار الكتاب العربي .
- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس ، الزركلي. (2002م). تأليف خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس ، الزركلي ، الأعلام (صفحة 5/307). دار العلم للملايين .
- د. أحمد السيد. (2006). رعاية الطفل المعاق طبيياً ونفسياً واجتماعياً . القاهرة : القاهرة .
- سليمان بن الأشعث أبو داود. (بلا تاريخ). تأليف سليمان بن الأشعث أبو داود ، سنن أبي داود (صفحة 4/343). بيروت : دار الكتاب العربي .
- سير أعلام النبلاء. (1985). عمرو بن الجموح . تأليف محمد بن أحمد الذهبي ، سير أعلام النبلاء (صفحة 254/1). بيروت : مؤسسة الرسالة .
- صفي الرحمن المباركفوري. (2000م). غزوة أحد . تأليف صفي الرحمن المباركفوري ، الرحيق المختوم (صفحة 270). الرياض : دار التدمرية .
- عبد الله بن محمد بن عبيد ابن أبي الدنيا. (1417). تأليف عبد الله بن محمد بن عبيد ابن أبي الدنيا ، قضاء

الحوائح (صفحة 95). بيروت: دار الكتب العلمية.

عبدالرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي. (1404هـ). سيرة ومناقب عمر بن عبدالعزيز الخليفة الزاهد. تأليف عبدالرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، سيرة ومناقب عمر بن عبدالعزيز الخليفة الزاهد (صفحة 83). بيروت: دار الكتب العلمية.

عبدالرحمن بن ناصر السعدي. (2000م). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تأليف عبدالرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (صفحة 575). مؤسسة الرسالة.
عبدالرحمن بن يوسف الرحمة. (1428هـ). تأليف عبدالرحمن بن يوسف الرحمة، الإنجاز في ترجمة الشيخ عبدالعزيز بن باز (صفحة 25). دار ابن الجوزي.

عبدالله بن محمد بن أبي شيبة. (1409). أذان الأعمى. تأليف عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف في الحديث والآثار (صفحة 1/246). الرياض: مكتبة الرشيد.

علي بن محمد بن حزم. (2010م). تأليف علي بن محمد بن حزم، المحلى بالآثار (صفحة 10/110). بيروت: دار الفكر.

مجموعة من المؤلفين. (2003م). ندوة الشيخ محمد سالم البيحاني، مفكرٌ وداعية. تعز: مؤسسة السعيد للعلوم والثقافة.

محمد بن إسماعيل البخاري. (1422هـ). تأليف محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صفحة 7/252). بيروت: دار طوق النجاة.

محمد بن إسماعيل البخاري. (1422هـ). تأليف محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صفحة 1/435). دار طوق النجاة.
محمد بن إسماعيل البخاري. (1422هـ). صحيح البخاري. تأليف محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (صفحة 1/71). دار طوق النجاة.

محمد بن إسماعيل البخاري. (1989م). الأدب المفرد. تأليف محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد (صفحة 307). بيروت: دار البشائر الإسلامية.

محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري. (1422هـ). تأليف محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صفحة 7/375). دار طوق النجاة.

محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي. (1993). صحيح ابن حبان. تأليف صحيح ابن حبان بترتيب ابن حبان، صحيح ابن حبان (صفحة 194/7). بيروت: دار الرسالة.

محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم. (1990م). تأليف محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم، المستدرک علی الصحیحین (صفحة 1/458). بيروت: دار الكتب العلمية.

محمد بن عبدالله الأصبهاني. (1405هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. تأليف أبو نعيم محمد بن عبدالله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (صفحة 9/232). بيروت: دار الكتاب العربي.

محمد بن عمر الرازي. (1420هـ). تفسير سورة النور. تأليف محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب (صفحة 24/421). بيروت: دار إحياء التراث.

محمد عيسى الترمذي. (بلا تاريخ). تأليف محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي (صفحة 3/303). بيروت: دار إحياء التراث.

- محمد كردعلي. (2001م). خطط الشام. تأليف محمد كرد علي ، خطط الشام (صفحة 185).
- محمد محمد العاصمي. (بلا تاريخ). تأليف محمد محمد العاصمي ، أوجه رعاية الإسلام لنوعي الاحتياجات الخاصة (صفحة 1).
- محمد ناصر الدين الألباني. (1409هـ). صحيح وضعيف الجامع الكبير . تأليف محمد ناصر الدين الألباني ، صحيح وضعيف الجامع الكبير (صفحة 54). الرياض : المعارف للنشر والتوزيع .
- مروان قدومي. (25 4, 2004). حقوق المعاق في الإسلام. مجلة جامعة النجاح ، صفحة 515.
- مسلم بن الحجاج بن مسلم. (بلا تاريخ). تأليف مسلم بن الحجاج بن مسلم ، صحيح مسلم (صفحة 2/124). بيروت : دار الجيل .
- مسلم بن الحجاج بن مسلم. (بلا تاريخ). تأليف مسلم بن الحجاج بن مسلم ، صحيح مسلم (صفحة 7/79). بيروت: دار الجيل .
- مسلم بن الحجاج بن مسلم. (بلا تاريخ). تأليف مسلم بن الحجاج بن مسلم ، صحيح مسلم (صفحة 3/102). بيروت : دار الجيل .
- مسلم بن الحجاج بن مسلم. (بلا تاريخ). تأليف مسلم بن الحجاج بن مسلم ، صحيح مسلم . بيروت: دار إحياء التراث .
- مسلم بن الحجاج بن مسلم. (بلا تاريخ). صحيح مسلم . تأليف مسلم بن الحجاج بن مسلم ، صحيح مسلم (صفحة 1/65). بيروت : دار الجيل .
- مصطفى علي الجوزو. (1985م). مصطفى صادق الرافعي رائد الرمزية العربية المطلة على السورالية. بيروت : دار الأندلس .
- يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي. (1980م). تأليف يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (صفحة 4/469). بيروت : مؤسسة الرسالة .

أهمية المنهج التأويلي في العلوم الإنسانية.

The importance of the Hermeneutical method in human sciences

د.بن عودة أمينة

جامعة مصطفى اسطنبولي ، معسكر- الجزائر.

مقدمة:

لقد اتخذت المدرسة النقدية للتاريخ مهمة البحث عن حدود المعرفة التاريخية على غرار ما أقامه "كانط" (Kante) في تعيين حدود العقل ولذلك سمي فلاسفة هذه المدرسة النقدية بالكانطيين الجدد « New Kantistes من بينهم "دلثاي" (Dilthey) آخذين على عاتقهم تكوين منهجية العلوم الإنسانية والبحث عن طبيعة المعارف التي تقدمها هذه العلوم وتباين أهمية الفكر والنقد في حياة الإنسان ، فكان هدفهم العام إيجاد حقيقة موضوعية لهذه العلوم خاصة لدى "دلثاي" الذي اعتمد على الشرح ، التفسير والفهم ليفرق من خلالهم بين العلم الطبيعي والإنساني « Nous expliquons la nature et nous Comprendons l'homme ».

بينما مع "جورج هانس غدمار" (G-H Gadamer) نجد طرحا آخرًا حول العلم الإنساني وحقيقة المعرفة التاريخية وحول المنهج على السواء ، إذ تنتقل آلية الشرح والتفسير إلى آلية التأويل (الذي كان قبل ذلك مستعملا في تفسير النصوص الدينية -أوغسطين-) والبحث عن الحقيقة والمعنى لا من منطلق الوصول إلى اليقين ، بل بإعادة صياغة سؤال الوجود وإعادة علاقة الكائن بالكينونة (مرجعية هيدغيرية) والإنسان يبحث عن الحقيقة عن طريق منهج فلسفي جديد لا يبحث في آليات الفهم فحسب بل يسعى إلى الوقوف على الشروط المتيحة لعملية الفهم ، حتى يذهب غدمار إلى اصطلاح عليه "فن الفهم" لا من أجل القبض على الحقيقة ، ذلك لأن التأويل يفتح المجال لوجود حقائق لا حقيقة واحدة.

فهناك إذن "حقائق مختلفة" تظهر من خلال التجربة الذاتية التي يشارك فيها المؤرخ في زمن التجربة الوجودية للوثيقة التاريخية أو التراث أو الخطاب مقيما حوارا جديلا معها ، حوار السائل الذي يستفزه الموضوع المسؤل من أجل فهم معناه والخروج من الاعتراب الذي تعيشه الذات في الوجود بابتعادها عن الحقيقة.

لذا وضع غدمار كتابه الرئيسي "حقيقة ومنهج" الذي يبرز فيه مبادئ فلسفة التأويل من زاوية تجعل مفهوم المنهج والحقيقة في صراع أكثر مما يجعلهما في حوار ، رغبة في تجاوز غاية جعل الإنسان المؤؤل والمؤؤل ، ومحاولة إظهار مهمة الذات البشرية المؤولة كذلك كذات باحثة عن الحقائق والمعاني ضمن الموروث أو الخطاب والعزوف عن هدف البحث عن الموضوعية وإقصاء الذاتية ، ذلك لأن المناهج الوضعية ذاتها عندما تدعي الموضوعية وتبعد الذاتية فإنها لا تقوم إلا بجعل النوازع الذاتية تقوم بعملها في الخفاء.

إذن الآلية البديلة أو الخاصة بدراسة علم إنساني (تاريخي ، فني ، فلسفي أو أدبي) والذي يضمن الاستحواذ على المعاني والوصول إلى الفهم والمغزى الحقيقي الكامن وراء المواد والوثائق التراثية التاريخية ووراء النصوص والأعمال الفنية هو فن التأويل.

فما التأويل؟ وما هو فن التأويل؟ وكيف تظهر كآلية للفهم؟ وكيف اعتمده غدمار ومن سبقه كبديل للمنهج العلمي؟ وما مدى أهمية فن التأويل في رسم مكانة المعرفة التاريخية؟

إن المعرفة التاريخية ليست معرفة تختص بدراسة الماضي وفهمه والتفوق فيه، ولا تهتم بالبقاء على حافة التاريخ وإنما أصبحت مع «غدمار» معرفة تربط الماضي بالحاضر والحاضر بالماضي بألية يمكن استعمالها في المستقبل، ذلك لأن «التاريخ ليس وجودا مستقلا في الماضي عن وعينا الحاضر، إذ أن هذا الأخير ليس معزولا عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ. وللإنسان وجود تاريخي وراهن في نفس الوقت بحيث لا يستطيع تجاوز راهنيته في عملية فهم الظاهرة التاريخية المنتهية للماضي، والذي لا يستطيع الإنسان التحول إليه من أجل تكوين فهم موضوعي، وإنما يعيش ضمن التقاليد التي انتقلت إلينا عبر الزمن لتكون في الأخير نعيش ضمن تاريخية معينة» (نصر حامد أبو زيد، 1996).

ومع انصهار التجريبتين: تجربة الماضي والحاضر تتكون «المعرفة كمركب جديد ناتج عن تفاعل التجريبتين والحقيقة التي تجسدها الظاهرة التاريخية» (نصر حامد أبو زيد، 1996).

إذا تكلمنا على المعرفة التاريخية، فإننا نقصد البحث عن المعنى والفهم لكل ما يتعلق بالماضي. فالمعرفة التاريخية تتيح إمكانية تعويض ما ضاع في الماضي واسترجاع التقليد الغائب، بما أنها تعيد نبض الحياة إلى هذا التقليد والأصالة. إلا أن هذا لا يتحقق إلا بوجود الوعي التاريخي، ذلك لأن الذات ليست أنا متعالية فحسب وإنما كائن تاريخي" (Raymond Aron, 1948)

ذلك الكائن الإنساني يفهم ويرسم أشكال المعرفة التي تأخذها من الوجود والأعمال الإنسانية التي بقيت زمنا غير واضحة أسباب وجودها (Raymond Aron, 1948)

فالمعرفة التاريخية هي في الآن ذاته: معرفة تاريخية ووجود تاريخي، وبيدينا للوعي التاريخي في تمظهرهما ودخولهما نطاق وعي الإنسان، وذلك عندما يستعمل الوعي الفهم على الظاهرة التاريخية، هنا يتجلى الفرق بين المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، حيث يتحول العقل من رغبة التطلع على معارف الماضي إلى التفكير فيها: إنه الوعي التاريخي.

لذلك يقف الفكر باستمرار ضد نفسه والآخر وضد المرحلة التي صنعها، ويطمح إلى آفاق أجد وأعمق تنكشف أمام الوعي باستمرار انطلاقا مما هو موجود، وعلى ذلك تحول «الوعي التاريخي إلى قوة محركة للتاريخ من خلال تفجيرها المستمر للواقع» ليحوله من واقع معترب عنه إلى مثل ذلك الواقع الذي لم يوجد بعد والذي يمكن أن يوجد.

الوعي التاريخي إذن هو الأرضية التي تتيح للفلسفة، كالفلسفة التأويلية، المجال من أجل إخراج الوجود الإنساني من الاغتراب عن الحقيقة الذي يعيشه في العلوم الإنسانية والطبيعية على حد سواء. وعليه فإن تقنية التأويل لم تكتسب مكانتها اللائقة ضمن منظومة العلوم الإنسانية إلا من خلال ظهور ما يسميه غدمار بميلاد «الشعور الخارجي» أو «الوعي التاريخي» (عمر مهيبل، 2001).

1- فن التأويل: مرفولوجيا وجينولوجيا:

ترجمت كلمة Herméneutique بـ "فن التأويل" تمييزا لها عن التأويل (Interprétation) (جورج هانس غدمار، 1999). بينما Herméneutique كلمة مشتقة من اللفظة الإغريقية Herméneutiké المتضمنة على

كلمة Techné التي تحيل إلى "الفن" أو الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية، منطقية تصويرية رمزية واستعارية قصد الكشف عن حقيقة شيء ما (محمد شوقي الزين، دون سنة). Hermeneucin اشتقاقا من اللغة الإغريقية تدل على معاني التعبير، الترجمة من لغة إلى أخرى.

أما من خلال لسان العرب، التأويل هو المرجع والمصير (ابن منظور، 1408، 1988).

نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعا من الالتباس إذ اعتبر "هرمس" hermes رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دلت عليها "هوميروس" تظهر غالبا أن "هرمس" يبلّغ حرفيا وينجز على وجه الكمال ما وُكِّل بتبليغه، كما نجد في الاستعمال الفلسفي أن نشاط المؤول "Hermenéus" هو بالضبط ترجمة أو نقل وإيضاح اللغة الغريبة والمبهمة إلى لغة مفهومة ومستوعبة من طرف الجميع وتناجح دلالة "Hermenéucin" بين الترجمة وإجراءات الممارسة، أي بين التواصل العادي أو الحوار مع المترجم وبين مقتضيات الانقياد إلى المنهج. أما "Hermeneia" فقد تدل على التعبير عن الأفكار إلا أن "أفلاطون" فلا يربط هذا اللفظ بهذا المعنى، وإنما يربطه بمعرفة الأمير أو الرسول والذي له خاصية الأمر والإذعان، وتصح صفة Herméneutike خاصة بالمعنى المقدس (جورج هانس غدمار، دون سنة).

بينما "أرسطو" عندما كتب مؤلفه "Peri Hermencias" لم يفكر إلا في المعنى المنطقي للعبارة، كما يدرس الكتاب البنى النحوية والمنطقية التي تشكل بيان الحكم، وهكذا تطور المعنى المعرفي (Hermencia) وHermeneus في الهيلينية المتأخرة ليدل على التفسير العلمي أو المؤول المترجم. لكن الأصل المقدس القديم عمل باستمرار على تبيان التأويلية باعتبارها فن أو آلية (جورج هانس غدمار، دون سنة).

أول ما ظهرت كلمة التأويلية، كان ذلك في عنوان أحد كتب "دانهاور" سنة 1654 (hermenutica Sacra) Sive Methodus Exponendarum Sacrarum Literarum) وقد ظهرت كتقنية تأويل النصوص المقدسة، القانونية والأدبية وتميّز منذ ذلك الحين التأويل اللاهوتي، الفيلولوجي عن التأويل القانوني ففي علم اللاهوت تدل التأويلية على فن تأويل وترجمة وتفسير النصوص المقدسة بدقة، فهو في الواقع مشروع قديم أشأه وأداره آباء الكنيسة بوحي منهجي دقيق، خاصة عند القديس "أوغسطين" في مؤلفه "العقيدة المسيحية" "Christiane Doctrina" فقد استعمل التفكير المنهجي قصد إيجاد حلول للتوتر الذي كان بين التاريخ الخاص للشعب اليهودي كتاريخ خلاص وبين الإعلان الخلاصي للسيد المسيح في العهد الجديد واستلهاما من تصورات الأفلاطونية المحدثة بين "أوغسطين" كيف أن الروح أو الفكر يسمو فوق المعنى الحرفي للأخلاق ليلبغ المعنى الروحي سواء في فن التأويل اللاهوتي أو الإنساني للعصور الحديثة فالأمر يتعلق بتأويل صحيح للنصوص واستخلاص المعنى وبذلك يسعى فن التأويل إلى الرجوع إلى المصادر الأصلية والبدائيات الأولى (Hans George Gadamer, 1976).

المشكلة المحورية للتأويلية القديمة هي مشكل التأويل الرمزي، إذ المعنى الباطني أو الهيبونويا (Hyponoia) هو لفظ قديم كان يدل على المعنى الرمزي الذي استعمله السفسطائية كما أصبح الترميز في التأويل الهوميري الذي طوره الهيلينية خاصة مع الرواقية طريقة عالمية في تناول الجميع ليضفي "كاسيان" في العصر الوسيط النسقية على هذه الطريقة بتطويره لمنهج الدلالة الرباعية للكتابة المقدسة على غرار الأناجيل الأربعة.

ومع دخول الإصلاحيين البروتستانت في جدال مع الكنيسة وعقيدتها التي عالجت النص المقدس وفقا لطريقة الأناجيل الأربعة ، تلقت التأويلية دفعا جديدا بالرجوع إلى حربية الكتابات المقدسة وإقصاء الطريقة الرمزية أو على الأقل حصرها في فهم أمثال المسيح(جورج هانس غدمار ، دس).

كما أقام "سبينوزا" نقدا تاريخيا للإنجيل واعتبرت رسالته اللاهوتية السياسية الحدث الهام ، خصوصا نقده لمفهوم المعجزة والانتقال من الأحداث غير المدركة في المعجزات إلى دراسة الاعتقاد في المعجزات وإيجاد تفسير لكل ما يصطدم بالعقل في الكتابات المقدسة والاهتمام بالتالي بالبعد التاريخي ، ويكون فن التأويل حتى القرن الثامن عشر يبحث على اتفاق مع اهتماماته العقائدية إلى أن يحرره "شلايرماخر" من هذه العقائد كمذهب عام وعالمي في الفهم والتأويل(جورج هانس غدمار ، دس)، بعد أن تركت تقنيات التأويل التي عرفها القرن السادس عشر معلقة ووضعت بين قوسين خاصة مع نقد "بيكون" و"ديكارت" لمفهوم التشابه ، إلا أن القرن التاسع عشر مع أصحاب مدرسة الأرتياب ماركس ، فرويدونيتشه قد طرح إقامة تأويل جديد بعد أن اعتبر هؤلاء الفلاسفة أن للوجود أوجه مقلّعة ومزيفة تغطي وتخفي الحقيقة.

هذا إن اعتبرنا أن تاريخ الإنسان ، هو تاريخ البحث عن الحقيقة وعلى هذا أضحي التأويل مفتوحا تترابط الدلائل فيه لتشكل سلسلة لا نهاية لها ، يعرف بصيغته اللامتكاملة وقابليته الدائمة للفحص ، إذ أن نقطة نهايته تكون دائما تقريبية وهذا ما يضمن حياة التأويل لنصبح لا نؤمن إلا بوجود تأويلات ، أما الخطر الوحيد الذي يهدده ، هو أن نؤمن بوجود علامات تتمتع بوجود أصلي أولي وحقيقي بينما يعتبر زمن التأويل زمنا دائريا(ميشال فوكو ، دون سنة).

يستحوذ كل تأويل بعنف على تأويل آخر سبقه ليكون التأويل قد وجد نفسه في مسار الثورة العلمية التي وضعها توماس كوهن في تعاقب النظريات العلمية واستعاضة العلم السائد بعلم جديد ، وعلى نفس المنوال يتموضع فعل التأويل محل ما أول سابقا.

إلا أن الفيلسوف اللاهوتي الرومنسي الفيلولوجي فريدريك شلايرماخر(1768-1843) يعود إليه الفضل إلى جانب "ماير" في افتتاح عهد جديد للتأويل من خلال توسيع حركته من قراءة المقدس إلى فحص مختلف النصوص الأدبية ، الفنية والفلسفية. ومحاولة فهمها والوقوف على شروطها ، ولتكوين التأويلية علما بذاتها تؤسس عملية الفهم وبالتالي عملية التفسير ، وتصوغ قواعد وقوانين تعصنا من سوء الفهم ، وعليه فإن الفهم عند شلايرماخر يرتبط بفرادية الفكر لشخص معين الذي يتلقظ بخطاب معين(جورج هانس غدمار ، دون سنة) إنه يهدف إلى تطابق فعلي بين الفهم الناتج عن القراءة وما أراد قوله المؤلف ضمن قصيدة متوحدة اعتمادا على صرامة منهجية في تقييم تلك المقاصد. والفهم عند شلايرماخر نوعان:

1- فهم غير صارم يتجنب من خلاله سوء التفاهم (Mibverstehen)(Malentendu) ذلك الذي يحصل عند تباعد النص عنا في الزمن ليصبح أقرب إلى سوء الفهم وعلى ذلك لا بد من قيام علم أو فن يعصنا من سوء الفهم ، وينطلق شلايرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانبي النص اللغوي الموضوعي ، والنفسي الذاتي اللذين يعتبران منهجي الممارسة التأويلية التي تميّز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم المقاصد ، وإذ أن الفهم لا يرتبط بإدراك الحقيقة التي ينطوي عليها تصريح ، بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصة الكامنة في التعبير اللغوي الذي بلوره ذاك التصريح ونحن نفهم المؤلف بقدر توظيفه للغة.

2- فهم صارم يقر بحقيقة عدم التفاهم كظاهرة عادية طبيعية وينصب اهتمامه على البحث عن فهم مشترك: يركز شلايرماخر في تأويله على مفهوم "إعادة البناء" و"التكامل" فالأعمال الفنية والأدبية تصلنا منسوخة عن بيئتها الأصلية التي ظهرت فيها وفهمت ضمن سياقها العام ، لأنها فقدت أصالتها بفعل انتقالها في الأزمان وتداولها بين الناس وتغير بالتالي مجال التداول من بيئة إلى أخرى ، ومن ثم تفقد دلالتها التي وجدت من أجلها أصلاً لتفتح المجال لتأويلية دائرية أخرى. ليحاول شلايرماخر تعويض غياب الأصالة في المعرفة التاريخية اعتماداً على الممارسة التأويلية (عمر مهيبل، 2001) التي تكون مهمتها فهم النص كما فهمه مؤلفه وأن يساوي المفسر نفسه بالمؤلف من خلال النص الذي يعبر عن نفسه بالمؤلف ، فيحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص الذي يعبر عن نفس المؤلف ذاته. ومن أجل ذلك لا بد على المفسر والمؤلف أن يتباعد عن ذاته وأفق تاريخي الراهن ليفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً (نصر حامد أبو زيد ، 1996).

على أعقاب شلايرماخر أصبح التأويل النفسي القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية الذي نحا نحوه ولها لم دلتاي (1911/1833) وأسس النسق الجديد لها يسمى بعلوم الروح (Geisteswissenschaften) وفق سيكولوجيا وصفية وتحليلية تنظر إلى الفهم على أنه التكرار المولد للإنتاج الفكري الأصلي وفق قاعدة النبوغ العبقري المشترك للأفكار (جورج هانس غدمار ، دون سنة).

إن منطلق دلتاي البحث عن استقلالية منهجية لعلوم الإنسان من خلال إجراء موازنة بين العلوم الطبيعية والإنسانية. ولكي نفهم علوم الروح وموضوعها الإنسان لا بد من الغوص إلى داخلها ، أي الاعتماد على التجربة النفسية كقاعدة معرفية تتعلق بالإنسان وبالعلم الاجتماعي التاريخي. لقد قام دلتاي بتعميم مفهوم التأويلية على كامل العلوم الإنسانية التي تتعلق بالفهم والتفسير تمييزاً لها عن العلوم الطبيعية "نحن نشرح أو نفسر الطبيعة ونفهم الإنسان" حيث أن البنية هي داخلية في الظواهر النفسية ونحن نقوم باستخراجها (Rayond, 1948).

إلا أن هذا التعارض الذي أقامه دلتاي بين الفهم والتفسير لا يقضي التفسير في عملية التأويل ، إذ أن التأويلية هي نظرية تفسيرية. إن المناهج التأويلية تشكل مع النقد الأدبي الفيلولوجي والتاريخي كلا يؤدي إلى تفسير الظواهر المتفردة ، وبين التأويل والتفسير ليس هناك حد صارم ، بل مجرد تباين تدريجي " (نبهة قارة ، دون سنة). إلا أن التفسير عامة هو خاصية العالم الطبيعي وتقنيته ، بينما الفهم فهو طريقة المؤرخ إذ لا نسبي فهما الصيرورة التي بواسطتها نعرف إلى شيء نفساني إلا عن طريق إشارات حسية تعبر عنه".

وفي الأخير غاية التفسيرية النهائية هي فهم المؤلف أكثر مما فهم ذاته ، هذا من الناحية النفسية للفهم ، أما فيما يختص بمنطق التأويل ، فإن وظيفة التفسير أن يؤسس صحة التأويل الشمولي وهو قاعدة كل يقين تاريخي في مواجهة الذاتية في مجال تاريخ ، فالتفاهم يسعى إلى التوافق مع باطن المؤلف وإعادة صيرورة الخلق التي أنجبت المؤلف (نبهة قارة ، دون سنة).

إن فشل العلوم الروحية في تطوير منهجها يعود إلى أن دراسة المدرسة التاريخية على الخصوص وتقييمها للظاهرة التاريخية لم يكن مبني على أساس فلسفي ، ولا مرتبط بنظرية المعرفة وعلم النفس ، ولهذا أراد دلتاي تأسيس هذه العلوم على أساس معرفي وسيكولوجي لتشكّل بالتالي استقلالها الذاتي عن العلوم الطبيعية.

والأساس المعرفي إنما يتحدد في أن كل معرفة إنسانية قائمة على مفهوم التجربة (نصر حامد أبو زيد ، 1996).
وهنا يميز بين نوعين منها:

1- التجربة المعاشة: (Erlebnis): هي التي استعملها في وصف علوم الروح وهي ذات طابع جدلي تاريخي ، تجربة لا تتكرر تنفي كل ما سبقها ، بحيث لا يمكن معاينة ومعايشة التجارب السابقة بنفس المقاصد والدوافع لتختفي بخصوصيتها وفرديتها. إلا أن التجربة المعاشة معطى مباشر للوعي الفردي ، عكس تجريدات العلوم الطبيعية ، إنها وحدة التجربة البشرية ، وحامل لغزارة الإحساسات والانفعالات التي تعتبر أن كل تجربة فردية تخص الفرد بعينه وهي جملة الممارسات والمقاصد الخاصة بالموضوع المعطى والتي تنتظم حوله حياة الفرد بحيث "لا يعيش هذا الأخير في العالم وإنما يعيش العالم"

2- التجربة العلمية: والخاصة بالعلوم الطبيعية (Naturwissenschaften) ومادتها مشتقة من الطبيعة (محمد شوقي الزين ، دون سنة) وعلى ذلك يشدد دلتاي على إيجاد أساس للفهم في التجربة الحية كما نعيشها بالفعل ، فلا يهتم بالذات المتعالية ، بل يكون عمل الذات في عملية الفهم ، هو "اكتشاف الأنا في الأنت". فلكي نفهم الأفراد لا نقتصر على معرفة تجربتهم فحسب ، بل يجب أن نشعر بانعكاس هذه التجربة فينا أو نعيد تأليفها بصورة خيالية فنعيد معايشتها (ناظم عودة محضر ، 1997) وهذا ما يجعل دلتاي يختلف عن هيدغر في عدم انطلاقه من المفهوم الفلسفي ليفتح المجال لغدماير بطرح تاريخي نقدي للتأويلية منذ شلايرماخر حتى عصره ونقده لمفهوم الحدثة مرورا بدلتاي.

هانس جورج غدماير بين التأويل وتجربة الحقيقة: يتجاوز غدماير التأويل اللاهوتي ، الأدبي والتحليلي الذي كان سائدا في التأويل الكلاسيكي ويحاول بلورة نظرية جديدة في التفسير ، فما هو التأويل في تحديده؟ وما المنطلقات التي بنى عليها نقده وتجاوزه للتأويل الرومنسي والأدبي؟

ينطلق غدماير في بنائه للأساس التأويلي على طواهرية هوسارل المعنية بالقصدية وعالم العيش (Erlebnis) ، ووجودية هيدغر المتشبهة بالواقع الوجودي والمنطلقة من الكينونة وعلى الجدلية الهيغلية ، ويتحول من السؤال الكانطي: ماذا يجب أن نفعل لفهم؟ إلى سؤال: كيف يكون الفهم ممكنا؟ سؤال سابق عن كل موقف تتخذه الذاتية ، ليتحوّل أيضا هذا السؤال إلى آخر الذي يبحث عن إمكانية علم تاريخ شمولي ، وي طرح تأويلا فلسفيا يهتم بالفهم وتأويل ما فهم تأويلا صحيحا. ولا يعتبر هذا مشكلا يتعلق بمنهجية العلوم الإنسانية فقط ، بل فهم وتأويل النصوص ليس حكرا على العلم ولكن يتعلق الأمر أساسا بالتجربة الشاملة التي يكونها عن العالم ، ومن ثم فإن ظاهرة التأويل ليست مشكلة منهجية (Hans George Gadamer, 1976).

يتجاوز غدماير بذلك التصور الكلاسيكي لفن التأويل الذي وصفه شلايرماخر ودلتاي التصور المشدد على صرامة المنهج والهندسة الخطائية الوصفية ، ليعتبر أن هناك دوما حقيقة ممكنة نستخلصها من فاعلية قراءتنا للنص ، لتنتج علاقة وثيقة بين المؤول والنص من خلال الحوار. وهنا نلمس فكرة هيدغر بين الكائن - هنا (Dasein) والكائن - مع (Mitsein) ، ليؤدي هذا الفهم وظيفة المشاركة ويعطي لفن التأويل الغاداميري خاصية معرفية منهجية وأنتولوجية الموازاة مع مفاهيم: الفهم ، المشاركة والحوار كتقنيات تعنى بتحديد المفاهيم والمنطقيات بوصفها المدخل إلى اكتساب المعارف. وبالتالي الوصول إلى الحقائق خصوصا في

حقول الفن ، الفلسفة والتاريخ والتي يعتبرها المستويات الكبرى للتجربة التأويلية المتمثلة في اللغة كوسيط أساسي وفعال في عملية الفهم وعلاقتها بفاعلية الحوار ضمن تراث لغوي حي ، والتاريخ كبعد أساسي أيضا من أبعاد الوعي التاريخي ، والجمال ك لحظة تأويلية وتجربة أنطولوجية تتجلى في فاعلية الفهم ، وفهم القصد المباشر للمؤلف في علاقة حوارية خلاقية (جورج هانس غدمار ، دون سنة).

قد ميّز دلتاي بين التفسير والفهم ، إلا أن غدمار قد وَّحدَ بينهما وبين التطبيق ، ففي قراءة نص ما يمتزج الفهم بوصفه سلسلة من الإجراءات والاستعدادات الذهنية والمواقف الذاتية يمتزج بالتفسير الذي يعتمد على تفسير بنيات وصيغ العمل ، ليمتزج أيضا بالتطبيق كعملية تجسيد الفهم عبر وسيط اللغة ، إن هذا التوحيد بين اللحظات الثلاث لا يتم إلا بوجود مفهوم آخر هو التأويل كمنهج فلسفي جديد لا يتأسس على تطوير إجراءات الفهم والنقد المزدوج للعلوم الإنسانية والفلسفة ، بل يتجاوز ذلك إلى تفسير الشروط التي تنتج الفهم إلى حد التوصل إلى المعنى الأصلي الذي أنتج النص للتعبير عنه ، ليصبح التأويل بذلك ، فهما للفهم ذاته (محمد كحلوي ، 2002).

أما عن علموية (Scientisme) الفكر الحديث فقد اعتبر أن "المنهج العلمي هو المنهج الوحيد القادر على ضمان تجربة الحقيقية" (Denis Huisman, 1984 p 988) ثم إن دلتاي عندما حاول التأسيس لمنهج موضوعي لعلوم الروح مستقل عن مناهج العلوم الطبيعية قد وقع فيما أراد الهرب منه ، لأن عملية الفهم في الإنسانيات والطبيعات عملية تتجاوز إطار المنهج ، إذ المنهج يجيب عن الأسئلة التي طرحها فحسب ولا يعطي فهما جديدا ، بينما التأويلية التي يقترحها غدمار تتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم نفسها ، لذلك يجب التخلي عن الطموح العلمي إلى الحقيقة لصالح الوعي التاريخي ليصبح بعد ذلك كل فهم تأويل ، والتأويل ليس استخراجا بمعنى موضوعي خارجي مستقل به النص ، وإنما دخول في إنشاء خاص يتحدد به معنى خاص. لأن المؤول لا ينظر في النص النظر المجرد ، وإنما يستمع إليه استماعا حيا ، متوِّجها إليه بأحواله الراهنة وتصوراته المكتسبة دون أن تضر في شيء ذلك الاستماع ، لأن مصيرها الزوال بعد حدوث الفهم (طه عبد الرحمان ، 1995).

كما يهتم غدمار أيضا بمفهومي المسافة الزمنية والحكم المسبق في تجربته التأويلية أو عقلانيته التأويلية لطرح إشكالية العلاقة بين الحاضر والماضي ، ففكرة المسافة الزمنية ليست فراغا يفصل المؤول عن آنيته وينبغي تجاوزه أو ملؤه ، وإنما هي إمكانية فعالة ومنتجة للفهم ، كاتصال حي بين عناصر متراكمة تتحول إلى تراث.

وتطمح المسافة الزمنية للارتقاء إلى درجة الشمولية عن طريق صيغ الحوار التي يوظفها المؤول معرفيا وأنطولوجيا في علاقته مع النص كآخر يتضمن حقيقة تنكشف بالقراءة التأويلية ، لتنتج عن كل مؤول أحكاما مسبقة حول تصوّره الخاص عن الموضوع ، وهي أحكام إيجابية تدعّم وتنشّط فاعلية الفهم والحوار لتختفي بلقاء المؤول مع موضوعه ، وإلا لأصبحت عائقا إستومولوجيا أمام الفهم. إلا أن الأحكام التي تظهر بعد ذلك اللقاء لا تقصي سابقتها وإن حاولت الحلول محلها ، بل يحدث تعايش معرفي بين الحكم المسبق والجديد ويدخلان في علاقة جدلية تفتح إمكانات جديدة للتساؤل ، ويبقى اهتمام فن التأويل عند غدمار بالارتباط بالشيء نفسه على طريقة الطرح الأنطولوجي الهيدغري لاستخلاص حقائقه كما هي معطاة وكما يكشفها هو عن

نفسه وبفسه ، كما يمكن أن تحيلنا هذه الفكرة إلى مفهوم الانكشاف (Le Dévoilement) الذي قال به هو سارل .

هذا ويظن غدمار أن عملية المشاركة في الفهم تتوضح أكثر في الفن ، إذ علاقة العمل الفني بالمؤول علاقة مشاركة ، ليسمح فيها الأثر الفني للمؤول أن يشارك في استخراج حقيقته المعيارية والكشف عنها(محمد شوقي الزين ، دون سنة).

تجربة الحقيقة في التاريخ: لقد ركز غدمار عمله التأويلي في كشف الوعي البشري المدون في التجارب اللغوية وفي الفن ، لكي يحقق الوعي البشري المدون الاستمرارية ، ويحقق الوعي المدرك آتيته ولحظته الوجودية وإسهامه في بناء معنى الظاهرة. وكان يشدد على أهمية إنضاج الممارسة التأويلية في مجال التاريخ والتراث ليتحدث بذلك عن "الأفق التاريخي" (ناظم عودة محضر ، 1997).

فكيف نتعامل مع التاريخ كماضي منفصل عنا زمنيا؟ وكيف نكون الحقيقة حول التراث؟ ونتوصل إلى المعنى الكامن فيه؟ وإلى أي مدى يمكن أن نصل إلى ماضي موضوعي؟ وكيف تتمظهر علاقة الماضي بالحاضر؟

يلج غدمار على أن التاريخ تجربة نعانيها ، تجربة الآخر التي تنعكس فينا لنحاول إعادة تأليفها ومعايشتها. وهذا ما أطلق عليه دلتاي أيضا الصورة العليا للفهم "فنحن لا ندخل التاريخ ، وإنما نجعله يدخل في ذاتنا وعصرنا ومن ثم نعيد تأسيسه عبر علاقة سؤالنا الذاتي في البحث عن إمكانية الفهم للكينونة التي تشملنا حاضرا وماضيا"(الصفدي ، مطاع ، 1986).

الذات هي أساس الفهم التي تكون حول الماضي كتجربة نعانيها ، وكذلك لا يجب تناول التاريخ من الخارج أو من أعلى في إحالة موضوعية لأفكار مصطنعة ، لأنه شيء نعانيه من الداخل حيث أننا نقف فيه. والإنسان لا يستطيع انتزاع نفسه من هذا التاريخ لأنه تاريخه الخاص ووجوده قد رسم بما سبق "(ناظم عودة محضر ، 1997).

وعليه فإن فكرة التخلّص من الأهواء والنوازع الذاتية التي تشكل فهمها حول الماضي التاريخي وتعطيه رؤية غير موضوعية ، ينتقدها غدمار بشدة ويؤكد على أن تلك النوازع هي التي تؤسس موقفا وجوديا راهنا والذي ينطلق منه لفهم الماضي والحاضر معا ، فدون كل موضوعية هناك طبقة من الذاتية تنتج هذه الموضوعية في أشكال بنية تفاضلية. وبذلك "يخطئ المنهج العلمي عندما يدعي انتزاعه للذاتية ، إنه يجعلنا نعيش حالة غربة عن الظاهرة التاريخية التي ندرسها"(نصر حامد أبو زيد ، 1996).

من خلال التفسير يواصل الماضي ممارسة تأثيره على الحاضر عن طريق مفهوم الأفق التاريخي ، كونه إجراء يتم به تفسير التاريخ. فالتاريخ ليس وجودا مستقلا في الماضي عن وعينا وتجربتنا الراهنة ، كما أن حاضرا ليس معزولا عن تأثير الماضي من خلال التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ "فإذن الإنسان لا يستطيع تجاوز راهنيتها في فهم الظاهرة التاريخية ، كما لا يستطيع التحول إلى الماضي لفهمه فهما موضوعيا"(نصر حامد أبو زيد ، 1996).

بل إننا نعيش وسط تاريخية تلك التقاليد والآثار التاريخية ، ومنها يمكن إيصال الماضي بالحاضر لتكون علاقتنا بالتاريخ قائمة على الجدل والحوار وعلى الاستماع الشعاري ، وليس على الإنصات السلبي ، على اعتبار

أن التاريخ شأنه شأن الفن يعتبر وسيط لعملية الفهم يمكن المشاركة في فهمه كما يكمن أن يتغير بتغير الآفاق والتجارب ليدور هو الآخر في الدائرة التأويلية.

هذا وينتقد غدمار النظرية التاريخية التي تدعو إلى تجاوز المسافة الزمنية" وتدعي الوصول إلى ميدان الموضوعية التاريخية بالتموقع ضمن منظور الحقبة المراد دراستها والتفكير بمفاهيمها وتصوراتها الخاصة"، فالتاريخانية الموضوعية نزعة ساذجة، وتكمن سذاجتها في تخميناتها المنهجية ونسيانها للتاريخية التي تعد عنصر منها، واعتبارها للموضوع التاريخي وتاريخية الموضوع وهم ينبغي التغلب عليه، إذ أنها تنظر للموضوع التاريخي كمزيج هو "لأجل ذاته" ولأجلنا، مزيج الموضوع التاريخي الفعلي وأوهامنا التاريخية، كما أن الحديث عند غدمار ليس حديثاً عن موضوع بقدر ما هو حديث عن وحدة بين "الأنا" و"الآخر" (George Hans Gadamer, 1976).

كانت تلك نظرة مختصرة عن التأويلية بصفة عامة وعن تأويلية هانس جورج غدمار على وجه الخصوص، ورأينا كيف أن فن التأويل مع شلايرماخر كان يعتبر علماً أو فنا يصوغ القوانين التي تعصم الفكر عن سوء الفهم، ومع دلتاي الذي نظر إلى التأويلية على أساس أنها الخاصية المميزة للعلوم الإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية وصولاً إلى غدمار الذي انتقد هؤلاء بانتقاده لمفهوم المنهج وتعويضه بمفهوم الحقيقة واعتمد على تأويلية جدلية تنطلق من الوجود. أي من الشيء نفسه ومن اللاموضوعية المطلقة، مما يدفعنا إلى القول بأن الفكر الغربي المعاصر هو فكر الذاتية على اعتبار أن الذات هي محصلة الحقيقة وكأنها عودة إلى الفكر السفسطائي إذ لا وجود إلا لحقائق تصوغ ذوات متعددة. كما أن الدعوة للعودة إلى الأصل قد صبغ فكر الفلاسفة المعاصرين والتأويليين على الخصوص، حتى نجد نيتشه يميز بين مفهومي البداية والأصل، بل وهي دعوة للعودة إلى الفلسفة من خلال الاهتمام بالفكر والنقد، لكن ليست فلسفة تجريدياً بل منطلقاً من الواقع والكينونة ومرتبطة بالفن، إذ الإنسان ليس عقلاً فقط بل عواطف ونوازع ذاتية وهي مجالات أساسية في عملية الفهم.

قائمة المراجع:

- ابن منظور(1408-1988)، لسان العرب المحيط، المجلد الأول، دار الجليل، بيروت، دار لسان العرب، بيروت
- الصفدي مطاع(1986)، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت
- بول ريكور(1990)، ما هو النص، تر عبد الله عازار، (مجلة العرب والفكر العالمي)، العدد 12
- محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا، فن التأويل، مجلة فكر ونقد ع 16.
- ميشال فوكو، خصائص التأويل المعاصر، تر.عبد السلام بن عبد العالي،(مجلة فكر ونقد)،العدد 16
- محمد كحللوي(2002)،العقلية التأويلية بدلا من التواصلية، غدمار عميد الفلسفة المعاصرة وداعية الحوار، (مجلة العربي)، العدد 521
- نصر حامد أبو زيد(1996)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط4، دار البيضاء
- نبيهة قارة، الفلسفة التأويلية، دار الطليعة، بيروت
- ناظم عودة محضر(1997)،الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق

- عمر مهيبل(2001)، من النسق إلى الذات ، قراءات في الفكر الغربي المعاصر ، منشورات الاختلاف ، الجزائر
- غدمار(1999)، مدخل إلى أسس فن التأويل ، تر. محمد شوقي الزين ، (مجلة فكر ونقد)، دار النشر المغربية ، العدد 16
- غدمار ، فن التأويل وأشباح العقيدة التيولوجية ، تر ، محمد شوقي الزين ، (مجلة كتابات معاصرة ، فنون وعلوم) ، المجلد العاشر ، العدد 37
- طه عبد الرحمان(1995)، فقه الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي ، المغرب
- Denis Huisman(1984), Dictionnaire des philosophes, A : G ,presses universitaire de France
- Hans George Gadamer(1976), Vérité et méthode, les grandes ligne d'une herméneutique philosophique, tra, Etienne Sacre, édition du Seuil, paris
- Raymond Aron(1948), Introduction à la philosophie du l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique, bibliothèque des idées, Edit Gallimard

(اهبطوا مصرًا)- دراسة في ضوء علم الدلالة التفسيري

Go you down to any town

د. عمرو أحمد عطيفي شحاتة

كَلِيَّةُ الآدَابِ- جامِعةُ القَاهِرَة- مِصر

مقدمة:

يلاحظ المتتبع لقضية اطراد القاعدة اللغوية أنها لم تكن ثابتة الأقدام في أغلبها ، بل دائماً تشد وتتشرب بعض الأبنية أو التراكمات التي تخالف الشائع أو- المطرد بشكل ما- مما يلجئ للغويين والنحاة إلى "التعذر والتمحل" بتعبير ابن جني (عثمان بن جني ، 2006 ، ج 1 ، ص 137) ، فتظهر عبارات مثل: "إذا تعارض السماع والقياس نطقت بالمسموع على ما جاء عليه ، ولم تقسه في غيره" ، (عثمان بن جني ، 2006 ، ج 1 ، ص 117) ، شاذ لا يقاس عليه ، أو ورد سماعاً ولا يقاس عليه ، أو يحفظ ولا يقاس عليه ، أو أما قوله فللضرورة ؛ فمثلاً الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ، ومع ذلك يسمع عن العرب رفع المفعول ونصب الفاعل في قولهم: خرق الثوب المسمار ، والمضارع مرفوع ما لم يسبق بعامل نصب أو عامل جزم ، ومع ذلك ينصب المضارع رغم تجرده من عوامل النصب والجزم ، فيتعدد مثلهم الذائع تسمع بالمعيدي خير من أن تراه ، وهكذا.

وانتقل هذا الخروج على القاعدة أو القياس أو المطرد إلى ما جاء في قوله تعالى: "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُصْرَكَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ" ، (البقرة: 61) ، وذلك في تلك الجملة التي اختلف حولها النحاة من العلماء والباحثين "اهبطوا مصرًا" ، إذ وردت مصر في كل مواضعها غير مصروفة ، باستثناء هذا الموضع ومن ثم ظهرت التأويلات المتعددة المنسوبة إلى البيئات الثقافية المختلفة: نحاة ولغويين ومفسرين ، أدت إلى عد هذا الموضع عند بعضهم غير مطابق أو موافق للمواضع الأخر ، لأن القياس عدم صرفها ، وما دامت قد صرفت فليست البلد المعروف ؛ إذ يرى بعض المفسرين أن المقصود مصر من الأمصار "لأن موسى- عليه السلام- يقول لهم: "هذا الذي سألتكم ليس بأمر عزيز ، بل هو كثير في أي بلد دخلتموه وجدتموه ، فليس يساوي مع دناءته وكثرته في الأمصار أن أسأل الله فيه" (إسماعيل بن كثير ، 2000 ، ج 1 ، ص 428) ، كما "أنهم سكنوا الشام بعد التيه" ، (عبد الحق بن غالب بن عطية ، 2001 ، م 1 ، ص 154) ، ويرى فريق ثانٍ أن المقصود مصر فرعون "واستدلوا بما في القرآن من أن الله تعالى أوثق بني إسرائيل ديار آل فرعون وآثارهم ، وأجازوا صرفها" ، (عبد الحق بن غالب بن عطية ، 2001 ، م 1 ، ص 154 ، محمد الرازي بن ضياء الدين عمر ، 1981 ، ج 3 ، ص 101) ، ويرى ثالث جواز الوجهين الأول: "لأنهم كانوا في تيه" والثاني على اعتبار تذكيرها بتصرف ، (محمد بن مكرم بن علي ابن منظور ، دت ، ص 4351 ، بتصرف) ، ولعل هذا أعدل الآراء وأيسرها.

وانطلاقاً من هذا الاختلاف حول معنى الآية ، تأتي هذه الدراسة- رغم كل ما قيل حول الآية-محاولة لتقديم معنى جديداً قابلاً للأخذ أو القبول ، وهو معنيّ يحاول أن يجمع بين آيتي الإرت والتيه ؛ إرت بني إسرائيل

لمصر ، وعقابهم بالتيه أربعين سنة ، وهي محاولة سبق أن قدم لها المفسر الفذ الفخر الرازي على نحو ما بينت الدراسة في موضعه ، لكننا وجدنا أن الأمر بحاجة إلى مزيد من تسليط الضوء للتوفيق بين الآيتين ، وللإستدلال بهما على ما ترمي إليه الدراسة من المذهب الذي ارتضته واطمأنت إليه .

إن جدية هذه الدراسة لا تظهر في تقديم دلالة غير التي قال بها الأولون والآخرون ، فلا ثالث للمعنيين (مصر أو أي بلد) ، بل تظهر جديتها في وجوه ثلاثة مرتبطة غير منفكة: الأول- محاولة الإجابة عن السؤال المهم (لماذا؟) ، أقصد لماذا أختير الصرف في هذا الموضوع بصفة خاصة؟ الثاني- تأييد الداليتين المقدمتين من أكابر العلم قدماء ومحدثين بمسوغ آخر غير الذي أدلى به النحاة ، الثالث- ترجيح إحدى الداليتين وفقاً لعناصر السياق اللغوي وعناصر السياق المقامي الذي ارتكزت فيه الدراسة على بعض الحقول المعرفية ذات الصلة كالجغرافيا والتاريخ والآثار .

وقد انطلقت هذه الدراسة ذلك تأسيساً على بعض القواعد المستقرة عند أكابر العلم ، وهي:

- مراعاة معطيات السياق اللغوي والمقامي لمن يريد أن يدلي برأي في لغة القرآن الكريم ، لأنه ينصب نفسه موقفاً عن الله بتعبير ابن القيم ، ومن ثم فإن اجتهد وأصاب فله أجران ، وإن اجتهد فأخطأ فحسبه أجر الاجتهاد .

-تتويز القرآن الكريم جل من أنزله متى أستطيع ذلك ، كما قعد وأسس ذلك ورسخ ابن مسعود رضي الله عنه ، بقوله: "من أراد خير الأولين والآخرين فليثور القرآن" ، وهي دعوة إلى الاجتهاد في استنباط ما يمكن استنباطه دون شطط أو ادعاء ضرب من الغيب .

- مراعاة التحليل الكلي للنص ، فلا يفهم أي جزء من النص القرآني بمعزل عن غيره ، ومن ثم محاولة التوفيق بين آية إرث بني إسرائيل لمصر ، وآية منعهم من دخولها ، في سياق فهم المقصود من دلالة اللفظة المبنية عليها الدراسة (مصرًا) .

الدراسات السابقة:

في حدود اطلاعي لا أعلم دراسة تناولت الحديث عن هذه الآية تفصيلاً اللهم إلا دراسة حسن عبد المقصود: "مشكلة منع مصر من الصرف دراسة في جميع قراءات القرآن الكريم متضمناً آراء النحاة واللغويين والمفسرين" ، لكنها لا تعد دراسة سابقة بالمعنى الدقيق ؛ لاختلاف الهدف والمنهج والغاية ؛ إذ إنها عرضت لآراء النحاة والمعجميين وأصحاب القراءات والمفسرين فيما يتعلق بقضية المنع من الصرف لا غير دون أن تهتم بدلالة اللفظة المصروفة (مصرًا) ، وقد أردفت الدراسة فقرة عن وجود اللفظة في اللغات القديمة وعلاقتها بالعربية ، أما دراستنا فتهتم أكثر بدلالة اللفظة وفق قدرتنا الاستنباطية ، فضلاً عن أن مناقشتنا لمذاهب اللغويين والمفسرين مختلفة تناولت عن تلك الدراسة .

سؤال الدراسة وهدفها: إن السؤال الذي تطرحه الدراسة هو (لماذا) لماذا الصرف في هذا الموضوع خاصة ، (اهبطوا مصرًا) ، على خلاف نظيراتها التي جاءت غير مصروفة ، وهذا ما تحاول الدراسة الإجابة عنه وفق ما أتيج من أدوات تمكن من الوصول إلى صحة الفهم أو محاولة ضبط المعنى ، لذا هدفت الدراسة إلى تحقيق أمرين:

- استقراء ما يمكن من أقوال النحاة والمفسرين واللغويين للكشف عن طرق توجيه المعنى عندهم .

- تقديم إسهام يذكر في حقل علم الدلالة التفسيري ، وذلك من خلال محاولة تحديد دلالة المقصود من (مصرًا) المصروفة .

منهج الدراسة: تعتمد الدراسة على منهج تحليل الخطاب الذي يضم عناصر السياق اللغوي كما يركز على قصد المتكلم ، وهو منهج يستعين في جزء منه بالمنهج الوصفي عن طريق الاستقراء أو شبه الاستقراء الذي تقوم به الدراسة.

بناء الدراسة: تبنى الدراسة من مقدمة ومباحث ثلاثة وخاتمة ، يعرض المبحث الأول لموقف النحاة واللغويين من الآية ، ويعنى المبحث الثاني بموقف المفسرين قديمًا وحديثًا ، ويضطلع المبحث الثالث بإعادة التوفيق بين المعاني المختلفة ، وهو ما عنون بموقف الدراسة.

المبحث الأول- موقف النحاة واللغويين من الآية: تباينت آراء النحاة واللغويين ومعربي القرآن في توجيه معنى الآية ، فمنهم من اكتفى بالمادة اللغوية [ذكر لفظة (مصر)] وما دار حولها ، ومنهم من اكتفى بالنقل عن سابقه دون أن يدلي برأي ، ومنهم من يعرض للآراء المختلفة مع الترجيح ، ومنهم يقرر معنى ويرفض آخر ، ومنهم من يدل على معنى البلد بالآية ، وتفصيل ذلك في السطور التالية:

- **الاكْتفاء بالمادة اللغوية (مصر) أو متعلقاتها (البقل والقوم) دون ذكر الآية (مصر) وما قيل بشأنها:** المادة اللغوية ألصق بأصحاب المعاجم- على اختلاف أنواعها- من غيرهم ، ومن ثم نلاحظ هذا الاتجاه المعني بشرح المفردات عندهم ، وهذا الفريق غير معنيّ بكلمة (مصرًا) وسبب صرفها ، فيبين ابن فارس في المقاييس أن "الميم والصاد والراء أصل صحيح له ثلاثة معان: الأول جنس من الحلب ، والثاني تحديد في شيء ، والثالث عضو من الأعضاء" ، وشرع يفصل هذه المعاني الثلاثة ولم يهتم بدلالة (مصر) علمًا على بلد ، ومن ثم لم يتعرض لتوجيه قوله تعالى: (اهبطوا مصرًا) (أحمد بن فارس ، 1979 ، ج 5 ، ص 329) ، وكذا ابن قتيبة الذي اقتصر في غريبه على تفسير (قوم) و(بأءوا بغضب) ، ولم يتعرض إلى القول في معنى (مصرًا) (عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، 1978 ، ص 51. ورأي ابن قتيبة ظاهر في مصنف آخر على نحو ما نبين في موضعه) ، والأمر نفسه عند ابن التركماني الذي يُظهر في غريبه مفردات غريب الآية [البقرة: 61] دون التعرض للكلمة (مصرًا) ، (علي بن عثمان ، 2010 ، ج 1 ، ص 27).

- **ترجيح أحد المعنيين ضمنيًا دون التصريح:** ويلقانا اتجاه ثان لا يصح لسبب أو لآخر مذهبه أو ما يرجحه في تأويل الآية ، فيكتفي بعرض الرأيين ، مع الإشارة إلى ما يميل إليه ضمناً لا تصريحاً ، ويمثل هذا الاتجاه ابن الأنباري والفيروزآبادي ؛ إذ يعرض ابن الأنباري في معرض توجيهه لقوله تعالى (اهبطوا مصرًا) أسباباً ثلاثة لصرف (مصرًا):

الأول- أراد به مصرًا من الأمصار ، لا مصر بعينها.

الثاني- اسم البلد وهو (أي مصر) مذكر.

الثالث- أن مصر مؤنث معرفة على ثلاثة أحرف أو سطرها ساكن ، فتصرف كهند ودعد وجبل ، ولا تصرف للتعريف والتأنيث ، وقد قرئ بها. (عبد الرحمن بن محمد ، 2006 ، ج 1 ، ص 87).

ولعل في إشارته إلى تذكير مصر ، لكونها اسم علم ، وكذا في إشارته إلى جواز صرفها وعدم صرفها باعتبارها مؤنثاً منقولاً عن مذكر ، ثم في إشارته ثالثاً إلى وجود قراءة من دون الصرف التي أكدها بحرف التحقيق (قد) ، لعل في ذلك ما يوحي بميل ابن الأنباري- وإن لم يصرح- بهذا الرأي دون الآخر .

ويعرض صاحب القاموس للمادة (مصر) ودلالاتها على البلد وسبب تسميتها وحالتها الصرفية دون الإشارة إلى صريح الآية ، غير أن التعرض لتصريف الكلمة ونوعها إشارة بشكل أو بآخر إلى موقعية اللفظة في القرآن الكريم التي وردت مصروفة وغير مصروفة يقول: "ومصر المدينة المعروفة ، سميت لتمصرها ، أو لأنه بناها المصر بن نوح ، وقد تصرف ، وقد تذكر" ، (محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ، 2005 ، ص 476) ، وفي قوله قد تصرف وقد تذكر إشارة واضحة إلى ترجيح المذهب الوسطي بين المثبتين والمنكرين ، فهي وإن كانت مؤنثة قد تصرف ، وإن كانت مذكورة فهي مصروفة ، وكأن الفيروزآبادي يرجح كون التصريف للفظ في القرآن الكريم لا يخرج عن البلد المعروف- ولعل الذي منعه من التصريح بذلك منهجه المعجمي الذي التزم به وهو تخفيف معجمه من الشواهد- ويدعم ذلك ما جاء في بصائره بعبارة الشك في معرض كلامه عن مصر: "وقيل المراد بقوله: (ادخلوا مصر) بلد من البلدان" ، (محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ، 2000 ، ج 4 ، ص 510) ، فهذا داعم لترجيحه الرأي الآخر ، أعني البلد المعين .

-الاكتفاء بالنقل عن السابقين ، دون رأي: وهذا اتجاه ثالث يكتفي بالنقل ، فقد عرَضَ سيبويه في كتابه ، لهذه الآية بقراءة (مِصْر) دون صرف ، ولم يبين موقفه ، فجاء بها دليلاً على صحة ما يذهب إليه من أن اسم الأرض إذا كان "على ثلاثة أحرف خفيفة وكان مؤنثاً ، أو كان الغالب عليه التأنيث كعُمان ، فهو بمنزلة قَدْر ، وشمس ، ودغْدغ ، وبلغنا عن بعض المفسرين أن قوله عزَّ وجل: (اهبطوا مصر) إنما أراد مصر بعينها" ، (عمرو بن قنبر ، 2013 ، ج 3 ، ص 242) . وفي هذا النص يبين سيبويه أن (مِصْر) لكونها على ثلاثة أحرف خفيفة فهي بمنزلة (قَدْر وغيرها) ؛ أي: تصرف ولا تصرف ، ثم جاء بالقراءة دليلاً على ما يذهب إليه ، فهي غير مصروفة ، مقابل قراءة الجماعة المصروفة ، وأخيراً نقل عن غيره أن المقصود بها البلد المعروف دون تعليق .

ونقل الأزهري عن أبي إسحاق ، ونقل عن الأزهري وسيبويه ابن منظور: "قال سيبويه في قوله تعالى: (اهبطوا مصراً)⁽¹⁾ ؛ قال: بلغنا أنه يريد مصر بعينها. التهذيب في قوله تعالى: (اهبطوا مصراً) قال أبو إسحاق: الأكثر في القراءة إثبات الألف ، قال: وفيه وجهان جائزان: يراد بها مصر من الأمصار ، لأنهم كانوا في تيه ، قال: وجائز أن يكون أراد مصر بعينها ، فجعل مصرًا اسمًا للبلد فصرف لأنه مذكر ، ومن قرأ مصر بغير ألف أراد مصر بعينها ، كما قال: (ادخلوا مصر إن شاء الله آمين) ولم يصرف لأنه اسم مدينة ، فهو مذكر سمي به مؤنث" ، (محمد بن مكرم بن علي ابن منظور ، دت ، ص 4251) . وعن ابن منظور نقل صاحب التاج (السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي ، 1974 ، ج 14 ، ص 127) .

وعرض العكبري في تبيانه للرأيين ، يقول: "(مِصْرًا ، نكرة ، فلذلك انصرف. والمعنى: اهبطوا بلدًا من البلدان. وقيل هو معرفة ، وصرف لسكون أوسطه ، وترك الصرف جائز ، وقد قرئ به ، وهو مثل هند ودعد ، والمصر في

(1) ويلاحظ أن سيبويه ذكر قراءة منع الصرف، لا كما نص ابن منظور.

الأصل هو الحد بين الشيين "، (عبد الله بن الحسين العكبري، 1998، ص 27)، ولا يظهر من كلامه أي ترجيح أو مذهب.

