RRSHC

مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية

ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵜ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵉⵔⵉⵏ ⵏⵜⵉⵣⵣⵓⵔⵉⵏ ⴷ ⵜⵙⵏⵙⵓⵔⵉⵏ

Revue de Recherche en Sciences Humaines et Cognitives

مجلة علمية دولية محكمة تصدر بشكل شهري



العدد 3 (الجزء 1) - المجلد 2 - السنة 2 - مارس 2025

جميع حقوق النشر محفوظة للناشر وللمجلة

الإيداع القانوني	الترقيم الدولي (رقمي)	الترقيم الدولي (ورقي)	رقم الصحافة	البريد الإلكتروني
2024PE0032	3085-4857	3009-5581	07/2024	contact@crshc.com

مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵙⵉⵡⵉⵏ ⵜⵉⵏⵥⵓⵡⵉⵏ ⴰ ⵜⵎⵓⵔⵉⵜ
Revue de Recherche en Sciences Humaines et Cognitives

R R S H C

المدير المسؤول:
محمد بوغوتة

رئيس التحرير:
جمال الدين السراج

مدير التحرير:
سعيد الاشعري

أعضاء هيئة التحرير:
فريد أمعضشو
محمد البوزيكي
عبد الله بوغوتة
وسام شهير
هشام كزوط
سعيد أرديف

مجلة البحث
في العلوم الإنسانية والمعرفية

الإيداع القانوني: 2024PE0032
ردمد (الرقمي) : 3085-4857
ردمد (الورقي) : 3009-5581
رقم الصحافـــة: 07/2024

رقم الواتســـــاب: +212 6 14 02 45 44
البريد الإلكترونـــي: rrshc@gmail.com
العنوان الإلكتروني: www.crshc.com

جميع حقوق النشر محفوظة للناشر وللمجلة
المغرب © 2024

مواقع التواصل الاجتماعي للمجلة

Tiktok Youtube Facebook

مسجلة ومفهرسة في قواعد بيانات عالمية

ISSN INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER INTERNATIONAL CENTRE
Google Scholar
البكتبة الوطنية للملكة المغربية Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc



د. جمال الدين السراج

رئيس التحرير

أستاذ التواصل
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة – المملكة المغربية

مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية هي منبر أكاديمي يهتم بنشر الأبحاث والدراسات في مجالات العلوم الإنسانية والعلوم المعرفية. تهدف هذه المجلة إلى تعزيز فهمنا للعقل البشري، والثقافات المختلفة، وتأثير العوامل الاجتماعية والنفسية على سلوك الإنسان وتفكيره. تتضمن مجالات الدراسة في المجلة مجموعة واسعة من التخصصات مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم اللغة، والفلسفة، والأدب، وعلوم الإعلام والتواصل، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية، والتاريخ، وغيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية والمعرفية. تعتبر هذه المجلة مصدراً هاماً للباحثين والأكاديميين لنشر أبحاثهم ومشاركة أفكارهم مع المجتمع الأكاديمي العالمي

ضوابط النشر في المجلة

- يشترط في البحث ألاّ يكون منشورا من قبل، وأن يتّسم بالراهنيّة والعمق، وأن تتميز مراجعه الأساسية بالجِدة والتنوع؛
- تُقْبل البحوث باللغات الآتية: اللغة العربية - الأمازيغية - الفرنسية – الإنجليزية- الإسبانية؛
- يُشترط أن يكون عدد كلمات المقالة بين 4000 و6000 كلمة. يرجى إرفاق ملخص للمقالة (250 كلمة كحد أقصى) بنفس لغة المقالة، مع ذكر نبذة عن السيرة العلمية للباحث؛
- ترسل البحوث باللغة العربية ببرنامج (Word)، خط (Sakkal Majalla)، حجم 16 في المتن و12 في الهامش و1.5 في interligne؛ وباللغة الفرنسة أو الإنجليزية بخط (Calibri Light)، حجم 12 في المتن و10 في الهامش؛
- يلزم احترام الضوابط العلميّة والأخلاقيّة في كل ما يتعلق بالتوثيق والتهميش، وإثبات الإحالات متسلسلةً أسفلَ كل صفحة دون استرسال؛
- تخضع البحوث والدراسات على محكّمين من ذوي الخبرة وحسب تخصص المقال؛
- تقبل البحوث الفردية وكذا الجماعية في حدود شخصين؛
- تتولى اللجنة العلمية إبلاغ الكاتب بتسلم مادته حال ورودها، ثم إبلاغه لاحقا بقرار الهيئة العلمية حول مدى صلاحية مادته للنشر، سواءً كانت مقبولة للنشر كما هو، أو تحتاج إلى تعديلات أو تحسينات قبل النشر، أو رفضها في حال كانت غير مناسبة لمعايير المجلة.

لا تعبر الآراء الواردة في المجلة إلا عن آراء أصحابها،
وبالتالي تبقى مسؤولية الكاتب قائمة متى خالفت القوانين الجاري به العمل.

جميع حقوق النشر محفوظة للناشر وللمجلة

العنـــــــــــوان : مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية
موقع المجلـــــــة : www.crshc.com
عنوان المراسلـــة : contact@crshc.com
الهاتف/الواتساب : +212 614-024544
الإخـــــراج الفني : محمد بوغوتة
الإيداع القانونـــي : 2024PE0032
ردمد (الرقمي) : 3085-4857
ردمد (الورقي) : 3009-5581
رقم الصحافـــــة : 07/2024
المطبعـــــــــة : مكتبة قرطبة، وجدة، المغرب
حقوق الطبـــــع : محفوظة للناشر وللمجلة © 2025

الهيئة الاستشارية لمجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية

د. فريد أمعضشو
مركز تكوين مفتشي التعليم
المغرب

د. عبد الله بوغوتة
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
بجهة الشرق، المغرب

دة. سميرة حيدا
المدرسة العليا للتربية والتكوين
جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب

د. سعيد أرديف
المدرسة العليا للتربية والتكوين
جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب

الهيئة العلمية لمجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية

د. فريد لمريني
جامعة محمد الأول، المغرب

د. محمد دلال
جامعة محمد الأول، المغرب

د. يحيى عمارة
جامعة محمد الأول، المغرب

د. حسن احساين
جامعة محمد الأول، المغرب

د. فؤاد أزروال
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، المغرب

د. الطيب بركان
جامعة محمد الأول، المغرب

د. وسام شهير
جامعة محمد الأول، المغرب

د. هشام كزوط
جامعة محمد الأول، المغرب

دة. عائشة عبد الواحد
جامعة محمد الأول، المغرب

رفيق أوباشير
المدرسة العليا للتربية والتكوين بوجدة، المغرب

دة. سميرة حيدا
المدرسة العليا للتربية والتكوين
جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب

د. عبد الإله مطيع
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
بجهة الرباط سلا القنيطرة، المغرب

د. خليل عبد الجليل
جامعة محمد الأول، المغرب

دة. أسماء هلال
جامعة محمد الأول، المغرب

الهيئة العلمية لمجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية

دة. بولحوش فاطمة

الكلية المتعددة التخصصات بالناظور

جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب

د. بلال داوود

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين

بجهة طنجة تطوان الحسيمة، المغرب

دة. جميلة رحماني

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين

بجهة الشرق، المغرب

د. محمد دخيسي

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين

بجهة الشرق، المغرب

دة. حنان حمداوي

كلية العلوم القانونية والاقتصادية

والاجتماعية أكدال، المغرب

دة. ابتسام الزاهر

جامعة محمد الأول

المغرب

د. محمد اليوسفي

جامعة محمد الأول، المغرب

د. كمال بورمضان

جامعة محمد الأول، المغرب

دة. حسبية الطايفي البرنوصي

كلية علوم التربية - الرباط

المغرب

د. يوسف ماحي

جامعة محمد الأول

المغرب

د. محمد علي الدراوي

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين

بجهة الشرق، المغرب

د. أيوب الشاوش

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين

بجهة الشرق، المغرب

د. عبد العزيز الصادقي

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين

لجهة الشرق، المغرب

د. طارق زروقي

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين

لجهة فاس-مكناس، المغرب

د. محمد أمحدوك

جامعة محمد الأول، المغرب

د. عبد الله الحمداوي

جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب

الهيئة العلمية لمجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية

دة. غزلان اليوسفي
جامعة محمد الأول، المغرب

دة. سمية بالرجب
معهد الصحافة وعلوم الإخبار، تونس

دة. عائشة محمد عثمان مصطفى
جامعة الإمام المهدي، السودان

دة. سماح محمد محمد حيدة
جامعة باشن الأمريكية، مصر

أ.د. صباح علي السليمان
جامعة تكريت، العراق

دة. هناء فاضل سلمان
الجامعة المستنصرية، العراق

د. مروان السكران
أكاديمية بيت اللسانيات الدولية، تركيا

د. عزيز صالح علي الدعيس
جامعة صنعاء، اليمن

د. محمود قدوم
جامعة بارتن، تركيا

د. الصادق علي وداعة عثمان
جامعة سنار، السودان

د. محمد بودشيش
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين
لجهة الشرق، المغرب

د. عبد المجيد بوفرعة
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين
لجهة الشرق، المغرب

د. نجيب علالي
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
لجهة الشرق، المغرب

دة. ريم محمد طيب حامد الحفوظي
جامعة الموصل
العراق

د. منير كلخة
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين
لجهة الشرق، المغرب

د. عبد الصمد مجوقي
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة
طنجة تطوان الحسيمة، المغرب

الهيئة العلمية لمجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية

د. إبراهيم عمري

جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس

المغرب

عبد العظيم طلحاوي

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين

لجهة الشرق، المغرب

د. بلقاسم زياني

جامعة محمد الأول بوجدة

المغرب

د. محمد حمداوي

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين

لجهة الشرق، المغرب

دة. صارة اضوالي

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين

لجهة الشرق، المغرب

د. رشيد الاركو

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين

لجهة الشرق، المغرب

دة. نورة سهال

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين

لجهة مراكش آسفي، المغرب

دة. العساوي نادية

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين

لجهة الشرق، المغرب

د. محمد ملحاوي

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين

لجهة الشرق، المغرب

محتويات العدد

محتويات العدد 6
افتتاحية العدد 10

أولا- دراسات تاريخية

دراسات في الرحلة الحجية المغربية (6): صور من مجتمع طريق الحج من خلال الرحلات الحجية المغربية (7/2)
د. عبد الله بوغوتة 12

بشأن رسالة فريدة من السلطان المولى إسماعيل إلى لويس الرابع عشر
Auteur : Charles Penz
ترجمة: رشيد دوناس 27

محكمة القضاء العليا بتونس والنازلة عدد 122: محاكمة قائد الثوار اليوسفيين بالتراب العسكري 1956-1957
د. فيصل جميل 34

نساء المرابطين: شاعرات، محاربات، وصانعات للتاريخ
أمال السحمودي 51

ثانيا- دراسات أدبية ولغوية

الفرجة الأمازيغية وقرائنها: لبس الدوال والمداليل
سعيد أبرنوص 64

الهجرة في النصوص الروائية العربية: السرد المغربي نموذجا
دة. مينة عبلة 76

تلقي الخطاب الشعري الصوفي عند محي الدين بن عربي
عبد الحميد عبد الرفيع - دة نورة لغزاري 84

من قضايا القافية في الشعر العمودي
فريد أمعضشو 100

من مقولات النحو العربي
د. رشيد الاركو 119
الخطاب البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني
ذ. عبد الله قشمار 136
التناسب البلاغي: أسئلة القراءة والتلقي
محمد حماني 149
الصورة الشعرية في التنظير البلاغي لأحمد الطريسي أعراب
معاذ بن طالب 161
أسلوب النفي عند البلاغيين
بدر الدين هواري 170

ثالثا- دراسات تربوية

تعليم اللغة العربية بالمشاريع: استراتيجية ناجعة لتعزيز التعلم الذاتي والتعلم الجماعي
د. هشام حوزي 195
التربية الدامجة بين التنظير والتنزيل
سفيان اليحياوي 211

رابعا- دراسات اجتماعية وقانونية

رهانات التمكين في خطاب السياسات العمومية حول الإعاقة بالمغرب: مقاربة سوسيولوجية لانعكاسات التمثلات الاجتماعية على تفعيل سياسات الولوجية
د. طيب العيادي 219
المقدس وصناعة التنمية بالمجال القروي المغربي: بحث سوسيولوجي حول "الضريح" كفاعل تنموي محلي
ذ. يوسف الغبوري - د. طيب العيادي 240
المقاربة السوسيو أنثروبولوجية للتنظيمات الجمعوية ومشاركة الشباب بالمجال القروي المغربي: مراجعة الأدبيات
حسن اشرواو - د. طيب العيادي 252

التدين ورتب الهوية: دراسة نفسية اجتماعية لأثر اتجاهات الشباب نحو التدين على هويتهم الذاتية
محمد الحوش 272
توظيف البحث الجغرافي في تحليل الهجرة غير النظامية نحو المغرب: حالة شبكات الهجرة بدول العبور (موريتانيا والجزائر)
عبد الحميد جمور - محمد زبيلا 300
الهجرة الدولية والمجتمع القروي المغربي: من جدليات الطرد والجذب إلى سؤال التنمية المحلية
ذ. عبد الكبير الوهابي 316
السلوك والفعّاليات المالية في المشهد الفقهي: السلوك المالي تجاه النفس نموذجا
خالد عبد القدوس 343
سياسة دونالد ترامب تجاه الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي في ولايته الثانية: الثابت والمتغير
د. عبد العزيز الصادقي 360
دستور 2011 وتحولات السلطة الترابية بين الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية
المنتفع رضوان 377
الفعل السياسي الجندري بين المجال العام والمجال الرقمي
ماجدة غرابو 392
تحديات وفرص رقمنة التراث الثقافي عبر أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي
سعيدة حتران - د. وسام شهير 408
الثقافة الوافدة من خلال المسلسلات التركية المدبلجة باللهجة المغربية على القناة الثانية المغربية(2M) : مسلسل "سامحيني" أنموذجا
محمد بوتشيش 422

خامسا- دراسات فكرية

إشكالية الاعتقاد الديني والخوف في فلسفة ديفيد هيوم
نوال لشهب - د. مولاي رشيد بن السيد 439

فصل الأفكار عن الوعي، تأليف: Michael Dummett

ترجمة: محمد الدوسي 448

سادسا- متابعات

إفريقيا والتصوّف الأبعاد الروحية والاجتماعية والتنموية (كتاب جماعي محكّم)

متابعة: دة. صارة اضوالي 456

دور العلماء وفضلهم : سيدي أحمد أبركان أنموذجا

متابعة: د. رشيد الاركو 459

افتتاحية مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية
العدد الثالث - المجلد الثاني - السنة الثانية 2025

يسرنا أن نقدم للقارئ الكريم عددا جديدا من مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، ضمن المجلد الثاني لسنة 2025. وهي مواصلة لمسيرتنا العلمية الرامية إلى تعزيز البحث الأكاديمي، وتوفير فضاء علمي رصين للنقاش والتبادل المعرفي بين الباحثين والمفكرين من مختلف التخصصات الإنسانية والاجتماعية.

لقد أصبحت العلوم الإنسانية اليوم أكثر أهمية من أي وقت مضى، إذ تؤدي دورا محوريا في فهم التحولات الاجتماعية والثقافية، وتحليل التحديات التي تواجه المجتمعات، واقتراح الحلول الملائمة لها. ومن هذا المنطلق، تسعى المجلة إلى تقديم دراسات وأبحاث تتسم بالجدية والابتكار، وتعتمد على مناهج علمية رصينة، تواكب المستجدات الفكرية والتقنية التي يشهدها العالم المعاصر.

وفي هذا السياق، يضم هذا العدد مجموعة من الأبحاث التي تعكس التنوع والثراء في ميادين العلوم الإنسانية والمعرفية، حيث تتناول قضايا ذات أبعاد فلسفية، وتاريخية، ولغوية، واجتماعية، وتربوية، إضافة إلى دراسات في علم النفس والأنثروبولوجيا وغيرها. ونأمل أن تكون هذه الإسهامات العلمية إضافة نوعية للنقاش الأكاديمي، ومصدراً للإلهام والتفكير النقدي.

وإذ نجدد التزامنا بالمعايير العلمية والأخلاقية في النشر، فإننا نثمن الجهود المبذولة من قبل الباحثين والمراجعين والأكاديميين الذين ساهموا في إثراء هذا العدد. كما ندعو جميع المهتمين إلى مواصلة المساهمة في المجلة، من خلال تقديم أبحاثهم ودراساتهم التي تخدم المعرفة وتسهم في تطوير البحث العلمي.

نتمنى لكم قراءة مفيدة، ونسأل الله أن يوفقنا جميعا لخدمة العلم والمعرفة.

حرر بوجدة، في: 31 مارس 2025

رئيس التحرير:

الدكتور جمال الدين السراج

أولا:

دراسات تاريخية

دراسات في الرحلة الحجية المغربية (7)

صور من مجتمع طريق الحج من خلال الرحلات الحجية المغربية (2/7)

الجزء الثاني: الحياة العلمية والفكرية بأرض الحرمين والشام وطريق الحج

د. عبد الله بوغوتة
أستاذ باحث في التاريخ والتربية والتكوين،
أستاذ مكون بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
لجهة الشرق

سنخصص هذه الحلقة للحديث عن الحياة العلمية والفكرية لبلاد الحرمين وبلاد الشام وخاصة القدس الشريف، وكذا مراكز طريق الحج من خلال الرحلات الحجية المغربية.

ثانيا: الحياة العلمية والفكرية بأرض الحرمين والشام وطريق الحج

قدم الرحالة المغربي معلومات مهمة عن البلدان التي وصل إليها، وتعد كتب الرحلات من أهم الوثائق التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، وهي من الوسائل التي ساعدت على التواصل بين العلماء المغاربة وعلماء بلاد الحرمين الشريفين، وكذا علماء طريق الحج، بتونس، ومصر، والشام، وبغداد.

وقد كان هاجس هؤلاء العلماء المغاربة، بعد حج بيت الله الحرام وزيارة المدينة المنورة وبيت المقدس الشريف، لقاء الشيوخ، والاستفادة منهم، والجلوس إليهم، والأخذ عنهم مما لديهم من علوم ومعارف، فكان ذلك الشغل الشاغل لهم خلال تلك الرحلات، ولقد رصدوا فيها أسماء الشيوخ ومجالسهم العلمية، وأشاروا إلى مؤلفاتهم؛ فكانت تلك الرحلات أشبه بفهرس ضخم لتلك العلوم والمعارف وأصحابها.

وكان الرحالة المغربي، عموما، لا يسافر وحده، بل في جماعة، وهنا تصبح الجماعة ظاهرة اجتماعية حيوية، والحاج المغربي كان واحداً من كل، وفرداً في جماعة يتضامنون ويتكافلون ويسيرون في مصالح البعض، ويسعون لقضاء حوائجهم، مما قوى الرابطة الأخوية فيما بينهم خلال رحلة الحج وبعدها.

وتشير مصادر التاريخ المكي إلى ما كان للعلماء القادمين إلى مكة المكرمة والمدينة والمجاورين بهما من إسهامات جليلة، ومن جهود ومشاركات كبيرة في النهضة العلمية، وفي مقدمة ذلك التدريس في أروقة الحرمين الشريفين وساحاتهما وفي أماكن إقامتهم، وتظهر آثار ذلك النشاط العلمي بما استفاده علماء مكة والمدينة من اقتباس أو كتابة وتأليف، وأكدوا تلك الفائدة بالثناء العطر والذكر الحسن لأولئك العلماء المجاورين بمكة والمدينة، أو القادمين لأداء فريضة الحج، وما حملوه عنهم من إجازات ومؤلفات علمية، ومذكرات شخصية، بينت ما

حصل من فوائد علمية في تلك اللقاءات العلمية في رحاب الحرمين الشريفين. ووردت أسماء هؤلاء العلماء الأجلاء الوافدين إلى مكة للحج في كتب التراجم، مثل كتاب «الجواهر الحسان في تراجم من لقيته من الأساتذة والخلان» للشيخ الفقيه زكريا بن عبد الله بن بيلا المكي (ت 1413 هـ/1992م)[1].

ولقد ارتبط العلماء المغاربة، عبر العصور، ببقية المدارس العلمية في بلاد المغرب والمشرق الإسلامية، بصفتهم طلاباً درسوا بها، وحصلوا على إجازات من علمائها، أو بصفتهم أساتذة درس عليهم طلاب من مختلف المدن الإسلامية، وبصفتهم شاهدين على الحالة العلمية والفكرية والثقافية، سواء خلال المرحلة التي مروا فيها بهذه المراكز أو ما تلقوه من روايات ممن عايشوا فترات قبلهم.

وتشير المصادر التاريخية إلى طائفة من علماء المغاربة الذين درسوا في مصر ومكة والمدينة، وكان أداؤهم لفريضة الحج من أهم الأسباب التي ساعدتهم على هذا التواصل بينهم وبين علماء الحرمين الشريفين. كما تشير المصادر إلى قائمة طويلة من العلماء المغاربة الذين نزلوا بمصر واستقروا بها للتعليم، والفتيا، والإمامة، والقضاء.

وفي هذا الصدد، يقول الذهبي رحمه الله: «ولقد كان من خلق طلبة الحديث أنهم يتكلفون الحج، وما المحرك لهم سوى لقيّ سفيان بن عيينة؛ لإمامته وعلو إسناده. وجاور عنده غير واحد من الحفاظ»[2].

ويقول عبد الرحمن بن يحيى المعلمي: «...كان من أعظم ما يهتم به العالم، إذا حج، الاجتماع بالعلماء والاستفادة منهم وإفادتهم؛ بحيث كان بعض العلماء يحج ومن أعظم البواعث له على الحج طلب العلم والاجتماع بالعلماء...»[3]. وقد أثمرت هذه اللقاءات العلمية تعاوناً علمياً وفكرياً عبر العصور بين علماء الأمصار الإسلامية.

وقد أسندت إلى بعضهم أعلى المناصب في القضاء والتدريس، وذاع صيتهم في المشرق؛ مثل أحمد بن عبد الرحمن الفاسي (ت741هـ/1340م) الذي رحل إلى المدينة، وولي نيابة القضاء بها، وكان صدرا في العلماء[4]. ويحيى بن موسى الرهوني (ت774هـ/1372م) الذي تولى التدريس بالمدرسة المنصورية بالقاهرة[5]، وجمال الدين بن موسى المراكشي (ت823هـ/1420م) الذي رحل إلى مصر والشام واليمن حيث ولي مدرسة الناصر، وأقام بها[6].

---

[1] - **عطاء العلماء الوافدين إلى مكة**، عبد الحميد أبو سليمان، ص. 363.

[2] - **سير أعلام النبلاء**، 454/8 (ترجمة120).

[3] - **مكة العالمة في موسم الحج في القرن الرابع عشر**، عبد الوهاب أبو سليمان، ندوة الحج الكبرى، 1426 هـ، ص 345.

[4] - **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ابن عماد الحنبلي، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط1، 1406هـ/1986م. 200/6.

[5] - المصدر نفسه، ص331.

[6] - المصدر نفسه، ص345.

وواظب عدد منهم على حضور مجالس العلم بالمراكز العلمية. فابن جبير كان يواظب عليه ببغداد[1]، وابن بطوطة انشغل في دمشق بمجالس العلم والوعظ، وحرص على تتبع ما بها من مدارس علمية لكل من الحنفية والمالكية والشافعية[2].

وفيما يخص الإجازات العلمية بين العلماء وطلبة العلم، فقد حرص الوافدون على بلاد الحرمين الشريفين على لقاء علماء مكة والمدينة؛ لمكانتهم العلمية، ولأخذ العلوم منهم، للحصول على إجازات علمية منهم في علوم إسلامية مختلفة، تدل على اعتراف العالم باستحقاق الطالب وجدارته. ولها مدلولها على قدر الشيوخ الذين أجازوه؛ إذ كلما كانوا ذوي قدر كبير وشأن عظيم في العلم، عظمت النظرة إلى الطالب، وارتفع قدره؛ إذ مكانته من مكانتهم، وقدره حسب ارتفاع أقدارهم[3].

1. الحالة العلمية بالحرمين الشريفين

لشدة التعلق بالحجاز خاصة، كان البعض من المغاربة يطيل مقامه هناك؛ فيستقر لفترة طويلة بمكة أو المدينة أو بهما معا، حتى يشبع رغبته، ويروي ظمأه. ومن الذين عرفوا بهذا الصنيع: أبو عبد الملك بن سمجون اللواتي الطنجي، الذي أقام في الشرق سبع عشرة سنة[2]، وقاسم بن أحمد بن عمران الحضرمي (توفي 750هـ) الذي رحل من سبتة إلى الحجاز؛ فقضى فريضة الحج، وتَطَوَّفَ في البلاد المشرقية نحواً من أربعة عشر عاما[3]. أما ابن ميمون الغماري فقد استمرت به إقامته في الشام إلى أن توفي به[4].

ولقد نقل لنا الرحالون المغاربة، من خلال رحلاتهم، صورا عن الحالة العلمية والفكرية والثقافية بأرض الحجاز، وخاصة بالحرمين الشريفين، أو بالأخص بالمسجدين: المسجد الحرام، والمسجد النبوي؛ لما لهما من أهمية مركزية عند المسلمين عموما.

فلقد تعددت حلقات العلم بالمسجد الحرام. وفي هذا الصدد يذكر ابن رشيد أن رضي الدين الطبري تدور عليه الفتيا أيام الموسم[4]، وقد وافق الفاسي ابن رشيد في ذلك[5].

ومما زاد من أهمية المسجد الحرام دينيا وعلميا توفر الكتب اللازمة للتعليم والتدريس. فقد شاهد كل من ابن جبير والتجيبي وابن بطوطة والبلوى خزائن الكتب فيه[6]. هذا بالإضافة إلى تأمين الكتب للدارسين وتوقيفها

---

[1] - **رحلة ابن جبير**، ص 195-200.

[2] - **الرحلة**، ابن بطوطة، ص 156-168.

[3] - المصدر نفسه، ص. 349.

[4] - ملء العيبة، 131/5.

[5] - العقد الثمين، 240/3-247.

[6] - رحلة ابن جبير، ص70، ومستفاد الرحلة والاغتراب، ص306، ورحلة ابن بطوطة، 376/1، وتاج المفرق، 306/1.

داخل المسجد الحرام.

فابن رشيد يذكر العديد من العلماء الذين سمع منهم في المسجد النبوي الذين يعقدون مجلسهم أحيانا بجانب رواق الروضة النبوية الكريمة[1]. وفي هذا يقول: «وفصلت صلاة المغرب ثم اتصلت القراءة إلى قريب من العشاء الآخرة من الليلة المسفر صباحها، ونحن نشاهد الروضة الكريمة، وكان مباركا كريما، كثر فيه ترداد الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، لتردد ذكره الكريم في القصيد المقروء مرة في كل بيت منه أو مرات، لالتزام قائله تكرار اسمه المشرف المحترم في كل قافية من القصيد على طوله، ولسان حالي ينشد ما قلته من قصيد:

أَعِدْ حَدِيثَ أَحِبَّائِي عَلَيَّ فَمَا يَمَـــــلُّ سَمْعِي مِنْهُ بِٱلْإِعَادَاتِ[2]

ورغم أن العبدري لم يُقِمْ بالمدينة إلا يوما وبعض يوم، إلا أنه أبدى انتقاده لما آلت إليه المدينة من فتور علمي، وكأنها خلت من العلماء والفقهاء! يقول: «ولم أر بالمدينة مع شدة البحث والحاح الطلب وتكرر السؤال من هو بالعلم موصوف، ولا من هو بفن من فنونه معروف، وكل من نال بها خطة علمية، فلسان حاله قد نادى وندد، خلت الديار فسدت غير مسود، ولا غرو إن انعكس الحال في تلك الديار، وصار الأمر إلى ما إليه صار، فالدنيا مطية سريعة العثار، ولها شيء من إقبال وإدبار»[3].

أما البلوي فكان شغله الشاغل- بعد أداء الفريضة وزيارة البقاع المقدسة- ملاقاة العلماء، والأخذ عنهم، وخصوصا بالمسجد النبوي، وقد تحقق له ذلك، واعتاد على أن تكون لقاءاته ما بين الروضة المباركة والمنبر[4]، بغية التبرك والمثوبة. ولم يفت البلوي أن يذكر مكتبة المسجد العظيم التي احتوت على خزانتين كبيرتين، فيهما كتب ومصاحف قرآنية موقوفة على المسجد[5].

وبالرغم من تعدد الأئمة والمذاهب بالحرم المكي، والتحيز المذهبي للشيعة الزيدية بالحرم النبوي -شأنه في ذلك شأن المسجد الحرام-، فإن حلقات العلم والتدريس كانت تنعقد بين الحين والآخر، وحرص الوافدين وطلاب العلم على ملاقاة العلماء أصبح موروثا علميا، فالحرمان الشريفان أصبحا مقصدا يصلها العلماء وطلبة العلم على السواء؛ لأداء الفريضة والزيارة وطلب العلم.

[1] - ملء العيبة، 5/21-26-37.
[2] - ملء العيبة، 5/26.
[3] - رحلة العبدري، ص206.
[4] - تاج المفرق، 1/292-294.
[5] - تاج المفرق، 1/287.

أما المجاورن فعلى الرغم من الأحوال السياسية المضطربة في كثير من الأحيان من العصر المملوكي بالحجاز، فقد كانت هناك حياة علمية مزدهرة، التقت فيها جهود المكيين والمدنيين والمجاورين بجهود القادمين للحج والزيارة؛ فتكونت نهضة علمية ضاهت المراكز العلمية الأخرى في العالم الإسلامي.

فقد كان للمجاورين أثر كبير في الحركة العلمية بالحجاز، وهؤلاء المجاورون هم الذين أرادوا البقاء في مكة أو المدينة بجوار الحرمين الشريفين، وكان بقاؤهم إما لدوافع دينية، أو علمية، أو اقتصادية، أو سياسية، ولقد نشطت حركة المجاورة في العصر المملوكي بشكل ملحوظ، ويتضح ذلك من خلال التراجم التي زخرت بها كتب الطبقات والتراجم في ذلك العصر، والتي حرص مؤلفوها على الإشارة إلى من جاور في هذه الفترة[1].

وساعد على حركة المجاورة ما قام به السلاطين من إنشاء المدارس والأربطة والمقامات، وإقامة الدروس في الحرمين الشريفين، ووقف الأوقاف الضخمة على الكتب والمدارس والأربطة والزوايا، وما أنفقوه على المجاورين، وما قاموا به من تنظيم؛ بحيث لم يعد المجاور يخشى ألا يجد مأوى أو طعاما إذا ضاقت به سبل العيش بجوار البيت الحرام[2].

لذلك حرص كثير من علماء المسلمين على المجاورة في الحرمين الشريفين لتوفر الجو العلمي بهما، حيث يتم الالتقاء بين علماء المسلمين من المشرق والمغرب متعددي الثقافات والمذاهب، وكان هذا اللقاء بمثابة فرصة جيدة لنشر علومهم، وإبراز معارفهم عند بعضهم البعض. وكذلك فقد كانت تمنح الإجازات للتلاميذ، وكانت نتيجة ذلك وحدة ثقافية ومعرفية بين أطراف العالم الإسلامي؛ لأن بعض هؤلاء المجاورين يعودون إلى بلدانهم مزودين بالعلم والمعرفة، فقدموا لنا إنتاجا فكريا عاليا تجلى في أمهات الكتب العظيمة التي أثروا بها المكتبة الإسلامية[3].

هذا وقد كان تفاعل هؤلاء العلماء المجاورين مع علماء الحرمين الشريفين تفاعلا كبيرا ومؤثرا على الطرفين، إذ سمعوا من بعضهم البعض، وأجاز بعضهم للآخر؛ فاستزادوا بذلك علما وفضلا[4].

ويتضح لنا نشاط الحركة العلمية في الحرمين الشريفين من خلال الرحلات التي قام بها بعض الرحالين المسلمين للحجاز؛ أمثال ابن جبير، وابن رشيد، وابن بطوطة، والتجيبي وغيرهم.

---

[1] - انظر مثلا: ابن حجر في **الدرر الكامنة**، والفاسي في **العقد الثمين**، والسخاوي في **الضوء اللامع**، وابن فهد في **معجم الشيوخ**.

[2] - **العلاقات الحجازية المصرية**، علي بن الحسين السليماني، 1393هـ، ص231.

[3] - **الحياة العلمية في الحجاز خلال العصر المملوكي**، خالد محسن حسان الجابري، الرياض، 1426هـ/2005.

[4] - **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي، تحقيق محمد بنشريفة، الرباط، 1404هـ/1984م، 1/210، و1/237.

فقد أشار ابن جبير إلى الحالة العلمية في الحرم المكي الشريف، بقوله: «والحرم محدق بحلقات المدرسين وأهل العلم»[1].

وذكر التجيبي في رحلته كثيرا من تراجم الفقهاء والعلماء الذين قابلهم أثناء رحلته[2].كما حدث بنفسه في الحرم المكي الشريف، وكان له العديد من المشايخ، منهم محب الدين الطبري، الذي سمع منه عدة مرويات من «صحيح البخاري»، و«الوسيط» و«التفسير» للواقدي[3].

وكذلك ابن بطوطة الذي أشار، في ثنايا رحلته، إلى أسماء بعض المجاورين، والفقهاء والحجاج الذين أقاموا بمكة[4].

ومن علماء الغرب الإسلامي الذين وفدوا إلى الحرمين الشريفين، ودرَّسوا فيهما وفي غيرهما من البلاد الإسلامية التي مروا بها أثناء توجههم إلى مكة؛ لأداء فريضة الحج، أو في طريق عودتهم إلى بلادهم المغاربية:

- **الشيخ شرف الدين محمد بن عبد المرسي** (ت 655 هـ/1257م)[5]: درس بالأندلس ومصر والشام والحجاز والعراق وإيران وما وراء النهر، وجاور بمكة، وحظيت دروسه بإقبال عظيم، وصنف مؤلفات جليلة.

- **الشيخ محمد بن حجاج الإشبيلي** (ت 706هـ/1306م): قام برحلة إلى بلاد المشرق؛ فمر بالإسكندرية وعدن ومكة، التي استقر بها حتى وفاته، وعرف بالصلاح، وتميز في علوم اللغة العربية[6].

- **الشيخ محمد بن عبد الرحمن اللخمي** المعروف بابن الحكيم (ت 708 هـ/1308م): درس بمكة والمدينة ودمشق وبغداد والقاهرة، وشيوخه كثيرون بالمشرق وأقطار المغرب[7].

- **الشيخ محمد بن علي الدهان الغرناطي**(ت715هـ/1315م)[8]: درس بمكة ومصر والشام، واحترف التجارة هناك. وكانت وفاته بقوص من أراضي مصر[9].

---

[1] - الرحلة، ص68.

[2] - **مستفاد الرحلة والاغتراب**، ص أ وب، المقدمة.

[3] - **نفسه**، ص380، و382.

[4] - **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (رحلة ابن بطوطة)**، ابن بطوطة، دار التراث، بيروت، 1968/1388، ص153-154.

1- **أعيان العصروأعوان النصر، والحطة في ذكر الصحاح الستة**، ص45.

[6] - **الثقافة وتبليغها بالأندلس في مرحلة الاستقرار**، إبراهيم حركات، مجلة التاريخ العربي، عدد 8، 1419 هـ، ص. 63.

[7] - المرجع نفسه، ص 63-64؛ وللفائدة انظر كتاب "نفح الطيب"، 264/2؛ وكتاب "الإحاطة في أخبار غرناطة"، 448/2؛ وكتاب "طبقات المفسرين" 173/2.

[8] - **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، باعتناء هلموت ريتر، س. ديررينغ، أيمن فؤاد سيد... [وآخرون]. فيسبادن: فرانز شتاينر، 1962، 148/4.

[9] - **الثقافة وتبليغها بالأندلس في مرحلة الاستقرار**، إبراهيم حركات، مجلة التاريخ العربي، عدد 8، 1419 هـ.

2. الحالة العلمية بالشام.

غالباً ما كانت الرحلة إلى الحج **تقترن بزيارة الأماكن المقدسة بالشام وفلسطين**، لما لهذه الأماكن من منزلةٍ أثيرة عند هؤلاء، ولما تناقلته كتب الحديث من أحاديث نبوية شريفة في فضل الشَّام، ولما تحظى به مدينتا القدس والخليل من مكانة أثيرة في نفوس المسلمين باعتبار القدس أولى القبلتين، ووجود مدافن كثير من الأنبياء في الخليل، فزيارتهما لا تقل أهمية عن زيارة مكّة والمدينة.

ولقد أسهب أغلب الرحالة في وصف الشام، مع اهتمامهم الواضح بوصف المسجد الأموي لمكانته في التاريخ الإسلامي، ومكانته العلمية في عهدهم. ويبقى وصف ابن جبير أغنى وصف يؤرخ لعمارة الجامع الأموي، فهو أول وصف يصل إلينا بعد حريقه العظيم (461هـ) الذي ذهب بكثير من بهائه وجماله، وهو يدلنا على أن السلاجقة أعادوا إليه رونقه وتزويقه[1].

ولقد شهدت القدس درجة كبيرة من التواصل مع الغرب الإسلامي قبيل الاحتلال الصليبي، بحيث زارها اثنان من كبار علماء الأندلس، هما: الإمام أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد القرشي الفهري الأندلسي المالكي المعروف بالطرطوشي، نسبة إلى مدينة طرطوشة في الأندلس، الذي ابتدأ زيارته إلى المشرق سنة 476هـ/1083م، بعد أن تتلمذ في بلده لعلماء معروفين من أمثال أبي الوليد الباجي، واستزاد الطرطوشي من طلب العلم في أثناء رحلته المشرقية؛ فحج، ودخل بغداد والبصرة، وسكن الشام مدة، ودرَّس بها، وتوفي بالإسكندرية سنة 520هـ/1126م[2].

والإمام أبو بكر محمد بن عبد الله المغربي المعافري الإشبيلي المعروف بابن العربي، الذي يتبين من خلال كلامه أن القدس كانت مركزا لنشاط المدارس الإسلامية المختلفة، وملتقى المتناظرين المسلمين وغير المسلمين؛ فقد ذكر أنه حضر مناظرات لعلماء من ملل مختلفة[3]. كما أشار إلى وجود ثمان وعشرين حلقة لطلب العلم في المسجد الأقصى[4]، وإلى وجود عدد كبير من العلماء الوافدين على المدينة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي[5].

---

[1] - المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين، صلاح الدين منجد، ص30-31.

[2] - **أزهار الرياض في أخبار عياض**، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك، المغرب والإمارات، 1978م، 3/168-165.

[3] - **رحلة ابن العربي إلى المشرق**، ص83، **وأحكام القرآن**، ابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، 1972، القسم الأول، ص107، **والعواصم من القواصم**، ابن العربي، تحقيق عمارة الطالبي، 1974، ص61.

[4] - **العواصم من القواصم**، أبو بكر ابن العربي، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمود الإستانبولي، وحققه ووضع حواشيه: الشيخ محب الدين الخطيب، وثقه وزاد في تحقيقه والتعليق عليه: مركز السنة للبحث العلمي، مكتبة السنة، القاهرة، ص61.

[5] - **رحلة ابن العربي إلى المشرق**، ص65، 81، 82.

ولقد حرص ابن بطوطة على أخذ الإجازات العلمية من أعلام دمشق[1] في الجامع الأموي، سواء ما أثبتها بالسماع أو بالسند.

ويؤكد ابن فضل الله العمري، أكثر من مرة، ما ذهب إليه ابن جبير وابن بطوطة فيما يتعلق بوصف حلقات العلم والإقراء في الجامع النبوي، فيقول: «وهذا المسجد معمور بالناس كل النهار وطرفي الليل؛ لأنه ممر المدارس والبيوت والأسواق، وفيه ما ليس في غيره من كثرة الأئمة والقراء، ومشايخ العلم، ووجوه أهل التصدير والإفتاء، ووظائف الحديث وقراء الأسباع، والمجاورون من أهل الصلاح»[2].

ووصف العبدري المسجد الأقصى وصفا دقيقا، إلا أنه انتقد قلة العلماء وضعف العلم فيه، عدا مجالس العلم التي كان يعقدها قاضي البلد الذي كان يلقب بدر الدين ابن جماعة، يقول: «ولم أر في هذا البلد مع شرفه واشتهاره من هو أهل لأخذ العلم عنه ولا معينا به، إلا شيخا هو قاضي البلد، يلقب بدر الدين، وهو محمد بن إبراهيم بن سعد بن جماعة، له مجلس علم يدرس فيه أول النهار في المسجد عند المحراب، ومجلس سماع يروي منه بعد صلاة العصر يوم الجمعة بقبة الصخرة، وقد حضرت كلا المجلسين»[3].

وبعد العبدري، يأتي ابن بطوطة الذي وصل إلى بيت المقدس سنة 725هـ/1325م، في عصر المماليك، حيث زار المسجد الأقصى أكثر من مرة، ووصفه بأنه من المساجد العجيبة الرائقة الفائقة الحسن، ويخصص ابن بطوطة فصلا للحديث عن فضلاء القدس على عهده من العلماء والخطباء والمحدثين والمدرسين وشيوخ الخانقاهات والمتصوفة[4].

كما زار ابن بطوطة بيت المقدس مرة أخرى، وهو في طريق العودة سنة 741هـ/1340م، ووجد الوباء قد ارتفع عنه، وفي هذه الزيارة لقي الخطيب عز الدين ابن جماعة، ابن عم عزالدين قاضي القضاة بمصر[5]، كما لم يفت ابن بطوطة في هذه الزيارة أن يتحدث عن شيخ المغاربة، وهو الصوفي الفاضل طلحة العبد الوادي[6].

وقد حط الركب الذي كان فيه البلوي، في مدينة القدس ضحوة يوم الأحد الثاني من شعبان عام 737هـ/1337م، ولقد وصف المسجد الأقصى بأنه من أعظم مساجد الدنيا، وفي معرض حديثه عن المساجد

---

[1] - رحلة ابن بطوطة، 314/1.

[2] - مدينة دمشق عند الجغرافيين والرحالين المسلمين، صلاح الدين المنجد، ص240.

[3] - رحلة العبدري، ص230-231.

[4] - رحلة ابن بطوطة، 149/1-152.

[5] - رحلة ابن بطوطة، 179/4.

6 - رحلة ابن بطوطة، 180/4.

التي بخارج المسجد الأقصى صوب المشرق، مسجد بقبتين، يعرف بمسجد عيسى، وبغربيه مسجد حسن مخصص للمالكية يسمى «بمسجد المغاربة»[1].

ولقد اختار البلوي مجاورة المسجد الأقصى، وآثر ملازمته حتى تسنى له ملاقاة العلماء والفقهاء، فلما كثر عليه تعدادهم، وقل عليه نظراؤهم وأندادهم، انتقى منهم خمسة يتبرك بذكرهم وتعطر الأندية بشكرهم على حد تعبيره[2].

أما ابن خلدون الذي زار القدس الشريف رفقة السلطان الناصر فرج بن برقوق، ومكث بالشام بعد استئذانه من السلطان، وتبقى إشاراته عن حلقات العلم والتدريس في الجامع الأقصى يسيرة لا تفي بالغرض.

وتعد دمشق من أعظم المراكز الثقافية في الشام، وهي تزدهي بمدرستها المشهورة دار الحديث الأشرفية الجوانية التي زارها ابن رشيد، ورأى فيها مثال نعل النبي صلى الله عليه وسلم، وكان يدرس فيه أبو عمرو بن الصلاح الذي يعد مصدرا مهما لمعارفه في رحلته. وتمتاز هذه المدرسة بالتفرغ للدراسات الحديثية، بينما يغلب الاتجاه الفقهي على مدارس مصر والعراق.

وكان بها أيضا المدرسة الشامية الجوانية بداخلها قبلي البيمارستان النوري، والمدرسة الطالوية الجوانية التي كان يدرس فيها أبو إسحاق اللوري الرعيني الأندلسي المالكي المحدث نزيل دمشق، والمتولي مشيخة دار الحديث الظاهرية، وقد توفي بها سنة 687هـ[3].

وقد وصف ابن بطوطة هذه المدينة، وتحدث عن جامعها وبعض معالمها وعلمائها[4]، ويكفي دمشق فخرا أنها تضم الجامع الأموي المشهور، الذي هو جامع المحاسن الكامل الغرائب المعدود العجائب[5].

3. الحالة العلمية بمصر

حرص رحالة الغرب الإسلامي، في العصر المريني وقبله وبعده على التوقف في بعض الأقطار الإسلامية للغرض الديني والعلمي، وخاصة في البلاد المصرية، بل إن بعض الرحالة والعلماء المغاربة قضوا ما بقي من حياتهم في مصر، وذلك راجع لعدة اعتبارات:

- موقع مصر الاستراتيجي في الطريق بين بلاد المغرب والحجاز، بالنسبة للرحالة والحجاج ذهابا وإيابا.

---

[1]- نص وثيقة وقف أبي مدين عام 720هـ/1320م. (انظر القدس والخليل في الرحلات المغربية، عبد الهادي التازي، ص83-84).

[2] - تاج المفرق، 256/1.

[3] - **الدارس في تاريخ المدارس**، عبد القادر النعيمي، دمشق 1367-1948، 1/349، و**تاريخ الجامعات الإسلامية**، ص104.

[4] - **رحلة ابن بطوطة**، بيروت 1388-1968، ص83.

[5] - **معجم البلدان**، الياقوت الحموي، 2/465، و**الروض المعطار**237-243.

- المكانة العلمية والحضارية التي كانت تتمتع بها مصر.
- الحيز المتميز الذي خصصه الرحالون من رحلاتهم للقطر المصري.
- العلاقات التاريخية والحضارية المترسخة بين مصر وبلدان المغرب.

ولقد كان الغرض الديني المتمثل في أداء فريضة الحج وزيارة الآثار المقدسة، المحور الرئيس في رحلات المغاربة إلى المشرق، إلا أن حرص هؤلاء الرحالة على التوقف بمصر لمدة طويلة، أو الاستقرار بها نهائيا، كانت له دوافع علمية بالدرجة الأولى، إذ أن مجموعة من الرحالة قضوا ما بقي من حياتهم في مصر؛ أمثال ابن جبير وابن خلدون وغيرهما.

اختلف المضمون العلمي لهذه الرحلات حول مصر. فرحلة ابن جبير كانت وصفية، شبيهة بمذكرات يومية، شاملة لمختلف الفنون والعلوم. في حين أن رحلة الإدريسي كانت جغرافية بالأساس، أما رحلة التجيبي فقد ركزت على وصف العمارة المصرية، وترجمت لمجموعة من علماء مصر[1]، ولم تخرج رحلة البلوي هي الأخرى عن هذا الإطار، ذلك بأن الرحالة كان كلما دخل مدينة أو نزل منزلا من المنازل إلا وذكر من لقيهم من العلماء وما أخذه عنهم وإجازتهم له. أما الرحلة التي يمكن تصنيفها بوصفها موسوعة علمية محضة فهي رحلة ابن سعيد، باعتبارها نموذج للتواصل الثقافي بين المشرق والمغرب[2]. بينما الرحالة ابن بطوطة رغم كونه أكثر الرحالة احترافا لفن الرحلة، إلا أن عاطفته الدينية القوية جعلته يقدم تفاصيل حول كرامات بعض العلماء والأولياء، أكثر من اهتمامه بالنواحي العلمية الأخرى. أما العبدري فإن ثقافته الأدبية واللغوية جعلته يهتم أكثر باللهجات التي صادفها في طريق مصر إلى الحج، واعتبر لغة عرب برقة الأقرب إلى اللغة العربية الفصحى[3].

ولقد اهتم الرحالة المغاربة بوصف المؤسسات العلمية والآثار العمرانية المصرية، وفي مقدمتها المدن سواء القديمة أم المعاصرة، فمن أقدم المدن التي وصفها أولئك الرحالة الفسطاط[4]. فالإدريسي يقدم لنا وصفا دقيقا لها فهي متقنة البناءات، فسيحة الطرقات[5]، ولكن في أوائل القرن السابع الهجري، ينقل لنا ابن سعيد صورة معاكسة لما قدمه الإدريسي عن الفسطاط، فيصفها بقوله: «...ولما أقبلت على الفسطاط أدبرت عني المسرة،

[1] - قدم التجيبي تراجم مفصلة لعشرة أقطاب من علماء مصر، وفي مقدمتهم الفقيه المالكي تقي الدين بن دقيق العيد. (انظر مستفاد الرحلة والاغتراب، ص16-143).

[2] - التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق في آثار ابن سعيد المغربي، محمد جابر الأنصاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1. 1992.

[3] - الرحلة المغربية، العبدري، ص 81.

[4] - أول مدينة إسلامية بمصر، اختطها القائد عمرو بن العاص، بعد فتحه لمصر عام 20.

[5] - نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، أبو عبد الله الشريف الإدريسي، الجزء الخاص بإفريقيا والأندلس، تحقيق: إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص224، 225.

وتأملت أسوارا مثلمة سوداء... تفضي إلى خراب معمور بمبان مشتتة الوضع، غير مستقيمة الشوارع...»[1] وهذا يشير إلى اندثار معظم معالم المدينة في عصر ابن سعيد. وفي المقابل، يشيد الرحالة بالمدينة الجديدة: القاهرة المعزية الفاطمية؛ فهي أكبر عمارة واحتراما وحشمة وأجلّ مدارس، وأضخم خانات[2] من الفسطاط[3].

لقد حظيت مدينة الإسكندرية باهتمام بالغ من لدن الرحالة، بوصفها محطة أساسية في الطريق إلى الحجاز والحج، فاستفاضوا في وصفها، خاصة عند حديثهم عن المنارة العجيبة وعمود السواري[4]. ويتضح من نص ابن بطوطة (أوائل القرن الثامن الهجري)، أن عمارة المنارة بدأت تتداعى، مما جعل السلطان الناصر ابن قلاوون يأمر بإغلاقه[5].

أما وصف الرحالة للمساجد ونشاطها العلمي والديني فلا يمكن حصره، إلا أن المسجد المصري الذي كانت له أهمية مضاعفة لدى المغاربة، هو جامع ابن طولون الذي تأسس عام 263هـ/876م؛ لأنه كان مخصصا منذ العهد الأيوبي، لإيواء الفقراء من الحجاج المغاربة، حيث خصص السلطان العادل صلاح الدين للمغاربة فيه طعاما يصرف لهم[6]. وبالجامع الأزهر خصص رواق عرف برواق المغاربة لاحتضان طلبة العلم[7] وما يزال هذا الرواق قائمًا إلى الآن.

لقد اشتهرت مصر بكثرة المدارس، ومن أبرزها المدرسة الناصرية[8] التي أنشأها السلطان صلاح الدين بجوار ضريح الإمام الشافعي رضي الله عنه، وقد زارها ابن جبير، وذكر أنها من أوسع المدارس وأحفلها بناء، وأن النفقة عليها لا تحصى[9].

---

[1] - النجوم الزهراء في حلى مصر والقاهرة (جزء من كتاب «المغرب في حلى المغرب»)، ابن سعيد، تحقيق: حسين نصار، دار الكتاب، القاهرة، 1970 ص 191.

[2] - الخان: كلمة فارسية، وهي مكان مبيت المسافرين، تعرف حاليا بالفنادق، (آثار مصر الإسلامية في كتابات الرحالة المغاربة والأندلسيين، محمد الكحلاوي، الدار المصرية اللبنانية القاهرة، ط1، 1415هـ/1994م، ص 143).