- عرض الآراء مع الترجيح: وهذا اتجاه رابع لا يهتم بالنقل حول ما قيل بشأن الآية فحسب، بل أيضاً يقف منها موقف الممحص المستنبط، ولكل وجهة هو موليتها، فقد عرض الفراء للمعنيين وجنح إلى دلالة البلد المعين، واحتج لذلك بأدلة ثلاث:

- أن قراءة عبد الله (اهبطوا مصر) بغير ألف، فذكرها من دون تنوين علم على البلد، ومن ثم جواز كون صرفها بمعنى البلد أيضاً.

- أن في قراءة أبي تصريحاً بالإيواء في مصر: (اهبطوا فإن لكم ما سألتم واسكنوا مصر)، وقد ذكر محققو كتاب الفراء أنهما لم يعثرا على هذه القراءة إلا عند الفراء، وهذه القراءة وإن لم تتواتر فيمكن عدّها تفسيراً للآية كما ظنها أبي ونقلها عنه الفراء، مما يشير بوعي من قالها بأن المقصود مصر فرعون ليس غير، والله أعلم.

- إجابة الأعمش لما سئل عنها: (هي مصر التي عليها صالح بن علي)، (يحيى بن زياد الفراء، 1980، ج 1، ص 43).

كذلك أورد الراغب الأصفهاني الرأيين مع ترجيح دلالة بلد بعينه عن دلالة أي قطر من الأقطار، يقول: "وقوله تعالى: (اهبطوا مصرًا) فهو البلد المعروف وصرفه لخفته، وقيل بل عني بلدًا من البلدان"، (الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، دت، ج 2، ص 607)، فقد ابتدأ بمعنى البلد وعلّة صرفه، ثم أورد الرأي الثاني المبني على الشك وقيل، كما أنه جعل علّة الصرف لمعنى البلد لا غير.

- رفض معنى البلد المعين وتأكيد معنى العموم لأي بلد: وهذا اتجاه خامس، لا يعرض للرأيين ثم يرجح، بل يقدم مذهبه ويرفض المذهب الآخر، فقد ذكر الخليل في العين أن معنى (مصرًا) بلد من البلدان، وهي تُصرف، يقول: "وقوله تعالى: (اهبطوا مصرًا) من الأمصار، ولذلك نونه، ولو أراد مصر الكورة بعينها لها⁽²⁾ نون، لأن الاسم المؤنث في المعرفة لا يُجرى"، (الخليل بن أحمد، دت، ج 7، ص 123).

ورفض المبرد دلالة البلد المعين ومال إلى أن المعنى مصر من الأمصار، وحجته أن تسمية المؤنث بمذكر لا يجوز صرفه، وإذا كانت مصر علم على مذكر وسمي به مؤنث فتجري مجرى المؤنث فلا تصرف، ولهذا لم تصرف (مصر) في القرآن، "فأما قوله عز وجل (اهبطوا مصرًا) فليس بحجة عليه، لأنه مصر من الأمصار، وليس مصر بعينها، هكذا جاء في التفسير والله أعلم"، (محمد بن يزيد المبرد، 1994، ج 3، ص 351، 352).

- الاحتجاج بالآية على معنى البلد: وهذا اتجاه سادس يجعل من الآية [اهبطوا مصرًا] دليلاً على البلد المعين لأسباب نحوية تجيز الصرف والمنع، على نحو ما يلقانا في نص ابن قتيبة: "وأسماء الأراضي لا تنصرف في المعرفة، وتنصرف في النكرة، إلا ما كان منها اسمًا مذكرًا سمي به المكان؛ فإنهم يصرفونه، نحو "واسط" وما كان منها على ثلاثة أحرف وأوسطه ساكن؛ فإن شئت صرفته، وإن شئت لم تصرفه، قال الله عز وجل: (ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين) وقال تعالى (اهبطوا مصرًا)"، (عبد الله بن مسلم بن قتيبة، 1981، ص

(2) في الأصل: (كما)، والمعنى تبعًا للسياق: (لما نون).

282، 283). ونص ابن قتيبة يؤكد صراحة أن المقصود بـ"مصرًا" هو بلد بعينه، بدليل احتجاجه بالآية في معرض حديثه عن أحوال صرف ما لا ينصرف، وإلى جانب هذا الدليل فثمة أدلة أخرى يقدمها النص، هي:
- عموم صرف أسماء البلاد التي سميت بمذكر، و(مصر) علم على مذكر.
- خصوصية جواز صرف أسماء البلاد التي سميت بمذكر، ما كانت ثلاثية أو سطها ساكن، وهذا ينطبق على (مصر).

- اقتران الآية بأخرى دون صرف، هي: (ادخلوا مصر إن شاء الله آمين)، وهذا دلالة على تأكيد ابن قتيبة معنى بلد بعينه لا أي بلد.

المبحث الثاني - موقف المفسرين: وجدت منذ الرعييل الأول من الصحابة الاختلافات والاجتهادات البشرية، في محاولة الوصول إلى المراد من (مصرًا)، فقد عرضت لنا كتب التفسير بالمأثور لموقف الأولين من الصحابة والتابعين من تلك الآية، فهي عند ابن عباس وقتادة والسُّدي ومجاهد وابن زيد، مصر من الأمصار، وهي عند أبي العالية والربيع بن أنس والأعمش، مصر فرعون، (الطبري، 2001م، ج 2، ص 22، 23، السيوطي، 2003، ج 1، ص 387).

وقد وقف جل المفسرين القدامى موقف الناقل الأمين لكلا الرأيين بحججهم دون ترجيح لرأي، وهذا ظاهر عند الطبري (محمد بن جرير الطبري، 2001، ج 2، ص 22) والسيوطي (عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، 2003، ج 1، ص 387)، والطبرسي (الفضل بن الحسن الطبرسي، 2005، ج 1، ص 167)، والزمخشري (محمود بن عمر الزمخشري، 1998، ج 2، ص 275، 276)، وابن عطية (عبد الحق بن غالب بن عطية، 2001، ج 1، ص 154)، والقرطبي (محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، 2006، ج 2، ص 153، 154)، والشوكاني (محمد بن علي بن محمد الشوكاني، 2007، ص 12، 13)، والمظهري (محمد ثناء الله المظهري، 2004، ج 1، ص 86)، وأبي حفص الدمشقي (عمر بن علي بن عادل، 1998، ج 2، ص 120)، ممن عرضوا لرأي الفريقين مع التذليل بحجة كل فريق، فمن أول المعنى على أي بلد من البلاد باعتبار أنهم سكنوا الشام وابتلوا بالتيه وأهبط ذريتهم الشام، ومن أول المعنى على بلد معين (مصر فرعون) باعتبار أن الله جل وعلا أورث بني إسرائيل مصر كما حكى سبحانه.

وتبنت فئة قليلة من المفسرين أحد الرأيين بعد عرضها، وقدمت أدلتها على ما ذهبت إليه وما رجحته، وظهر هذا الاتجاه عند بعض متأخري المفسرين كابن كثير والبغوي والرازي والبيضاوي وأبي السعود، فابن كثير بعد أن عرض للرأيين يقرر: "أن المراد مصر من الأمصار كما روي عن ابن عباس وغيره، والمعنى على ذلك؛ لأن موسى عليه السلام يقول لهم: هذا الذي سألتهم ليس بأمر عزيز بل هو كثير في أي بلد دخلتموه وجدتموه فليس يساوي مع دناؤه وكثرته في الأمصار أن أسأل الله فيه"، (إسماعيل بن كثير، ج 1، ص 457)، ويفسر البَغَوِي المعنى على أي بلد، وإن كان ثم رأي على معنى البلد المعروف فالأول عنده أصح، يقول في معرض تفسير لقوله تعالى: (اهبطوا مصرًا): "يعني فإن أبيتم إلا ذلك فانزلوا مصرًا من الأمصار، وقال الضحاك هو مصر موسى وفرعون، والأول أصح؛ لأنه لو أراده لم يعرفه"، (الحسين بن مسعود البغوي، 1409هـ، ج 1، ص 101). ويناقد الرازي كعادته كل الآراء التي يمكن أن تقال، ويحاول التوفيق بين آية المنع وآية الإرث؛ إذ يجعل من حجة القائلين بمصر من الأمصار بناء على قوله تعالى: (ادخلوا الأرض المقدسة التي

كتب الله لكم ولا تردوا على أدباركم)، يجعل منها داعماً للرأي الآخر مصر فرعون؛ إذ يعرض لأدلة الفريق الآخر وفقاً لهذه الآية ثم يخرج منها إلى المعنى الذي يؤيده، يقول ناقلاً عن سابقه: "والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه: (الأول) أن قوله تعالى: (ادخلوا الأرض المقدسة) إيجاب لدخول تلك الأرض، وذلك يقتضي المنع من دخول أرض أخرى، (والثاني) أن قوله تعالى: (كتب الله لكم) يقتضي دوام كونهم فيه. (والثالث) أن قوله (ولا تردوا على أدباركم) صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس (الرابع) أنه تعالى بعد أن أمر بدخول الأرض المقدسة قال (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض)، فإذا تقدم هذا الأمر ثم بين تعالى أنهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها، وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون المراد من مصر سواها"، (محمد الرازي بن عمر، 1981، ج 3، ص 108)، وتشي العبارة الأخيرة بنزول بني إسرائيل مصر في فترة ما مبهمه (وسنعرض لذلك في المبحث الثالث)، ثم عادوا لِمَا كتب عليهم من دخول الأرض المقدسة وعدم الرجوع عنها.

وإذا كان الصرح للعلمية وسكون وسطه فإن دلالة البلد المعين هي المرححة عند البيضاوي وأبي السعود، لقراءة ابن مسعود، يقول البيضاوي: "والمصر البلد العظيم وأصله الحد بين الشيبين، وقيل أراد به العلم وإنما صرفه لسكون وسطه أو على تأويل البلد، ويؤيده أنه غير منون في مصحف ابن مسعود، وقيل أصله مصرايم"، (عبد الله بن عمر البيضاوي، 1998، ج 1، ص 84)، والمعنى نفسه مع اختلاف يسير في اللفظ عند أبي السعود "والمصر البلد العظيم وأصله الحد بين الشيبين وقيل أريد العلم وإنما صرف لسكون وسطه أو لتأويله بالبلد دون المدينة ويؤيده أنه في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه غير منون، وقيل أصله مصرايم" (أبو السعود بن محمد، دت، ج 1، ص 182).

ويكاد يجمع المفسرون المحدثون- وفق ما اطلعت عليه- على معنى العموم (أي بلد)، سواء أقدم حجة لرأيه أم لم يقدم، فيذهب الإمام محمد عبدهوتابعه تلميذه محمد رشيد رضا إلى أن المعنى مصر من الأمصار، (محمد عبده، 2009، ج 1، ص 186- محمد رشيد رضا، 1947، ج 1، ص 331)، وبهذا المعنى ذهب المراغي في تفسيره "لأن هذه الأرض التي كتب الله عليهم أن يقيموا فيها إلى أجل محدود ليس من شأنها أن تنبت هذه البقول"، (أحمد مصطفى المراغي، 1946، ج 1، ص 126)، والشعراوي في خواتمه: "لأن مصر التي لم تنون هي علم على مصر التي نعيش فيها، أما مصرًا التي خضعت للتونين فهي تعني كل واد فيه زرع"، (محمد متولي الشعراوي، دت، المجلد الأول، ص 367) ومال إلى هذا الرأي أيضاً الصابوني في تفسيره، (محمد علي الصابوني، دت، ج 1، ص 62)، والزحيلي في التفسير الوجيز (وهبة الزحيلي، 1996، ص 10)، وأصحاب المنتخب في تفسير القرآن الكريم، (لجنة القرآن والسنة، 2014، ص 15)، والشيخ محمد كُرَيْم، (محمد كريم، 2015، ص 9).

المبحث الثالث- موقف الدراسة: هذا الذي ذهب إليه علماءنا حسن، ولكن—ولأنها اجتهادات بشرية لا تخلو من النقص—انطلاقاً من قول سلفنا الصالح "كلامي صواب يحتمل الخطأ وكلام غيري خطأ يحتمل الصواب"، أقول- وبالله التوفيق- أولاً- قد يكون المقصود بـ (مصرًا) أي بلد صالح للزراعة ينبت ما أراده بنو إسرائيل، ولكن هذا لا ينفي كون المقصود—فيما أزعـم— مصر فرعون البلد المعروف. ثانيًا- يرجح البحث دلالة البلد المعين، ومرد ذلك عندي أسباب: لغوية وغير لغوية.

فيما يتعلق بالأمر الأول فمن وجهين ، الأول- إذا جاز تأويل المعنى على ما ذهب إليه الفريقان ، فلماذا جاء هذا الموضوع - اهبطوا مصرًا- بالتونين دون غيره؟ أو بعبارة أدق لِمَ لم يتعدد مواضع صرف الكلمة بما يضارع مواضع عدم صرفها؟ ولعل في الإجابة عن هذا السؤال ما يحتاج إلى دليل آخر غير ما سبق لدى الأوائل من براهين لإثبات المقصود من اللفظة.

إن مذهب النحاة- وسنعرض له لاحقًا- جواز تصريف العلم المذكر الثلاثي ساكن الوسط ، بيد أنهم أظهرها عبارة قد تبدو مهمة في إجابتنا وهي: "والمنع أقيس أو أولى" ، تلك العبارة التي يمكن أن تمدنا بحل الإشكالية ، أو تكون جسراً يربطها بموقف بني إسرائيل من المن والسلوى ، وإليكم البيان.

لما حن بنو إسرائيل إلى القوم والعدس والبصل وغيرها من المحصولات التي وصفها القرآن بأنها "أدنى" ، وفضلوها على المن والسلوى "الذي هو خير" ، جاء اللفظ القرآني مناسباً لحالهم ، "مصرًا" التي صرفت على غير الأولى أو غير الأقيس ، وإن كان صرفها جائزًا ، فإن اللغة العالية ترك الصرف ، ولم يترك صرفها وجاءت على الأقل لغة أو فصاحة تناسبًا مع موقفهم الدنيء باختيار الأقل أو الأدنى وترك الأحسن أو الأخير.

والوجه الثاني- أننا رأينا بعد طول تأمل ومراجعة ما يسر الله لنا من مراجعته في المصادر المختلفة ، أن دلالة اللفظة قد تحتل المعنيين متلازمين دون فصل ، أقصد مصر فرعون ومصر من الأمصار ، وإن كنت أرجح الأول على نحو ما سأبين في موضعه ، وقد يبدو الأمر غريبًا بعض الشيء ، ولكنها محاولة فهم قابلة للأخذ والرد ، والله أعلم بهراده ، إذ إننا لا ن نصب أنفسنا موقعين عن الله بعبارة ابن القيم ، فهذا أمر عظيم ، لكننا نجتهد ، فإذا جانبنا الصواب فحسبنا أجر الاجتهاد.

الظاهر أن بني إسرائيل لما ذكروا أرض مصر وطعامها ، فإن موسى عليه السلام دعا ربه فاستجاب لهم ، فكانت الإجابة (اهبطوا مصرًا فإن لكم ما سألتم) ، تلك العبارة التي ربما تقرأ بنغمة استنكارية استهزائية ، ما دتمت تريدون مصر وطعامها فاهبطوا إليها فقد أذن الله لكم أن تأكلوا مما تنبت الأرض ، وحيث إنهم لا يستطيعون العودة في هذا الوقت الذي لا يتعدى شهرين ، إذ لا يزال الحادث في ذاكرة المصريين ، والمصريون كان يأفون من بني إسرائيل ويسخروهم وغير ذلك ، فقال لهم:(اهبطوا مصرًا) ، وليس الأمر هنا على سبيل الإيجاب ، وإنما هو للتعجيز على نحو ما يقرر القرطبي ، (محمد بن أحمد القرطبي ، 2006 ، ج2 ، ص 152) ، فهم لا يدخلونها في هذا الوقت ، فضلا عن أنهم لأسباب أخرى عوقبوا بالتبه ، فكان التعجيز آني ومستقبلي ، فهم لا يستطيعون دخولها الآن ، ولا في المستقبل ، فقد عوقبوا بالتبه أربعين سنة ، وما داموا لا يستطيعون النزول إلى أرض مصر ، فيبرز المعنى الثاني للفظ ، وهو نزول أي أرض من الأراضي البعيدة عن الصحراء فمن شأنها أن تنبت ما تبغونه ، لأن الله أذن لهم بانتهاء المن والسلوى والاعتماد على نبات الأرض ، ثم النزول إلى أرض مصر ، ولكن النازلين ليسوا هم المخاطبين بأنفسهم ، وإنما هم المخاطبون في صورة ذرياتهم فنزلوا منزلة المخاطبين ، بمعنى أن الخطاب في (اهبطوا) قد يحمل على معنيين تبعًا لتلك النغمة الاستنكارية: اهبطوا أتمم أيها المخاطبون بأنفسكم أي بلد لتجدوا ما اشتهيتم هنا وهناك ، واهبطوا أتمم أيها المخاطبون في صورة ذراتكم مصر فرعون فيها كل ما أردتم ، وهذا يؤؤل بنا إلى أن المعنى في نهاية الأمر مرده مصر فرعون لأنهم ساكنوها لفترة ما حتى إن كان الأمر في صورة أبنائهم ، وستحدث عن إشكالية عودتهم إلى مصر في سطور تالية من هذا البحث.

ولا نجد تعارضاً بين ما ذهبنا إليه وما سجّلته تلك العبارة التي سطرته تلك اللوحة التي خلدت الفرعون مرنبتاح؛ إذ ورد بها لأول مرة في تاريخ الفراعنة ذكر لبني إسرائيل، وهي عبارة ترجمها عدد من علماء الآثار أدت إلى اختلاف النقل في بعضها، وهذي العبارة هي: "وإسرائيل خربت وليس بها بذر"، (سليم حسن، 2000، ج7، ص 101)، "وإسرائيل قد خربت وانقطعت بذرتها"، (سليم حسن، 2000، ج 7، ص 107)، "وإسرائيل قد اقفروا وبذرتهم قد انقطعت / وقوم إسرائيل قد صاروا قفراً ومحاصيلهم قد ذهبت / وقوم إسرائيل قد أتلّفوا وليس لديهم غلة / وإسرائيل قد محي وبذرته لا وجود لها"، (سليم حسن، 2000، ج 7، ص 111). وكانت هذه العبارة دليلاً عند بعض علماء الآثار كالأثري نافيل على "خروج بني إسرائيل، وكذلك يعني أنه طرد من أرض مصر جنس أجنبي من البدو يدعى إسرائيل ومعهم أولادهم وكل ما يتبعهم، ومن ثم أصبح لا وجود لهم بالنسبة لمصر"، (سليم حسن، 2000، ج 7، ص 112)، وما ذهب إليه نافيل صحيح، ورغم صحته فإن فيه نظراً؛ إذ الواضح من منطوق ما سجلته العبارة المصرية وما دلت عليه نافيل امحاء بني إسرائيل دون رجعة، ومن ثم قد يظهر التعارض بين العبارة المصرية التي تعد أصدق دليل على قصة خروج بني إسرائيل وبين ما ذهبنا إليه من عودة بني إسرائيل إلى الديار المصرية. والحق أن ليس ثَمَّ تعارضٌ، لذا أؤكد أن العبارة المصرية لهي دليل يدعم ما ذهبت إليه.

إن العبارة المصرية من قصيدة عن انتصار الفرعون مرنبتاح على اللوبيين أو الليبين في السنة الخامسة من حكمه، وقد حدث بمصر أن استولى قومٌ في السنة الثامنة من حكم مرنبتاح على المكان الذي كان يسكنه الإسرائيليون، وهذا يعني أولاً أن فرعون الخروج هو رمسيس الثاني لا مرنبتاح؛ لأن فرعون الخروج غرق، ومرنبتاح هو الحاكم الذي يسجل له انتصارات، ويشير ثانياً إلى وقوع كتابة القصيدة بين السنة الخامسة إلى السابعة أو الثامنة من حكم مرنبتاح، ويظهر ثالثاً ما ذهب إليه سليم حسن إلى أن نقش اللوحة كان قريب عهد من وقت خروج بني إسرائيل (سليم حسن، 2000، ج 7، ص 110)، بما يعني أن الخروج كان قبل بضع سنوات (5: 8 سنوات) قبل حكم مرنبتاح، ويؤكد رابعاً خروج بني إسرائيل من مصر، ويدلل خامساً على رجوعهم إلى مصر بعد أربعين سنة من عقابهم، ووجه هذا الدليل أن كاتب القصيدة يتحدث عما آل إليه بنو إسرائيل في زمانه، فالحادثة لم يمر عليها بضع سنوات وفيها خروج كامل لبني إسرائيل، وهذا ما أكدته منشيء القصيدة، أما بعد ذلك من أعوام تربو على الثلاثين فحدثت أحداثاً لا يمكن للقصيدة كتبت منذ أكثر من بضعة وثلاثين عاماً أن تدرّكها.

وبناءً على ذلك يمكن فهم العبارة المصرية فهماً صحيحاً، فإسرائيل قد خربت وليس لها بذر وانقطعت بذرتها ولا وجود لها في زمان مرنبتاح الذي حكم عشر سنوات (انظر في مدة حكمه: رشدي البدراوي، 1998، ج4، ص 674)، أما بعد ذلك فلا سبيل إلى ادعاء الغيب.

لقد خرج بنو إسرائيل ومعهم أولادهم وكل ما يتبعهم، بل سلبوا المصريين كما ورد في سفر الخروج أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثياباً كانت على سبيل الإعارة، (الكتاب المقدس، 2012، خروج 12: 35)، ومن ثَمَّ ففي هذا الزمان هبوط مصر أمر مستحيل من هذا الجانب، ولأنهم عوقبوا بالتيه، فهبوط مصر أمر مستحيل أيضاً، وبناءً على ما تقدم فدلالة الهبوط كما سبق أن ذكرت ليست موجهة لهم وإنما موجهة إلى أبنائهم، ولعل هذا ما قد كان، فقد أورثهم الله الديار كما حكى القرآن الكريم، (الأعراف: 137- الشعراء: 59- القصص: 6: 5).

وإذا كان خلاف دائر بين العلماء في فريقين ، فريق يقرر عودة بني إسرائيل إلى مصر ، وفريق ينفي ذلك ، (راجع: محمد سيد طنطاوي ، 2007 ، ج1 ، ص 425)، وإذا كان علماء التاريخ والآثار مجمعين على عدم عودتهم تبعاً لما سجلته التوراة من رحلات بني إسرائيل بعد الخروج (فليس فيها ذكر لمصر)، فإنني أرحب بعودتهم في فترة ما مبهمة ، وقد وجدت لذلك صدقاً وأثراً عند الإمام الأكبر طنطاوي رحمه الله ؛ إذ يقول: "ويبدو لنا أنه لا مانع من عودة الضمير في قوله تعالى: (وأورثناها) إلى الجنات والعيون والكنوز التي أخرج الله تعالى منها فرعون وقومه ، بأن عاد موسى ومن معه إلى مصر لفترة معينة بعد هلاك فرعون وملئه ثم خرجوا منها بعد ذلك مواصلين سيرهم إلى الأرض المقدسة التي أمرهم موسى عليه السلام بدخولها" ، (محمد سيد طنطاوي ، 2007 ، ج1 ، ص 327 ، 428).

وإذا كان خلاف بين المفسرين حول معنى الإرث هل هو إرث عين أم إرث نوع (محمد سيد طنطاوي ، 2007 ، ج1 ، ص 425) ، فسواء أكان إرث عين أم إرث نوع ؛ فقد كتبت عليهم الأرض المقدسة ولكنهم نزلوا مصر قبل دخول الأرض المقدسة للتعلم بما أخذ من فرعون وملئه ، ومن ثم فنؤكد ما رجحناه من قبل أن هذه الفترة كانت بعد مدة من الهلاك وقبل دخول الأرض المقدسة ، أعني أنها واقعة بين مدة التيه ودخول الأرض المقدسة ، أي بعد أربعين سنة من خروجهم وعقابهم بالتيه.

ويجدر بنا الآن أن ندلل على هذا الرأي كما تذهب الدراسة ، وهذا هو الأمر الثاني في هذا البحث ؛ أقصد ترجيح البحث لدلالة البلد المعين (مصر فرعون) وفقاً لأسباب لغوية وغير لغوية ، على نحو ما تبين السطور التالية:

الأسباب اللغوية:

الدليل النحوي: ذهب النحاة واللغويون إلى أن (مصر) تذكر وتؤنث ، وهي تصرف ولا تصرف: ولهذا دلالاته ، فمصر- على أحد الوجهين الجائزين- مذكر ؛ فتكون "علمياً منقولاً عن اسم رجل" ، (أحمد بن علي ، القلقشندي ، ج3 ، ص 314 ، يوسف بن تغري بردي ، 2008) ، وهو اسم أعجمي- معرب من مصرائيم (محمود بن عمر الرمخشري ، 1998 ، ج1 ، ص 276)- مكون من ثلاثة أحرف ساكنة الوسط فيصرف- من قبيل هود ، ولوط ، ونوح. وهي- أي مصر- على الوجه الآخر الجائز- مؤنثة ، ويذهب النحاة إلى أن العلم المؤنث الثلاثي ساكن الوسط يجوز منعه ويجوز صرفه "والمنع أقيس أو أولى"⁽³⁾ ، ومن ثم فهي من قبيل هند ، ودعد ، (محمد بن يزيد المبرد ، 1994 ، ج3 ، ص 350- عبد الله بن يوسف ابن هشام ، 2004م ، ج4 ، ص 111 ، عبد الله بن عبد الرحمن ابن عقيل ، 2005 ، ج3 ، ص 259).

(3) واشترط لذلك ألا يكون المؤنث أعجمياً أو منقولاً عن اسم رجل (المراجع المذكورة بالمتن) ، غير أن الدراسة أطلقت الكلام على عمومته دون تقييد لما ورد من خلاف بين النحاة في العلم المؤنث الأعجمي أو المنقول عن اسم رجل فهو عند بعضهم مصروفاً وعند آخرين يعد من قبيل هند ودعد ، وإذا كان من قبيل هند ودعد فهذا يعني جواز المنع والصرف من ناحية وأن الصرف أولى وأقيس من ناحية أخرى ، (راجع في ذلك: محمد بن يزيد المبرد ، 1994 ، ج3 ، ص 351 ، 352- عبد الله بن يوسف ابن هشام ، 2004م ، ج4 ، ص 111).

وبناء على ما تقدم ، قد يكون القرآن نطق الكلمة تارة مذكرة- على أحد الوجهين- فصرفها (مِصْرًا) ، وتارة مؤنثة- على الوجه الآخر- بل الوجه الأقيساأولى- فلم تصرف. وقد يكون القرآن نطق الكلمة مؤنثة أو قاصداً التأنيث ، فجاءت مرة مصروفةً وأربع مراتٍ ممنوعةً على الأولوية ، ولم يغفل الوجه الآخر ، وهذا دأب القرآن- الذي نزل على سبعة أحرف- فى تعامله مع الوجوه المختلفة للغة.

الدليل السياقي: أعنى ذكر كلمة (الأرض) التي وردت أكثر من مرة في آي الذكر الحكيم ، وكان المقصود بها أرض مصر ، (راجع سور الأعراف (127 ، 129) ، غافر (26) ، القصص (4 ، 5)) ، فربما تكون هي- لا غير- المعنية في الآية التي نحن بصددنا (يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ).

قد يقول قائل إن السياق هو الذي يحتم ذلك ، فأقول- فيما أرى- والله أعلى أعلم- إن السياق هنا يقرر ما أذهب إليه ، لسبب يسير ، هو أن بنى إسرائيل لا يخفى عليهم المحصولات الزراعية المصرية التي أشار القرآن إليها ، لا سيما أنهم كانوا بمصر- تحت حكم فرعون مصر (رئيس الثاني)- ثم خرجوا منها فثأروا. وكان طعامهم- آنذاك- المن والسلوى ، ظلوا يتناولوهما مدة شهر ونصف الشهر ، (محمد بيومي مهرا ، 1988 ، ص 343) ، حتى "ملوا طعامهم في البرية ، وذكروا عيشهم الذي كانوا فيه قبل ذلك" ، (عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، 2003 ، ج1 ، ص 385) ، فحنوا إلى أرض مصر وطعامها ، فطلبوا من موسى- عليه السلام- أن يدعو ربه يُخْرِجْ لَهُمْ مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ- أرض مصر- مما سألوه ، بمعنى أوضح قالوا: يا موسى توسل لنا عند ربك- جل وعلا- أن يبدل بطعامنا هذا- المُنَّ وَالسَّلْوَى- طعام الأرض المعروفة بهذه المحصولات الزراعية ، "فدعا موسى ربه فأجابته" ، (عبد الحق بن غالب بن عطية ، ص 154) ، فكان رده استجابة لسؤالهم (اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ) ، وربما يكون طلبهم هذا مكرًا منهم ، ليعودوا إلى مصر ، فإنها- بعبارة الحسن- تنبت ما طلبوا(لجنة من العلماء ، 1992 ، ص 116).

الأسباب الدينية: وتتمثل في قراءة منع صرف (مصر) ، وهي قراءة أبى بن كعب وابن مسعود ، (ابن كثير ، ج1 ، ص 115) ، والأعمش(محمود بن عمر الزمخشري ، 1998 ، ج1 ، ص 276 ، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، 2003 ، ج1 ، ص 387) ، وهذا يؤكد أن مصر هي المعنية ، فذكرها "بغير تنوين كان لا محالة علمًا لبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة" ، (محمد الرازي بن عمر ، 1981 ، ج3 ، ص 101) ، فورود القراءة دليل- فيما أرى- على بلد بعينه ، وهو الدليل الذي بسببه سبق أن رجح الفراء دلالة مصر البلد دون غيرها.

يضاف إلى ذلك تلك القراءة المروية عن أبي التي تفرد بذكرها الفراء (اهْبِطُوا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ واسكنوا مصر) ، (يحيى بن زياد الفراء ، 1980 ، ج1 ، ص 43) ، وهذه القراءة إن ثبت صحتها ، فهي دليل ثان على أن المقصود البلد (مصر) ، للتصريح بالإيواء بها (واسكنوا مصر) ، وإن كانت غير ذلك فحسبها دليلًا على فهم بعضهم أن المعنى يفهم بتقدير محذوف.

الأسباب التاريخية والجغرافية: مصر بلد معروف من قديم الزمان: فمصر بلد طيب مبارك معروف بذلك منذ بداية الخلق ، قاله- سبحانه وتعالى- لما خلق آدم- عليه السلام- "عرض عليه ذريته" ، (محمد بن يعقوب الفيروز آبادى ، 1992م ، ج6 ، ص46) ، ومثل له الدنيا ، (يوسف بن تغري بردي ، 2007 ، ج1 ، ص30 ، 29) ،

فرأى- فيما رأى- مصر "رأها أرضاً سهلة ذات نهر جاري، مادته من الجنة تنحدر فيه البركة، ورأى جبلاً من جبالها مكسواً نوراً لا يخلو من نظر الرب عز وجل إليه بالرحمة، في سفحه أشجار مثمرة، فروعها في الجنة تسقى بماء الرحمة، فدعا آدم في النيل بالبركة، ودعا في أرض مصر بالرحمة والبر والتقوى، وبارك على نيلها وجبلها سبع مرات... يا أرض مصر، فيك الخبانا والكنوز، ولك البر والثروة، سال نهرك عسلاً، كثر الله رزقك، ودر ضرعك، وزكا نباتك، وعظمت بركتك وخصبت، ولازال فيك يا مصر خير ما لم تجبري وتنكبري أو تخوني فإذا فعلت ذلك، عراق شر ثم يغور خيرك. فكان عليه السلام أول من دعا لها الرحمة والخصب والرفقة والبركة"، كما دعا نوح عليه السلام لابنه بيصر بن حام أن يسكنه الله "الأرض الطيبة المباركة التي هي أم البلاد وغوث العباد، ونهرها أفضل أنهار الدنيا، واجعل فيها أفضل البركات"، (يوسف بن تغري بردي، 2007، ج 1، ص 30)، هذا فضلاً عن نزول إبراهيم- عليه السلام- أرض مصر، وزواجه منها، ودخول يعقوب وأبنائه مصر حين كان يوسف- عليه وعلى أبيه الصلاة والسلام- وزيراً لها. وقد وردت مصر في التوراة- كما أحصى أصحاب معجم الحضارات المصرية القديمة-ستمائة وثمانين مرة، (جورج بوزنر، سيرج سونرون، جان يويوت، أ.أ.س. ادواردز، ف.ل. ليونيه، جان درويس، 1996، ص 29).

وقد عرفت مصر الزراعة منذ أوائل الألف السادسة قبل الميلاد، (محمد عتريس، 2013، ص 654)، لوجود النيل الذي أعدها "لتكون أستاذة الأمم في العناية بالزراعة وتنظيم الترع والجسور"، (شوقي ضيف، 2003، ص 13)، وكانت المحصولات (البقل)⁽⁴⁾، والقثاء⁽⁵⁾، والفوم⁽⁶⁾، والعدس، والبصل تغلب على مصر أكثر من غيرها من البلدان، فيذكر القلقشندي أن زروع مصر هي الحبوب المقتاتة وغيرها كالببر، والشعير، والذرة، والأرز، والباقلي، والحمص، والعدس، والبسلا، وبها قصب السكر في غاية الكثرة، والبطيخ، والقثاء على اختلاف أنواعها، والملوخيا، والقلقاس، واللفت، والباذنجان... وأنواع البقول المختلفة، كالثوم، والبصل، والكراث، والفجل (أحمد بن علي القلقشندي، 2004، ج 3، ص 307، 308).

بل إن مصر- منذ عهد الفراعنة- كانت- زراعياً- تنتج "عدة أنواع من الخضروات، وكميات من الفاكهة، كما تنتج الحبوب التي يصنع منها الخبز... والبصل والثوم والخيار"، (جورج بوزنر، سيرج سونرون، جان يويوت، أ.أ.س. ادواردز، ف.ل. ليونيه، جان درويس، 1996، ص 217)، وهذا ما يؤكد أ. سليم حسن في موسوعته الشهيرة مصر القديمة أن الحنطة (نوع من القمح) كانت تزرع في مصر طوال عهدها التاريخية، كما أن الخضر (مثل الخس والبصل، والكرفس، والفجل، والكراث، والثوم...) كانت من طعام المصريين. والكراث معروف منذ الأسرة الخامسة، وكان العدس طعاماً لمصريي بناء الأهرام، وكانوا يأكلون البصل بكميات عظيمة متخذينه دواء، بل كانوا يستخدمونه حلية في بعض أعيادهم، (سليم حسن، 2000، ج 2، ص 82، 81، 80، 78). ويمكن أن نستنبط من كلام الأستاذ سليم حسن ملاحظات عدة:

- (4) البقل من النباتات ما ليس له شجر، وقال صاحب الكشاف: كل ما أنبتته الأرض من الخضر، والمراد: النعناع، والكرفس، والكرات.
- (5) طعام معروف، وهو الشائع باسم القثي.
- (6) هو الثوم، وبه قراءة، وقيل إن الحبوب التي تؤكل كلها فوم (انظر التفسير).

- كان القمح وكل ما تنبته الأرض (من خضروات) من زراعة المصريين منذ أقدم العصور.
- عصر بناء الأهرام هو عصر الأسرات (3، 4، 5، 6)، وفترتة بين القرنين (28، 22 ق م).
- مولد سيدنا موسى - عليه السلام - عام 1280 أو 1285 ق م، أي في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وتوفي عام 1160 ق م، أي في القرن الثاني عشر قبل الميلاد (راجع: رشدي البدراوي، 1998، ج 4، ص 801، 1116).
- إذن هذه المحصولات معروفة بزراعتها بمصر قبل موسى - عليه السلام - على نحو ما أسلفنا، بل إن هناك منتجات يعتمد عليها المصريون اعتماداً كلياً، ومن ثم لا يخفى على موسى مراد بني إسرائيل من نزول أرض مصر خاصة، والله أعلم.

يضاف إلى ما سبق تلك المقولة الذائعة "إن مصر مخزن حبوب روما"، (جورج بوزنر، سيرج سونرون، جان يويوت، أ.أس. ادواردز، ف.ل. ليونيه، جان درويس، 1996، ص 129)، ويؤكد القرآن الكريم أن مصر خزانة الأرض كلها، فقال تعالى - على لسان يوسف - عليه السلام (اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ)، (يوسف: 55)، "ولم تكن تلك الخزائن بغير مصر، فأغاث الله بمصر وخزائنها كل حاضر وباد من جميع الأرض"، (عمر بن محمد بن يوسف بن الكندي، 2009، ص 27)، وهذا يعضد أن المحصولات المذكورة في القرآن غالبية على أرض مصر دون سواها.

وآخر ما يتعلق بالجانبين التاريخي والجغرافي ما سبق أن ناقشناه عن حكاية عودة بني إسرائيل فهي من صلب الداعم التاريخي، ولا نبخذ التكرار أو الإعادة أو الإعارة، فليتنظر.

خاتمة:

كثر مداد أكابر العلم نحاة ومفسرين ولغويين في المقصود من لفظة (مصرًا) التي أتت مخالفة نظيراتها في القرآن الكريم من حيث الصرف والمنع، وقد أدلى كل بدلوه، بين مثبت لدلالة معينة ومرجح لمعنى دون غيره وناقِل للمعنيين دون تأكيد أو ترجيح أو نفي، كما كثرت أقلام علماء التاريخ والآثار في التعرض لفرعون موسى، من هو؟ وما اسمه؟ وما حكايته مع بني إسرائيل؟ أسئلة أدت إلى اختلاف وجهات النظر، قد يبدو بعضها متضارباً، لكنها محاولات لا سبيل إلى إنكارها على كل حال؛ إذ ضمت في ثناياها أحاديث عن حكاية بني إسرائيل بعد الخروج.

وقد حاولت في السطور السابقة أن أسهم بشيء يذكر في حقل علم الدلالة التفسيري، عن طريق إعادة قراءة لقوله تعالى: (اهبطوا مصرًا)، محاولاً التوفيق بين ما ذهب إليه البيئات الثقافية المختلفة: النحاة واللغويين والمفسرون والمؤرخون والأثريون، وكذا التوفيق بين آيتي الإرث والمنع أو التيه، للوصول إلى قراءة جديدة، لا تجعل تعارضاً بين كل ما قيل وفق ما استطعت وما أوتيت من أدوات. لقد هُدي الرازي - رحمه الله وعلماءنا - إلى التوفيق بين الآيتين اللتين يظن فيهما الافتراق وهما في الحقيقة مجتمعتان، ولكن كان الأمر بحاجة إلى مزيد من تسليط الضوء والبحث والتنقيب والتفتيش ليظهر في صورة قشبية مقبولة إلى حد ما، وقابلة للمناقشة وفتح مزيد من الأسئلة التي قد تعن للقارئ.

لقد كان السؤال المهم الذي تطرحه الدراسة هو (لماذا) لماذا) لماذا) في هذا الموضوع خاصة، وقد حاولت الإجابة عنه وفق ما أتيت من أدوات، وانتهت الدراسة في نهاية المطاف بعد مناقشة رأي النحاة واللغويين

والمفسرين ، انتهت إلى أمرين: الأول- جواز المعنيين: البلد المعين أو أي بلد. والثاني- ترجيح معنى البلد المعين وفقاً لمجموعة من العوامل اللغوية وغير اللغوية ، فإن كنت قد وفقت فلله المنة من قبل ومن بعد ، وإن كانت الأخرى فحسبي أجر الاجتهاد.

ولكن تبقى كلمة أخيرة فيما يخص نتيجة الدراسة ، وهي تلك القضية (قضية العودة) التي لا تزال تمثل إشكالية ، أعني الخلاف الدائر حتى الآن بين علماء الدين والتاريخ والآثار فيما يخص عودة بني إسرائيل إلى مصر ؛ ففي حين ينقسم علماء الدين فريقين: فريقاً مثبتاً (أو مرجحاً) لعودتهم وفريقاً منكرًا لذلك ، يكاد يجمع علماء التاريخ والآثار وتدعمهم نصوص التوراة على عدم العودة نهائياً إلى مصر بعد طردهم وخروجهم ، لا سيما أن أماكن ارتحال بني إسرائيل كما تحكي التوراة لم تكن منها مصر ، وهذا ربما يكون داعياً عند البعض لتفنيد ما خلصت إليه الدراسة من نتيجة.

وإذا كان الأمر على نحو ما ذكرت من خلاف بين العلماء المنتهين إلى البيئات الثقافية المختلفة ، فإن ما تطمئن إليه الدراسة أن هناك عودة إلى أرض مصر في فترة ما غير واضحة في تاريخ بني إسرائيل ، كما ناقشت ذلك في المتن ، وهذا ما تثيره الدراسة لمحاولة الإجابة عنه من نحارير أهل هذا الفن ، فإذا ثبت ذلك في مستقبل الأيام ، فإنها ستدعم نتيجة الدراسة ، وإن ثبت خلاف ذلك بالأدلة اليقينية القاطعة التي لا تترك لللاحق كلمة ، فحسب البحث من نتيجته أن المقصود من اللفظة (مصرًا) مصر فرعون ، تبعًا لرغبة بني إسرائيل في عودتهم ، ووفقًا لما قدمنا من دلالة الأمر بالهبوط الذي لا يكون على سبيل الوجوب وإنما على سبيل الاستنكار والسخرية ، كما سبق أن ناقشنا.

لقد اهتم كبار العلم منذ القدم بالإجابة عن السؤال الرئيس لماذا؟ لماذا العدول عن لفظ بآخر؟ لماذا أختير هذا اللفظ دون غيره؟ وهذا ظاهر في متون مصنفاتهم التفسيرية ، سواء للقرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف أو الشعر العربي ، وقد توجهت عدد من الدراسات اللغوية الحديثة إلى خدمة نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، لا سيما في ظل الصيحات العارمة من هنا وهناك التي لا تثمر إلا عُجْهيةً وهرقًا دون معرفة حقيقية بجوهر اللغة وخصائصها ، تلك اللغة التي تعد أهم أداة يتسلح بها من أراد التصدي للغة القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف.

آن الأوان للدراسات اللغوية ألا تتقف مرددة مفاهيم مثل: الإنابة والعدول والجواز وغيرها ، فهي مفاهيم قد تبدو شكلية وصماء وسطحية ولا جدوى لها دون الإجابة عن السؤال لماذا؟ لماذا العدول؟ لماذا الاختيار من بين البدائل المختلفة؟ لماذا ولماذا؟ هذا هو ما يقع على عاتق الدراسات اللغوية الحديثة؛ فمدخلاتها التدقيق والتفتيش والتنقيب ومخرجاتها إجابة علمية ، ليست نهائية بالطبع ، لكنها مقبولة وفق ما أتاحته أدوات الدراسة.

وفي نهاية المطاف تقدم الدراسة عددًا من الأسئلة المهمة في النص القرآني ، لعلها تجد أرضًا خصبة تنبتها ، ولعلها تقدم خدمة جلييلة للتفسير المعاصر من ناحية وللتجديد الفقهي من ناحية أخرى:

-لماذا أجمع معظم المفسرين على أن مرجع الضمير في قوله تعالى: (ذلك ليعلم أي لم أخنه بالغيب)، ليوسف عليه السلام؟ ولماذا ذهب قليل منهم إلى أن المرجع لامرأة العزيز؟ وهل يمكن أن ندلل أو نعضد رأي الفئة القليلة؟ (للباحث رأي في هذه المسألة ، ولكنها معروضة لهزيد من القراءة حولها).

-لماذا عدل عن (اكتسبا) إلى الفعل الثلاثي (كسبا) في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا)؟ وما حكم السارق إذا افتضح أمره لأول مرة طوعت له نفسه السرقة، سواء أكان المسروق قليلاً أم كثيراً؟ (للباحث رأي في هذه المسألة، ولكنها معروضة لمزيد من القراءة حولها).
-لماذا لا نفهم جملة (فأنا أول العابدين) في قوله تعالى: (قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين)، على أنها جملة خبرية محولة إلى الطلب الاستفهامي؟ وهل من دليل مؤيد لذلك؟ (للباحث رأي في هذه المسألة، ولكنها معروضة لمزيد من القراءة حولها).

مصادر البحث ومراجعته:

- أولاً- القرآن الكريم، جل من أنزله.
ثانياً- الكتاب المقدس (2012)، القاهرة، دار الكتاب المقدس.
ثالثاً- المصادر والمراجع العربية:
- ابن أحمد، الخليل (دت): كتاب العين، تحقيق مهدي المحزومي، إبراهيم السامرائي.
- ابن الأنباري، عبد الرحمن (2006)، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- البدرائي، رشدي (1998)، موسى وهارون عليهما السلام- من هو فرعون موسى، انترناشونال.
- البغوي، الحسين (1409هـ): معالم التنزيل، حققه وخرجه أحاديثه، محمد عبد الله النمر وآخران، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- البيضاوي، عبد الله، (1998): أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- بيومي، محمد مهرا (1988): دراسات تاريخية في القرآن الكريم (2) مصر، بيروت، دار النهضة العربية.
- ابن التركماني، علي (2010): بهجة الأريب في بيان ما في كتاب الله العزيز من الغريب، تحقيق خالد محمد خميس، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ابن نغرى بردى، يوسف (2008)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- ابن جني، عثمان (2006): الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، العدد (146) تقديم عبد الحكيم راضي.
- ابن حجر، أحمد (2001): فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد القادر شيبه الحمد، الرياض.
- حسن، سليم (2000): موسوعة مصر القديمة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- راجح، محمد كريم (2015): قيس من القرآن الكريم، الكويت، إدارة الثقافة الإسلامية.
- الرازي، محمد (1981): التفسير الكبير، بيروت، لبنان، دار الفكر.
- رضا، محمد رشيد (1947): تفسير المنار، القاهرة، دار المنار.
- الزبيدي، محمد (1974): تاج العروس من جواهر القاموس، ج14، تحقيق عبد العليم الطحاوي، الكويت، مطبعة الكويت.
- الزحيلي، وهبة (1996)، التفسير الوجيز، دمشق، دار الفكر.
- الزمخشري، محمود (1998): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق عادل عبد الموجود وعلي معوض، الرياض، مكتبة العبيكان.

- السيوطي ، جلال الدين (2003): الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، تحقيق عبد الله التركي ، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية ، دار هجر .
- الشعراوي ، محمد متولي (د ت): خواطر حول القرآن الكريم ، القاهرة ، دار أخبار اليوم .
- الشوكاني ، محمد (2007): فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، اعتنى به وراجع أصوله يوسف الغوش ، بيروت ، دار المعرفة .
- الصابوني ، محمد علي (دت)، صفوة التفاسير ، القاهرة ، دار الصابوني .
- ضيف ، شوقي (2003): عصر الدول والإمارات- مصر ، القاهرة ، دار المعارف .
- الطبري ، محمد بن جرير(2001): جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق عبد الله التركي ، القاهرة ، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر .
- الطبرسي ، الفضل (2005): مجمع البيان في تفسير القرآن ، بيروت ، لبنان ، دار العلوم .
- طنطاوي ، محمد سيد (2007) ، القصة في القرآن الكريم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية .
- ابن عادل ، عمر (1998): اللباب في علوم الكتاب ، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض ، بيروت ، دار الكتب العلمية .
- عبده ، محمد (2009): الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ، تحقيق وتقديم محمد عمارة ، القاهرة ، طبعة خاصة بمكتبة الأسرة .
- عتريس ، محمد (2013): معجم بلدان العالم ، القاهرة ، مكتبة الآداب .
- ابن عطية ، عبد الحق بن غالب (2001): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تحقيق عبد السلام عبد الشافي ، بيروت لبنان ، دار الكتب العلمية .
- ابن عقيل ، عبد الله (1980): شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، دار التراث .
- العكبري ، عبد الله (1976) : التبيان في إعراب القرآن ، تحقيق علي محمد الجاوي ، القاهرة ، مكتبة عيسى البابي .
- العمادي ، أبو السعود (1971) ، تفسير أبي السعود أو إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، الرياض ، مكتبة الرياض الحديثة .
- ابن فارس ، أحمد (1979): معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الفكر .
- الفراء ، يحيى (1980): معاني القرآن ، تحقيق أحمد يوسف نجاتي وآخر ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- الفيروزآبادي ، محمد (1992): بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز ، تحقيق عبد العليم الطحاوى ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .
-(2005): القاموس المحيط ، تحقيق مكتب تحقيق التراث بؤسسة الرسالة ، بيروت ، مؤسسة الرسالة .
- ابن قتيبة ، عبد الله (1981): أدب الكاتب ، حققه وعلق حواشيه ووضع فهارسه محمد الدالي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة .
- (1987) ، تفسير غريب القرآن ، تحقيق السيد صقر ، بيروت ، لبنان ، دار الكتب العلمية .
- القرطبي ، محمد (2006): الجامع لأحكام القرآن والمبين لها تضمنه من السنة وآي الفرقان ، تحقيق عبد الله التركي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة .

- القلقشندي ، أحمد بن علي (2004): صحح الأعشى في صناعة الإنشا، القاهرة ، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- ابن قنبر ، عمرو المعروف بسبويه (2013): الكتاب ، تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ، مكتبة الخانجي.
- ابن كثير ، إسماعيل (2000): تفسير القرآن العظيم ، تحقيق مصطفى السيد وآخرين ، الجيزة ، مؤسسة قرطبة.
- ابن الكندي ، محمد بن يوسف (2009): فضائل مصر المحروسة ، تحقيق علي محمد عمر ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- لجنة القرآن والسنة (2014): المنتخب في تفسير القرآن الكريم ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- المبرد ، محمد (1994): المقتضب ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ابن محمد ، الحسين ، المعروف بالراغب الأصفهاني (د ت): المفردات في غريب القرآن ، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى ، القاهرة ، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- المراغي ، أحمد مصطفى (1946): تفسير المراغي ، القاهرة ، مطبعة مصطفى البابي.
- المظهري ، محمد (2004): تفسير المظهري ، تحقيق أحمد عزو عناية ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي.
- ابن منظور ، محمد (د ت): لسان العرب ، تحقيق عبد الله الكبير وآخرين ، القاهرة ، دار المعارف.
- ابن هشام ، عبد الله بن يوسف (2004): أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، ومعه كتاب عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك لمحمد محيي الدين ، القاهرة ، دار الطلائع.
- رابقاً- المراجع المترجمة:
- جورج بوزنر ، سيرج سونرون ، جان يويوت ، أ.أ.س. ادواردز ، ف.ل. ليونيه ، جان درويس (1996)، معجم الحضارة المصرية القديمة(ترجمة أمين سلامة) ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

التحرش الجنسي بين الأقران في الوسط المدرسي: أي أثر نفسي لدى الضحايا؟

Sexual harassment between peers at school: What psychological impact among victims?

د. زواني نزيهة ، د. وندلوس نسيمة نسيبة ، أ. جديس جزيرة
كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية — جامعة تيزي وزو-.

مقدمة:

رغم إبراز الدراسات التطورية أهمية الأقران كأحد سياقات التنشئة الإجتماعية المؤثرة في نمو المراهقين من مختلف الجوانب ومساهمة التجارب المعاشة معهم في اكتساب المهارات الإجتماعية و حل الصراعات وتسهيل الانتقال من التبعية العائلية والتوافق المدرسي (Ramsay ، Caverly ، Lemerise ، Diehl ، Roberts ، 1998، ص506)، يبقى التحرش الجنسي بين الأقران في الوسط المدرسي - الذي يعرف على أنه مجموعة من الأفعال السلبية ذات طابع جنسي ، المتكررة والمتعمدة من جانب مراهق أو أكثر لإلحاق الأذى بمراهق آخر سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة - من المشكلات السائدة خلال فترة المراهقة التي تتميز ب بروز مطالب نمائية كالتوافق مع التغيرات البيولوجية والفيزيولوجية وبناء الهوية (Steinberg ، 2005 ، نقلًا عن Frison ، 2016)، والتي تبلغ ذروتها في المرحلة المواكبة لعملية الانتقال من المرحلة الابتدائية الى المرحلة المتوسطة ؛ فقد أجمعت نتائج العديد من الدراسات كدراسات (Nansel وآخرون ، 2001 ؛ Teicher وآخرون ، 2010) نقلًا عن (Rosen ، 2012 ، ص273) أنها الفترة التي يكون فيها المراهقون أكثر عرضة لوقوع ضحية للممارسات المؤذية من طرف الأقران نتيجة مواجهتهم لتحديات جديدة كالتكيف مع بيئة مدرسية جديدة والبحث على الاندماج الإجتماعي وتعزيز علاقات الصداقة الجديدة مع زملائهم بالمدرسة خاصة مع ارتفاع سلوكيات العنف الذي يمارسه الأقران.

ركزت البحوث الأولى للتحرش الجنسي في المدارس على وصف مدى انتشار الظاهرة وفهم النتائج المترتبة عنها، و في الآونة الأخيرة، بدأ الباحثون في دراسة عوامل الخطر الفردية والسياقية لوقوع ضحية هذه السلوكيات كدراسة (Miller 2013).

من جهة أخرى ، أوضحت الدراسات السابقة العواقب النفسية والسلوكية المعاشة من طرف الضحايا ؛ إذ اعتبر وقوع ضحية التحرش الجنسي من طرف الأقران منبئًا جوهريًا لمشكلات الصحة العقلية لدى الضحايا في فترة المراهقة وبالخصوص في المرحلة المتوسطة حيث تكون تأثيراتها أكثر ضررًا على الصحة النفسية الجسدية. في هذا السياق ، أشارت دراسات (Bagley وآخرون ، 1997 ؛ Berman وآخرون ، 2000 ؛ Dahinten ، 1999 ؛ Fineran و Bennett ، 1998 ؛ Gillander Gådin ، 2002 ؛ Hammarstrom ، 2000 ؛ Lahelma ، 2002 ؛ Larkin ، 1994) نقلًا عن (Witkowska ، 2005 ، ص2) إلى وجود عواقب نفسية و تربوية سلبية كارتفاع مخاطر إيذاء النفس ، الأفكار الانتحارية ، صعوبات التكيف ، تعاطي المخدرات ،

الشعور بعدم الأمان في المدرسة و انخفاض مستوى الثقة و الإنجاز ، كما يسبب التعرض للتحرش الجنسي صدمة نفسية لها عواقب مدى الحياة .

وبالرغم من كون مشكلة التحرش الجنسي بين الأقران من المشكلات الخطيرة التي تهدد الأمن المدرسي ، فإنّ الاهتمام بها على الصعيد العربي جاء متأخراً والأبحاث جاءت جد محدودة مقارنة بالبحوث الأجنبية ؛ إذ لم يتم التوصل من خلال البحث عن أدبيات الموضوع في حدود البحث الحالي - إلا لدراسات قليلة تمثلت في دراسة كشيك (2013) الذي تناولت الظاهرة عند الأحداث الجانحين من حيث علاقتها بالأمن النفسي ، و دراسة البيعي و عبد الجبوري (2014) التي اهتمت بالبحث عن أسباب التحرش الجنسي بين تلاميذ المدارس لكن من وجهة نظر المعلمين في العراق ؛ حيث توصلت الدراسة إلى اعتقاد (81.6 %) من المعلمين بأن مشكلة التحرش في المدارس الابتدائية هي مشكلة شائعة إلا أنه مسكوت عنها. كما أوضحت أن (12,3 %) من عينة الدراسة كانوا قد تعرضوا خلال حياتهم الدراسية للتحرش الجنسي و شكلت الإناث أكثر من ثلثي الضحايا. كما أفصح (89.5 %) من المعلمين أن نقص التوجيه التعليمي للحد من آثار مشاهدة الأفلام الإباحية كان سبباً رئيسياً لتفشي هذه الظاهرة فضلاً عن ضعف الوقاية من قبل المدرسة وازدحام الصفوف ووجود تلاميذ أكبر من أقرانهم ، بينما استهدفت دراسة الطيار(2017) التقصي عن العوامل المؤدية للتحرش الجنسي بين الطلاب في المدارس الابتدائية من وجهة نظر المرشدين المدرسين وإجراءات الوقاية منها. في حين ، اهتمت دراسة (Bader Eddin ، 2017) بالتعرف على بعض السمات النفسية المنبئة بالتحرش الجنسي من خلال التعرف على البناء النفسي للقائم بالتحرش.

أما دراسة الصبيحيين و القضاة (2013) فقد تناولوا هذه السلوكات ضمن ظاهرة عنف الأقران أو كما تسمى التنمر أو الاستقواء عند الأطفال و المراهقين في المدارس. من بين النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن (5.7%) من أفراد العينة يمارسون عنفاً جنسياً و لم تستهدف الدراسة ضحايا هذه السلوكات.

في نفس سياق ، تم التوصل من خلال البحث عن أدبيات الموضوع في البيئة المحلية إلى وجود دراسة واحدة حول تعرض المراهقين للعنف الجنسي من طرف الأقران للباحث جعيجع (2017)، إلا أنه تم التطرق للموضوع من خلال دمج مع السلوكات العدوانية الأخرى التي تندرج في ظاهرة عنف الأقران. توصلت نتائج الدراسة التي أجريت على 254 مراهق ممتدرس بالتعليم المتوسط احتلال العنف الجنسي المرتبة الأخيرة من حيث السلوكات العدوانية الممارسة على المراهقين تمثلت أساساً بالترتيب في التعرض لتلميحات جنسية ، عرض صور جنسية ، التعرض لشائعات جنسية ، التعرض لتهكمات ذات مدلول جنسي ، التعرض للتحرش الجنسي ، الإجبار على الانخراط في سلوكات جنسية و التعرض لإرسال رسائل هاتفية تحتوي على إساءة جنسية.

بناءً على ما سبق ، تتضح الحاجة الماسة إلى إجراء دراسة عن هذه الظاهرة و التقصي عن معاناة الضحايا من خلال التعرف على المشكلات الانفعالية المترتبة عن وقوع ضحية هذه السلوكات. كما تهدف إلى التعرف على الفروق الموجودة بين الضحايا و غير الضحايا في معاشية هذه المشكلات و الفروق في المشكلات الانفعالية حسب الجنس.

على هذا الأساس ، يمكن تحديد مشكلة الدراسة في عدد من التساؤلات على النحو التالي :

تساؤلات الدراسة

- ما مستوى انتشار المشكلات الانفعالية بأبعادها لدى المراهقين ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران ؟ هل هناك فروق في المشكلات الانفعالية لدى ضحايا التحرش الجنسي حسب الجنس ؟ هل هناك فروق في المشكلات الانفعالية بين ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران و غير الضحايا ؟ استنادا للأسئلة المطروحة تمت صياغة الفرضيات التالية:

فرضيات الدراسة:

-هناك فروق في المشكلات الانفعالية لدى ضحايا التحرش الجنسي حسب الجنس.
-هناك فروق في المشكلات الانفعالية بين ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران و غير الضحايا.
أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة في أصالتها لا سيما على المستوى المحلي ؛ حيث لم يتم التوصل - في حدود علم الباحثات - إلى دراسات تناولت هذه الظاهرة في الوسط المدرسي بشكل مستقل باعتبارها إحدى أهم الظواهر الشائعة في المدارس مشكلة طابوها من طابوهات المجتمع بغية إعطاء صورة واقعية حول الظاهرة المدروسة.

و قد تكمن أهمية هذه الدراسة من الناحية التطبيقية في محاولة الاستفادة من نتائجها في مساعدة الضحايا على التعرف و تجاوز و استثمار كل قدراتهم لمواجهة الضغوط التي يتعرضون لها ، كما قد تفيد الأخصائين النفسيين في استثمارها لبناء برامج وقائية للحد من الظاهرة و علاجية للتخفيف من حدة المشكلات الانفعالية المعاشة من طرف الضحايا.

المفاهيم الإجرائية للدراسة:

التحرش الجنسي: هو سلوك أو مجموع السلوكات الصادرة عن مراهق أو أكثر ضد الضحية سواء كانت لفظية أو إيمائية ، أو جسدية ، على أن تكون هذه السلوكات متكررة و مقصودة تهدف إلى إلحاق الضرر أو الأذى بالضحية التي تكون غير قادرة على الدفاع عن نفسها. و يقاس بالدرجة التي يحصل عليها المراهق الضحية في استبيان التعرض للتحرش الجنسي بين الأقران المعد من طرف الباحثات.

المشكلات الانفعالية: هي مجموعة من المشكلات التي تمس الجانب الانفعالي كالقلق و الاكتئاب ، الانسحاب ، مشكلات التفكير ، مشكلات الانتباه ، المشكلات العاطفية ، المشكلات السيكوسوماتية ، مشكلات الضغط ما بعد الصدمة ، وفي الدراسة الحالية تتمثل في الدرجة التي يتحصل عليها المراهقين في الأبعاد الخاصة بالمشكلات الانفعالية لاستبيان أشنباخ Achenbach (2001).