[3] - النجوم الزهراء في حلى القاهرة، ابن سعيد، ص26.

[4] - انظر وصفه في:

- الإدريسي في نزهة المشتاق، ص 319.

- ابن جبير في الرحلة، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص 14، 15.

- العبدري، الرحلة المغربية، ص 83، 84.

- ابن بطوطة، الرحلة، دار صادر، بيروت، 1384هـ- 1964 ص 20، 21، 22.

[5] - الرحلة، ابن بطوطة، ص 22.

[6] - الرحلة، ابن جبير، ص 26.

[7] - آثار مصر الإسلامية، ص 16.

[8]- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، لتقي الدين أحمد المقريزي، مطبعة بولاق، القاهرة، 1294هـ، 382/2.

[9] - الرحلة، ابن جبير، ص 22-23.

أما المدارس، فلقد بلغت من الكثرة، ما جعل الرحالة يحتارون في وصفها كما يقول ابن بطوطة «وأما المدارس بمصر فلا يحيط أحد بحصرها لكثرتها»[1].

وسجل الرحالة المغاربة دور المرأة، في العصر المملوكي في الحياة العلمية؛ إذ كانت تشارك الفقهاء وظيفة التدريس. ويشير إلى ذلك ابن رشيد بقوله: «...وممن لقيناه أيضا بالقاهرة المعزية، الشيخة الصالحة أم الفضل زينب بنت الإمام أبي محمد عبد اللطيف بن يوسف... قرأت عليها جـزءا من حديث ابن إسحاق...»[2]

ومن المؤسسات التي كانت تكتسي طابعا علميا ودينيا واجتماعيا في الوقت نفسه؛ الخوانق والزوايا، باعتبارها مراكز للإيواء، والإطعام، والتعبد، والتعلم. وقد أخذت تنتشر في مصر منذ العهد الأيوبي، وكانت تعرف بالمحارس على حد تعبير ابن جبير، أثناء حديثه عن مناقب مدينة الإسكندرية، التي ذكر أن من مفاخرها كثرة المدارس والمحارس الموضوعة لأهل الطب والتعبد[3]. وفي العهد المملوكي عرفت بالخوانق، بينما أهل المغرب يعرفونها باسم الزوايا[4].

وكانت الزوايا بمصر كثيرة؛ لأن الأمراء كانوا يتنافسون في بنائها، وكان لكل زاوية بمصر طائفة معينة من طوائف المتصوفة والفقراء، وأكثرهم من الأعاجم، ولكل زاوية شيخ وحارس، وترتيب أمورها عجيب[5].

فالعبدري لما رأى اشتغال علماء القاهرة بالمنطق، وانشغالهم به عن العلوم الشرعية الأساسية، عاب عليهم ذلك، وقال: «...ومن الأمر المنكر عليهم والمنكر المألوف لديهم تدارسهم لعلم الفضول، وتشاغلهم بالمعقول على المنقول في إكبابهم على علم المنطق، واعتقادهم أن من لاي حسنه لا يحسن أن ينطق...»[6]

وهو بهذا الموقف يكون على رأي أغلب علماء الإسلام؛ إذ اكتساب العلوم النافعة في الدين والدنيا والتعمق فيها، وبذل الجهد والوقت والمال فيما يعود بالنفع في الحال والمآل أولى من أن يبذل المسلم جهده ووقته وماله في علوم لا تنفع، بل هي مخالفة للكتاب والسنة، وما أجمعت عليه الأمة، وهي بذلك تضر، إلا من كان غرضه الاطلاع عليها من باب اتقاء ما فيها من الضلال والانحراف، وتوعية المسلمين بذلك وتحذيرهم منه، كالغلو في المنطق الذي قد يؤدي إلى تأليه العقل، وتقديمة على الشرع، أو الغلو في الفلسفة التي تؤدي إلى الشك في الواجد والموجد... وهو في هذا يستدل بما استدل به غيره، ويرى أنه إذا كان النبي ×، ينهى أصحابه

[1] - الرحلة، ابن بطوطة، ص 37.
[2] - ملء العيبة، ص319.
[3] - الرحلة، ابن جبير، ص 15.
[4] - الرحلة، ابن بطوطة، ص 37.
[5] - المصدر نفسه، ص 38.
[6] - الرحلة، العبدري، ص130.

عن قراءة التوراة والاشتغال بها عن القرآن الكريم، فمن باب أولى وجب النهي عن الاهتمام والحرص على دراسة المنطق والفلسفة. يقول: «...وإذا لم يوسعه عذرا في الكتاب الذي جاء به موسى عليه السلام نورا، فما ظنك بما وضعه المتخبطون في ظلام الشرك، وافتروا فيه كذبا وزورا، فيا لله للعقول المنحرفة غرقت في بحور ضلال الفلسفة!»[1]

إن العبدري، بنظرته النقدية المتبصرة، لم يهمل الكلام عن المتصوفة، وبعض أهل العلم ممن اتخذوا ذلك سبيلا إلى جيوب الناس قبل قلوبهم. فهو يعتبر المتصوفة ممن يحترفون الزهد، ويظهرون النسك من أجل تحقيق مصالح شخصية، كاستمالة الناس إليهم، وأخذ أموالهم كصدقات وهدايا بالحيل والكيد، يقول: «من أظهر منهم نسكا فأحبولة نصبها للصيد»[2]. كما أنهم كانوا يرتزقون بالتزهد، ويسلكون كل السبل الممكنة للدفع بالسلطان إلى أن يجود عليهم بالأموال، وهو في ذلك مثل العلماء الطامعين في عطايا ولي الأمر. وفي هذا يقول: «على السلطان وقفت آمال العالم منهم والمتعلم، وعلى اقتناص دراهمه يحوم الزاهد والفقيه والمحدث والمتكلم...»[3]

وفي المقابل، نجد العبدري يثني على من يستحق الثناء من العلماء وغيرهم، وفي هذا الصدد نجده قد مدح ثلة من علماء القاهرة، وأثنى عليه الثناء الحسن، وإن كان قد ذكر بعض العيوب في سلوك شيخه ابن دقيق العيد. وسأقتصر على ذكر ثلاثة من العلماء من الذين تحدث عنهم في رحلته:

*** الشيخ شرف الدين الدمياطي:**

اعتبر العبدري شيخه هذا من خيرة علماء القاهرة، ومن أحسنهم معاملة وأخلاقا، وحلاه بأوصاف علمية رفيعة. يقول: «ولم أر بهذه المدينة على كثرة الخلق بها أمثل وأقرب إلى الإنسانية، وأجمل معاملة من الشيخ الفقيه المحدث الراوية المسند المفتي الثقة الضابط، شرف الدين ذي الكنيتين أبي محمد وأبي أحمد، عبدالمومن بن خلف بن أبي الحسن الدمياطي، المحدث بالمدرسة الظاهرية حفظه الله...»[4]

فهو معدل عنده؛ لذا أخذ عنه الحديث، وسمع عليه جملة من الشافعي. ولم ينس أن يسجل لشيخه مدحه وتقديره للإمام مالك، حتى ظن أنه مالكي المذهب يقول: «وكان إذا ذكر مالكا رحمه الله وفاه حقه كما يجب، حتى ظننت أنه مالكي، فسألته عن مذهبه فقال شافعي، وإذا ذكره قال ذهب الإمام مالك إلى كذا، وهكذا يعرف إنصاف أهل العلم»[5].

---

[1] - المصدر نفسه، ص131.
[2] - المصدر نفسه، ص126.
[3] - الرحلة العبدري، ص126.
[4] - المصدر نفسه، ص132-133.
[5] - المصدر نفسه، ص132.

*** الشيخ أبو الفتح محمد بن دقيق العيد:**

أشاد العبدري بعلم شيخه ابن دقيق العيد، فقال: «وممن لقيته بها (أي القاهرة) الشيخ الفقيه المحدث الأصولي المتفنن، عالم الديار المصرية، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري، ويعرف بابن دقيق العيد، صاحب المدرسة الكاملية. لقيت منه حبرا يحق له اللقاء، وبحرا من علم لا تكدره الدلاء... له تفنن في فنون العلوم، وتسلط عليها بذهن يرد المجهول إلى المعلوم، وقل ما يلفى له في سعة المعارف نظير، أو يوجد من يماثله في صحة البحث والتنقير، وله في البلاد ذكر شهير، وصيت مستطير...فهو الآن قطب مصر وعلمها»[1].

ولكنه عاب عليه أمرين اثنين، فأما الأول فانقلابه من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي، وأما الثاني فالوسواس القهري الذي كان مصابا به إلى حد أنه أضر بصحته[2].

*** الطيب أبو الطاهر إسماعيل المقدسي:**

عندما رجع العبدري من الحجاز بعد أداء فريضة الحج، وصل إلى القاهرة مريضا؛ فاستقبله شيخه شرف الدين الدمياطي، وأنزله بالمدرسة الظاهرية، وكان عنده بها طبيب ماهر؛ فأمره أن يتفقده، ويقدم له العلاج اللازم؛ فأعجب العبدري بتفوقه في علم الطب، وبما يمتاز به من أخلاق. يقول بهذا الصدد: «وكان يبعث لي شخصا من فضلاء الأطباء يتفقدني ويعالجني ... فتى حديث السن، رصين العقل، نافذ الفهم، وما رأيت أحفظ منه للطب، ولا أحسن منه تصرفا، ولا أذكر منه لنصوص كتب أبقراط، وما زال يتفقدني مدة من سبعة أيام حتى تماثلت للشفاء واشتهيت الطعام...»[3]

ومن الرحالة المغاربة من جلس للتدريس بمصر؛ مثل ابن خلدون الذي قال عند دخوله القاهرة: «و لما دخلتها أقمت أياما، وانثال علي طلبة العلم بها، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا، فجلست للتدريس بالجامع الأزهر»[4]. ونظرا لسعة علمه، فقد عينه سلطان مصر مرتين في منصب القضاء.

[1] - الرحلة، العبدري، ص138-139.

[2] - المصدر نفسه، ص139.

[3] - المصدر نفسه، ص138 و234.

[4] - الرحلة، ابن خلدون، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 201.

وبرز من رحالة المغرب الأوسط، الذين زاروا مصر خلال القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي، أبو عصيدة البجائي[1]؛ حيث اتصل في مصر بالعالم أبي الفضل المشدالي[2]. وكانت بينهما مراسلات ومناقشات علمية وفقهية. وهذا النوع من الرحلات الحجية، ركزت على الجانب العلمي فحسب ولم تهتم بالجوانب الأخرى الاجتماعية والاقتصادية، مثل رحلة أبي مروان الباجي الأشبيلي، الذي كانت رحلته إلى مصر عام 635هـ/1237م. وكذلك رحلة محمد المجاجي الجزائري خلال القرن السادس عشر الميلادي[3]، وهي من الرحلات المنظومة.

ويمكن اعتبار الرحلة الحجازية والعلمية للمغاربة[4] على وجه الخصوص، مدرسة جديدة في التاريخ المصري، وتاريخ المشرق عموما. كما يبدو من الرحلة الاستطلاعية الاستكشافية المغربية، التي مثلها الحسن الوزان[5] منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، التي شكلت تطورا مهما في مسار الرحلة المغربية، بانتقالها من المنهج الوصفي الذي أسسه ابن جبير إلى منهج يعتمد على دراسة دقيقة لمختلف النواحي والنظم، وبعد الوزان لم نسجل ظهور رحلات مغربية الأهمية نفسها؛ حيث تقلص نشاط الرحالين وإنتاجهم، ثم لا نلبث حتى نلمس انتعاشا لفن الرحلة المغربية مع بداية القرن السابع عشر الميلادي.

[1] - ليست له ترجمة في كتب التراجم المعروفة، ولكنه كان معروفا لبعض علماء تونس ومصر والحجاز والشام في عصره، نشر رحلته الأستاذ أبو القاسم سعد الله بعنوان: «رسالة الغريب إلى الحبيب»، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1993.

[2] - رسالة الغريب إلى الحبيب، أبو عصيدة البجائي، ص 46.

[3] - رحلة، مخطوطة بالمكتبة الوطنية الجزائرية، تحت رقم: 1564، في إحدى عشرة ورقة. ترجم للمجاجي أبو القاسم الحفناوي، في تعريف الخلف برجال السلف، موفم للنشر، الجزائر، 1991م، 279/2. ذكر أنه توفي قتيلا عام 1002هـ/1594م، ينظر كذلك: موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين، ط1، دار الحضارة، الجزائر، 2003، ص 69.

[4] - من الدراسات التي قدمت حول الرحلة الحجازية العلمية المغربية:

- الرحلات من المغرب وإليه عبر التاريخ، عبد العزيز بن عبد الله، ص 47- 59.

- الرحلات المغربية والأندلسية مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين، 7هـ و8هـ، ص 29.

[5] - الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، بلحميسي مولاي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981، ص11.

بشأن رسالة فريدة

من السلطان المولى إسماعيل إلى لويس الرابع عشر[1]

Auteur : Charles Penz

ترجمة: رشيد دوناس
باحث في التاريخ المعاصر
جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس- فاس

بالرغم من تحفظنا على ما قد يبدو بديهيا في التاريخ كما في الجغرافيا، من اختزالات **ونماذج**، فإن العلاقات بين مولاي إسماعيل ولويس الرابع عشر (Louis XIV) تتمثل في ثلاث مراحل متلاحقة يختلف بعضها عن بعض.

أولا، ثمة فترة يمكن نعتها بمرحلة الإعجاب، وتمتد من بداية حكم مولاي إسماعيل حتى توقيع معاهدة 1682 بين فرنسا والمغرب[2]. وكان مصدر هذا الإعجاب ذا طابع عسكري في الأساس، يعود إلى النجاحات التي حققها "لويس الرابع عشر" وجيوشه خلال حرب الأيلولة[3] الإسبانية وحرب هولندا. وعندما زار السفير المغربي الحاج محمد تميم مكتبة كلية السوربون في فبراير 1682، كان أكثر ما أثار انتباهه هو مجلدا "فلاندريا إلستراتا" (Flandria illustrata) اللذان عرضها عليه الدكتور بيك (M. Pic)[4] أمين المكتبة.[5]

---

[1] - Charles Penz," Autour d'une lettre inédite de Moulay Ismail à Louis XIV", *Hespéris*, XXXIII, 1946 .pp, (160-164).

[2] - يتعلق الأمر بمعاهدة "سان جرمان أون لي"، التي ابتدأت مفاوضاتها بين المغرب وفرنسا يوم 5 يناير سنة 1682م، واستمرت ما يقرب من شهر، وخلال هذه المدة توصل الطرفان إلى إبرام هذه المعاهدة يوم 29 يناير سنة 1682م، وقد تضمنت مقدمة وعشرين بندا. انظر: جمال سهيل، "بعثة الحاج محمد تميم إلى فرنسا (1681-1682م) ظروفها ومجرياتها ونتائجها"، **مجلة الدراسات تاريخية**، المجلد 22، العدد الأول، 2021، ص. 169. [المترجم].

[3] - يتعلق الأمر بالحرب التي نشبت بين فرنسا وإسبانيا ما بين سنتي: 1667 و1668، وسميت بـ "حرب الأيلولة"، والاسم مشتق من مبدأ قانوني يُسمى Jus Dévolutions، وهو مفهوم قانوني قديم كان يستخدم لتحديد من يحق له وراثة الممتلكات في حالة وفاة شخص ما. في هذه الحالة، قام لويس الرابع عشر، ملك فرنسا، باستخدام هذا المبدأ ليحتل أجزاء كبيرة من هولندا الإسبانية والتي تُعرف حاليا ببلجيكا وفرانش-كونتيه التي هي الآن جزء من فرنسا بمبرر أن هذه الأراضي **"آلت"** إليه بحقه كزوج لـ ماريا تيريزا ابنة ملك إسبانيا فيليب الرابع بموجب عقد الزواج الذي جمع بينهما سنة 1660. ووفقا لهذا المبدأ، كان يُفترض أن الأراضي التي كانت في حوزة ماريا تيريزا قد "انتقلت" إلى زوجها لويس الرابع عشر عند زواجه بها، مما يعني أن لويس كان يحق له المطالبة بتلك الأراضي بعد وفاة والد زوجته. [المترجم].

[4] - يتعلق الأمر باللاهوتي والمستشرق الفرنسي لويس بيك Louis Picques (1637-1699) الذي شغل أيضا منصب أمين مكتبة بالسوربون. [المترجم].

[5] - حول رحلة تميم إلى باريس والسفارات الأخرى التي حدثت بين عامي 1682 و1699، يمكن الرجوع إلى كتابنا:

==

لقد حاول الطرفان عبثا، ما بين سنتي 1682 و1699، تنفيذ معاهدة "سانت جيرمان أون لي" (Saint-Germain-en-Laye)؛ حيث شكلت المادة السابعة[1] من المعاهدة، والتي كانت تنص على فداء الأسرى بشكل متبادل مقابل 300 جنيه لكل أسير، العقبة الرئيسة أمام تطبيقها. كما لم تنجح سفارة "سانت أمان" (Saint-Aman)، التي أعقبت توقيع المعاهدة، ولا سفارة "دو سانت – أولون" (de Saint-Olon)، بعد عشر سنوات، من تحقيق نتائج مرضية. وفي عام 1699، جرت محاولة جديدة بفضل جهود قنصل شاب يُدعى "جان باتيست إستيل" (Jean-Baptiste Estelle). وقد أوفد مولاي إسماعيل، هذه المرة، سفيرا إلى لويس الرابع عشر، في شخص القرصان بن عائشة[2]؛ السفير المتفرد[3] الذي أخفق في مهمته الديبلوماسية[4] رغم بقائها محفورة في الأذهان بسبب إقدامه على خطبة الأميرة "دي كونتي" (de Conti) لحساب سيده، وهو الطلب الذي قدمه للوزير "بونتشارتران" (Pontchartrain)، يوم 15 نوفمبر 1699. لهذا كان ينبغي أن تُدرج هذه الخطوة

Captifs français du Maroc au XVIIe siècle, livre II, chap. III et IV, et Livre III, -chap. V et VII, publications de l'Institut des H. E. M., Rabat, 1944.

[1] - أهم ما يمكن ملاحظته بخصوص هذا البند، " هو أن الفرنسيين فضلوا حل مسألة الأسرى عن طريق الافتداء، بدل التبادل الذي نصت عليه معاهدة المعمورة، (وقعت سنة 1681، وضمنت 16 بندا، ينص البند الرابع منها على تبادل الأسرى بين الطرفين رأسا برأس باستثناء أولئك الذين أسروا منذ شهر ماي) وهو عمل مقصود لأنه يحقق رغبة لويس الرابع عشر في الاحتفاظ بالأسرى المغاربة المجذفين، ويضمن تحرير الرعايا الفرنسيين الأسرى بسجون مولاي إسماعيل، علما منه بأن المغاربة الخاضعين للأعمال الشاقة بسفنه، لم يتمكنوا ولا ملكهم من إرسال المبالغ الضرورية لافتدائهم. وقد ظل هذا البند طيلة عصر مولاي إسماعيل من المشاكل العويصة التي حالت دون تحسين العلاقات بين البلدين". انظر: جمال سهيل، "بعثة الحاج محمد تميم إلى فرنسا (1681-1682م) ظروفها ومجرياتها ونتائجها"، مرجع سابق، ص، 170. [المترجم].

[2] - "جاءت سفارة عبد الله بن عائشة استجابة للظروف التي أملتها الوضعية الناجمة عن توتر العالقات المغربية الفرنسية، فلقد شن أسطول فرنسي قبيل هذه السفارة هجوما على سالا سنة 1698 كان يهدف من ورائه القضاء على القراصنة السلويين، مما حذا بالمغرب إلى مباشرة سلسلة من المفاوضات مع الفرنسيين انتهت بالتوقيع على هدنة سارية المفعول لثمانية أشهر على أن يذهب خلالها رسول السلطان المولى اسماعيل إلى باريس للتفاوض على شروط الصلح.". أنظر: محمد أبيهي، مصطفى أوبلسان، "بعثات المولى إسماعيل السفارية إلى أوربا"، **مجلة ليكسوس**، العدد 32، دجنبر 2020، ص. 87. [المترجم].

[3] - وصفه أحد المفاوضين الفرنسيين بالقول: "كان رجلا مليئا بالأمل وقمة في الأدب واللياقة، لا يمكن أن نتصورها من رجل عمل في القرصنة، بل ويعتبر من مواليد بلاد البربر، لكني أجد نفسي مجبرا على الاعتراف بأنه من خلال التعامل والمفاوضات معه وجدت فيه الرجل الطموح المليء بالأمل، ورجاحة العقل، مؤدبا في تعامله يشعرك بأنك تتعامل مع إنسان عاقل لم أعرف مثله"؛ انظر: جمال سهيل، "بعثة الأميرال عبد الله بن عائشة إلى البلاط الفرنسي سنة 1698م"، **مجلة دراسات تاريخية**، المجلد السادس، العدد الأول، 2019، ص، 30. [المترجم].

[4] - "لم تثمر هذه السفارة أي شيء من شأنه أن يدعم العلاقات الدبلوماسية بين البلدين ويسهم في تحقيق الوئام المفقود، بل ازدادت العلاقات بين البلدين توترا بعد هذه السفارة، يشهد لذلك الأوامر التي صدرت للبحرية الفرنسية باستئناف الحرب ضد السلاويين، بعد أن تأكد إخفاق سفارة ابن عائشة، كما يشهد لذلك الصمت الذي تعمده لويس الرابع عشر عندما فضل عدم الإجابة على رسائل مولاي إسماعيل الثلاثة المتتالية في الشهور الأخيرة من سنة 1699م، التي حاول فيها السلطان المغربي توضيح موقف نتائج سفارته، وإعطاء رأيه حول مستقبل العلاقات المغربية الفرنسية". نفسه، ص. 35. [المترجم].

ضمن الوثائق المثيرة الواردة في المراسلات الدبلوماسية بين فرنسا والمغرب في عهد مولاي إسماعيل، والتي تشمل أيضا طلبات السلطان المتعلقة بالرسالة التي يُعتقد أن رسول الإسلام بعث بها إلى الإمبراطور الروماني "هرقل" (Héraclius)، الذي يرى فيه المغاربة سلفا للويس الرابع عشر[1]. كما تتضمن هذه المراسلات، أيضا، رسالة السلطان المؤرخة في 12 فبراير 1698، والتي نصح فيها الملك السابق لإنجلترا "جاك الثاني" (Jacques II)، اللاجئ بفرنسا، باعتناق الدين الإسلامي.

بصرف النظر عن هذه التفاصيل المثيرة، فإن العلاقة بين مولاي إسماعيل ولويس الرابع عشر أصبحت خلال هذه الفترة أكثر توترا ومشوبة بعدم الثقة. وتمثلت أخطر اللحظات وأكثرها إرباكا بلا شك، في نهاية زيارة سفارة "بيودو دي سان أولون"[2](PIDOU DE SAINT-OLON) لمدينة مكناس عام 1693؛ إذ نفى السلطان، تماما، طلب قدوم هذا السفير، رغم أن هذا الأخير لم يتوجه إلى المغرب إلا بناء على مراسلات مكتوبة بعثها المولى إسماعيل.

منذ عام 1699، وإلى حين وفاة لويس الرابع عشر، بدأ السلطان ينأى تدريجيا عن شؤون فرنسا. وفي غضون ذلك كانت هيبة "الملك الشمس"، المخدوشة قبلا في عين السلطان خلال حرب "عُصبة أوغسبورغ (la Ligue d'Augsbourg)، قد طفقت تتغير بشكل يتناسب عكسيا مع الصعوبات التي مر بها لويس الرابع عشر في السنوات الأخيرة من حكمه.

إذا كانت الفترة الأولى، من 1672 إلى 1682، فترة إعجاب، فإن الفترة الثانية، من 1682 إلى 1699، كانت فترة ارتياب متزايد، تخللتها تقلبات مزاجية شتى. أما الفترة الأخيرة، من 1699 إلى 1715، فقد تميزت بحالة من الفتور واللامبالاة انتهت بإلغاء مؤقت لقنصلية فرنسا في المغرب في عام 1718[3].

[1] - يتعلق الموضوع بمعرفة ما إذا كان لويس الرابع عشر ما يزال يحتفظ بالرسالة التي كان قد أرسلها النبي محمد (ص) إلى هرقل، باعتبار أن الفرنسيين يرجعون في أصلهم إلى ملك الروم. ويمكن تفسير أمر التوجه بهذا الطلب إلى لويس الرابع عشر بكون العرب في عهد النبي (ص) لم يكونوا يعرفون الإفرنج، ولم يكونوا يحاربون غير الروم ببلاد الشام، وكانوا يتصورون أن هذه الأمه كانت تحكم كل الشعوب المسيحية، وأن هرقل كان ملك كل المسيحيين. انظر: جمال سهيل، "بعثة الحاج محمد تميم إلى فرنسا (1681-1682م) ظروفها ومجرياتها ونتائجها"، مرجع سابق، ص. 178.167. [المترجم].

[2] - يتعلق الأمر بالديبلوماسي الفرنسي "فرانسوا بيدو دو سان أولون" (François Pidou de Saint-Olon)، سفير لويس الرابع عشر، الذي حل بالمغرب لبضعة أسابيع، لكن لم يكتب لمهمته أن تنجح، ونشر سنة 1695 سردا لزيارته إلى المغرب، بعنوان: الحالة الحالية لإمبراطورية المغرب؛ (*État présent de l'empire d Maroc*) [المترجم].

[3] - هذا التاريخ، الذي يمكن التحقق منه من خلال أرشيف القسم التاريخي للمغرب في باريس، تم ذكره من طرف "غودار"Godard في كتابه: Description et Histoire du Maroc, Paris, 1860, p. 550

مع ذلك، ورغم ما شهدته بداية هذه الفترة الثالثة من فشل بعثة بن عائشة، ورفض طلب الزواج من الأميرة، وكذلك غياب "جان باتيست إستيل" الذي لم يلتحق بمنصبه في سلا، فإن العلاقات بين فرنسا والمغرب لم تنقطع فجأة. بل على العكس، حدث تبادل مكثف للرسائل، بفضل تأثير بن عائشة.

خلال إقامته في باريس، التقى السفير بتاجر يُدعى "جوردان" (Jourdan)، صاحب ورشة للزجاج في حي "فوبور سانت-أنطوان" (faubourg Saint-Antoine)، وكان له وكيل في سلا يُدعى السيد "مانيي دو لا كلوزوري" (Manier de la Closerie). وهو شخص كان يتمتع باللباقة ويمتلك ثقافة واسعة، استفاد من غياب "جان-باتيست إستيل" الذي غادر سلا في يونيو 1698، ليبدأ تدريجيا في لعب دور القنصل. فتولى مسؤولية إبلاغ الوزير "بونشارتران" بتفاصيل الأحداث في المغرب. وقد قام بذلك بدقة وبراعة، وكان عمله متقنا لدرجة جعلته يتطلع للحصول على مكافأة رسمية في المستقبل القريب[1].

كما شجع بن عائشة "مانيي" على لعب هذا الدور، لأنه أصبح شريكا لرئيسه، أي "جوردان"[2]؛ الذي استمر في التواصل معه بشكل منتظم[3]. ومنذ اللحظة التي عاد فيها السفير إلى المغرب، بدا أن الفاعلين الرئيسيين في اللعبة الدبلوماسية هما بن عائشة من جهة، وجوردان من جهة أخرى. وكان كل منهما يُظهر اهتماما أكبر لمصالحه التجارية بدلا من مصير مواطنيها الأسرى، الذين لم يسع غير "جان-باتيست إستيل" إلى لفت

[1] - 6 أكتوبر 1699 هو تاريخ الرسالة الأولى التي كتبت في مدينة سلا من قبل "مانيي دو لا كلوزيري" إلى وزير البحرية "بونتشارتران"، وتبدأ الرسالة كما يلي: في ظل غياب قنصل فرنسي في مدينة سلا، وبكل تواضع، يتوسل السيد "مانيي دي لا كلوزيري" إلى سموكم أن تسمحوا له بأن يقدم لكم تقريرا موجزا عن الأحداث الجارية في هذه البلاد، وعلى طول السواحل المجاورة لبلاد البربر. كما يلتمس منكم الإذن بمواصلة ذلك في المستقبل إذا ظل في سلا التي بُعث إليها من باريس من قبل السيد جوردان ".

(Archives Aff, étrangères Maroc. Correspondance consulaire, vol. III, ff. 80-81. Original).

[2] - كان "جوردان" قد أسس «شركة سلا» بفرنسا بشراكة محدودة، بالتعاون مع "بيير فيوليت" (Pierre Violette) و"ألان"(Alain) وعدد من الشركاء الآخرين، من بينهم "فونتانيو (Fontanieu) أمين الخزينة العام للبحرية، و"بولنجي" Boulenger أمين الخزينة العام للمالية في "بريتان" (Bretagne).

Archives du ministère des Colonies. Cartons Compagnies de Commerce, nº 26.

[3] - في رسالة مؤرخة في باريس بتاريخ 27 فبراير 1700، طلب جوردان من بن عائشة الإذن بتصدير الحبوب والزيوت من المغرب، مشيرا إلى أن ذلك سيزيد من الإنتاج المحلي ويمنح فرص عمل للأهالي. كما أعلن عن إرسال سجادة فريدة ورائعة، بلغت تكلفتها أكثر من 5000 قطعة نقدية، كهدية لمولاي إسماعيل.

Archives Nationales Marine B7 223, pp. 142-150. Copie.

في رسالة أخرى مؤرخة في باريس بتاريخ 20 مارس 1700 وموجهة إلى السلطان نفسه، عبر جوردان عن رغبته في إقامة تجارة كبيرة بين فرنسا والمغرب. كما أعلن لمولاي إسماعيل عن إرسال ثلاثة متخصصين في تصميم الحدائق والنوافير، بناء على طلب السلطان. لكن الرجل ذيل رسالته بحاشية يتأسف فيها لهروب الرجال الذين كلفهم للقيام بهذه المهمة.

Archives Nationales Marine B7 223, pp. 188-140. Copie.

انتباه الوزير "بونتشارتران" إليهم، هذا الذي بدا مستبعدا إلى حد ما، تماما مثل "إستيل"، مدفوعا ليتوارى في خلفية المشهد الرئيسي.

لقد نجح "مانيي" في الحصول على رسائل توصية رسمية[1] من بن عائشة، وحتى من مولاي إسماعيل. وكان السلطان لا يريد قنصلا غيره، لكن هذه التزكيات لم تجدِ نفعا؛ إذ تم إخطار "مانيي"، من قبل الوزير "بونتشارتران"، بضرورة مغادرة المغرب[2].

يمكن القول إن مغادرة "مانيي" لم تسهم في تحسين العلاقات التي كانت لا تزال قائمة بين حاميه مولاي إسماعيل ولويس الرابع عشر. ومع ذلك، كان "بونتشارتران" محقا عندما قرر عدم تأكيد تعيينه قنصلا؛ لأنه، في الواقع، كان سيخضع لتأثير بن عائشة[3].

أما بخصوص "جان باتيست إستيل"، فقد تقرر ألا يعود إلى المملكة المغربية، بعدما طرد والده، "بيير إستيل" (Pierre Estelle) الذي كان قنصلا في تطوان؛ بمبرر أنه كان أقل نشاطا وأقل قدرة على التأثير، وذلك عقب الشكاوى التي قدمت ضده من قبل التجار الفرنسيين المقيمين بالمغرب[4] في 7 يونيو سنة 1701.

وقد استُؤنفت التمثيلية الفرنسية في سلا من جديد، سنة 1703 في شخص "جان بيريلييه" (Jean Périllié)، الذي سبق له أن شغل هذا المنصب ما بين سنتي 1683 و1690، ويعد هذا التعيين النتيجة الإيجابية الوحيدة لمعاهدة "سانت جيرمان أون لي". وللإشارة، فإن القنصل الجديد سبق أن استبدل سابقا بالقنصل "جان باتيست إستيل"، واعتبر عودته الجديدة إلى منصبه القديم تصحيحا للأمور.

---

[1] - في رسالة موجهة إلى بونشارتران ومؤرخة في سلا بتاريخ 22 ديسمبر 1700، أبلغ بن عائشة الوزير بأن مولاي إسماعيل يدعم مانيي. وكتب قائلا: "إنه رجل شديد الحكمة والنزاهة، ولم نسمع منه قط ما يسيء إليكم، بل على العكس، كل ما يقود القلوب إلى السلام والاستقامة بين الإمبراطوريتين".

Archives Nationales Marine B7 228, p. 216. Minute de la traduction.

[2] - رسالة من "بونشارتران" إلى "مانيي"، مؤرخة في "فونتينبلو" (Fontainebleau) بتاريخ 29 سبتمبر 1700. (Archives Nationales Marine B7 151, f. 284. Copie). تم تسجيل مغادرة "مانيي" بارتياح من قبل جان "باتيست إستيل"، في رسالة مؤرخة في باريس بتاريخ 3 يونيو 1701 وموجهة إلى "بونشارتران"، كتب فيها: "منذ مغادرة السيد لا كلوزيري من سلا، بدأت الأمة تتوحد، وأخبرني السيد "غوتييه" (Gautier) أن التفاهم الجيد سيبدأ من جديد بينهم...".

Archives Aff. étrangères Maroc. Correspondance consulaire, vol. 8, ff. 143-145. Original.

[3] - مبعث هذا التوجس يجد تفسيره في العلاقة، الناجحة على المستوى الشخصي من الناحية التجارية، بين عبد الله بن عائشة، وبين جوردان، التاجر الفرنسي (رب عمل مانيي). وهي العلاقة التي أدت إلى إنشاء شركة تجارية بالمغرب، وسميت فيما بعد باسم "شركة سلا جوردان" (Salé Jordane)، ولا يمكن تجاهل الأرباح المادية التي كان سيجنيها السفير المغربي مكافأة له على المساعدات التي قدمها لهذا التاجر لقبول تأسيس الشركة المذكورة بالمغرب؛ أنظر: جمال سهيل، "بعثة الأميرال عبد الله بن عائشة إلى البلاط الفرنسي سمة 1698م"، مرجع سابق، ص،35. [المترجم].

[4] - Archives historiques de la Chambre de Commerce de Marseille. Série AA, Article 557. Original.

في نفس الوقت الذي عاد فيه "جان بيريلييه" إلى سلا، تم التخلي عن المشاريع التجارية لابن عائشة و"جوردان"، وهي الأعمال التي تضررت بسبب مغادرة "مانيي دو لا كلوزوري"، فبدأت الجهود تُركَّز من جديد على ملف الأسرى، استعدادا لبدء عملية الفداء التي سيقوم بها قريبا رهبان أخوية "المرسيدير" (les Mercédaires).[1]

وبدون تردد كبير، منح المولى إسماعيل جان بيريلييه، في 10 يناير 1704، وثائق الاعتماد اللازمة لأداء مهامه، تقديرا للمكاسب التي حصل عليها في بداية حكمه بفضل عمليات الفداء في عامي 1674 و1679. وقد كان قبول الاعتماد الذي منح له مشابها بشكل كبير لذلك الذي حصل عليه هذا القنصل عام 1684[2]، عندما بدأ مسيرته الديبلوماسية الأولى في المغرب. وبعد أسبوع، بعث السلطان رسالة إلى لويس الرابع عشر، تناولت فقرتها الأولى "جان بيريلييه"، فيما أظهرت الفقرة الثانية منها استمرار اهتمام مولاي إسماعيل بالشؤون الأوروبية. وفيما يأتي نص الرسالة، المؤرخة في 17 يناير 1704:

> "ليكن في علم جلالتكم أن "جان بيريلييه" قد وصل إلى بلاطنا حاملا رسائلكم التي تأمرونه فيها بأن ينصب قنصلا على مدينة سلا... وعلى هذا الأساس استقبلناه استقبالا حسنا للغاية ومنحناه جميع الصلاحيات الكاملة واللازمة لهذه المهمة. وقد طلب منا الحصول على وثيقة الأمان للإخوة الفرنسيين تسهيلا لقدومهم إلى بلاطنا، فاستجبنا لطلبه، واحتفظنا به في مقر إقامتنا إلى حين قدوم هؤلاء الإخوة، حيث سيشغل مهمة الوساطة بيننا وبينهم، ولن يكون هناك إلا الخير، إن شاء الله.
>
> "أما حفيدكم فيليب الخامس، طاغية إسبانيا، فقد كتب إلينا طالبا إحلال السلم فيما بيننا. فأبلغناه رفضنا القاطع لأي تفاوض بدون وساطتكم؛ لأنكم أمير حكيم وأعظم ملك في العالم المسيحي. وعندما نعقد معكم معاهدة صادقة، أو عندما تعقدونها معنا، فلن يجرؤ أحد من مجلسكم على معارضتكم، لأنهم تحت إمرتكم. بالإضافة إلى أن حفيدكم

[1] - يتعلق الأمر برهبان الأخوية الكاثوليكية (Notre Dame de la Merci) التي تأسست ببرشلونة سنة 1218م بواسطة "بييرنولاسك"(Pierre Nolasque) و"ريموند بينافورت" (Raimond de Penafort)، وكانت مهمتها الأساسية هي فداء الأسرى المسيحيين الذين وقعوا في أيدي المسلمين أثناء الحروب أو القرصنة في البحر الأبيض المتوسط. [المترجم].

[2] - Archives des Affaires étrangères, Maroc, Lettres diverses en langues orientales: tome I, folio 81, r° et v°. Traduction originale.

الملك، منشغل في الوقت الحالي بمحاربة الأمم المسيحية التي تنازعه عرش إسبانيا.
ولهذا، لم نُلَبِّ طلبه، لكن بالاتفاق معكم، بإذن الله، قد نتفاوض معكم[1]".

تمت ترجمة هذه الرسالة في 10 مارس 1704 بواسطة المترجم "بيتي دي لا كروا" (Pétis de la Croix). وقد وصلت إلى لويس الرابع عشر في وقت كان فيه هو وحفيده فيليب الخامس، ومعهما حليف واحد فقط هو "ناخب بافاريا"(électeur de Bavière)، يخوضون معارك على عدة جبهات: في الشمال ضد الإنجليز والهولنديين، وعلى ضفاف الدانوب وفي إيطاليا ضد القوات الإمبراطورية و"الدوق سافوي" (Duc de Savoie)، وفي قشتالة ضد البرتغاليين والإنجليز. وبعد بضعة أشهر، في 4 غشت عام 1704، خَضع جبل طارق، الذي لم يكن فيه سوى خمسين رجلا ومدفعا واحدا فقط، للقوات الإنجليزية التي أقامت فيه حامية عسكرية قوامها ألفا جندي.

لا يبدو أن لويس الرابع عشر ووزيره "بونتشارتران" قد أوليا اهتماما لعرض الوساطة الذي قدمه السلطان. فقد كانت لهما أولويات أخرى غير شؤون المغرب وأسرى مكناس. وحدهم رهبان أخوية "المرسيدير" حاولوا تحرير هؤلاء الأسرى التعساء، ونجحوا في الحفاظ على التواصل بين فرنسا لويس الرابع عشر والمغرب بقيادة المولى إسماعيل. لقد بذلوا الكثير من الجهد والمال، واستمرت جهودهم حتى عام 1716. وفي ذلك الوقت، كانت فرنسا لا تزال تملك قنصلا في تطوان يدعى "بونال" (Bonal)، وآخر في سلا هو السيد "ماغدالين" (Magdalaine)، الذي شغل سابقا منصب قنصل في تطوان[2].

يمكن القول إن العلاقات المغربية الفرنسية قد دخلت في سبات عميق لم تستفق منه إلا في 27 مايو 1767[3] مع توقيع معاهدة مراكش؛ حيث تم تنفيذ هذه المعاهدة على الفور، وهو أمر غير مألوف، لكنها لم تكن سوى إعادة للبنود الأساسية لمعاهدة 1682، التي اعتُبرت غير قابلة للتطبيق من قبل لويس الرابع عشر والمولى إسماعيل ووزرائهم وسفرائهم. كان هؤلاء جميعهم رجالا من عصر عصيب تلاه عصر أكثر إنسانية، وفقا لتعبير أحد المؤرخين، دون أن يدرك أن الدراسة اللاحقة للمعاهدات بين فرنسا والمغرب قد أكدت صحة أطروحته هذه.

---

[1] - Archives des Affaires étrangères Maroc. Lettres diverses en langues orientales, tome I, folio 83, r° et v°. Traduction originale.

[2] - قدمت هذه المعلومات من خلال "رواية ما حدث في الرحلات الثلاث التي قام بها رهبان أخوية "المرسيدير" إلى مناطق النفوذ السلطاني بالمغرب من أجل فداء الأسرى خلال سنوات 1704-1708 و1712": (p. 153) ,1724,Paris.

[3] - حول المفاوضات التي أفضت إلى توقيع هذه المعاهدة، وحول العلاقات بين فرنسا والمغرب في القرن الثامن عشر، انظر: *Journal du Consulat général de France au Maroc* المُوقَّع من قبل(Louis Chénier) "لويس شينيي"
Publications de l'Institut des H. E. M. Casablanca, 1948.

محكمة القضاء العليا بتونس والنازلة عدد 122

محاكمة قائد الثوار اليوسفيين بالتراب العسكري 1956-1957

د. فيصل جميل
دكتور في التاريخ المعاصر
المعهد العالي للعلوم الإنسانية بمدنين
جامعة قابس، الجمهورية التونسية

الملخص

يتناول بحثنا هذا ملف النازلة عدد 122 التي عرضت على أنظار محكمة القضاء العليا صبيحة الاستقلال، وهي النازلة التي ضمّت عدد هام من رموز اليوسفية في منطقة التراب العسكري وخاصة قائد جيش التحرير الوطني التونسي بالمنطقة الجناح المسلح للمعارضة اليوسفية. وقد جاء بحثنا في شكل قراءة لحيثيات هذه النازلة وأبرز المحطات التي مرّت بها انطلاقا من موجبات التتبّع والتعهد بالقضية، مرورا بالتحقيقات والمحاكمة ووصولا إلى النطق بالأحكام وتنفيذها

الكلمات المفتاحية:

محكمة القضاء العليا، النازلة 122، اليوسفيين.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

جميل، فيصل. (2025، مارس). محكمة القضاء العليا بتونس والنازلة عدد 122: محاكمة قائد الثوار اليوسفيين بالتراب العسكري 1956-1957. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 34-50.

مقدمة

عقب حصول البلاد على استقلالها الداخلي ضعفت حجّة المعارضة اليوسفية وبات الحكم في يدّ الزعيم الحبيب بورقيبة الذي كلّف بتشكيل حكومة مع انعقاد أول جلسة للمجلس القومي التأسيسي. وكانت أولى خطوات بورقيبة في الحكم بعث محكمة مختصة لملاحقة خصومه اليوسفيين والإجهاز على هذه المعارضة الفتيّة. وقد أحيلت على أنظار هذه المحكمة عشرات القضايا من شتى الجهات وكان لما عرف بالتراب العسكري نصيب فيها، فقد حوكمت مجموعة هامّة من المقاومين اليوسفيين فيه ضمن النازلة 122 المتشعّبة. وهي النازلة التي انطلق موجب التتبّع فيها بحادثة اجتماع صغير في قرية نائية لتتوسع لائحة الاتهامات فيها والمتهمين شيئا فشيئا حتى جمعت أغلب من حوكموا من معارضي التراب العسكري أمام أنظار محكمة القضاء العليا في الحاضرة تونس. وبالرغم من تشعّب هذه القضية فإنها كانت سريعة على مستوى التحقيق والحكم والتنفيذ فلم تتجاوز بمختلف مراحلها السنة.

I- إطار المحاكمة وموجب التتبّع:

1- محكمة على مقاس اليوسفيين:

عبّر الحبيب بورقيبة في اللقاء الذي جمعه بالمندوب السامي الفرنسي روجي سايدو (Roger Seydoux) يوم 25 ديسمبر 1955 عن رغبته في بعث محكمة خاصة لفرض الأمن بالبلاد وملاحقة "المشاغبين".[1] وفور وصوله إلى سدّة الحكم وتشكيله لحكومته أحدث محكمة القضاء العليا التي تعرف كذلك بالمحكمة الشعبية في 19 أفريل 1956 بأمر علي نشر بالرائد الرسمي يوم 27 أفريل 1956.[2] وقد أوكل لها النظر في القضايا ذات الصبغة السياسية مثل **" التحريض بأي وسيلة على جنايات القتل ... وإضرام النار عمدا والنهب وهدم المباني عندما يكتسي هذا التحريض صبغة سياسية"، وفي " الاعتداء على أمن الدولة"، وفي الجرائم المتعلقة بالجمعيات والطباعة والصحافة، "وبصورة عامّة، تنظر المحكمة في كل الاعتداءات الواقعة على مصالح الوطن العليا".[3]**

[1] - أ.و.خ.ف، سلسلة تونس 1944-1955، بكرة 681، نحو نهاية عهد الحماية الفرنسية بتونس (نوفمبر- ديسمبر 1955)، تقرير من روجي سايدو إلى وزارة الخارجية الفرنسية بتاريخ 27 ديسمبر 1955 حول لقائه مع الحبيب بورقيبة يوم 25 ديسمبر 1955.

[2] - الرائد الرسمي التونسي، 27 افريل 1956. أمر علي مؤرخ في 19 أفريل 1956 , ص - ص 782 – 783.

[3] - ضيف الله (محمد)، "**المحاكمات السياسية في تونس في عهد بورقيبة (1956-1987)**" ، ضمن القضاء والتشريع في تونس البورقيبية, زغوان، مؤسسة التميمي، 2004. ص 164.

أحدثت هذه المحكمة لتعمل 6 أشهر فقط بموجب القانون الذي بعثها، لكنّها استمرت في العمل لحوالي 3 سنوات ونصف أي إلى شهر أكتوبر 1959.[1] وجاء في نصها القانوني أن الأحكام الصادرة عنها لا يمكن الطعن فيها لا استئنافا ولا تعقيبا وتنفيذها يكون فوريا. وقد صرّح رئيس الحكومة الحبيب بورقيبة أثناء مناقشة مشروع قانونها في المجلس التأسيسي **"أنّها بعثت لتقتص من القتلة الإرهابيين ... ولكي تقع محاكمتهم في أسرع الآجال".**[2] ويذكر السيد محمد الصياح في شهادته لدى مؤسسة التميمي في سنة 2004 أنّ القاضي محمد الوصيف هو الذي نصح بورقيبة ببعث هذه المحكمة وباعتماد صيغة المحاكم التي قاضت النازيين أو الخونة عند تحرير فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية.

ويبدو أن هذه المحكمة قد صيغت على مقاس المعارضة اليوسفية، إذ يذكر الأستاذ محمد ضيف الله في تعليق له على هذه المحكمة وعلى أهدافها: " **أنها قد صيغت على مقاس المعارضة اليوسفية، ووفرت الإطار القانوني للإجهاز عليها في أسرع الأوقات تمهيدا لإرساء الدولة الجديدة. ولم يكن من المهم في هذا الإطار أن تتوفر للمتهم شروط المحاكمة العادلة التي تضمن فيها حقوقه، ولعلّ ممّا يدل على الصبغة الاستعجالية لمحكمة القضاء العليا فضلا عن صبغتها الاستثنائية، أن أولى جلساتها استمرت ستّ ساعات ونصف، أصدرت إثرها ثلاثة أحكام من بينها حكم بالإعدام وآخر بالأشغال الشاقّة المؤبدة. وهذه الأحكام القاسية تستجيب تماما لما كان ينتظر منها في مواجهة طرف سياسي كان إلى فترة قريبة يتمتع بشعبية واسعة ".**[3]

وحسب ما يقتضيه قانونها فقد وقع اختيار أعضاءها من بين نواب المجلس القومي التأسيسي أما رئيسها فوقع اختياره في مجلس الوزراء. ثمّ وبعد حوالي الثلاثة أشهر طرأ على تركيبة المحكمة تغيير إثر تكليف عدد من أعضائها بمأموريات حكومية فانعقدت جلسة للمجلس القومي التأسيسي يوم 12 جويلية 1956 لسدّ هذا الشغور.[4] ونظرا لأهمية المحكمة العليا فقد افتتحت الجلسة بالنقطة الثانية وهي تعويض أعضاء المحكمة الجنائية العليا الذين عينوا بمراكز حكومية جديدة. وقد اقترح وزير العدل أحمد المستيري بأن يكون سدّ الشغور بأربعة أعضاء لا ثلاثة نظرا لكثرة أعمال المحكمة العليا خصوصا في لجنة البحث في حين كان رأي السيد الطاهر دبيّة عضو لجنة التحقيق مخالفا باقتراحه إمكانية استمرار عمل المحكمة دون الحاجة إلى تعويض الأعضاء

[1] - ألغيت هذه المحكمة بموجب القانون عدد 139 لسنة 1959 المؤرخ في 22 أكتوبر 1959 وصدر بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية . 20-23 أكتوبر 1959 ص 1537.1538.

[2] - جريدة الصباح بتاريخ 26 أفريل 1956.

[3] - ضيف الله (محمد)، **المحاكمات السياسية في تونس في عهد بورقيبة (1956-1987)** ... ص160 .

[4] - مناقشات المجلس القومي التأسيسي، جلسة يوم الخميس 12 جويلية 1956، نشر بالرّائد الرسمي التونسي، 30 أوت 1956، ص 106، 107.

الذين كلّفوا بمأموريات حكومية[1]. وفي الأخير تأكدت فكرة الزّيادة في أعضاء المحكمة العليا بحكم ضرورة المحافظة على العدد المطلوب لتقوم المحكمة بجميع أعمالها وهي فضّ كل النوازل المرفوعة إليها.[2]

2- اجتماع تونين وإثارة التتبّع:

بعد أن سلّم محمد قرفة قائد "عصابة الجنوب" في جيش التحرير سلاحه يوم 23 جويلية 1956[3] عمل لبضعة أسابيع في حظيرة عمومية في بني خداش، ثمّ شدّ الرحال إلى رفاقه في منطقة توجان يوم 13 أوت 1956 وعقد اجتماعا أمام دكان محمد بن الحاج عيسى في قرية تونين، حضره جمع من الموالين للأمانة العامة، وقد تهجّم محمد قرفة ورفيقه أحمد زرق العيون في هذا الاجتماع على الحبيب بورقيبة مؤكدين على ضرورة عودة بن يوسف إلى تونس. ويبدو أن السلط الجهوية كانت متخوّفة منذ البداية من حضور محمد قرفة في المنطقة والاجتماعات التي يعقدها، فعقدت العزم على دسّ بعض الموالين لها في هذه الاجتماعات. فكلّف المسمى محمد بن موسى كل من المولدي بن علي بن الحاج ومحمد بن موسى بن المكي ومحمد بن موسى بن بلقاسم بتتبع ضيوف المنطقة وحضور كل اجتماعاتهم حسب ما جاء بتقرير معتمد مطاطمة و**"... تسجيل جميع ما يصدر عنهم ويتفوهون به وقد قام الثلاثة المذكورون بالمأمورية أحسن قيام وسجلوا الأخبار الآتية..."**[4]

وبناء على تقارير المخبرين قامت السلط بالتوجّه إلى مكان الاجتماع رفقة قوات الأمن لكن كان وصولها بعد أن انفض الحاضرون، فقامت بإيقاف كل من محمد قرفة وأحمد زرق عيونه مساء يوم 15 أوت 1956 على ذمة التحقيق بتهمة **"عقد اجتماعات عامّة بدون رخصة والتآمر على أمن الدولة"**.[5] ثمّ ألحقت التهمة بحوالي 12 شخصا آخر حضروا وساهموا في تنظيم هذه الاجتماعات من بينهم صاحب المحل الذي عقد أمامه اجتماع تونين سالم بن محمد بن سالم. وقد اعتمد تقرير معتمد مطاطة على شهادات المخبرين الثلاثة إلى جانب 10 شهادات أخرى ممن واكبوا الأحداث.