الإطار النظري لدراسة: ظهر مصطلح التحرش الجنسي في 1970 للقرن العشرين في الولايات المتحدة ، و يُفترض أنه تم تأسيسه من قبل النساء العاملات بالولايات المتحدة في عام 1976 (Witkowska ، 2005 ، ص10).

لغويا يعبر التحرش الجنسي عن ترجمة للتعبير الإنجليزي Sexual Assault أو Sexual Harassment ، وفي المعجم الوجيز: حرشه ، حرشاً : خدشه . وحرش الدابة :حك ظهرها بعضاً أو نحوها لتسرع ، وحرش الصيد: هيّجه ليصيده .والشيء الحرش :الخشن .و حرش بينهم :أفسد بينهم .تحرشٌ به:تعرض له ليهيّجه.

يتفق هذا المعنى اللغوي العربي مع دلالات المعنى الإنجليزي على أن التحرش يتوقف عند القول فقط دون الفعل ، وأن الفعل يدخل في نطاق هتك العرض. والحقيقة أن التحرش درجة أقل من هتك العرض بمعناه القانوني فالأول يتضمن إيذاءات أو تلميحات أو نظرات أو كلمات أو لمسات أو همسات ليست بنفس درجة العنف في هتك العرض (عاشور ، نجم و عبد العليم ، 2009 ، ص15).

اصطلاحاً، توصلت عملية استعراض الأدبيات إلى أنه من الصعب وضع تعريف محدد للتحرش الجنسي كون ما يعد كذلك في مجتمع ، قد لا يكون في مجتمع آخر. وقد أعلن الاتحاد الأوروبي صراحة إنه ليس بإمكانه وضع تعريف موحد ، وإن كان بإمكانه وضع معايير تساهم وتساعد كل دولة في إعداد تشريع ملائم بهذا الخصوص (عاشور ، نجم و عبد العليم ، 2009 ، ص12)

ومع ذلك تمكن بعض الباحثين إلى الوصول إلى نوع من الإجماع في تعريف هذه السلوكيات ؛ إذ عرف (Eshetu ، 2015 ؛ Zetterström Dahlqvist ، Landstedt ، Gillander Gådin و Young ، 2016) و (Heise وآخرون ، 1999 ؛ Stein 1995 ، 1999) المشار إليهم في دراسة (Zetterström Dahlqvist وآخرون ، 2016) التحرش الجنسي كشكل من أشكال الاهتمام الجنسي غير المرحب به وغير المرغوب فيه و يعتبر شكلاً من أشكال العنف القائم على النوع الاجتماعي. متضمنا الأفعال المستمرة والمقصودة تعمل على الحد من قدرة المراهق على المشاركة في برنامج أو نشاط تعليمي أو الاستفادة منه ، كما أنه يخلق بيئة تعليمية معادية أو مسيئة.

و اتفقت (Witkowska ، 2005 ، ص17) مع ما سبق و عرفته بأنه سلوك غير مناسب وغير مقبول ذو طبيعة جنسية يتداخل مع حق المراهق في بيئة تعليمية داعمة ومحترمة وأمنة في المدرسة. يشمل أنواع مختلفة من السلوك من المظاهر اللفظية وغير اللفظية.

و أضافت (وزارة العدل الأمريكية ، 2008) نقلا عن (Boyd و Grey ، Young ، 2009 ، ص1072) في تعريفها للتحرش الجنسي على أنه أي شكل من أشكال الاتصال الجنسي غير المرغوب فيه الذي قد يتم بوسائل عنيفة. أما (Ortega وآخرون ، 2010) نقلا عن (Ortega-Ruiz ، Vega-Gea ، Sánchez ، 2016 ، ص48) فقد حدد التحرش الجنسي بين الأقران في سن المراهقة على أنه سلوك جنسي غير مرغوب فيه وغير مرحب به لأنه يسبب الضيق وعدم الراحة لدى الضحايا ، والتي يمكن أن تتداخل مع الحياة الطبيعية للمراهقين في المدارس. يشمل سلوكيات مختلفة مثل إطلاق الأسماء ، الشائعات ، التعليقات الجنسية ، النظرات ، الإيذاءات ، ومحاولات الاتصالات الشخصية والاعتداءات الجسدية.

و حسب (Ortega وآخرون ، 2010 ؛ Shute ، Owens و Slee ، 2008) المشار إليهم في دراسة (Vega-Gea وآخرون ، 2016 ، ص48) يجب أن يفهم التحرش الجنسي في مرحلة المراهقة انطلاقاً من منظور نمائي من خلال العوامل المتعلقة بتطور البلوغ ؛ إذ تؤدي إلى إيقاظ الاهتمام والرغبة الجنسية بالآخرين. وبالتالي ، فإن الاهتمام المتزايد الذي يبديه الأقران إلى جانب افتقار المراهقين للمهارات عندما يتعلق الأمر بالتعبير عن الاهتمام الجنسي ، يمكن أن يشكل في حد ذاته حسب (Craig و Pepler ، Connolly ، McMaster ، 2002 ؛ Hyde و Petersen ، 2013) عامل خطر لحدوث التحرش الجنسي بين الأقران.

و قد دعمت العديد من الدراسات هذه الملاحظات ؛ إذ بينت دراسات (Yulie ، Connolly ، Craig ، Pepler) و (2015 ، Simkins— Strong و Pepler ، Josephson ، Connolly ، Schnoll ، 2006 ، McMaster) أن حالة البلوغ تؤدي إلى زيادة كل من الإيذاء والتحرش الجنسيين ، وبدء علاقات المواعدة تزيد من خطر التحرش الجنسي من طرف الأقران من الجنس الآخر (Vega-Gea وآخرون ، 2016 ، ص 48). و تعتبر دراسة الرابطة الأمريكية للجامعات (1993) من أكثر الدراسات شمولاً حول التحرش الجنسي بين الأقران في المدارس الأمريكية ، إذ صرح 85 ٪ من الإناث و 76 ٪ من الذكور أنهم يعانون من بعض أشكال التحرش الجنسي في المدرسة ، و كانت التعليقات الجنسية ، النكات والإيماءات أو النظرات من أكثر الأشكال شيوعاً التي أبلغت عنها 65 ٪ من الإناث و 42 ٪ من الذكور. كما وجدت هذه الدراسة أن التجربة الأولى للمراهق مع التحرش الجنسي على الأرجح تحدث في منتصف المدرسة الإعدادية وأن معظم حوادث التحرش وقعت في المهرات المدرسية والفصول الدراسية (Dupper و Kopels ، 1999 ، ص 435). و أشار Dawkins (2008) المشار إليه في دراسة (Bader Eddin ، 2017 ، ص 166) كذلك إلى أنه غالباً ما تحدث هذه السلوكيات في المهرات ، قاعات الرياضة و في كثير من الأحيان داخل الأقسام مما يولد مناخاً معادياً يتناقض مع الأداء الدراسي.

زد على ذلك ، أكدت دراسات (Jaffe و Hughes ، Crooks ، Wolfe ، Chiodo ، 2009 ، ص 246 ؛ Grey ، Young ، Boyd و Grey ، 2009 ، ص 1072) و النظام الوطني للإبلاغ عن الحوادث (The National Incident-Based Reporting System (2002) نقلاً عن (Grey ، Young ، Boyd و Grey ، 2009 ، ص 1072) أن معدلات التحرش الجنسي بين الأقران كانت مرتفعة تراوحت بين 26 ٪ إلى 51 ٪ لدى الجنسين. و قد أفصحت الإناث أنهن تعرضن للمزيد من النكات الجنسية والتعليقات واللمس غير المرغوب فيه ، بينما صرح الذكور عن معاناتهم من المزيد من الافتراءات عن الجنسية المثلية أو تلقي محتوى جنسي غير مرغوب فيه. و تجدر الإشارة إلى أن معدلات الانتشار تعتمد على الحوادث المبلغ عنها ، و لهذا من المرجح أن لا تعكس هذه النسب الواقع الحقيقي للظاهرة.

كما أوضحت دراسة (McMaster ، Connolly ، Pepler و Craig ، 2002) التي أجريت على عينة قوامها 213 مراهق تتراوح أعمارهم (11-14) سنة أن التحرش الجنسي يتطور خلال أواخر سنوات الدراسة الابتدائية والمتوسطة ويرتبط بالتغيرات البيولوجية والاجتماعية التي تحدث في هذا الوقت ؛ حيث سجلت زيادة في تواتر هذه السلوكيات من سن 11 سنة إلى 14 سنة ؛ و لهذا لا يمكن أن يفهم السلوك إلا بارتباطه بالنضج و البلوغ والمشاركة في مجموعات الأقران المختلطة.

و قد بينت دراسات (Dahinten ، 2003 ، Hand و Sanchez ، 2000 ، Lacasse و آخرون ، 2003 ؛ Larkin ، 1994 ، Timmerman ، 2002) المشار إليها في دراسة (Witkowska ، 2005 ، ص 10) أنه بالرغم من عدم وضوح أبعاد مستقرة قابلة للقياس للتحرش الجنسي في المدارس ، إلا أن هناك تصنيف شائع في دراسات التحرش الجنسي في المدارس هو تصنيف بسيط من ثلاثة عوامل ذو أصول نوعية قدمه Larkin (1994) يستند على خصائص السلوكيات العملية التي يمكن ملاحظتها بسهولة و المتمثلة في:

- المضايقات اللفظية ، إطلاق الأسماء المسيئة ، التعليقات والنكات الجنسية ، العروض الجنسية و تقييم الجاذبية البدنية والتهديدات.
- التحرش الجنسي: المسك ، اللمس ، التحسس والاعتداء الجنسي.
- الإزعاج ، الإيحاءات الجنسية.
- و حسب (عزة كامل ، 2009) نقلا عن (عاشور ، نجم و عبد العليم ، 2009 ، ص18) يتخذ التحرش الجنسي كذلك مجموعة من مظاهر ثلاث :
- تحرش جنسي شفوي كالملاحظات والتعليقات الجنسية المشينة /طرح أسئلة جنسية /نكات بذيئة / الإلحاح في طلب لقاء) ، وهو الأكثر انتشارا.
- تحرش جنسي غير شفوي كالنظرات الموحية /الإيحاءات والتلميحات الجسدية.
- تحرش جنسي بسلوك مادي ، بداية باللمس والتحسس ، و إنتهاء بالاعتداء.
- أما الدراسات التي اهتمت بدراسة الآثار المترتبة عن التعرض للتحرش الجنسي كدراسة الرابطة الأمريكية للجامعات(1993) فقد بينت هذه العواقب على الأداء المدرسي لعدد كبير من الضحايا ، وخاصة الإناث ؛ فالتحرش الجنسي المتكرر أدى إلى ارتفاع معدلات التغيب عن المدرسة. على سبيل المثال ، عندما يُسأل كيف يؤثر التحرش الجنسي بين الأقران على موقف الطالب من المدرسة والقدرة على التعلم وتحقيق في المدرسة ، أفاد 33 ٪ من الإناث "لا ترغب في الذهاب إلى المدرسة" و 28 ٪ من الفتيات ذكرت "تجد صعوبة في الانتباه في المدرسة". علاوة على ذلك ، ذكرت 64 ٪ من الإناث أنها تعاني من "الحرج" ، وذكرت 43 ٪ أنهم أقل شعورا بالثقة بأنفسهن نتيجة تعرضهن للتحرش الجنسي(Dupper و Kopels ، 1999 ، ص436-437).
- و حسب (Witkowska ، 2005 ، ص 2) يتولد عن التحرش الجنسي بيئة معادية لكل المراهقين مما يضعف انجازاتهم التعليمية ، و قد تختار الإناث عدم المشاركة في المناهج الرياضية والمناهج التي يهيمن عليها الذكور لأنهن يتعرضن أو يخشون من التعرض للتحرش الجنسي مما يؤثر على صحتهم ولياقتهم وكذلك على فرصهم المستقبلية للتوظيف في مجالات العمل الأكثر شهرة و دخلا مثل علوم الكمبيوتر ، الهندسة ، الإدارة.
- علاوة على ذلك توصلت دراسة(Wolfe ، Chiodo ، Crooks ، Hughes ، و Jaffe ، 2009 ، ص246) إلى وجود ارتباط بين التعرض للتحرش الجنسي لدى الإناث و ارتفاع مخاطر إيذاء النفس ، الأفكار الانتحارية ، حمية غير متكيفة ، المواعدة المبكرة ، تعاطي المخدرات و الشعور بعدم الأمان في المدرسة ، و قد تم التأكيد على نفس العواقب لدى الذكور باستثناء سلوكيات الحمية وإيذاء النفس.
- من جهتها ، توصلت دراسة (Fröjd ، Kaltiala-Heino ، و Marttunen ، 2016) إلى وجود ارتباطات بين التعرض للتحرش الجنسي و الأعراض الانفعالية (الاكتئاب) والسلوكية (الجنوح) لدى عينة من المراهقين تتراوح أعمارهم ما بين 14 إلى 18 سنة المراهقين. و سجلت الدراسة أن جميع تجارب التحرش الجنسي التي تمت دراستها كانت مرتبطة بكل من الاكتئاب والجنوح. وكان إطلاق الأسماء الجنسية من أقوى الارتباطات بالاكتئاب والجنوح عند الإناث مقارنة بالذكور ، لكن على خلاف ذلك ، كانت هناك علاقة أقوى بالأعراض العاطفية والسلوكية لدى الذكور.

و أكدت الدراسات الطولية لـ (Chiodo و آخرون ، 2009 ؛ Zetterström Dahlqvist ، Landstedt ، Gillander Gådin و Young ، 2016) استقرار أعراض الاكتئاب مع مرور الوقت لدى كلا الجنسين و أن وقوع ضحية التحرش الجنسي من طرف الأقران ينبيء بقوة بالضيق العاطفي المستقبلي ، مشكلة تعاطي المخدرات و صعوبات التكيف .

الإجراءات الهميدانية للدراسة: يتناول هذا الجزء من الدراسة الإجراءات المنهجية التي تم إتباعها لتحديد العينة و خصائصها ، الأدوات المطبقة و الأساليب الإحصائية المستعملة لمعالجة المعطيات .
منهج الدراسة: اقتضت طبيعة الدراسة الحالية استخدام المنهج الوصفي الذي يعتمد على دراسة الظاهرة في الواقع كما هي موجودة ، و يهتم بوصفها بدقة و التعبير عنها كميًا و كيفيًا.

عينة الدراسة

العينة الاستطلاعية: بلغ حجم عينة الدراسة الإستطلاعية التي أجريت على مستوى 06 مؤسسات تربية للتعليم المتوسط التابعة لمديرية التربية وولاية تيزي وزو على 200 فردا. تكونت من 32 أستاذ من التعليم المتوسط أتعن بهم للتعرف على وجهات نظرهم حول مدى انتشار الظاهرة و السلوكات المرتبطة بها. كما شملت العينة على 68 مراهق ممتدرس بالمرحلة المتوسطة ، من الجنسين ، تتراوح أعمارهم ما بين 12 و 17 سنة ، استعن بهم للتعرف أيضا على مدى وجود ظاهرة التحرش الجنسي بين الأقران و جمع مؤشراتهما و 100 مراهق تتراوح أعمارهم ما بين (11-18) سنة ، استعن بهم كذلك لحساب الخصائص السيكومترية لأدوات الدراسة.

عينة الدراسة الأساسية: يتمثل المجتمع الأصلي الذي تم أخذ منه عينة الدراسة ، في مجموع المراهقين الممتدرسين بالسنة الثانية والثالثة والرابعة بالتعليم المتوسط بولاية تيزي وزو ، للسنة الدراسية 2017/2018 والذين بلغ عددهم (63214) مراهق ممتدرس ، موزعين على مستوى مديرية التربية لولاية تيزي وزو ؛ والذين يزاولون دراستهم بـ (180) متوسطة.

و نظرا لكبر المجتمع الأصلي ومراعاة لإمكانات الدراسة ، تم أخذ عينة قوامها 2.5% ليصبح حجم عينة الدراسة 300 مراهقا. بعد عملية التفرغ تم إلغاء 44 استبيان من الأدوات لعدم الإجابة على بعض البنود ليصبح حجم العينة النهائي 256 مبحثا ما يشكل نسبة 00.40% من مجموع المبحوثين و هي مقسمة كالتالي: 141 مراهق ضحية التحرش الجنسي بين الأقران قدرت نسبتهم 55.07% من حجم العينة النهائية متوسطهم العمري 14.20 بانحراف معياري 1.37 ، و 115 مراهق لم يتعرض قط للتحرش الجنسي بين الأقران بلغت نسبتهم 44.92% من حجم العينة النهائية و قدر متوسطهم العمري 14.10 بانحراف معياري 1.006.

بالإضافة إلى ما سبق تم مراعاة مجموعة من الشروط في إختيار العينة :

- أن تشمل عينة الدراسة كلا من الجنسين باعتباره أحد متغيرات الدراسة ، أن يكون أفراد العينة ممتدرسين في كل المستويات ماعدا السنة الأولى باعتبارها سنة يواجه فيها المراهقين مشكلات مرتبطة بالتكيف مع الوسط المدرسي الجديد.

خصائص العينة

يتميز أفراد العينة (الضحايا و غير الضحايا) بمجموعة من الخصائص سيتم إبرازها في الجداول التالية:

جدول رقم (01): توزيع أفراد العينة حسب بعض المتغيرات

أفراد العينة		المراهقون ضحايا التحرش		المراهقون غير الضحايا	
الخاصية		الجنسي بين الأقران		التحرش الجنسي بين الأقران	
		التكرار %		التكرار %	
الجنس	ذكور	66	25.78	49	14.19
	إناث	75	55.36	66	25.78
	المجموع	141	100	115	100
	السنة الثانية	37	14.45	32	12.5
المستوى	السنة الثالثة	43	16.79	55	21.48
الدراسي	السنة الرابعة	61	23.82	28	10.93
	المجموع	141	55.07	115	44.92

أدوات الدراسة

تمثلت الأدوات المستخدمة في هذه الدراسة فيما يلي:

إستبيان الوقوع ضحية التحرش الجنسي بين الأقران: تم بناء هذا الإستبيان بهدف توفير أداة يمكن الإعتماد عليها لتشخيص المراهقين الذين تعرضوا للتحرش الجنسي من طرف الأقران . لتحقيق ذلك تم الاستعانة ببعض المقاييس (الاستبيانات) بعد الاطلاع على بعض الدراسات السابقة و قد تم اللجوء إلى البناء إنطلاقاً من الملاحظات المستخلصة بعد الإطلاع على أدوات الدراسات السابقة متمثلة في مقياس متعدد الأبعاد لوقوع ضحية للتحرش الجنسي في مكان العمل (1989) groupe d 'aide et d'information sur le harcèlement sexuel au travail و مقياس وقوع ضحية لالصبيين (2008).

تم الإعتماد على طريقة ليكرت في تحديد بدائل الإجابة و ذلك بوضع سلم خماسي التي تضمنت إعطاء قيمة تتراوح من (0 - 4) .

يتكون الاستبيان من 28 بنداً يضم السلوكيات الدالة على التحرش الجنسي بين الأقران في الوسط المدرسي . يتم تصحيح الإستبيان بمنح درجة (0) للإجابة بـ أبداً - (1) للإجابة بـ نادراً - (2) للإجابة بأحياناً - (3) للإجابة بـ غالباً - (4) للإجابة بدائماً .

صدق إستبيان وقوع ضحية التحرش الجنسي بين الأقران :

الصدق الظاهري: تمت هذه الطريقة من خلال إستخدام صدق المحكمين ، و عليه تم عرض الصورة الأولية للإستبيان الذي ضم 35 بند على مجموعة من أساتذة علم النفس ذوي الخبرة في مجال البحث العلمي بقسم علم النفس بجامعة مولود معمري تيزي وزو و الذي قدر عددهم (09) حيث طلب منهم إبداء الرأي حول بنود الإستبيان ، ملاحظاتهم و مقترحاتهم من حيث سلامة اللغة و مدى ملائمة البند لقياس الظاهرة. تم

الاحتفاظ بأغلب البنود المقترحة مع إعادة صياغة البنود التي حازت نسبة الاتفاق مرتفعة (80% فأكثر) حيث اعتبرت هذه النسبة معياراً لصدقه.

الصدق الداخلي: بعد التأكد من الصدق الظاهري للإستبيان، تم حساب صدقه الداخلي الذي يسمح بالحصول على تقدير صدقه التكويني أو البنائي الذي يقصد به مدى تقييم الإستبيان للبناء النظري الذي صمم لقياسه و تم تطبيقه على عينة قدر عددها ب 100. و قد تحقق هذا النوع من الصدق في إستبيان وقوع ضحية التحرش الجنسي بين الأقران من خلال حساب العلاقة الإرتباطية بين درجة كل بند من بنود الإستبيان و الدرجة الكلية للإستبيان.

جدول رقم(02):الإرتباطات بين العبارات والدرجة الكلية للمقياس

العبارات	معامل الارتباط	العبارات	معامل الارتباط
1	**0.620	8	0.556
2	**0.621	9	0.535
3	**0.565	10	0.699
4	**0.483	11	0.647
5	**0.754	12	0.635
6	**0.645	13	0.670
7	**0.491	14	0.644
15	**0.704	22	**0.626
16	**0.462	23	**0.667
17	**0.643	24	**0.703
18	**0.591	25	**0.693
19	**0.629	26	**0.626
20	**0.425	27	**0.625
21	**0.612	28	**0.610

يتضح من خلال الجدول رقم (02) أن معاملات الارتباط بين العبارات والدرجة الكلية للمقياس مرتفعة ودالة إحصائياً تتراوح بين (0,42) و (0,75)، بحيث تفوق القيمة المقبولة إحصائياً (0,30)، لذا فإن كل عبارات المقياس ذات علاقة ارتباطية قوية ودالة إحصائياً بالدرجة الكلية ما يعكس صدق البنية الداخلية للمقياس. وبالتالي فإن استبيان التحرش الجنسي ذات بنية داخلية متسقة يؤكد صدق درجاته، وبصالح لجمع بيانات عن السمة التي أعد من أجل قياسها.

ثبات إستبيان وقوع ضحية التحرش الجنسي بين الأقران: تم إيجاد ثبات الإستبيان بالنسبة لهذه الطريقة بالاعتماد على معامل ألفا كرونباخ ، و قد اتضح أن معامل ثبات مرتفع بلغ (0,92)، مما يعني أن درجات الإستبيان تتمتع باتساق داخلي بين العبارات ، ويمكن الاعتماد عليه في جمع بيانات الأفراد في السمة المذكورة (التحرش الجنسي).

إستبيان التقرير الذاتي للمشكلات الانفعالية والسلوكية لتوماس أشنباخ (Thomas Achenbach ، 2001): وضع هذا الإستبيان توماس أشنباخ Thomas Achenbach (1991) لقياس المشكلات الانفعالية والسلوكية لدى المراهقين الذين تتراوح أعمارهم ما بين (11 و 18) سنة وقد تم تعديله سنة 2001.

يتكون الإستبيان من (112) بند يشمل المشكلات خلال ستة أشهر الماضية ، وهو ينقسم إلى 16 بعد ، إلا أنه تم تطبيق الأبعاد الخاصة بالمشكلات الانفعالية المتمثلة في: القلق / الإكتئاب ، الانسحاب / الإكتئاب ، الشكاوي الجسدية / السيكوسوماتية ، المشكلات العاطفية ، مشكلات القلق ، مشكلات الوسواس القهري و اضطراب الضغط مابعد الصدمة. يبلغ عدد بنود هذه الأبعاد 72 بند. يطبق الإستبيان بطريقة فردية أو جماعية ، يستغرق حوالي 10 دقائق تقريبا.

الخصائص السيكومترية للإستبيان: لحساب خصائص الإستبيان السيكومترية تم تطبيقه على 100 مراهق (50 ذكور ، 50 إناث) تراوحت أعمارهم ما بين 11-18 سنة عينة وهي تشمل الفئة العمرية المستهدفة في الدراسة الحالية. بعد ترجمة الإستبيان من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية ، تم عرض صورته الأولية على مجموعة من أساتذة علم النفس ذوي الخبرة في مجال البحث العلمي بجامعة مولود معمري تيزي وزو وجامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر-2- و الذي قدر عددهم (09) حيث طلب منهم إبداء الرأي حول بنود الإستبيان من حيث سلامة الترجمة و اللغة و مدى ملائمة كل بند بالنسبة لأفراد العينة . تم حساب نسبة اتفاق المحكمين (80%) لكل عبارة ، ولم يتم استبعاد أي عبارة مع تعديل صياغة بعض العبارات بناء على آراء السادة المحكمين ، وبذلك يكون الاستبيان قد خضع لصدق المحتوى أو الظاهري .

بعد التأكد من الصدق الظاهري للاستبيان ، تم حساب صدقه الداخلي الذي يسمح بالحصول على تقدير صدقه التكويني أو البنائي الذي يقصد به مدى تقييم الاستبيان للبناء النظري الذي صمم لقياسه. و قد تحقق هذا النوع من الصدق من خلال حساب العلاقة الارتباطية بين درجة كل بند من بنود الاستبيان و الدرجة الكلية للبعد و حساب العلاقة الارتباطية بين درجة كل بند من بنود الاستبيان و الدرجة الكلية له. أظهرت نتائج المعالجة الإحصائية لدرجات الأفراد على الاستبيان وجود علاقة ارتباطية دالة بين درجة كل بند من بنود الاستبيان و الدرجة الكلية لكل بعد و الدرجة الكلية للاستبيان ككل و الجدول الموالي يوضح نتائج ذلك:

جدول (03): الارتباطات بين درجة كل بند من بنود الاستبيان و الدرجة الكلية لكل بعد و الدرجة الكلية للاستبيان ككل.

الارتباط		البند	الارتباط		البند	الارتباط		البند	الارتباط		البند
الإستبيان	البعد		الإستبيان	البعد		الإستبيان	البعد		الإستبيان	البعد	
0.569**	0.886**	61	0.736**	0.788**	41	0.554**	0.684**	21	0.205*	*	01
										0.204	

0.539**	0.893**	62	0.564**	**	42	0.540**	0.591**	22	0.448**	**	02
				0.620						0.551	
0.458**	0.824**	63	0.726**	**	43	0.485**	0.583**	23	0.565**	**	03
				0.848						0.632	
0.375**	0.773**	64	0.542**	0.546**	44	**	0.783**	24	0.587**	**	04
						0.620				0.686	
0.370**	0.819**	65	0.304**	0.448**	45	0.492**	0.326**	25	0.366**	**	05
										0.523	
0.446**	0.841**	66	0.371**	0.515**	46	0.625**	0.698**	26	0.622**	**	06
										0.688	
0.442**	0.829**	67	0.396**	**	47	0.494**	0.665**	27	0.537**	**	07
				0.526						0.716	
0.585**	0.849**	68	0.559**	0.655**	48	0.518**	0.576**	28	0.533**	**	08
										0.641	
0.581**	0.855**	69	0.562**	**	49	0.670**	0.655**	29	0.521**	**	09
				0.667						0.522	
0.672**	0.852**	70	0.741**	**	50	0.371**	0.486**	30	0.685**	**	10
				0.782						0.706	
0.799**	0.698**	71	0.643**	0.707**	51	0.560**	0.644**	31	0.326**	**	11
										0.519	
0.689**	0.699**	72	0.241*	0.373**	52	**	0.699**	32	0.718**	**	12
						0.624				0.817	
			0.433**	0.635**	53	0.669**	0.743**	33	0.436**	**	13
										0.448	
			0.608**	0.691**	54	0.438**	0.449**	34	0.684**	**	14
										0.753	
			0.267**	**	55	0.483**	0.696**	35	0.277*	**	15
				0.306						0.496	
			0.437**	0.598**	56	0.520**	0.616**	36	0.675**	**	16
										0.774	
			0.644**	0.734**	57	0.446**	0.646**	37	0.586**	**	17
										0.763	
			0.754**	0.788**	58	0.485**	0.671**	38	0.591**	**	18
										0701	
			0.637**	0.675**	59	0.599**	0.654**	39	0.689*	**	19
										0.821	
			0.548**	**	60	0.663**	0.763**	40	0.680**	**	20
				0.842						0.753	

**قيم الارتباطات دالة عند مستوى الدلالة 0.01 . * قيم الارتباطات دالة عند مستوى الدلالة 0.05

يلاحظ من خلال الجدول أن قيم معاملات الارتباط بين درجة كل بند وبين الدرجة الكلية للمقياس جميعها دالة إحصائياً عند مستوى الدلالة (0.01) و مستوى الدلالة (0.05)، مما يعني أن البنود متجانسة مع

المقياس ككل ، و هذا يدل على التجانس الداخلي له مما يعطي مؤشرا على صدقه . كما يتضح من خلال الجدول أن جميع الدرجات الخاصة بعمليات الارتباط بين درجة كل بند و البعد الخاص به كانت أغلبها دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة (0.01)، وبالتالي تعطي الثقة في الإستبيان و صلاحيته للتطبيق . باستخدام معامل ألفا كرونباخ تم التوصل إلى أن قيمة ثبات الإستبيان للأبعاد المطبقة قد بلغت (0.91)، مما يشير إلى أن الإستبيان تتوفر فيه درجة جيدة من الثبات تناسب غرض البحث العلمي و تعطي ثقة لدى الباحثين في ثبات نتائجه عند التطبيق .

الأساليب الإحصائية المستعملة: بعد جمع المعطيات ، فرزها وتفريقها في جداول قصد معالجتها إحصائيا باستعمال برنامج الرزنامة الإحصائية للعلوم الاجتماعية SPSS 20، تم تحليل بيانات الدراسة بالأساليب الإحصائية التالية: معامل ارتباط بيرسون لحساب الصدق الداخلي لبند الأدوات ، معامل ثبات ألفا كرونباخ لحساب ثبات أدوات الدراسة ، التكرارات و النسب المئوية لوصف خصائص عينة الدراسة ، المتوسطات الحسابية و الانحراف المعياري لتحديد ترتيب الأبعاد الخاصة بمقياس المشكلات الانفعالية ، الإختبار التائي t-test لعينة واحدة للمقارنة بين متوسطات العينة و المتوسطات الافتراضية و الإختبار التائي t-test لعينتين مستقلتين لدراسة الفروق .

عرض النتائج

عرض نتائج التساؤل الأول: نص التساؤل على ما يلي: ما مستوى انتشار المشكلات الانفعالية بأبعادها لدى المراهقين ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران؟ للإجابة على هذا التساؤل ، تم الإعتماد على حساب المتوسطات الحسابية و الانحراف المعياري لأبعاد المقياس ، فتم الحصول على النتائج المبينة في الجدول الموالي :

جدول رقم(4): يبين ترتيب المشكلات الانفعالية لدى المراهقين ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران.

التباين	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	عدد الافراد	المشكلات الانفعالية
0.176	0.41943	0.6114	141	القلق_الاكتئاب
0.205	0.45229	0.6434	141	الانسحاب الاكتئاب
0.183	0.42721	0.5475	141	الشكاوي الجسدية
0.164	0.40552	0.5188	141	المشكلات العاطفية
0.179	0.42274	0.6113	141	مشكلات القلق
0.177	0.420306	0.5004	141	المشكلات السوماتيكية
0.158	0.39751	0.5890	141	مشكلات الوسواس القهري
0.123	0.35103	0.6255	141	مشكلات اضطراب الضغط ما بعد الصدمة

يُلاحظ من الجدول رقم (4) أن الاكتئاب /الانسحاب هي المشكلة الأكثر بروزا لدى المراهقين ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران بمتوسط حسابي قدر بـ 0.64 و بانحراف معياري قدر بـ 0.45، ويأتي بعده الضغط ما بعد الصدمة بمتوسط حساب قدر بـ 0.62 و بانحراف معياري قدر بـ 0.35، ثم يأتي الاكتئاب /القلق بمتوسط حسابي قدر بـ 0.61 و بانحراف معياري قدر بـ 0.41، ثم يأتي الوسواس القهري بمتوسط حسابي قدر بـ 0.58 و بانحراف معياري قدر بـ 0.39، ثم يليه الشكاوي الجسدية بمتوسط حسابي قدر بـ 0.54 و انحراف معياري قدر

ب0.42 ثم المشكلات العاطفية بمتوسط حسابي 0.51 و انحراف معياري 0.42 و أخيرا تأتي المشكلات السوماتيكية بمتوسط حسابي قدر ب0.50 وانحراف قدر ب0.42 .
عرض نتائج الفرضية الأولى: نصت الفرضية على أن هناك فروق في المشكلات الانفعالية لدى ضحايا التحرش الجنسي حسب الجنس. لإختبار هذه الفرضية، تم الإعتماد على إختبار "T"، والنتائج المبينة في الجدول الموالي تبرز ذلك:

جدول رقم(05): نتائج اختبار "T" للفروق في المشكلات الانفعالية لدى ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران تعزى للجنس.

الدلالة	درجات الحرية	قيمة "ت"	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	عدد الأفراد	الجنس	
0.082	134,258	1,753	342290.	0, 6757	66	ذكر	القلق الاكتئاب
			0.47221	0, 5549	75	انثى	
0.294	129,021	1,054	0.34660	0.6851	66	ذكر	الانسحاب الاكتئاب
			0.52781	0.6067	75	انثى	
0.000	122,048	6,123	0.42018	0, 7088	66	ذكر	المشكلات السوماتيكية
			0.32609	0.3170	75	انثى	
0.006	139	2,816	0.36116	0.6189	66	ذكر	المشكلات العاطفية
			0.42397	0.4308	75	انثى	
0.285	139	1,072	0.39154	0.6520	66	ذكر	مشكلات لقلق
			0.44796	0.5756	75	انثى	
0.023	137,617	2,294	0.34215	0.6686	66	ذكر	مشكلات الوسواس القهري
			0.43071	0.5190	75	انثى	
0.220	132,293	1,233	0.28010	0.6634	66	ذكر	مشكلات اضطراب الضغط ما بعد لصدمة
			0.40223	0.5921	75	انثى	
0.000	139	3,608	0.41592	0.6803	66	ذكر	المشكلات الجسدية
			0.40469	0.4307	75	انثى	

يلاحظ من خلال الجدول رقم(05) وجود فروق دالة إحصائياً بين الجنسين لصالح الذكور و ذلك في جميع الأبعاد ، مما يشير إلى أن الذكور كانوا أكثر تأثراً نتيجة التعرض للتحرش الجنسي مقارنة بالإناث. عرض نتائج الفرضية الثانية: نصت الفرضية على أن هناك فروق في المشكلات الانفعالية بين ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران و غير الضحايا. لإختبار هذه الفرضية ، تم الإعتماد على إختبار "T" ، فتم الحصول على النتائج المبينة في الجدول رقم (06).

جدول رقم(06): نتائج اختبار "T" للفروق في المشكلات الانفعالية بين ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران و غير الضحايا.

الاضطرابات الانفعالية	فئات التحرش الجنسي	عدد الأفراد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت	درجات الحرية	الدلالة
القلق_الاكتئاب	ضحية تحرش جنسي	141	0,61	0,42	2,03	254	,043
	عدم التعرض للتحرش الجنسي	115	0,51	0,37			
الانسحاب_الاكتئاب	ضحية تحرش جنسي	141	0,64	0,45	2,53	253,92	,012
	عدم التعرض للتحرش الجنسي	115	0,51	0,36			
الشكاوي_الجسدية	ضحية تحرش جنسي	141	0,54	0,43	2,62	254	,009
	عدم التعرض للتحرش الجنسي	115	0,41	0,38			
المشكلات_العاطفية	ضحية تحرش جنسي	141	0,52	0,40	2,40	254	,017
	عدم العرض للتحرش الجنسي	115	0,40	0,35			
مشكلات_القلق	ضحية تحرش جنسي	141	0,61	0,42	1,47	254	,142
	عدم العرض للتحرش الجنسي	115	0,53	0,38			
المشكلات_السوماتية كية	ضحية تحرش جنسي	141	0,50	0,42	2,54	254	,011
	عدم العرض للتحرش الجنسي	115	0,37	0,39			
مشكلات_الوسواس الفهري	ضحية تحرش جنسي	141	0,59	0,40	1,18	254	,236
	عدم العرض للتحرش الجنسي	115	0,53	0,40			

		الجنسي					
مشكلات_اضطراب الضغط_ما بعد_الصدمة	ضحية تحرش جنسي	141	0,62	0,35	2,22	254	0,027
	عدم العرض للتحرش الجنسي	115	0,53	0,34			

يلاحظ من خلال الجدول وجود فروق دالة إحصائية بين المراهقين المتمدرسين بالتعليم المتوسط غير الضحايا والمراهقين المتمدرسين بالتعليم المتوسط ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران و ذلك في بعد القلق/الإكتئاب، الانسحاب/الإكتئاب، بعد المشكلات العاطفية المشكلات السوماتيكية و بعد مشكلات الضغط ما بعد الصدمة، وهذا يعني أنه توجد فروق دالة إحصائية بين غير الضحايا و ضحايا التحرش الجنسي من الأقران وذلك لصالح الضحايا.

بالمقابل، توصلت نتائج الدراسة إلى عدم وجود فروق دالة إحصائية بين الضحايا و غير الضحايا في كل من بعد الشكاوي الجسدية، مشكلات القلق، بعد مشكلات الوسواس القهري. مما يدل على أن كل من الضحايا و غير الضحايا يعانون من هذه المشكلات الانفعالية.

مناقشة النتائج

توصلت نتائج الدراسة إلى أن الاكتئاب/الانسحاب هي المشكلة الأكثر بروزا لدى المراهقين ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران يليها الضغط ما بعد الصدمة. تماشى هذه النتيجة مع نتائج دراسات (Chiodo و آخرون، 2009؛ Kaltiala-Heino و آخرون، 2016؛ Witkowska، 2005؛ Zetterström Dahlqvist و آخرون، 2016) التي توصلت إلى معاناة الضحايا من الإكتئاب و الرغبة في الانسحاب من كل النشاطات المدرسية و الانقطاع عن الدراسة. و هي عواقب برهنت عليها الدراسات التي تتناول المعاش النفسي للضحايا؛ إذ يشكل التعرض للسلوكات المؤذية خبرة صدمية تولد انفعالات الحزن، الكآبة و عدم الاهتمام بنشاطات الحياة اليومية.

و قد تعود هذه النتيجة إلى تعرض الضحايا المتكرر لهذه السلوكات، مما يجعل الوضعية تتسم بالإزمائية و Chronicité و يجعلهم في وضعية تعود حدوث الضرر و وضوح النتيجة، الذي يمكن اعتباره من عوامل الخطر المرتبط بالوضعية و المؤثر على تقييم الضحايا لها كتهديد مما يدفعهم للشعور بالإكتئاب و الرغبة في الانسحاب. كما قد تعود هذه النتيجة إلى عدم قدرة الضحايا على طلب المساعدة و التكتّم على هذه السلوكات كونها تصنف ضمن الطابوهات؛ و غالبا ما تكون مصاحبة بعامل الخوف الذي يمنعهم من الإفصاح عن معاناتهم سواء لوالديهم أو أساتذتهم مما يترتب عنه الشعور بالحزن و الكآبة و الرغبة في الانعزال، و هو ما برز من خلال العمل مع أفراد العينة؛ إذ ظهر عامل الخوف لدى أغلب أفراد العينة و تم الحصول على موافقتهم بصعوبة.

كما توصلت نتائج الدراسة إلى وجود فروق دالة إحصائية بين الجنسين لصالح الذكور و ذلك في جميع الأبعاد، مما يشير إلى أن الذكور كانوا أكثر تأثرا نتيجة التعرض للتحرش الجنسي مقارنة بالإناث. و هذا ما يتنافى مع ما توصلت إليه دراسة (Vega-Gea و آخرون، 2016) حيث بينت عدم وجود اختلاف بين الجنسين. و النتيجة المتوصل إليها تتنافى أيضا مع ما هو معروف عن النمطية بين الجنسين؛ فالمتعارف من

خلال الدراسات الجندرية أن الإناث بحكم التنشئة الاجتماعية أكثر تأثراً من الذكور؛ كونهن ينشئن يتعاملن مع المشكلات المعاشة بطريقة انفعالية أكثر من الذكور الذين ينشئون وسيليين أكثر. وقد تعود هذه النتيجة إلى نوع السلوكيات الممارسة على الضحايا؛ فيمكن أن تكون منطقية بالنسبة للإناث كون هناك انجذاب الذكور نحو الإناث، لكن أن يتعرض الذكور للتحرش الجنسي فهذا يتناقض مع طبيعة الذكورية؛ مما يمس مشاعرهم الذكورية، وهو ما يمتاشي مع الاستنتاجات التي توصلت إليها دراسة (Fröjd, Kaltiala-Heino, Marttunen, 2016، ص1201)؛ حيث بينت أن الارتباطات بين التعرض للتحرش الجنسي والأعراض الانفعالية كانت في معظمها أقوى للذكور لشعورهم بالتهديد بشكل خاص فيما يتعلق بالذكورية، خاصة بوجود نقص في الدعم المتاح لهم بسبب عدم الإفصاح.

علاوة على ذلك، توصلت إلى وجود فروق دالة إحصائية بين المراهقين المتمدرسين بالتعليم المتوسط غير الضحايا والمراهقين المتمدرسين بالتعليم المتوسط ضحايا التحرش الجنسي من طرف الأقران وذلك في بعد القلق/الإكتئاب، الانسحاب/الإكتئاب، بعد المشكلات العاطفية المشكلات السوماتيكية و بعد مشكلات الضغط ما بعد الصدمة، وهذا يعني أنه توجد فروق دالة إحصائية بين غير الضحايا و ضحايا التحرش الجنسي من الأقران وذلك لصالح الضحايا. وقد تعود هذه النتيجة إلى عدم القدرة على التعامل مع التفاعلات الاجتماعية مع أقرانهم، وهذا ما يتفق مع نتائج دراسة (Shipman و Vernberg، Champion، 2003) نقلا عن Du و آخرون (2018) التي توصلت إلى أن الضحايا غالبا ما يواجهون صعوبات في تسيير المواجهة بين-شخصية في إطار التفاعل بين الأقران مقارنة بغير الضحايا.

وقد تعود هذه النتيجة إلى مهارات الضحايا المحدودة لحل النزاعات أو الصراعات بفعالية مع الأقران، والتي قد تكون ناتجة بدورها عن تمتع الضحايا بنوعية منخفضة من الصداقات رغم وفرة عدد الأصدقاء في المدرسة. بالمقابل، توصلت نتائج الدراسة إلى عدم وجود فروق دالة إحصائية بين الضحايا و غير الضحايا في كل من بعد الشكاوي الجسدية، مشكلات القلق و مشكلات الوسواس القهري، مما يدل على أن كل من الضحايا و غير الضحايا يعانون من هذه المشكلات الانفعالية. وقد تعود هذه النتائج بشكل أساسي إلى التغيرات المرتبطة بالمرحلة النهائية التي تجعل المراهقين يعيشون مشكلات من هذا النوع.

المراجع

بيعي، حسن علوان حسين و عبد الجبوري، عبد الأمير رباط.(2016). التحرش بين تلاميذ المدارس الابتدائية من وجهة نظر المعلمين في محافظة بابل. مجلة جامعة بابل/ العلوم الإنسانية. المجلد 24. العدد1. ص 417-

جعيجع، عمر.(2017). واقع المتنمر عليهم من تلاميذ السنة الرابعة من التعليم المتوسط. دراسة استكشافية بمتوسطات حمام الضلعة ولاية المسيلة. مجلة التنمية البشرية. العدد 7. 83-104.
-الصبيحيين، على موسى و القضاة، محمد فرحان. (2013). سلوك التنمر عند الأطفال و المراهقين (مفهومه— أسبابه— علاجه). الطبعة الأولى. جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية الرياض. المملكة العربية السعودية.

-الطيار، مساعد بن ابراهيم بن أحمد.(2011). عوامل التحرش الجنسي بين الطلاب في المرحلة الإبتدائية من وجهة نظر المرشد الطلابي. دراسة استطلاعية على مرشدي المرحلة الإبتدائية في مدينة الرياض. رسالة

مقدمة كجزء من متطلبات الحصول على درجة الماجستير في علم الاجتماع. قسم الاجتماع و الخدمة الاجتماعية. كلية العلوم الاجتماعية. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. المملكة العربية السعودية. عاشر، عبد اللطيف، نجم، سهر عبد المعطي و عبد العليم، لبني غريب. (2009). التحرش الجنسي "أسبابه، تداعياته، آليات المواجهة" دراسة حالة المجتمع المصري. قسم العلوم السياسية. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة.

كشيك، اناس وهيب. (2013). التحرش الجنسي و علاقته بالأمن النفسي لدى الأحداث الجانحين من عمر 14-10 سنة في محافظتي دمشق و ريفها. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في علم النفس النمو. قسم علم النفس. كلية التربية. جامعة دمشق. الجمهورية العربية السورية.

-Bader Eddin, Reham Mahmoud Hassan (2017). Some Psychological Characteristic Predictable of Sexual Harassment. *International Journal of Educational Psychological Studies*, Vol. 1, No. 2, 162-206.

-Chiodo, D, Wolfe, D A, , Crooks, C, Hughes, R & Jaffe, P.(2009). Impact of Sexual Harassment Victimization by Peers on Subsequent. Adolescent Victimization and Adjustment: A Longitudinal Study. *Journal of Adolescent Health* 45, 246–252.

-Diehl, D. S, Lemerise, E. A, Caverly, S. L., Ramsay, S, & Roberts, J. (1998). Peer relations and school adjustment in ungraded primary children. *Journal of Educational Psychology*, 90(3), 506-515.

-Du .Ch, DeGuisto .K, Albright.J & Alrehaili .S. (2018). Peer support as a mediators between bullying victimization and depression. *International of Psychological studies*. Vol 10, N°1, 59-68. DOI: 10.5539/ijps.v10n1p59

-Eshetu, E. (2015). Assessment of Sexual Harassment and Associated factors Among Grade 9-12 Female Students at Schools in Ambo District, Oromia National Regional State, Ethiopia. *Journal of Pregnancy and Child Health* .2, 2, <http://dx.doi.org/10.4172/2376-127X.100014>

-Frison .E, Subrahmanyam K, Eggermont, S (2016): The Short-term longitudinal and reciprocal relations between peer victimization on Face book and Adolescents'well – being. *Journal of youth and Adolescence*. DOI 110.1007/s10964_016_0436_

-Gruber, J. E., & Fineran, S. (2007). The impact of bullying and sexual harassment on middle and high school girls. *Violence Against Women*, 13(6), 627–643. Doi: 10.1177/1077801207301557.

-Kaltiala-Heino, R, Fröjd, S & Marttunen, M. (2016). Sexual harassment and emotional and behavioural symptoms in adolescence: stronger associations among boys than girls. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 51:1193–1201. DOI 10.1007/s00127-016-1237-0

-Kopels, S and Dupper, D R. (1999).School-based peer sexual harassment. *CHILD WELFARE* • VoL LXXVIH. 435- .460

- McMaster, L. E., Connolly, J. A., Pepler, D. J., & Craig, W. M. (2002). Peer to peer sexual harassment in early adolescence. A developmental perspective. *Development and Psychopathology*, 14, 91-105.
- Miller, EM. (2013).Peer Sexual Harassment in Middle School: Classroom and Individual Factors. Submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy under the Executive Committee of the Graduate School of Arts and Sciences . Columbia University.
- Petersen, JL & Hyde, JS. (2009). A longitudinal investigation of peer sexual harassment victimization in adolescence. *Journal of Adolescence*. 32(5), 1173-88. DOI: 10.1016/j.adolescence.2009.01.011
- Rosen, L.H, Underwood, M.K, Gentsch, J.K, Rahdar, A & Wharton M.E (2012). Adult recollections of Peer Victimization during middle school: Forms and Consequences. *Journal of Applied Developmental Psychology*. 33(6), 273-281.doi:10.1016/j.appdev.2012.07.006.
- Vega-Gea, E, Ortega-Ruiz, R & Sánchez, V. (2016). Peer sexual harassment in adolescence: Dimensions of the sexual harassment survey in boys and girls. *International Journal of Clinical and Health Psychology*. 16, 47-57
- Witkowska, E. (2005).Sexual harassment in schools. Prevalence, structure and perceptions. Department of Public Health Sciences. National Institute for Working Life. Stockholm, Sweden.
- Young, AM, Grey, M & Boyd, C.J. (2009). Adolescents' Experiences of Sexual Assault by Peers: Prevalence and Nature of Victimization Occurring Within and Outside of School. *Journal of Youth Adolescence*, 38, 1072–1083. DOI 10.1007/s10964-008-9363-y
- Zetterström Dahlqvist, H, Landstedt, E, Young, R& Gillander Gådin, K. (2016). Dimensions of Peer Sexual Harassment Victimization and Depressive Symptoms in Adolescence: A Longitudinal Cross-Lagged Study in a Swedish Sample. *Journal of Youth Adolescence*, 45, 858–873. DOI 10.1007/s10964-016-0446-x

المرأة والرياضة في المجتمع الجزائري

بين الدعم الرّسمي والهيمنة الذّكورية والتدين

Women and sport in the community Algeria

Between official support and male domination and religiosity

د. علي عليوة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة سوق أهراس- الجزائر

+

مقدمة:

قد أجد نفسي متحمساً جداً لكتابة هذا المقال أجمع شتات أفكاره بعد أن شاركت في ملتقى وطني بالجزائر حول الرياضة ، في هذا الملتقى وجدت نفسي -صراحة- مصدوماً أمام الكثير من مداخلات السادة الزملاء من الأساتذة والباحثين في شتى المجالات ، خاصة أولئك الذين تدخلوا حول متغيري المرأة والرياضة ، وعلاقة المرأة بالنشاط الرياضي والاهتمام بجسدها ومشاركتها في الرياضة النسوية وتطويرها مثلما فعلت الكثيرات من نساء الجزائر أمثال سكيّنة بوطمين ، حسيبة بولمرقة ، دنيا حجاب ، بنيدة مراح ، سليمة سواكري ، لبنيدة رحولي ، سوريا حداد وأخريات... نساءً جزائريات خضنّ معترك الرياضة في مجتمعهن حتى ذاع صيتهن عربياً ، إفريقياً وعالمياً ، معترك ظل ردحا من الزمن حكراً على الرجال ، بل وكان الذكور ضدّ فكرة أنهنّ سيمارسن الرياضة أصلاً.

وجدت نفسي وحيداً أذاع عنها وعن حقها في ممارسة التربية البدنية والرياضة ، وعن حقها في الدخول إلى عالم خاص بها تسعى من خلاله للقول بأن جسدي ملكي وليس حلبة صراع اجتماعية ولا دينية ولا جنسية ، وهي تهرب من عالم رسمه الذكور واتخذوا من الدين ذريعة للقبض على أحلامها ، فأخذوا منه إلا ما يرضي هيمنتهم الذكورية وبحثوا من خلال الموروث الديني عن كل التناؤيلات والقراءات التي تركن حق المرأة في نفسها وجسدها وأحلامها واختزلوا الأمر بطريقة مدهشة "يجب الالتزام بالضوابط الدينية"!!!!

تلك الجملة المشهورة التي سمعتها مئات المرات في تلك المداخلات رغم أن رئيس الملتقى كان يلح على تجاوز القراءات التقليدية والدينية والتركيز على القراءات العلمية في كل المجالات ، سواء في علم الاجتماع أو علم النفس أو الأنثروبولوجيا أو في علوم التربية البدنية والرياضة وغيرها... من منظور أن تفسير الظاهرة يكون من فصيلها ، فيفسّر "الاجتماعي بما يقابله اجتماعي" (علي عليوة ، 2016 ، ص105) كقاعدة سوسولوجية وضعها دوركايم Durkeim ، والنفسى بما يقابله نفسى ، والفلسفي بما يقابله فلسفي ، والديني بما يقابله ديني ، فالعلة والمعلول يكونان من نفس الفصيل حتى لا ترتكب الأخطاء المنهجية وندخل في حقول أخرى تحيد بنا عن بناء معرفة علمية رصينة ودقيقة.

لذلك تساءلت من خلال ما تمّ ذكره ما يلي:

أ- لماذا يرفض أغلب الذكور في الجزائر وغيرها من البلدان ممارسة المرأة للرياضة ؟ ولماذا يتحجّجون دائماً بالضوابط الدينية حتى عند السّماح ؟

- ب- هل الضوابط الدنيئة موجهة للمرأة دون الذكر؟ لماذا لا يلتزم ذلك الذكر الذي يدعيها بتلك الضوابط؟
- ج- ماذا لو يتم تطبيق الضوابط الدنيئة هذه على كل الرياضات نسائية كانت أم رجالية؟
- د- لماذا يختار الذكر من ذلك الكم الهائل من التأويلات للنصوص الدنيئة، يختار إلا ما يمنع المرأة من ممارسة حقها؟
- هـ- متى تنتهي فكرة الهوس على الجسد الأنثوي، واعتباره دائماً فرصة للجنس؟
- 1- قراءة سوسيو أنثروبولوجية للجسد الأنثوي: يُعتبر الجسد في الدراسات الاجتماعية والإنسانية موضوعاً هاماً وعلمياً لتصور بنيوي للفعل الاجتماعي داخل المجتمعات، خاصة في علم الاجتماع الغربي الذي أعطى أهمية بالغة لسوسيولوجيا الجسد حتى يتمكن من قراءة جيدة وعلمية لكل المتغيرات المحيطة به، فهو يؤثر ويتأثر "حيث الجسد مادة الهوية في المستوى الفردي والجماعي، والفضاء الذي يمنح نفسه للنظر والقراءة وتقدير الآخرين بفضلنا نحن معينون، معترف بنا، ومحددون بانتماء اجتماعي، بجنس، بسن، بلون الجلد، وبخصلة فريدة في الإغراء، يرافق الجلد الجسد، ويقدم حدود الذات بين الخارج والداخل بشكل حي، إنه مسامي لأنه منفتح على العالم، وذاكرة حية. لأنه يلف الشخص ويجسده من خلال تمييزه عن الآخرين، ويربطه بهم، بحسب العلامات المستعملة" (دافيد لوبروتون، 2013، ص 32).
- فالجسد ليس آلة جامدة بل هو حاملة وتراكيب يمكن ملاحظتها وقراءتها، والكشف عن كل الاتفاقات الرمزية مع الجسد، بالمقابل نستطلع الصراعات الاجتماعية التي تريد توجيهه وامتلاكه أو تسريحه، حسب ما رسال موسى Marcel Mause (Mauss, M. 1936, p 455-477)، خاصة الصراعات التي تمتلك تاريخاً وقراءات أنثروبولوجية عايشت الإنسان وبنائها في فكره ومنطقه من خلال التنشئة الاجتماعية، والتي ترتبط خصوصاً بجسد الأنثى، هذا الجسد الذي كان محل صراعات اجتماعية تاريخية بدأت مع اجتماعية الإنسان وتشكيله للجماعة سواء أكانت قبيلة من خلال ما أورده سيغموند فرويد S Freud في عقدة أوديب وخطأ الأبناء في قتل الأب من أجل الظفر بالإناث خاصة في كتابه موسى والتوحيد Moise et le monothéisme (Sigmund Freud, 1948) أو كما تذكر الأساطير الدينية عن قصة قابيل وهابيل وقتل أحدهما للآخر لسبب الجسد الأنثوي.
- إن محاولة الذكر امتلاك جسد الأنثى والتحكم فيه وإدارته من خلال الهيمنة الذكورية التي ألزم بها المجتمع لقرون من الزمن، من خلال العنف الرمزي الذي مارسه ومازال يمارسه على المجتمع الذي بدوره انخرط في هذا العنف غير المرئي تجاه المرأة يرسم حدود جسدها وتفصيله ولباسها وحجمها ونومها ووجود جسدها في الفضاء العمومي بالشكل الذي يريده الذكور بمساعدة الضبط الاجتماعي من عادات وتقاليده وموارث اجتماعية، واتخاذ الدين كذريعة وتهديد بالنار والوعيد إن تخطت المرأة تلك الحدود التي رسمها الذكر لا غير، وعلى حد تعبير بيار بورديو (Pierre Bourdieu, 1998) فالمرأة يجب أن تعلن عن طاعتها وخنوعها بانحناء جسدها وبالنظر للأسفل وعدم فتح العين أو مدّها على جسد الذكور، فيصبح الجسد هنا فضاء تُكتب فيه القوانين واللوائح والتعليمات ويصبح نتاج صيرورة من العنف الرمزي الذي مارسه الذكور بكل الطرق، وخضعت له المرأة بطريقة لا واعية حتى أصبح طبعاً.

استخدم ميشال فوكو (Foucault, M, 1977). عبارة "السجن الكبير" الذي يقع فيه الجسد من خلال تلك اللوائح والقوانين، "وأن أي محاولة للخروج عنها وعن هذا السجن الكبير يصبح حينها الجسد كجسد المجنون والمعارض والمخالف والخارج عن القانون" (ميسوم، العتوم، 2013، ص7) لذلك فتلك الأجساد الأنثوية المحتطلة بالهيمنة الذكورية واللوائح والقوانين والشرائع الدينية لا يمكن أن تخرج بسهولة من سجنها، هذا السجن الذي يُعتبر مسكنا لها بالمفهوم التقليدي للجسد أصبح سجننا حقيقيا حينها بدأت القراءات السوسولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية أيضا بإعطاء طروحاتها حوله، لتحاول مرة أخرى بعض اكتشاف ذلك السجن، أن تبدأ مرحلة التربية والتصحيح والترويض لأجساد ورثت التحنيط والهيمنة الذكورية لتصبح جزءا عاديا من حياتها.

إن هيمنة الذكر على جسد المرأة، وهيمنة المجتمع أيضا عليه جعل جسدها حقلًا للإملاءات لا يمكن تبريرها إلا من خلال أن الثقة في جسد المرأة مفقودة، عكس الذكر تماما، فالمرأة هي التي تحافظ على شرف الأسرة في هذه المجتمعات، وجسدها يجب تحنيطه وحفظه حتى لا يُدَس من خلال مراقبتها ومراقبة لباسها وخروجها وكل تحركاتها لأن التبرير الوحيد لكل هذه الإجراءات هي أن جسد المرأة لا يملك عقلا ويمكن أن يمارس الجنس في أي لحظة.

من خلال مؤشرات العولمة ومواقع التواصل الاجتماعي التي أثرت بشكل كبير في ثقافة المرأة خاصة الجزائرية، جعلتها تخرج من قوقعتها لتبني فضاء جسدها بنفسها وتكسر حاجز العبودية الجسدية والاستثمارات التاريخية التي لحقت كل أجزاءه، فبدأت رحلة البحث عن نفسها في وسط ركام خطير من المؤثرات الاجتماعية والثقافية والدينية التي رسمت حدود الجندر، فبحثت عن قاعات الرياضة لتنتح جسدها على الأقل لذلك المغرم بالجسد الأوروبي والذي يعتقد أنه جاء من قبيل الصدفة، فانتشرت قاعات الجيم في كل مكان ووصل الحد إلى صراعات مع الرجل لأجل افتكاك الفضاء الخاص من الفضاء الذكوري.

2- الدين كذريعة للهيمنة الذكورية: في كثير من الأحيان يتجادل الذكور والنساء، وإن كانت المرأة لا تريد الاعتراف بحق الذكر حتى وإن كان مُخطئا يتحول الحوار إلى صراع عنيف يستخدم فيه الذكر كل الوسائل للظفر بالهيمنة ومنها استخدام الدين كذريعة لذلك، لكن دعونا نتساءل أولا:

لماذا يعتبر أغلب الذكور أنفسهم دائما على حق أمام المرأة؟ ما الذي يجعلهم واثقين جدا من أن مفاهيمهم الخاطئة صحيحة؟

الأولى: رغبة الذكر في الدفاع المستمر والمستमित عن موقفه يرجع إلى رغبته في الوقوف بثبات على قدميه لأنه ممثل للجنس الأقوى (فاعل) حسب تصوره، فيجب أن يكون واثقا في كل تصرفاته خاصة أمام الأنثى (المفعول بها).

الثانية: التنشئة الاجتماعية والعادات والتقاليد، عندما يكون هناك تقسيم واضح للمسؤوليات بين الذكور والإناث في سن مبكرة، يتم إخبار الفتيات باستمرار ودون ملل أنه عليهن أن يكنّ أنثويات مرنات ناعمات، ويتم تعليم الذكور من الأطفال أن يكونوا شجعانا وهادفين متّخذين قراراتهم بأنفسهم.

الثالثة: ذكر يحارب من أجل حق الدفاع عن وجهة نظره منذ عصور ما قبل التاريخ، عندما حاول أن يُثبت لأنثاه حالته لبيدو كزعيم في عينيها، وبقيت هذه النزعة تتراكم في لاوعي الذكر الذي مازال يمارس الطقوس

الحيوانية التي مارسها أسلافه والتي يراها بعينه كلّها رأى قطيعا لحيوانات ورأى الذكر يبرز عضلاته وريشه وجماله أمام الأنثى حتى يبدو الشكل الأجل والأقوى والأحسن والمناسب لديها.

ورغم تطوّر الزمن والقانون الذي بدأ في تعديل كفة الميزان بين الذكر والأنثى، إلا أنّ الذكر لا زال يدافع عن منصبه القيادي ليس فقط في المجتمع بل حتى في العلاقات، ولا يريد بأي حال من الأحوال الاعتراف بالمرأة كشريك في الحياة الاجتماعية، فلا يريدون لها الشهرة أو أن تكبرهم مستوى. ويمكن للهيمنة الذكورية أن تظهر في الأسرة أو في العمل والحياة العامة، حيث تبعث برسائل أنّ الرجل دائماً هو الشخص الرئيسي في العلاقة.

وتشير الكثير من الإحصائيات إلى أنّ أغلب النساء يفضلن المركز الثاني بعد الرجل فهي لا تريد تأكيد حقوقها وتسحب بذلك عبء الأسرة الثقيل من على كتفيها وهذا أمر طبيعي بالنسبة للعديد من الزوجات اللواتي لا يردن تغيير أي شيء في العلاقة حتى لا يشعر الرجل بالضعف أمامها.

لكن حينما تتوقف الحُجج كلّها يستخرج الذكر سلاح الدين الذي لا يريد جدال فيه، فلا خروج عن النصوص والالتزام بالضوابط الشرعية لتقف الأنثى مكتوفة الأيدي لا حيلة لها أمام جملة من اللوائح والقوانين الدينية المعقدة التي تُنهى الصراع بزعامة الذكر الذي أعطته النصوص الدينية الريادة والزعامة وهو متمسك بها بأسنانه، ورغم وجود التأويلات للنصوص الدينية والتي تسمح للمرأة بممارسة حريتها، سواء في لباسها أو في ممارسة الرياضة أو حتى في تقييد حريته هو، ينتفض ويعتبرها تافهة وغير مقبولة لأنها ببساطة لا تُرضي ذاته الذكورية وطعمه المستمر في الهيمنة على المرأة واعتبارها أداة من أدواته وليست شريكا.

إنّ الكلام عن الضوابط الشرعية لا يتم التطرق إليه حينما يكون الموضوع عن الرياضة بشكل عام، لأنّ في المخيال الذكوري فالرياضة للرجل فقط دون الأنثى، لكن حينما يتكلم عن الرياضة والمرأة فإنه يستحضر كل الأسلحة الفتاكة التي يمكن أن يبرّر بها هواجسه ومخاوفه الجنسية والذكورية، في الالتزام بالضوابط والشريعة، وبيدأ الكلام في دروس التربية الإسلامية لينتقل الموضوع برّمته من تخصص إلى تخصص آخر أقحمه ذلك الرجل عنوة لذريعة أنّه يُخفي في ذاته شيئاً آخر.

لماذا يستجد الرجل بالضوابط الشرعية حين يتكلم عن الرياضة والمرأة، بينما لو طبّق نفس النظرة - الضوابط الشرعية- بتصوره على الرياضة عموماً لتوقفت، ولكان لباس الرجل فوق الركبة لباساً غير محتشم، ناهيك عن السباحة وكمال الأجسام... وتجدنا ندخل في حلقة مفرغة من إقحام الدين في كل مجالات حياتنا. يعطي الدين فسحة أمل للكثيرين من أجل مراجعة أنفسهم وعدم السير في الخيارات السوداء فقط، فهناك جانب أبيض لا ينظر إليه الرجل من التأويلات الحديثة للنص القرآني مثلاً، مثل دراسات محمد شحور والصادق النهوم ويوسف الصديق وغيرهم ممن جددوا في الخطاب والقراءة والتأويل.

3- قراءات معاصرة للنصوص الدينية: إنّ الضوابط الدينية التي يتكلم عنها الذكر ما هي إلا قراءاته الشخصية والتأويلات التي يراها مناسبة تماماً لها يرغب ويريد، وكأنّه يبحث عن مادة قانونية تدعم رأيه وتلبي حاجته وغرائزه، دون أن يعلم أو على الأقل ينظر ويتفكّر بأن هذه المواد القانونية لها تفسيرات وتأويلات تختلف من رجل قانون إلى آخر حسب القراءات.

هذه الضوابط الدينية التي يراها الكثيرون أنها مسلمت أصبحت في القراءات المعاصر تشكل جدلا ، فالمقصود منها حسب تصويره "الحجاب" و "اللباس" بصفة عامة وما يُسمى آداب الخروج والتجول وغيرها من الآداب التي يُعتقد بأن الشريعة فرضتها على المرأة ، وما هي إلا قوانين ترتبط بقرون مضت وولت ، وارتبطت بعادات وتقاليد قبائل تبعد عنّا بكثير في المجال الزماني والمكاني ، وحتى في مجال النهضة العلمية التي أصبحت صراحة حبيسة هذا الفكر الرجعي الذي يرى الحضارة أمام أعينه لكن قلبه معلق بتاريخ ساحق أفرز له عقلا جامدا يعتقد بأن ذلك الزمن هو سقف المعرفة والعلم في عملية نكوصية قد تنسف كل هذه الحضارة إن لم تكن حذرين .

أ- اللباس: إن النقطة الأولى التي يركز عليها دعاة "الالتزام بالضوابط الدينية" هي فكرة اللباس الرياضي الذي يعتبرونه لباسا "فاضحا" و "مغريا" للرجال الآخرين ، معتقدين أنّ المرأة يجب أن تتجلبب أو تلبس الجلباب حتى لا تكون عرضة للمضايقات وفي نفس الوقت يفتخرون بالرياضيات الجزائريات اللواتي ظهرن في المحافل الدولية و نلن الميداليات ، متناسيا أنّ هؤلاء الرياضيات لسن متحجبات ولا يهتمن بما يعتبره هؤلاء "ضوابط شرعية" ، بل جَلّ اهتمامهن في الوصول إلى أرقى المستويات الرياضية وتشريف الوطن والألوان الوطنية ، فهؤلاء الذكور لا يربطون بين المواقف أبدا فحين يتكلم عن بولمرقة أو بينيدة مراح فهو لا يتكلم عن الدين وعن الضوابط الشرعية ، لكن مجرد الكلام عن الرياضة عند المرأة والأسرة وتبدأ الأفكار تصل لذهنه بأنه مهدد في أنثاه ، فيبدأ الانتفاض واستخراج سلاح التدوين للدفاع عن الأنثى التي إن فعلت ذلك سيتقاسمها معه الآخرون حتماً !!!!

إنّ فكرة الحجاب وغطاء الرأس والجلباب حتى من خلال ما يُسمى "ضوابط دينية" فيه اختلاف كبير لدى المفكرين في نفس المجال ، فنجد القراءات المعاصرة لمحمد شحرور مثلا ترفض أن يكون الحجاب لباسا دينيا وتربطه بحقبة تاريخية معينة وحوادث حصلت آنذاك ، لذلك فهو يرتبط بزمان ومكان وظروف أخرى غير التي لدينا ، واستخلص شحرور من خلال فهمه للقرآن ، وفق المنهج اللغوي ، أن الحجاب الذي يعرفه المسلمون اليوم ، ليس مفروضا عليهم ، وأنه متروك للعادات والتقاليد والأعراف في كل بلد يكون فيه الإسلام . وقال: "ليس مفروضا على المصريات أو الماليزيات أن يرتدين ثيابا تشبه ثياب مضر وهوازن في زمن النبي" (محمد شحرور ، ص115) ، كما رأى الباحث الليبي الراحل الصادق النهوم أن الحجاب تقليد من التقاليد اليهودية التي دخلت على أهل الصحراء العربية عبر أحد الكهنة العبرانيين ، ومن ثم انتقلت ، إلى الإسلام مثلها مثل الكثير من العادات الأخرى ، بل اعتبر أنّ المرأة المحجبة امرأة مسحورة مورست عليها كل أنواع السحر حتى تُصبح على هذا الشكل ، في رسالة منه يمكن تأويلها على أنّ المرأة أصبحت بهذا الشكل ليس برضاها هي ، بل تلبس الحجاب لأجل الذكر وليس لأجلها ، لذلك نجد أن المدافعين أكثر عن الحجاب واللباس الديني أغلبهم من الذكور دون الإناث

إنّ القرآن لم يدع المرأة المسلمة إلى الحجاب ، وأن ما فهمه الفقهاء من الآيات الواردة في مسألة الحجاب كان خطأ منطلقا من الآية التي تقول: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ، وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو أبناء بعولتهن أو بنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن ، أو ما ملكت أيمانهن أو

التابعين غير أولي الأربة من الرجال ، أو الطفل ، الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضرين بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن ، وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون» (النور/31). ويعتبر شحور أن الجيوب لا تشمل الرأس والشعر ، فيبرز قول الزمخشري عن نساء العرب قبل الإسلام: «كانت جيوبهن واسعة تبدو منها نحورهن وصدورهن وما حواليتها ، وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى مكشوفة». وكذلك قول (الغرناطي): «كن في ذلك الزمان يلبسن ثياباً واسعاً الجيوب تظهر منها صدورهن ، وكن إذا غطين رؤوسهن بالأخمرة يسدلنها من وراء الظهر فيبقى الصدر والعنق والأذنان لا ستر عليهن». وأيضاً عند (فخر الدين الرازي ، تفسير فخر الرازي ، 544هـ): «إن نساء الجاهلية كن يشددن خمرهن من خلفهن ، وإن جيوبهن كانت من قدام ، فكانت تنكشف نحورهن وقلائدهن».

إن ارتداء الحجاب ليس اختراعاً إسلامياً بل له تاريخ ضارب في القدم ، ربّما قبل الأديان جميعاً ، فنجد في قوانين "حمورابي" التي أوحى له بها الرب "شمس" أنه من المحرمات أن ترتدي الأمة أو الجارية الحجاب ، فهو مقتصر فقط على الشريقات من النساء ، بينما نجد النص التوراتي المقدس الـوحي به من الرب يهوه لعددٍ ضخمٍ من الأنبياء أنّ النقاب رداءٌ للزانيات وليس للحرائر من النساء (سفر التكوين 19- 13 : 38) ، ثم جاءت المسيحية وبعدها الإسلام ليسيرا على نفس النسق الفكري في الدعوة إلى ستر المرأة وراء حجاب ، ويقول ترتوليانوس* في خطابه للمسيحيات: "نساء بلاد العرب ، رغم كونهن وثنيات لكنهن لا يكتفين بتغطية الرأس فقط ، بل يغطين كذلك وجههن بالكامل بحيث لا يتركن إلا فتحة لعين واحدة ، مفضلات أن يتخلين عن نصف النور على أن يتعهرن بإظهار وجوههن كاملة ، فهناك تفضل المرأة أن ترى على أن تُرى".

أن ترتاح المرأة لغطاء الرأس لا يعني أن تنسبه للإسلام.

ب- سلوكات المرأة وتحركاتها: إن المشكلة الثانية بعد اللباس هي حرية المرأة في التنقل والحركة ، سياقة السيارة والذهاب لوحدها ، السفر والتجوال والتسوّق ، هذه المشكلة التي يراها الذكور عائقاً وأنها تشكل تعدياً صارخاً على ما يسمّونه "الضوابط الشرعية" ، فالمرأة الغربية يعتبرها خطراً عليه لأنها تشكل إثارة بالنسبة له وهو لا يستطيع التحكم في نفسه وفي رغباته الجنسيّة ، والثانية أنّ المرأة "التابعة" له يعتبر أنها فرصة سهلة للجنس مع الآخر لو أنها سافرت لوحدها وتحوّلت وتسوّقت... فيعتقد أن كل فرصة يمكن أن تجدها هذه المرأة بغياب "المحرم" هي فرصة ممارسة الجنس ، لذلك تجد الضوابط الدّينية كثيرة في هذا المجال.

إنّ الضوابط الدّينية التي يتكلّم عليها الذكور في هذه النقطة هي إشكالات مرضية يعيشها الذكور مع الإناث ، هي نقص للثقة في الزوجة والأخت والبنات وغيرها من الأقارب ، بالمقابل نيّة مبيّنة تجاه الإناث الأجنيبات بأنه يشكل خطراً عليهن ، فقد يتهوّر إن رأى مشهداً مثيراً لأي أنثى لأنه مازال يدافع عن عقدة الأسلاف والأجداد ما قبل التاريخ البشري ، رغم أنّ تلك الضوابط الدّينية تدعوه لغض البصر !!!! "قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ" (سورة النور ، 30) فلماذا يعتبر الذكر

* ترتوليانوس (باللاتينية Tertullianus) أو ترتليان (حوالي 160 إلى 220 م) مؤلف أمازيغي مسيحي مبكر بونيقي ، وأول من كتب كتابات مسيحية باللغة اللاتينية. كان مهماً في الدفاع عن المسيحية ومعاداة الهرطقات.

المتدين أنه مسؤول علن غيره من النساء حينما لا يتحجبن؟ ولماذا لا يلتزم بغض البصر والسير في طريقه وانتهى الأمر؟ لماذا يسعى لتصدير مرضه للآخرين؟ لماذا يبقى التصور الجنسي للأثني قابعا في المخيلات؟ إن الكثير من "الضوابط الشرعية" التي يعتبرها الذكور المتدينون نصوصا صريحة لا جدال فيها مثل القوامة وميراث المرأة وشهادتها أصبحت في مهبط الريح تنسف تطلعاته الذكورية من خلال القراءات المعاصرة للنصوص القرآنية، فالقوامة في الآية "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ" (النساء، 34) فالقوامة ترتبط بالإنفاق من المال، فالمرأة حين تنفق من مالها فالقوامة لها وليست للرجل، أما الشهادة "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ طَيِّبَيْنِ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ" (البقرة، 282) فقد ارتبطت بواقع كانت فيه المرأة حبيسة البيت، أما الآن مع خروج المرأة للعمل، كيف لها أن تكون قاضية أو حتى وزيرة عدل وشهادتها نصف شهادة الرجل؟

كثير من النقاط التي كانت في الأمس القريب نقاطا لا يمكن الكلام عنها أصبحت خلافية في القراءات المعاصرة للنصوص القرآنية التي تحمل الكثير من المعاني وليس معنى واحد فقط، هذه المعاني والتفسيرات ترتبط بشخصية المتدين، إن كان له تلك الأعراض المرضية الذكورية فإنه لن يلتفت أبدا للتفسيرات المعاصرة ويعتبرها تافهة لأنها لا تلي احتياجاته الباطولوجية، أما إن كانت شخصية متزنة فإنه سيجد فيها متسعا وفسحة للعيش في سلام مع دين وشراكة مع المرأة ككائن اجتماعي شريك وفعال في الحياة.

ج- الأثني والتنشئة الاجتماعية:

4- الدعم الوطني للرياضة النسوية: "إنجازات حققتها نساء الرياضة في الجزائر، حتمت الاهتمام بالرياضة النسوية، وهو ما عكسته الندوات والملتقيات التي تعقد في البلاد وتتسم بطابع المحلية حيناً، والقارية والإقليمية أحيانا أخرى، فضلا عن عزم مسؤولي القطاع الرياضي إحداث طفرة في عدد الممارسات للرياضة، في محاولة لتحدي واقع صعب تحكمه ذهنيات وأعراف وعادات تثير الجدل دائما، فباتت الأسماء النسوية اللامعة المذكورة أنفا شجرة تغطي غابة" (دنيا، حجاب، 2017).

ولعل من يقف حجر عثرة في سبيل انتعاش الرياضة النسوية واتساع رقعة نشاطها وانتشارها في كل ربوع الجزائر الفسيحة، هي كثير من الذهنيات والخلفيات الاجتماعية المتمثلة أساسا في الأعراف التي تحكم كثيرا من المناطق في الجزائر، على اعتبار أن ممارسة المرأة للرياضة هو نوع من التمرد الذي تسمح به عائلات لبناتها دون عائلات توصف بالمحافظة وكذا في المقارنة بين منطقة وأخرى.

ولمواجهة هذا "الإشكال"، يقترح كثيرون أن تكون البداية في الوسط العائلي ثم المدرسة التي هي أساس ونواة الممارسة الرياضية، ليس فقط في الجزائر بل في العالم بأسره، لأن المدرسة تمثل إطارا منظما يمكن أن يوجه الشباب نحو ممارسة نشاط رياضي يتماشى وبنيتهم الجسمانية، لكن ما يحدث في المدارس أن الأسرة الجزائرية لا تشجع بناتها على ممارسة نشاط رياضي، وبالتالي حرمان البنات من ممارسة أي نشاط رياضي داخل المؤسسة التربوية بتقديم شهادات طبية للإعفاء من ممارسة الرياضة، وهو خطأ فادح حسب وصف أصحاب الاختصاص.

وتسعى الهيئات الوصية على الرياضة الجزائرية والجمعيات الساعية إلى ترقية الممارسة النسوية للرياضة، إلى تعميم ممارسة المرأة الجزائرية في كل التخصصات الممكنة، ولعل ما يعكس هذا الاهتمام الملتقيات

والندوات التي تقام في كل مرة تحت إشراف وزارة الشباب والرياضة أو اللجنة الأولمبية الجزائرية وبعض الجمعيات الفاعلة، لضمان مستقبل واعد للرياضة النسوية التي لا تتعارض مع مبادئ الإسلام. ولن يتحقق ذلك حسب بعض الممارسات إلا بالتكوين والرياضة المدرسية وتشديد أقطاب ومراكز لتحضير المواهب الشابة في كل منطقة من البلد بحيث يمر اللاعب بكل المراحل حتى يصل إلى المركز الوطني للاعبين الأكبر، وحسب العارفين بخبايا وكواليس الوزارة الوصية، فإن الرياضة النسوية في الجزائر تحقق نتائج مميزة وأخرى متوسطة بل وتعيش بعض التخصصات ركوداً، بسبب نقص الدعم المادي والممولين، في حين أن السبب المباشر هو إعطاء أهمية أكثر لهذه الرياضة عند الذكور بالنسبة لبعض النوادي، ما أدى إلى تراجع الاهتمام بالرياضة النسوية، وتحاول الوزارة، تسطير برنامج تحسيبي وتوعوي على المدى الطويل بهدف إعطاء دفع قوي لكل الرياضات النسوية ورفع عدد المنخرطات في التخصصات المتوفرة، وفق إستراتيجية مدروسة وتنظيم نشاطات رياضية وتحسيسية في الولايات التي تعرف ركوداً وتراجعاً في المستوى، وهناك جمعيات على مستوى كل الولايات، مهمتها ترقية الرياضة النسوية ودورها الدعم المالي والمعنوي من أجل الوصول إلى المبتغى، ما يؤكد أن الوزارة والسلطات العمومية، تهتم بشدة بالرياضة النسوية في محاولة للحاق بركب الدول السابرة إلى هذا المجال، أما اللجنة الأولمبية تراهن على عنصر المرأة أما اللجنة الأولمبية الجزائرية ورئيسها مصطفى بيزاف، فيعتبران الحديث عن الرياضة والمرأة الرياضية من صلب اهتمام اللجنة الأولمبية، من خلال العمل على تطوير وتنصيب المرأة في الحركة الأولمبية، ومن خلال الورشات المقترحة، للخروج بتوصيات ترفع للسلطات العمومية لتمكين المرأة من مناصب المسؤولية، خاصة وأن التواجد النسوي بـ20 بالمائة، بينها على مستوى المكتب التنفيذي هنالك البطلتان حسبية بولهرقة وبينيدة مراح، على أمل رفع نسبة التمثيل النسوي في دائرة المسؤولية باللجنة الأولمبية إلى 30 بالمائة من خلال الدفع بالمرأة الرياضية، لأن تكون على رأس بعض الاتحادات الرياضية والأندية والرابطات، ولعلها من أبرز التحديات التي تواجه الرياضة النسوية في الوقت الراهن.

5- الدعم الدولي للرياضة النسوية: تبقى النسب بين الجنسين في مجال الرياضة غير متساوية في كافة أنحاء العالم. وثمة حاجة ماسة إلى الحد من تهميش النساء في مجال الرياضة وإلى زيادة مشاركتهن في البرامج الرياضية.

يبقى بعد قضايا الجنسين في السياسات الرياضية هامشياً وغير كاف حتى. فمن شأن إدماج مسائل الجنسين ضمن الأعمال العامة التي تصب في مصلحة الرياضة وتخصيص الأموال لها أن يحدان من تهميش المرأة في عملية تطوير الرياضة وأن يزيدا مشاركتها في البرامج الرياضية وأثناء تطبيقها.

مضى المؤتمر الدولي الرابع للوزراء وكبار الموظفين المسؤولين عن الرياضة والتربية البدنية قدماً من خلال اعتماده اقتراحاً يقضي بإنشاء "مرصد للنساء والرياضة والتربية البدنية". وأقر المجلس التنفيذي لليونسكو إنشاء مرصد اليونسكو في دورته الخامسة والسبعين بعد المئة، وتعاون اليونسكو مع الحكومة اليونانية على تأسيس المرصد الإلكتروني لجمع المعلومات وتحليلها وتنظيمها ونشرها في كافة أنحاء العالم. ومن شأن ذلك أن يساعد على:

-تعزيز إدماج قضايا الجنسين في السياسات الرياضية

زيادة الوعي حيال أهمية توفير بيئة آمنة وصحية للنساء المنخرطات في الرياضة
لا بد من القيام ببعض الأعمال الخاصة لتعميم الاهتمام بقضايا الجنسين (الأمم المتحدة، 2019).
لن يكون نشر هذه المعلومة الإيجابية كافياً إلا إذا ساهمت وسائل الإعلام بقوة ووافقت على فكرة نوعية
الرياضة النسائية.
إن إنشاء برامج للتربية البدنية والرياضة ذات نوعية من خلال توفير التعليم للجميع هو ضروري أيضاً لإطلاع
النساء الشابات على الفوائد التي بإمكانهن تحقيقها من خلال مزاولتهن الرياضة.
تقتضي مشاركة النساء في الرياضة توفير بيئة آمنة وصحية تحظر فيها كل أنواع المضايقات والعنف والرقابة.
دعم الأبحاث في مجال الرياضة النسائية.
برهن تأنيث الهيئات الحاكمة على أنه عنصر أساسي لسياسة تؤدي إلى تنوع أكبر ضمن الحركة الرياضية.
ويبدو أن إدخال الحصة في سبيل تأمين مشاركة النساء في الهيئات الحاكمة هو وسيلة فعالة للقضاء على
هذا التمييز.

الحق في الاشتراك في الأنشطة الترويحية والألعاب الرياضية وفي جميع جوانب الحياة الثقافية.
خاتمة: إن ممارسة المرأة لحقها في التربية البدنية والاهتمام بنفسها وجسدها وقوامها وصحتها لا يحتاج مشورة
أي أحد، بل هو شأن شخصي من المفترض أن يُشجّع ويدعم كما تدعمه الدولة من خلال مؤسساتها الرسمية
ومخابر بحثها وجامعاتها، ويجب أن تبقى هذه المنابر بعيدة عن التطرف الفكري والديني وأن تترك المرأة
لتهتم بشؤونها وأن يهتم الرجل بشؤونه.
يجب أن لا يتم إقحام الدين في كل النقاشات وعلاج الظواهر الاجتماعية، فليبقى الدين في طوقسه الروحية
بعيدا عن الجدل والمساومات والاستغلال السياسي والباطولوجية.
لقد أصبح هذا التمرد استمراراً عملياً للتغييرات التي تنضج في الرؤوس إن الطريقة التي تنتشر بها كالبرق،
تنحي جانبا جميع الحواجز.

قائمة المراجع:

- القرآن.
- الأسفر.
- الإنجيل.
- الأمم المتحدة، "إنفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" جريدة رقم (A) 03-60793، ص 14
(متاح في) <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/0360793A.pdf>، يوم 01-02-
2019، 09:25.
- دافيد لوبروتون، سوسولوجيا الجسد، عماد ابلال (مترجم)، دار المغرب النشر، الرباط، 2018.
- دنيا، حجاب، الرياضة النسوية في الجزائر بين دعم الدولة ورفض المجتمع، موقع جيم، 7 ديسمبر 2017،
تاريخ التصفح 2019-01-22
- علي، عليوة، "مقال في المنهج"، في مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، جامعة الجلفة، 2016،
العدد 2.
- فخر الدين الرازي، تفسير فخر الرازي، دار الكتب العلمية، 1982.

- محمد شحرور ، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين: أسس تشريع الأحوال الشخصية ، دار الساقى ، 2018 ، ص 115
- ميسوم ، العتوم ، جسد المرأة والدلالات الرمزية: دراسة أنثروبولوجية بمدينة عمان ، في إنسانيات ، عدد 59 ، 2013 ، ص 7.
- Adorno, T. (1991), *The culture industry*, London: Routledge.
- Baudrillard, J. (1994), *Simulacra and simulation*, translated by Sheila Faria Glaser, Michigan: University of Michigan Press, 164 p.
- Bourdieu, P. (2001), *Masculine domination*, Stanford, Stanford University Press.
- Foucault, M. (1977), *Discipline and Punish, the birth of the prison*, Harmondsworth :Penguin.
- Mauss, M. (1936), "Techniques of the body,in *Incorporations*",in First publication in *Journal de Psychologie*, XXXII. New york : Zone,1992",by Jonathan Crary and Sanford Kwinter editions.
- Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998.
- Sayad, A. (1999), "The Curse", in *The weight of the word, Social suffering in contemporary society*, Bourdieu, Pierre and al., Stanford : Stanford University Press, p. 561-579.
- Sigmund Freud (1948), *Moïse et le monothéisme*, Trad. Anne Balseinte, PUF, Paris.
- Simmons, L-W and Talayesva, Don C. (1970), *Sun Chief. The autobiography of a hopi Indian*, London: Yale University Press.
- Weitzer, R. (2010), *Sex for sale. Prostitution, Pornography and sex industry*, London: Routledge.

الإنسان العربي الجزائري بين التبعية اللغوية والتعريب المعرفي

Algerian Arab man between Linguistic dependency and Arabization of knowledge

ط.د. حيدور مريم آسية

جامعة وهران 1 — أحمد بن بلة - الجزائر

أ.د. عبد الحليم بن عيسى

جامعة وهران 1 — أحمد بن بلة - الجزائر

مقدمة:

إذا كانت اللغة العربية تمثل روح الأمة والوعاء الناقل للأفكار ، فما هو مصير أبنائها من الواقع الخارجي ؟ ولا سيما أنّ الاستقبال المستمر للأفكار الغربية -أي الانفتاح على الحضارات الأخرى- قد أحدث انغلاقاً على الهوية الوطنية من جهة ، ومن جهة أخرى همّشت الدولة أهمية التخطيط اللغوي لسياساتها التعليمية والاقتصادية والإدارية والعلمية مما خلق لجأجا واضطراباً لغوياً واضحاً ، خاصة في الهياكل الأكاديمية ومراكز البحوث ، وكيف يمكن أن نتصور مهمتها في الحفاظ على الهوية ومكونات الشخصية والوحدة الوطنية بمختلف معارفها ؟ وفيما يتمثل أثر التعريب في إكساب الفرد أساسيات العلوم المعرفية ؟ وأين يكمن دور المجتمع في تشكيل الأبنية المعرفية وتحويل الخبرات والقدرات الذهنية وشحن الذاكرة من صميم التحديات الحضارية ؟ جسّد هذا الارتباك والحيرة صورة من صور الرفض للتغيير ، مصدره التخوف من انهيار البناء الثقافي والعلمي الذي يمثل عمق الأصالة اللغوية الوحيدة ، كما مسّ سيادة اللغة العربية في الوطن العربي ككل ، وفي الجزائر خاصة ؛ إذ أصبحت قاصرة عن مواجهة الفكر الحديث الذي جعل لغتنا هزيلة بتاريخيتها وجغرافيتها وسياستها ، فما هي الإجراءات اللازمة لنشر ثقافة لغوية عربية تكون في متناول دارسيها ومتخصّصيها ؟ وما هي الأدوات المعرفية الجديدة التي تمكّنهم من الدفاع عن قضيتهم اللغوية ؟

يكون الانتقال بالمحافظة على اللسان العربي عبر الأجيال بمقاومة التبعية الغربية ودعم الحوار العربي والتداخل فيما بينها ، وصموده أيضاً في مواجهة العولمة ، وهذا يزيح عن العلوم المعرفية لباس الغموض والتعقيد ويطوّرها في مختلف الفضاءات بحضورها النوعي والكمّي الكثيف لشتى القضايا المطروحة.

1. إشكالية التعريب المعرفي:

إنّ قضية التعريب تطرح ضمن إطار استراتيجية التحرر والتخلص من التبعية الثقافية والسياسية والاقتصادية واللغوية في ظل التبادل اللغوي الذي يتم عن قصد وغير قصد ، وهو من القضايا التي شغلت العرب منذ عهد مبكر ، واقتربت بالدخيل (اللفظ) الذي غيّر من قواعد اللغة وأبنية كلام العربي .

هذه النظرة الجديدة المحمّلة بالتعريب الفكري قد حملت صبغة إنسانية شاملة تُعنى بالفرد العربي وأصالة فكره وشخصيته ، وقد رافق هذا المفهوم استخدام اللغة العربية في مختلف المجالات خاصة على المستوى التعليمي والإداري اللذين يمثّلان جوهر القضية اللغوية للمجتمع الجزائري. "وإذا كانت عبقرية اللغات الغربية الحية تقوم على توظيف السوابق واللواحق في ابتكار المسمّيات والمصطلحات والمفاهيم الجديدة فإن

العربية تشترك معها في الخاصيتين الأخيرتين. وتتميز عبقرية اللغة العربية بكونها اللغة الوحيدة التي بمجرد ما يقع تغير طفيف في نطق اللفظ، يتغير المعنى رأساً على عقب. ومن المحزن أنّ من العرب المعاصرين لم يعد يمتلك الحاسة اللغوية التي تربطه ربطاً صحيحاً بلغته الأم، فكثرت اللحن واستفحل الجهل ("عبد الملك مرتاض، 2012).

فتلك إذن هي ثمرة هذه الوقفة التأملية لإشكالية التوصيل والتواصل اللغوي لأداء التحصيل العلمي، والواقع أن الرأي القائل إن المجتمع الغني بالمعلومات، والمدعوم بعناده الآلي الحديث سوف يقضي على أمراضنا الاجتماعية الراهنة هو رأي جائر ومضلل في آن واحد. فهو جائر حين يتصور أن أطفال الأقليات سوف يتغلبون بصورة سحرية، عندما يواجهون نضد الكمبيوتر، على سنوات الحرمان المتراكمة عبر الأجيال. وهو مضلل ومخادع حين يدعو الانشغال بالتكنولوجيا والتقنيات الإلكترونية يحجب الدعائم المؤسساتية التي تظل مسؤولة عن اتجاه وبؤرة نشاط الاستخدامات الآلية الحديثة" (هربرت أ. شيلر، 1978).

أصبح الإنسان العربي عامة والإنسان الجزائري خاصة حبيس وسجين نمط من التعليم، لا يقدر على التحرر منه خاصة في الجامعات، وقد جعل حشو المعلومات باللغة الأجنبية الأدمغة العربية في حالة قلق وفشل، وتركت الطالب أو الباحث يبذل جهداً مضاعفاً في بحثه بغير لغته وسجنه في شبكة من التصورات، وهذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة العربية التي أضحت أهم مشكل من مشاكل التعليم والمدرسة في الجزائر والتي مردّها التعريب في تلبية طموحات الجميع، "فحين تهبّ رياح التعريب وتتمزّق أوامر الأمة تضعف وشائج الانتماء فلا بدّ أن تكون اللغة ضمن ضحايا ذلك الوضع البائس، لذلك فإننا نقول إن مصير اللغة أكبر من أن يترك للغويين وحدهم، وإن تحميلهم مسؤولية حل المشكلة هو بمثابة تبسيط للقضية ينبغي أن نحذر منه" (إسماعيل ميرة، 2017).

يسعى التخطيط اللغوي إلى إيجاد حلول عملية تطبيقية للمشكلات اللغوية المطروحة على المستوى المحلي والوطني والدولي من أجل رسم سياساته اللغوية وتوفير الخطط لتنمية اللغات وتطويرها، لكي لا يصبح القارئ ملزماً بدراسة لغة ما والاستعانة بها في بحثه المعرفي، وترقية استعمالها وإنجاحها في الوسط الاجتماعي وخاصة المؤسساتي الجامعي لتساير عصر المعلومات والتفجر المعلوماتي، "خبرات الشعوب مختزنة في الكتب التي كتبها أجيالها على مدار التاريخ. وتلك الخبرات تكتسب أهمية خاصة بالنسبة إلينا نحن المسلمين، إنما تشكل الجذور العميقة لوجودنا الثقافي والحضاري ولكن تطور اللغة واختلاف الذائقة الثقافية لدى الأجيال الجديدة؛ تجعل الاستفادة من الكتب والخبرات التراثية محدودة؛ حيث إنها تبدو باهتة وغير عملية، وهنا تظهر براعة المعلمين الأكفاء في إعادة صياغة اللغة التي يستخدمونها في التعليم حتى تلائم الذائقة الثقافية الجديدة" (عبد الكريم بكار، 2002)، والهدف هو المحافظة على هوية الشعب الجزائري ووطنيته وإنتاجه الفكري.

تبعاً لتأثير العولمة اللغوية والثقافية في المجتمع الجزائري، يجب أن يشمل التخطيط اللغوي كافة المهتمين باللغة العربية، وأجهزة الدولة وأصحاب النفوذ، والجامعات ومختلف القطاعات، واستغلال الجانب التراثي بالاعتماد على الوسائل العلمية الحديثة، إبعاد اللغة عن الأيديولوجيات في توضيح الفوارق اللغوية التي تضمن الاستقلال الثقافي والوحدة الترابية، الاهتمام بالتعدد اللغوي الذي يمثل المصلحة المشتركة بين

الشعوب المختلفة الأجناس وضبطه من خلال إيجاد لغة مشتركة وتفعيل النخب الإبداعية من أجل التواصل الجيد بين أبناء الوطن، دون حاجة الباحث إلى اللجوء إلى لغة أجنبية للوصول وتحقيق المعرفة وبالتالي تحقيق الأتزان العقلي والفكري وعدم تركه في حالة فوضى لغوية.

2. التبعية اللغوية والذخيرة العربية:

المعرفة هي نتاج العمل والكد والتضحية من خلال المراكز والمؤسسات والجامعات التي تأخذ على عاتقها توصيل هذه المعرفة إلى الأجيال الصاعدة، وليس من الغريب في شيء أن تلبى اللغة مطالب الباحث، ذلك وأنه "تحت تأثير انتشار الثقافة الغربية في المجتمعات العربية، برزت الملامح الأولية للقومية العربية، ومحاولة الإصلاح اللغوي، وخصوصا فيما يتعلق بنقل العلوم التقنية والتطبيقية إلى الوطن العربي. ورغب أصحاب القرار من القادة العرب في أن يطوروا بلدانهم لتلحق بالركب الحضاري كما في الدول المتقدمة" (سعد بن هادي القحطاني، 2003).

تعتمد عاميتنا الجزائرية للتعدد اللهجي على بنية العربية الفصحى نفسها، وهي منبثقة أساسا منها؛ لأنها تشبهها في بنية جملها، وتختلف عنها في بعضها الآخر، "والذي لا يخامرنا فيه الشك أن العاميات العربية بما فيها الجزائرية تواصلت آنية حية، إذ بالنسبة للغتنا الجزائرية المتداولة شعبيا... فإنها ليست قريبة من الفصحى وحسب، بل هي كنز وذخيرة لها، وحسب تقديرنا أن الكم الفصيح فيها لا يقل عن تسعين في المائة، وما هو نقيّ ونظيف فصاحة أكثر نسبة مما هو مشوّه، والتقاوة نجدتها في البنيات الإفرادية للكلمات، وأما التشوّه فيلاحظ في اللواحق والسوابق والقواعد النحوية والتحقيق الصوتي.... وعموما فليست هناك ثنائية لغوية، أي ليست ثمت عريبتان مختلفتان كل الاختلاف على مستوى كل بلد ناطق بالعربية" (عبد الجليل مرتاض، 2018)، لأن اللغة ظاهرة اجتماعية في تطور مستمر، حيث إن معظم شبابنا مولعون بتقليد الغرب معتقدين أنه مظهر من مظاهر الحضارة والرقي، ومعظمهم الآخر تعوّد على اللغة الفرنسية منذ الاستعمار.

إنّ الحقيقة التي لا مراءٍ فيها اليوم هي أنّ الإنسان الجزائري أضحى حبيس التسيّب الفكري، والترهل اللغوي، واحتقاره لغة العربية الأمر الذي يندّر بكارثة ضياع وتيه خاصة في خضمّ ثورة المعلومات من تهيمش وتحييد نتيجة طغيان اللغة الإنجليزية في كل الأصعدة وانتفاء لقيمتها الجوهرية وعقم ثقافتها والانقطاع عنها. بعد استرجاع الاستقلال من الاستعمار الفرنسي في الجزائر، أصبح هاجس التعريب العائق الأكبر في استرداد الذات الوطنية، ذلك أن الشعب الجزائري عاش تمرّقا بين لغتين غير متكافئتين حضاريا وثقافيا وعلميا، وفي ظل هذه التصورات المحصورة، قام المجتمع الجزائري بحملة التعريب للقضاء على كل ما يخص المستعمر الذي مسخ شخصيته وأفسد أفئدته وعقوله، وبعد فترة من الزمن استطاعت الجزائر أن تنهض بأرضها وهكذا انصهر المجتمع الجزائري في بوتقة واحدة تحمل انتماءه وسماته العربية، وكانت اللغة العربية هي مفتاح التبلور وإدراك نوايس الحدث اللغوي في كل أصقاع الجزائر، بالرغم من استحالة تحقيق التعريب في سنوات قلائل.

3. انعكاسات المجتمع العربي في ظل العولمة:

ظهرت في عصر القرن الواحد والعشرين عدة تغييرات على المجتمع ، بحيث كانت العولمة من أخطر ما عاق ازدهار الوعي اللساني العربي في أوساطنا العلمية ، مما ولد معركة في المعرفة اللغوية ، أربكت العقول وغرست فيه العناصر المادية المتعلقة بالتكنولوجيا.

فمن أهم العوائق التي تقف أما توظيف اللغة العربية في المجتمع اليوم والتي استفحلت وجودها ودراستها نذكر:

-ميل المجتمع إلى مغريات المجتمع الغربي وتيسير أموره باللغة الأجنبية.

-ادعاء البعض بأن اللغة العربية عاجزة عن خدمة متطلبات الحياة وأنها غريبة عن وقتنا المعاصر.

-سيطرة اللهجة الدارجة على الحياة اليومية في المجتمع الجزائري.

-وتهاون بعض الإعلاميين في شأن اللغة العربية وصعوبة التحكم في التعبير.

فالمشكلة التي يعاني منها المجتمع الجزائري هو وجود الهوة بين النخبة المعربة والنخبة المفرنسة في الجزائر ، أدى إلى انعدام قاعدة مشتركة ولغة وحوار بين المثقفين متناسين الأبعاد العلمية والتربوية التي يبني عليها النشء الصاعد ، فهذه التبعية اللغوية خلقت فجوة عميقة ، وهذه الفجوة ما فتئت أن تنتهي حتى ظهرت العنكة التي زادت من امتصاص الثقافات والتفكير والسياسات والصراعات ، "إذ يقوم ثنائي اللغة الذين يؤدون اللغة دور عملاء التغيير اللغوي بإدخال ونقل عناصر من إحدى اللغات التي يتكلمونها إلى اللغة الأخرى ، وبالتالي يؤثرون على أحادي اللغة المتكلم باللغة الأخرى الذي له اتصال بهم" (أ. روبرت ل. كوبر ، 2006).

والحقيقة التي خفيت هي أن المشكلة التي تعيق المجتمع الجزائري لا تكمن في رسم تخطيط أو سياسة معينة وإنما يكمن في الوظيفة اللغوية التي تعاني نوعا من الخلل نرصده على جميع الأصعدة بداياتها الأسرة التي تمثل الرابط الوحيد للطفل في مراحل الأولى إلى المدرسة إلى العمل ثم إلى الشارع وحتى وسائل الإعلام ، هذا الضغط النفسي والاجتماعي والقومي والاقتصادي أخضع الدولة لتقسيم وظيفة اللغة بين العربية والفرنسية ، فالأولى تمثل روح الهوية والشخصية الوطنية ، بينما الثانية جعلتها تمارس في مجالات التواصل العلمي والتقني وحتى الإداري حيث تغلغت في مختلف القطاعات وساهمت في غربة اللغة العربية.

في ظل التدفق الهائل للمعارف ، ارتبط تحقيق التنمية في المجتمع بمدى استيعاب المعرفة وإنتاجها ، حيث كان لزاما على الدول النامية خاصة العربية منها مسابرة هذا التدفق المعلوماتي للركب العلمي ، إن "استخدام التكنولوجيا الجديد هي مفتاح الهروب من سيطرة الآباء على الأبناء. لا يستطيع الأب أو الأم اليوم ضبط أبنائهم من عدم استخدام وسائل الاتصال الحديثة. أبناء الجيل الجديد منفتحون على العالم التكنولوجي لأنه متوفر لهم في البيت والمدرسة وفي كل مكان. الإمكانيات التكنولوجية التي بحوزة الجيل الجديد تجعلهم أحرارا بعيدين عن سلطة الآباء لهم" (حمد الله ربيع ، 2005).

مما طرح إشكال كيفية نقل هذه المعارف والعلوم المختلفة إلى الجيل العربي ، فهناك فرق شاسع بين ما ينتجه الغربي بلغته ومصطلحاته ، وبين المستوى الفكري واللغوي العربي ، ونقلها يتطلب لغة راقية وتحديد للمصطلحات ، ذلك أن غالبية الشعوب قد مارست القطيعة مع التراث ، ونتج عن ذلك ضعف في تمثيل اللغة العربية وانشغال العقول فقط باستلهاهم وتبني الأفكار الغربية وتحليلها.

وقد أنشأ مواصلة هذا النوع من التبعية اللغوية والتغريب المعرفي جيلا من التابعين والمقلّدين ، وفي المقابل نجد الكثير من التجارب اللغوية التي حقّقت نجاحاتها بفضل وجود إرادة أصحابها ، وتحمل المسؤولية التي تقع على عاتقهم في النهوض بها ، "إنّ التغريب جسر يربط ما بين العرب والحضارة العالمية الحديثة. إذ أنه يترتب على التخطيط التعريبي ، في حالة نجاحه وفعالته ، ازدهار حركة الترجمة إلى اللغة العربية من مختلف اللغات الأجنبية. فالتغريب في أبعاده الفكرية والثقافية والتعليمية يعني أساسا ترجمة ثمار التطور العقلي للبشرية في العصر الحديث من اللغات العالمية إلى لغتنا القومية" (نازلي معوض أحمد ، 1986).

فالحل النهائي لمشكلة التغريب هو أن يتحول المتعلّم في المجتمع العربي من مستهلك لما يتلقاه من غيره من علوم ومعارف إلى مبدع ومنهج حقيقي بلغته العربية ، وسنبقى مستوردين لهذه اللغات ما دمنا نستورد العلوم ، وإشكالية التبعية الثقافية لن تحل بدون الغوص إلى جدها ، فأن يفكر ويكتب الباحث مادة بحوثه بلغة أجنبية تقديرا منه أن العربية قاصرة عن النهوض بأعباء علمه ، فهو إما قاصر الظنّ وإما غير خالص السريرة.

وافتقاره للمصطلحات العربية وتدرّعه باللغة الأجنبية هو هروب من مسؤوليته أمام العلم ، فعلى العربي أن يواجه مجال اختصاصه في أحد أفنان المعرفة ، فواقع التعليم إذن في الجزائر في وضع متناقض بين اللغة والعلم ، وتفعيل عملية التغريب تحتاج إلى آليات واستراتيجيات موحدة ومنسقة.

وإلى ما سلف من علل هذه الحقائق المضنية ، أصبح التمكن اللغوي شرطا ضروريا في مجتمع المعرفة ، فموجة العولمة الجارفة في المجتمعات المتنامية أعاققت نهضتنا اللسانية في تمجيد الماضي التليد في ظل مستقبل غير مأمون ، فالإشكالية التربوية في الجزائر تتمثل في سوء التوظيف اللغوي في العملية التعليمية وخلق ركافة في الأسلوب سواء في مؤسسات التنشئة الاجتماعية أو الجامعات أو مراكز البحث العلمي ، حيث أصبحت اللغة الفرنسية مطلوبة في جميع الميادين حتى العمل.

4. صراع مقومات الحدث اللغوي العربي في المجال التعليمي:

الانتقال من المحافظة على اللسان العربي عبر الأجيال هو المحافظة على الهوية العربية التي تضمن البقاء والتواجد العربي الذي يتمييز عن غيره من المجتمعات وذلك لأن اللغة العربية هي لغة السماء التي أنزل بها القرآن الكريم ، بحيث "يتم رصد هذا الانتقال عبر الفرد والعائلة والجماعة. ويلاحظ مثلا ، أن الانتقال- المحافظة على اللغة العربية لا يتم (فالفقيه معرّب والابن مفرّس ، والعائلة تتكلم لغة موليير ، إلخ) ، ولغة الشابي مهدّدة في انتقالها واستمرارها عند متكلميها الطبيعيين. فلا بدّ من التنشئة على اللغة والثقافة العربية في المنزل أولا ، وفي الشبكات الاجتماعية ، مما يقوّي أواصر الترابط والتضامن والشعور بالانتماء" (عبد القادر الفاسي الفهري ، 2013).

والذي نستيقه -ونحن على درب التنظير المعرفي- أن الشبكة المعلوماتية تجاوزت التعدي على الخصوصيات الثقافية على الرغم من أهمية الأنظمة الاتصالية وعلى رأسها الأنترنت ، إلا أنها تمثل خطرا على الهوية الوطنية وانحياز مضامين التعليم الإلكتروني للتشويش على الرسالة الوطنية ، وأن الدولة لم تستطع أن توازن بين ما تعلّمه في الجامعات وما يحتاجه سوق العمل واستفحال أزمة البطالة وعزل الجامعة عن محيطها أين تتضاءل فرص البحث وضعف المصادر نتيجة:

-اعتماد أغلبية الأساتذة لطريقة التلقين والابتعاد عن الابتكار والتجديد.

-تركيز المناهج التعليمية على المعرفة النظرية لا العملية.

-عدم توافق ومواكبة البرامج والمناهج المتبعة للتطورات التكنولوجية أدى إلى إضعاف مصداقية المناهج التعليمية المتبعة.

ومعلوم أن اللغة والتعليم هما الرهان الأساسي والتحدي الذي يجب على المجتمع بأن يواجهه والاستفاد من كبريتهم في سلم الحضارة في وقت احتاج فيه الأستاذ الأطلاع على المعارف المستجدة ، ووجدت الجزائر نفسها أما تحديات كبيرة ومتعددة من إصلاح المنظومة التربوية التي لم تكن في حالة استقرار من عهد الاستعمار إلى النظام العولمي الجديد ، فتحتم عليها إعادة النظر في التوظيف اللغوي ، "والواقع أن المخاطر الإعلامية المترتبة على هذا التفاوت الملحوظ بين الشمال والجنوب لا تقتصر على المجالات الإعلامية فحسب ، بل تحمل آثارا أكثر خطورة تتمثل في السيطرة الثقافية التي تتخذ شكل الاعتماد (من جانب الدول النامية) على النماذج المستوردة التي تعكس القيم وأساليب الحياة الأجنبية مما يهدد الذاتية الثقافية لشعوب العالم الثالث رغم أنها ورثة ثقافات أقدم عهدا وأكثر ثراء" (عواطف عبد الرحمن ، 1984) ، خاصة وأن كل المؤشرات تؤكد هيمنة التكنولوجيا اللغوية ، مما خلق صراع لغوي بين ثلاث لغات الفرنسية والعربية والإنجليزية ، واستدعى ضرورة الوعي إلى عدم تمكين العولمة من المجتمع العربي.

فالفاعلية العلمية هي ما افتقده دعاة التعريب ، أما النجاحات الأيديولوجية والافتقار لآلياته ، فلا يمكن البحث عن الحقيقة في عالم نظري متوهم ، ولكن وفق خطط تكون مرسومة وفق مبدأ التوحيد اتجاه اللغة كأساس للنهوض بيهويتنا وقوميتنا والتعليم كمنبع وجوهر لتطبيقها وإنشاء حضارة عربية إسلامية معاصرة.

والنقص الذي يعاني منه الباحث في محصوله اللغوي هو الذي يضطره إلى الاعتماد على اللغات الأجنبية وإنتاجه بما يسمى ازدواجية اللغة أو ثنائية اللغة والذي يوكد صراع نفسي وتذبذب فكري ، ومدى ارتباط اللغة بالمجتمع ، فلا تفكير بدون لغة ولا لغة بدون تفكير وهذه العلاقة الانعكاسية تسلط الضوء على مبدأ القيمة الإخبارية بين الطالب والأستاذ في الجامعة.

ونرى أن التخصصات العلمية تُدرّس باللغة الفرنسية خاصة في مجال الطب ، فينشأ طبيب يقوم بعمله ووظيفته في المجتمع ولكن بلغة أخرى ، ولكن المشكلة ليست في الطبيب ، وإنما المشكلة في من أنشأ وأعد هذا الطبيب ، لهذا نقول أن المنظومة التعليمية الأكاديمية هي السبب الرئيسي في انتشار اللغة وإحداث كل هذه المشاكل التربوية وتقشي ظاهرة الرسوب التي نلاحظها في نتائج الامتحانات ، مما ضيق الهوة بين الفصحى والعامية ، "ومن أبرز مظاهر التبعية اللغوية ما نراه متفشيا في بلادنا من تهميش التعامل مع اللغة العربية ، وإقبال منقطع النظر على التعامل مع اللغة الفرنسية حتى في مجالات لا تدعو الضرورة إليها. فالمسؤولون كبيرهم وصغيرهم إلا من رحم ربك —أصبحوا منجذبين إلى استخدام الفرنسية والانبهار بها ، تراهم يتباهون بالحديث بها في اجتماعاتهم وفي لقاءاتهم الصحفية وتصريحاتهم الإعلامية ، وزيارتهم الميدانية مع الإطارات والمنتخبين والعمال وغير ذلك ، فكأن الحديث بهذه اللغة هو السمة المميزة للمسؤول الكبير أو الكفاء ، والغريب في الأمر أن من بين هؤلاء من يتقن العربية حديثا وقراءة وكتابة وإتقانا يجعل العدول عنها أمرا منكرا ، وانحرافا أخلاقيا وسياسيا ، لا يقبل من الشخص العادي فضلا عن المسؤول الكبير مثل الوزير وأكثر

ممن تفرض عليهم مسؤولياتهم احترام الرموز الوطنية والدفاع عنها ، لا التنكر لها والاستخفاف بها" (عبد القادر فضيل ، 2013).

إن عدم التزام العاملين الإداريين في شتى الميادين والاجتماعات ووسائل الإعلام باللغة العربية السليمة قلل من الإقبال على الاهتمام بها ، ولمعالجة هذا الضعف اللغوي ، يجب على الأسرة أن تسهم في السنوات الأولى لأطفالها بجهود واجتهادات لغوية وتهتم بهم المدرسة ليكونوا قدوة في احترام اللغة والمحافظة عليها والاعتزاز بها وترقيتها ، كذلك "لم يستطع الشعب الجزائري أن ينتزع استقلاله بالمعرفة التي تتمتع بها النخبة فيها ، بل بالإدراك الذي وُجد على المستوى الشعبي في وجه الاستعمار" (مالك بن نبي ، 1995) ، والفكر هو مضمون حضاري وقيمة ثقافية وعاؤه اللغة .

خاتمة:

والواقع أن البحث اللغوي قد أثبت وجود المعرب في القرآن الكريم لشموله على ألفاظ معربة ، لأنه نزل باللغة العربية لغة السماء ، وليس بدعا من اللغة الإنسانية ، وإن حركة العلم في تطوّر مستمر ، وأصبح التعريب لا بد منه والاحتفاظ بالأصل ما أمكن والأخذ بأقرب نطق إلى العربية دون تحييز إلى أصل فرنسي أو إنجليزي ، والعمل على نشره بمختلف وسائل الإعلام والأنترنت ، فاللفظ متى شاع في المعنى ، صُغِب محوه وطرده من اللغة ومن أهم الحلول التي ينبغي على مجتمعنا مراعاتها هو كالتالي:

-تطوير برامج التربية بما يتوافق والعصر في مختلف مراحل المنظومة ترسيخا للقيم الحضارية للأمة العربية.
-مراجعة المناهج بإعادة بنائها حسب المتطلبات البيداغوجية لتحقيق مردود ثقافي علمي جيد.
-تجديد معارف المدرّسين وإعادة النظر في تكوين سلك التعليم بما يضمن النوعية ورفع المستوى .
-تجنيد وسائل الإعلام لمساندة المدرسة والجامعة باعتبارها الناقل لأخبار المجتمع وتمثيلها للغة العربية وانعكاسها وإعداد برامج وحصص يكون مفادها هو إتقان اللغة العربية والتخلص من التبعية اللغوية .
-توسيع استعمال اللغة الوطنية في اختصاصاتها بدءا من الأسرة إلى المجتمع ، فالطفل يعكس صورة والديه والناقل للغة بيته .

-وضع خطة متناسقة تنظّم تعليم اللغات الأجنبية مع التحكم فيها والاستفادة منها في مجالات البحث .
-إنشاء مراكز بحث لغوية تقوم بتكوين المعلمين والأساتذة بما في ذلك الطلبة عن طريق قاعدة عملية متينة باستحداث الأساليب لضمان البناء المعرفي باللغة العربية وحمائتها من النشاطات الخارجية قصد التأثير بها .
-الحرص على المشاركة في الملتقيات والمؤتمرات الدولية العلمية باللغة العربية بما يعطي قيمة لها واحترام الأجنبي لهذه اللغة لتكون المضمار الذي يتأثر به وضمان السلامة اللغوية والأسلوبية والأداء الجيد .
-جمع جميع المصطلحات العربية في قاموس واحد يتفق عليه أهل العلم مجتمعين لا متفرقين وكل واحد منهم يصطلح كما يرى ، لكي لا يحدث اضطراب في استعمال اللغة وبلبله المصطلح .
-دعوة إلى تدريس العلوم والرياضيات باللغة العربية لتكون أداة المعرفة العلمية وبالتالي استقرار في اللغة هو استقرار في العقل العربي ، واللغة تعجز بأهلها .

-ترقية اللغة العربية وتحديثها عن طريق الترجمة والمناهج الجديدة ورفع المستوى العلمي والمفاهيمي ، وهي رافد أساسي للعلوم ياتباع خطة موحدة تضع المصطلح في بوتقة التعريب والتعليم لأداء وظائفها الاقتصادية والتكنولوجية .

-خلق توعية مجتمعية ومدرسية من امتدادات العولمة الثقافية الخطيرة وخلق مواقع إلكترونية رسمية تفاعلية تساعد المعلم والتلميذ والأسرة .

وفي الأخير نقول إنَّ القرارات السياسية لا رجعة فيها ، وهذا الانتماء الحضاري للغة العربية والإسلامية زاد من عزيمة المخططين على ضرورة إعادة الجزائر إلى أصلتها ولغتها الوحيدة والثرية كونها محمّلة ثقافيا وفكريا وعقائديا وتربويا ومواكبة العصر وبعث الانتماء القومي واستكمال الاستقلال الثقافي وممارسة التواصل عوض ممارسة القطيعة بين الأجيال المتعاقبة والقضاء على التبعية .

وظيفة اللغة هي نشر المعرفة وإنتاجها وتوصيلها إلى دارسيها وتوظيفها في التبادلات الثقافية والحياتية والاستيعاب الحضاري وفي الحوار الفكري والاجتماعي ، فالمعرفة واللغة هما الأساسيان في الحياة والتواصل وتحصين المجتمع من الغزو الفكري من الهيمنة العلمية التي جعلتنا عاجزين عن التحرر من التبعية اللغوية ، "أما الوسيلة الوحيدة لبلوغ هذا الهدف فيتمثل في وضع سياسة للتعريب ، وهي الإمكانية الوحيدة للجزائر للقضاء على آثار الاستعمار الثقافي والدمار... فالتعريب معناه تأكيد الانتماء إلى الأمة العربية والمصالحة - مصالحة الجزائريين مع أنفسهم ومع عروبيتهم وهويتهم الأصلية" (خولة طالب الإبراهيمي ، 2007).

قائمة المراجع:

-روبرت ل. كوبر ، التخطيط اللغوي والتغير الاجتماعي ، تر: خليفة أبو بكر الأسود ، مجلس الثقافة العام ، طرابلس ، ليبيا ، 2006.

-إسماعيل ميرة ، من وحي اللغة العربية لغة العلم والحضارة للعلامة التحرير الشيخ محمد الصالح الصديق ، تق: عبد الرزاق قسوم ، دار النعمان للطباعة والنشر ، الجزائر ، 2017.

-حمد الله ربيع ، الفوضى التربوية في الوسط العربي مسؤولية الأسرة والمجتمع ، إصدار: أكاديمية أفاسي ، المكتبة الإلكترونية الشاملة ، كلية أكاديمية للتربية -باقة الغربية ، 2005.

-خولة طالب الإبراهيمي ، الجزائريون والمسألة اللغوية ، تر: محمد يحياتن ، دار الحكمة ، الجزائر ، 2007.

-سعد بن هادي القحطاني ، التعريب ونظرية التخطيط اللغوي ، دراسة تطبيقية عن تعريب المصطلحات في السعودية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، مايو 2003.

-عبد الجليل مرتاض ، فواصل لغوية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 2018.

-عبد القادر الفاسي الفهري ، السياسة اللغوية في البلاد العربية بحثا عن بيئة طبيعية ، عادلة ، ديموقراطية ، وناجعة ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2013.

-عبد القادر فضيل ، اللغة ومعركة الهوية في الجزائر ، تق: العربي ولد خليفة ، دار جسور للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط1 ، 1434هـ - 2013م.

-عبد الكريم بكار ، بناء الأجيال ، سلسلة البيان ، الرياض ، ط1 ، 1423هـ -2002م.

-عبد الملك مرتاض ، نظرية اللغة العربية تأسيسات جديدة لنظامها وأبنيتها ، دار البصائر للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2012.

-عواطف عبد الرحمن ، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية في العالم الثالث ، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد 78 ، يونيو 1984.

-مالك بن نبي ، مشكلات الحضارة من أجل التغيير ، دار الفكر ، دمشق ، سورية ، ط1 ، 1995.

-نازلي معوض أحمد ، التعريب والقومية العربية في المغرب العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، يوليو 1986.

-هربرت أ. شيلر ، المتلاعبون بالعقول ، تر: عبد السلام رضوان ، مجلة عالمة المعرفة ، الكويت ، العدد 106 ، يناير 1978.

أهمية دراسة النشاط في الأنساق المعقدة و الديناميكية من أجل فهم العمل و المساهمة في تحسينه
The importance of studying human activity in complex and dynamic systems in order to
understand and improve work situations.

د. تومي سميرة

جامعة الجزائر2-الجزائر

مقدمة

ترتبط دراسة خصائص الأنساق الحديثة بمفهوم أساسي يتمثل في التعقيد. حيث تكمن أهمية هذا التعقيد في جعل المهام الخاصة بالمنفذ صعبة التنفيذ. مع التطور التكنولوجي الذي عرفه ميدان العمل ، اهتم العديد من الباحثين (Amalberti, 1996 ; Hoc, 2004 ; Cellier, 1996 ; Bainbredge, De Keyser, 1981 ; 1988 ; Pavard, 2000 ; Hoc et Amalberti, 1999) بدراسة خصائص وضعيات العمل الديناميكية ، للأهمية التي تلعبها من الناحية الاقتصادية والتقنية وأيضا الاجتماعية ، اعتقادا منهم أن تحديد الخصائص يمكن المختصين من فهمها وبالتالي التعرف على المتطلبات الإنسانية الضرورية لتسيير هذه الأنساق. المهم هو التدخل من أجل تحسين وتطوير هذه الأنساق وتمكين الإنسان من التحكم فيها وتفادي العطب والحوادث. عرفت البحوث العالمية منذ التسعينيات اهتماما متزايدا بدراسة الوضعيات الفعلية في العمل ، التي تركز على فهم القرارات المتخذة من طرف المنفذ ، من أجل القيام بالنشاط الذي يساعده على مواجهة تعقد وتغير الوضعيات اليومية التي يعمل فيها (Falzon et Teiger, 1995 ; Bisseret, 1988). فظهر في أمريكا مثلا ، مصطلح "اتخاذ القرارات الطبيعية «Naturalistic Decision Making» (Klein, 1997) ، في حين طورت النماذج الخاصة بعلم النفس الأروغونومي ونظريات النشاط نماذج طبيعية لتسيير المخاطر «Modèles écologiques de la gestion des risques» ، ولقد تجسدت في البحوث التي قام بها كل من Amalberti (1996) وNorros (2004).