وفي يوم 28 أوت 1956 وعلى الساعة الحادية عشر والنصف ليلا تمكّن محمد قرفة من الفرار بعد أن أوهم حارس سجنه بمطاطة بأنّه يودّ قضاء حاجة بشرية حسب ما جاء في مراسلة أرسل بها معتمد مطاطة إلى والي قابس وتجدر الإشارة إلى أنه وكما جاء في هذا التقرير كان السجن **"... عبارة عن حانوت حصين الباب**

---

[1] - المرجع السابق.

[2] - صالح (سعيد)، **الشاذلي قلالة، مسيرة مناضل وطني 1898-1962**، رسالة ماجستير في التاريخ المعاصر تحت إشراف الأستاذ عادل بن يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة 2015. ص 96.

[3] - SHAT. volume. 2H 312 , bobine. S. 505. F 505.

[4] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، تقرير معتمدية مطاطة، الوثيقة عدد 50- 51.

[5] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، **"بحث محمد قرفة أمام حاكم التحقيق لدى المجلس العدلي"** ص1.

والأقفال وقد أذن الشاوش بالنيابة عبد الله الهوش المذكور بتشديد الحراسة عليها وهذا الإذن يتجدّد يوميا وفعلا فقد كلف بدوره عونين يتبادلان عليها الحراسة كل يوم وليلة..."[1] هذه الرواية الرسمية لعملية فرار قرفة من السجن تدحضها عدّة شهادات من رفاق قرفة كما جاء على لسان المقاوم عمار بن حبيب بوعبيدي[2] حيث فسّر عملية فرار قرفة من سجنه بالمساعدة التي قدّمها له أحد المخازنية ويدعى بلقاسم الحبورية الذي آلمه أن يرى قائدا كقرفة مقيّدا وخشي أن يتمّ تعذيبه فأطلق سراحـه وطلب منه الهروب، وهي فرضية قد تكون الأقرب إلى الحقيقة. وإثر هذا الفرار أصدر رئيس لجنة البحث بالمحكمة العليا القرار عدد 90 المؤرخ بـــ 31 أوت 1956 والقاضي بتتبّع المتّهم محمد قرفة من **"أجل القيام بأعمال عدائية وإعادة عصابات مسلحة".**[3]

بعد أن نجح قرفة في عملية الفرار توجّه مباشرة إلى طرابلس أين التقى بصالح بن يوسف وهو الأمر الذي أكّده بن يوسف نفسه في رسالة موجّهة إلى "أعضاء اللجنة المسؤولة " مؤرخة في 20 سبتمبر 1956 حيث ذكر أن البوليس الليبي بالحدود أعلمه بوصول ثلاثة أشخاص فأمر بإرجاعهم في الأول لأنهم لم يعطوا أسماءهم الصحيحة ثمّ أمر بالسماح لهم بالدخول فور علمه بهويتهم وهم كل من محمد قرفة وشخص يدعى بلقاسم التوزني وآخر لم يذكر اسمه فذكر فقط أنه "حويوي" وذكر في الرسالة ذاتها أنه قد قام بتوجيه محمد قرفة إلى ما يجب أن يقوم به.[4] وقد اعترف قرفة لدى حكام التحقيق بالقضاء العدلي بهذه الزيارة واللقاء.[5]

عموما مثّل اجتماع تونين حجر الأساس في بناء أركان النازلة عدد 122، فقد أبقت السلطات على الموقوفين لديها على ذمّة البحث في الوقت الذي تحصّن فيه المتّهم الأول بالفرار. وقد أحال معتمد مطماطة تقريره الأول رفقة المتهمين إلى قابس، أين وقع بحث جميع الأطراف وأحيل الملف إلى محكمة القضاء العليا تحت عنوان **" إحداث ثورة مسلحة الغرض قلب حكومة الرئيس بورقيبة وتعويضها بحكومة يرأسها ابن يوسف "** وقد تكوّن من 27 ورقة منها بطاقات بحث ومكافحة وتقارير أخبار.

---

[1] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، **"تقرير أخبار بفرار متهم من سجن إيقافه"**.

[2] - شهادة المقاوم عمار بن حبيب بوعبيدي بتاريخ 2014/09/02.

[3] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 26. **"تقرير عن بوليس قابس عدد 24 مؤرخ في 17 دسيمبر 1956"**.

[4] - كتابة الدولة للشؤون الخارجية للجمهورية التونسية، **كتاب ابيض في الخلاف بين الجمهورية التونسية والجمهورية العربية المتحدة.** ... ص 107.

[5] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، **"بحث محمد قرفة أمام حاكم التحقيق لدى المجلس العدلي"** ص3.

II- البحث عن المتّهم الأول:

1- جهود الإقناع:

بعد العودة من طرابلس اعتبرت السلط الوطنية والجهوية أن محمد قرفة خطر وجب التصدي له بشتى الوسائل المتاحة أمامهم خاصة بعد أن وقعت بين أيديهم رسائل من زعيم المعارضين صالح بن يوسف موجهة إلى محمد قرفة وبعض القادة الآخرين يدعوهم فيها صراحة إلى العمل الثوري وإتباع توجيهاته. ويضاف إلى هذا تخوفات أعضاء لجان الرعاية منه فقد أشيع لديهم في ذلك الوقت أن قرفة عاد من عند صالح بن يوسف حاملا قائمة اسمية لأشخاص ينتمون إلى لجان الرعاية الواجب تصفيتهـــم في أقرب وقت ممكـــن.[1] وانطلاقا من هذه المآخذ انطلقت جهود الإيقاع بمحمد قرفة، ولعلمها بصعوبة أن توقع به لوحدها بدون تعاون من الأهالي ولمحاولة قلب الرأي العام في المنطقة ضدّه، جنحت السلط في البداية إلى محاولة إثنائه على حمل السلاح وفتحت الباب أمام جهود الوساطة فأرسلت له السفارات قبل أن تعرج إلى حبك الخطط لإيقاعه.

كانت المحاولة الأولى عن طريق "عبد الله التريكي" الذي لم يتوصل إلى أية نتيجة تذكر. ثمّ ما كان من السلط إلّا أن تجمع وجهاء عروش الحوايا في اجتماع مع محمد الصغير الرّي معتمد بني خداش الذي استضافهم في منزله وقال لهم **"لابد أن ينتهي موضوع محمد قرفة "**. حضر الاجتماع 14 رجلا كان من بينهم صديق لمحمد قرفة يسمى "خليفة بن خليفة " الذي وأثناء الاجتماع التفت إليه أحد الحاضرين وقال له **"هذا صديقك وليس هناك من هو قادر على إقناعه بالعدول على ثورته مثلك".** وتمثلت المهمّة هذه المرّة في محاولة إقناع قرفة لعقد لقاء مع المعتمد من أجل التوصل إلى حلّ.

ويبدو أن محمد قرفة بدوره كانت تراوده فكرة تسليم السلاح وإنهاء التمرّد، حيث أوفد المقاوم المبروك المشلوش إلى والي مدنين بداية شهر ديسمبر 1956 يعرض عليه وضع السلاح ويطلب الضمانات، إذ ورد في بحث المبروك المشلوش أمام حاكم التحقيق أنه قد**"... ذهب المجيب إلى والي مدنين وأعلمه بوجود محمد قرفة بالجهة وهل يرخص له أن يسلم سلاحه فردّ عليه الوالي سيتخابر مع الحكومة ويجيبه بعد أربعة أيام فرجع إلى محمد وأعلمه بنتيجة مسعاه ثمّ فارقه وعند انتهاء الآجال اتصل المجيب بالوالي فاعلمه أنه يمكن لمحمد الرجوع إلى الحياة العادية فكلّف غرس الله بإعلام محمد بجواب الوالي وروّج الخبر في البلاد ليعلم جماعة محمد ويفعلوا مثله..."** ولمّا وقعت المكالمة بين المبروك المشلوش ومحمد قرفة اعترف الأخير بما قاله المبروك المشلوش في

[1] - البارودي (عمر)، **رحلة حياة: السيرة الذاتية**، الطبعة الأولى 2018 (بدون ذكر الناشر)، تونس، ص 194.
ويؤكد فيه انه كان "يشاع" في تلك الفترة اعتزام قرفة تصفية عدد من الوجوه البورقيبية في بني خداش لكن دون أن يتم التأكد من حقيقة هذا الأمر. وهذا ربما يفسر بعزم السلط لحشد التأييد للإيقاع بقرفة والتبليغ عن تحركاته. والمعلوم أن الرجلين الذين قاما بحبك خطة الإيقاع بقرفة هما نفس الرجلين الذين أشيع أنهما أولى الضحايا في قائمة قرفة التي سيشرع في تنفيذها قريبا.

خصوص الوساطة والتسليم.[1] وذات الأقوال جاءت على لسان المبروك المشلوش في جلسة المحاكمة يوم 29 جويلية 1957، حيث سأله رئيس المحكمة محمد فرحات قائلا :

- الرئيس : هل جاءك قرفة ؟

- المتهم : نعم وقضى عندي ليلة وطلب مني أن أعلم الوالي برغبته في الاستسلام فذهبت إليه فأجابني قائلا "بعد أربعة أيام أجيبك" فأعتقل في هذه المدّة.

- الرئيس : لماذا أخفيت قرفة ولم تقل للوالي أنه في دارك؟

- المتهم : لم أخفه وعندما سألني قلت له أنه في أم التمر وداري في أم التمر.[2]

- الرئيس : هل قضى عندك ليلة؟

- المتهم : ليلة طلبه الاستسلام.[3]

2- حبك خطط الإيقاع :

في يوم 11 ديسمبر 1956 قام قرفة رفقة مساعديه عبد الحفيظ وأخيه رحومة الرحيلة بالذهاب إلى منزل معتمد بني خداش محمد الري وأقدموا على "اختطافه"، إذ حسب ما يبين تقرير البوليس في قابس بتاريخ 17 ديسمبر 1956، فإن قرفة قد توعّد المعتمد بأنه في حال لم يكف عنه فأنه **"سيشرع في أعمال يأسف لها".**[4] وهو الأمر الذي رفضه قرفة عند التحقيق معه وبيّن أن اللقاء تمّ بعد أن لحقه عبد الحفيظ الرحيلة إلى الجبل وأعلمه يوم 9 ديسمبر عن رغبة المعتمد في مقابلته عن طريق وسيط فقام بالذهاب إلى منزله على الساعة الواحدة صباحا بمعية الأخوين رحيلة، وأن المعتمد طلب منه الاستسلام لكنه طمأنه لكونه **"لن يضرّ المواطنين".**[5] ويبدو أن العملية تجاوزت شكل اللقاء العادي والمفاوضة كما ذكر قرفة، إذ يقول المقاوم عمر البارودي في مذكراته **"... أمّا التهمة الثانية التي أفاضت الكأس إضافة إلى ما تقدم وجعلت من محمد قرفة محل**

[1] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 27. **"تقرير عن بوليس قابس عدد 24 مؤرخ في 17 ديسمبر 1956".**

[2] - أم التمر هي قرية في ضواحي مدينة مدنين.

[3] - جريدة الصباح بتاريخ 30 جويلية 1957.

[4] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 27. **"تقرير عن بوليس قابس عدد 24 مؤرخ في 17 ديسمبر 1956".**

[5] - المصدر السابق.

متابعة من السلط التونسية لأخذه حيّا أو ميّتا، فهي اقتحامه لمنزل معتمد بني خداش السيد محمد الريّ مسلّحا ليلا واقتياده له عنوة وهو في ثياب النوم والانفراد به في إحدى الشعاب الجبلية غرب بني خداش..."[1]

ويظهر أن حادثة خطف المعتمد كانت سببا كافيا للتعجيل في الإيقاع بقرفة، فكان أبطال هذه العملية هم رفاق الأمس. وسنعتمد في شرحنا لهذه العملية والكشف عن تفاصيلها على ما جاء في ملف النازلة عدد 122 من تقارير واعترافات رأينا أنها منسجمة وغير متضاربة عكس ما تبيّنه الشهادات الشفوية لعدد من المقاومين. فقد بدأت خيوط "المؤامرة " بفكرة من بلقاسم الجامعي رفيق قرفة في الكفاح سابقا، والذي عمد إلى رصد تحركات محمد قرفة وجمع ما أمكن من معلومات عنه ومحاولة ضرب موعد له في مكان ما عن طريق أحد المقربين منه أين يسهل حصاره. وبالفعل حسب ما جاء في اعترافات بلقاسم الجامعي فانه اتصل بسعد مبية أحد عناصر مجموعة قرفة المسلحة وأعلمه بأنه **"... يريد مقابلة محمد قرفة ويلحقه الشرف إذا زاره إلى منزله.."** وقد وعده سعد بأن يجلبه معه مساء الغد، وفي الأثناء قام بلقاسم بإعلام مصباح الجربوع بالمفاهمة والذي بدوره أعلم الوالي محمد الأمين بالأمر، فكان ردّه بأن قرفة ينوي مغادرة الجبل والعودة إلى حياته الطبيعية بعد وساطة المبروك المشلوش.[2]

وبالفعل زار قرفة ورفيقه سعد مبية، بلقاسم الجامعي في داره يوم 10 ديسمبر ليلا وقد أحسن بلقاسم استقبال ضيفاه واتفقا على أن يعيدا الزيارة بعد أسبوعين. وفي الغدّ علم بلقاسم من ابن عمه عمّار الجامعي أن السلطة قد قرّرت الإيقاع بقرفة وطلب منه استجلابه مرّة أخرى. ويبدو أن هذا التغييّر في موقف السلطة مرده حادثة خطف المعتمد في الليلة السابقة. فسار بلقاسم إلى منزل قرفة بعد أن علم بأنه متواجد فيه لكن لم يجده فبات ليلته عنده حتى قدم عليه قرفة في الصباح فأعلمه بضرورة تنظيم لقاء في أسرع الآجال لأن ابن عمه عمّار يوّد الانضمام إليه. وفي مساء يوم الأربعاء 12 ديسمبر 1956 حضر قرفة في المكان المتفق عليه قبل غروب الشمس بقليل ودخل إلى الغار وجلس بجانب مائدة العشاء. وحين غادر المضيف المكان لجلب العشاء من داره أطلقت رصاصة على قرفة أصابته في أنفه.

في هذه الأثناء انطلق بلقاسم الجامعي إلى السلط القريبة من المكان لإعلامهم بنجاح الخطّة فيما ظلّ عمار الجامعي يواصل فصول المسرحية بصيحات وهمية حتى يوهم قرفة أنه محاصر " **لا تطلقوا الرصاص فقرفة مات**

[1] - البارودي (عمر)، **رحلة حياة : السيرة الذاتية**، ... ص 193.

[2] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 28، **"تقرير عن بوليس قابس عدد 24 مؤرخ في 17 ديسمبر 1956"**.

من الطلقة الأولى ... لا تطلقوا النار وابقوا على استعداد ... الحرس والشرطة مستعدون من جهة والجيش من جهة ...".[1]

وفي الأثناء حضرت قوات من الحرس والجيش وحاصرت المكان، ثمّ وقف رئيس مركز الحرس في باب الغار ليكتشف الإصابة التي تلقاها قرفة في أنفه فظلّوا ينتظرون سيارة الإسعاف التي حضرت وقدمت الإسعافات الأولية لمحمد قرفة. ثمّ ألقي عليه القبض وصودر ما بحوزته من أسلحة والمتمثلة في "بندقية حربية ومسدسا" و"مكتوبا من صالح بن يوسف".[2]

III- المحاكمة:

بعد العملية المحكمة للقبض على المتّهم الأول، وقبل وقوفه أمام المحكمة العليا قضى محمد قرفة قرابة الشهرين في الإيقاف وتمّ بحثه في هذه الأثناء ويبدو أنه قد مورست عليه شتى أنواع التعذيب، مثلما ذكر أمام رئيس المحكمة عندما عرض عليه هذا الأخير اعترافات قال أنه أقرّ بها أثناء البحث فردّ قرفة قائلا : "**لم أقل هذا إنما بقيت شهرا و25 يوما تحت الضرب والعذاب وأنا موثق بالحبال وأخيرا قلت لهم أكتبوا ما تريدون وأمام الله نتقابل ".**[3]

1- قائمة الاتهامات تتوسّع:

"في الثامنة والنصف من صبيحة الأمس استأنفت المحكمة العليا جلساتها للنظر في قضية محمد قرفة وجماعته المتّهمين بتأليف عصابة والتآمر على أمن الدولة والقيام بالاغتيالات في الجنوب التونسي ". بهذه الكلمات استهلت جريدة الصباح في عددها 1724 ليوم 30 جويلية 1957 سرد وقائع محاكمة محمد قرفة ورفاقه التي جرت يوم 29 جويلية من عام 1957. ومن البيّن أن كل المتّهمين في النازلة عدد 122 قد حوكموا من أجل التهمة الأولى المتعلقة باجتماعات تونين وتوجان، إلّا محمد قرفة فقد ازدادت الاتهامات الموجهة ضدّه. عموما سنقوم بذكر هذه الاتهامات إلى جانب عرض الشهادات التي استقيناها من عدد من الذين كانوا شهود عيان فيها. ويجدر التذكير هنا أننا لسنا في حالة دفاع عن المتّهمين بقدر ما نحرص على التثبّت من صحة التهم التي وجهت إليهم. فماهي أبرز هذه الاتهامات ؟ وما صحتها ؟

---

[1] - البارودي (عمر)، **رحلة حياة : السيرة الذاتية**، ...، ص 196.

[2] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 118، **"استنطاق محمد قرفة أمام حاكم التحقيق لدى المجلس العدلي بتاريخ 5 مارس 1957".**

[3] - جريدة الصباح بتاريخ 30 جويلية 1957 .

***- قتل إبراهيم الهمّامي[1] :**

أولى هذه الاتهامات كانت قتله لرجل يدعى "إبراهيم قويلة " ويعرف أيضا بإبراهيم الهمّامي. هذا الاتهام أنكره قرفة لدى بحث رئيس المحكمة وقال **"لا يستحيل أن أقتل أخ لي مسلم وأقسم بالله بأني لم ألمس هذا الرجل ".[2]**

فمن يكون إبراهيم الهمامي؟ وما علاقته بقرفة؟

إبراهيم الهمّامي هو أحد أنصار الديوان السياسي في جهة بني خداش، ترأس شعبتها الموالية للديوان السياسي وشارك في مؤتمر صفاقس أواسط شهر نوفمبر 1955. وقد صادف إثر معركة "جبل مقر" التي قادها محمد قرفة في 20 مارس 1956[3] والتي سقط فيها عدد كبير من جنود جيش التحرير، أن كان واقفا في سوق مدنين أمام مجزرة ابن عمه عبد الله الهمامي ويصرخ في الناس "**إلي يلوج (يبحث) على الدواوير والروس (أمعاء ورؤوس الماشية) يمشي لمنزلة المقر ".[4]** كان ذلك التهكّم على أرواح شهداء الثوار اليوسفيين علنا وعلى مسامع كل رواد السوق حتى بلغ الأمر مسامع قرفة وجماعته في الجبل وفي تلك الأثناء كان قرفة يهيم بالسفر إلى طرابلس لطلب المزيد من الدعم من صالح بن يوسف هناك. وفي ليلة 15 افريل 1956 وعلى الساعة الثانية بعد منتصف الليل طرق الباب الخارجي لمنزل إبراهيم، وعند فتح الباب أمسك بيده أحد الرجال فيما هدّده الثاني بسلاحه بأن يذهب معهم بدون أي مقاومة.[5]

حاولت عائلته البحث عنه لكن دون جدوى وقد نقل عن بعض الشهود بأنه شوهد لدى مجموعة محمد قرفة وأنه ظلّ على قيد الحياة كما جاء على لسان موسى الفلاح في حديث لأحمد قويلة أخ إبراهيم الهمامي :**"... رأيت أخاك إبراهيم وهو مع أبنائنا وقد أكلوا الكسكس باللحم ولكن إبراهيم رفض أن يأكل وقد وقع استنطاقه فاعترف لهم ببعض ما ينسبونه إليه ووعدوني بأنهم سيتركون سبيله..."[6]** كما أكّد سعيد الفلاح لأحمد أقوال

---

[1] - في ملف القضية تارة يكتب "الهمامي" وتارة أخرى "الحمامي".

[2] - جريدة الصباح بتاريخ 30 جويلية 1957.

[3] - الصغير (عميرة علية)، **اليوسفيون وتحرّر المغرب العربي...** ص 116.

ويذكر في هذا الكتاب اعتمادا على تقارير للجيش الفرنسي أن تاريخ المعركة هو 20 مارس 1956 وسقط فيها 16 شهيدا من الثوار وأسر 23 آخرين.

[4] - شهادة المقاوم عمارة بن منصور عطية بتاريخ 14 جويلية 2014.

- شهادة المقاوم عمار بن حبيب البوعبيدي بتاريخ 8 سبتمبر 2014.

[5] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 41، **"تقرير من بوليس قابس عدد 24 مؤرخ في 9 جانفي 1957".**

[6] - المصدر السابق.

أخيه موسى وأنه بدوره قد شاهد إبراهيم في قبضة الثوار. ويذكر أن لكل من الأخوين موسى وسعيد الفلاح ابن في كتيبة الثوار التي يشرف عليها محمد قرفة.[1] ثمّ وفي محاولة أخرى حاول أخ إبراهيم التواصل مع محمد قرفة عن طريق الحاج مصطفى البارودي وقد عرض عليه مبلغ 300 ألف فرنك لكن ردّ عليه قرفة بأنه لا يعلم شيئا عن أخيه وهي ذات الإجابة التي قدمها أثناء المحاكمة على سؤال الرئيس محمد فرحات الذي قال له "**هل قدم لك الحاج مصطفى[2] أخ المقتول وقال لك سلّم أخي وأعطيك 300 ألف فرنك؟**" فرّد محمد قرفة "**نعم ولكن لو كان عندي فعلا هل يمكن أن أبيع رقاب إخواني بالمال. لا إنه لم يكن عندي**"[3]. لكن وحسب ما جاء في ملف القضية فأن الحاج مصطفى قد أسرّ لأخ القتيل بعد أن انفرد بلقاء قرفة: "**... لن يقتلوه وإنما سيوجهونه إلى طرابلس...**".[4] وقد راج من بعد حوالي الشهر خبر بأن إبراهيم قد قتل وألقي بجثته في ''رأس النقب''، فلحق أهله بالمكان ليتمكنوا من وجود عظامه وقد عرف من خلال ملابسه وإصبعه الذي بقي سليما.[5]

وتمّت المحكمة إلى محمد قرفة أصابع الاتهام في هذه العملية لكن حسب محاضر البحث التي بملف القضية لم نعثر على شهادة واحدة قاطعة بكون قرفة هو من ارتكبها، ماعدا شهادة ''الحمّاس'' نصر بن سعد الحرابي الذي صرّح في البحث الأول بكونه لم ير شيئا ليلة الاختطاف وملّا وجّهت له عائلة القتيل الاتهام بكونه مشارك في العملية صرّح بعد أشهر أن قرفة شخصيا من اختطف مؤجره من منزله وأنه قد شاهده وعرف من خلال الشائعات أن قرفة هو من ذبح إبراهيم بنفسه. وأن أقواله الأولى جاءت تحت وقع الخوف من قرفة الذي كان لا يزال حرّا طليقا.[6]

ومن خلال استقائنا لبعض الشهادات من رجال محمد قرفة يمكن لنا أن نتبيّن أمرين، الأول أن إبراهيم وقع فعلا اختطافه من قبل الثوار اليوسفيين التابعين لمحمد قرفة والثاني أن قرفة قد غادر جبال بني خداش قبل التخلّص من إبراهيم ببضعة أيام وربّما انه كان ينوي حتى اصطحابه معه كما ذكر إلى طرابلس. فقد أشار إلينا المقاوم عمارة عطية أن "**... من قتل إبراهيم ليس قرفة، فقرفة غادر إلى طرابلس، قتلوه اثنان ذبحا ... رحمها**

---

[1] - المصدر السابق.

[2] - ليس بأخ القتيل بل كان الوسيط بين أحمد أخ القتيل ومحمد قرفة. ويبدو قد كان ذلك إما سهوا على لسان رئيس المحكمة أو خطأ من قبل مراسل الجريدة.

[3] - جريدة الصباح بتاريخ 30 جويلية 1957.

[4] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 41، "**تقرير من بوليس قابس عدد 24 مؤرخ في 9 جانفي 1957**".

[5] - المصدر السابق.

[6] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 41. **تقرير من بوليس قابس عدد 24 مؤرخ في 9 جانفي 1957، "بحث الناصر بن علي بن سعد الحرابي"**.

الله لا أستطيع أن أقول أكثر من ذلك...".[1] سفر قرفة إلى طرابلس يؤكده تقرير فرنسي صدر عن الجيش الفرنسي بالجنوب حيث يذكر أن "محمد بو قرفة" العائد لتوه من طرابلس يوم 03 جوان 1956 يعتزم التوجّه رفقة مجموعته إلى جهة الرقاب.[2] ويقول المقاوم عمّار بن حبيب البوعبيدي "**... لم أكن حاضرا لعملية القتل، لكن من الحاضرين من حدثني عن كل شيء وقرفة لم يلمسه ولم يعذّبه بل عذّبه رجلان من المجموعة كثيرا ... لا يمكنني أن أقول أكثر**".[3]

ولو سلمنا باقتراف قرفة لهذه الجريمة سنجد أنفسنا أمام وجه آخر من التناقض في القضية إذا راجعنا تاريخ واقعة اختطاف إبراهيم الهمامي والمقدرة بيوم 15 أفريل 1956 وتاريخ استسلام قرفة في 23 جويلية 1956 والتي نتج عنها منح قرفة الأمان وإسقاط كل التتبعات عليه. فكيف يحاكم على اتهامات سبقت منحه الأمان؟ ألم تلتزم الدولة كتابيا بعدم ملاحقته عمّا صدر عنه قبل تاريخ 23 جويلية 1956؟ ألم يكن محمد قرفة بعد التسليم مبجلا عند السلط؟ كلّها تساؤلات قد تشكّك في جدية التهمة الموجهة إليه.

*** - قتل خليفة بن سعد:**

اتهام أخر وجه لمحمد قرفة وهو قتل رجل يدعى "خليفة بن سعد " وهي كذلك تهمة أنكرها محمد قرفة قائلا: "كيف أقتله وهو عمي والمتكلف بعائلتي وأبنائي أمّا شهادة ابنه ضدّي فإني لمته على دخوله في القوم (سلك القومية) التابع للجيش الفرنسي في حين أن التونسيين يخرجون من الجيش الفرنسي"[4].

فمن هو خليفة بن سعد وما علاقة قرفة بمقتله؟

خليفة بن سعد هو أصيل منطقة بني خداش كذلك ويعرف بـ "بولغيزة" وهو على قرابة بمحمد قرفة كما ذكر في بحثه لدى رئيس المحكمة محمد فرحات. انخرط هذا الرجل في سلك القومية المتعاون مع الجيش الفرنسي فوجّه له محمد قرفة اللوم على ذلك وطلب منه الخروج منه. لكن ظلّ خليفة بن سعد يتتبّع تحركات الثوار وينقل أخبارهم حتى أسروا على قتله والتخلص منه. وفي يوم 24 أفريل 1956 وبينما كان خليفة بصدد تذكير نخيله براس شعبة الربيعي في مشيخة أولاد مهدي وبرفقة صبي يدعى المختار بن بلقاسم البوعبيدي قدم عليه ثلاثة من رجال قرفة وأخذوه معهم تحت تهديد السلاح وقد اختفى عن أنظار أهله منذ تلك اللحظة إلى أن

[1] - شهادة المقاوم عمارة بن منصور عطية بتاريخ 14 جويلية 2014.

[2] - SHAT, volume, 2H 312, bobine S 505.nf.

[3] - شهادة المقاوم عمار بن حبيب البوعبيدي بتاريخ 8 سبتمبر 2014.

[4] - جريدة الصباح بتاريخ 30 جويلية 1957.

وجد مذبوحا في واد الخير ببني خداش. وقد أشرف الحكيم الفرنسي لوسيان على معاينة الجثة وصرّح بأن الموت كان بواسطة آلة حادّة قطعت الحنجرة والودجين.[1]

فلئن كان محمد قرفة حسب عدد من الشهادات ليس المنفذ الشخصي للعملية هذه وغيرها من عمليات قتل التونسيين المتعاونين مع القوات الفرنسية[2] إلّا أن مجموعته التي تحت إمرته هي التي ارتكبت هذه العملية هذا يعني أن لقرفة مسؤولية وإن كانت أخلاقية وهذا شأن قتل إبراهيم الهمامي كذلك. لكن ماذا لو قلنا إن هذه الجريمة بدورها ارتكبت كذلك قبل تاريخ تسليم محمد قرفة للسلاح وإعطاء الدولة الأمان له ولمجموعته. وهو الأمر الذي أثاره محامي المتهمين في القضية الأستاذ الدخلاوي حيث يقول : "**إن قرفة لا يمكن محاسبته على الأعمال التي قام بها قبل أخذ بطاقة الأمان، فيجب احترام هذه البطاقة وعدم محاكمته على شيء أمنتني عنه**".[3]

*** – إبادة لجنة الاتصال:**

وتجمت لقرفة كذلك تهمة قتل لجنة قامت بالاتصال به لتسليم سلاحه، **فماهي تفاصيل هذه العملية؟ وما صحتها؟**

قبل أن تقوم المجموعة الكبرى من الثوار اليوسفيين بتسليم سلاحهم إلى السلطات التونسية في منطقة تلابت يوم 26 جوان 1956، قامت لجنة مكونة من أربعة أفراد وهم "يوسف بوقرة، الصبايحي الحفناوي وعبد الحميد وصالح الجزائرين" في ماي 1956 [4] بالاتصال بمجموعتي القائدين محمد قرفة ويانس بن يانس بجهة جبل هدّاج وعرضوا عليهم الاستسلام. لكن من الواضح أن خلاف نشب بين هذه اللجنة ومجموعة المقاومين دفعت بهذه المجموعة إلى تصفية اللجنة. هذه العملية يؤكدها الزعيم صالح بن يوسف في رسالة له إلى الإخوة أعضاء اللجنة المسؤولة إذ ذكر " **لقد توفّق مصطفى المرزوقي في مأموريته لدى قرفة وغيره من القواد إلى حد ما أي إلى حد أصبح شيء من اليأس مسيطرا عليهم بعد أن أعدموا اللجنة التي وردت عليهم لتزاودهم على الاستسلام ...** [5] . نفى محمد قرفة أمام رئيس المحكمة أن يكون قد قابل هذه اللجنة لأنه كان مصابا في ساقه، إذ ذكر "**... وبعد لحظات ذهبت مع يانس والهاشمي والساسي بن الهادف والبشير عبشة ومحمد بن فرج وغيرهم للقاء ضيوفنا**

[1] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 116، "**استنطاق محمد قرفة أمام حاكم التحقيق لدى المجلس العدلي بتاريخ 5 مارس 1957**".

[2] - شهادة المقاوم عمارة عطية بتاريخ 2014/07/14.

[3] - جريدة الصباح بتاريخ 30 جويلية 1957 .

[4] - الصغير (عميره علية)، **اليوسفيون وتحرّر المغرب العربي**، ... ص 124.

[5] - كتابة الدولة للشؤون الخارجية للجمهورية التونسية، **كتاب أبيض في الخلاف بين الجمهورية التونسية والجمهورية العربية المتحدة**... ص 70 .

وعند وصولنا واد رأينا الوفد يعود وكنت قد عثرت ولما نهضت كان زملائي قد فاتوني فسرت وراءهم وقبل الوصول لهم دوت طلقات الرشاشات والمكاحل فاستخبرت فقيل لي أن الزائرين حاولوا الهروب فصرخ عليهم ولا أخفيكم أني كنت أصرخ مثلهم لو لم يحصل ذلك قبلي وعلمت أن المصالحين أربعة وأنهم قتلوا جميعا .. لا أعلم هل ذبح أحدهم.."[1] الإصابة التي تعرض لها قرفة قبل هذه الحادثة يؤكدها المقاوم عمار بن حبيب البوعبيدي الذي كان حاضرا وقد أكّد أن قرفة لم يبلغ اللجنة وأن الإصابة التي تعرض لها في ساقه منعته من التقدّم أكثر صوب اللجنة.[2] وبعد هذه العملية بأقلّ من شهر سلم محمد قرفة سلاحه في منطقة قابس ومنح الأمان هو والقائد يانس بن يانس، فلئن أمن الثاني نهائيا المحاكمة على هذه العملية فقد حوكم عليها القائد محمد قرفـــــة ونسبت إليه كلها.

*** – الاتصال بصالح بن يوسف:**

إضافة إلى ما سبق وجهت إلى المتهم محمد قرفة تهمة التآمر على أمن الدولة بتعاونه مع المعارض صالح بن يوسف وتلقيه منه أموالا ورسائل توجّهه.[3] **فما صحة هذا الاتهام؟**

أنكر محمد قرفة في البداية تهمة سعيه للاتصال بصالح بن يوسف في طرابلس بعد أن قام بتسليم سلاحه في جويلية 1956 مكتفيا بالقول أن البوليس الليبي هو من حمله إلى بن يوسف ليضمن فيه لما كان هاربا من الاتهامات التي وجهت إليه في تونس. والحال أننا نعلم أن محمد قرفة سارع فور هروبه من سجن مطماطة إلى الاتصال بصالح بن يوسف الذي يؤكد في رسالة موجهة إلى "أعضاء اللجنة المسؤولة " مؤرخة في 20 سبتمبر 1956 أن البوليس الليبي بالحدود أعلمه بوصول ثلاثة أشخاص فأمر بإرجاعهم في الأول لأنهم لم يعطوا أسماءهم الصحيحة ثمّ أمر بالسماح لهم بالدخول فور علمه بهويتهم وهم كل من محمد قرفة وشخص يدعى بلقاسم التوزني وآخر لم يذكر اسمه فذكر فقط أنه "حويوي"[4] وذكر في الرسالة ذاتها أنه قد قام بتوجيه محمد قرفة إلى ما يجب أن يقوم به. لكن ورغم هذا الاتصال نعلم أيضا أن محمد قرفة لم يلتزم بما أمره به بن يوسف. ونعلم أيضا أن محمد قرفة ومنذ شهر سبتمبر 1956 حتى لحظة القبض عليه من جديد لم يسجل له أية عمل عسكري على الأراضي

[1] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 41، **"تقرير من بوليس قابس عدد 24 مؤرخ في 9 جانفي 1957".**

[2] - شهادة المقاوم عمار بن حبيب البوعبيدي بتاريخ 8 سبتمبر 2014.

[3] - عندما ألقت السلطات القبض على المتهم اليوسفي بن جبيبة حجزت معه رسائل موجهة من صالح بن يوسف إلى القائد محمد قرفة يدعوه فيها إلى الاستمرار في التمرد. السوفي (عمار)، **بني خداش وجيرانها ...** مرجع سابق، ص 224.

[4] كتابة الدولة للشؤون الخارجية للجمهورية التونسية، **كتاب أبيض في الخلاف بين الجمهورية التونسية والجمهورية العربية المتحدة...** ص 107.

التونسية مع العلم وأنه عاد إلى تونس قادما من طرابلس في 25 أكتوبر 1956.[1] فكيف يقول رئيس المحكمة لما توجه له لسان الدفاع قائلا بأنكم تحاكمون قرفة على أشياء أمنتموه عليها، بأن قرفة قد نكث العهد؟

إلى جانب هذه التهم الرئيسية نسبت إلى قرفة ومجموعته التهم التالية:

- عقد اجتماعات عامّة بدون رخصة والتآمر على أمن الدولة.
- حمل سلاح بدون رخصة.
- الهروب من سجن مطماطة.

2- التصريح بالحكم وتنفيذه:

بعد أن انتهت المداولات واستوفيت المرافعات على المتهمين في القضية 122، رفعت الجلسة واستأنفت أعمالها بعد ساعة للتصريح بالحكم، فتلا الرئيس محمد فرحات نص الحكم التالي:

"... بعد المفاوضة وحصول الأغلبية المطلقة طبق الفصل 163 من مجلّة الإجراءات الجزائية، حكمت محكمة القضاء العليا المتركبة من رئيسها السيد محمد فرحات وأعضائها السادة الشاذلي قلّالة ومحمد الري ومحمد بلحسين جراد ومحمد القنوني ومحمود الكافي ومحمود زهيوة حضوريا في حق من عدى احمد بن مسعود ابن خليفة وغيابيا في حق هذا الأخير وذلك بعقاب محمد بن مبروك بن عمار قرفة بالإعدام شنقا..."[2] وفي الأثناء صرخ محمد قرفة وسط قاعة المحاكمة قائلا : "تسقط المحكمة التي تقتل الأبرياء".[3] ليكمل فيما بعد رئيس المحكمة تلاوة باقي الأحكام والتي كانت كالتالي:

المتهم	الحكم	التنفيذ
خليفة بن علي بن صالح	الأشغال الشاقة مدى الحياة	تنفيذ الحكم
العبيدي بن مصباح بن عبد الله	السجن 3 سنوات	
سعد بن مبروك بن محمد	الأشغال الشاقة لمدة 5 سنوات	
الهاشمي العكاري		
المبروك زغدود		

[1] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 26، **"تقرير عن بوليس قابس عدد 24 مؤرخ في 17 ديسمبر 1956".**

[2] - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، **"نص الحكم في النازلة عدد 122"** ص1.

[3] - شهادة المقاوم صالح الحريزي أصيل منطقة العيون بالقصرين والذي واكب المحاكمة.

المتهم	الحكم	التنفيذ
حسن بن محمد بن محمد	الأشغال الشاقة لمدّة 20 سنة	تنفيذ الحكم
حسين بن علي بن مسعود		
محمد بن دخيل بن محمد		
غرس الله بن أحمد بن محمد	السجن 5 سنوات	تأجيل التنفيذ والتحذير من مغبة العود (شفاهيا).
سعد بن نبيه بن عمار		
غرس الله بن عمار بن غرس الله		
الهادي بن مصباح بن ضو		
المبروك بن مسعود المشلوش	السجن سنتين	تأجيل التنفيذ والتحذير من مغبة العود (شفاهيا).
أحمد بن مسعود زرق عيونه		تأجيل التنفيذ والتحذير من مغبة العود (كتابيا).
محمد بن علي بن سالم بن علي	السجن لسنة واحدة	تأجيل التنفيذ والتحذير من مغبة العود(شفاهيا).
المختار بن احمد بن جماعة		
علي بن محمد ابن عيسى		
علي بن سالم بن يحي بن داده		
أحمد بن سالم بن يحي بن داده	عدم سماع الدعوى	سراح
محمد بن عبد الله ابن الحاج خليفة		

ثمّ وبعد انتهاء الجلسة أعيد المتهمين إلى سجن 9 أفريل في انتظار تنفيذ الأحكام الصادرة ومن هناك أطلق سراح الذين أجّل التنفيذ في حقهم. ثمّ وبتاريخ 4 أوت 1957 كتب المتهم الرئيسي محمد قرفة المحكوم بالإعدام رسالة إلى ابنه المبروك يوصيه فيها ويدعوه إلى أن يخلف مكانه في تحمل أعباء الأسرة **"... وكما أعلمكم بأنني الآن وفي هاته الساعة في صحّة جيدة وأترقب الفرج من الله عزّ وجلّ. ومن ناحية أخرى لا تتأثر عليّ لأن الموت موتا واحده كما قال الله في كتابه العزيز فإذا أتت آجالهم لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون ساعة صدق الله العظيم وجعل الله لكل شيء سببا... ابننا العزيز إني مسرورا جدا لأني تركت لكم تاريخا جميلا ماجدا والله والشعب التونسي يشهد بذلك وعلى الدنيا السلام ولا أوصيكم على أخواتكم وداداكم وعلى جداك وعماتك**

ويجب أن تخلف مكاني والله يعينكم وينظر لكم بعيون الرحمة ويرزقكم بالصبر وتبلغ بكثير السلام إلى والدتي وأخواتي وإلى عمنا عمار وعائلته كبيرا وصغيرا..."[1]

وفي يوم السبت 24 أوت 1957 وعلى الساعة السادسة وربع، أحضر محمد قرفة إلى سجن باردو بحضور كل من السيد محمود زهيوة النائب عن رئيس المحكمة والسيد محمد الشريف عن السيد وكيل الدولة والسيد كاتب المحكمة وقد ذكر تقرير تنفيذ الحكم أنه دخل وهو يهلّل ويقول **"أنا بريء"**. وبعد أن وقع التثبت من حالته المدنية ومطابقة ما ذكره لما هو مبسوط في نص الحكم، أعيد قراءة الحكم على مسامعه وأشعر بحلول موعد تنفيذ الحكم. ثمّ أفرد مع الإمام الذي كان لوعظه وإرشاده، وقد طلب محمد قرفة أن يصلي ركعتين فأجيب مطلبه.[2] وبعد ذلك اقتيد قرفة إلى حبل المشنقة ووقع تنفيذ حكم الإعدام بحضور طبيب السجن المدني بالحاضرة الصادق بن مسعودة، والذي أعلن عن وفاة محمد قرفة بعد 13 دقيقة من بداية التنفيذ، ثمّ وقع تسجيل الوفاة ببلدية باردو يوم 28 آوت 1957.

خاتمة:

أسدل الستار على النازلة 122 وخفتت بذلك كل أصوات المعارضة اليوسفية بجهة الجنوب الشرقي شأن باقي جهات البلاد. لكن ضلّت تداعياتها تطفو على الساحة من حين إلى أخر، خصوصا وأن "لعنة القضية" ضلت تلاحق المتهمين حتى بعد قضاء عقوباتهم التي نص عليها الحكم. وهذا ما يبدو من خلال اطلاعنا على الظروف التي عاش فيها عدد من المحاكمين في القضية.

كما لا يزال مكان دفن المتهمّ الرئيسي محمد بن مبروك قرفة يثير الجدل، إذ ظلّ مجهولا حتى يومنا هذا، فلا معلومات ولا تصريحات من جهات رسمية تشير إلى ذلك وكل المعطيات المتداولة في ذلك مستقاة من شهود عيان كالشهادة التي نقلها السجين صالح الحريزي عن أحد حراس السجن والتي أفادت بأنه دفن في إحدى السباخ في حفرة أعدتها جرافة للغرض. وبين تعدّد الروايات وتكتّم السلط المعنية بالأمر يظلّ قبر المقاوم محمد قرفة لغزا كنصب الجندي المجهول.

[1] - أرشيف عائلة محمد قرفة.

2 - الأرشيف الوطني التونسي، أرشيف محكمة القضاء العليا، القضية عدد 122، الوثيقة عدد 6-7.

نساء المرابطين:
شاعرات، محاربات، وصانعات للتاريخ

أمال السحمودي
باحثة في التاريخ

ساهمت المرأة بشكل فعال في مختلف العصور والأحداث التاريخية، وشاركت في صياغة مجريات الماضي بجميع أوجهه إلى جانب الرجل. فلا يمكن تصور المجتمع في أي فترة زمنية دون الدور المؤثر الذي لعبته المرأة في تشكيل ملامحه وتحقيق نهضته في مختلف مجالاته. ورغم هذه المساهمة الكبيرة، فإن التاريخ كثيرًا ما أُجْحِفَ بحقها ولم يُسَلَّط الضوء على أدوارها الحيوية.

فقد أغفل المؤرخون الذين صاغوا الكتب المعتمدة كمصادر تاريخية دور المرأة، فلم يُعطَ لها حقها في التوثيق، فظل الحديث عن إنجازاتها وإسهاماتها مقتصرًا على إشارات عابرة ومعلومات متناثرة هنا وهناك. وهذا الواقع يعكس جحودًا واضحًا في حق المرأة، لذا من الضروري نفض الغبار عن هذا التاريخ، وذلك ب إعادة البحث والتنقيب في الوثائق والمخطوطات والمصادر التاريخية، لمحاولة استرجاع هذا الجانب المفقود من التاريخ للمرأة، فتكريم المرأة يبدأ أولًا بالاعتراف بمكانتها في صفحات التاريخ وبما قدمته.

والمرأة في العصر المرابطي، كباقي العصور، كان لها دور بارز في مختلف المجالات، وأسهمت بفعالية في النهضة الثقافية والفكرية، وفي الحراك السياسي والاجتماعي، مما يعكس مكانتها الرفيعة ودورها المحوري في تشكيل ملامح ذلك العصر. ومن أبرز المجالات التي تألقت فيها الأدب والشعر، حيث تركت بصمة واضحة في الشعر والتأليف، مما يدل على مستوى رفيع من الإبداع والتأثير. فقد نبغت العديد من الشاعرات اللاتي أثرن المشهد الثقافي وأثبتن قدرتهن على منافسة الرجال في ميادين الفصاحة والبلاغة. تميزت أشعارهن بالعذوبة والعمق، وتناولت مواضيع متنوعة بين الغزل والرثاء والفخر والمديح.

ومن بين هؤلاء الشاعرات البارزات، نجد الشاعرة **حفصة بنت الحاج الركونية**، التي تركت بصمة واضحة في تاريخ الأدب. وقد قال عنها لسان الدين بن الخطيب: "فريدة الزمان في الحسن والأدب واللوذعية"[1]. تعتبر حفصة من أبرز شاعرات ذلك العصر، حيث امتازت أشعارها بالعاطفة العميقة والتعبير الصادق.

1.لسان الدين محمد ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق أبو زياني الدراجي، دار الأمل ، الجزائر، 2009، ص 60.

ومن أبياتها:

أَغَارُوا عَلَيْكَ مِنْ عَيْنِي رَقِيبِي وَمِنْكَ وَمِنْ زَمَانِكَ وَالْمَكَانِ
وَلَوْ أَنِّي خَبَّأْتُكَ فِي عُيُونِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا كَفَانِي[1]

تُعد هذه الأبيات من بين الأشعار الأكثر شهرة في العصر المرابطي، وتُظهر براعة الشاعرة في تصوير مشاعرها ببلاغة وفصاحة. هي **الركونية** المحبة الغيورة، التي أعطت مفهومًا جديدًا للغيرة من خلال أبياتها، إذ تعبر عن غيرة لا تتوقف عند حدود، برغبتها في تملك المحبوب واقتطافه من الواقع وإخفائه في نهاية الزمن. وباستخدامها لأداة "لو"، تثبت بشكل قاطع أن مشاعرها ستظل كما هي، سواء أخبأته في عينيها أم لم تخبئه. ستغار عليه ولن تكتفي منه، حتى لو تملكته وأخفته عن الأعين.

أبيات كتبتها الشاعرة حفصة **الركونية** لمحبوبها الشاعر أحمد بن عبد الملك بن سعيد، الملقب بـ "أبي جعفر"،لم تذكر المصادر بشكل دقيق كيف كان اللقاء بينهما، ويعلق الدكتور المكي الطاهر على هذا قائلاً: "ما أسهل أن يلتقي شاعرٌ وشاعرة في مجتمع يطرب للشعر، ويبجل الشعراء، ويهز الإنشاد الجميل"[2]. فقد نمى بين أبي جعفر و**حفصة الركونية** علاقة عشق عميقة، أشبه بعلاقة "الشاعر ابن زيدون وولادة بنت المستكفي". تلك العلاقة التي خلدتها الأزمان. فكما كانت قصة العشق بين بن زيدون وولادة حديث المجالس، أضحت قصة أبي جعفر و**الركونية** حديث الناس في عصرهما. وذهب البعض إلى أن علاقة الحب هذه كانت من العوامل الأساسية والفعالة في إظهار نتاجهما الشعري إلى الوجدان الأدبي.[3]

وَمن رَفِيق شعرهَا أيضا قَوْلهَا:

سَلام يفتح عَن زهرَة الكمام وَيُنْطِقُ وُرْقَ الغُصُونْ
عَلَى نَازِحٍ قَدْ ثَوَى فِي الحَشَا وَإِنْ كَانَ تُحْرَمُ مِنْهُ الجُفُونْ
فَلا تَحْسَبُوا البُعْدَ يُنْسِيكُمُ فَذَلِكَ وَاللهِ مَا لَا يَكُونْ[4]

لكن، كما يحدث أحيانًا، كانت الحياة تملك أكثر من خطة، وكان القدر لا يرحم أحلام العشاق، فقُتل أبو جعفر في لحظةٍ خاطفة[5]. في تلك اللحظة، كان العالم بالنسبة **للركونية** قد سقط من حولها ، فقدانه ترك

[1] جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي،نزهة الجلساء في أشعار النساء،تحقيق عبد اللطيف عاشور،مكتبة القرآن ، مصر القاهرة ، 1986، ص199

[2] الطاهر احمد مكي؛ دراسات اندلسية في الأدب و التاريخ و الفلسفة ، دار المعارف ، 1987، ص69

[3] أحمد بن محمد المقري التلمساني؛ نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق إحسان عباس ، مجلد 4 ، دار صادر بيروت ، ص 208

[4] جلال الدين السيوطي،نزهة الجلساء في أشعار النساء، مرجع سابق ، ص205

[5]المقري التلمساني، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب،مرجع سابق ، ص 211

قلبها يتخبط بين رياح الحزن والشوق. ومع رحيله، اختارت أن تُكمل حياتها في صمت، دون أن تستبدل حبًا بحب، فقد كان حبها له أسمى من أن يتبدل بمرور الوقت أو أن يطويه النسيان. أكملت حياتها عزباء، تعيش على ذكراه، وتواظب على وفائها له، حتى بعد أن غادر هذا العالم، تاركًا قلبها مكسورًا وجسده غائبًا. لكن حبها له، كان أعمق من أن يموت.

ومن أبيات رثائها له بعد وفاته

وَلَوْ لَمْ يَكُنْ نَجْمًا لَمَا كَانَ نَاظِرِي وَقَدْ غِبْتُ عَنْهُ مُظْلِمًا بَعْدَ نُورِهِ
سَلاَمٌ عَلَى تِلْكَ المَحَاسِنِ مِنْ شَجٍ تَنَاءَتْ بِنَعْمَاهُ وَطِيبِ سُرُورِهِ[1]

هنا يظهر لها في صورة النجم المضيء، بينما يشكل غيابه ظلامًا في حياتها، وانتفاء سعادتها وطيب عيشها...

إلى جانب حفصة بنت الحاج **الركونية**، نجد العديد من الشاعرات الأخريات اللاتي تركن بصمات واضحة في تاريخ الشعر العربي. من بينهن **أم الهناء**، التي عبرت عن فرحتها الشديدة وسرورها عند تلقي رسالة من المحبوب في أبياتها الشهيرة:

جَاءَ الكِتَابُ مِنَ الحَبِيبِ بِأَنَّهُ سَيَزُورُنِي فَاسْتَعْبَرَتْ أَجْفَانِي
غَلَبَ السُّرُورُ عَلَيَّ حَتَّى أَنَّهُ مِنْ عَظَمِ مُحَبَّتِي أَبْكَانِي[2]

وردت هذه الأبيات في "نفح الطيب" للمقري، وتُعبّر عن لحظة من السعادة العارمة غمرتها عندما علمت بزيارة الحبيب.