نحاول من خلال هذه المداخلة تقديم مفهوم الأنساق الديناميكية والمعقدة ، وأهم التصنيفات الخاصة بها. بالإضافة إلى تحديد مفهوم تحليل العمل في ميدان علم النفس العمل والأروغونوميا ، والتطرق إلى أهم المصطلحات الخاصة بهذه المنهجية في التحليل. يتعلق الأمر بمفهوم المهمة والنشاط والفارق بين ما هو مسطر وما هو منجز فعليا.

في الجزء الأخير من المداخلة ، نقدم بعض النتائج المتحصل عليها في دراسة حول أهمية النشاط الخاص بالطبيب المخدر خلال فحص ما قبل التخدير من أجل تقييم المخاطر عند المريض.

أجريت الدراسة في قسم الجراحة العامة في مستشفىين جامعيتين بالعاصمة الجزائر ، مستشفى ليمين دباغين بباب الوادي (المصلحة1) ومستشفى اسعد حساني ببني مسوس (المصلحة2). حيث تمت ملاحظة نشاط ستة (06) أطباء مخدرين بالإضافة إلى أربعة (04) أطباء مقيمين أثناء فحص ما قبل التخدير. تمت هذه الملاحظات خلال فترة تتراوح بين شهر وشهر ونصف بمعدل فحصين لكل طبيب. أي 12 فصحا (06 حالات

بسيطة (ASA1) و06 حالات معقدة (ASA2). تم تحليل النشاط بالاعتماد على متغيري تعقد الحالة ، وتشكيلة فريق التخدير. حيث وجدنا اختلافا في المصلحتين بخصوص تنظيم فريق التخدير أثناء الفحص. أين يعمل الطبيب المخدر خلال فحص (الفحص) ما قبل التخدير بمفرده في المصلحة 1 ، بينما يعمل الطبيب المخدر مع الطبيب المقيم في المصلحة 2.

من أجل جمع المعطيات الخاصة بالنشاط أثناء فحص ما قبل التخدير ، استعملنا عدة تقنيات. حيث قمنا بملاحظة وتسجيل كل التبادلات التي تتم خلال الفحص ، بالإضافة إلى إجراء مقابلات مع الأطباء حول ظروف العمل ومدى تأثيرها على نشاطهم.

1. الأنساق الديناميكية والمعقدة:الوجه الجديد لوضعيات العمل

نقصد بالأنساق الديناميكية ، الانساق التي تحمل خصائص فيزيقية وهيكلية معرضة للتغير بسبب تدخل المنفذ أوعدم تدخله. ظهر هذا المفهوم في نهاية الثمانينيات مع التطور الكبير الذي عرفه تصميم أنساق العمل ، إذ تم فيها إدماج نشاط المنفذ مع نشاط الآلة. لهذا أصبح الجميع يبحث عن الطرق المتاحة لتسيير هذه الأنساق والتحكم فيها من طرف المنفذ الذي أصبح عليه أن يستعمل نشاطات معرفية معقدة تضمن له التعامل مع التعقيد الموجود في الأنظمة ، وبالتالي تسيير مراحل تطوّر السيرورة والتحكم فيها) (Holnagel,1988 أنظر (Amalberti,1996).

تتعلق ديناميكية الوضعية بمدى التغيرات التي تطرأ على السيرورة خلال العمل (Samurçay et al, 1988). فمثلا: عندما تكون باخرة في حالة توقف ، يمكن أن تتحرك بفعل الرياح والتيارات البحرية دون تدخل من الرابان. لهذا تكون وضعية العمل الديناميكية تحت اشراف ومراقبة جزئية للمنفذ (Hoc et al,2004). تعتبر مراقبة السيرورة في هذه الأنساق ، المهمة الحقيقية للمنفذ (Cellier,1996). حيث أصبح يتوجب عليه أن يحدّد أو يشخص الحالة الآتية للنسق ، إذا ما كانت السيرورة مقبولة وعادية أم عليه أن يدخل تعديلات على متحكمات الجهاز ، والتي عن طريقها يقوم بالتعديل (Bainbridge,1981).

لقد أصبح على عاتق المنفذ تسيير وضعية ديناميكية وليس فقط مراقبة السيرورة. يتطلب تسيير الوضعية الديناميكية مراقبتها ، ولكن أيضا الإشراف عليها. هذا الإشراف يفرض التدخل من أجل تعديل حلقات التشغيل في أنساق تتغير باستمرار ، حتى بدون تدخل المنفذ. هذا ما يجعلها متغيرة ، غير مستقرة وصعبة المراقبة والتحكم (Amalberti,1996).

تصنّف عادة وضعيات العمل الديناميكية في أربع مجموعات كبرى (Hoc,1996) هي:

-مراقبة السيرورات الصناعية: وهي فئة نموذجية للبحوث حول السيرورات المتواصلة والتي تتميز بكون المتغيرات فيها تتطور بصورة مستمرة. (Bainbridge,1981).

-ميدان النقل: ويضم الدراسات التي أنجزت حول نشاطات قيادة البواخر والطائرات. بالإضافة إلى البحوث حول مراقبة السير في مجال المراقبة الجوية وتعديل سير الحافلات.

-وضعيات تسيير الأزمات من أجل الأمن المدني.

-وضعيات التشخيص وحل المشكل في الميدان الطبي.

2. تحليل العمل كتقنية لفهم العمل وتحسينه

يهدف تحليل العمل إلى جمع المعطيات الخاصة بالنشاط الإنساني. تشمل هذه المعطيات الإطار والوسائل التي تسمح بانجاز النشاط. ويسمح تحليل العمل بدراسة تعقد وضعيات العمل والتعرف على واقع العمل من خلال استعمال أدوات كمية ونوعية، بهدف فهم العمل وإدخال التحسينات الملائمة.

يعتبر تحليل العمل من المهام الصعبة بالنسبة للباحث، خاصة عندما يركز التحليل على دراسة النشاط المعرفي المستعمل من طرف العامل، إلا أنه يعتبر ضروريا لملازمة حقيقة ما يعيشه العامل خلال انجازه للمهام المسندة إليه. حيث يبين التحليلات المنجزة في وضعيات العمل، مع اختلاف أهدافها وأدواتها، الفرق الواضح بين المهمة المسطرة من طرف المنظمة والنشاط المنجز من طرف المنفذ. بمعنى وجود فرق بين ما هو مطلوب القيام به، وما هو منجز فعليا من طرف المنفذ.

1. المهمة: تمثل المهمة " الهدف المراد الوصول إليه في ظروف محددة" (Leplat, 2000, p 11) ومن بين الظروف التي نهتم بها يمكن ذكر:

-الظروف الفيزيائية والتي تعرف بظروف العمل كالضوضاء، الإنارة....الخ.

-الظروف التقنية والتي تتمثل في الأدوات، الأجهزة والمعدات.

-الظروف التنظيمية والتي تتمثل في الهياكل، قواعد التشغيل، أوقات العمل....الخ.

-الظروف السوسيواقتصادية والمتمثلة في الوضعية الاجتماعية، القواعد الاجتماعية، الإطار القانوني.

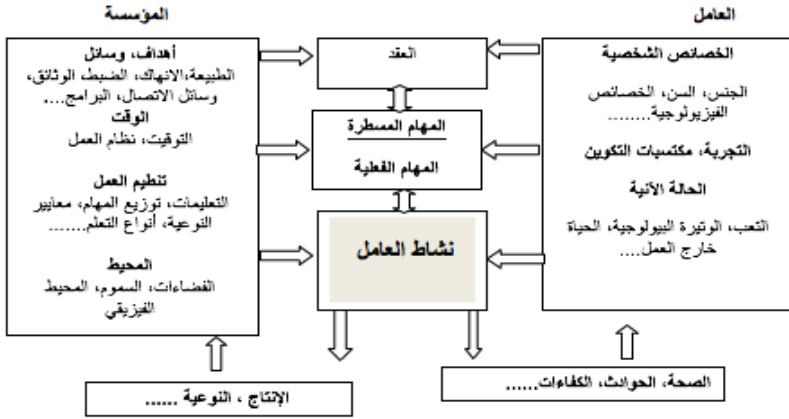
2. العامل أو المحددات الداخلية: حيث يتميز العامل بعدة خصائص تحدد من هو، وتتدخل مباشرة في انجاز المهمة المسندة إليه. من بين أهم هذه الخصائص نجد السن، القدرات الفيزيولوجية، المهارات...الخ). بالإضافة إلى الأهداف الشخصية التي تقوده لانجاز المهام.

3. النشاط: وهو يمثل كل ما يمكن ملاحظته عندما يستجيب العامل لمتطلبات المهمة (Leplat, 2000). يعتبر النشاط ما ينجزه العامل من أجل القيام بالمهمة المسطرة وبلوغ أهدافه الشخصية.

يمثل تحليل النشاط الركيزة الأساسية لأي تحليل في علم النفس العمل والأرغونوميا، حيث نهتم بدراسة السلوكات، السيرورات المعرفية وكذلك التبادلات المستعملة من طرف المنفذ خلال ملاحظتنا للنشاط.

يمكننا فهم مجال تدخل المختص في علم النفس العمل والأرغونوميا من خلال الشكل (01)، الذي يبين المحددات الخاصة بالعامل، والتي يستعملها من أجل القيام بالمهام المطلوبة منه في ظروف تحددها المؤسسة من أجل الوصول إلى أهدافها. هذا التزاوج بين كل هذه العناصر ينتج لنا النشاط الذي ينجزه العامل من أجل بلوغ الأهداف، والذي يكون له بالضرورة أثارا على العامل نفسه، وعلى المؤسسة على حد سواء.

يمثل النشاط في العمل المحور الذي تنتظم وتتهيكّل حوله كل الأبعاد الخاصة بوضعية العمل، الاقتصادية، التنظيمية والتقنية وحتى الاجتماعية منها. يعتبر النشاط الإنساني الاستجابة للارغامات الخارجية التي يجد العامل نفسه مضطرا للتعامل معها (Guerien et al, 2007).



الشكل (01). محددات النشاط في العمل حسب (Guerien et al, 2007)

من خلال الشكل (01)، نحاول وصف المحددات الخاصة بوضعية العمل، لتحديد المستويات التي يتدخل فيها المختص لفهم العمل. هذا الشكل يوضح من جهة المحددات الخاصة بالعامل (ما يسمى بالمحددات الداخلية) والتي تتعلق بخصائصه، المتمثلة في السن، الجنس، التقدمية، الحالة الصحية، التكوين الأولي... الخ. ومن جهة أخرى، نجد المحددات الخاصة بالمؤسسة (ما يسمى بالمحددات الخارجية)، والمتمثلة في قواعد التشغيل، إطار تنفيذ العمل، الأهداف، الوسائل... الخ. في وسط الشكل نجد كل العناصر التي تتدخل في تنظيم هذين العنصرين (العامل والمؤسسة). تتمثل هذه العناصر في مكانة العامل، الأجر المتفاوض عليه، المهمة ومجموع الأهداف والتسطير المحدد من طرف المنظمة الخاص بالعمل، بالإضافة إلى النشاط والتمثيل في الطريقة التي يصل من خلالها العامل إلى بلوغ الأهداف المحددة له.

خلال انجاز النشاط، يحاول العامل الوصول إلى تسوية أو اتفاق بين عدة عناصر: تشمل الأهداف المحددة، خصائصه الشخصية وقدرته على بلوغ هذه الأهداف. كما تلعب الظروف الموفرة من طرف المؤسسة دوراً مهماً في انجاز المهام، بالإضافة إلى الاعتراف الاجتماعي لكفاءته، وخصائص عقد العمل. يترتب عن نشاط العامل نتائج تعود عليه بالضرورة، ولكن أيضاً على المؤسسة. يمكن أن يكون لهذه النتائج آثار إيجابية على العامل كإكتساب مهارات جديدة، إكتساب خبرة في ميدان معين، الاستفادة من تكوين... الخ. كما يمكن أيضاً أن تكون آثارها إيجابية على المؤسسة من خلال الوصول إلى تحقيق الأهداف المسطرة، وتحقيق الإنتاجية... الخ.

لكن للنشاط أيضاً آثاراً سلبية، سواء على العامل، كتعرض صحته لمخاطر، أو تعرضه لحادث عمل أو مرض مهني. أو على المؤسسة، كارتفاع نسبة التغيب أو الدوران في العمل.

3. أهمية تحليل النشاط في فهم وتحسين عمل المخدر أثناء فحص ما قبل التخدير.

يمثل تحليل النشاط الإنساني في الأنساق الديناميكية ضرورة تمكن الباحثين من حصر حدود الإنسان وقدراته على التعامل مع متغيرات وديناميكية النسق.

يعتمد هذا النشاط كلياً على قدرات الانسان المعرفية والذهنية ، التي تتنوع وتتغير حسب نوع النشاط والوضعية التي يجد نفسه فيها. لذلك يحتاج المنفذ إلى تصور الوضعية ، وإلى التحكم في خصوصياتها حتى يتمكن من تخطيط الفعل والتنبؤ بحالته المستقبلية ، لتفادي الحوادث والتعقيدات.

1.3. خصائص سيرورة التخدير كنسق ديناميكي ومعقد

يتدخل المخدر على سيرورة فيزيولوجية غير مستقرة ، معقدة ومتداخلة (Amalberti,1996)، وقد يشكل عدم تدخله لحل مشكل ما تغيرات وتعقيدات على كل السيرورة وليس فقط على مستوى المشكل الذي ظهر وكان بصدد حله. وبالتالي يمكن أن تؤدي تدخلات المخدر إلى تدهور الوضعية ككل ، كما أن التدخل في وقت متأخر قد يعرض حياة المريض للخطر. عكس الوضعيات الستاتيكية التي لا يشكل فيها عامل الزمن أهمية كبيرة. حيث لا يؤثر عدم تدخل المنفذ على المشكل الذي قد يطرأ (Hoc et Amalberti,1999). تقدم في هذا العنصر أهم الخصائص التي تجعل سيرورة التكفل بالمريض في ميدان التخدير ، سيرورة معقدة وديناميكية.

بعد المخدر عن السيرورة الفيزيولوجية وتحكمه فيها من خلال وسائط: يعتمد المخدر لمراقبة المريض على معدات مختلفة داخل غرفة العمليات (Le moniteur) ، والتي تنقل له المعلومات المتعلقة بتطور حالة المريض. إلا أن المخدر يحتفظ بمجال للمراقبة المباشرة للسيرورة ، حيث يمكنه الاعتماد على مؤشرات يلمسها من خلال اللمس (حرارة المريض ، النبض...الخ) ، أو من خلال المراقبة البصرية (لون المريض ، تصبب العرق ، حركة الصدر عند التنفس...الخ). وهذه مؤشرات مهمة في التنبؤ بحالة السيرورة أو بما سيحدث (Nyssen,1996).

تعدد، تنوع وتواصل المتغيرات فيما بينها: يتعامل المخدر مع التركيبة الفيزيولوجية لجسم الانسان على أنها مجموعة من الأنساق المترابطة والمتداخلة ، وأن أي خلل على مستوى نسق ما يؤثر على غيره. فالجهاز التنفسي يؤثر على جهاز القلب والعكس كذلك ، بينما يؤثر الجهاز العصبي على كل الأجهزة وهكذا (Nyssen,1997).

يشكل جسم الإنسان تلاحماً فيزيولوجياً مع مختلف عناصره أو أجهزته ، حيث أن كل من أجهزة القلب ، التنفس و الجهاز العصبي مرتبطة بصورة كبيرة ببعضها البعض ، وتشكل تعقيداً كبيراً للمراقب. يصبح التفاعل بين المتغيرات أكثر تعقيداً عندما يواجه المخدر حالة غير مألوفة ، أو عندما يجد نفسه في وضعية غير متوقعة ، ويجد صعوبة في ملاحظتها بوضوح أو في تفسيرها بسرعة. حيث يمكن ألا نجد إجابة واضحة للعديد من التغيرات التي تحدث في الجسم أثناء التخدير ، كانهبوط التهوية والذي يؤدي إلى الإختناق (hypoxie) ، أو ارتفاع ضغط غاز الكربون في الدم (hypercapnie) ، أو تناقص قطر الأوعية الدموية ، مما يفرض على المخدر التدخل بغرض إستعادة تكييف الميكانيزمات التي يحدث فيها الخلل ، أو الاضطراب الذي يحدثه التخدير.

عدم استقرار السيرورة يتدخل الطبيب المخدر على سيرورة غير مستقرة ترتبط بخصائص كل مريض ، حيث يعتبر كل مريض في ميدان التخدير حالة فريدة ، مختلفة عن غيرها. إذ يتفاعل كل جسم بطريقة مختلفة مع

المواد المخدرة ، ومع تدخّلات الجراح ، مع الوسائل التي تستعمل للمراقبة ، ومع الحالة المرضية التي يكون فيها (Szabo,1998).

يمكن أن يتوصّل المخدر بسهولة إلى حالة التخدير (أي تنويم المريض) ، ولكن تكمن الصعاب التحكّم في ميكانيزمات التخدير وتأثيرها الفارماكولوجي والفيزيولوجي على جسم الإنسان والتي تبقى جوانب كثيرة منها غير معروفة بشكل دقيق (Sougné,1996). وهذا ما يترك المجال مفتوحاً أمام العديد من التفسيرات والتأويلات ، البعض منها خاطئ ويمكن أن يقود إلى أخطاء خطيرة.

الديناميكية الزمنية لتغيّر السيروورة تعتبر مدة تأثير المواد المخدرة التي يحقنها المخدر واستجابة المريض لها المدة المتاحة للمخدر ليتدخل على سيروورة التخدير. هذه المدة متغيّرة حسب نوع المواد المخدرة والظرف الذي تحقن فيه بالنسبة للجراحة. حيث يمكن أن تحقن مادّة مضادّة للألم بصورة متواصلة وتضاعف كميتها في أوقات محدّدة أين يشتد الألم بحيث يتحصّل على أثر سريع وقوي على المريض (Szabo,1998).

يطرح ميدان التخدير مشكلاً هاماً من حيث درجة التغيّرات الهائلة التي يمكن أن تظهر على مستويين: مستوى ديناميكية الفعل الجراحي والتخدير ، بالإضافة إلى الأجهزة التي تؤمن التنفّس الاصطناعي. و مستوى تفاعل مختلف المواد المخدرة التي تحقن مع بعضها البعض.

المخاطر: رغم التقدّم في البحوث وتطوّر الوسائل والمعدات التي يستعملها المخدر من أجل مراقبة المريض ، فإن حوادث كثيرة لا تزال تحدث. تصنّف دائماً كحوادث إنسانية. حسب تقرير SFAR (1993) يمكن التمييز في ميدان التخدير بين نوعين من الوضعيات التي تشكل مخاطر على المريض.

الوضعيات الأولى تمثّل الحالات التي تشكل فيها وضعية المريض أو أهمية الجراحة ، مصدرًا لنتائج غير مرضية ، ولكن عدم قيام المخدر بالعلاج الملائم ، هو ما تسبّب في تدهور هذه الحالة. حيث كان من الممكن أن يجتنب المريض هذه التعقيدات. تمثّل هذه الحالات حوالي 14% من نسبة الوفيات داخل غرفة الجراحة.

الوضعيات الثانية تمثّل فئة المرضى الذين يكونون في صحّة جيّدة ، ويتعرضون إلى حوادث لها علاقة مباشرة بالتخدير. تمثّل هذه الحوادث 4% من نسبة الوفيات داخل غرفة العمليات. رغم أنها نسبة قليلة ، إلا أنها تبقى غير مقبولة. حيث تمثل مرحلة الإيقاظ نسبة 40% من هذه الحوادث SFAR (1993). في حين أظهرت نتائج دراسة حديثة في الجزائر Mokrheter (2007) أن 10% من نسبة الوفيات سجلت في مرحلة الحقن ، في حين بلغت نسبة 75% في مرحلة المراقبة والتعديل.

البعد الجماعي في التكفل بالمريض أثناء سيروورة التخدير: يتم توزيع النشاط في ميدان التخدير بين عدة متدخلين ، في مراحل متعددة (فحص ما قبل العملية الجراحية ، العملية الجراحية ، ما بعد العملية الجراحية) ، و فترات زمنية متباعدة ، كما تتم في أماكن مختلفة (قاعة الفحص ، قاعة العمليات ، قاعة العناية المركزة) ، مما يتطلب تنسيقاً للأفعال بضمن التكفل بالمريض. لهذا يستعمل المتدخلون نشاطاً تعاونياً يعتمد على الاتصالات المباشرة وغير المباشرة ، من خلال وسائط لنقل المعلومات (بطاقة التخدير ، الملف الطبي) (تومي ، 2017).

2.3 متطلبات النشاط أثناء فحص ما قبل التخدير: تحتاج الممارسة الآمنة في ميدان التخدير ، إلى استعمال كفاءات متنوعة تضمن الإنجاز الأكيد والفعال للتخدير. لأن مجال عمل المخدر معقداً جداً. هذا ما يميز سيروورة

التخدير بطابعها المعرفي. يرتكز اتخاذ القرار لدي المخدر على قرارات متعددة، يدمج فيها خصائص المريض وأطراف أخرى (الجراح، بنك الدم، توفر المعدات و الأدوية في صيدلية المستشفى) لها دور في العملية الجراحية (Samain et Marty,2003).

هذه الخصائص تجعل نشاط الطبيب المخدر يعتمد على التسيير المستمر للسيروورة، طول فترة التكفل بالمريض. ولهذا فهو في حالة مستمرة لجمع والتقاط المعلومات من مصادر مختلفة، وبناء وتعديل التصورات، ووضع المخططات وتعديلها خلال الإنجاز، وتقييم الحالة والتنبؤ بالمخاطر. كما أنه يبقى دائما على استعداد للتدخل لحل المشاكل. نركز في النتائج المقدمة على تحليل نشاط التقاط المعلومات، من خلال تحديد العمليات المختلفة التي ينجزها أثناء نشاطه، بالإضافة إلى المعلومات المنتقاة أثناء التقاط المعلومات ودورها في تقييم حالة المريض والتكفل به من خلال متغيري تعقد الحالة وتشكيلة الفريق.

التقاط ومعالجة المعلومات: تتطلب سيروورة التكفل الطبي بالمريض التسيير المستمر للمعلومات، من خلال البحث والتقاط المعلومات الوجيهة وتسجيلها على الوثائق الخاصة بها.

بينت نتائج دراستنا أن التقاط ومعالجة المعلومات يمثل نشاطا أساسيا ومستمر في كل المراحل الخاصة بالتكفل بالمريض بالنسبة للطبيب المخدر. حيث تمثل مرحلة ما قبل العملية، المرحلة الأهم في تقييم حالة المريض وتحديد مصادر المخاطر الممكنة. في هذه المرحلة يحاول الطبيب المخدر البحث عن المعلومات التي تقوده إلى تقييم حالة المريض وتحديد الخطوات الموالية لذلك. (مثلا تعديل العلاج المتبع أو استشارة طبيب مختص... الخ). من أجل ذلك، يأخذ الطبيب المخدر هذه المعلومات من مصادر مختلفة. حيث يمثل استجواب المريض أو عائلته، التقارير الطبية للزملاء (الجراح المعالج، الطبيب المعالج، طبيب الأشعة، الطبيب البيولوجي)، الفحص الإكلينيكي، أهم المصادر التي يعتمد عليها، حيث يتحصل على مؤشرات تسمح له تحديد المتغيرات والمؤشرات التي قد تؤثر على تطبيق بروتوكولات التخدير.

بينت دراسة Anceaux et Beuscart-Zéphir (2002) أن نشاط جمع المعلومات أثناء فحص ما قبل التخدير، يتبع ثلاث استراتيجيات للتقاط المعلومات: 1. يتبع المخدر التسلسل المحدد على بطاقة التخدير؛ 2. يعتمد المخدر على تحديد المعلومات الخاصة بالمريض من خلال الحوار بينهما، دون أن يتبع تسلسل البطاقة؛ 3. يترك المخدر حرية الكلام للمريض، ثم يلتقط ما يحتاج من معلومات. المهم أن هذه الاستراتيجيات لها علاقة مباشرة بتعقد الحالة وتصميم البطاقة.

بعدها يقوم الطبيب المخدر بتسجيل المعلومات الملتقطة على بطاقة التخدير التي ترافق المريض طيلة تواجده بالمستشفى. تستعمل بطاقة التخدير في المراحل اللاحقة لسيروورة التخدير خاصة في غرفة العمليات. ينجز الطبيب المخدر خلال نشاط الفحص عدة عمليات، تعتبر في الحقيقة مترابطة ومنتالية، لأنها تسمح للطبيب من جمع المعلومات بطريقة منظمة ومتكاملة. تتمثل هذه العمليات في: - تفحص الملف الطبي للمريض؛ - استجواب المريض؛ - الفحص الإكلينيكي.

تعتبر المعطيات المسجلة على الملف الطبي للمريض المصدر الأول للمعلومات التي يحتاجها الطبيب المخدر من أجل التعرف على الحالة التي هو بصدد فحصها، وعلى أساسها يستكمل جمع المعلومات من خلال استجواب المريض. لا يكون الطبيب مضطرا إلى طرح كل الأسئلة بطريقة أوتوماتيكية، حيث يقتصر

على طلب المعلومات التي يراها ضرورية، باعتبار أن الفحص الإكلينيكي يمثل فرصة لاستكمال جمع المعلومات والتحقق من بعض العناصر الخاصة بحالة المريض، والتي عادة لا تكون موجودة لا على الملف ولا عند المريض.

يسمح له نشاط التقاط المعلومات من الحصول على المعلومات الوجيهة، التي تضمن له بناء صورة واضحة عن الحالة التي هو بصدد فحصها. وأيضاً انتقاء المعلومات التي سوف ينقلها إلى زملاءه على بطاقة التخدير. تبين النتائج المتعلقة بتحليل العمليات المنجزة أثناء الفحص، وجود فروق أو اختلاف في الأفعال المنجزة من طرف الأطباء خلال تفحص الملف والاستجواب حسب تعقد الحالة. كما تبين من النتائج عدم التقاط بعض المعلومات الخاصة بالفحص الإكلينيكي. ففي الحالات البسيطة، لم يتم إنجاز بعض الأفعال، مثل: قياس الوزن، حالة العروق، طول وحركية العنق. أما في الحالات المعقدة، فلم يتم القيام بالأفعال الخاصة بـ قياس الضغط، تفقد حالة العروق وقياس الوزن في (50%) من الحالات المفحوصة. كل هذه الأفعال غير المنجزة تمثل في الحقيقة معلومات غير ملتقطة، لها دور في تقييم الحالة وبناء تصور دقيق حولها.

بالنسبة لالتقاط المعلومات خلال فحص ما قبل التخدير، بينت النتائج أن الطبيب المخدر يعتمد على الملف الطبي، الاستجواب مع المريض والفحص الإكلينيكي في تحديد طبيعة المعلومات المنتقاة، حيث يمكن أن تكون لها دور في تقييم المخاطر وتحديد احتياجات المريض من أجل تحضيره. بهذا يركز الطبيب عند انتقاء المعلومات على الملف الطبي، خاصة المعلومات المتعلقة بالتقرير الجراحي، سواء للحالات البسيطة أو المعقدة. تكمن أهمية هذا التقرير، في أنه يقدم للطبيب المخدر معلومات حول البروتوكول الجراحي المقترح وطبيعة الجراحة.

أما خلال الاستجواب، فلقد بينت النتائج بأن السوابق الطبية للمريض، تعتبر أساس نشاط المعالجة وانتقاء المعلومات خاصة بالنسبة للحالات المعقدة. في حين أن أهم المعلومات المنتقاة في الحالات البسيطة، تتعلق بالسوابق الجراحية.

فيما يخص الفحص الإكلينيكي، يقوم الأطباء بانتقاء المعلومات أكثر في الحالات المعقدة. حيث تمثل المعلومات الخاصة بصعوبة التنبيب ونشاط القلب والرئتين والضغط أهم المعلومات المنتقاة خلال الفحص الإكلينيكي.

يتحدد نشاط التقاط المعلومات خلال فحص ما قبل التخدير أيضاً حسب تشكيلة الفريق، حيث رأينا أنه حسب المصلحة يتدخل الطبيب خلال الفحص وحده أو مع زميل (طبيب مخدر ثاني أو طبيب مقيم). حيث بينت النتائج فيما يتعلق بالعمليات المنجزة، أن معظم الأفعال الخاصة بتفحص الملف واستجواب المريض تم إنجازها من طرف أطباء المصلحين. في حين سجلنا فروقا في المعلومات الملتقطة أثناء الفحص الإكلينيكي بين أطباء المصلحة 1 والمصلحة 2.

تبين من خلال النتائج أن عدد المعلومات المعالجة من طرف أطباء مصلحة 1 خلال الفحص الإكلينيكي، أقل من تلك المعالجة من طرف أطباء مصلحة 2. تتعلق هذه المعلومات أساساً بالمعطيات الخاصة بتقييم التنبيب الصعب، كقياس الوزن، حالة العروق، طول وحركية العنق، قياس الضغط، فتحة الفم.

تكمن أهمية هذه المعلومات في أنها تساعد على تقييم المخاطر المتعلقة بالمريض والتكفل به في المراحل اللاحقة. حيث يعتبر الفحص الإكلينيكي من أهم المراحل في تقييم المخاطر وفي بناء صورة دقيقة عن الحالة التي سوف يقوم بتخديرها في غرفة العمليات. يساعد هذا الأخير على تحديد الحالة الراهنة للمريض من خلال تفحص: الجهاز التنفسي، نشاط القلب، ضغط الدم، حالة العروق ومدى صعوبة أو سهولة حقن المريض، فتحة الفم وحالة الأسنان من أجل تقييم صعوبات التنبيب، مرونة العنق. حيث يؤكد الأطباء المخدرين على أهمية هذه الخطوة، لأنها تساعد على تحقيق ثلاث أهداف: (1) البحث عن أمراض غير معروفة؛ (2) البحث عن أي مؤشر يمكن أن يعدل أو يغير في بروتوكول التخدير أو أن يتداخل مع مخطط التخدير (Hébrard, 2004). كما يعتبر الفحص الإكلينيكي في كثير من الحالات فرصة لاكتشاف أمراض جديدة عند المريض.

أدى وجود الطبيب المخدر مع زميل أثناء الفحص إلى جمع أكبر قدر من المعلومات، كما أنه سمح لأعضاء الفريق بتوزيع المهام بينهم، مما استلزم تبادلات من أجل تقاسم المعلومات واتخاذ القرارات أو حتى من أجل التعاون لتبادل المعارف (Cuvelier, 2011; Schmidt, 1994). كما بينت هذه المعطيات أيضا أن وجود الطبيب المقيم معه سمح من تتبع الفحص خطوة بخطوة، من جهة لأن الطبيب المقيم يساعد على إنجاز بعض الأفعال ومن جهة أخرى لأن الطبيب المخدر يشرف على تكوين الطبيب المقيم، فبتالي يتبع ويشرف على الأفعال المنجزة.

بناء التصورات الذهنية: يعتبر هذا المفهوم محوريا في علم النفس المعرفي، تركز عليه كل النشاطات التي يقوم بها الإنسان، المعقدة منها والبسيطة. يعتبر التصور بناء مرتبطا أساسا بالمعلومات المتوفرة لدى المنفذ، وبالمهام المسندة إليه، والتي يجب إنجازها (Leplat, 1972). كما يعتبر أيضا سيرونة لمعالجة المعلومات، تحدد حسب المعارف وهدف المهمة (Iosif, 1993, Gaillard, 1997).

يتمكن المخدر بفضل التصور الجيد أولا من انتقاء المعلومات الوجيهة التي تقوده مباشرة خلال الفحص إلى تقييم المخاطر، وتحديد احتياجات المريض من أجل تحضيره. وثانيا من نقل المعلومات الضرورية للزملاء، حتى يوجههم إلى ما هو مهم بالنسبة للحالة. يساعد تصور الحالة فريق التخدير على تسيير الوضعية خلال كل مدة العملية الجراحية. حيث يتمكن الفريق من تنظيم الحلول عقليا لبعض المشاكل قبل أن يعطي إجاباته النهائية التي تهدف إلى الإبقاء على استقرار النسق.

يساعد التصور الوظيفي أيضا، على تخطيط المهام. وبالتالي يسمح للمخدر بالقيام بعمليات التنبؤ بالنتائج المترتبة عن تدخلاته. كما يساعده في تصحيح أفعاله قبل الوصول إلى النتائج النهائية (Leplat, 1985).

بينت نتائج الدراسة أن الأطباء المخدرين يعتمدون على تلخيص الحالة من أجل بناء التصور، من خلال التركيز على المعطيات التي تساعد على تقييم المخاطر وتحضير العملية معا بشكل متقارب.

كما تمثل بطاقة التخدير وثيقة عمل مهمة تسمح للطبيب المخدر أثناء نشاط التقاط المعلومات من جهة بتسجيل مباشر للمعلومات على البطاقة ومن جهة أخرى تضمن استمرار وبقاء المعلومات وبالتالي انتقالها للمراحل الموالية للتكفل بالمريض.

إذن تعتبر البطاقة كأداة عمل توجه نشاط الطبيب المخدر خلال الفحص ، كما انها أداة للنشاط الجماعي لفريق التخدير ، لأنها تضمن الحصول على المعلومات الوجيهة للتكفل بالمريض .

تبين لنا من خلال الملاحظات والمقابلات ، أن بطاقة التخدير ورغم أهميتها لم تحظى بعد بالعناية اللازمة من طرف المختصين. حيث يوجد في كل مصلحة بطاقة رسمية ، لا تستعمل من طرف الأطباء ، بل يستعملون بطاقة أخرى يجدونها أكثر وظيفية ، هذه الوثيقة لم تصمم لا من طرف الأطباء ولا حتى من طرف قسم التخدير والإنعاش ، فمثلا البطاقة الفعلية للمصلحة 1، هي نفسها البطاقة التي تستعمل في مصلحة جراحة "في مركز استشفائي آخر .

أكدت المقابلات مع الخبراء والمختصون على إشكالية تصميم بطاقة التخدير في مختلف الأقسام الطبية. حيث أظهر تحليل تصميم البطاقة الرسمية والبطاقة المستعملة ، على أن أهم اختلاف بينهما كان في عدد البنود ، طريقة عرضها وملئها وخاصة المساحة المخصصة للتسجيل .

تتميز البطاقات المستعملة بتنوع طريقة العرض بين عناصر محددة وعدد إجابات محتملة ، كما أن طريقة ملئ البنود تسمح للطبيب من وضع علامة على بعض المعطيات وملئ الفراغات للبعض الآخر ، مما يوفر عليه الوقت ولا يعرضه للنسيان .

في حين أن البطاقة التي تحتوى على محاور مفتوحة- مثل تلك الخاصة بالمصلحة 2، تمثل عبأ بالنسبة لمستعملها ، لأنها تحتاج إلى وقت طويل في التسجيل ، وتعرض الطبيب للنسيان وضياح المعلومات. حيث تسجل فيها المعلومات بشكل غير منظم لا يسمح بقراءتها ومعالجتها بشكل سهل. أما بالنسبة لتنظيم البنود الخاصة بالمحاور على البطاقة المستعملة ، فلقد سجلنا أوجه اختلاف بالنسبة للبنود في كل محور ، يتمثل في المساحة غير الكافية ، وفي طبيعة البنود المسجلة. حيث تبين لنا أن مجموعة من البنود على بطاقة المصلحة 1 لا توجد على بطاقة المصلحة 2 والعكس صحيح وهذا في نفس المحور. أي أنه يمكن أن نجد نفس عدد البنود في المحور ، لكنها مختلفة في طبيعة المعلومة التي تقدمها.

بينت نتائج الدراسة الحالية أن نشاط المخدر خلال فحص ما قبل التخدير يسمح بجمع وانتقاء المعلومات التي تساعد على بناء تصور حول حالة المريض ، الهدف من العملية الجراحية ، والموارد (المعرفية ، الفيزيولوجية و التقنية) الضرورية للقيام بالفعل. بمعنى أن المخدر يأخذ بعين الاعتبار متطلبات الجراحة والحالة الفيزيولوجية للمريض في استعمال المعارف والوسائل المتوفرة ، الضرورية واللازمة لها .

تخطيط الفعل: اهتم عدد من الباحثين بدراسة نشاط التخطيط عند المخدر ، من حيث أنه يساعد على حل المشاكل المتوقعة من خلال بناء تصور مناسب لذلك. و لقد كانت مرحلة ما قبل العملية أساس هذه البحوث ، لأنها في كثير من الدول (فرنسا ، الجزائر....) تتم من طرف مخدر لن يكون مسؤولا عن تخدير المريض في غرفة العمليات. لهذا حاولوا دراسة نوع المعلومات المنتقاة من طرف المخدر ، ما هي المعايير التي يعتمدونها من أجل انتقاء المعلومات الوجيهة ، والترتيب المتبع في جمع المعلومات (Anceaux et al, 2001 , al, 2005 ; Thuilliez et al, 2002; Anceaux, Beauscart-Zépher, 2002).

لقد بينت نتائج هذه الدراسات ، أن المخدر في هذه المرحلة ، لا يهدف من خلال نشاطه إلى بناء تصور من أجل تخطيط الفعل. بل يبني التصور من أجل فهم الحالة ، وتقييم المخاطر ، ثم نقل المعلومات إلى المكلف

بالتخدير (Anceaux et al,2001). لهذا، يصنف المخطط في هذه المرحلة على أنه تمثيلي، مع مستوى عالٍ من التجريد، ليسمح للمخدر المكلف بالعملية، بتسيير الجزء الأكبر من المخاطر أثناء انجاز الفعل (Anceaux et al,2001; Neyns,2010)

تلعب معظم المعلومات الملتقطة والمسجلة أثناء فحص ما قبل التخدير دوراً في تعديل المخطط. في حين، القليل منها موجهة لوضع مخطط أو اختياره (Anceaux et Beuscart-Zéphir, 2002) ، Thuilliez, Anceaux et Hoc (2005) ، Neyns, Garreras et Cellier, (2010)

تفسر Neyns (2010) هذه النتيجة بأن الطبيب المخدر خلال فحص ما قبل التخدير يفضل أن ينقل للزميله المكلف بالتخدير في غرفة العمليات، مجموعة من المؤشرات الخطيرة ويترك له مهمة وضع المخطط الملائم للحالة (Xiao et al,1997). إذن المعلومات المسجلة على بطاقة التخدير، لا تسمح بوضع مخطط للفعل وإنما توجه انتباه المخدر نحو العناصر التي تشكل خطراً على المريض (Boudes et Cellier,1998).

تسمح المرحلة الأولى من النشاط والتمثلة في فحص ما قبل التخدير ببناء تصورات عملية (Rabardel,1993)، تمكن المخدر من التكيف في الوضعيات المختلفة. لهذا، تتصف هذه المخططات بالوظيفية، تستعمل في الوضعيات الفعلية للعمل. لا يعتبر المخطط هدفاً في حد ذاته، وإنما هو طريق لتحضير الفعل على أساس الموارد المتوفرة (Daniellou et al, 2009).

الخلاصة

لقد مكنتنا تحليل النشاط الفعلي للطبيب المخدر أثناء الفحص ما قبل التخدير من حصر الصعوبات الحقيقية واليومية التي تعترض نشاط الأطباء. كما ساعدتنا على تحديد الكفاءات المستعملة لمواجهة هذه الصعوبات من خلال النشاط التعديلي الذي يلجأ إليه كل متخصص لضمان سير العمل. لكن أيضاً مكنتنا الملاحظات وتحليل المحتوى من تحديد النقائص التي سجلت خلال الفحص ما قبل التخدير، والمتعلقة بالبحث عن المعلومات أو المتعلقة بنقل المعلومات على بطاقة التخدير.

يمثل فحص ما قبل التخدير عاملاً مهماً لأمن المريض، يسمح للمخدر من التعرف على المريض الذي هو بصدد التكفل به، من خلال مجموعة من العمليات والأفعال تعتمد على جمع المعلومات ومعالجتها، ثم انتقاء المعلومات الوجيهة التي ينقلها على بطاقة التخدير. هذه المعلومات المسجلة على بطاقة التخدير تمثل وثيقة رسمية لا يمكن تخدير أي مريض بدونها. لكن هي أيضاً أداة للعمل الجماعي يستعملها أفراد فريق التخدير في غرفة العمليات.

ترتكز سرورة التخدير على نشاط التعاون غير المتزامن، الذي يطرح العديد من التساؤلات، لأن المعلومات المسجلة على البطاقة، هي معلومات يجمعها طبيب المخدر أثناء الفحص، ليستعملها أعضاء الفريق الذين ليسوا من نفس المستوى العلمي ولا التقني (مساعد طبي، طبيب مقيم، طبيب مخدر). هذا ما يفرض على الطبيب المخدر المكلف بالفحص، أن يأخذ بعين الاعتبار بروفييل المستعمل المستقبلي للبطاقة، و الذي سيتعامل مع المعلومات الموجودة على البطاقة في غيابها. وفعلاً بينت النتائج أن الطبيب المخدر أثناء الفحص لا يأخذ بالقدر الكافي خصائص أعضاء فريق التخدير، حتى يسمح لهم من استعمال المعلومات بشكل سريع وفعال، يمكنهم من بناء تصور وظيفي يبني على أساسه الخطوات الموالية.

كما تطرح النتائج المقدمة أهمية تنظيم العمل الجماعي وتسطير قواعد وتوصيات توجه وتأطر نشاط فريق التخدير، بالإضافة إلى ضرورة تصميم بطاقة تخدير، تضمن نقل المعلومات الوجيهة بشكل سهل وبسيط ولكن فعال لضمان التكفل الآمن بالمريض. حيث تمثل بطاقة التخدير محورا مهما في نشاط التخدير، باعتبارها أولا وسيلة تساعد الطبيب أثناء الفحص وتوجه نشاطه. أي أنها توجهه نحو المعلومات المهمة التي يحتاج إليها. كما أنها توجه نشاطه عندما يقوم بتسجيل المعلومات، حيث تلعب طريقة عرض وملئ البنود الخاصة بالبطاقة دورا مهما في تسهيل هذا النشاط خاصة وأنه يتم بالتزامن مع نشاط التقاط ومعالجة المعلومات.

كل هذه المعلومات لم تكن لتتحصل عليها باستعمال الطرق الكمية لجمع المعلومات، بل أن استعمال الملاحظة و الشفهية كتقنيات خاصة بتحليل العمل، ساعدتنا على جمع تفاصيل مهمة خاصة بنشاط الأطباء المخدرين خلال الفحص ما قبل التخدير، الذي يمثل مرحلة أساسية في التكفل الآمن للمريض ولكن أيضا للتدخل الفعال للممارسين.

يمثل التقييم ما قبل التخدير نشاطا معقدا ومكلفا بالنسبة للطبيب المخدر، لأنه يتطلب جمع الكثير من المعلومات من مصادر مختلفة، حتى يتمكن من بناء تصور واضح يسمح له من إعطاء الموافقة بالتخدير. لا يتم جمع المعلومات في كثير من الحالات بشكل سلس لأن المعلومات الوجيهة التي يحتاجها الطبيب المخدر لا تكون متاحة أو متوفرة.

يبقى من المهم التركيز في البحوث على تحليل النشاط الفعلي لمجموعة من الأفراد، يقومون بمهام محددة في زمن محدد. هذه البحوث قد لا تسمح بتعميم النتائج وإنما تتيح للباحث الفرصة للفهم الدقيق للنشاط الطبيعي والفعلي للطبيب المخدر، الذي يعمل في ظروف معينة. خاصة أن التنظيم المتبع في وضعيات العمل الملاحظة في هذه الدراسة، لا يمثل حالة فريدة فيما يخص تشكيلة فريق التخدير، حيث أن الكثير من المصالح الجراحية في المستشفيات على المستوى الوطني، تعرف صعوبات في تطبيق مصالحتها الجراحية، بسبب العدد غير الكافي للأطباء في التخدير والإنعاش.

قائمة المراجع

- Amalberti, R. (1996). La conduite de systèmes à risques. Presses Universitaires de France..
- Amalberti, R. (2004). De la gestion des erreurs à la gestion des risques. In P. Falzon (Eds.) *Traité d'Ergonomie* (pp. 221-230). Paris, France : Presses Universitaires de France.
- Anceaux, F., & Thuilliez, H., Beuscart-Zephir, M. (2001). Gestion de la prise d'informations pour la planification en situation dynamique : L'anesthésie. In V Grosjean & E. Raufaste(Eds), *Actes des premières journées d'étude en Psychologie Ergonomique* (Epique) (pp. 71-82). INRIA, Rocquencourt, France.
- Anceaux, F., Beuscart-Zephir, M. (2002). La consultation préopératoire en anesthésie: gestion de la prise d'informations et rôle des données retenues dans la planification du processus d'anesthésie. *Le Travail humain*, 65, pp. 59-88.

- Bainbridge, L. (1981). Le contrôleur de processus. *Bulletin de psychologie*, tome XXXIV, n°352.
- Bisseret, A. (1988). Modèles pour comprendre et réussir. In J. P. Caverni, C. Bastien, P. Mendelsohn & G. Tiberghien (Eds.), *Psychologie cognitive, modèles et méthode*. Grenoble Presses Universitaires de Grenoble.
- Boudes, N., & Cellier, J.M. (1998). Etude du champ d'anticipation dans le contrôle du trafic aérien. *Le travail Humain*, 61, 29-50.
- Cellier, J.M. (1996). Exigences et gestion temporelle dans les environnements dynamiques, In J.M. Cellier, V. De Keyser, C. Valot (Eds.) *La gestion du temps dans les environnements dynamiques*. Le Travail Humain : PUF.
- Cuvelier, L. (2011). *De la gestion de risques à la gestion des ressources de l'activité*. Doctorat en ergonomie, Conservatoire nationale des arts et métiers, Paris.
- Daniellou, F., Simard, D. & Boissières, I. (2009). Facteurs humains et organisationnels de la sécurité industrielle : un état de l'art: FonCSI. Fondation pour une culture de sécurité industrielle.
- De Keyser, V. (1988). De la contingence à la complexité : l'évolution des idées dans l'étude des processus continus. *Le travail humain*, 51, 1.
- Falzon, P. & Teiger, C. (1995). Construire l'activité. *Performances Humaines & Techniques*, Hors Série (septembre), 34-39.
- Gaillard, J.P. (1997). Psychologie de l'homme en travail, Les relation Homme-machines, DUNOD.
- Guérin, F., Laville, A., Daniellou, F., Duraffourg, J. & Kerguelen, A. (2007). Comprendre le travail pour le transformer. La pratique de l'ergonomie. ANACT, éditions.
- Hebrard, A. (2004). La consultation d'anesthésie pédiatrique. In O. Paut. *Préparation à l'intervention. Environnement péri-opératoire. 10èmes Journées des clubs de la société française d'anesthésie et de réanimation*. Paris.
- Hoc, J.M. (1996). Supervision et contrôle de processus. La cognition en situation dynamique. Presses Universitaires de Grenoble.
- Hoc, J. M. (2004). Vers une coopération home-machine en situation dynamique. In P. Falzon (Ed), *Ergonomie* (pp.267-283). Paris :PUF.
- Hoc, J. M., & Amalberti, R. (1999). Analyse des activités cognitives en situation dynamique : d'un cadre théorique à une méthode. *Le Travail Humain*, 62, 97-130.
- Hoc, J.-M., Amalberti, R., Cellier, J.M. & Grosjean, V. (2004). Adaptation et gestion des risques en situation dynamique. In J.M Hoc & F. Darses (Eds). *Psychologie ergonomique: tendances actuelles* (pp. 15-48). Paris, France: Presses Universitaires de France.

- Klein, G. (1997). The current status of the naturalistic decision making framework. In R. Flin, E. Salas, M. Strub & L. Martin (Eds.), *Decision making under stress. Emerging themes and applications* (pp. 11-28.). Ashgate: Hanks, UK.
- Leplat, J.(1972).Planification de l'action et régulation d'un système complexe. *Bulletin de Psychologie*, 298,10-11.
- Lelpat, J. (1985). Les représentations fonctionnelles dans le travail. *Psychologie Française*, n° 30- 3/4 novembre.
- Leplat,J. (1985). Erreur humaine, fiabilité humaine dans le travail. Paris : A.Collin.
- Leplat, J. (2000). L'analyse psychologique de l'activité en ergonomie. Aperçu sur son évolution, ses modèles et ses méthodes. Toulouse: Octarès Editions.
- Mokretar Karroubi R. (2007). *Evaluation épidémiologique de la mortalité et de la morbidité liées à l'anesthésie*. Thèse de DESM en anesthésie-réanimation, Université d'Alger.
- Neyns, A., Anceaux, F., & Carreras, O. (2010). Prévention et récupération des situations à risque : une approche de la résilience en anesthésie. *45 ème Congrès de la société d'Ergonomie de Langue Française (SELF)*, 306-311, 313-315 septembre, Liège, Belgique.
- Norros, L. (2004). Acting under Uncertainty. The Core-Task Analysis in Ecological Study of Work. Espoo: VTT publications 546.
- Nyssen, A.S. (1997). *Vers une nouvelle approche de l'erreur humain dans les systèmes complexes. Exploration des mécanismes de production de l'erreur en anesthésie*. Thèse de doctorat en psychologie, Liège : université de Liège.
- Pavard, B. (2000). Apport des théories de la complexité à l'étude des systèmes coopératifs. In T. H. Benchekroun & A. Weill-Fassina (Eds.), *Le travail collectif. Perspectives actuelles en ergonomie* (pp. 19-33). Toulouse: Octarès.
- Rabardel, P. (1993). Représentations dans les situations d'activités instrumentées. In A. Weill-Fassina , P. Rabardel & D. Dubois, (Eds.), *Représentations pour l'actions*, (pp.97-112) , Octarès Editions.
- Samain,E., Marty,J.(2003). Le processus anesthésique : cadre réglementaire, description des étapes. In J .Marty (Eds.), *Organisation-Qualité Gestion du risque en anesthésie-réanimation*, (pp .37-57), Edition Masson.
- Samurçay, R. & Hoc, J-M. (1988). Dz l'analyse du travail à la spécification d'aides à la décision dans des environnements dynamiques. *Psychologie française*, 3 ; 187-196.
- Schmidt, K., (1994). Cooperative work and its articulation: requierments for computer support. *Le travail humain*, 57(4), 345-366.
- SFAR. (1993). Rapport du Haut comité de la santé publique sur la sécurité anesthésique.

Sougne, J. (1996). Le raisonnement temporel. In J.M. Cellier, V. De Keyser, C. Valot (Eds.) *La gestion du temps dans les environnements dynamiques*. Presses universitaires de France.

Szabo, S. (1998). *De l'élaboration à l'exécution d'un plan d'action, Le cas de l'anesthésie*. Diplôme d'études Approfondies d'Ergonomie, Laboratoire Travail et Cognition. Université de Toulouse le Mirail.

Thuilliez, H., Anceaux, F., Hoc, J.M. (2005). Rôle de l'opérateur et du statut fonctionnel des informations lors de la prise d'informations en anesthésie. *Le travail humain*, 68, pp. 225-252.

Xiao, Y., Milgram, P., & Doyle, D. J. (1997). Planning behavior and its functional role in interactions with complex systems. *IEEE Transactions on Systems, Man and Cybernetics*, Part A, 27(3), 313-324.

تومي سميرة. (2017/2016). العمل الجماعي و تقييم المخاطر في سيرورة التكفل بالمريض في ميدان التخدير. أطروحة دكتوراة في علم النفس العمل والتنظيم جامعة الجزائر 2.

تاريخ الحضارات

History of Civilizations

أ. هدى عكاب يوسف عليوي السلطان

جامعة واسط - العراق

مفهوم الحضارة:

في اللغة: الحضارة تعني الحالة المقابلة للبداءة والفترة، تطلق على جملة من مظاهر التقدم الأدبي والفني والعلمي والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة (مراد وهبه ، 2007، ص 280) أما عن زمن ظهور المصطلح فيذكر (عبد المنعم الحفني ، 2000، ص301) إن كلمة (civilization)، جاء ذكر الأول مرة سنة (1704) بمعنى التمدن أي التخليق بأخلاق أهل المدن واللبس مثلهم والتحدث بلغتهم.

اصطلاحاً يعرف (ول ديورانت ، 1971، ص3) الحضارة بقوله نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في أتاجه الثقافي، وهي تتألف من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية والنظم السياسية والتقاليد الخلقية ومتابعة العلوم والفنون. ويعرف (البرت اشفيستر ، 1963، ص34) الحضارة بصورة عامة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجمهير على سواء ، وتطور الإنسان إلى مرحلة من التنظيم الأعلى والى مستوى أخلاقي أسمى. يذكر (صامويل هنتجتون، 1999، ص69) أن الحضارة والثقافة كلاهما يشير إلى مجمل أسلوب الحياة لدى شعب ما والحضارة هي ثقافة على نطاق أوسع وكلاهما يضم المعايير والقيم والمؤسسات وطرائق التفكير التي علقت عليها أجيال متعاقبة أهمية أساسية في مجتمع ما.

ويرى (فؤاد طوبال ، 2006، ص13) أن الحضارة بمعناها الواسع تشمل النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والعقائد الدينية وكل جوانب النشاط البشري، وهي ما ينتجه عقل الإنسان من فنون وعلوم وآداب وفلسفة وتشريع. بعبارة أخرى هي كل الانجازات التي تحقّقها أمة من الأمم في مجال الحياة الثقافية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية والنظم التي تؤطر حياتها.

بدء الحضارات: رغم أن الإنسان يشكل العامل الأساس في بناء الحضارة فإن من الصعب إهمال دور البيئة الطبيعية وأهميتها في التأثير عليه وعلى حضارته وفي هذا الصدد يذكر (ول ديورانت ، 1971، ص3) أن قيام الحضارة مشروط بعوامل عدة هي التي تستحث خطأها أو تعوق مسراها وأهم هذه العوامل هي الجغرافية والاقتصادية وغيرها. وكذلك يذكر (حسان حلاق ، 2010، ص9) أن العوامل الطبيعية من جيولوجية وجغرافية والعوامل السياسية تؤثر بشكل بارز في تكوين الحضارات أو في انعدامها لان المناطق المستقرة من الناحية الطبيعية والتي تتوفر فيها المياه تساعد على تكوين حضارة مدنية ويرى (عبد الوهاب حميد رشيد ، 2004، ص15) أنه من الصعب إهمال دور البيئة الطبيعية وأهميتها في التأثير على بناء الحضارة وبالنتيجة يعتبر بناء الحضارة حصيلة تفاعل مشترك بين الإنسان وبيئته.

الأ أن (أرنولد توينبي ، 2011 ، ص98-97) يرى أن نظرية البيئة لا يمكن الأخذ بها وأن هذه الفكرة في رأي توينبي مثال شاذ لا يقاس عليه ولا يجب اتخاذه قاعدة يجب العمل عليها ويعطي بعض الأمثلة على أن عامل البيئة ليس عاملاً أساسياً في نشوء الحضارات الأولى فمثلاً الظروف الطبيعية والبيئية ماثلة في بلاد وادي النيل وبلاد الرافدين ، أنتجت فيهما حضارتان ولكن تلك الظروف الطبيعية ماثلة في وادي الأردن ولكن لم يكن يوماً ما مركزاً لأية حضارة ويؤيد هذا الرأي (احمد محمود صبحي ، 1975 ، ص268) بقوله انه ليس صحيحاً أن البيئة السهلة هي التي تنبثق منها الحضارة وإذا كانت بيئة الأمازون قد أنتجت الحضارة الأنديانية فانه في نفس الظروف البيئية غابات حوض الكونجو حيث لم تقم حضارة هناك. والحضارة الصينية سليله النهر الأصفر ، ولكن حوض الدانوب مع التشابه في المناخ والتربة قد اخفق في أنجاب حضارة ، وخلاصة القول أن عامل البيئة بمفرده لا يمثل عاملاً إيجابياً في تفسير نشأة الحضارة بل لقد ازدهرت الحضارة في مناطق سوريا الجرداء لا في مناطقها الخصبة فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحدث الإنسان على التحضر ، لأنها تخلق نوع من الصراع بين البشر والطبيعة فيحاول الإنسان تحديها والسيطرة عليها بما يبتكره ذهنه وتجاربه .

تاريخ الحضارات: يرى(أسوالد اشبنغلر ، 1964 ، ص12) أن لكل حضارة تاريخاً وان هذا التاريخ هو تاريخ النفس الأولية للأمم ذات الحضارة وانه لا يمكن أن تكون هنالك حضارتان متماثلتان كل التماثل وذلك لان كل حضارة هي تاريخ مستقل بذاته لا يتأثر أبداً بتاريخ أية حضارة أخرى ، ويرى اشبنغلر أيضاً أن الحضارة ككل كائن لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها وأنها تموت عندما تحقق جميع إمكاناتها الباطنية على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون وعلوم ودول وان الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف إمكاناتها تتحول إلى مدنية وأخيراً تتجاوز المدنية إلى الانحلال والفاء.ويؤيد هذا الرأي (أرنولد توينبي ، 2011 ، ص416) فهو يرى أن الحضارة تقوم رداً على تحديات ثم تمر بمرحلة نمو تتضمن سيطرة متزايدة على بيئتها بفضل أقلية خلافة يتبعها مرحلة صعوبات ،قيام دولة شاملة ثم بعد ذلك يكون التفسخ والانحلال ألا أن توينبي انتقد فكرة اشبنغلر عن التعاقب الحيوي والحتي للحضارات حيث يذكر توينبي أن الحضارات هي كيان من نوع لا يخضع لقوانين البيولوجيا ومنه نرى توينبي آمن بفكرة تعاقب الحضاري عموماً وعارض فكرة التعاقب الحيوي. فهو يرجع انهيار الحضارات لعد أسباب منها الهجرات الخارجية ، أو سيطرة خارجية من دول وحضارات أقوى إلى ما إلى ذلك من الأسباب .

ومن خلال تميزه لإحدى وعشرين حضارة يرى (توينبي ، 2011 ، ص409) أن الحضارة تقوم على التحدي والرد أو الاستجابة فالإنسان يقوم بإنشاء حضارة ليس بسبب تمتعه بمواهب متفوقة أو بسبب بيئة جغرافية مناسبة ولكن بسبب رد الفعل على التحدي الذي يوجهه ، لقد قسم توينبي الحضارات إلى إحدى وعشرين حضارة ، لم يتبق منها في زماننا سوى عشرة حضارات وهي المسيحية الأرثوذكسية ، وفرع منها في روسيا،حضارة المجتمع الإسلامي، حضارة المجتمع الهندي،الكيان الرئيسي في مجتمع الشرق الأقصى في الصين،وفرع منها في اليابان،ثم الحضارات الثلاث المتعطله للبولونزين والاسكيمو والبدو وأن مجتمعات البولونزين والبدو في طور التحلل والانهيار.كما يرى توينبي أنه من بين إحدى وعشرين حضارة هنالك ست حضارات أصلية انبعثت من الحياة البدائية أي انه لم يكن لها أسلاف تلك الحضارات هي: المصرية ، السومرية ، المينوية ، الصينية ، الماينانية ، الانديانية .

(والحضارات الأخرتان تنتميان إلى القارة الأمريكية) ويرى (احمد محمود صبحي ، 1975 ، ص266-267) أن من الملاحظ أن توينبي يرد الحضارات إلى الأديان ذلك أن الإمبراطوريات ليس هي مقياس الحضارة على العكس أنها تمثل بداية مرحلة انهيار الحضارة إذ تلجأ الأقلية المسيطرة إلى التوسع حين تفقد مقومات الإبداع وهي لا تحمل إلا سلاماً مؤقتاً ولا تقدم حلولاً جذرية لمشكلات مجتمعاتها على عكس ذلك الأديان ، إذ وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية فالعقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ وإذا كان هناك مستقبل لحضارة ما من الحضارات فذلك في حدود الأديان وبسبب منها .

ويعتبر (هنري فرانكفورت) ظهور الحضارة في مصر وفي بلاد ما بين النهرين بحق مولدا للحضارة بصورة عامة. نعم إن الانتقال من الأحوال البدائية إلى الأحوال المتحضرة قد حصل أكثر من مرة في التاريخ ولكن هذا الانتقال الدافع أو الحافز إليه كان نتيجة الاحتكاك والاتصال بشعوب غربية أكثر تمدناً ونحن نعرف أمثلة ثلاثة فقط كان فيها ظهور الحضارة تلقائياً أي انه لم يكن نتيجة احتكاك واتصال بأمة غربية وهي في الشرق الأدنى القديم وفي الصين وفي أمريكا الوسطى والجنوبية ، إما نشوء وتكوين حضاري الهايا والانكا فغامض . وأن فيما يتعلق بالصين فانه ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانية (والبعض يقول احتمال) وجود دافع من الغرب لكننا لا نستطيع ان نعلل انبثاق المجتمعات المتحضرة في مصر وما بين النهرين على أساس الاحتكاك والاتصال بالخارج إذ أن هذين البلدين كانا الأولين اللذين ارتفعا وفق المستوى العام من الوجود البدائي .