هي **أم الهناء بنت القاضي أبي محمد عبد الحق بن عطية** ذات شأن في حلقات العلم فقد كانت" من أهل الفهم والعقل حاضرة النادرة، سريعة التمثل، لها تأليف في القبور وآخر في الأدعية، وأورد هذه الكنية(**أم الهناء**) المقري التلمساني من غير اسم[3]، في حين أكد ابن عبد الملك المراكشي بأن اسمها هو أمة الرحمن وكنيتها أم هاني معتمدًا في ذلك على ما وجده في تأليف لها في الأدعية وقف عليه بنفسه، ولقد كانت أمة الرحمن أو **أم الهناء** مثال المرأة الأندلسية المثقفة، حيث تميزت بالصلاح والعفة، فهي من بيت دين وعلم وكانت صاحبة عقل راجح. يقول عنها المقري التلمساني إنَّه لما ولي أبوها قضاء المرية دخل داره وعيناه تذرفان وجدًا لمفارقة وطنه، فأنشدته متمثلة:

[1] الطاهر احمد مكي؛ نزهة الجلساء في أشعار النساء، مرجع سابق، ص97.
[2] المقري التلمساني؛ نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مرجع سابق، ص 292
[3] المرجع السابق، ص290.

يا عَيْنُ صارَ الدَّمْعُ عَادَةً تَبْكِينَ فِي فَرَحٍ وَفِي أَحْزَانِ[1]

وأيضا الشاعرة **نزهون بنت القلاعي**، التي كانت تجالس الوزراء والشعراء بجرأة وخفة الروح، حيث أظهرت شجاعتها في التعبير عن مشاعرها[2]. ومن أبرز الأمثلة على ذلك، نجد المبارزة الغزلية بينها وبين الوزير أبي بكر بن سعيد، الذي كتب لها قائلاً:

يَا مَن لَهُ خُلّ مِنْ عَاشِقٍ وَصَدِيقِ
أَرَاكَ خَلَّيْتَ لِلنَّا سِ مَنزِلًا فِي الطَّرِيقِ

فأجابته نزهون بأبيات تبرز روحها الحرة والجرأة في التعبير:

حَلَّلْتُ أَبَا بَكْرٍ مَحَلًّا مَنَعَتْهُ سِوَاكَ وَهَلْ غَيْرَ الحَبِيبِ لَهُ صَدْرِي
وَإِنْ كَانَ لِي مِنْ حَبِيبٍ فَإِنَّمَا يُقَدِّمُ أَهْلُ الحَقِّ حُبَّ أَبِي بَكْرٍ[3]

تُظهر هذه الأبيات مدى جرأة نزهون في التعبير عن مشاعرها، وهي تُعتبر نموذجًا آخر على قدرة الشاعرات في العصر المرابطي على التفاعل والتعبير عن العواطف بكل حرية.

كان لها مساجلات شعرية حادة مع أبي بكر المخزومي الأعمى وابن قزمان وغيرهم[4].

ومن النساء الشاعرات البارزات أيضًا حمدة بنت زياد المؤدب التي ذاع صيتها نظرًا لغزارة علمها وإقبالها الشديد على العلم والبحث المتواصل في بحور الأدب والبلاغة والشعر. فكانت تسهر على تعليم النساء وتعمل على نظم الأشعار في موضوعات اجتماعية متنوعة. كما كانت تجيد فن الرثاء وتخالط الشعراء والأدباء من أجل الاستفادة منهم والأخذ عنهم ما تيسر من العلوم والمعارف[5]. ومن نماذج إبداعاتها الشعرية:

بـاحَ الـدَّمعُ أَسراري بوادي بهِ للحُسنِ آثارٌ بوادي
فَمِنْ نَهمٍ يَطُوفُ بِكُلِّ رَوْضٍ ومِنْ رَوْضٍ يَطُوفُ بِكُلِّ وادي
وَمِنْ بَيْنِ الظِّبَاءِ مَهاتٌ رَمْلٌ سَبَتْ لِي وَقَدْ مَلَكْتُ قِيَادِي
لَها خَطٌّ تُرَقِّدُهُ لِأَمْرٍ وَذَاكَ الْخَطُّ يَمْنَعُنِي رَقَادِي[6]

[1] المقري التلمساني؛ نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب،مرجع سابق ، ص 297 .

[2] : راوية عب الحميد شافع، المرأة في المجتمع الأندلسي من الفتح الإسلامي للأندلس حتى سقوط قرطبة ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية و الإجتماعية ، ط 1 ، 2007 ، ص 89.

[3] محمد رجب البيومي،الأدب الأندلسي بين التأثر و التأثير،إدارة الثقافة و النشر، 1980،ص 334.

[4] راوية عب الحميد شافع، مرجع سابق ، ص93 .

[5] محمد المقري التلمساني ، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب،مرجع سابق ، ص 193 . أنظر أيضا : راوية عب الحميد شافع، المرأة في المجتمع الأندلسي من الفتح الإسلامي للأندلس حتى سقوط قرطبة ، مرجع سابق ، ص 37 .

[6] الطاهر احمد مكي؛ ،نزهة الجلساء في أشعار النساء، مرجع سابق ، ص97.

وهكذا، برزت العديد من الأسماء النسائية في مجالات الشعر والأدب، على الرغم من قلة المعلومات المتوفرة عن حياتهن. ومع ذلك، استطعن ترك بصمة واضحة في تاريخ الأدب والشعر، مثل **حواء بنت تاشفين** التي قال عنها ابن عذاري: "وكانت الحرة حواء أديبة شاعرة جليلة ماهرة[1]، **وتميمة بنت يوسف بن تاشفين** اللمتونية التي كانت مشهورة بالأدب والكرم، و**أسماء العامرية، وغاية المنى، وحمدة بنت زياد، واعتماد الرمكية، ومهجة بنت البياتي**، وغيرهن كثير من الأسماء التي أضاءت سماء الأدب والشعر في ذلك العصر[2].

وتجدر الإشارة إلى أن غالب الأسماء التي تم ذكرها هي للنساء المرابطيات في الأندلس، بينما يُلاحظ غياب ذكر شاعرات مغربيات. إلا أن هذا لا يعني أنهن لم يكن موجودات، بل يعود ذلك إلى اختلالات في التوثيق. فكثيرًا ما يتم التركيز على المراكز الثقافية الكبرى، مع إغفال مناطق أخرى رغم أنها شهدت نشاطًا فكريًا مماثلًا لا يقل أهمية.

وهكذا **عُرفت** المرأة المرابطية بقدرتها الفائقة على التعبير الأدبي والشعري، حيث كانت كلماتها تنبض بمشاعرها الصادقة، مما جعل شعرها يصل إلى أعماق قلوب من يقرؤونه. لكن شاعريتها لم تقتصر على الكلمات فقط، بل امتدت لتشمل جوانب حياتها العاطفية أيضًا. فإذا أحبت، أحبّت بصدق، وكان حبها يمتزج أحيانًا بلمسة من الأنانية، فتعتبره مسألة حياة أو موت لا تتهاون فيه.

ومن أبرز الأمثلة على هذا الجانب من حياتها العاطفية هي قصة **"قمر"**، زوجة الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين. التي كانت على استعداد لفعل أي شيء للحفاظ على حب أمير المسلمين، ولم تتردد في إبعاد منافساتها بكل الوسائل، حتى وإن كانت تلك الوسائل تؤدي إلى القتل. إذ لما شعرت أن صاحبتها "الثريا" حاولت استمالة قلب زوجها أمير المسلمين علي بن يوسف، الذي أظهر ميلًا كبيرًا نحوها، لم تتوانَ قمر عن اتخاذ قرار خطير، فدست السم البطيء للثريا، مما أدى إلى إصابتها بإسهال حاد وآلام مبرحة، مما أودى بحياتها بعد أكثر من أربعين يومًا من المعاناة وحيرة الأطباء في علاجها[3] .

فالمرأة المرابطية كانت مرهفة الحس، ذات حب متملك لا يتقبل الشراكة. إذا أحبت تحب بكل جوارحها ، وكان هذا الحب ممتزجًا أحيانًا بالأنانية، إذ كانت ترى في من تحب عالمها الوحيد الذي لا ينبغي أن ينازعها فيه أحد. ولم يكن شعرها وشاعريتها مجرد فن بل كانا امتدادًا لطبيعتها العاطفية العميقة .

[1] ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: إحسان عباس، ط.5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995، ج4،ص18. و أنظر أيضا محمود، حسن احمد ، قيام دولة المرابطن صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى ،ص 357.

[2] عصمت عبد اللطيف دندش؛ أضواء جديدة على المرابطين ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت .لبنان ،ص136.

[3] عصمت عبد اللطيف دندش؛ أضواء جديدة على المرابطين ،مرجع سابق ، ص136 .

وكما كان الحب في حياتها شعورًا عميقًا قد يصل إلى التملك، كان في الوقت ذاته دافعًا للوفاء والمساندة. كانت الزوجة المرابطية شريكة حقيقية في نجاح زوجها، تسانده في الحكم والسياسة، وتدعمه في مسؤولياته، وتشاركه الطموحات والتحديات[1].

ومن أبرز النساء المرابطيات اللواتي جسدن هذا الدور: **زينب النفزاوية**، التي لم تكن مجرد زوجة ليوسف بن تاشفين، بل كانت شريكته في بناء الدولة المرابطية. بذكائها وحنكتها، ساعدت في تدبير شؤون الحكم، ورسمت استراتيجيات عززت من مكانة زوجها وأمنت استقرار دولته[2]. لم تقتصر على دور الزوجة خلف الستار، بل كانت العقل المدبر وراء نجاحه، تعده بالمشورة وتحسن قراءة الأوضاع السياسية، مما جعلها واحدة من أكثر النساء تأثيرًا في تاريخ المرابطين. يقول ابن خلدون: "فإن يوسف بن تاشفين دوخ أقطار المغرب في هذه الفترة، وكان يقول: لقد فتحت المغرب برأيها – أي زينب – وأخبرته أنها ملكت المغرب كله."[3]

زينب النفزاوية كانت من أسرة ذات مكانة مرموقة، فقد كانت بنت تاجر كبير من القيروان، نشأت في جو متحضر، فاكتسبت الدهاء والكياسة والحنكة، مما جعلها تتفوق على الرجال وتفرض شخصيتها ونفوذها في شؤون السياسة والحكم. وهذا ما عبر عنه المؤرخ ابن الأثير بقوله: "وكانت من أحسن النساء ولها الحكم في بلاده."[4]

وكانت لها الكلمة العليا في تولية المناصب والعزل، كما يتجلى في حادثة القاضي زرهون المعروف بابن خلوف. كان هذا الأخير أديبًا، وعُلم أن **زينب** قد بلغها أنه مدح حواء زوجة سيرين بن أبي بكر، والي المرابطين على إشبيلية، وفضلها على سائر النساء بالجمال والكمال. مما أثار غيرتها، فأمرت بعزله من منصبه[5].

فجاء القاضي مستعطفًا، وظل على بابها أيامًا حتى سمحت له بالمثول بين يديها. يقول النويري: قالت له: "تمجد زوجة سيرين وتفضلها عن سائر النساء، وتخرج عن وصفك لها عن الحد، وتزعم أنه ليس في الأرض أجمل منها، وما هذه منزلة القضاء؟ أليس من الواجب عليك أن تحافظ على مكانتك؟"[6]

---

[1] إبراهيم بوتشيش ، الحب في العلاقة الزوجية بالعائلة المغربية خلال العصر الوسيط ، مساهمة في دراسة تاريخ المشاعر الإنسانية :(5 .6 هـ / 1211 م) ، مجلة عصور الجديدة :العدد 5 ؛ 2012 ؛ صص 28 .39

[2] محمد المقري التلمساني ، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب،مرجع سابق ، ص 292 .

[3] عصمت عبد اللطيف دندش ، أضواء جديدة على المرابطين ، مرجع سابق ،ص 170.

[4] راوية عب الحميد شافع، المرأة في المجتمع الأندلسي من الفتح الإسلامي للأندلس حتى سقوط قرطبة ، المرجع السابق ، ص69

[5] عصمت عبد اللطيف دندش ، أضواء جديدة على المرابطين ، مرجع سابق ،ص 169.

[6] ابراهيم القادري بودشيش، المغرب و الأندلس في عصر المرابطين.المجتمع ، الذهنيات ، الأولياء.، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط 1 ، 1993 . ص52.

فأجاب ارتجالًا:

أنتِ بالشمس لاحِقَة وهي بالأرض لاصِقَة
فمتى ما مدَحْتَهَا فهي من سير طالِقَة

فضحكت حتى افتضحت، ثم كتبت إلى يوسف يعيده إلى القضاء، فتم الرد عليه[1].

هذه الحادثة تعكس جانبًا من طبيعة المرأة العاطفية والغيورة، حيث أثارت كلمات القاضي عن جمال زوجة الوالي مشاعر الغيرة لدى **زينب النفزاوية**، مما دفعها إلى اتخاذ قرار عزله. يظهر من خلال هذا الموقف مدى تأثر المرأة بالعواطف[2]، خصوصًا في ما يتعلق بالمكانة والتقدير. ورغم الغيرة التي جعلتها تتخذ قرار العزل، فإن الحادثة تكشف أيضًا عن طيبة زينب وسماحتها، حيث لم تتعنت في قراراتها. بل، وبعد استعطاف القاضي لها بأبيات شعرية، قبلت اعتذاره وأعادته إلى منصبه، مما يدل على نزعتها للعفو والتسامح.

ومن زاوية أخرى، فإن ما جرى يبرز المكانة السياسية للمرأة في العصر المرابطي، حيث كانت المرأة صاحبة نفوذ ولها رأي مسموع في شؤون الدولة، إلى درجة أن لها القدرة على التدخل في القرارات الكبرى مثل تعيين وعزل القضاة. وهذا يؤكد دورها الفاعل في صناعة القرار السياسي خلال تلك الفترة.

كما أن تدخل زينب مهد الطريق أمام نساء البلاط لاحقًا . إذ إن المتتبع لمسار الدولة المرابطية سيلاحظ تدخلات لنساء أخريات في أمور الحكم، مثل تدخل **قمر**، زوجة علي بن يوسف بن تاشفين، التي حاولت أن تولي العهد لابنها إسحاق بدلًا من تاشفين. ومنهن أيضًا **مريم بنت إبراهيم بنت تفلويت**، زوجة الأمير أبي الطاهر تميم بن يوسف بن تاشفين[3]، كانت هذه المرأة تمتعت بنفوذ وسلطة في البلاط المرابطي، وكان لها تدخلات مهمة في قضايا سياسية مختلفة. كما كانت مقصدًا لذوي الحاجات لشفاعتها، فكانت تعفو عن المسجونين وترد المنكوبين.

ويذكر بهذا الخصوص أن الشاعر ابن خفاجة كتب إلى الأميرة مريم بنت إبراهيم تيفلويت قصيدة طويلة يشفع بها إلى زوجها الأمير أبي الطاهر تميم في ثلاثين بيتا نذكر منها.

وَكَفى اِحتِماءَ مَكانَةٍ وَصِيانَةٍ أَنّي عَلِقتُ بِذِمَّةٍ مِن مَريَمِ
ذاتِ الأَمانَةِ وَالدِيانَةِ وَالتُقى وَالخُلقِ الأَشرَفِ وَالطَريقِ الأَقوَمِ

[1] عصمت عبد اللطيف دندش ، أضواء جديدة على المرابطين ، مرجع سابق ،ص 170.

[2] إبراهيم بوتشيش ، الحب في العلاقة الزوجية بالعائلة المغربية خلال العصر الوسيط ، مساهمة في دراسة تاريخ المشاعر الإنسانية :(5 .6 هـ / 12.11 م) ، مرجع سابق ، صص 28. 39 .

[3] عصمت عبد اللطيف دندش ، أضواء جديدة على المرابطين ، مرجع سابق ،ص 316.

ذاتِ الجَلالَةِ وَالجَزالَةِ وَالنُهى وَالبَيتِ الأَرفَعِ وَالنِصابِ الأَكرَمِ
مِن أُسرَةٍ يَتَلَثَّمونَ إِلى الوَغى يَومَ الحَفيظَةِ بِالعَجاجِ الأَقتَمِ[1]

وقال:

مَشهورَةٌ في الفَضلِ قِدماً وَالنُهى وَالنُبلِ شُهرَةَ غُرَّةٍ في أَدهَمِ
جاءَت بِها الغُرُّ الكِرامُ كَريمَةً لا تَشرَئِبُّ إِلى بَياضِ الدِرهَمِ[2]

وقال:

وَيَفُكُّ مِن أَغلالِ أَسرى فاقَةٍ وَفَصيحَ قَومٍ في مَقادَةِ أَعجَمِ
مَلَكَت بِهِ الأَحرارَ أَكرَمُ حُرَّةٍ بَسَطَ المُقِلُّ لَها يَمينَ المُعدَمِ
حَمَلَ الثَناءَ بِها القَريضُ وَإِنَّما حَمَلَ الحَديثَ رِوايَةً عَن مُسلِمِ[3]

ويتضح منذ لك أنها كانت ذات مكانة لدى أمراء قومها. وقيل عنها "إنَّها ممن تقوم على كثير من الخير وتحفظ جملة وافرة من الشعر، وتحاضر به وتثيب عليه" فما وقفت على ما كتب به حتى نفد العهد بحملانه على أتم وجوه البر والمحافظة والمكارمة"[4].

لم تقتصر إسهامات المرأة المرابطية على الجوانب الأدبية والسياسية فحسب، بل فرضت نفسها أيضًا في الحياة العسكرية والحربية، حيث أظهرت براعة وقدرة وشجاعة في المعارك العسكرية لا تقل شأنًا عن الرجل. وتذكر وثيقة مسيحية وُجدت سنة 1596م، أن جيش المرابطين ضم عددًا من النساء اللاتي شاركن في إحدى المعارك سنة 1139م[5]، وكن يرتدين ثياب الرجال ويقاتلن كالفرسان. وفي هذا السياق، يُذكر أن المرابطين كانوا يلقبون بالملثمين، نسبة إلى اللثام الذي كانوا يضعونه على وجوههم. وفيما يتعلق بتفسير سبب تلثمهم، يشير المؤرخ ابن خلكان إلى أنها كانت خدعة حربية استخدموها لمواجهة عدوهم الذي كان يغير عليهم كلما غفلوا أو خرجوا من بيوتهم[6].ويؤيده في ذلك ابن الأثير، حيث يقول: "إن سبب اللثام هو طائفة من لمتونة خرجوا غائرين على عدو لهم، فخالفهم العدو على بيوتهم، ولم يكن بها سوى المشايخ والصبيان والنساء. فأمروا النساء

[1] ابن خفاجة ؛ ديوان ابن خفاجة ، تحقيق كرم البستاني، دار بيروت ،1961، ص246.
[2] المرجع السابق ، ص 247
[3] ابن خفاجة ؛ ديوان ابن خفاجة ، مرجع سابق ، ص 249 .
[4] عصمت عبد اللطيف دندش ، أضواء جديدة على المرابطين ، مرجع سابق ،ص 170.
[5] حسن علي حسن : الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين، ط1 ،مكتبة الخانجي، مصر،1980م، ص 361.
[6] عبيد الله البكري؛ المغرب في ذكر أخبار افريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي،القاهرة، ص170. وايضا إبراهيم القادري بوتشيش ، المغرب و الأندلس في عصر المرابطين .المجتمع ، الذهنيات ، الأولياء. ،المرجع السابق ، ص50.

أن يلبسن ثياب الرجال ويتلثمن ويحملن السلاح، فلما أشرف العدو على المعركة، رأى جمعًا عظيمًا، فظن أنهم رجال فهربوا. ومن ثم جعلوا اللثام سنة يتوارثونها"[1] .

وتعد **فانو بنت عمر بن بينتان** من البطلات اللاتي يستحق المغرب أن يخلد ذكراهن، فقد اتصفت بالشجاعة والحنكة الحربية، وقامت بدور عظيم في الدفاع عن الدولة المرابطية بالسيف[2]يشير إليها البيدق قائلاً: "واستُفتِحت مراكش ودخلت بالسيف، وكان القتال على القصر حتى الظهر، ولم يدخل حتى ماتت فانو بنت عمر بن بينتان. وكانت تلك اليوم تقاتل الموحدين وهي في هيئة رجل، وكان الموحدون يتعجبون من قتالها ومن شدة ما منحها الله من شجاعة. فلما ماتت، دخلوا القصر ولم يعرف الموحدون هل كانت امرأة أم لا حتى وفاتها."[3]

نجد أن فانو قد استماتت في الدفاع عن قصر السلطة المرابطية بالسيف، وناضلت طوال نصف يوم قبل أن يستسلم إسحاق بن علي ويدخل الموحدون إلى العاصمة مراكش. ومن خلال هذا النص، يمكننا أن نستشعر أنها لم تكن جديدة على أمور القتال، بل كانت بمثابة القائد والمحرك الفعلي للمعركة. بل إن ربط دخول الموحدين إلى القصر بموت فانو يُعد دليلاً على دورها البارز في المعركة. وهذا المثال هو خير دليل على أن المرأة المرابطية كانت جزأً مهماً من الجيش المرابطي.

ومن النساء اللواتي عرفن أيضا بشجاعتهن وقدرتهن على القتال والحرب في مواجهة الأمراء نجد **تماجونت أو تاماكونت** ابنة الوزير بنتان بن عمر وهي أخت فانو ، وكان بنتان بن عمر أحد الوزراء العسكريين للأمير علي بن يوسف[4]. و خلال المعارك التي دارت بين المرابطين و الموحدين وقعت إبنة هذا الوزير بنتان تاماكونت من بين الأسرى ، فطلبت مقابلة عبد المؤمن بن علي فقالت لهم: "يا قوم، هنا أمير المؤمنين؟" قالوا لها: نعم، فقالت: "يا أمير المؤمنين، آ شفع والدي بنتان بن عمر في المهدي؟" ـ إذ كان والدها الوزير قد تمكن من إنقاذ ابن تومرت من السجن بإقناعه للأمير علي بن يوسف بتركه يرحل إلى مراكش بدلا من سجنه ـ فقال لها عبد

[1] إبراهيم القادري بوتشيش ، المغرب و الأندلس في عصر المرابطين. المجتمع ، الذهنيات ، الأولياء..المرجع السابق ، ص50.

[2] عصمت عبد اللطيف دندش ، أضواء جديدة على المرابطين ، مرجع سابق ،ص 136.

[3] إبراهيم القادري بوتشيش ، المغرب و الأندلس في عصر المرابطين. المجتمع ، الذهنيات ، الأولياء..المرجع السابق ، ص 54

[4] عبد العزيز بن عبد الله ، المرأة المراكشية في الحقل الفكري (صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد) المجلد السادس، العددان الأول و الثاني ، 1958م ، ص 272 .

المؤمن: "صدقت، أنتِ مطلوقة." فقالت له: "وهل يصح أن أطلق وحدي من أربعمائة رأس؟" فقال لها: "صدقت." فامر بإطلاق سراحهن وكان عددهن أربعمائة امرأة[1].

وهذا يدل على ما امتلكته هذه المرأة من قوة وصلابة في مواجهة الأمير عبد المؤمن وتذكيره بفضل والدها على المهدي، حيث استغلت ذلك الجميل من أجل إطلاق سراحها، ولم تكتفِ بذلك، بل أطلقت سراح من معها. وحين وصلن إلى مراكش مكرمات، قابل علي بن يوسف هذا الصنيع بالمثل. فأطلق سراح حواء زوجة يعزى بن مخلوف، التي كانت قد أسرت مع مجموعة من نساء. فزينهن وأرسلهن مكرمات إلى عبد المؤمن بن علي. وتصرف الأميران بهذه الطريقة كان بناءً على المبادرة التي قامت بها تاماكونت بنت بنتان التي واجهت عبد المؤمن [2]

لم يتوقف دور المرأة العسكري على ما ذكرناه، بل أوجدت أشكالا أخرى لتدخلها، منها ما تمثل في التمويل بأبسط الأشياء ، تجسيد دور الجاسوسة الى جانب أدوارها غير المباشرة في الحروب منها إقراع الطبول و تضميد جروح المقاتلين وغيرها

وساهمت النساء كذلك في مجالس العلم، فروين الحديث وقرأن على الشيوخ، إذ ترددت عدة أسماء لامعة مثل **طونة بنت عبد العزيز** التي أخذت عن أبي عمر بن عبد البر (حافظ المغرب والأندلس) كثيرًا من كتبه وتواليفه، وعن العذري الدلائي ثم زوجها نفسه[3]، كما يتردد اسم امرأة اسمها **ريحانة** قرأت على يد أبي عمر المقرئ، وحضرت مجالسه. وكانت **خديجة بنت أبي علي الصدفي** من حفظت القرآن والحديث وكانت كثيرة المطالعة، زاهدة في الحياة تتفرغ لطلبة العلم الذين شغلوا معظم أوقاتها[4].

كما برزت النساء المرابطيات في الكتابة؛ كن ينسخن المصاحف وكتب العبادات وأتقنَّ هذا العمل بمهارة وذكاء. ومن اللواتي اشتهرن بكتابة المصاحف القرآنية **ورقاء بنت يينتان**، **وفاطمة بنت علي الصدفي**، **وطونة بنت عبد العزيز** ومريم **بنت إبراهيم المرادي** التي كانت ذات خط بارع وقريحة جيدة كما[5]، وغيرهن.

---

[1]: ابن عذاري المراكشي ، البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب ، تحقيق :إحسان عباس،ط5،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1995،ج4،ص18. و أنظر أيضا محمود، حسن احمد ، قيام دولة المرابطن صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى ،ص 357

[2] المرجع السابق، ص23

[3] مليكة حميدي؛ المرأة في عهد المرابطين (1056م.1146م)، ماجستير في التاريخ، جامعة الجزائر، 2001.2002 ، ص 180 .

[4] إبراهيم القادري بوتشيش ، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، مرجع سابق ، ص51 .