ويخبرنا (جان بوتيرو ، وهيرنشميت ، وفرنان ، 2007 ، ص19-37) حول إحالة حضارة بلاد الرافدين وهي الحضارة التي ازدهرت في العراق القديم منذ مطلع الألف الثالث ق.م ، تلك الحضارة التي نهل منها الأغريق ومؤلفو الكتاب المقدس كل من جهته أسس حضارتهم الخاصة.وان أول وأثمن كنز اكتشفه سكان بلاد الرافدين القدماء وتركوه لنا هو الكتابة التي تعد بحق ثورة عظيمة في حياتنا شكلت وطورت كثيراً فكرياً ، اخترعت في حوالي 3200ق.م .

ويذكر (صموئيل نوح كيرمر ، 1980 ، ص5-6) أن الإنسان في بلاد الرافدين قد سبق الناس كلهم في جميع المجالات فكان أول من عرف الكتابة لأول مرة التاريخ وكانت المدرسة السومرية ثمرة اكتشاف الكتابة وتطورها وتلك هي أعظم الإنجازات الحضارية التي أنجزها البشر عبر القرون ،فكان هنا أول تلميذ ، وأول معلم ، وأول كتاب مدرسي ، وأول قاموس وأول مكتبة وكلها أحداث فريدة في تاريخ البشرية .

كان هنا أول مجلس تأسيسي يتبادل فيه الحكام الرأي مع الشعب وتلك هي أول خطوة في نيل حرية الرأي والديمقراطية ، كان هنا أول قانون عرفه الإنسان وتلك أول خطوة اتخذت من اجل العدالة و صون حقوق الناس . كانت هناك أول صيدلية ، وأول تشريع ديني وأول ملحمة ،وأول أغنية حب . وأول عهد ذهبي عرفه الإنسان فمن حضارة بلاد الرافدين بدأ التاريخ .

لقد قسم المؤرخين (طه باقر ، 1980 ، ص11-5) ، و(عبد القادر الشبخلي ، 2014 ، ص27-30) و(فاضل عبد الواحد وعامر سليمان ، 1979 ، ص14-18) تاريخ العراق القديم إلى أدوار حضارية ابتداءً من عصور ما قبل التاريخ وهي العصور التي لم يهتد فيها الإنسان الى أنشاء الحضارة واخترع الكتابة وفي حدود (3500-3000ق.م) كان هذا التاريخ بداية العصور التاريخية حيث نضجت الكتابة المسمارية وصارت وسيلة لتدوين

شؤون الحياة المختلفة. وظهرت الحضارة كنظام الحكم والمدن والمعابد والقوانين لتنظيم المجتمع. وقد أطلق على أقدم العصور التاريخية في العراق القديم اسم (عصر السلاطات) أو (دول المدن) (2370-2800 ق.م). ثم السلالة الأكديّة من (2370 – 2160 ق.م) حيث استطاع أحد الزعماء السياسيين المسمى سرجون الأكدي من تأسيس وتوحيد دولة قوية استمر حكمها حوالي قرن من الزمن. أعقبها فترة مظلمة في تاريخ العراق القديم قضى فيها جماعات من الأقوام الجبلية على السلالة الأكديّة عرفوا باسم (الكوتيين)، فكان مجيئهم إيذاناً بتدهور الحضارة وجمودها فعم الاضطراب والتدهور في البلاد. واستمر العهد الكوتي لفترة تزيد على مائة سنة (2230 – 2120 ق.م) حتى تمكن حاكم يدعى "أنوحيكال" من طردهم وتحرير البلاد. ثم قامت سلالة سومرية تدعى سلالة أور الثالثة (2112 – 2004 ق.م)، إذ استطاعت أن تؤسس مملكة قوية وانتعشت القومات الحضارية السومرية فيها لاسيما اللغة والأدب وازدهرت الحضارة بصورة عامة، ثم أصبحت في عهد آخر حكامها متدهورة وحدثت هجرات كبرى من الساميين الغربيين المعروفين باسم "الأموريين"، حتى قضت على سلالة أور الثالثة وأسس زعمائها عدة سلالات حاكمة في العراق مثل سلالة أيسن (1794 - 2017 ق.م.) وسلالة لارسا (1763 – 2025 ق.م.) وسلالات أخرى أشهرها سلالة بابل الأولى (1894 - 1595 ق.م.) التي من أشهر ملوكها الملك السادس حمورابي (1792 – 1750 ق.م) صاحب القوانين المشهورة، (قوانين حمورابي) الذي وحد البلاد في مملكة كبرى، اتسعت لتشمل عدة أجزاء من الشرق الأدنى. سمي هذا العصر باسم العصر البابلي القديم أعقبه عدة سلالات حاكمة ضعيفة بالمقارنة مع الدولة الآشورية في شمال العراق والتي امتد حكمها للمدة (2004 – 612 ق.م.)، ثم جاء العصر البابلي الحديث (626 - 539 ق.م) وكانت آخر دولة تقوم في البلاد أعقبها عهود أصبح العراق القديم فيها خاضعاً للدول الأجنبية كان أولها الغزو الفارسي الآخميني (539 – 331 ق.م.)، ثم الاسكندر المقدوني وخلفاؤه من السلوقيين (331 - 126 ق.م.) ثم الفرس الفرثيين (126 ق.م. – 226 م) وأخيراً الفرس الساسانيين (226 – 637 م) الذين انتهى حكمهم بالفتح العربي الإسلامي في (معركة القادسية 637 م)، وبعد هذه النهاية للتاريخ القديم. وإذا انتقلنا إلى الحضارة المصرية القديمة التي تسمى حضارة وادي النيل نجدها تضاهاي حضارة بلاد الرافدين من حيث أصلاتها وقدمها وضخامة تراثها الحضاري في الحضارات الأخرى ووجه الأصلة فيها أنها تمتد في جذورها وأصولها الى عصور ما قبل التاريخ ثم ظهور الحضارة الناضجة في وادي النيل منذ مطلع الألف الثالث ق.م، حيث ظهرت الأسر الحاكمة ونضجت الكتابة، إذ يذكر (جيمس هنري برستد، 1962، ص 100-101) أن المصريين القدماء بعد اختراعهم للكتابة وجدوا وسيلة تساعدهم على الانتفاع بها فتوصلوا الى طريقة عمل البردي للكتابة عليه، وكان لاختراع الكتابة أثر عظيم في رفع مستوى الجنس الإنساني. كذلك قام المصريون القدماء ببناء المعابد الكبير بالحجر وكذلك أعمال بناء ضخمة وفي مقدمتها الأهرامات الشهيرة التي اقتصت بها هذه الحضارة وكانت قبوراً لفراعتهم، ومن أمثلتها هرم الفرعون -خوفو وخفرع. وكانت إقامة مثل هذه الأبنية الضخمة تتطلب أعمالاً هندسية معقدة وحسابات مضبوطة، حيث يذكر (برستد) نحن إذ نقف أمام تلك المباني الضخمة لا نكاد نصدق كيف استطاع المصري القديم من السيطرة على البناء بالحجر وبقي سر بناء الأهرامات لغز حتى الوقت الحاضر.

وإذا انتقلنا للحضارة اليونانية فيذكر (طه باقر ، 1980 ، ص118-119) بعد فترات مظلمة في تاريخ اليونان ظهرت بلاد اليونان التاريخية على هيئة وحدات أو تنظيمات سياسية يحكمها الملوك وأقدم دور في تاريخ اليونان من (1100 – 750 ق.م) ثم يلي ذلك دور حكم النبلاء والأرستقراطيين ، ثم أعقبه الدور الذي عرف في اليونان بعصر الطفلة (620 – 525 ق.م) وتلاه عصر اليونان الكلاسيكي الذي ساد فيه النظام الديمقراطي لاسيما ديمقراطية دولة مدينة أثينا (525 - 400 ق.م) وأعقب ذلك دخول بلاد اليونان تحت سلطة الملك فليب المقدوني وأبنة الاسكندر الكبير (323-356 ق.م) وكان هذا عصر سمي (بالحضارة الهلنستية والعصر الهلنستي) منذ القرن الثالث. إذ يذكر (ف. دياكوف، وس. كوفاليف ، 2009 ، ص245) أن المرحلة الأهم التي نما دورها في تاريخ اليونان هي مرحلة الهلنستية التي تعد مرحلة انصهار التاريخ اليوناني جزئياً بتاريخ الشرق. ويؤيد هذا الرأي (ماجد عبد الله الشمس ، 2011 ، ص64) إذ يذكر أن بعد استعمار الاسكندر لأرجاء الشرق امتزجت الحضارتان الشرقية واليونانية مما أنتج ما يعرف بالحضارة الهلنستية التي كانت بعض عناصرها قد خرجت من ارض الفراتين (العراق وسوريا) ووادي النيل. ويذكر (طه باقر ، 1980 ، ص119) أن النظام السياسي الذي كان سائداً هو نظام دويلات المدن الذي كان سائداً في حضارة بلاد الرافدين واشتهرت من دول المدن اليونانية دولة مدينة أثينة واسبارطة وطيبة وعدة دويلات أخرى وكان لهذه الدويلات اتصالات تجارية مع حضارة بلاد الرافدين ووادي النيل.

إن الحضارة اليونانية منذ نشأتها سارت بوتيرة عالية متنقلة من الحراثة والزراعة الى الصناعة والتجارة إذ يذكر (فؤاد طوبال ، 2006 ، ص171-161) ازدهرت في الحضارة اليونانية العلوم والفنون وابتدعوا روائع الأدب والفلسفة والفن وتألفت ثقافتها وانتشرت بسرعة لاسيما في شعر الملاحم والشعر الغنائي. وخلفت الحضارة اليونانية كذلك لشعوب العالم آثاراً غنية من فنون العمارة والأبنية الضخمة والتماثيل الرخامية والأعمال والملاحم الأدبية العظيمة والشهيرة منها الإلياذة والأوديسة وقد الفت هاتان الملحمتان الشعريتان منذ نحو ثلاثة آلاف سنة.

وإذا انتقلنا إلى الهند أرض العجائب ، بلاد الأسرار والأساطير ، مجتمع شعوب وطبقات تكثر فيه الأديان وتعدد فيه اللغات ، تعد الهند مركز من مراكز الحضارة القديمة في العالم. ويذكر(غوستاف لوبون ، 2009 ، ص208) وجدت آثار قديمة في الهند دينية وفنية وأدبية يعود قدم بعضها نحو ثلاثة آلاف سنة تحتوي على أخبار وأسرار قدماء الهندوس ، ويذكر(ف. دياكوفوس. كوفاليف ، 2009 ، ص209-210) بعكس مصر وما بين النهرين تتميز الهند بتنوع وتعقد شروطها الطبيعية ، وهي واحدة من أقدم مواطئ الحضارة فمنذ الألف الثالثة ق. م ، ازدهرت حضارة عظيمة في الهند. ويذكر (حسان حلاق ، 2010 ، ص77) الأمر اللافت للنظر ان الحضارة الهندية منذ ما قبل الميلاد مستمرة إلى اليوم في عاداتها وتقاليدها وتراثها ، فلم تنقطع المميزات الحضارية الهندية القديمة بعكس ما حدث للحضارات المصرية وحضارة بلاد الرافدين ومن دواعي هذه الاستمرارية ميل الشعب الهندي التقليد والتمسك بالتراث الاجتماعي والديني القديم. ويذكر كذلك أن الحضارة الهندية تعود إلى حوالي 2900 ق. م. عندما شهدت الهند وجود الشعب الهندي القديم المعروف باسم (الشعب الدرافيدي).

ويذكر (ف. دياكوف و/س. كوفاليف ، 2009، ص210) أن الهند تعرضت لموجات من هجرات ما يسمى (بالآريين) لكن العالم العلمي لم يحدد بعد حقبة دخولهم للبلاد أو أصلهم ولا طبيعة دخولهم ، ويذكر (حسان حلاق ، 2010، ص78) أنهم جعلوا من سكان المناطق التي احتلوها عبيداً لهم وفرضوا عليهم لغتهم المعروفة باسم (السنسكريتية) ويذكر (غوستاف لوبون ، 2009 ، ص 208-478) أنها من فصيلة اللغات الآرية والتي وضعت بها كتب الهند المقدسة القديمة ، إذ يذكر غوستاف أن للدين أثرًا بالغاً في الهند وبلغ الدين من الشأن العظيم في الهند ما نقدر أن نتخذ به تطور المعتقدات أساساً لتقسيم تاريخي ويشمل ذلك التقسيم الواسع الذي لم تحدد فيه الأدوار لتداخلها أو لوجودها معاً على العصور الآتية:

-العصر الويدي ويرجع أوائل العصر الويدي إلى ما قبل القرن الخامس عشر ق.م. وبعد هذا العصر عصر تاريخ الهند الخرافي فكل ما نعرفه عنه هو ما تكشفه الكتب الدينية المعروفة بالويدا.

-العصر البدهي: يرجع ظهور البدهية في الهند إلى الأساطير أكثر مما التاريخ فلا نعرف عن عصرها الأول غير ما ورد في الكتب البدهية من الأحاديث الخيالية ، وأصبحت البدهية ديناً رسمياً قبل المسيح بنحو 250 سنة ق .

م.

ويذكر (حسان حلاق ، 2010 ، ص78-79) أن الهند تعرضت لعدة غزوات تمثلت بالفرس وذلك منذ أيام الملك الفارسي (كورش) (560 – 530 ق.م) وقد دامت السيطرة الفارسية على بلاد الهند ما يقارب قرنين من الزمن ، وأعقب السيطرة الفارسية سيطرة جيوش الإسكندر المقدوني (327 - 325 ق.م) وبالرغم من السيطرة اليونانية قام الملك "بيسار" بتوحيد مناطق شاسعة وأسس مملكة عرفت باسم (مملكة الموريا) حوالي (320 ق.م) وهي تعتبر أول إمبراطورية هندية.

-العصر البرهمي الجديد: يذكر (غوستاف لوبون ، 2009 ، ص216) انه ليس لدينا وثائق تاريخية عن عصر النهضة البرهمية أو العصر البرهمي الجديد ، فالنقود والمباني هي المصادر الوحيدة. وفي القرن الخامس والسادس من الميلاد لم ينفك نجم البرهمية عن الأفول إلى أن حل القرن الثامن غابت البرهمية عن الوجود حتى جاء العصر الإسلامي.

-العصر الإسلامي: منذ عام (711م) قامت الجيوش الإسلامية بفتح الهند الذي دام سبعة قرون ، غير فريق كبير من الشعب الهندوسي دينه ولغته وفنونه وكانت أهداف السيطرة هي سياسية وعسكرية ودينية.

خاتمة:

يتبين من دراسة تاريخ بعض الحضارات القديمة أن تلك الحضارات مرت بتطورات حضارية متعددة الوجوه في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية ، حضارات قامت من الحياة البدائية وارتقت للمدينة والحضارة. حضارات أثرت وتأثرت ببعضها ، حضارات قدمت للبشرية أعظم الاختراعات كالكتابة والتي تعد من أعظم الإنجازات الحضارية بحق. حضارات قدمت لنا مباني عظيمة ما زالت قائمة إلى وقتنا وشاهدة على عظمة ما وصلت إليها تلك الحضارات في العهود القديمة.

مرت تلك الحضارات بعصور ذهبية أنتجت علوم وفنون وآداب وتشريع واختراعات واكتشاف الحرف وتسخير العلوم لمصلحة الإنسان أينما كان.

بعض تلك الحضارات أما أنها انتهت بانتصار مجتمع خارجي وسيطرته عليها واندماجها معه أو أنها انتهت ببطء نتيجة الانحلال الداخلي ، ووصلت لنا أخبارها عبر ما تبقى من آثارها عبر الزمن .
والواقع أن تاريخ الحضارات لا يمكن أن يكون تاريخاً منفرداً لبلد ما أو لحضارة ما وهذا ما أكده أشهر من كتب عن تاريخ الحضارات المؤرخين ول ديورانت وأرنولد توينبي ، فلا يمكن دراسة السياسة أو الاقتصاد أو العلوم أو الأديان أو الفنون ، كل منها على حدة وبمعزل عن الأخرى إنما العلم يحتم دراسة كل جوانب الحضارة لتعرف حضارة البلد كما انه يجب دراسة كل حضارات البلدان لتعرف الحضارة الإنسانية مجتمعة .
اقتصرنا على ذكر بعض الحضارات بشكل موجز قدر الإمكان لأن ذكرها جميعاً يتطلب على الأقل كتاب وليس بحث . وحاولنا تقديم دراسة موضوعية لأولى الحضارات البشرية القديمة .

قائمة المراجع

- 1- احمد محمود صبحي (1975) ، في فلسفة التاريخ ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر .
2- ارنولد توينبي (2011) ، مختصر دراسة للتاريخ ، ترجمة فؤاد محمد شبل ، مراجعة محمد شفيق غربال ، تقديم عايدة كحيلة ، ج 1 المركز القومي للترجمة ، مصر .
3- اسوالد اشبنغلر (1964) ، تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة احمد الشيباني ، ج 1 ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .
4- البرت اشفيتسر (1963) ، فلسفة الحضارة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود ، مطبعة مصر ، القاهرة .
5- جان بوتيروك ، هيرنشميت ، وج . ب فرنان (2007) ، الشرق القديم ونحن الكتابة ، العقل ، الآلهة ، ترجمة حميد جسوس وعز الدين الخطابي ، دار الهدى ، بغداد .
6- جيمس هنري بوسند (1962) ، انتصار الحضارة تاريخ الشرق القديم ، ترجمة احمد فخري ، مكتبة الانجلو مصرية ، القاهرة .
7- حسان حلاق (2010) ، مقدمة في تاريخ الحضارات السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري والديني ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان .
8- صامويل هنتجتون (1999) ، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، ترجمة طلعت الشايب ، تقديم صلاح قنصوة ، ط 2 ، دار سطور .
9- صموئيل نوح كريب (1980) ، هنا بدأ التاريخ حول الأصالة في حضارة وادي الرافدين ، ترجمة ناجية المرابي ، دار الحافظ ، بغداد .
10- طه باقر (1980) ، موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة والحضارة العربية الإسلامية ، مطبعة جامعة بغداد .
11- عبد القادر الشبخلي (2014) ، الوجيز في تاريخ الوطن العربي القديم ، دار ومكتبة عدنان ، بغداد .
12- عبد الوهاب حميد رشيد (2004) ، حضارة وادي الرافدين ، دار الهدى ، دمشق ، سوريا .
13- عبد المنعم الحفني (2000) ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، ط 3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة .
14- غوستاف لوبون (2009) ، حضارات الهند ، ترجمة عادل زعيتر ، دار العالم العربي ، القاهرة .
15- فاضل عبد الواحد وعامر سليمان (1979) ، عادات وتقاليد الشعوب القديمة ، بغداد .
16- ف. دياكوف ، وس. كوفاليف (2009) ، الحضارات القديمة ، ترجمة نسيم واكيم اليازجي ، ج 1 ، دار علاء الدين ، دمشق .
17- فؤاد طوبال (2006) ، تاريخ الحضارات والأساطير لمحات من تاريخ المشرق العربي القديم والحضارة الغربية القديمة والحديثة ، منشورات جامعة دمشق .
18- ماجد عبد الله الشمس (2011) ، الحضارة العربية وأثرها في إيران واليونان ، دار علاء الدين ، دمشق ، سوريا .
19- مراد وهبة (2007) ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة ، القاهرة .
20- هنري فرانكفورت (1959) ، فجر الحضارة في الشرق الأدنى ، ترجمة ميخائيل خوري ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .
21- ول ديورانت (1971) ، قصة الحضارة ، ترجمة زكي نجيب محمود ، مجلد 1 ، الإدارة الثقافية في جامعة الدولة العربية ، القاهرة .

إسهامات علم المكتبات في نشر ثقافة المعلومات لدى الباحثين عبر مناهج التدريس
The contributions of Libraries Scienceto disseminating information culture
atresearchersThrough the Teaching programs

د. بن دحو أحمد ، جامعة وهران1- الجزائر
د. ميلود العربي بن حجار ، جامعة وهران1- الجزائر

أضحت ثقافة المعلومات أحد أهم سمات الباحث مهما كان تخصصه ، فالبيئة الرقمية الحالية أو كما يسميها البعض (العصر الرقمي) أصبحت تفرض على أفرادها مجموعة من المواصفات والمكتسبات التي يجب أن تتوفر فيهم حتى يتمكنوا من مواكبة النمو المتنامي للمعلومات. هاته السمات هي أن يكون الفرد ملما وعلى دراية بمختلف أشكال ومصادر المعلومات وقادرا على الوصول إليها والبحث فيها ، ومن ثمة نقد وتحليل وتقييم تلك المعلومات المتحصل عليها ثم استغلالها وتوظيفها.

إذا توفرت هاته السمات في شخص ما فهو مثقف معلوماتيا أو ما يصطلح عليه بثقافة المعلومات ، يعتبر تخصص علم المكتبات والمعلومات من التخصصات السبقة التي تسعى إلى نشر ثقافة المعلومات وسطالطلبة والباحثين عبر مجموعة من مناهج التكوين وعبر كل الأطوار خاصة على مستوى الماستر والدكتوراه ، فهاته المناهج تصب غالبا في محاولة إكساب الباحث ثقافة المعلومات بداية بتكوينه على معرفة كل أشكال ومصادر المعلومات والقدرة على التفريق بينها. ثم تمكينه من التحكم فيها عن طريق عملية البحث ، ولا يتوقفا لأمر على هذا الحد بل يتعداه إلى إكساب الباحث آليات تقييم تلك المعلومات قبل استغلالها في دراساته وبحوثه.

تهدف هاته الدراسة إلى إبراز الأبعاد المفاهيمية لثقافة المعلومات وجهود تخصص علم المكتبات والمعلومات في نشر هاته الثقافة وإكسابها للباحثين والمكتبيين وأخصائيي المعلومات ، كونهم ينتمون إلى بيئة رقمية تزداد فيها وتيرة إنتاج المعلومات يوما بعد يوم.

باتت عملية نشر ثقافة المعلومات وترسيخها مسؤولية الجميع ، فقد أخذت المؤسسات والمنظمات على عاتقها مهمة نشر تلك الثقافة ، منها الجامعات والأقسام كقسم علم المكتبات والعلوم الوثائقية التابع لجامعة وهران 1 أحمد بن بلة وذلك عبر مجموعة من المناهج والمقررات الدراسية الموجهة للطلبة المنتمين له عبر المسار الدراسي بكل أطواره (ليسانس ، ماستر ، دكتوراه).

تعريف ثقافة المعلومات:

تتوفر عديد التعريفات لمصطلح ثقافة المعلومات ، كما أن لهذا المصطلح مجموعة من المرادفات منها: الوعي المعلوماتي ، ثقافة المعلوماتية ، ثقافة المعلومة ، حتى وإن كان البعض يحاول أن يجد لها اختلافات إلا أنها تدور في فلك واحد ، وهو كل جهد يهدف لمحو الأمية المعلوماتية ، أو الجهل المعلوماتي وعدم معرفة التعامل مع المعلومة ، ولعل أبرز تلك المعلومات:

تعريف اللجنة الرئاسية للوعي المعلوماتي **Presidential Committee of Information Literacy** التابعة لجمعية المكتبات الأميركية **ALA**: حددت في تقريرها النهائي لعام 1989 الذي يعد نقطة تحول لهذا المفهوم " أن الشخص الواعي معلوماتياً هو القادر على إدراك متى يحتاج للمعلومات ولديه القدرة على تحديد

مكانها وتقييمها واستخدامها. فهو الشخص الذي تعلم كيف يتعلم **Learned How to Learn**، وهو يعرف كيف يتعلم لأنه يعرف كيف يصل إلى المعلومات ويستخدمها بطريقة يستطيع أن يتعلم منها الآخرون".

تعريف المجلس الأسترالي لأمناء المكتبات الجامعية **Council of Australian University Librarians**: "الوعي المعلوماتي هو مجموعة القدرات التي تتطلب من الأفراد فهم وتحديد متى يحتاجون للمعلومات وتحديد مكان المعلومات المطلوبة واستخدامها وتقييمها بكفاءة".

تعريف المنتدى القومي للوعي المعلوماتي **NFLI : National Forum on Information Literacy**: "أنه القدرة على معرفة متى تكون هناك حاجة للمعلومات أو المشكلة التي في متناوله ليكون قادراً على تمييز وتحديد مكان المعلومات وتقييمها واستخدامها"

تعريف مارييس "**Marais**": الوعي المعلوماتي ومهارات المعلومات بأنها "عملية إكتساب معرفة نحو مواقف أو مهارات المعلومات كأعظم قرار للطريق الذي يستغل الأفراد حقيقته في التطوير والحياة والعمل والاتصال في مجتمع المعلومات.

تعريف دراش "**Drach**": الذي وصف مفهوم الوعي المعلوماتي "أنه يتطلب الإحاطة بالطريق التي تعمل فيه نظم المعلومات والربط الديناميكي بين الحاجة للمعلومات والمصادر والقنوات التي تتطلب إشباع تلك الحاجة"

تعريف قاموس المكتبات والمعلومات على الخط المباشر **ODLIS : Online Dictionary of Library & Information**: الوعي المعلوماتي "هو إكتساب مهارة الوصول للمعلومات التي يحتاجها وفهم كيفية تنظيم مصادر المعلومات في المكتبات وإعداد المعلومات وأدوات البحث الإلكترونية وإستخدام التقنية في عمليات البحث وتقييم المعلومات والإستفادة منها بفاعلية وفهم البنى التحتية للتقنية التي تعد أساس نقل المعلومات وتأثير العوامل الإجتماعية والسياسية والثقافية على ذلك" (عماد ديا ، 2012).

ولعل من أهم التعريفات هو تعريف منظمة اليونسكو لثقافة المعلومات بأنها:

تهتم بتدريس وتعلم أشكال ومصادر المعلومات كافة ، ولكي يكون الشخص ملماً بثقافة المعلومات فيلزمه أن يحدد: لماذا ومتى وكيف يستخدم كل هذه الأدوات ، ويفكر بطريقة ناعمة في المعلومات التي توفرها. وتمثل الثقافة المعلوماتية أساساً لا غنى عنه للتعلم مدى الحياة ، فهي ضرورية لكل التخصصات في كل بيئات التعلم وكافة مستويات التعليم ويمكن تحديد سمات الشخص المثقف معلوماتياً على التالي:

-القدرة على تعريف مدى المعلومات المطلوبة ؛

-الوصول للمعلومات الصحيحة المطلوبة بسرعة وبكفاءة ؛

-التقييم الناقد لمصادر المعلومات ؛

-استخدام المعلومات الصحيحة بكفاءة لإنجاز المهام المطلوبة ؛

-الإلهام بالقضايا الاقتصادية والقانونية والاجتماعية المرتبطة باستخدام المعلومات ومصادرها ؛

-استخدام المعلومات بطريقة قانونية وأخلاقية. (جمال يوسف بدير ، 2013 ، ص 139).

وفي تعريف آخر لمنظمة اليونسكو لثقافة المعلومات تعني: تحديد الحاجات والاهتمامات المعلوماتية والقدرة على تحديد مكانها وتقييمها وتنظيمها بكفاءة واستخدامها والاتصال بالمعلومات لمعالجة القضايا والمشاكل ،

فهو شرط المشاركة في مجتمع المعلومات وجزء أساسي من حقوق الإنسان للتعليم مدى الحياة (sheilawebbe, bill johnston, 2006).

الملاحظ من التعريفات السابقة أنها تتقاطع في جملة من النقاط ، يمكن اعتبارها من شروط أو ركائز ثقافة المعلومات ، وهو ما سنركز عليه في هاته الدراسة:

1. القدرة على تحديد الحاجة من المعلومات المطلوبة ، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالسؤال ماذا؟ ولماذا؟ بمعنى ماذا أحتاج من معلومات وأن يكون قادرا على تصنيفها وترتيبها سواء حسب الموضوع أو نوع المعلومة أو الفترة الزمنية لتلك المعلومة ، وليس هذا فقط بل أن تكون لديه المهارة في معرفة الحاجة بأسرع وقت ممكن ، فبعض المواقف تفرض على الشخص المثقف معلوماتيا أن يكون سريعا في تحديد احتياجاته لأن بعض المعلومات قد تفرض قيمتها بعد مدة زمنية وجيزة.

2. ثم كيف ومن أين يحصل على تلك المعلومات التي يحتاجها ، بمعنى أن يكون على دراية بشتى أشكال مصادر المعلومات بجميع أنواعها سواء تقليدية كانت أم إلكترونية وأن يكون يحسن البحث فيها وقادرا على التفريق بين أشكالها ، فالمصادر التقليدية الورقية تنقسم إلى: موسوعات ، قواميس ، معاجم ، كتب ، دوريات... أما المصادر الإلكترونية فتصنف إلى: أقراص مضغوطة بجميع أنواعها ، قواعد البيانات ، الكتب الإلكترونية ، إضافة إلى كل ما تحتويه شبكة الإنترنت من مصادر كالمكتبات الرقمية ، الفهارس ، المعلومات ذات المصدر المفتوح...

النوع الثاني من مصادر المعلومات (المصادر الإلكترونية) يتطلب تدريبا مسبقا ومهارات متعلقة بالبحث والتفريق بينها وكيفية الوصول إلى المعلومة في ظل الكم الهائل المتوفر على شبكة الإنترنت ، فالبحث باستعمال محركات البحث يتطلب الإلمام بتقنيات البحث (لغة محرك البحث) وإعداد استراتيجية ومنهجية للوصول إلى المعلومة المطلوبة ، بدءا باختيار الكلمات المفتاحية المناسبة وأداة البحث وحصص الموضوع ومتى يستخدم عوامل البحث البوليانى (العوامل المنطقية)...

3. بعد ذلك يأتي أهم شرط وهو تقييم ما تحصل عليه من معلومات كنتيجة للبحث في مصادر المعلومات المختلفة ، فنظرا لانتشار استخدام الإنترنت واحتوائها على جميع أنواع المعلومات ، فقد أصبحت تشكل مصدرا يلجأ إليه الكثير من المستخدمين للبحث عن المعلومة من أجل استعمالها في بحوثهم أو في مجالات أخرى. ولها كان النشر على الإنترنت يختلف عن النشر التقليدي فقد أصبح بإمكان أي شخص أن ينشر ما يشاء من أعماله ، وأصبح انتقاء المعلومات أمرا صعبا ، فالمراقبة التي كانت تخضع لها الكتب والدوريات قبل نشرها ورقيا لم تعد تطبق على ما ينشر على الخط. وبما أن استشهادات الباحثين بمعلومات ومواقع الكترونية لا يكاد يغيب عن بحوثهم ، فإنه يمكننا الاستفسار عن كيفية الأخذ بهذه المعلومات والاستشهاد بها. ونحن في مرحلة مجتمع ما بعد الصناعة ومجتمع المعلومات فإنه من غير المقبول بوجه من الوجوه أن نتقده المعلومة قيمتها ومصداقيتها وجودتها ، ويجب أن نحافظ على هذه الصفات من شكلها المطبوع إلى شكلها الإلكتروني المنشور على شبكة الانترنت كل هذا يطرح مسألة تقييم المعلومات على شبكة الانترنت ، فالباحث عندما يفيدنا ببحث اعتمد في إنجازها على مواقع الكترونية يجب أن يكون هذا البحث محافظا على قيمته وجودته. وأحيانا تعدى عملية التقييم المعلومات على شبكة الإنترنت إلى المعلومات الموجودة حتى على المصادر الورقية.

وبناء على هذا الحال ظهرت إلى الوجود مشكلة جودة ومصداقية المعلومات على الإنترنت وأخذت المعلومة تصنف إلى معلومة ذات جودة ومعلومة ذات لا جودة وأصبح الكثير يجتهد في الوصول إلى طريقة ما تمكنه من التمييز بين تلك وتلك ، فأصبح الحديث عن شروط وضوابط يجب أن تتوفر عليها المعلومة حتى نال ثقة المستخدم لتظهر بذلك معايير تقييم المعلومات على الإنترنت.

ولا يقتصر المثقف معلوماتيا على تقييم ونقد المعلومات فقط بل عليه أن يعرف كيف يوظفها على أحسن وجه في المكان والوقت المناسب ، ملتزما ببعض الضوابط الأخلاقية واحترام الملكية الفكرية للغير .

من خلال هاته الشروط أو الركائز المذكورة سابقا ، سنحاول توزيع المقاييس المدرسة لصالح طلبة قسم علم المكتبات والعلوم الوثائقية ، حسب خدمتها لكل شرط حتى يتخرج الطالب مثقف معلوماتيا .

لكن قبل هذا لا بأس أن نعرض بعض المعلومات عن القسم: فقسم علم المكتبات والعلوم الوثائقية بجامعة وهران 1 ، هو مؤسسة تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، يقوم بتكوين إطارات تقنية علمية للعمل في المكتبات والمؤسسات الوثائقية ومراكز الأرشيف ، وهذا لتلبية حاجات رواد هذه المؤسسات بتقديم المعلومات اللازمة في الوقت المناسب ، وقد كان مقره في جامعة السانية ، ثم تم تحويله إلى حي الأمير عبد القادر ، وأخيرا نقل إلى مجمع إسطو. تأسس كمعهد سنة 1983 بقرار وزاري في 05 جوان 1984.

إذا كما ذكرنا سابقا سنحاول تصنيف المقاييس المدرسة على حسب كل شرط من شروط الشخص المثقف معلوماتيا ، ومدى خدمة تلك المقاييس لتلك الشروط وهي ثلاثة شروط:

سنبداً بالمقاييس الدراسة لصالح طلبة السنة الثالثة ليسانس ، حيث تتوفر على تخصصين.

الشرط الأول: يمكن القول أن البرنامج الدراسي ككل يهدف إلى تمكين الطالب من كيفية التعامل مع المعلومة ، وكيفية التأقلم مع البيئة المعلوماتية في مجتمع المعلومات ، والتكيف مع جميع المواقف وتنمية روح البحث فيه .

الشرط الثاني: من المقاييس التي تخدم الشرط الثاني وذلك لفائدة طلبة السنة الثالثة ليسانس بتخصصها:

< علم المكتبات والمعلومات .

< تكنولوجيا المعلومات والتوثيق .

فالتخصص الأول (علم المكتبات والمعلومات) يدرسون ثمانية عشر (18) مقياس سنويا ، موزعة على

سداسين إضافة إلى التربص الميداني ، ومن المقاييس التي تخدم الشرط الثاني:

<مقياس بنوك وقواعد المعطيات .

<مقياس منهجية وأدوات البحث .

<مقياس المكتبات الرقمية .

فمقياس بنوك وقواعد المعطيات ، يهدف إلى التعرف على كيفية إنشاء وتصميم والاستفادة من بنوك وقواعد المعطيات الرقمية المحلية والمتاحة على شبكة الإنترنت ، لا سيما في تخصص علم المكتبات والتعرف على نظم البحث عن قواعد المعلومات وبنوك المعطيات .

أما مقياس منهجية وأدوات البحث فيهدف إلى إكساب الطالب مهارات التعامل مع التطبيقات الحديثة للانترنت وتعريفه بالتطورات الحاصلة على مستوى تكنولوجيا الاعلام الآلي والاتصال ، واكتساب المهارة في تفعيل هذه التطورات والتحديثات في مجالات العمل والممارسات المهنية.

ثم مقياس المكتبات الرقمية والنشر الإلكتروني ، الذي يهدف أساسا إلى التعرف على المفاهيم الأساسية للمكتبات الرقمية ، وعلى خصائصها وطريقة البحث فيها واسترجاع المعلومات.

أما التخصص الثاني (تكنولوجيا المعلومات والتوثيق) فيدرسون ثمانية عشر (18) مقياس سنويا ، موزعة على سداسين إضافة إلى التربص الميداني ، ومن المقاييس التي تخدم الشرط الثاني:

<مقياس منهجية وأدوات البحث.

<مقياس تطبيقات الانترنت: الوصول الحر للمعلومات والأرشيفات الحرة.

فمقياس منهجية وأدوات البحث فيهدف إلى إكساب الطالب مهارات التعامل مع التطبيقات الحديثة للانترنت وتعريفه بالتطورات الحاصلة على مستوى تكنولوجيا الإعلام الآلي والاتصال ، واكتساب المهارة في تفعيل هذه التطورات والتحديثات في مجالات العمل والممارسات المهنية.

ومقياس تطبيقات الانترنت: الوصول الحر للمعلومات والأرشيفات الحرة ، فهدفه إحاطة الطالب بكل المفاهيم ذات الصلة ، طريقة الوصول للمعلومة مفتوحة المصدر ، إضافة إلى طريقة البحث والتفريق بين أشكال مصادر المعلومات مفتوحة المصدر.

الشرط الثالث: يدرس على شكل مقياس تقييم مواقع الويب والويبومترية ، يكتسب الطالب عبره القدرة على تقييم المعلومات على شبكة الانترنت ، عبر مجموعة من المعايير وشبكات التقييم ، تمكنه من التمييز بين المعلومة ذات جودة والمعلومة ذات اللاجودة.

هذا فيما يخص طلبة السنة الثالثة ليسانس بتخصصها ، أما التكوين على مستوى الماجستير فيتوفر القسم على أربع تخصصات:

<ماجستير تسيير ومعالجة المعلومات.

<ماجستير تكنولوجيا وهندسة المعلومات.

<ماجستير إدارة المؤسسات الوثائقية والمكتبات.

<ماجستير علم الأرشفة.

وكمثال عن بعض المقاييس المدرسة سوف نعرض بعضها لتخصصين فقط ، فمثلا ماجستير تسيير ومعالجة المعلومات ، نجد مقياس البحث البيبليوغرافي الذي يهدف إلى إكساب الطالب معرفة كل أنواع أدوات البحث البيبليوغرافية ، وطريقة استعمالها.

مقياس المعلومات والوثائق الرقمية يعرف الطالب بمختلف المصادر الحديثة للمعلومات ، الوثائق الرقمية وطريقة التعامل معها. أما مقياس المصادر الرقمية فيهدف إلى تمكين الطالب من التعرف والتمييز بين مختلف تلك المصادر ، طريق البحث فيها وتقييم المعلومات المسترجعة منها.

التخصص الثاني: ماجستير تكنولوجيا وهندسة المعلومات ، يحتوي مجموعة من المقاييس كمقياس أدوات وتقنيات البحث الرقمي ، الذي يركز على التحكم في أدوات وتقنيات البحث عن المعلومات مع التركيز على

الانترنت وقواعد البيانات. أهم مقياس في هذا التخصص هو مقياس ثقافة المعلومات ، الثقافة المعلوماتية والثقافة الرقمية فهو فرصة للطلبة للتعامل مع التطورات الحالية لمفهوم الثقافة ، المعلومات ، وفضاء الانترنت ، كما يهدف المقياس إلى ربط العلاقة بين التكوين في التخصص وأنواع الثقافة ، والتعريف بثقافة المعلومات وبشروطها.

ختاماً نقول أن ثقافة المعلومات ليست مسؤولية جامعة أو قسم فحسب ، وليست حكراً على تخصص دون آخر ، بل هي مسؤولية مجتمع بأكمله وبمختلف مكوناته يتعلم الفرد فيه أبجديات التعامل مع المعلومة منذ إدراكه ، كي يكون مثقفاً معلوماتياً في عصر المعلومة ومجتمع المعلومات وفي بيئة رقمية متجددة.

قائمة المراجع:

-إيمان ديا (2012) ، مفهوم الوعي المعلوماتي ، http://iman-dia.blogspot.com/p/blog-page_29.html

-جمال يوسف بدير(2013) ، اتجاهات حديثة في إدارة المعرفة والمعلومات ، كنوز المعرفة ، الامارات العربية المتحدة.

-webbe Sheila, Johnston bill (2016), information literacy definitions and models, <http://dis.shef.ac.uk>

المكتبات الخاصة في العصر العباسي من مصادر الثقافة العربية الاسلامية

From Arabic Arab-Islamic culture Resource The private libraries of the Abbasid era.

أ.د. أحمد اسماعيل عبد الله الجبوري

قسم التاريخ ، كلية التربية للعلوم الإنسانية ، جامعة الموصل - العراق

مقدمة

يعد الكتاب والمكتبات مظهرًا حضاريًا في حياة الأمم والشعوب فحيثما وجد الاثنان في مكان ما في العالم إلا وكانت دليلاً على ارتباطها بحضارة ومنها الحضارة العربية الإسلامية أو ارتباطها بالعلم والتعليم بصفة خاصة.

وتوجد المكتبات نتيجة لكثرة المصنفات واهتمام الناس بجمعها والحفاظ عليها وترتيبها، وظهرت المكتبات عند العرب المسلمين بعد انتشار الإسلام بينهم وأخذهم بأسباب العلم والمعرفة والتأليف ودرسوا التراث اليوناني ، وانتشار العلم والمعرفة في العالم الإسلامي.

ومما لا شك فيه أن المكتبات ساعدت على تطور المجتمعات ومنها المجتمع الإسلامي ودفعته إلى طريق الرقي والنجاح ، ونجد أن المكتبات تنوعت وازدهرت في العصر العباسي حيث عرف العديد من أنواع المكتبات منها المكتبات العامة والخاصة، وتعد دراسة المكتبات في العصر العباسي ذا أهمية كبيرة لما لعبته هذه المكتبات في نشر العلم والمعرفة.

يتضمن البحث المحاور التالية:

-مكتبات الخلفاء العباسيين.

-مكتبات الوزراء والأمراء البويهيين والسلطين السلاجقة.

-مكتبات العلماء والأدباء والشعراء.

أولاً. مكتبات الخلفاء العباسيين: لقد شجع العباسيون العلم والعلماء ، والإقبال عليه فمنهم الخليفة أبو جعفر المنصور (158-136هـ/ 708-775م) وهو أول خلفاء بني العباس درس الفقه والفلسفة وعلم النجوم ويشير إلى ذلك ابن أبي أصيبعة بقوله نقل للمنصور كتباً كثيرة من كتب اليونانيين إلى العربية (ابن أبي أصيبعة ، 1965 ، ص 213).

وكانت كل هذه الكتب المترجمة تحفظ في خزنة الخليفة أبو جعفر المنصور(كوركيس عواد ، 1986 ، ص103).

ويذكر أن الخليفة أبو جعفر المنصور جمع من كان حاذقاً في النسخ والضبط والإجادة في التجليد (خيال محمد مهدي الجواهري ، 2011 ، ص161).

وتأتي مكتبة الخليفة المعتضد بالله ((289-279هـ/ 892-902م)) حيث يشير ابن أبي أصيبعة أن السرخسي قد ألف جملة من الكتب للخليفة المعتضد بالله العباسي منها اللعب والملاهي ونزهة المفكر الساهي وهو

كتاب الغناء المغنين ومنها كتاب الطبخ وكتاب في أدب النفس وجميعها وضعت باسم الخليفة في خزنة كتبه (أبن أبي أصيبعة ، 1965 ، ص215).

وكذلك ما احتوته خزنة الخليفة المعتضد بالله أجوبة سأل عنها الخليفة طيبه ثابت بن قرة ((ت 288هـ/ 900م)) وكذلك صنف يحيى بن علي بن يحيى المنجم ((ت 300هـ/ 912م)) للخليفة المعتضد بالله رسالة في الموسيقى ((أبن أبي أصيبعة ، 1965 ، ص 220)).

ومكتبة الخليفة الراضي ((329-322هـ/ 934-940م)) والذي كان يهتم بالعلم والكتب ولديه خزنة للكتب قبل تسلمه الخلافة ، وبعد خلافته وسعها وزاد عليها من أمهات الكتب في العلوم المختلفة ، وضمت مكتبته ورأقين ومجلدين للكتب ، وضمت كذلك طرائف وتحف خطية نفيسة (محمد بن يحيى الصولي ، 1979 ، ص25).

ومن بينها كتاب ملك الروم إلى الخليفة الراضي ، وهذا الكتاب مكتوب باللغة الرومية وبالذهب ، والترجمة العربية مكتوبة بالفضة يطلب فيه الهدنة (محمد بن يحيى الصولي ، 1979 ، ص25).

وكان للخليفة القائم بأمر الله (467-422هـ/ 1031-1070م) مكتبة ورثها ممن سبقه من الخلفاء ، واشتملت على عدة طرائف ، ومن بينها النسخة الأم من كتاب ((رسوم دار الخلافة)) للصايي ((ت 448هـ/ 1056م)) والذي ذكر في مقدمته إن ألفه وأهداه إلى الخليفة القائم بأمر الله (الصايي ، 1964 ، ص 7؛ كوركيس عواد ، 1986 ، ص116).

ثم جاء الخليفة المقتدي بأمر الله العباسي (487-467هـ/ 1075-1094م) الذي كانت لديه خزنة كتب وحوت على أمهات الكتب في الطب ومنها كتاب ((تقويم الأبدان في تدبير الإنسان)) لمؤلفه الطبيب علي بن عيسى البغدادي وكتاب النفيس في المواد الطبية بعنوان ((منهاج البيان فيما يستعمله الإنسان)) وكتاب ((المغني في الطب)) لمؤلفه أبا الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين الطبيب ((ت 495هـ/ 1101م)) والذي أهداه للخليفة المقتدي بأمر الله (أبن أبي أصيبعة ، 1965 ، ص255؛ كوركيس عواد ، 1986 ، ص119).

ومكتبة الخليفة الناصر لدين الله العباسي ((622-575هـ/ 1179-1225)) وكان له مكتبة كبيرة ضمت مختلف العلوم والفنون وأخرج منها كتب لثلاث خزائن وهي خزنة دار المسناة وخزنة الرباط الخاتوني السلجوقي ، وخزنة المدرسة النظامية وكلها في مدينة بغداد (أبن الطقطقي ، 1996 ، ص322؛ أحلام حسن النقيب ، 2011 ، ص38).

وجاء آخر الخلفاء العباسيين وهو الخليفة المستعصم بالله ((659-640هـ/ 1242-1260م)) وفي عهده سقطت بغداد على يد المغول سنة 656هـ/ 1258م والذي ورث خزانتان كبيرتان متقابلتان ، وكان لها كاتبان يكتبان ما يختاره ، وكان يجلس في مكتبته في بعض الأحيان (السيوطي ، 2004 ، ص401؛ كوركيس عواد ، 1986 ، ص123).

ثانياً. مكتبات الوزراء والأمراء البويهيين والسلطين السلاجقة: إهتم الوزراء في العصر العباسي بالجانب الثقافي وميلهم للعلم والعلماء وتقريبهم وتشجيعهم لهم ، وكان لهم مكتبات كبيرة مثل مكتبة يحيى بن خالد البرمكي ((ت 190هـ/ 805م)) والذي كان وزيراً للخليفة هارون الرشيد إلى أن نكب البرامكة ، حيث كان محباً

للأدب والشعر وقد أشار الجاحظ إلى مكتبته بقوله ((ما كان في خزانة كتب يحيى البرمكي وفي بيت مدارسه كتاب إلا وله ثلاث نسخ)) (الجواهري ، 2011 ، ص149).

ومكتبة الوزير محمد بن عبد الملك الزيات ((ت233هـ/ 847)) ((ت233هـ/ 847م)) الذي يعد من أشهر الوزراء في العصر العباسي وزير الخليفة المعتصم بالله ((227-218هـ/ 833-841م)) والخليفة الواثق بالله ((227-232هـ/ 841-846م)) وفترة قليلة في عصر الخليفة المتوكل على الله وقتل على يديه ، وقد جمع ابن الزيات خزانة كتب كبيرة زاخرة بأهميات الكتب وقد ذكر الجاحظ بقوله ((أردت الخروج إلى محمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم وأهديه كتاب سيبويه فقال له ابن الزيات: ظننت أن خزانة خالية من هذا الكتاب)) (أبن خلکان ، 1968 ، ج 5 ، ص 103 ؛ ابن النديم ، 2010 ، ص 169-170 ؛ جميل سعيد ، 1990 ، ص 80-81 ؛ الجبوري ، 2009 ، ص 84).

وذكر ابن أبي أصيبعة أن محمد بن عبد الملك الزيات ((كان يقارب عطاؤه النقلة والنساخت في كل شهر ألفي دينار)) ونقل باسمه كتب عدة ، وكان أيضاً ممن نقلت إليه الكتب اليونانية وترجمت باسمه عدد من كبار الأطباء ، وضمت مكتبته نفائس الكتب وأهماتها(ابن أبي أصيبعة ، 1965 ، ص 82 ؛ كوركيس عواد ، 1986 ، ص179).

ثم مكتبة الفتح بن خاقان (ت 275هـ/ 888م) وزير الخليفة المتوكل على الله، والذي كان مغرمًا بالكتب ولديه خزانة كبيرة ومولع بكتب الفلسفة اليونانية ، وله مؤلفات عديدة وتسمى خزانة كتبه بخزانة ((الحكمة)) وكان يقصد مكتبته الناس من كل بلد فيقيمون بها ويأخذون منها أنواع العلوم ، والكتب فيها مسموح قراءتها بدون مقابل مع ضيافة القارئ (الجواهري ، 2011 ، ص157).

ومكتبة الوزير أبو الحسين القاسم بن عبيد الله بن سليمان ((ت291هـ/ 903م)) الذي كان وزيراً للخليفة المعتضد بالله ((289-279هـ/ 892-901م)) ثم للمكتفي بالله ((295-289هـ/ 901-907م)) وقد أقتنى الوزير القاسم بن عبيد الله مكتبة النحوي أبي العباس ثعلب(كوركيس عواد ، 1986 ، ص 182).

أما الوزير سابور بن أردشير ((ت416هـ/ 1025م)) والذي كان وزيراً لبهاء الدولة البويهية لثلاث مرات ، وكان كاتباً ، حيث أنشأ في بغداد مكتبة كبيرة سماها ((دار العلم)) وأوقفها على أهله ونقل إليها كتب كثيرة ، وعمل لها فهرست وعين مشرفين عليها هما أبي الحسين محمد بن أبي شيبه وأبن عبيد الله محمد أحمد الحسيني ، وقد ضمت المكتبة إلى ما يقارب عشرة آلاف مجلد ، وكانت قبلة العلماء والباحثين في ذلك الوقت (كوركيس عواد ، 1986 ، ص 140-141).

ومكتبة وزير السلطان طغرل بك السلجوقي عميد الملك أبو نصر محمد بن ابي صالح الكندري ((ت496هـ/ 1102م)) حيث كان لديه خزانة كتب كبيرة (أبن خلکان ، 1968 ، ج 2 ، ص 103 ؛ الصلابي ، 2007 ، ص 188). والوزير أبن العلقمي ((ت656هـ/ 158م)) الذي كان وزيراً لآخر خلفاء بني العباس المستعصم بالله العباسي (640-659هـ/ 1242-1260م) وسقطت بغداد في عهده على يد المغول، وكان له مكتبة كبيرة في بيته ضمت العديد من أنواع الكتب المختلفة، وقد اقتنى كتباً كثيرة ونفيسة، حيث كان محباً لأهل العلم والأدب (أبن الطقطقي ، 1996 ، ص 388-389).

أما الأمراء البويهيين والسلطين السلاجقة فقد كانت لهم مكتبات خاصة منهم مكتبة عضو الدولة البويهي أبو شجاع فناخسرو ((ت 372هـ / 982م)) الذي كان محباً للعلم والعلماء، وكان العلماء يقصدونه من كل بلد، وصنعوا له الكتب منها ((الإيضاح في النحو)) و((الملكي في الطب)) و((التاجي في التاريخ)) وجمع لنفسه مكتبة كبيرة وقد وصفها المقدسي ((وخزانة الكتب هي حجرة على حدى، عليها وكيل وخازن ومشرف ولم يبق كتاب صنف إلى وقته من أنواع العلوم كلها إلا وحصله فيها وهي أزج طويل في صفقة كبيرة، فيه خزائن من كل وجه، وقد أُلصق إلى جميع الحيطان الأزج والخزائن بيوتاً طولها قامة في عرض ثلاثة أذرع من الخشب المزوق، عليها أبواب تتحدر من فوق والدفاتر منضدة على الرفوف لكل نوع من البيوت، وفهرستان فيها أسامي الكتب لا يدخلها إلا وجهه)) (المقدسي، 2003، ص 319).

ثالثاً. **مكتبات العلماء والأدباء والشعراء:** إمتلك عدد كبير من العلماء والأدباء والشعراء مكتبات خاصة لهم وذلك بسبب حبهم للعلم والمعرفة وتشجيعهم للثقافة والتأليف ومن بين هذه المكتبات مكتبة الفقيه عبد الله بن المبارك ((ت 181هـ / 797م)) وهو أبو عبد الرحمن المروزي مولى بني حنظلة، محدث وفقيه، كان عالماً صحيح الحديث، وكانت كتبه التي حدث بها في مكتبته يصل عددها إلى إحدى وعشرين ألف كتاب، ويعد ابن المبارك من أروع الناس وأحفظهم وأفقههم (الخطيب البغدادي، دت، ج 10، ص 152-160؛ محمد عثمان جمال، 1998، ص 223).

مكتبة أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي ((ت 207هـ / 822م)) وهو مؤرخ وعالم بالسير والتراجم والفتوح ومؤلف كتاب ((المغازي)) وكان يمتلك مكتبة كبيرة تحوي آلاف الكتب، ويذكر انه لما انتقل من الجانب الغربي لبغداد، كان قد حمل كتبه على مائة وعشرين جمل، وصنف الكثير من الكتب النفيسة (ابن النديم، 2010، ص 157؛ الجواهري، 2011، ص 157-158).

ومكتبة بشر الحافي وهو بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء أبو نصر المعروف بالحافي ((ت 227هـ / 841م)) كان كثير الحديث لم ينصب نفسه للرواية وكان يكرهها، ومن أجل ذلك دفن كتبه أي مكتبته، وقد وصفه الإمام أحمد بن حنبل بقوله ((مات رحمه وماله نظير في هذه الأمة إلا عامر بن عبد قيس)) (الخطيب البغدادي، دت، ج 7، ص 67-68).

ومكتبة المغني إسحاق بن إبراهيم الموصلية ((ت 235هـ / 850م)) حيث ذكر لنا الأصبغي، إنه خرج مع الرشيد فلقى إسحاق الموصلية ولكنه لم يذكر لنا المكان الذي خرجوا إليه فقال لإسحاق: هل حملت شيئاً من كتبك؟ فأجابته إنه حمل ما خف من الكتب، فقال له: كم مقداره قال: ثمانية عشر صندوقاً، فعجب وقال: إن كان هذا ما خف، فكم يكون ما ثقل؟ فقال: أضعاف ذلك (ياقوت الحموي، 1980، ج 5، ص 8؛ محمود أحمد الحفني، دت، ص 159).

ودار علم ومكتبة جعفر بن حمدان الموصلية ((ت 323هـ / 934م)) وقد أهتم بعلوم الشريعة والآداب لكونه كان فقيهاً شافعيًا، وينظم الشعر وينتقد الشعراء وله مؤلفات كثيرة (ابن النديم، 2010، ص 149).

وكذلك أهتم ابن حمدان الموصلية بالنحو والكلام والجدل والأخبار والنجوم وعلوم الأوائل، وسعى لجعل داره ومكتبته مفتوحة الأبواب لمن يريد دخولها والتزود من ثمار علومها، حيث كان يجلس باستمرار لحضور المناظرات والمناقشات (ياقوت الحموي، 2008، ج 2، ص 419-420؛ غانم عبد الله خلف، 1982، ص 89).

وكان للفيلسوف الطبيب يعقوب بن يوسف الكندي ((ت 246هـ/ 860م)) مكتبة جمع فيها من الكتب القيمة والخاصة به، والتي اشتهر بها وأهتم بمجاميعها، الأمر الذي أثار حقد الحاسدين والجهلة وعديمي المعرفة بقيمة الكتب والعلم وديروا له مكيدة حتى ضربه الخليفة المتوكل على الله، وسميت مكتبته بالكندية (ابن النديم، 2010، ص414-415؛ الجواهري، 2011، ص158).

أما الكاتب والأديب الجاحظ ((ت 255هـ/ 868م)) الذي لديه الكثير من المؤلفات مثل البيان والتبيين، والبغلاء، والذي أنصف بحبه للقراءة وجمع الكتب في مكتبة خاصة به، وكان يقضي معظم وقته في دكاكين الوراقين وتشير المصادر أن هذه المكتبة وصلت إلى سقف غرفته ووقعت عليه أثناء مرضه وتوفي على أثرها (ابن النديم، 2010، ص291؛ الجواهري، 2011، ص158).

وكان للمترجم حنين بن اسحق ((ت 264هـ/ 877م)) مكتبة حيث عمل وأشتهر بالترجمة في بيت الحكمة، وعرف أربع لغات وألف الكتب الكثيرة والتي تجاوزت المائة والثلاثين كتاباً بالعربية، وكانت له مكانته الأدبية والعلمية مما جعل مكتبة خاصة وحافلة بالمؤلفات الأخرى والآرامية والعربية وأنتهت حياته بمصيبة أثارها حاسدوه أيام الخليفة المتوكل على الله وجعله يخسر جميع ما يملك من كتب (ابن القفطي، 2001، ص224-226؛ الجواهري، 2011، ص158-159).

ومكتبة العالم محمد بن يحيى بن عبدالله بن محمد بن صول أبو بكر المعروف بـ ((الصولي)) (ت 235هـ/ 849م) الذي كان أحد العلماء بفنون الأدب، حسن المعرفة بأخبار الملوك وأيام الخلفاء ومآثر الأشراف وطبقات الشعراء.

وقال الزهري: وسمعت ابا بكر بن شاذان يقول: رأيت للصولي بيتاً عظيماً مملوءاً بالكتب وهي مصفوفة، وجلودها مختلفة الألوان، كل صف من الكتب لون، فصف أحمر، وآخر أخضر، وآخر أصفر وغير ذلك قال: وكان الصولي يقول هذه الكتب كلها سماعي (الخطيب البغدادي، دت، ج4، ص427-430).

وكان للعالم أبو عقدة وهو أحمد بن محمد بن سعيد أبو العباس الكوفي ((ت 332هـ/ 943م)) مكتبة حيث يذكر أنه لما أراد الانتقال من البيت الذي كان فيه إلى بيت آخر في موضع آخر فاستأجر من يحمل كتبه وشارط الحماليين أن يدفع لكل واحد منهم دانقاً لكل كرتة فوزن لهم أجور مائة درهم، وكانت كتبه ستمائة حمل (الخطيب البغدادي، دت، ج5، ص14-18).

وكان للشاعر الشريف الرضي ((ت 406هـ/ 1015م)) مكتبة والذي يعد من مشاهير عصره، وقد أنشأ الشريف الرضي مؤسسة ثقافية سماها ((دار العلم)) وكان ينفق عليها من حسابهِ الخاص، ويلقي فيها المحاضرات العلمية ولم تكن دار العلم مدرسة فحسب وإنما كانت مخزناً يجمع فيه كل ما يحتاج إليه القاريء من أمور مادية وعلمية وكانت معروفة في مصاف المكتبات الكبرى ومنظمة تنظيمياً جيداً (الجواهري، 2011، ص159).

وللفقيه والمحدث أحمد بن محمد أبو بكر الخوارزمي المعروف بالبرقاني (ت 425هـ/ 1033م) مكتبة، ويذكر أنه انتقل من الكرخ إلى قرب باب الشعير طلب من الشيخ أحمد بن غانم الحمامي ان يشرف على حمالي كتبه والتي بلغ عددها ثلاثة وستين سफطاً وصندوقين، كل ذلك مملوء كتباً (الخطيب البغدادي، دت، ج4، ص375).

ومكتبة علي بن يحيى المنجم ((ت 275هـ / 888م)) الذي أهتم بصنوف شتى من العلوم وذلك لأن آل المنجم كانوا ممن أهتموا بالعلوم والآداب وخدموا الخلفاء العباسيين ، فقد كان جد علي منجماً للخليفة أو جعفر المنصور وكان والده يحيى منجماً وندياً للمأمون. وقد أهتم علي بن يحيى المنجم بمكتبته وكانت كبيرة جداً ، ولذلك فقد قصدها العلماء والأدباء(أبن خلكان ، 1968 ، ج 6 ، ص 76 ؛ غانم عبد الله خلف ، 1982 ، ص 91). ومن بين من قصدها أبي معشر المنجم الذي زارها وهو في طريق إلى الحج فهاله أمرها فأقام بها وتعلم علم (النجوم) حتى قيل إنه أضرب عن الحج لشدة إعجابه بهذه المكتبة المنظمة والكبيرة (ياقوت الحموي ، 1980 ، ج 5 ، ص 467 ؛ غانم عبد الله خلف ، 1982 ، ص 91).

ومكتبة ابراهيم بن إسحاق الحراني (ت 286هـ / 898م) وهو إمام وفقهه ، وكانت له مكتبة شهيرة بمؤلفاتها، تتم فيها عمليات النسخ وقال الخطيب البغدادي في وصفها بأنها ثروة ، ويبلغ عدد المؤلفات فيها حوالي أثنى عشر ألف مجلد (الخطيب البغدادي ، دت ، ج 6 ، ص 31).

ومكتبة أبناء موسى بن شاكر وهم ثلاثة أخوة وكانوا من أشهر علماء ومنجمي العصر العباسي ولهم العديد من المؤلفات الشهيرة ، عملوا خزائن للكتب من مختلف الأمصار ، حيث قاموا بإرسال البعثات العلمية إلى بلاد الروم ، وأحضروا المترجمين ليقوموا بأعمال الترجمة ، وأظهروا عجائب الحكم في مختلف مجالات العلوم(القفطي ، 2001 ، ج 2 ، ص 424-425).

وكانت هناك مكتبات أخرى للعلماء والأدباء والشعراء مثل مكتبة الاصمعي ((ت 213هـ / 828م)) واسماعيل بن اسحق الأزدي ((ت 202هـ / 817م)) ومكتبة ابن دريد ((ت 321هـ / 933م)) وأبن النديم ((ت 385هـ / 995م)) وأبن الجوزي ((ت 597هـ / 1200م)) (ابن النديم ، 2010 ، ص 96-97 ، 157 ؛ الجواهري ، 2011 ، ص 157).

خاتمة:

-كانت المكتبات الخاصة أقدم المكتبات إلى الظهور مثل مكتبة خالد بن يزيد والتي عدها المؤرخون أول مكتبة في الإسلام.

-ازدهرت المكتبات الخاصة في العصر العباسي بسبب ازدهار حركة التأليف والترجمة والنشر.

-ازدهار الحركة العلمية وتشجيع الخلفاء لها ساهم في ظهور المكتبات الخاصة.

-ازدهار صناعة الورق والوراقين في العصر العباسي.

-ساهمت المكتبات الخاصة في عقد المناظرات العلمية والمذكرات للمشاهير من روادها وبحضور الطلبة.

-ظهور طبقة من الوراقين والنساخين انتشرت في بغداد وبلغت أكثر من مائة حانوت يجتمع فيها العلماء والشعراء والطبقات المثقفة.

-شهد العصر العباسي كثرة المكتبات الخاصة والتي أصبحت مصدراً للثقافة العربية والإسلامية.

-أصبحت المكتبات الخاصة مستودعاً أميناً لحفظ التراث العربي الإسلامي.

-لعب العلماء المسلمون دوراً هاماً في التأليف وانتشار الكتب والمكتبات، ونقلوا إلى العربية ثقافات الأمم الأخرى.

أضاف العلماء المسلمين الكثير من علومهم وفنونهم وابتكاراتهم واحتفظوا بها إلى أن وصلت إلى أوروبا في القرن الثاني عشر للميلاد.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً. المصادر الأولية

-أبن أبي أصيبعة: موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي ((ت 668هـ/1269م، 1965، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا (الأولى) بيروت - لبنان.

-الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي ((ت 463هـ/1107م))، دت، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.

-أبن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، 1968، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت - لبنان.

-السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن أبي بكر، 2004، تاريخ الخلفاء، الطبعة السادسة، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

-الصابي: أبو الحسن هلال بن المحسن ((ت 448هـ/1056م))، 1964، رسوم دار الخلافة الطبعة الأولى، مطبعة العاني، بغداد - العراق.

-الصولي: محمد بن يحيى أبو بكر ((ت 335هـ/946م))، 1979، أخبار الرازي بالله والمتقي بالله، الطبعة الثانية، دار المسيرة، بيروت - لبنان.

-أبن الطقطقي: محمد بن علي بن طباطبا ((ت 709هـ/1309م))، دت، الفخري في الآداب السلطانية، الطبعة الأولى، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة - مصر.

-القفطي: جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف ((ت 646هـ/1248م))، 2001، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: عبد المجيد دياب، دار النصر للطباعة الإسلامية، القاهرة.

-المقدسي: شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر المقدسي ((ت 380هـ/995))، 2003، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

-أبن النديم: أبو يعقوب محمد بن اسحاق ((ت 380هـ/995، 2010 فهرست ((الطبعة الثالثة)) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

-ياقوت الحموي: أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي ((ت 626هـ/1228م))، 2008، الطبعة الأولى، دار أحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

ثانياً. المراجع الحديثة

-الجبوري، أحمد اسماعيل، 2009، علاقة الخلافة العباسية بالعلماء في العصر العباسي الأول، الطبعة الأولى) دار الفكر، عمان - الأردن.

-جمال، محمد عثمان، 1998، عبد الله بن المبارك - الإمام القدوة، الطبعة الرابعة، دار القلم، دمشق - سوريا.

-الجواهري، خيال محمد مهدي، 2011، من تاريخ المكتبات في البلدان العربية، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد - العراق.

-الحفني، محمود أحمد، دت، اسحاق الموصلي الموسيقار النديم، الطبعة الأولى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والأبناء والنشر، القاهرة - مصر.

-خلف، غانم عبد الله، 1982، دور الحكمة، دراسة في تاريخ العلوم عند العرب، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل - العراق.

-سعيد، جميل، 1990، محمد بن عبد الملك الزيات، الوزير الكاتب الشاعر، الطبعة الأولى، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد - العراق.

-الصلابي، علي محمد، 2007، دولة السلاجقة، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان.

-عواد، كوركيس، 1986، خزائن الكتب القديمة في العراق منذ أقدم العصور حتى سنة 1000 للهجرة، الطبعة الثانية، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان.

-النقيب، أحلام حسن، 2011، سياسة الخليفة الناصر لدين الله الخارجية 575-622هـ/1179-1225م، الطبعة الأولى، مكتبة القبة للنشر، موصل - العراق.

المسؤولية الدولية الجنائية للفرد في ظل نظام روما

International criminal responsibility of the individual under the Rome Statute

د.محمدي محمد الأمين ، جامعة ابن خلدون -تيارت-الجزائر.

مقدمة:

لم يكن مفهوم المسؤولية الدولية الجنائية للرؤساء والقادة (أو للفرد بصفة عامة) مطروحا من قبل ، بل هو من المفاهيم الحديثة نوعا ما في القانون الدولي بصفة عامة، وفي القانون الدولي الإنساني بصفة خاصة ، والذي هو صاحب الفضل الأول في إرساء مفهوم المسؤولية الدولية الجنائية الفردية كمفهوم قانوني جديد صار معترفا به .

فالقانون الدولي التقليدي لم يكن يهتم بالفرد وحقوقه ، ولا يعترف به شخصا من أشخاص القانون الدولي ، بل يعتبره مجرد موضوع من مواضيع هذا القانون ، ثم ما لبث أن تغير هذا الوضع عقب الحرب العالمية الأولى ، حيث ضم القانون الدولي كائنات جديدة آلية بالإضافة إلى الدول ، وأصبحت هذه الكائنات مخاطبة مباشرة من قبل القانون الدولي ، فكانت المحاولة الأولى في إسناد هذه المسؤولية ترجع تاريخيا إلى المادة 227 من معاهدة فرساي ، ثم ظهرت بشكل أقوى بمقتضى اتفاقية لندن لعام 1945 ، وبمقتضاها نجح القانون الدولي في معاقبة الأفراد.

وعلى الرغم من كل هذا إلا أن المسؤولية الدولية للفرد لازالت محل نقاش وجدل في أوساط الكثير من الفقهاء ، وذلك لما يكتنف الموضوع من غموض خاصة في أحكامه ، وتعدد الأشخاص ممن تقوم عليهم هذه المسؤولية (من رؤساء ومرؤوسين) ، خاصة وإذا توافرت أسباب امتناع المسؤولية.

أهمية البحث: مما لا شك فيه أن معاهدة فرساي بإقرارها لمبدأ المسؤولية الجنائية الشخصية لرئيس الدولة عن أفعاله المخالفة للقانون الدولي ، تعد تطورا هاما في الفكر القانوني الدولي ، يغير ما كان سائدا في الأزمنة السابقة ، حيث كان الحاكم يتمتع بسلطة لا حدود لها دون أن يواكب تلك السلطة أية مسؤولية.

كما أن الاعتراف بتلك المسؤولية يتفق تماما مع ما أشار إليه الأستاذان " لارنود ، ودي لا براديل " في تقريرهما الخاص بمحاكمة غليوم الثاني ، من أن " كل حق لابد أن يقابله واجب ، وفي المواجهة هذا الحق توجد سلطات مسؤولية وإذا كان رئيس الدولة يتمتع بالحصانات القضائية والشرف والمجد والصدارة طبقا للقانون الدولي ، فإن عليه واجب في مقابل هذا الحق ، وهو أن يتحمل المسؤولية ، فعلى قدر السلطة تكون المسؤولية " .

أهداف البحث: يعتبر موضوع المسؤولية الدولية الجنائية للفرد من المواضيع المستحدثة ، التي دخلت في نطاق المفهوم العام للقانون الدولي الجنائي ، حيث لم يكن من السهل الوصول إلى رأي واحد من جانب الفقهاء يحدد التعريف بهذه المسؤولية ، إلا بعد التطورات التي شهدتها العالم خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ودور المحاكم الجنائية الدولية التي كان لها الفضل في إرساء مواد أسست للتعريف والتنظيم وكيفية المحاكمة ، أصبحت فيما بعد عبارة عن وثائق دولية تم توثيقها عن طريق الأمم المتحدة.

إشكالية البحث:

إن القانون الدولي يجب أن يحدد الأفعال الفردية غير الشرعية المعتبرة جرائم دولية حسب المفهوم القانون الجنائي والقابلة لترتيب المسؤولية الجنائية الشخصية للأفراد، على عكس الدولة التي هي شخص معنوي لا يمكنها تحمل مثل هذه المسؤولية لأنها كيان مجرد لا يتوفر على الإرادة من أجل إتيان أفعال غير مشروعة معاقب عنها شخصيا، إلا أن هذا التحديد قد أثار الكثير من الصعوبات لاسيما في التمييز بين مسؤولية الدولة والفرد جنائيا.

وعليه يمكننا طرح الإشكالية التالية: إلى أي مدى تكون مسؤولية الأشخاص الطبيعيين جنائيا اتجاه المجتمع الدولي؟

تقسيم البحث: بناءً على ما تقدم، سنقوم في هذا البحث إلى دراسة مفهوم المسؤولية الدولية الجنائية للفرد في المبحث الأول، ثم نتطرق إلى الجدل القائم حول هذه المسؤولية في المبحث الثاني.

المبحث الأول: مفهوم المسؤولية الدولية الجنائية للفرد: شهد القانون الدولي الجنائي تطورات كبيرة أثرت عن إقرار مبادئ مهمة، أولها إقرار المسؤولية الجنائية للأفراد الطبيعيين عن الجريمة الدولية، خاصة بعد محاكمات ما بعد الحرب العالمية الثانية (نورمبرغ، طوكيو)، إذ أتاح تأسيس تلك المحاكم إجراء محاكمات للقادة والزعماء من دول المحور التي انهزمت في الحرب إمكانية فرض التزامات دولية تترتب على عاتق الفرد مباشرة، تتمثل بحضور إتيان بعض الأفعال التي تدخل ضمن نطاق الجريمة الدولية.

وقد برزت المسؤولية الجنائية الدولية عن أفعال الأفراد وأوامر الرؤساء بشكل لافت في النظام العالمي الجديد، رغم سوابقها المتعددة في عشرينيات القرن الماضي (يشوي، الطبعة الأولى، 2010، ص 46)، وبات من الصعب التفاوض عن الجرائم الدولية التي تهدد أمنه وسلامته أي كان المسئول عنها دولة أم فرد⁽¹⁾.

وعليه وحسب دراستنا للموضوع فقد رأينا أن نقسم هذا المبحث إلى مطلبين مهمين نتناول في أولهما التعريف بالمسؤولية الجنائية للفرد، أما الثاني فيختص بمركز الفرد في القانون الدولي العام.

المطلب الأول: تعريف المسؤولية الدولية الجنائية للفرد: يعتبر موضوع المسؤولية الدولية الجنائية للفرد من المواضيع المستحدثة، التي دخلت في نطاق المفهوم العام للقانون الدولي الجنائي، حيث لم يكن من السهل الوصول إلى رأي واحد من جانب الفقهاء يحدد التعريف بهذه المسؤولية، إلا بعد التطورات التي شهدتها العالم خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ودور المحاكم الجنائية الدولية التي كان لها الفضل في إرساء مواد أسست للتعريف والتنظيم وكيفية المحاكمة، أصبحت فيما بعد عبارة عن وثائق دولية تم توثيقها عن طريق الأمم المتحدة.

¹ - لقد كان قيام الحرب العالمية الثانية، دفعة أساسية وهامة أسهمت وإلى حد كبير في إعادة التأكيد والاهتمام بإنشاء محكمة جنائية دولية تختص بملاحقة من يقترفون جرائم الحرب وجرائم الإبادة وانتهاكات حقوق الإنسان، فقد كانت الأحوال والظلمات التي ارتكبت خلال هذه الحرب من البشاعة حيث يصعب تجاهل مرتكبيها وضرورة معاقبتهم.

وباعتبار الفرد عضوا في المجتمع الإنساني ، ويحظى منتم-بكثير من الحماية الدولية المتمثلة في حقوق الإنسان ، دون ما تفرقه مع وضع العديد من التبعات على عاتقه(فؤاد ، الجزء الثاني ، الطبعة الأولى 2005 ، ص77).

وعليه فإن القانون الدولي يجب أن يحدد الأفعال الفردية غير الشرعية المعتبرة جرائم دولية حسب المفهوم القانون الجنائي والقابلة لترتيب المسؤولية الجنائية الشخصية للأفراد ، على عكس الدولة التي هي شخص معنوي لا يمكنها تحمل مثل هذه المسؤولية لأنها كيان مجرد لا يتوفر على الإرادة من أجل إثبات أفعال غير مشروعة معاقب عنها شخصا، إلا أن هذا التحديد قد أثار الكثير من الصعوبات لاسيما في التمييز بين مسؤولية الدولة والفرد جنائيا.

لذلك سنتناول هذا المطلب في فرعين مهمين ، أولهما ما معنى المسؤولية الجنائية الدولية للفرد؟ والثاني أثر الوثائق الدولية في تعريف المسؤولية الدولية الجنائية للفرد.

الفرع الأول: معنى المسؤولية الجنائية الدولية للفرد: ترتبط قواعد المسؤولية الدولية ارتباطا وثيقا بالالتزامات التي يفرضها القانون الدولي على أشخاص ، فهي الأثر المترتب على خرق أحد أشخاص القانون الدولي لالتزاماته الدولية (GLASER ، 1978، p48 ، Volume 2).

فالنظام القانوني الدولي شأنه شأن الأنظمة القانونية الأخرى يفرض على أشخاص التزامات ويرتب لهم حقوق أيضا ، فإذا وقع من قبل احد أشخاص القانون الدولي فعل غير مشروع مخالفا لالتزام دولي (وفقا لنظرية الفعل غير المشروع دوليا) ، أو فعل مشروع لكنه يمثل خطورة استثنائية نتج عنه ضرر بأحد أشخاص القانون الدولي ، كالأنشطة النووية و أنشطة الفضاء (وفقا لنظرية المخاطر أو تحمل التبعة) ، تقوم مسؤوليته الدولية المدنية عن هذا الفعل و يترتب عن ثبوت المسؤولية الدولية المدنية نتائج أو آثار قانونية من أهمها: التعويض ، التوقف عن مخالفة الالتزام الدولي.

كما أن هناك نوع آخر من المسؤولية الدولية ، وهي المسؤولية الجنائية الدولية (وهي ما تعيننا) فقد يصل الفعل غير المشروع إلى فعل يعتبره القانون الدولي جريمة دولية ، ويخل بالمصالح الأساسية للمجتمع الدولي ، ويقتضي توقيع العقاب على مرتكب هذه الجريمة ، وقد أثارت المسؤولية الجنائية الدولية خلافا فقهيها حول من تنسب إليه هذه المسؤولية ، فهل تقرر للدولة ، أم للفرد ، أم للدولة والفرد معا ؟ وعلى الرغم مما أثير من خلاف فقهي حول من تنسب إليه المسؤولية الجنائية الدولية ، إلا أن ما استقر عليه العمل الدولي ، هو أن الفاعل الذي يجب مساءلته عن ارتكاب الجرائم الدولية هو الفرد(درويش ، سنة 2012 ، ص1).

فالمسؤولية في القانون الدولي المعاصر لم تعد قاصرة على الدول ، فمن المتصور أن تكون هناك مسؤولية دولية للمنظمات الدولية بوصفها من أشخاص القانون الدولي العام ، ولم تظل المسؤولية الدولية هي

المسؤولية المدنية فقط ، ولكن أصبح من الممكن الحديث عن المسؤولية الدولية الجنائية ، التي يمكن أن تترتب حيال الأفراد على هدى الاتجاه الحديث⁽²⁾.

ولا يمكن لأي مجتمع بما في ذلك المجتمع الدولي ، أن يتغاضى عن الجرائم التي تشكل تهديدا لأهم الأسس والركائز ، التي يقوم ويؤسس بنيانه عليها ، لذلك تقرر قواعد القانون الدولي (العرفية والمكتوبة) مسؤولية الفرد عن الجرائم التي يرتكبها ، إذ شكلت اعتداء على الأسس التي تقوم عليها الجماعة الدولية (سامية ، طبعة 2014 ، ص 30).

وهكذا لم تعد المسؤولية علاقة بين الدول وحدها (أي مسؤولية دولة اتجاه أخرى) ، وإنما من المتصور وجود حالات أخرى للمسؤولية الدولية ، منها المسؤولية الجنائية للفرد على الصعيد الدولي.

ومن الأحكام المتعارف عليها في القانون الدولي المعاصر-ذلك الحكم – الذي يقول بان الأشخاص الطبيعيين المذنبين بإعداد الجرائم ضد السلم ، والإنسانية ، وجرائم الحرب ، والتخطيط لها ، وتنظيمها ، وارتكابها ، يتحملون مسؤوليتهم عنها إلى جانب الدولة المعنية.

وتقع هذه المسؤولية على الشخص الطبيعي أيضا ، في تلك الحالات حين يقترف إجراما دوليا ما بصفة فردية ، وأن تقوم على صلة قانونية مع دولته (إبراهيم ، طبعة 2009 ، ص 323).

كما تعني المسؤولية الجنائية وجوبا تحمل الشخص تبعة عمله المجرم بخضوعه للجزاء المقرر لهذا العمل في القانون (سليمان ، طبعة 1992 ، ص 123).

وقد تطور مفهوم المسؤولية الجنائية من خلال تطور القانون الدولي ، الذي بدأ فيه الفرد يمارس حقوقا جديدة ، ويلعب دورا هاما في تقرير الكثير من الأمور الدولية ، ومن هذا المنطلق فالمسؤولية الجنائية الدولية للفرد لعبت دور الرادع لتطبيق القانون الدولي الجنائي.

وتعني أيضا ، أن يتحمل الشخص الطبيعي نتائج أفعاله غير المشروعة التي ارتكبها ، وهو مدرك لمعانيها وتوقيع الجزاء عليه ، وحمل الإنسان تبعة الجريمة معناه محاسبته عليها ، أي مطالبته قانونا بتحمل الآثار الضارة الخطيرة وتقديمه للمحاسبة والعقوبة.

ومسؤولية الفرد الجنائية في القانون الدولي لا تختلف كثيرا عن مفهوم وأساس المسؤولية في القانون الجنائي الوطني ، ولكن دراستنا تنحصر في المسؤولية الجنائية للفرد فقط دون غيره ، كما تنحصر مسؤولية الأفراد العاديين عن الجريمة الدولية في الشخص الذي ارتكب الجريمة الدولية ، ويتحمل وحده مسؤولية أعماله والعقاب عنها وفقا لمبدأ المسؤولية الفردية أمام القانون الدولي الجنائي ، وهي تحتل مواقعها تدريجيا في النظر والتطبيق إزاء اكتساب الفرد الشخصية الدولية (عطية ، الطبعة الثانية 2006 ، ص 42).

²- مع تطور القانون الدولي بمواضيعه وأشخاصه وأهدافه ، خاصة منها اعتبار الفرد الإنساني الغاية النهائية لقيام أي نظام قانوني لتحقيق حريته وإنسانيته ورفاهيته ، بإثبات العديد من الحقوق والامتيازات إضافة إلى آليات و ضمانات الحماية من أي انتهاكات لشخصه وكرامته في إطار قواعد والتزامات و واجبات قانونية ضمنيت في قائمة طويلة من الصكوك الدولية ، و هو التطور الذي منح الفرد مركز الشخص الدولي – وإن كانت ممارسته تتم في حدود ضيقة – بما يمكنه من طلب الحماية الدولية التي تستحقها ، وان يحمل في المقابل التزامات و واجبات قانونية دولية التي تلائم وضعه .

وتقوم المسؤولية الجنائية الدولية الفردية في حق كل شخص يرتكب جريمة دولية خطيرة، سواء كان مسؤولاً كبيراً في الدولة، مثل القائد العام للقوات المسلحة أو رئيس الأركان، أو رئيس الدولة، أم كان جندياً صغيراً في الجيش للقوات المسلحة المعتدية.

فكل من يثبت في حقه ارتكاب جريمة، من الجرائم الواردة في الأنظمة الأساسية للمحاكم الجنائية الدولية، وذلك بصفته فاعلاً أصلياً فيها أو بصفته مساهماً بالإعداد أو التحريض أو الاشتراك أو المساعدة، يكون مسؤولاً مسؤولية شخصية جنائية ويخضع للمحاكمة أمام المحكمة الجنائية الدولية أو أمام إحدى المحاكم الداخلية للدولة (البقيات، طبعة 2011، ص 58).

يتبين من هذا أن الأشخاص الطبيعيين المسؤولين عن ارتكاب الجرائم الدولية باسم الدولة، يتعرضون للمساءلة وأن توقع عليهم العقوبات المناسبة، كما تسال الدولة المعتدية دولياً عن أعمالها العدوانية (موسى، الطبعة الثانية 2010، ص 20).

ويرى كثير من الفقهاء أن الجرائم الدولية التي يرتكبها الأفراد تنحصر في فئتين أساسيتين، وقد ثبتت هذه الأفعال في كل مراحل التاريخ البشري، وتتمثل فيما يلي:

الفئة الأولى: وهي الجرائم التي يرتكبها أفراد بصفتهم الرسمية (أي بصفتهم أعضاء دولة)، وترتكب على الغالب في حالة حصول تعسف في استعمال السلطة ضد مجموعة من الأفراد بدوافع عنصرية، أو قومية ومثلها جرائم إبادة الأجناس، جرائم التمييز العنصري، جرائم ضد الإنسانية..... الخ.

الفئة الثانية: تشمل الجرائم التي تقع من أفراد بصفتهم الشخصية (الخاصة)، ضد قيم ومصالح متعلقة بصميم الجماعة الدولية، والتي يقر لها القانون الدولي حماية جنائية، مثل جرائم تزييف العملة، الاتجار بالرقيق، الاتجار بالمخدرات..... الخ (السعدي، طبعة 2001، ص 18).

ونلفت الانتباه إلى أن ارتكاب جريمة حرب الاعتداء بواسطة عصابة، أو جماعة، أو مرتزقة مسلحة تقع المسؤولية الجنائية عنها على عاتق كل أفراد العصابة، أو الجماعة دون استثناء لان هؤلاء جميعاً قد انضموا بإرادتهم الكاملة إلى العصابة مع علمهم بالغرض المقصود منها (القهوجي، طبعة 2001، ص 54).

الفرع الثاني: تعريف المسؤولية الدولية الجنائية للفرد من خلال الوثائق الدولية: بالرغم من أن المحكمة العليا التي تقرر إنشاؤها بموجب معاهدة فرساي، لم يكتب لها النجاح واقتصر الأمر على محاكمات لينبغ الألمانية، والمحاكم الوطنية لدول الحلفاء فإنها لا تخلو من أهمية خاصة في إبراز المبادئ الآتية:

- إقرار مسؤولية رؤساء الدول عن الجرائم التي يرتكبونها بصفتهم الرسمية، وحق تقديمهم للمحاكمة أمام القضاء الدولي، بعد أن كان العرف الدولي يعتبر الرئيس غير مسئول.

- إقرار مبدأ اختصاص المحاكم الوطنية في الفصل في الجرائم الدولية وفقاً لتشريعاتها الوطنية.

- إقرار مبدأ المسؤولية الجنائية للفرد عن الأفعال التي تقع بصفتهم الرسمية (جمال، طبعة 2013، ص 118).

ومن أجل ردع المجرمين المحتملين مستقبلاً، ومنح الأجيال القادمة أفضل آمال في عالم متحرر من فظائع الإبادة والانتهاكات الخطيرة، فإن منظمة الأمم المتحدة ومن خلال جمعيتها العامة، ساهمت من جانبها في إقرار أمرين أساسيين: الأول هو العمل على تقنين القانون الدولي الجنائي، والثاني التأكيد على أهمية ما جاءت به المحاكم العسكرية الدولية لنورمبرغ و طوكيو، من قرارات وأحكام قضائية وذلك من خلال توصيتها التي

تحمل الرقم 1/95 لعام 1946، وحيث تبنت فيها المبادئ السبعة المستقاة من نظام نورمبرغ و قرارات المحكمة (خليل، العدد 43، سنة 2010، ص 118)

إضافة إلى ذلك فقد اعتبرت الجمعية العامة أيضا، وتحديدًا في عام 1950 أن هذه المبادئ السبعة تشكل جزءاً لا يتجزأ من مبادئ القانون الدولي، ففي المبدأ الأول منها اعتبرت الفرد الذي يرتكب فعلاً يشكل جريمة دولية مسئولاً شخصياً، عن هذا الفعل مما يستوجب إنزال العقوبات الجنائية المناسبة بحقه.

وذلك لوجود التزامات في القانون الدولي يتحملها الفرد في حالة انتهاكه للقواعد الدولية، أما المبدأ الثاني فيكشف مسؤولية الفرد مرتكب هذه الجريمة الدولية، رغم عدم معاقبة القانون الدولي عليها، وهو ما يدعم الجهود الدولية الفائلة بضرورة الاعتراف بعلو أو سمو القانون الدولي عن القانون الداخلي.

أما المبدأ الثالث فقد ذهب إلى تحميل رؤساء الدول، والحكومات وغيرهم من الزعماء السياسيين والعسكريين المسؤولية الجنائية، وفقاً لقواعد القانون الدولي عن الأفعال التي يرتكبونها من خلال إعلانهم للحرب العدوانية ضد الدول الأخرى، أو بإصدارهم الأوامر لاتباعهم بارتكاب الجرائم والتي لا بد من مساءلتهم عنها وإنزال العقاب المناسب بحقهم⁽³⁾، وأخيراً نشير للمبدأ الرابع الذي يرى أن الأوامر العليا لا تعفي من المسؤولية مرتكب الجريمة، ذلك لأن الأوامر الصادرة من مسؤول أعلى لا تعد دفاعاً له في مواجهة مسؤوليته المفترضة (خليل، نفس المرجع السابق، ص 119).

وبالنسبة لموضوع المسؤولية الجنائية الدولية الفردية، فقد وجد له حضوراً متميزاً في صلب العديد من الوثائق القانونية الدولية ذات الصلة، ولعل من أهمها معاهدة قمع ومنع الإبادة التي تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة بالإجماع في جلستها 179 لعام 1948، حيث اعتبرت المادة الرابعة منها أن مرتكبي الإبادة يعدون مسؤولين جنائياً، عما ارتكبوه سواء كانوا رؤساء دول وحكومات أم مسؤولين في الدولة المعنية أو حتى مواطنين عاديين⁽⁴⁾.

في حين أن المادة السادسة منها أكدت على إمكانية مساءلة، بل ومحاكمة المتهمين أمام محكمة دولية جنائية تنشأ لهذا الغرض أو حتى أمام القضاء الوطني.

ونظراً لأن الأمم المتحدة قد أعلنت في عدة مناسبات في نيتها محاكمة مجرمي الحرب، ونظراً للتصريح المعلن في موسكو بتاريخ 1943/10/30 حول الفظائع الألمانية في أوروبا المحتلة، قد أوضح أن الضباط الألمان والجنود وأعضاء الحزب النازي المسؤولين عن الفظائع والجنايات المرتكبة أثناء الحرب، ونظراً لأن هذا التصريح قد وضع مع التخطيط بشأن حالة كبار المجرمين الذين ليس لجرائمهم تحديد جغرافي دقيق والذين سيعاقبون بقرار مشترك من الحكومات، وهي تعمل لصالح جميع الأمم المتحدة، عقدت عن طريق مندوبيها المفوضين شرعاً هذا الاتفاق.

³- ينظر في هذا الصدد نص المادة 27 من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية - مسؤولية القادة والرؤساء عن أعمال مرؤوسهم.

⁴- نصت المادة الرابعة من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها على أن: يعاقب مرتكبو الإبادة الجماعية أو أي فعل من الأفعال الأخرى المذكورة في المادة الثالثة، سواء كانوا حكاماً دستوريين أو موظفين عامين أو أفراداً.

وهذا الاتفاق يرمي إلى معاقبة كبار جميع الأشخاص ، الذين ارتكبوا بصورة فردية أو بوصفهم أعضاء في منظمة وتكون مسؤوليتهم مسؤولية شخصية⁽⁵⁾.

وكذلك تأكيد وتجسيد المسؤولية الجنائية الدولية للفرد في القانون رقم 10 ، الذي يسمى قانون الرقابة بشأن معاقبة الأشخاص المرتكبين جرائم حرب والجرائم ضد الإنسانية ، الموقع في موسكو بتاريخ 1945/12/20 ويعتبر جزءاً لا يتجزأ من القانون الدولي⁽⁶⁾.

ولقد نصت المادة الثالثة منه على الجنايات ضد السلام مثل اجتياح المدن ، والبلدان الأخرى ، والحروب العدوانية ، والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية ، وجرائم القتل ، والتعذيب ، واغتصاب النساء ، وكل الأفعال اللاإنسانية الموجهة ضد السكان المدنيين ، والاضطهاد المرتكبة لأسباب سياسية ، حتى ولو كانت هذه الجرائم لا تعتبر جرائم في نظر القوانين الوطنية ، والانضمام إلى بعض الفئات الإجرامية كل شخص مهما تكن جنسيته أو وضعيته التي عمل بها يعتبر مرتكب إحدى الجنايات المذكورة:

- إذا كان فاعلاً أصلياً
- أو شريكاً في تنفيذ هذه الجنايات ، أو أمر بتنفيذها ، أو كان عضواً في منظمة ، أو ساهم في مخططات ، أو مشاريع خاصة بتنفيذها.
- إذا كان المتهم يشغل منصب سياسياً ، أو مندوباً عسكرياً بها في ذلك هيئة أركان الجيش العليا حتى ولو كان رئيس دولة لا يمكن أن يعفى من العقاب (موسى أ. ، ص 28).

وفيما يخص المحاكم الجنائية الدولية الجديدة والتي أنشئت في العقد الأخير من القرن الماضي ، فإننا نشير للتقرير الصادر عن الأمين العام للأمم المتحدة بخصوص الوضع في يوغسلافيا السابقة ، والذي شرح فيه أحكام القرار 808 الصادر عن مجلس الأمن لعام 1993 ، وقد اعتبر هذا التقرير أن الشخص الطبيعي أو الفرد ، يكون مسئولاً عن الانتهاكات الخطيرة للقانون الدولي الإنساني التي ارتكبت في يوغسلافيا السابقة.

والأمر ذاته تكرر عند إقرار النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لرواندا ، ذلك أن المشرع الدولي لهذه المحكمة قد نص صراحة على نهوض مسؤولية الفرد الجنائية ، في أكثر من موضع ونص ويكفي هنا التبدليل على ذلك بما عنوانه المشرع الدولي للمادة السادسة من نظامها الأساسي ب: "المسؤولية الجنائية الفردية" (خليل ، المرجع السابق ، ص 120).

أما عن المحكمة الجنائية الدولية الدائمة فإنه يلاحظ أن المادة 25 من النظام الأساسي ، تكرر مبدأ المسؤولية الجنائية الفردية حيث يكون للمحكمة ، اختصاص على الأشخاص الطبيعيين عملاً بهذا النظام الأساسي ، كما يعد الشخص الذي يرتكب جريمة تدخل في اختصاص المحكمة مسئولاً عنها بصفته الفردية ، وعرضة للعقاب وفقاً لهذا النظام الأساسي ، ويبين هذا النص أن الشخص المعنوي أو الاعتباري ليس محلاً للمساءلة الجنائية ، ومن ثم فهي لا تقع على الدول والمنظمات وغيرها من الأشخاص المعنوية ، بل أن محل

⁵- نص المادة السادسة من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية العسكرية لعام 1945.

⁶- نص المادة الثالثة من القانون رقم 10 لعام 1945.

المسؤولية الجنائية الدولية تقع على الإنسان فحسب (عطية د. ، ص 41) ، ودون تمييز يذكر سواء كان رئيساً لدولة ، أو حكومة ، أو عضواً للبرلمان ، أو ممثلاً منتخباً ، أو موظفاً حكومياً لا تعفيه بأي حال من الأحوال من المسؤولية الجنائية بموجب هذا النظام الأساسي ، كما أنها لا تشكل في حد ذاتها سبباً لتخفيف العقوبة ، طبقاً للمادة 27 من النظام الأساسي.

ومهما بلغت درجته القيادية أو الرئاسية وفقاً لما تشير إليه المادة 28 من النظام الأساسي ، التي تركز مبدأ مسؤولية القادة والرؤساء الآخرين (جمال ، المرجع السابق ، ص 124).

ونشير في الأخير إلى نص المادة 4/75 البند (ب) من البروتوكول الإضافي الأول ، وإلى نص المادة 2/6 البند (ج) من البروتوكول الإضافي الثاني ، اللذين يؤكدان بكل وضوح أن المسئول جنائياً عن جرائم الحرب لا يكون إلا فرداً وليس شخصاً معنوياً⁽⁷⁾.

المطلب الثاني. مركز الفرد في القانون الدولي العام: تعتبر الشخصية فكرة مشتركة بين كافة فروع القانون ، إذ يقصد بشخص القانون كل كائن يرتب له القانون حقوقاً ويسند إليه التزامات ، أو بمعنى آخر كل كائن مخاطب بحكم القاعدة القانونية المباشرة.

وطبقاً لهذا التعريف ، يعرف شخص القانون الدولي بأنه: (كل شخص طبيعي أو اعتباري يمنحه القانون حقوقاً ، ويفرض عليه التزامات بصورة مباشرة ، أو بمعنى آخر خضوع الشخص الطبيعي ، أو الاعتباري مباشرة لحكم القانون الدولي) (السعدي ، المرجع السابق ، ص 185).

ولم تكن للفرد أي فاعلية تذكر في مجال القانون الدولي ، وحتى بداية القرن العشرين ، إذ أن الدولة هي التي يمكن لها أن تكون مخاطبة بأحكام القانون الدولي العام ، وبالتالي فإن لها حق التمتع بالشخصية القانونية الدولية ، في نطاق اهتمامات العلاقات القانونية الدولية.

أما الفرد الطبيعي فلم يكن لينظر إليه باهتمام يذكر من زاوية القانون الدولي العام ، وبعد التطورات الكبيرة التي شهدتها القرن العشرين ، ودخول البشرية حربين طاحنتين رافقهما تطور كبير في المجال التقني والتكنولوجي والاهتمام الكبير بحقوق الإنسان ، وبما أثر على طبيعة ومضمون القواعد القانونية الحاكمة للمركز القانوني للفرد (الطبيعي) (يوسف ، الطبعة 2011 ، ص 12).

ومن هذا المنطلق فقد اختلف الفقه القانوني في تحديد مركز الفرد في القانون الدولي ، كما قد اختلفت آراء الفقهاء القانونيين حول تمتع الفرد بالشخصية القانونية الدولية ما بين مؤيد ومعارض (تونسي ، الطبعة الرابعة 2003 ، ص 273)

وهذا ما سنحاول إبرازه في النقطة الأولى ، أما النقطة الثانية فسندرج أهم الحقوق التي يتمتع بها الفرد بمقابل الالتزامات المسندة إليه.

⁷- نصت كل من المادتان على أن: " لا يدان أي شخص بجريمة إلا على أساس المسؤولية الجنائية الفردية "

الفرع الأول. موقف المدارس الفقهية: لقد اختلف الفقه الدولي في المكانة التي يحتلها الفرد في القانون الدولي ، فبعضهم أسغ عليه وصف الشخصية الدولية ، وبعضهم رفض هذه الشخصية ، وهناك اتجاه آخر اعتبر الفرد موضوعاً من موضوعات القانون الدولي (موسى د. ، المرجع السابق ، ص 49).
أولاً-المذهب التقليدي: والذي ينكر على الفرد تمتعه بالشخصية القانونية الدولية ، لأن الفرد يحكمه القانون الداخلي أما القانون الدولي فيحكم العلاقات بين الدول ، والدولة ذات السيادة بما لها من قدرة على خلق قواعد القانون الدولي ، وهي وحدها التي تتمتع بالشخصية القانونية الدولية ، وهي الموضوع الوحيد لهذا القانون .

أما الفرد فلا يعتبر حسب أصحاب المذهب التقليدي ، من أشخاص القانون الدولي لعدم توفر شرطي السيادة والقدرة على إيجاد القواعد القانونية الدولية(سمية ، طبعة 2013 ، ص36).
كما يستند أنصار هذا المذهب إلى مبدأ ثنائية القانونين الدولي والوطني واستقلالهما عن بعضهما سواء من حيث مصدرهما ، حيث أن مصدر القانون الوطني هو الإرادة المنفردة للدولة ، بينما مصدر القانون الدولي هو إرادة الدول ، أو من حيث المخاطب فيهما ، فالفرد هو المخاطب بالقانون الداخلي ، بينما المخاطب بالقانون الدولي هو الدولة فقط .

كما يختلف القانونان من حيث الموضوع ، فمهمة القانون الداخلي هي تنظيم العلاقات بين الأفراد أو علاقتهم بالسلطة الداخلية للدولة ، أما القانون الدولي فموضوعه تنظيم العلاقات بين الدول سواء في زمن السلم أو الحرب .

كما أن الدولة متروك لها أمر حماية وطنيها في الخارج إن شاءت فعلت وان شاءت أبت ، وبالنتيجة فإن التعويض الذي يحصل عليه عن الأضرار الواقعة على وطنيها ، من دولة أجنبية يعد حقا خالصا لها بالتصرف فيه كيفما تشاء(السعدي د. ، ص186).

ثانياً-المذهب الموضوعي (النظرية الواقعية): هي التي تعتبر الفرد هو الشخص القانوني الوحيد في القانون الدولي والداخلي على حد سواء ، وأن قواعد القانون تخاطب الأفراد حكاما للدول أو أصحاب مصالح خاصة ، كما أن الدولة في نظر هذه المدرسة ما هي إلا وسيلة فنية لتحقيق المصالح الجماعية ، وبذلك فالدولة لا تعد في الحقيقة شخصا من أشخاص القانون الدولي(موسى د. ، المرجع السابق ، ص54).

كما غالت النظرية التقليدية في محورية الدولة في القانون الدولي وجعلتها الموضوع الوحيد له ، نتيجة تضخيم دورها في الداخل والخارج ، فقد ذهبت النظرية الواقعية إلى المغالاة في دور الفرد و التفریط في الدولة (قواسمية ، ص 38) ، فاعتبرت الفرد هو الموضوع الوحيد للقانون الدولي ، فهو (الفرد) دون غيره المخاطب بقواعد القانون سواء أكان القانون وطنيا أو دوليا ، حيث أن القانون بفرعيه يتوجه إلى الأفراد محكومين كانوا أو حكاما ، فالحكام هم موضوع القانون الدولي ، في حين يكون المحكومين موضوع القانون الداخلي ، على أساس أن الفرد هو وحده الذي يتمتع بالإرادة و الذكاء .

الأساس الذي يستند عليه أنصار هذا المذهب هو إنكارهم لشخصية الدولة ، فالدولة في نظرهم ما هي إلا وسيلة لإدارة مصالح الجماعة والجماعة تتكون من الأفراد ، فتكون النتيجة هي أن الفرد وحده موضوع القانون بشكل عام حسب الاتجاه .

وقد ذهب مؤيدو هذا الاتجاه أيضا إلى أن القانون الدولي شأنه شأن باقي فروع القانون الأخرى يتوجه بالخطاب للأفراد ، فعلاقات الدول التي ينظمها القانون الدولي تهتم بالأفراد إذ أن الدول لا تعمل بذاتها ، وإنما من خلال من يمثلها ، فالفرد هو المصدر الحقيقي لسلطة الدولة (لأشين ، النظرية العامة للجريمة الدولية – دراسة تحليلية تأصيلية ، طبعة 2012 ، ص 611).

أما الشخصية المعنوية التي تتمتع بها الدولة ، والتي تمنحها صلاحية اكتساب الحقوق وترتيب الالتزامات ، فيرونها ضرب من الخيال القانوني الذي لا يستند إلى الواقع ، وبالتالي فالفرد كما يروونه هو الموضوع الوحيد للقانون وهو الذي يتمتع بالشخصية القانونية الدولية لأنه هو مصدره والمخاطب فيه وموضوعه .

ثالثا-النظرية الاجتماعية: اختارت هذه المدرسة لنفسها طريقا وسطا بين تقييد المدرسة التقليدية وتطرف المدرسة الواقعية ، معتبرة أن الفرد هو المستفيد النهائي من قواعد القانون الدولي ، لأن المجتمع الدولي يتكون من مجموعة من الأفراد ، ولا يوجد فارق بين المجتمع الدولي والمجتمع الداخلي .

والهدف النهائي من قواعد القانون الدولي هو رفاهية الفرد وسعادته ، والقانون الدولي قد يخاطب الأفراد خطابا مباشرا ، وتنشأ بموجب هذه القواعد حقوق للأفراد كما ترتب عليهم التزامات بحيث تلزم الفرد بسلوك معين يترتب على مخالفته إيقاع الجزاء عليه ، فيكون الفرد في هذه الحالة موضوعا للقانون الدولي وله شخصية دولية .وقد تخاطب القواعد الدولية الفرد من خلال دولته أي بصورة غير مباشرة وهذا هو الأصل .

فإذا كانت القواعد الدولية التي تخاطب الفرد مباشرة هي الاستثناء من الأصل ، الذي هو مخاطبة الفرد بهذه القواعد عن طريق دولته يترتب على ذلك أن تكون شخصيته الدولية هي الاستثناء من الأصل أيضا ولا تؤثر عليه ، فتكون الدولة هي الموضوع الرئيسي للقانون الدولي ويكون الفرد من المواضيع الفرعية (الحلو ، من الانترنت ، اطلع عليه في 2019/06/01 على الساعة 18:00).

ويتضح مما تقدم أن قواعد القانون الدولي العرفي والمعاهدات الدولية تملك قوة النفاذ المباشر اتجاه الأفراد لتكسبهم حقوقا وتقرض عليهم التزامات بصورة مباشرة (السعدي د. ، المرجع السابق ، ص 179).

الفرع الثاني. حقوق الفرد في القانون الدولي: بعدما ازدادت العناية بالفرد ، بصفته هذه على المستوى الدولي خاصة بعد الحرب العالمية الأولى ، حينها وفر القانون الدولي حماية واسعة لحقوق الأفراد بما فيها إنشاء محاكم دولية ، أقر للأفراد حق التقاضي أمامها ، تبدلت النظرة للفرد ككائن تخاطبه قواعد القانون الدولي مباشرة بعدما كان من موضوعات هذا القانون ، وفسرت الحقوق التي يمنحها القانون الدولي على أنها حقوق ممنوحة للأفراد مباشرة وليس بطريق غير مباشر عن طريق دولهم ، وقد استقر القضاء الدولي على ذلك ، فقد ورد في الرأي الإفتاء للمحكمة الدائمة للعدل الدولي سنة 1928 في قضية (الاختصاص القضائي لمحاكم دان زنك) و الخاصة بمسألة الطلبات المالية لموظفي سكك حديد (دان زنك) الذين نقلوا إلى الخدمة في بولندا ، وكان الرأي ما يلي (إن من الأمور غير المتنازع فيها يمكن أن يكون الغرض الحقيقي للاتفاقية الدولية طبقا إلى

نية الأطراف المتعاقدة ، تبنى قواعد محددة من قبلهم لتؤسس حقوقا و التزامات للأفراد قابلة للتنفيذ من قبل المحاكم الوطنية⁽⁸⁾ .

وقد دافعت بولندا أمام المحكمة الدائمة للعدل الدولي بان الاتفاقية المعقودة بينها وبين دان زنك بشأن خدمة موظفي السكك الحديدية لدان زنك لا يمكن أن تمنح حقوقا مباشرة للأفراد وتخولهم حق التقاضي ، ذلك لأن المعاهدة المذكورة لم تدمج في القانون الوطني لبولندا ولهذا السبب فإنها تمنح حقوقا وتقرض التزامات بين الأطراف المتعاقدة ولا يسري أثرها على الأفراد ، إلا أن المحكمة رفضت حجة بولندا بالتسبب المتقدم ذكره(عجيل ، من الانترنت ، اطلع عليه في 2019/06/28 على الساعة 10:00) .

كما أوضحت محكمة العدل الدولية سنة 1950 برأيها الإفتاء في قضية (الوضع الدولي لجنوب غرب إفريقيا) ، بأنه كنتيجة للقرارات التي تبناها مجلس عصبة الأمم في سنة 1923 بشأن العرائض التي يقدمها سكان الأقاليم الخاصة للانتداب ، فإن هؤلاء السكان يتمتعون بحقوق مماثلة (طبقا لقواعد القانون الدولي) ، وأوضحت بأن تلك الحقوق ضمنت بموجب المادة 80 من ميثاق الأمم المتحدة ، وفي رأي المحكمة أن الإشارة ترد ليس لحقوق الدول وشعوب الأقاليم الموضوعة تحت الوصاية فقط كما ورد في المادة 80 من الميثاق ، بل أيضا لحقوق الأهالي التي ثبتت لهم بموجب القواعد التي تبناها مجلس العصبة لسنة 1923 بشأن قضية العرائض ، بالرغم من عدم ثبوتها في المادة 22 من عهد العصبة(السعدي د. ، المرجع السابق ، ص 180).

ولا بد هنا من إلقاء نظرة على النظام القانوني للأمم المتحدة لكي نلمس بوضوح مدى التقدم الذي أحرزه القانون الدولي بشأن الفرد وحقوقه ، فميثاق الأمم المتحدة اكسب الفرد حقوقا عندما شعر المجتمع الدولي بضرورة احترام حقوق الأفراد ، بما في ذلك فرض التزامات دولية لمرعاتها وتوفير الضمانات لممارستها .

وهذا ما جسده بالفعل معظم الوثائق الدولية التي دخلت حيز النفاذ في ظل الأمم المتحدة ، كما أن نصوص الميثاق هي نصوص اتفاقية فرضت التزامات على الدول الأعضاء واحترام وتشجيع حقوق الإنسان وحرياته الأساسية(نبيه ، طبعة 2011 ، ص 30).

كما أزم الميثاق أعضاء الأمم المتحدة بالاعتراف لحقوق الإنسان الأساسية في أنظمتها القانونية الوطنية ، لكي يتمكن الأفراد من اللجوء إلى المحاكم الوطنية في حالة كونهم ضحايا انتهاكات خطيرة .

إن الميثاق لم يأتي بتحديد وتعريف لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، بل فرض التزامات على الدول مراعاة واحترام تلك الحقوق ، وعليه فإن مخاطبته للدول دون الأفراد يعد أمرا منطقيا ومنسجما مع محتواه(موسى د. ، المرجع السابق ، ص 56).

⁸ هذا المعيار توصلت إليه محكمة العدل الدائمة في رأيها الاستشاري في 3 مارس 1928 عندما تفحصت الاتفاق المبرم بين بولونيا ومدينة دانزينغ الحرة لسنة 1921 والمتعلق بموظفي السكك الحديدية لمدينة دانزينغ أن كان هذا الاتفاق يتولد عنه حقوقا مباشرة ، يطالب بها الموظفون المعينون أمام محاكم مدينة دانزينغ ، وخلصت محكمة العدل الدائمة في رأيها الاستشاري هذا من خلال تفسيرها لأحكام الاتفاقية ، إن نية الطرفين المتعاقدين اتجهت إلى ترتيب حقوقا مباشرة لموظفي السكك الحديدية لموظفي مدينة دانزينغ ، وبالتالي المطالبة بتطبيقها أمام محاكم هذه المدينة .

كما وردت حقوق الفرد في وثائق دولية عديدة صدرت بعد إنشاء الأمم المتحدة، مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1948، وبالرغم من أنه لم يأتي على شكل اتفاقية دولية تكون مصدرا مباشرا لفرض التزامات قانونية على الدول الأعضاء، إلا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يمكن عزله عن حركة الأمم المتحدة في الاتجاه الذي يعزز من مكانة الفرد على المستوى الدولي، فهو يمثل إجماع الأمم المتحدة على تفسير وتطوير الالتزامات الواردة في الميثاق.

كما أن القانون الدولي أعطى الفرد أهلية التقاضي الدولية، كما ورد ذلك في المحاكم الأوربية المتعلقة بحقوق الإنسان مثل محكمة العدل الأوربية⁽⁹⁾.

كذلك نجد أن هناك عدد كبير من الاتفاقيات، والنصوص الدولية تضمنت الحقوق الأساسية للفرد من ذلك الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان، اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949، اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية، اتفاقية منع جريمة التعذيب والمعاملة القاسية، العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (موسى د.، المرجع السابق، ص 57).

والواضح مما تقدم أن القانون الدولي المعاصر اعترف للفرد بمركز دولي لم يشهده تاريخ القانون الدولي التقليدي، وكذلك يمكن القول بأن الفرد دخل في عداد أشخاص القانون الدولي، وفي مقابل هذه الحقوق يفرض عليه واجبات، ويحملة مسؤوليات دولية عندما يخالف قواعد القانون الدولي، فمن هذا المنطلق يمكن إسناد المسؤولية الجنائية الدولية للفرد طبقا لهذا القانون.

المبحث الثاني: الجدل القائم حول المسؤولية الدولية الجنائية للفرد

كانت القاعدة السائدة في مجال القانون الدولي والعلاقات الدولية، وحتى بداية القرن العشرين، تقوم على أن الدولة وحدها هي التي يمكن لها أن تكون مخاطبة بأحكام القانون الدولي العام، وبالتالي فإن للدول فقط حق التمتع بالشخصية القانونية الدولية، وفي المقابل لم يكن لغير الدولة (بما في ذلك الفرد) أي فاعلية تذكر في نطاق اهتمامات العلاقات القانونية الدولية، وكانت النتيجة، أن الفرد الطبيعي لم يكن لينظر إليه كشخص من أشخاص القانون الدولي.

وتثار المسؤولية الدولية الجنائية في حالة قيام دولة كشخص معنوي، أو فرد كشخص طبيعي بعمل أو امتناع عن عمل يخالف قواعد القانون الدولي، فيتربط على هذا العمل أو الامتناع قيام المسؤولية الدولية الجنائية، التي تتمثل في تحميل المسئول نتيجة عمله وتوقيع العقاب عليه.

المطلب الأول: المسؤولية الدولية الجنائية الدولية تتقرر للدولة وحدها: ذهب أنصار هذا الاتجاه إلى أن الدولة هي الشخص الوحيد، الذي يرتكب جريمة في إطار القانون الدولي، بحسب كون أحكام القانون الدولي تخاطب الدول فحسب.

وذهب جانب من الفقه — من أنصار هذا الاتجاه — إلى تقرير المسؤولية الجنائية للدولة، التي شنت العدوان أو ارتكب مواطنوها انتهاكا لقوانين الحرب وأعرافها، حيث استند في ذلك إلى نص المادة الثالثة من

⁹ حظي الفرد في المجتمع الدولي الحديث بجملة من الحقوق لعل من أهمها حق التقاضي واللجوء المباشر إلى المحاكم الدولية دون تدخل الدولة الوصية حتى ولو كانت هي محل الاتهام.

اتفاقية (لاهاي) لعام 1907⁽¹⁰⁾، إذ يرى هذا الجانب من الفقه أن هذا النص يؤكد على مسؤولية الدولة عن الأعمال التي تشكل انتهاكا للاتفاقية.

كما ذهب جانب آخر من مؤيدي هذا الاتجاه، إلى أنه لا يمكن مساءلة الفرد جنائيا على المستوى الدولي في حالة إخلاله بأحكام القانون الدولي، استنادا إلى خضوع الشخص الطبيعي لنظامين قانونيين في نفس الوقت – أي القانون الدولي والوطني – حيث لا يمكن تصوره في الوقت الذي لا يوجد تنظيم عالمي حقيقي، واستند أنصار هذا الرأي إلى عدة حجج نذكرها بإيجاز فيما يلي (رجب، لسنة 2011، ص 116):

الفرع الأول. الدولة هي شخص القانون الجنائي الدولي الذي يمكن مساءلته: وفي تلك الحجة استند على أن الدول هي من أشخاص القانون الدولي، ومن ثم فهي التي تقع عليها الالتزامات الدولية، فإذا ما انتهكت تلك الالتزامات وجب إقامة المسؤولية الجنائية الدولية في حقها، أما الفرد فهو ليس من المخاطبين بأحكام القانون الجنائي الدولي، ولا يتمتع بالشخصية القانونية الدولية، ومن ثم لا يتصور وجود مسؤولية دولية عن أفعاله، حتى في الحالات التي ترتكب فيها الجرائم الدولية من خلاله، إلا أنه لا يمثل سوى الأداة المنفذة لسياسة الدولة، لذا فتعد الدولة هي المسؤولة عن نتائج أفعاله.

وجدير بالذكر أن هذا الاتجاه يستند إلى أفكار النظرية التقليدية (قواسمية، المرجع السابق، ص 36)، التي ترى أن الدولة وحدها هي المخاطبة بأحكام القانون الدولي.

الفرع الثاني. الإرادة المستقلة والمتميزة للدولة: استند مؤيدو هذا الاتجاه على أن إرادة الدولة دائما ما تكون مستقلة ومتميزة عن إرادة الأفراد المكونين لها، وهي المخاطبة بقواعد القانون الدولي، وما إرادة الأفراد التابعين للدولة إلا نسيج يُكوّن إرادة الدولة الذاتية، والتي قد تكون إرادة إجرامية وبالتالي تتحمل المسؤولية الجنائية علاوة على تحملها للمسؤولية المدنية، فالأفراد ما هم إلا أدوات للتعبير عن إرادة الدولة، كما أن تصرفاتهم تنسب إلى الدولة وتتحمل الدولة مسؤوليتهم.

الفرع الثالث. فكرة السيادة لا تتعارض مع تقرير المسؤولية الجنائية الدولية للدولة: استند مؤيدو هذا الاتجاه إلى دحض فكرة تعارض فكرة السيادة مع تقرير المسؤولية الجنائية الدولية للدولة، على أساس أن فكرة السيادة المطلقة لم تعد موجودة وإنما السيادة القائمة حاليا هي سيادة مقيدة، حيث تتنازل الدولة عن جزء من سيادتها للمجتمع الدولي في سبيل إقامة مجتمع دولي متوازن يخضع، لآليات التعاون الدولي في مجال مكافحة الجرائم الدولية (الاشين، المرجع السابق، ص 598).

المطلب الثاني: اقتصار المسؤولية الجنائية الدولية على الأشخاص الطبيعيين: إن المسؤولية الجنائية الدولية لا تقع إلا على الأشخاص الطبيعيين ولا يمكن أن تكون الدول محلا للمسؤولية الجنائية، إذ يشترط لقيام المسؤولية أن يكون الشخص مدركا لماهية أفعاله، وله ملكة الإدراك والتمييز بين الخير والشر والمفاضلة بينهما، ويفرض الأستاذ "غلا سير" (موسى د.، ص 35) مسؤولية الأشخاص المعنوية جنائيا، فإذا

¹⁰ - نصت المادة الثالثة من اتفاقية لاهاي لعام 1907 على: التزام الطرف المحارب الذي يخالف قواعد الاتفاقية بالتعويض إذا كان هناك محل لذلك، ويكون مسؤولا عن جميع الأعمال التي ارتكبتها أشخاص تابعون للقوات المسلحة التابعة له.

كان الفرد غير معترف له بالشخصية الدولية فيما مضى ، فإن القانون الدولي عقب الحرب العالمية الثانية اعترف له بأهليته للتمتع بالحقوق ، وتحمل الالتزامات الدولية في ميثاق الأمم المتحدة ، ولائحتي نورمبرغ و طوكيو ، ومن ثم أصبح الفرد مسؤولاً جنائياً على المستوى الدولي ، فالدولة كأى شخص معنوي لا يمكن مساءلتها جنائياً لعدم توفر عنصري الشخصية والتفرد التي يتطلبها العقاب الجنائي المعاصر .

كما أن الأشخاص المعنوية ما هي إلا افتراضات أو كائنات ابتدعتها الفقه ، وبررتها ضرورات الحياة ، وفي نفس الاتجاه استبعد الفقيه "ترانين" أن تقوم المسؤولية الجنائية على الدولة ، لأن هذا لا يتماشى مع المبادئ الأساسية للقضاء الجنائي ، وإن كان يرى أن الدولة مسؤولة من الناحية الأدبية والأخلاقية (جمال ، المرجع السابق ، ص113) .

ويعتبر – أصحاب هذا الاتجاه-أن الجرائم الدولية لا يمكن أن ترتكب إلا من قبل شخص طبيعي ، وبالتالي هو المحل الوحيد للمسؤولية الجنائية ، وقد كرس المعاهدات الدولية مبدأ مسؤولية الفرد أمام القانون الدولي الجنائي ، ومن ذلك ما نصت عليه المادة 227 من معاهدة فرساي 1919 ، والتي جعلت إمبراطور ألمانيا (غليومالثاني) بصفته الشخصية مسؤولاً عن الجرائم التي ارتكبتها ألمانيا ولحسابها في الحرب العالمية الأولى (11) .

وقد استند ممثل الادعاء الأمريكي في محكمة نورمبرغ إلى هذا الاتجاه إذ قرر أن الدولة قد ترتكب جرائم هي من قبيل الوهم أو الخيال ، فالجرائم ترتكب دائماً من الأشخاص الطبيعيين فقط ، بينما الصحيح أن يستخدم الوهم أو الخيال في مسؤولية دولة ، أو مجتمع في سبيل فرض مسؤولية مشتركة أو جماعية ... وأن أياً من المتهمين المحالين للمحاكمة لا يمكنه أن يحتج خلف أوامر رؤسائه ، ولا خلف الفقه الذي يعتبر هذه الجرائم " أعمال دولة " ، وأن الأوامر الملقاة كانت واضحة عدم المشروعية أو الأعمال المرتكبة عليها شنيعة ، ووحشية وأن الأخذ بها لا يمكن أن تنشئ حتى ظرفاً مخففاً .

كما رد جانب الاتهام على هذه الدفوع ، بلسان النائب العام البريطاني (شوك روس) في مطالعته الختامية ، حين بحث مسؤولية المتهمين بصورة انفرادية ، فقال إن المبدأ أي حصر المسؤولية في الدولة وعدم مسؤولية المتهمين الأفراد لم يكن مقبولاً في القانون الدولي ، وذكر بأن هناك جرائم يسأل عنها الأفراد مباشرة ، بحسب هذا القانون ، كجرائم القرصنة ، وكسر طوق الحصار والتجسس وجرائم الحرب ، أما بالنسبة للجرائم الواردة في نظام محكمة نورمبرغ ، فقال " لا يوجد مجال آخر يجب التأكيد فيه بأن حقوق الدول وواجباتها هي حقوق الأفراد وواجباتهم أكثر من مجال القانون الدولي وأن هذه الحقوق إذا لم تلزم الفرد ، فإنها لا يمكن أن تلزم أحداً" (حسن ، من الانترنت اطلع عليها بتاريخ 2019/6/16 على الساعة 23:15) .

¹¹ - وهو ما نصت عليه المادة 227 من معاهدة السلام وقد جاء النص كما يلي: "إن السلطات المتحالفة والمنظمة إليها ، تتهم علناً غليوم الثاني آل هزليون إمبراطور ألمانيا السابق بالجريمة العظمى ضد الأخلاق الدولية وقدسية المعاهدات ، وستنشأ محكمة خاصة لمحاكمة المتهم ، مع كفالة الضمانات الضرورية لمزاولة حق الدفاع ، وتتكون المحكمة من خمسة قضاة تعين كل دولة من الدول التالية أسماؤها قاضياً منهم الولايات المتحدة الأمريكية ، بريطانيا ، فرنسا ، إيطاليا ، اليابان ، وعلى المحكمة أن تدخل في حسابها حين تقضي ، البواعث المستلهمه من المبادئ السامية للسياسة بين الأمم ، مع الاهتمام بتأمين تأكيد احترام الالتزامات المعلنة رسمياً ، والتعهدات ، والأخلاق الدولية و بأكملها إلى المحكمة تعيين العقوبة التي ترى وجوب تطبيقها " .

وقد اعتمد أنصار هذا الفكر على أن كثيرا من النصوص القانونية الواردة في المعاهدات الدولية، والمستقرة في العرف الدولي تتجه مباشرة بالخطاب إلى الشخص الطبيعي، خاصة النصوص ذات الطبيعة الإنسانية، ومن منطلق إقرار بعض الحقوق ذات الطبيعة الدولية للفرد، فإن المنطلق يؤكد على ضرورة أن يكون هذا الفرد، ذاته محلا لبعض الالتزامات الدولية التي يفرضها القانون الدولي، فإذا أحل الفرد بالالتزام الذي ألقاه عليه هذا القانون، فإنه يكون محلا للمسؤولية في حدود طبيعة السلوك الذي ارتكبه (لاشين د.، ص 611).

كما أخذت الأنظمة الأساسية للمحاكم الجنائية الدولية بهذا الاتجاه - النظام الأساسي لمحكمة نورمبرغ وطوكيو، والمحكمة الجنائية ليوغسلافيا السابقة، ومحكمة رواندا، والمحكمة الجنائية الدولية، والمحكمة الجنائية المختلطة - إذ أكدت هذه الأنظمة على سريان أحكامها على الأشخاص الطبيعيين فحسب، وقرروا جميعا مبدأ المسؤولية الجنائية الفردية.

المطلب الثالث. المسؤولية الجنائية المزدوجة للدولة والفرد: تبنى هذا الاتجاه المسؤولية الجنائية المزدوجة للدولة والفرد معا، ومن بين أنصاره الفقيه "بيلا"، حيث يرى أن الدولة مسؤولة من الناحية الجنائية، لأنها واقع اجتماعي ولديها إرادة خاصة وتمتيزه عن إرادة أفرادها، كما أن الاعتراف بالشخصية الدولية للدولة، يتضمن أيضا الاعتراف بالمسؤولية الجنائية لها وأهليتها لارتكاب الجرائم.

وأضاف الفقيه بيلا - أنه لا يمكن تجاهل المسؤولية الجنائية التي تقع على الأشخاص الطبيعيين، عن الأفعال الإجرامية التي تقترب باسم الدولة، أي أن الجرائم التي ترتكبها الدول ينشأ عنها نوعان من المسؤولية: - مسؤولية جماعية تتحملها الدولة.

- ومسؤولية فردية يتحملها الشخص الطبيعي.

ويؤسس هذا الفقه مسؤولية الأفراد الطبيعيين، في هذه الحالة وفقا للأسس والمبادئ المعروفة في القانون الجنائي الداخلي، بينما يؤسس مسؤولية الدولة على أساس عنصر حرية الإرادة، الذي يستند إليه القصد الجنائي أو الخطأ.

كما نادى الفقيه "جرفن" بالمسؤولية المزدوجة للدولة والفرد معا عن الجرائم الدولية، حيث أقر بان توقيع المسؤولية الجنائية للدولة، يتم وفقا لتدابير تتفق مع طبيعتها كشخص معنوي ومع السياسة الجنائية الدولية، وان تطبيق المسؤولية الجنائية للدولة والفرد معا، يتم بهرعاة التدابير والإجراءات الملائمة للدفاع الاجتماعي الدولي.

وذهب جانب آخر من الفقه - من أنصار هذا الاتجاه - إلى أنه ينبغي ألا تؤسس مسؤولية الدول على أساس المنظور الأدبي، وإنما تؤسس على أساس معايير تتفق مع طبيعتها، لذا فإن المسؤولية الجنائية للأفراد والدول معا، على أن يؤخذ في الاعتبار تناسب الجزاءات مع طبيعة الدولة بحسب كونها شخصا اعتباريا.

وأكد جانب من الفقه على أن مبدأ المسؤولية الفردية الذي يتم تطبيقه في محاكمات نورمبرغ، لا يعني استبعاد مسؤولية الدولة جنائيا، لأن السبب الرئيسي في عدم مساءلة دولة ألمانيا جنائيا، يرجع إلى ثلاثي سيادتها عقب معاهدة التسليم غير المشروطة التي تم توقيعها في عام 1945 (رجب، المرجع السابق، ص 125). وبذلك فقد حاول هذا الاتجاه تبني موقفا وسطا بين الاتجاهين السابقين، بحيث رأى بتطبيق المسؤولية الجنائية على الدول والأفراد، كل حسب طبيعته القانونية بفرض المسؤولية الجماعية للدولة كقطع العلاقات

الدبلوماسية، وفرض العقوبات الاقتصادية عليها، وتوقيع المسؤولية الجنائية على الأفراد المذنبين، بارتكاب الجرائم الدولية كالإعدام والسجن وغيرها.

خاتمة:

مما سبق يتبين لنا أن هناك مسؤولية جنائية دولية تقع على عاتق الأفراد بصفتهم الشخصية دون سواهم وقت إثبات ارتكابهم للجرائم الدولية ولمخالفاتهم المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الدول، وقد تقرر هذا المفهوم في العديد من القواعد الدولية.

وقد أدى هذا إلى الاعتراف الصريح، والواضح من أغلب الفقهاء والسياسيين للتسليم بفكرة المسؤولية الجنائية الدولية للفرد، دون الدولة التي ينتهي إليها وهذا ما أخذت به المحاكم الدولية المؤقتة والدائمة كمبدأ للمسؤولية الفردية أمام القانون الدولي.

حيث ينص النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية بأن المسؤولية التي تترتب عن ارتكاب الجرائم التي تختص بها المحكمة الجنائية الدولية، هي المسؤولية الجنائية الفردية، والتي سبق وأن اعترفت بها المحكمة العسكرية الدولية لنورمبرغ بنصها: "إن الجرائم ضد القانون الدولي ترتكب من قبل أفراد وليس من قبل كيانات مجردة، ولا يمكن كفالة احترام القانون الدولي إلا بعقاب الأفراد الطبيعيين مقترفي هذه الجرائم". وتختص المحكمة الدولية الجنائية بمحاكمة الأشخاص الطبيعيين فقط، فلا يسأل عن الجرائم التي تختص بنظرها تلك المحكمة الأشخاص المعنوية أو الاعتبارية، أي لا تقع المسؤولية الجنائية على عاتق الدول، أو المنظمات أو الهيئات التي تتمتع بالشخصية الاعتبارية.

فالمسؤولية الجنائية عن الجرائم التي تختص بها المحكمة، لا تقع إلا على عاتق الإنسان، وتقع عليه تلك المسؤولية بصفته الفردية، وأيا كانت درجة مساهمته في الجريمة سواء كان فاعلا، أو شريكا (متدخلا) أو محرضا، وسواء اتخذ صورة الأمر أو الإغراء أو الحث أو التعزيز أو التحريض أو غير ذلك من صور المساهمة الجريمة، ويستوي أن تكون الجريمة تامة، أم وقفت عند حد الشروع، ويشترط في الشخص الذي تقع عليه المسؤولية السابقة ألا يقل عمره عن ثمانية عشر عاما وقت ارتكاب الجريمة المنسوبة إليه.

وقد حسم النظام الأساسي واحدة من أعقد المشاكل، التي أثرت بصدد المناقشات المتعلقة بإعداد النظام الأساسي، و هي تلك التي تتعلق بمدى مسؤولية الدولة الجنائية أمام المحكمة، وقد أجابت المادة 25 من النظام الأساسي، حيث ذهبت إلى أن اختصاص المحكمة يثبت على الأشخاص الطبيعيين فقط وأن الشخص الذي يرتكب جريمة تدخل في اختصاص المحكمة يكون مسؤولا عنها بصفته الفردية، وبالتالي استبعد النظام الأساسي من اختصاصه الدول والمنظمات الدولية، حيث لم تحظ فكرة إخضاعها كشخص معنوي للمسؤولية الجنائية على القبول حتى الآن، مع ملاحظة أن المسؤولية الجنائية للشخص الطبيعي، لا تمس المسؤولية المدنية للشخص المعنوي وبصفة خاصة للدولة والمنظمة، حيث تلتزم كل منها بتعويض الأضرار الناشئة عن فعلها متى تثبت مسؤوليتها.

وإقرار مبدأ المسؤولية الفردية على المستوى الدولي جنائيا، يأتي متماشيا مع المبدأ الذي أقرته كافة النظم القانونية، في خصوص المسؤولية الجنائية من منظور أن القصد الجنائي، أي الإرادة الجنائية هي إرادة فردية يشترط توافرها لدى الجاني الفرد.

قائمة المراجع

STEFAN GLASER) .Volume 2 -1978, p48 .(.Droit International Pénal Conventionnel. Bruxelles :
ÉtablissementÉmile Bruylant.

- أحمد بشارة موسى. (ص28). المرجع السابق .
حسن الحلو. (من الانترنت ، اطلع عليه في 2019/06/01 على الساعة 18:00). تطور مركز الفرد في القانون و القضاء الدوليين .
د . أبو الخير أحمد عطية. (ص 41). المرجع السابق .
د . أحمد بشارة موسى. (ص 35). المرجع السابق .
د . طارق كاظم عجيل. (من الانترنت ، اطلع عليه في 2019/06/28 على الساعة 10:00). إدماج النصوص الدولية في القوانين
الداخلية . مجلة التشريع و القضاء .
د . عباس هاشم السعدي. (ص180). المرجع السابق.
د . عباس هاشم السعدي. (ص185). المرجع السابق .
د . عباس هاشم السعدي. (طبعة 2001 ، ص 18). مسؤولية الفرد الجنائية عن الجريمة الدولية . الإسكندرية: دار المطبوعات
الجامعية .
د . محمد صلاح عبد الله أبو رجب. (ص125). المرجع السابق .
د . محمد صلاح عبد الله أبو رجب. (لسنة 2011 ، ص 116). المسؤولية الجنائية الدولية للقادة وفقا للقانون الدولي. مصر: رسالة
دكتوراه — جامعة عين شمس .
د . أحمد بشارة موسى. (الطبعة الثانية 2010 ، ص20). المسؤولية الجنائية الدولية للفرد. الجزائر: دار هومة .
د . عبد القادر البقيرات. (طبعة 2011 ، ص58). مفهوم الجرائم ضد الإنسانية على ضوء القانون الجنائي الدولي و القوانين الوطنية
الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية .
د . أبو الخير أحمد عطية. (الطبعة الثانية 2006 ، ص 42). المحكمة الجنائية الدولية الدائمة — دراسة للنظام الأساسي للمحكمة
وللجرائم التي تختص المحكمة بالنظر فيها . القاهرة : دار النهضة العربية .
د . أحمد بشارة موسى. (ص 49). المرجع السابق .
د . أحمد بشارة موسى. (ص54). المرجع السابق .
د . أحمد بشارة موسى. (ص56). المرجع السابق .
د . أحمد بشارة موسى. (ص 57). المرجع السابق .
د . أحمد بشارة موسى. (ص 28). نفس المرجع السابق .
د . أشرف محمد لاشين. (ص611). المرجع السابق .
د . بن عامر تونسي. (الطبعة الرابعة 2003 ، ص 273). قانون المجتمع الدولي المعاصر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية .
د . خليل حسن . (من الانترنت اطلع عليها بتاريخ 2019/6/16 على الساعة 23:15). مسؤولية الأفراد والرؤساء عن أفعالهم في
القانون الدولي الجنائي.
د . صفوان مقصود خليل. (العدد 43 ، سنة 2010 ، ص 118). المسؤولية الجنائية الفردية وفقا لقواعد القانون الدولي . الكويت:
مجلة الشريعة و القانون.
د . صفوان مقصود خليل. (ص 119). نفس المرجع السابق .
د . صفوان مقصود خليل. (ص 120). المرجع السابق .
د . علي عبد القادر القهوجي. (طبعة 2001 ، ص 54). القانون الدولي الجنائي أهم الجرائم الدولية المحاكم الدولية الجنائية. لبنان:
منشورات الحلبي الحقوقية.
د . يوسف حسن يوسف. (الطبعة 2011 ، ص 12). المسؤولية الجنائية لرئيس الدولة عن الجرائم الدولية . الإسكندرية: منشأة
المعارف .
د .أشرف محمد لاشين. (ص598). المرجع السابق .
د .أشرف محمد لاشين. (طبعة 2012 ، ص 611). النظرية العامة للجريمة الدولية — دراسة تحليلية تأصيلية. الإسكندرية : منشأة
المعارف .
د .عباس هاشم السعدي. (ص179). المرجع السابق .

- د.عباس هاشم السعدي. (ص186). المرجع السابق.
- د.عبد الله سليمان سليمان. (طبعة 1992 ، ص 123). المقدمات الأساسية في القانون الدولي الجنائي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.
- د.مصطفى أحمد فؤاد. (الجزء الثاني ، الطبعة الأولى 2005 ، ص77). القانون الدولي الإنساني و حماية المدنيين و التراث و البيئة —آفاق و تحديات . لبنان : منشورات الحلبي الحقوقية .
- د.نجاة أحمد أحمد إبراهيم. (طبعة 2009 ، ص323). المسؤولية الدولية عن انتهاكات قواعد القانون الدولي الإنساني . الاسكندرية: منشأة المعارف.
- لندة معمر يشوي. (الطبعة الأولى ، 2010 ، ص 46). المحكمة الجنائية الدولية الدائمة و اختصاصاتها . الأردن : دار الثقافة للنشر و التوزيع.
- مصطفى محمد محمود درويش. (سنة 2012 ، ص1). المسؤولية الجنائية الفردية وفقا لأحكام للنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية . بجامعة الأزهر — فلسطين:رسالة ماجستير .
- نسرین عبد الحمید نبیه. (طبعة 2011 ، ص 30). الجرائم الدولية و الأنتربول . مصر: المكتب الجامعي الحديث .
- هشام قواسمية. (طبعة 2013 ، ص36). المسؤولية الدولية الجنائية للرؤساء و القادة العسكريين . المنصورة : دار الفكر و القانون .
- هشام قواسمية. (ص 36). المرجع السابق.
- هشام قواسمية. (ص 38). المرجع السابق.
- ونوقي جمال. (ص 113). المرجع السابق .
- ونوقي جمال. (طبعة 2013 ، ص118). جرائم الحرب في القانون الدولي المعاصر. الجزائر : دار هومة.
- ونوقي جمال. (ص 124). المرجع السابق .
- يتوجي سامية. (طبعة 2014 ، ص30). المسؤولية الجنائية الدولية عن انتهاكات القانون الدولي الإنساني. الجزائر: دار هومة .

الحضارات الشرقية بين الميثوس (الاسطورة والخرافة) واللوغوس (الفلسفة والعقل)

Eastern civilizations between (legend) and logos (mind)

د. كريمة بلعز ، جامعة الدكتور مولاي طاهر " سعيدة " الجزائر

د. بوشنافة سحابة ، جامعة الدكتور مولاي طاهر سعيدة - الجزائر

تمهيد: تشكل الحضارات الشرقية محاولة الانسان الاولى لتفسير العالم وهذا بأدوات عديدة وسبل شتى منها ما هو أسطوري (خرافي) ومنها ما هو خاضع لما هو عقلي. وبالتالي فان مصدر كل فكر أو فلسفة حقيقية إنما يدين إلى هذه الحضارات الشرقية المتعددة سواء المصرية أو البابلية ، الفارسية أو الصينية... الخ، ورغم ما وجه إليها من اتهامات وانتقادات بحجة عدم الارتقاء إلى المستوى العقلاني المطلوب إلا أنها فرضت نفسها على كل فكر جاء بعدها وأصبحت البنية الأصلية لكل فلسفة وحضارة حتى أنه يجب الاعتراف بأن المعجزة اليونانية تلاشت مع ظهور المكتشفات الحديثة لآثار وكتابات في مجال الفكر الشرقي القديمة خاصة عندما أكد اليونان أنفسهم كأفلاطون" وأرسطو" عن وجود حكمة لدى المصريين القدماء وبالتالي لا يمكن فهم أي ابداع الا برده إلى الأصول الشرقية التي أنشأت نفسها بنفسها في شتى الجوانب. ومن هنا يمكننا صياغة الاشكالية الآتية : كيف يمكن اعتبار أنّ الحضارات الشرقية المهد الأول لكل فكر تأملي عقلي وعملي أصيل؟ وما هي مظاهر الحضارات الشرقية على المستوى الأسطوري(الميثوسي)و العقلي(الفلسفي)؟

الحضارة المصرية القديمة والبزوغ الأول للحكمة

إن الحضارة المصرية هي تلك الحضارة التي نشأت ونمت على أرض مصر، وبيّن التاريخ على مرّ العصور ان معظم الحكماء قصدوا مصر نازحين واعترفوا بفضل هؤلاء الشرق وما وكانت أهم الافكار (مصطفى النشار ، 1998 ، صفحة 39) خلقه اليونان إنما ورثوه عن فكر "بتاحوتب" الفلسفية التي قدمها المصريون تتمثل في فكرة الخلود لأن ظاهرة الموت المصري يتأملها قصد ايجاد تفسير لها. فأمن بوجود حياة أخرى وانّ الانسان يجب أن يهبئ نفسه دائماً للموت ويكون متخلّفاً ويعمل الخير ويتعد عن كل الشرور حتى أنّ هناك انفصال للنفس (الكا) عن البدن (البا)، والموت هو موت البدن ، لأنّ النفس تظل تبحث عن الجسم بعد الموت لبداية حياة أخرى وما ابداع المصريين للتحنيط لدليل على أنّ هناك بعث للروح من جديد للجنة التي يجب ان يحافظوا عليها وكانت عبقريتهم في هذا المجال لا مثيل لها. وكان المصريون أول من وضعوا التقويم الشمسي وكان ذلك سنة 2781ق.م واكتشفوا الطب الظاهري وقواعد الحساب على الأساس العشري ومبادئ الجبر وهندسة المسطحات والمجسمات مما لم تعرفه أوروبا الا بعد ثلاثة آلاف سنة . كما كانوا أول من اكتشف العلم والحبر والورق الذي ما يزال يعرف باسمه المصري (بابيروس) وأول من أبدعوا الكتابة التي اشتق الفينيقيون أبجديتهم منها ونشروها في العالم" (محمد الخطيب ، 1999 ، صفحة 85). فأخذها الأراميون ، العرب ، والفرس والهنود ونقلها اليونان إلى الرومان ، فأوروبا حتى أمست أسسا لكل الحروف التي تكتب بها سائر آسيا وأوروبا وافريقيا وامريكا. وسن " المصريون دستور للضمير الانساني وجعل الثواب والعقاب بعد الموت فارتفع الانسان إلى مثل أخلاقية تعد أنبل ما وصل اليه في حياته ،" (علي الشامي ، 1991 ، صفحة

77)فأثرت كل هذه الأفكار على سائر الحضارات وما قول "طاليس" مثلا "أن الماء أصل الحياة" الإقتباس من وراء حكماء مصر وبابل وأقاول التورات وما رأى فيتاغورث في التناسخ الا تأثر بالفادية الهندية وأيضا ما نزوع افلاطون إلى القول بأن النفس والجسم متمايزان في الماهية والوجود الا صورة للبراهمية في القرن الخامس قبل الميلاد. فالمصريون أبدعوا جملة مبادئ أخلاقية قبل اليونان بستة وعشرين قونا حتى ان اكتشاف مخطوط الحكمة ل"بتاحوتب""يبين أن معظم مبادئه تدور حول تلقين المبادئ الأخلاقية الصالحة التي كان يعلمها لابنه (توماسهنري، 1964، ص8)وبهذا فالتحلي بالحكمة معناه التحلي بالفضيلة للحفاظ على العلاقات الأسرية والاجتماعية وفق سلوك عقلاني وعبر بذلك "بتاحوتب"" أتبع لبك ما دمت حيا"(مصطفى النشار، ص80).

فلسفة الوجود في الحضارة البابلية:

تشكل هذه الحضارة مرجعا أساسيا لبقية أشكال الفكر، من خلال الميتوس فعبّر الفرد البابلي عن علاقته بالوجود وكذا علاقته بالإله والاسطورة ويمكن أيضا القول أن "معظم ما يستعمله الانسان في حياته وحضارته هو انتاج لنموذج المقدس صنعته الآلهة بيدها أو أوحته به ومعظم ما يقوم به الفرد ويمارسه في حياته ما هو الا تقليد أولي قامت به الآلهة سواء في المأكل أو الملبس أو العمل فراس السواح ص 25لهذا فان التصورات الاسطورية حول أصل العالم وعمليات الخلق والتكوين لم تبدأ أبدا أفكارا بدائية، بل أفكارا ناضجة بالدرجة التي تتيحها معارف تلك الفترة من بداية حضارة الانسان، وان دراسة النصوص الأسطورية تبين عمليّة خلق العالم والأكوان مثلما تجسّد في الملحمة السومرية المشهورة وهذه بعض من مقتطفاتها:

في البدء لم يكن موجودا سوى المياه التي صدر عنها كل شيء وكل حياة

- في وسط هذه الحياة الأولى ظهرت جزيرة يابسة على هيئة جبل قبته هي السماء وقاعدته هي الأرض

-ومن لقاء القبة بالقاعدة ظهر الهواء،العنصر الهادي الثالث بعد المياه والتراب.....

المتأمل لهذه الأسطورة السومرية يجد انها تعكس البداية الحسيّة والغير تجريدية للفكر في علاقته بالوجود والآلهة خالقة للعالم وهي أصله لم تكن سوى قوى خارقة عن مخلوقاتهما بقدر ما كانت هذه الأخيرة تجسيدا لحركة الآلهة وتفاعلها فيما بينها في سياق تناسلي تأسس خصوبة أوليّة انبثق عنها كل شيء وفق التدرج التناسلي لهذه الآلهة. "فبدأ الانسان يتعرّف على أصول خلق العالم من خلال فصل السماء عن الأرض وبفضل الفعالية الجنسية للإله والانجذاب بين القمر والشمس وانبثاق شروط الحياة منها"(page 23SumerianMythology.Harperand Row ;New York-1961 ;p23.1961S.N.Kramer ;

إن أسطورة التكوين ترجمت تاريخ الآلهة وحركة الحياة والحضارة، ومارست تأثيرا ملحوظا على معظم أساطير التكوين اللاحقة أما الميتوس البابلي فتجسّد في ملحمة التكوين البابلية المعروفة باسم "إنوماإلش" فهي الأخرى تختصر الولادة التاريخية لبابل كدولة ومجتمع وحضارة وهي أهم وثيقة للفكر الشرقي القديم وتجمّعت فيها كل العناصر التي تصب في بوتقة اللوغو كالزمان واللازمان والحركة، والتغير...فبدأ الانسان يستند إلى الاسطورة ويعتمد على كل ما هو ميتولوجي للسيطرة على الطبيعة وتنظيم امور الحياة ويترافق كل هذا مع سياق تشكل بابل كدولة مركزية في المنطقة وبلغت أوج ازدهارها في عهد "حمورابي (محمد الخطيب

ص21). كما أنّ هذه الأسطورة جسّدت فكرة التوحيد الإلهي من خلال ما قام به "مردوخ" في انتصاراته على باقي الآلهة. ومن أبيات ملحمة "إنوما إيلش":
حينما في الأعالي حيث لم يكن في سماء
ولم يكن في الأسفل أرض
لم يكن في الوجود سوى المياه الأولى
ممثلة بثلاثة آلهة "ابسو وتعامة ، وممو
فابسو هو الماء وتعامة زوجته -

اختلفت الشروحات لهذه الأسطورة فهناك من يعتقد أن ممو هو الأمواج المتلاطمة الناشئة عن المياه الأولى ، ولكن من المرجح أنه الضباب المنتشر فوق المياه. ونجد أيضا ان الفهم الميتوسي يوحى إلى الارتقاء نحو فهم آخر وهو ان هناك إشارات لبداية الخلق الأولى وسط عنف وصراع وكيف انتصرت الآلهة التي منحت مردوخ القوة والجبر وتنظيم الكون وتمنحه الحركية والفعالية والخصوبة والحضارة . وهكذا فان الأسطورتين السومرية والبابلية قدّمتا تفسيراً نحو نشكونيات وعكستا الرؤية الفكرية والانسانية والتي فسّرت الوجود الانساني وبيّنت الواقع وتمثلاته ، والحضارات الشرقية" أعلنت في عمومها أن أصل العالم هو الماء وأنه عن الماء بمساعدة الاله الخالق أيّا كان اسمه(مصطفى النشار ، ص 64).

ملحمة جلجامش نموذج لميتوس الارتقاء نحو لوغوس تمثلي لفلسفة الحياة
تعد ملحمة جلجامش من أشهر الروائع الأدبية والفلسفية التي صوّرت ومثّلت فلسفة الحياة فهي تعود إلى العصر الأكادي في الفترة ما بين 2269/2325 ق.م (سامي سعيد الأحمد، 1984) اعتبر من خلالها الفرد العراقي أن هناك ما يسمى بالقلق والخوف اتجاه العالم الآخر فالحيوة قلق وعمل وشقاء سيعقبها موت فهو بمثابة الراحة للإنسان بخلاف الآلهة الخالدة " (صمويل كريمر ، ص191) ، فالإنسان يعيش نوعاً من الصراع الداخلي وضرورة قبوله لحقيقة الموت بتعقل ، فهو يعيش كل لذة في هذه الحياة وبعض مقتطفات هذه الملحمة ما جاء فيها من تأمل جلجامش لنصيحة صاحبة الحانة التي خاطبته قائلة له:

جلجامش إلى أين تندفع "

إن الحياة التي تبحث عنها لن تجدها

لأن الآلهة التي خلقت البشر حكمت عليهم بالموت

واحتفظت لنفسها بالحياة اما انت فاملاً بطنك

وكن سعيداً بالنهار والليل

وتمتّع باللذة كل يوم

أرخص ابتهج... (عبد الغفار مكاوي ، 1994 ، ص148) غن المتأمل لهذه الملحمة يجد انها مليئة بالتعبيرات عن الرضا بالواقع والحياة فهي نوع من الميتوس للارتقاء بالفكر نحو التعقل لفكرة الحياة ، والموت في النهاية حتمي يتفرد به الانسان دون غيره فلكل الاله أسطورة وكل أسطورة أسست لضرب من فلسفة متعالية تسعى لإثبات مسائل متنوعة كالخلود بتناولها لإشكالية الحياة والموت ، وكالوجود بتناولها لإشكالية أصل الخلق ونشأة الكون وأصبحت هذه الأساطير انموذجاً للفكر الاغريقي الذي اتخذها كعقيدة في مجال الأدب والفلسفة

والتاريخ ومنها أي الميتولوجيا استمدوا الموضوعات التي أوحى اليهم ومثلوها في شكل رسوم ونقوش وتمائيل وظل الناس إلى آخر الحضارة الهيلينية يخلقون الأساطير بل حتى الآلهة نفسها رغم ما أنتجته بحوثهم الفلسفية.

النزعة الانسانية ومبدأ تحقيق القيم الأخلاقية في الفكر الصيني:

لقد تميّز الفكر الصيني بتنوع وتفرد في مبادئه ويتمثل هذا التفرد في القيم الأخلاقية الراقية تجسّدت من خلال اسقاط ما هو ميتوسي على ما هو عقلائي ونشر لوغوس راقي ومتعالي من خلال العناية بالطبيعة الانسانية للانسان، إذ أنّ الفكر الصيني يركز على التكامل بين الانسان والطبيعة " فهذا الأخير هو وسيلة لتحقيق القيم المطلقة في العالم" (مصطفى النشار ص22). وكان من أشهر ما انجبتهم الحضارة الصينية القديمة المفكر والمصلح الأخلاقي "كونفشيوس". فهو أول من أسس للفلسفة الصينية وأول من أرسى القواعد اليتيقية وفق نسق حقيقي، رغم أنّ هذا التأسيس العقلائي للمبدأ الاخلاقي الا أنّه هو الآخر انطلق من فكرة الأسطورة وما يعبر عنها بالميتوس وخاصة عند حديثه عن السماء واعتباره أنّه مفوضا برسالة مقدسة وكان هذا من خلال كتابه "المقتطفات الأدبية" وأكد على ممارسة "الجين" (الفضيلة الأكمل للكائنات البشرية) يعني أن تحبّ الجنس البشري كله، ومن يملك فيها شاملا ل"جين" ويمارسه هو الانسان المثالي. ولم ينظر كونفشيوس أثناء تعليمه لطلابه إلى أصول عائلاتهم وأنسابهم أو مراكزهم الاجتماعية لايمانه بقدره البشر المتساوية على الفهم والتعلم ورأى أنّ الحكومة أن تحكم عن طريق الامتياز الاخلاقي. ترككونفشيوس أهم التعاليم الأخلاقية التي شكّلت روح الفكر الصيني وهويته الثقافية و"خلف تراثا فكريا ميّز الشعب الصيني عن باقي شعوب الأرض لهذا لم تتوقف الكونفشيوسية عند حدود ظواهر تعلمها" (اندرى كروسون، 2009، ص 14)، فولدت مدارس كثيرة لتأويل الفكر الكونفشيوسي من أجل الحفاظ على التراث الصيني للارتقاء بهمن ميتوس الجين إلى لوغوسايتيقا.

الهندوسية وبلورة ما هو ديني وفلسفي:

تد الهندوسية الديانة السائدة في القارة الهندية والدين يوفر للهندوسي راحة البال في السراء والضراء ويمنحه الشجاعة في مواجهة مشاكل حياته ويزوده برؤيا تتعلّق بمصيره الروحي والنهائي كما أنّ الهندوسية تدمج ما هو فلسفي وديني أي ما هو عقلائي وعقائدي وتعد مخلصيها بالانفتاح مباشرة على الحقيقة، وتزودهم بالأسس لتقبل هذا الانفتاح. لديني، والهندوسية تنقد الهندوسي من التزمت والدين ينقده من البرج العاجي الذي تتخذه التكفيرية الباردة (أبو بكر زكري، ص18).

فالإنسان يمارس الدين وكل ما هو غير مألوف من طقوس ميتوسية روحانية لتحقيق ماهيته الروحية الأعماق وفق شروط وقيود والتوصل إلى الخلاص والانعقاد كما أنّ الهندوسية تؤمن بفكرة البعث حتى أنّ الأسطورة تعتبر البودا تجسيد ل"فيشنو" (القوة التي تحفظ نظام الكون) والفيدا هي أساس الهندوسية ومخطوطاتها تحتوي حقائق أزليّة تتعلّق بطبيعة الحقيقة النهائية والخلق والروح ومصيرها وهي أشياء لا يمكن تحديدها من خلال المعلومات الحسية والتفكير الذي يرنكز عليها كما أنّها تخبرنا مسائل تتعلق بالآلهة الكونية والمسالك المختلفة التي تتبعها الروح بعد الموت وظواهر اخرى متشابهة تتجاوز إمكانيات الحواس. فالدين وفقا للهندوسية هو تجربة وليس مجرد قبول لبعض العقائد المأثورة أو المعتقدات. أن تعرف الله هي أن تحقق

روحه في القلب والروح تتخذ بعد الموت حسما جديدا ، والسعادة الحقيقية هي في اللامحدود. والبودية بهذا مبدءا للتسامح والتفاهم وهي مبنية على حقائق نبيلة ، السعادة الحق قال بودا "احترسوا أيها الرهبان ، سيروا في الطريق الصالح كي تستمر طويلا حياة القداسة وذلك من أجل سلام وفرح العالم ، من أجل سلام ومن أجل فرح البشر"(اندرى كارسون ،ص25). تلك هي مبادئ الحضارة البودية التي امتزجت فيها الاسطورة بالعقل ، وكل ما هو روحي بما هو عقلائي فتطورت فيما بعد وتحولت إلى ديانة تشبعت فيها الفرق وكثرت حولها التفسيرات والتأويلات وأدى ذلك كله إلى ظهور مدارس متعددة ، وبهذا فهي تعني بالإنسان تُعتبر نظاما أخلاقيا ومذهباً فكرياً مبنياً على نظرياً تفلسفية ، وتعاليمها ليست وحيًا؛ وإنما هي آراءً وعقائد في إطار ديني. وتختلف البوذية القديمة عن البوذية الجديدة في أنَّ الأولى صبغت أخلاقية ، في حين أنَّ البوذية الجديدة هي تعاليم بوذا مختلطة بأراء فلسفية وقياسات عقلية عن الكون والحياة.

خاتمة:

بناء على ما سبق يتضح ان الانسان القديم يتحسس ملامح الكون من حوله في محاولة منه لاستئناس ظواهره المتقلبة وأحداثه المفاجئة ، لم يكن العقل الإنساني وقتها ليستوعب ما يحيط به ، ولم تكتمل له الأدوات المعرفية التي تمكنه من رصد الظواهر وتحليلها وفهم قوانينها وآليات حركتها آنذاك ، ومن ثم التحكم فيها ، ولذلك بحث عن أي طوق واي تفسير يخرج من دوامة الحيرة والدهشة التي وجد نفسه أسيرا لها ، فكانت الأسطورة والميتولوجيا بمثابة جسر نجاته التي عبّر من خلاله إلى العالم الحسي والواقعي. واستمد منها توازنه وبدأ من خلال تلك الأساطير والقصص الخرافية يفسر ظواهر الكون ويحلل مغازيها ومعانيها ، ويربطها بالأسباب والمسببات. والعلل والمعلولات ، لذلك نجد ن الأسطورة كانت ومنذ البدايات الأولى الوسيلة المبكرة التي عكست رغبة الانسان وتوقه لبلوغ المعرفة ومحاولة فهم الكون والطبيعة وكل ما يدور من حوله ، كما عكست أيضا أسلوبه في الرد على التساؤلات المبهمة التي واجهته خلال نشأته الأولى.

لقد شكلت هذه الأساطير إرهابا فعلية جادة للتفكير والتدبر والإجابة على الكثير من الغموض الذي كان يواجهه المجتمع آنذاك ، وبنمو وتراكم خبرات هذه المجتمعات تطورت هذه الأساطير وتبلورت لديها حتى بلغت ذروتها في أساطير مصر وبلاد الرافدين ، فقد جسدت الأساطير والمعتقدات التي وصلت إليها مغامرات العقل البشري الأولى في تفسير بدايات الخلق الإنساني ، وأسباب ومسببات تشكل الحياة الإنسانية الأولى التي تشكلت على وجه الأرض ، وبالتالي النظريات والفرضيات والمعتقدات الذي ترسخت فيها بناء على هذه المعرفة الجديدة. لذلك نجد ن معظم هذه الأساطير والمعتقدات الفكرية قد سجلت في ذاكرة المجتمعات القديمة اولا ، وفي نقوش ومخطوطات الألواح والبرديات التي حفظت لنا تلك المعتقدات أو تلك الاساطير. ولهذا احتلت مسألة الخلق والتكوين في الفكر الأسطوري الشرقي القديم مساحة واسعة ، وشكلت عمقا أساسيا في نمط هذا الفكر الذي يعرض ويفسر حكاية بدء الخلق وبداية التكوين ، إلى ان ظهر اللوغوس Logos الذي يعني البرهان القائم على الحجة العقلية ، قد كان ظهور الفلسفة في بلاد اليونان إعلانا عن إحداث قطيعة في التفكير لدى الإغريق ، حيث تم الانتقال من الخطاب الشفوي الأسطوري إلى الخطاب الفلسفي المكتوب أي من لغة الشعر الملحمي إلى لغة الاستدلال العقلي و إنتاج الأفكار والمفاهيم العقلية المجردة التي ساهمت عدة عوامل ولعل أهمها كان للعامل السياسي دور كبير في بزوغ هذا الفكر الجديد

حيث ظهرت الفلسفة في مناخ ديمقراطي عرفته المدينة الدولة ، عندما سادت حرية التعبير فأصبحت كل القضايا مطروحة للنقاش الحر و العلني ومن هنا توصلنا إلى فكرة أساسية وهي ان الفلسفة ترعرعت في حضن الميتولوجيا الشرقية وترتبت في كنف الحجة العقلية بفضل منطق الجدل من الميتوس إلى اللوغوس .ونشأتها مزيج من خصوبة الحضارات الشرقية وتغذيتها الروحية من العقل البرهاني اللوغوسي الذي ظهر فيما بعد ، فهي تراكم معرفي له جذوره الضاربة في الشرق وفروعه المتطاوله في الغرب .

قائمة المصادر والمراجع :

- اندري كروسون. (2009). *الفلاسفة والاخلاقى تر عبد الحليم محمود/ابو بكر زكري . سوريا : دار العرب للدراسات والنشر .*
- سامي السعيد الاحمد. (1984). *ترجمة ملحمة قلقامش. بيروت: دار لجيل ، ط1.*
- صمويل كريمر. (بلا تاريخ). *من الواح سومر ترطه باقر . بغداد: مكتبة المثنى .*
- عبد الغفار مكاوي. (1994). *جذور الاستبداد ، قراءة في الادب القديم . الكويت .*
- علي الشامي. (1991). *الفلسفة والانسان (جدلية العلاقة الفكر والوجود) (الإصدار 1). بيروت ، لبنان: دار الانسانية.*
- محمد الخطيب. (1999). *الفكر الاغريقي. دمشق ، سوريا: دار علاء الدين .*
- مصطفى النشار. (1998). *الفلسفة اليونانية من منظور شرقي . مصر .*
- مصطفى النشار. (1998). *تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي. مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.*
- مصطفى النشار. (بلا تاريخ). *نفس المرجع السابق.*
- هنري توماس. (1964). *أعلام الفلاسفة (الإصدار 1). (مترى أمين ، المترجمون) القاهرة: دار النهضة العربية.*
- S.N.Kramer(1961) Sumerian Mythology. Harper and Row; New York.

الأهلية في القانون المدني الأردني وأحكامها

Eligibility in the Jordanian Civil Law and its rules

د. هدى يوسف علي غيطان

كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية- عمان – الأردن

مقدمة:

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين ،
أما بعد : فالتعاقد بالقانون يتم أصالة ويتم بالنيابة بموجب وكالة خاصة أو عامة وهي ما تسمى بالنيابة الاتفاقية
أو بموجب ولاية أو وصاية أو القيم ، وهي ما تسمى بالنيابة القانونية ، وقد شرعت أحكام شرط الأهلية كشرط
من شروط انعقاد العقد فاشتراط التمييز وشرط نفاذ العقد لكامل الأهلية فيكون تعاقد موقوف إن لم يكن
كامل الأهلية على الولي أو الوصي الذي ينصب في المحكمة كما شرعت أحكام تصرفات فاقد الأهلية لأي
عارض أو ناقصها وأحكام السفه والمغفل والمعتوه فضبطها بأحكام تكلمت عنها بالتفصيل في بحثي
لحمايتهم ولحماية مالهم من الضياع بما يحقق مصلحتهم فهم جزء لا يتجزء من المجتمع فكفل لهم القانون
حق التعاقد لكن بضوابط معينة كما حمى القانون أصحاب العاهتين بتعيين مساعدا قضائيا عليهم ليس من
باب الحجر وإنما من باب الخلل في طرق التعبير عن ارادتهم الباطنة وهي الأصل في العقود ، وكما أعطاهم
حق التعاقد أعطاهم للوصي المأذون له بالتجارة وألحقه بكامل الأهلية ، وفق ضوابط وأحكام القانون بما يحقق
مصلحته لأن تصرف الإمام منوط بالمصلحة ، فهذا الضابط ، وهو المصلحة ، فشرعت الأحكام بما يحقق هذه
القاعدة ، وإن كان ابتداءً يكفل للأشخاص حقهم بالتصرف لكن من واجب القانون حماية الأفراد والأشخاص
فشرع القانون تنظيمها بما يحقق ويكفل ذلك شاملاً لجميع شرائح المجتمع ، لتحقيق مبدأ أساسي في القانون
للقاعدة القانونية: "العقد شريعة المتعاقدين" ويشير المعنى إلى أن الشروط المضمنة في العقد المبرم تعتبر
قانوناً يسري بين الطرفين ، وينبني عليه إن الإخلال بالالتزام يضع المعتقد تحت المسائلة القانونية ، لاستقرار
التعامل بين الناس وحماية لهم ، فالأهلية للتعاقد مطلوبة من جميع أطراف التعاقد حتى يكون جميع الأطراف
في وضع متساو ولا يتم استغلال طرف آخر بسبب صغر السن مثلاً حيث لا يملك الخبرة في التعاقد ، أو
بسبب عدم سلامة العقل حيث لا يعلم المتعاقد ما يضره وما ينفعه ، ولهذا قام القانون بوضع العديد من
الأحكام القانونية لتنظيم وتقنين العلاقة التعاقدية بين الناس لما فيها من استقرار المعاملات بين الناس
وحماية للجميع بدون تمييز فتحقق العدالة للجميع وبما يجعل عملية التعاقد عملية قانونية سليمة وخالية من
العيوب أو الاستغلال ، هذا وقد قسمت البحث إلى ثلاث مباحث ، ومطلبين ، كما ستأتي ، والله الموفق :

المبحث الأول: الأهلية لغة واصطلاحاً (قانوناً)

المطلب الأول: الأهلية لغة:

الأهلية لغة: صلاحية الشخص لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه (محمد رواس قلعي - حامد صادق قنيبي ، 1988م).

المطلب الثاني: الأهلية اصطلاحاً (قانوناً):

الأهلية اصطلاحاً (قانوناً): هي صفة يقدرها الشارع في الشخص تجعله صالحاً لأن تثبت له الحقوق وتثبت عليه الواجبات ، وتصح منه التصرفات (د. عبد الرزاق السنهوري ، 1996م)

المبحث الثاني: أنواع الأهلية:

وهي على نوعين: أهلية الوجوب ، وأهلية الأداء

وأهلية الوجوب: هي صلاحية الشخص لكسب الحقوق والالتزام بالواجبات (مصطفى أحمد الزرقاء ، 1964م) وتثبت للشخص بمجرد الولادة ، فقد نصت المادة 30 من القانون المدني الأردني على أن: "تبدأ شخصية الانسان بتمام ولادته حياً ، وتنتهي بموته".

أما أهلية الأداء: فهي صلاحية الشخص لبرام تصرفات شرعية ، ويتوقف اعتبارها على العقل (مصطفى أحمد الزرقاء ، 1964م) وهي محل بحثنا وتنقسم إلى قسمين: أهلية أداء كاملة ، وأهلية أداء ناقصة. وأهلية الأداء الكاملة بنص من القانون المدني في المادة 43- 2: "وسن الرشد هي ثماني عشرة سنة شمسية كاملة". والأصل أن يبلغها وهو متمتعاً بكامل قواه العقلية ما لم يحد منها أو تسلب منه وعبء الإثبات على عاتق من يتمسك بعدم الأهلية ، وهو ما نص عليه القانون في المادة 43- 1: "كل شخص يبلغ سن الرشد متمتعاً بقواه العقلية ولم يحجر عليه يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية". ونصت المادة 116 من القانون على أن: "كل شخص أهل للتعاقد ما لم تسلب أهليته أو يحد منها بحكم من القانون". وتكون جميع تصرفاته نافذة غير موقوفة على أحد ، لأن بيده أقوى أنواع الولايات وهي ولاية الملك التي لا ينازعها فيها أحد.

والأهلية الأداء الناقصة على نوعين ، مميز ، وغير مميز (د. وهبه الزحيلي ، 2005م) فغير المميز ويلحق به المجنون جنوناً مطبقاً جميع تصرفاته باطلة وبنص من القانون: "في المادة 117: "ليس للصغير غير المميز حق التصرف في ماله وتكون جميع تصرفاته باطلة" وفي المادة 44- 1: "لا يكون أهلاً لمباشرة حقوقه المدنية من كان فاقداً التمييز لصغر في السن أو عته أو جنون". وسن عدم التمييز دون السبع سنوات كما نصها في القانون في المادة 44- 2 " وكل من لم يبلغ السابعة يعتبر فاقداً للتمييز ". والمميز تصرفاته لها ثلاث حالات (د. عبد المجيد الحكيم ، 2007م): 1- إن كان بها منفعة محضة مثل الهبة فتصرفه نافذ غير موقوف على أحد. 2- إن كان صرفه فيه ضرر محض مثل التبرعات فتصرفه باطل. 3- إن كان تصرفه دائراً بين النفع والضرر فإنما نحكم بوقوف العقد على الولي ، أو على اجازة الصغير بعد بلوغه سن الرشد (د. عبد الرزاق السنهوري ، 1952م).

وهو ما نصت عليه المادة 45 من القانون: "كل من يبلغ سن التمييز ولم يبلغ سن الرشد وكل من بلغ سن الرشد وكان سفيهاً أو ذا غفلة يكون ناقص الأهلية وفقاً لما يقرره القانون". ونصت المادة 118 من القانون على أن: "1- تصرفات الصغير المميز صحيحة متى كانت نافعة نفعاً محضاً وباطلة متى كانت ضارة ضرراً محضاً. 2-

اما التصرفات الدائرة بين الفع والضرر فتعقد موقوفة على اجازة الولي في الحدود التي يجوز فيها له التصرف ابتداء أو اجازة القاصر بعد بلوغه سن الرشد. 3- وسن التمييز سبع سنوات كاملة.

فإن كان الصغير فوق السبع سنوات ودون الثامنة عشر فتصرفاته في العقود الدائرة بين النفع والضرر موقوفة على اجازة الولي ، وولي الصغير في الأموال هو أبوه في المرتبة الأولى كما نص عليها القانون في المادة 123: "ولي الصغير هو أبوه ثم وصي أبيه ثم جده الصحيح ثم وصي الجد ثم المحكمة أو الوصي الذي نصبته المحكمة". ويلحق بتصرفات الصبي المميز المعتوه والمغفل والسفيه. والمعتوه: من العته ، وهو ضعف في العقل ينشأ عنه ضعف الإدراك والوعي ، قليل الفهم ، مختلط الكلام (زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي ، 1999م).

والمغفل: من لا فطنة له ، وهو الذي لا يهتدي إلى خيره إذا تصرف فلا يعرف التصرف الراجح المكسب من الخاسر فيغبن بسهولة في المعاملات (مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، بدون تاريخ).

والسفيه: من السفه وهو خفة في العقل تعتري الإنسان فتبعثه عن العمل بخلاف موجب العقل في حسن التقدير فيبذر ماله وينفقها في غير محلها وموضعها وإذا عرضوا تصرفه على العقلاء حكموا عليه بعدم الإتران (محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي ، 2001م). فتصرفاتهم تكون على ثلاث حالات: 1- إذا كان فيها منفعة محضة كالهبات فهي نافذة. 2- إن كانت بها ضرر محض مثل التبرعات فهي باطلة 3- إن كانت دائرة بين النفع والضرر مثل البيوع فإنها موقوفة على اجازة الوصي. فالتنصيب إن كان من المحكمة يسمى وصيا وإن كان من الشارع يسمى وليا ، والولاية على المال لها ترتيب متعمد في القانون كما ذكر وهو من العصابات من الرجال ولا يكون بيد إنثى بحال ومن جهة الأب وليس من جهة الأم ، أما في الوصاية فليس لها ترتيب ولا يشترط فيها شرط الذكورة فيحق للقاضي إن وجد مصلحة أن ينصب الابن وصيا على أموال أبيه ، أو الأخت وصية على مال أخيها الذي هو دون سن الرشد ، ويصح أن ينصب الزوجة وصية على زوجها إن رأى القاضي مصلحة بذلك ، ثم إن تصرفات الولي تختلف عن تصرفات الوصي فتصرفات الوصي محددة بنصوص من القانون أما الولي فتصرفاته نافذة مالم تكون بغبن فاحش أو ضرر محض ، والغبن الفاحش: هو الغبن الذي لا يدخل تحت تقويم المقومين بنص في المادة 146 من القانون المدني: "الغبن الفاحش في العقار وغيره هو مالا يدخل تحت تقويم المقومين". وما لم تكن بضرر محض كالتبرع وإلا إن تصرف كذلك فقد إثبت الولي سوء التصرفات فحدد من ولايته أو تسلب كاملة ويعين للصغير وصيا من قبل المحكمة وهو ما نصت عليه المادة 124: 1- "الأب والجد إذا تصرفا في مال الصغير وكان تصرفهما بمثل القيمة أو بغبن يسير صح العقد ونفذ" 2- أما إذا عرفا بسوء التصرف فللحاكم أن يقيد من ولايتهما أو أن يسلبهما هذه الولاية". أما الوصي فسلطته مقيدة بنصوص القانون في المادة 125: "عقود الادارة الصادرة من الوصي في مال الصغير تكون صحيحة ونافذة ولو كانت بغبن يسير ويعتبر من عقود الادارة بوجه خاص الإيجار إذا لم تزد مدته على ثلاث سنوات واعمال الحفظ والصيانة واستيفاء الحقوق وايفاء الديون وبيع المحصولات الزراعية وبيع المنقول الذي يسرع اليه التلف والنفقة على الصغير".

والغير المميز وغير المميز والمجنون والمعتوه محجورين لذاتهم أي أنّا لسنا بحاجة للذهاب للقضاء حتى تلحق تصرفاتهم بما ذكرنا ، فهي من الشارع مباشرة تأخذ هذه الأحكام(د. عبد الناصر موسى أبو البصل ، 1999م).

وهو ما نصت عليه المادة 182-1- المعتوه هو في حكم الصغير المميز ، 2- المجنون المطبق هو في حكم الصغير غير المميز ، أما المجنون غير المطبق فتصرفاته في حال افاقته كتصرف العاقل ". أما السفه والمغفل فمحجورين لغيرهم أي أن بعد قرار الحجر الصادر من المحكمة بعد اجراءات معينة ونشر القرار في الجريدة الرسمية تلحق تصرفاتهم بالصبي المميز وقبل الحجر تصرفاتهم نافذة لأنهم بكامل الأهلية قبل الحجر ما لم يحد منها ما لم تكن نتيجة تواطئ واستغلال ، وهو ما نصت عليه المادة 127-1- الصغير والمجنون والمعتوه محجور ونلدانهم. 2- أما السفه وذو الغفلة فتحجر عليهما المحكمة وترفع الحجر عنهما وفقا للقواعد والاجراءات المقررة في القانون. 3- يبلغ قرار الحجر للمحجور ويعلن للناس سببه وتكون تصرفاته قبل ذلك نافذة". والمادة 129: "يسري على تصرفات المحجور للغفلة أو السفه ما يسري على تصرفات الصبي المميز من أحكام ، ولكن ولي السفه المحكمة أو من تعيينه للوصاية عليه وليس لأبيه أو جده أو وصيهما حق الولاية عليه. 2- أما تصرفاته قبل الحجر فمعتبرة إلا إذا كانت نتيجة استغلال أو تواطؤ". ويأذن من المحكمة تصح تصرفاتهم بالوقف والوصية لحمايتهم ففي المادة 130: "1- يكون تصرف المحجور عليه لسفه أو غفلة بالوقف أو بالوصية صحيحا متى اذنته المحكمة في ذلك". 2- وتكون أعمال الادارة الصادرة عن المحجور عليه لسفه المأذون له بتسلم امواله صحيحة في الحدود التي رسمتها الجهة المنظمة". كما ويجوز لناقص الأهلية سواء كان لقصر أو غيره ألا يجيز العقد الذي يكون طرفا فيه ولو صرح أنه غير ناقص الأهلية فليس يحول مجرد التصريح بذلك دون عدم الإجازة ما دام لم يقترن بطرق احتيالية ، إذ أن من واجب كل عاقد أن يثبت من أهلية من يتعاقد معه ، ثم إن حماية ناقص الأهلية تصبح حماية وهمية إذا جعل من مجرد التصريح بعدم نقص الأهلية حائلا دون عدم الإجازة. أما إذا اقترن التصريح بعدم نقصان الأهلية بطرق احتيالية فيكون ناقص الأهلية قد ارتكب عملا غير مشروع يرتب مسؤوليته قبل التعاقد الآخر متى كان حسن النية. وقد رؤي التسوية في ذلك بين القاصر وغيره من ناقصي الأهلية لتساويهم جميعا ، وهو ما نصت عليه المادة 134 من القانون على أن : "1- يجوز لناقص الأهلية أن يطلب ابطال العقد ، 2- غير أنه إذا لجأ إلى طرق احتيالية لاختفاء ناقص أهليته لزمه التعويض.

المبحث الثالث: الاستثناءات في الأهلية: الصبي المأذون ، و ذو العاهتين

وهذا الذي ذكرناه سابقا هو الأصل في القانون في شرط الأهلية وهي شرط من شروط انعقاد العقد شرط التمييز وشرط نفاذ العقد لكامل الأهلية ، إلا أنه هناك استثناءات في القانون وهي: الاستثناء الأول: الصبي المأذون : فإذا بلغ الصغير سن الخامسة عشر فللولي أن يأذن له بالتجارة بجزء من ماله ، تجربة له ، وبترخيص من المحكمة ، وتصح تصرفاته كالبالغ سن الرشد نافذة ، مع أنها في الأصل لها ثلاث حالات لكن لإذن الولي ولا بد للإذن أن يكون مسجلا في المحكمة يلحق ترافته بكامل الأهلية ، والإذن يمكن أن يكون مطلقا أو مقيدا ، مطلقا: كأن يعطيه ألف دينار ليتاجر بها ، ومقيدا كأن يعطيه ألف دينار ليتاجر بالأقمشة وإن أثبت الصبي سوء تصرفاته فللولي أن يسلب منه ما أعطى بنفس القدر ، فيسلب منه كامل الأهلية ويرجع على ما كان عليه من سن التمييز ولا يستطيع أن يسلب بأكثر مما أعطى فلا يرجعه إلى سن عدم التمييز ، وإذا مات الولي بعد اعطاء الإذن فيبقى الإذن قائما بعد وفاته. وإذا امتنع الولي من اعطاء الإذن فللصبي أن يذهب للمحكمة ويرفع أمره للقاضي ، وللقاضي أن يعطيه الإذن ، وليس للولي أن يسحب منه الإذن بعد ذلك ، ولكن إذا أثبت الصبي سوء

التصرفات فللمحكمة أن تسحب الإذن بعد ذلك(د. عبد الناصر موسى أبو البصل ، 1999م)، مع أن الأصل أن ناقص الأهلية لا يقوم بأجراء التصرفات بنفسه وإنما يقوم الولي أو الوصي بالنيابة عنه فيها، وتكون التصرفات الصادرة من الأولياء أو الأوصياء والقوام — وهو الذي نصب من المحكمة على أموال المفقود حتى يرجع- صحيحة في الحدود التي رسمها القانون، كما نصت المادة 133 من القانون: "التصرفات الصادرة من الأولياء والأوصياء والقوام تكون صحيحة في الحدود التي رسمها القانون". لكن يكون من باب الاستثناء من الأصل في حالات خاصة لناقص الأهلية ومن في حكمه كما ذكرنا للقاعدة التي نصت عليها المادة 233 من القانون المدني الأردني ما نصها: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة". فقد نصت عليه المواد القانونية من المادة 119-122، التي جاء نصها ما يلي: المادة 119 — 1 "للولي بتريخيص من المحكمة أن يسلم الصغير المميز إذا أكمل الخامسة عشر مقدارا من ماله ويأذن له بالتجارة تجربة له. ويكون الإذن مطلقا أو مقيدا. 2- وإذا توفي الولي الذي أذن للصغير أو انعزل من ولايته لا يبطل اذنه. المادة 120 "الصغير المأذون في التصرفات الداخلة تحت الإذن كالبالغ سن الرشد". المادة 121: "للولي أن يحجر الصغير ويبطل الإذن ويكون حجره على الوجه الذي أذنه به". المادة 122 — 1 للمحكمة أن تأذن للصغير المميز عند امتناع الولي عن الإذن وليس للولي أن يحجر عليه بعد ذلك". 2- وللمحكمة بعد الإذن أن تعيد الحجر على الصغير".

والاستثناء الثاني في الأهلية حالة اجتماع حالتين " ذو العاهتين " — أصم أبكم، أعمى أبكم فقد حاهم القانون بتصرفاتهم ليس لعب شاب الأهلية وإنما لعب شاب الإرادة الباطنة، لعجزه في التعبير عن إرادته الباطنة، فيعين له وصيا يسمى بالمساعد القضائي وإن نظرية المساعدة القضائية نظرية جديدة وهي تقر للأشخاص ذوي العاهات الجسمانية منعا لوقوعهم في خطر التصرفات وهذه المساعدة ليست نوعا من أنواع الحجر لنقص الأهلية بل هي من نوع الحماية للعمي الصم ونحوهم(المذكرات الايضاحية للقانون المدني الأردني، 2000م)، ويلاحظ أن المساعد القضائي تحدد مأموريته في القرار الذي يصدر من المحكمة (د. مصطفى أحمد الزرقاء، 1964م)، كما نصت المادة 132 من القانون المدني الأردني على أن: "إذا كان الشخص أصم أبكم أو أعمى أصم أو أعمى أبكم وتعذر عليه بسبب ذلك التعبير عن ارادته جاز للمحكمة أن تعين له وصيا يعاونه في التصرفات التي تقتضي مصلحته فيها ذلك".

الخاتمة :

وتتضمن أهم النتائج:

- 1- تكتمل أهلية الشخص بأمرين، بلوغ سن الرشد وهو ثماني عشر سنة شمسية كاملة، والثاني: أن يبلغها وهو متمتع بكامل قواه العقلية غير محجور عليه وتكون جميع تصرفاته نافذة .
- 2- الغير مميز ولحق به المجنون جنونا مطبقا جميع تصرفاته باطلة، وهو ما دون السبع سنوات
- 3- من به جنون ففي حالة الإفاقة تصرفاته نافذة إن كان بالغ لسن الرشد وباطلة في حالة الجنون
- 4- الصبي المميز وهو من سبع سنين إلى الأقل من الثامنة عشر تصرفاته لها ثلاث حالات كم ذكرت، ويلحق به المعتوه، والسفيه والمغفل بعد قرار الحجر .
- 5- الغير مميز والمجنون والصبي المميز والمعتوه محجورين لذاتهم، ةالسفيه والمغفل محجورين لغيرهم.

- 6- هنا استثناءات في القانون على شرط الأهلية نص عليها القانون في حالتين ووضع لهم أحكاما خاصة ، الصبي المأذون له بالتجارة ، وذو العاهتين .
- 7- جعلت هذه الأحكام بما يحقق المصلحة شاملة لجميع الأفراد والأشخاص محققة بذلك صفة الشمول فلم تغفل عن أي شريحة في المجتمع .

قائمة المراجع:

- قلعجي ، قنبيي ، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبيي ، معجم لغة الفقهاء ، ج1 ، ص69 ،
- الهوري ، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي ، أبو منصور (المتوفى: 370هـ) ، تهذيب اللغة ، ج6 ، ص81 ،
- المحقق: محمد عوض مرعب ، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة: الأولى ، 2001م .
- أبو البصل ، د. عبد الناصر موسى أبو البصل ، دراسات في فقه القانون المدني الأردني ، ص91 ، دار النفائس ، عمان ، الطبعة الأولى: 1999م .
- المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني ، ج1 ، نقابة المحامين ، طبعة 2000م ، ص136 .
- الزرقاء ، د. مصطفى أحمد الزرقاء ، شرح القانون المدني السوري ، نظرية الالتزام العامة ، ج1 ، ص155 ، مطبعة الحياة ، دمشق ، الطبعة الرابعة 1964م .
- السنهوري ، د. عبد الرزاق السنهوري ، المدخل الفقهي العام ، ج2 ، ص736 ، مطبعة جامعة دمشق ، 1996م الطبعة السابعة .
- الزرقاء ، مصطفى أحمد الزرقاء ، شرح القانون المدني السوري ، نظرية الالتزام العامة ، ج2 ، ص736 ، مطبعة الحياة ، دمشق ، الطبعة الرابعة ، 1964م .
- الزحيلي ، د. وهبه الزحيلي ، العقود المسماة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني ، ص18 ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الخامسة ، 2005م .
- عبد المجيد الحكيم ، الموجز في شرح القانون المدني ، مصادر الالتزام ، ص14 ، المكتبة القانونية ، بغداد ، 2007م .
- السنهوري ، د. عبد الرزاق السنهوري ، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد - مصادر الالتزام ، ص767 ، دار النشر للجامعات المصرية ، 1952م .
- الرازي ، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ) ، مختار الصحاح ، ج1 ، ص200 ، المحقق: يوسف الشيخ محمد ، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية ، بيروت - صيدا ، الطبعة: الخامسة ، 1420هـ / 1999م .
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الوسيط ، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) ، الناشر: دار الدعوة. الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة: الثانية ، 1408 هـ - 1988 م .