[5] أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الإرب في فنون الأدب ط العلمية، ص 385 .

كما أن البيئة والوسط الديني والتربية الأسرية التي تربى فيها مجتمع الملثمين قد تركت آثارها على المرأة المرابطية، حيث لم يخل المجتمع من بعض النساء الزاهدات اخترن حياة الاعتكاف والزهد والانقطاع إلى العبادة في ريعان شبابهن، ك **زينب بنت عباد بن سرحان** التي قيل عنها "كانت دينية فاضلة كثيرة الأوراد صوامة قوامة"[1].

فقد كان للمرأة في العصر المرابطي مكانة رفيعة ، فنالت مكانة لائقة في مجتمعنا ، فكانت أكثر ظهورا في الحياة العامة و أعظم نفوذا ، وبلغ من احترام المرأة في الدولة المرابطية حدا عظيما ، فكثير من القادة المرابطين و أمراء الدولة كانو يسمون و يلقبون بأسماء أمهاتهم تقديرا لهن ، وفي هذا الصدد يقولو النويري " واستاقمت له الأمور - أي يوسف بن تاشفين - وتزوج زينب بنت ابراهيم ، وكانت كانت حضية عنده و اميرة عليه وكذلك جميع الملثمين ينقادون لأمور نساءهم ولا يسمون الرجل لا بأمه فيقولون ابن فلانة ولا يقولون ان فلان [2] "

هذا الأمر يعكس مكانة المرأة في المجتمع المرابطي ، وعلى تقديرها و دورها المؤثر في مختلف المجالات ، فالأمهات لم تكن مجرد شخصيات ثانوية ، بل كن شريكات في الحكم و التأثير مما جعل أسماهن تخلد في ألقاب أبناءهن وقد اشتهر العديد من الرجال من قبائل صنهاجة، على الخصوص، بأسماء أمهاتهم، ووجدوا في ذلك نوعًا من التشريف والاعتزاز. فإبراهيم بن يوسف بن تاشفين عُرف بـ"ابن تعيشت"، نسبةً إلى اسم أمه. وكان الأمير أبو عبد الله محمد بن يوسف بن تاشفين معروفًا بـ"ابن عائشة". وكذلك محمد ويحيى، ابنا علي بن يوسف المسوفي، حيث تزوج والدهما علي بامرأة تُدعى غانية، نسبةً إلى أمهما، وعُرفا بـ"بني غانية". وكان لها مكانتها في الدولة المرابطية، وقد تزعما ثورة مسلحة ضد الموحدين. كما اشتهر محمد بن عبد الله بن ينغمز اللمتوني باسم "ابن حواء"[3]وقد انتسب بعض الولاة وقادة العسكر إلى أمهاتهم أيضًا. منهم والي بلنسية محمد بن فاطمة، وعُرف أحد ولاة قرطبة باسم "عبد الله بن جنونة"، ووالي درعة الذي كان يُعرف بـ"داوود بن عائشة"، وكذلك والي فاس الذي اشتهر بـ"ابن الصحراوية"، وعامل تلمسان الذي عُرف بـ"يحيى بن فانو".ولم يقتصر الانتساب إلى الأم على الأمراء فقط، بل تعدى ذلك إلى عامة المجتمع. فعندما دخل المهدي بن تومرت مدينة

[1] هشام بقال ، جوانب من الحياة اليومية لمتصوفة العصر المرابطي ، مجلة قبش للداراسات الإنسانية و الإجتماعية ، المجلد 3 ، العدد 1 ، 2019 ، صص 575. 633 .

[2] إبراهيم القادري بوتشيش ، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، مرجع سابق ، ص52 .

[3] إبراهيم القادري بوتشيش ، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، مرجع سابق ، ص53 .

فاس في مستهل دعوته، كان قاضيها يُدعى "ابن معيشة". ومن العلماء الذين اشتهروا بهذا النوع من الانتساب أبو الحسن بن سكينة، وكذلك الشعراء مثل الشاعر "ابن اللبانة"[1]، والأمثلة تطول.

وهذا يعكس تقديرًا كبيرًا لمكانة المرأة داخل المجتمع المرابطي، ويُظهر الاحترام الذي كانت تتمتع به في هذا المجتمع. فهذا التقليد لا يعد مجرد تسمية عابرة، بل هو تعبير عن مكانة المرأة العالية ودورها المحوري في تشكيل المجتمع المرابطي، مما يعكس تقديرًا كبيرًا لمساهماتها في مختلف المجالات.

[1] : المرجع السابق، ص 53، وأيضا أنظر نهاية الأرب في فنون الأدب: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب صص :88/22 .

ثانيا:

دراسات أدبية ولغوية

الفرجة الأمازيغية وقرائنها: لبس الدوال والمداليل

سعيد أبرنوص
باحث في الأدب الأمازيغي، جامعة عبد المالك السعدي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان

الملخص

يتعرض المقال لموضوع الفرجة الأمازيغية، والمغربية عموما، من زاوية مفهومية بحتة، غايتها ملامسة قدر من الالتباسات المحيطة ببعض الدوال المستخدمة للإحالة على هذا النوع التعبيري، والبحث في التداخلات التي تكشف عنها مداليل الدوال المذكورة، وذلك من خلال مسلك تقابلي يجري موازنات بين اجتهادات الباحثين؛ وعليه فإن الأمر يتعلق بدراسة تسعى إلى تمكين الباحثين في الموضوع من أرضية مفهومية، ومصطلحية أيضا، قد تسعفهم في تضييق مساحات سوء التأويل، وتوحيد المنطلقات المنهجية، الكفيلة بتجويد الأفهام المتصلة بالفعل الفرجوي الأمازيغي.

الكلمات المفتاحية:

الفرجة الأمازيغية، التمسرح، الفرجة التقليدية.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أبرنوص، سعيد. (2025، مارس). الفرجة الأمازيغية وقرائنها: لبس الدوال والمداليل. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 64-75.

مقدمة

إن من يقتفي كتابات المنشغلين بهوية المسرح الأمازيغي، والمغربي إجمالا، ولاسيما جيل الرواد من النقاد والباحثين والممارسين، بوسعه الوقوف على الحضور المطرد لمصطلح «الأشكال ما قبل المسرحية» سواء في تنظيراتهم أو في مختلف أدبياتهم المسرحية الموازية،[1] وهو مصطلح يرد «عموما في سياق الجواب عن سؤال: هل وُجد نشاط مسرحي محلي قبل الاتصال بالغرب؟، وإن كان استعماله يتأرجح بين عدة تعابير، فيقال: «الأشكال ما قبل المسرحية» أو «التقليد المسرحي»، أو «الأشكال المسرحية الأولى»، أو «الظواهر المسرحية». أكثر من ذلك، لا يقتصر مفهوم «الما قبل» على حقل المسرح وحده، بل يمتد استعماله إلى بعض الأجناس الأدبية كالرواية، مثلا، حيث يشيع استخدام مصطلح «الأشكال ما قبل الروائية».[2]

يتضح من هذه التسميات أن الأشكال التعبيرية التي يحيل عليها الاصطلاح ليست مندرجة ضمن الفن المسرحي، ومعنى ذلك أنها لا تتوفر على المقومات التكوينية التي تسمح بإدراجها ضمن خانة هذا الفن، لكنها تتوفر، بالمقابل، على خصائص تجعلها قريبة منه، في قولنا «ظواهر مسرحية» مثلا، أو تنطوي على خصائص مرحلة جنينية مر بها المسرح، على الأرجح، قبل أن يستوي على شكله الغربي المعروف، وذلك كما يجري أثناء توظيفنا لفظ «ما قبل» سابقة لمصطلح المسرح، أو في توظيفنا مصطلح الأشكال المسرحية الأولى.

قد يوحي توظيف هذه المصطلحات للإحالة على هذه الأشكال، وقد حصل ذلك طبعا، بنوع من الاعتراف بقيمة هذه الأشكال، والإقرار بأحقيتها في احتلال فضاءات التوثيق والبحث والوصف والرعاية المؤسسية، مثلما يوحي، أيضا، بما قد تنطوي عليه من العناصر والمقومات الإبداعية، التي يمكن استدعاؤها لتأثيث أشكال تعبيرية جديدة برزت في سياق قانون التطور الفني الطبيعي، ولعل ما يدفع إلى تأكيد هذين الإيحاءين هو ما ظلت تعانيه هذه الأشكال التقليدية، على عهد قريب،[3] من صنوف الاحتقار والتهميش من قبل المؤسسات الرسمية، ولاسيما بدول الجنوب، حتى أن الحديث عنها في مجالس البحث العلمي الأكاديمي، على سبيل المثال، كان يعد منقصة ومدعاة للتندر.

إن مسعى الأكاديميين إلى إلصاق صفة المسرح عند التأشير على هذه الأشكال لا يمكن فهمه وتفهمه إلا من خلال استحضار نظام التراتبيات والخانات، الذي ظل يحكم نظرة المجمع الأكاديمي لهذه الأشكال وممارسيها،

[1] نعني هنا تصريحاتهم، وحواراتهم، ومختلف ما يصدر عنهم في أنشطة ثقافية مؤسسية مختلفة.

[2] محمد أسليم، حول مفهوم الأشكال ما قبل المسرحية؛ نحو إثنولوجيا للمسرح المغربي (https://alantologia.com/blogs/16435 شوهد يوم: 2020/12/15)

[3] ما يزال قائما إلى حدود اليوم، وإن قلت حدته بسبب تحولات ثقافية كبرى شهدها المغرب خلال العقدين الأخيرين.

أي من خلال إقدامهم على شق طريق المخاتلة اللفظية، التي تروم محاولة كسب اعتراف الجماعة الرافضة لهذه الأشكال، بدغدغة تحفظهم عن طريق إلحام لفظ المسرح حين صك الاصطلاح الأنسب.

بيد أن الظاهر، في جميع الحالات، أن توصيف هذه الأشكال التعبيرية بالإحالة إلى المسرح، وإن رفعها نسبيا من درك الإقصاء لدى حلقة المنشغلين بالفنون، فيه دليل على مركزية المسرح ورفعته، وتصريح بأسبقيته في العناية، واعتراف بأنه الفن الذي ينبغي اتخاذه أصلا ومرجعا أثناء كل مسعى لتجنيس هذه الأشكال.

لا شك أن في الأمر مقدارا من الشبه بما يحصل حين ننطلق في الحديث عن عالم الشفاهية باعتماد منظومة الكتابة وقواعدها المختلفة، حيث تظل «وحدة القياس» هي الكتابة ومداركها، وحيث تتم محاكمة وجوه التعبير الشفاهي ببنود قوانين الكتابة، حتى ليصيرنّ في مسعانا شيء من وصفنا القدر الطيني بطنجرة الضغط التي لا تملك صافرة.

هذا كله يدفعنا إلى أن نقول، مع الباحث فؤاد أزروال: «إن دلالات هذه المصطلحات تقصر على أن تنظر إلى الفرجة الشعبية على أنها بكل بساطة هي ما تجسده وما تعبر عنه، وأن لها إطارها المستقل وتطورها الخاص عبر التاريخ ومقوماتها التي تضمن لها الفرادة والتميز، إذ لا يعقل أن يكون هذا الفن قد وصل إلينا كما كان جنينا بعد أن قطع مسافات زمانية وحضارية طويلة، دون أن ينمو ويتطور عبر التفاعل المستمر مع التقلبات والتغيرات التاريخية، ودون أن يكسب بذلك مكوناته وعناصره الخارجية. وإنما هذا الانشداد القوي إلى مفهوم المسرح الغربي وقالبه، في اجتراح هذه المصطلحات، ناتج عن إحساس عميق بدونية الفرجة الشعبية والمأزق الضيق الذي وضعتنا فيه الحضارة الغربية، وناتج عن مجيئها في سياق الصراع الحضاري غير المتكافئ الذي فرض علينا التحرك في إطار رد فعل مباشر ضد مظاهر الاستعلاء والإكبار للاجتياح الثقافي الغربي وهيمنتها».[1]

هي، إذا، تسميات غير محايدة من منظور الخلفية الثاوية وراء محددات الاصطلاح، وغير بريئة من زاوية ما تفتحه من فرضيات تأويلية مختلفة، تماما كما لو أنها جاءت استجابة عاجلة لاشتراطات الواقع الحضاري والإيديولوجي، أكثر مما هي نتيجة تأمل رزين ممنهج، أخذ كفايته من المسافة عن موضوعه وسياقاته التاريخية والاجتماعية وذاتية المتأمل. فهي لم تسر أبدا في خط واحد متوازن، ولم تأخذ دائما طابعا شموليا، إذ إن كل واحدة منها تهمش عناصر عديدة وتبرز واحدا أو بعضا منها بحسب المنطلقات والغايات، كما لا تجد عند أصحابها اجتهادا موسعا، ولا محاولة كافية ومقنعة في الشرح والتفسير، ولا تعليلا شافيا لاختياراتهم، حتى أننا

[1] فؤاد أزروال، **التلقي في الفرجة الشعبية بالمغرب: دراسة في الأنماط والأسس**، أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، كلية الآداب، وجدة، السنة الجامعية: 2004-2005، ص 28.

كثيرا ما نشعر أنهم يتحاشون الخوض في الأمر باستفاضة وعمق، وحتى أصبحت جل المعاجم المختصة والعامة تتعثر في التعريف، وتتلكأ فيه، وتعجز أن تقدم معنى دقيقا يمكن الركون إليه باطمئنان.[1]

أمام هذا الغبش المصطلحي الذي قد يربك اشتغالنا النقدي نرى أنه من الأفضل أخذ مسافة عن مختلف المصطلحات التي تتخذ المسرح مرجعا أثناء توصيفها أشكال التعبير موضوع الحديث، واستدعاء مصطلحين يناسبان إطار الدراسة، وهما: التمسرح، والفرجة.

1. التمسرح (Théâtralité)

قد يقول قائل إن في قبول مصطلح التمسرح وإجراءه على اللسان في خضم ما نناقشه، ورفض الإحالة على المسرح، في سياق الاصطلاح نفسه، مفارقة غير مقبولة. والحقيقة أن السير في المنحيين لا يقود إلى النتيجة نفسها، ولا تدفع إليه المحركات ذاتها؛ ففي الإحالة على المسرح، بتزكية صفة «ما قبل المسرحي»، إقرار بأن المسرح هو العين التي ننظر منها إلى غيره من التعبيرات القومية المماثلة، بخلاف الإحالة على مصطلح التمسرح، لأن هذا الأخير صفة متعالية على الأجناس والتعبيرات، بما فيها جنس المسرح نفسه، تخترقها وتتجاوزها، حتى وإن أخذ التمسرح اسمه من الجنس المرجعي المذكور.

إن التمسرح وأشباهه في سمات البناء الدلالي، كالأدبية والشعرية مثلا (والفيلمية أيضا)، صفات عابرة للإثنيات والثقافات، ممتدة على طول الزمن الحضاري الذي صنعته البشرية، وليس من الصواب أن تردّ أصوله إلى قومية أو حتى جغرافيا بعينها؛ لأن في ذلك مصادرة لمساهمات الأقوام، وهيمنة اختزالية لفائدة جماعية بعينها. ولعل الصواب أن يقال إنه صفة تقع في صميم الاستعدادات الفنية التي تميز الجنس البشري، تشترك فيها الثقافات المختلفة، لاشتراكها في تحديات العيش، ومواجهتها إرغامات التكيف نفسها مع عناصر المحيط وطوارئ الحياة الفردية والجماعية.

صحيح أن اللفظ قد أخذ من المسرح تحديدا، أي من جنس تعبيري محسوب على هوية إثنومناطقية بعينها، ولم يأخذ مما يتعذر حصره من أشكال التعبير التي أنتجتها شعوب العالم، والتي تماثل المسرح في كثير من عناصره الجوهرية البانية، لكن ذلك، على عدم ملاءمته، لا ينقص شيئا من طبيعته المتعالية وشحنته الإثنومركزية التي تكاد تكون صفرا، من منظور ما عرضناه من حجج.

[1] نفسه، ص 24.

إن الصحيح، أيضا، أن هذا المصطلح هو الذي يؤسس خصوصية هذا الفن، ويهدمها في الآن نفسه، وهنا تكمن المفارقة، وأن مفهومه صيغ على غرار الأدبية بالنسبة للخطاب الأدبي، لكن الصحيح أيضا أنه لم يعد قضية تخص المسرح وحده، بل يتعدى حدوده ليحقق تمظهرات مختلفة عبر خطابات متعددة، منها ما هو اجتماعي، سياسي، ومنها ما هو علمي، معرفي. ولعل هذا هو ما دفع بعض الباحثين إلى التأكيد على أن التمسرح موجود في كل مكان.[1]

لقد صيغ المصطلح، بحسب رأي حسن يوسفي، في الدراسات المسرحية الغربية بدءا خمسينيات القرن الماضي ليعبر عن «الخصوصية المسرحية»، لكنه استعمل، في الغالب، استعمالين: أحدهما حقيقي، ويتمثل في التمسرح المتصل بالمسرح، سواء ارتبط بالنص أو بالعرض؛ والثاني مجازي، وهو الذي حاول رصد التمسرح خارج إطار المسرح، أي في الخطابات اليومية والعلمية والأدبية، وفي مختلف مظاهر التعبير الإنساني.[2]

وقد تم التفكير في التمسرح، بدلالته الأولى، حسب الباحث نفسه، «من خلال مظهرين أساسيين: المظهر الأول مرتبط بشعرية المسرح، وهو الذي عمل على ربطه بالتقليد المسرحي الغربي، كما عكسته الأشكال والأجناس الدرامية المعروفة في تاريخ المسرح، أما المظهر الثاني فهو متصل بأنثروبولوجيا المسرح، وهو الذي جسدته، في الغالب، ممارسات تتماهى أو تقاس بالمسرح، لكنها ليس مسرحا؛ وهي التي عبر عنها، في صيغ مختلفة، بالأشكال الفرجوية أو الاحتفالية أو ما قبل المسرحية، وهي صيغ عرفتها شعوب وحضارات لم تعرف المسرح بالضرورة في شكله الغربي، ومن بينها الحضارة العربية والإسلامية».[3]

بالجملة، يبدو أن لفظ التمسرح يفتح دلالات لا يتسع السياق للإحاطة بها على نحو جامع مانع، لذا سنعرض، على سبيل التركيب، ما جاء في معجم باتريس بافي (Patrice Pavis)، رغم أن مترجمه إلى العربية قد استقر على ترجمته بـ «الحالة المسرحية»، التي يقول عنها بافي: «مفهوم قائم- على الأرجح- على شكل مبدأ التعارض بين الأدب- الأدبية. فالحالة المسرحية (التمسرح) تكون في العرض أو في النص الدرامي، وبشكل خاص في هو مسرحي صرف، (مشهدي) بالمعنى الذي يفهمه، مثلا، أرطو عندما يلاحظ ابتعاد هذه الهوية عن الخشبة الأوروبية التقليدية: فكيف يكون في المسرح، أو على الأقل، في المسرح الذي نعرفه في أوروبا، بل أكثر من ذلك وفي الغرب، كل ما هو مسرحي صرف يعني كل ما لا يخضع للتعبير بالكلام، (بالكلمات)، وإذا أردنا بكل ما ليس في الحوار (والحوار نفسه ينظر إليه بحسب إمكاناته الصوتية على المسرح ومتطلبات

[1] حسن يوسفي، **التمسرح من الاستعارة إلى الخطاب**، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الإمارات، 2013، ص 25.
[2] حسن يوسفي، «التمثيل الاستشراقي للتمسرح في الثقافة العربية الإسلامية»، مجلة ثقافات، ع 18، البحرين، 2006، ص 201.
[3] نفسه.

هذه الصوتية)، يبقى ثانويا. إن عصرنا المسرحي متميز بالبحث عن هذه الحالة المسرحية المختفية منذ أمد بعيد. لكن المفهوم يحمل شيئا من الأسطورية، والتعميم، بل والمثالية، كما في الإثنية المركزة. وليس بالإمكان (على الرغم من وظائفها المختلفة والوفيرة)، تبيان بعض من توارد الأفكار/ التي أطلقها مصطلح الحالة المسرحية.[1]

لا يبدو هذا التعريف جليا تماما، بسبب سعي صاحبه إلى دمج مضامين تعاريف مختلفة، وتجميع أفهام تشكلت في سياقات مسرحية غير متشابهة، لكنه يمنح الباحث عن دلالة التمسرح حدا من المعنى الذي يسمح بتلمس تجلياته وتوظيفها في دراسة ظواهر التعبير الجماعية.

2. الفرجة التقليدية:

يقع مصطلح الفرجة، على غرار مصطلح التمسرح، على خطوط تماس دلالية عديدة، كما يظل ملتبسا بمصطلحات أخرى تقاربه، بسبب تعدد استعمالاته، وعدم استقرار إيحائه حتى داخل الحقول والتخصصات التي جرت عادة احتضانها إياه.

لقد درجت عادة المنشغلين بقضايا الثقافة العربية المعاصرة على توظيف مصطلح الفرجة مرادفا للكلمتين الإنجليزية Performance والفرنسية Spectacle، وبذا، فإن المصطلح قد يحيل على بعض الدلالات والمعاني التي تضمرها هاتان الكلمتان «الأجنبيتان» داخل المناخ الثقافي الذي أنتجها، لكنها تبقى محملة بسمات خاصة بها تنهل من المعاني اللغوية المختلقة من جذر «ف. ر. ج»، والتأويلات الاصطلاحية التي تشكلت حولها في حقول دلالية ذات الصلة.

ولعل البحث في الدلالة اللغوية للفظ الفرجة يقود إلى أنها تفيد لدى القدامى، من ضمن ما تفيده، معنى الخلوص من الشدة والهم، وهي عند المولدين اسم لما يتفرج عليه من الغرائب. وقد سميت به لأن من شأنها تفريج الهموم.[2] وعند الرازي: «الفرجة: بالضم فرجة الحائط مما أشبه، يقال: بينهما فرجة أي انفراج»، والشائع عن المفهوم «في اللغة العربية، بالمعنى العام، هي الخلوص من الشدة والهم، وهناك أيضا من يقترب كثيرا من العرض المسرحي، تدل على الكلمة المولدة، سريانية الأصل: فرجة، وهي أهم لما يتفرج عليه من الغرائب. وسميت كذلك لأن من شأنها تفريج الهموم، ومنها فعل فرجه على شيء غريب لم يره من قبل، أي أراه إياه».[3]

---

[1] باتريس بافي، **معجم المسرح**، ترجمة ميشال ف خطار، منشورات المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، 2015، ص 536-537

[2] لويس معلوف، **المنجد في اللغة**، ط 19، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ت، ص. 574

[3] ماري أليا وحنان قصاب حسن، **المعجم المسرحي: مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997، ص 36.

يتضح، إذا، من دلالات اللفظ اللغوية، إيحاؤها الوظيفي المتصل بفعل التسلية والتنفيس والترويح على الأنفس المهمومة، وكذا إحالتها على ما يمكن أن يقدم من غرائب المعروضات أمام متلق أو أكثر. والمعروف أن التسلية، بدهيا، لا تتحقق إلا بأنشطة قد تكون حسية كالمشاهدة والسماع والشم، أو ذهنية كالتخيل والتأمل أو حركية كممارسة الرياضة، وتكون أكثر تأثيرا على الإنسان حينما تتم في إطار جماعي؛ لأنها تسهل ذوبان ذاته الفردية وانصهارها في الذات الجماعية، فتنشغل عن همومها ومنغصاتها الخاصة، بمشاركة الآخرين أحاسيسهم واهتماماتهم وانشغالاتهم، فتحس أكثر بالطمأنينة والأمن.[1]

ولعل المناسبة تقضي بالقول، أيضا، إن المدلول الاصطلاحي للفظ قد أخذ شيئا من هذا الإيحاء اللغوي الأولي، وإن توزعت مراميه بسبب التطور التاريخي الذي جعله تراكم معانٍ، ونتيجة للتمايز الثقافي الذي يميز التجربة الإبداعية البشرية في عموميتها.

لقد انتهى عز الدين بونيت، من خلال قراءته لاشتغال Edouard Gasselin في معجمه Dictionnaire Français-arabe (arabe parlé-arabe grammatical على مادة «فرجة»، إلى تسجيل ملاحظات بخصوص لفظي: فرجة، ومتفرج، وهي:

- تحولها من مشتقين إلى مفردتين.
- انتقالها من وضعية الكلمات العامة إلى وضعية الكلمة التقنية / المصطلحات.
- انتقالها من كلمتين مشروحتين إلى كلمتين شارحتين.

ومعنى ذلك أن اللفظين قد حملا شحنة اصطلاحية اصطبغت بجُاع التوظيفات التي عرفاها إلى حدود زمن اشتغال الباحث؛ وإذا ألحقنا بذلك ما انضاف إلى جسد اللفظين إلى حدود تاريخه، يمكن القول إن الفرجة شكل فني مصوغ، تتميز عن باقي متاهات الحياة اليومية بتلك الخصائص الطقوسية والجمالية، فقد تتضمن الفرجة لغة شعرية أو حركات تعبيرية رفيعة المستوى، أو عناصر فنية أخرى، كما أنها تعرض أمام جمهور يتكون من أغلبية لها ذاكرة مشتركة مع صانعي الفرجة، وفي هذا الإطار، فإن انفصال الفرجة عن الحياة اليومية لا يصل إلى حد القطيعة، ولكنه يجعلها تجربة مكثفة وموسومة.[2]

[1] فؤاد أزروال، **التلقي في الفرجة الشعبية بالمغرب، دراسة في الأنماط والأسس**، م. س، ص 35.

[2] **خالد أمين، الفن المسرحي وأسطورة الأصل (مساحات الصمت)، منشورات المركز الدولي لدراسة الفرجة، ط 2، 2007، ص 9.**

إنها شكل تعبيري يعتمد على اللغة اليومية المتداولة، وتتوسل بالأداء الشفوي الحركي، والنغم والإيقاع، وتتفرع إلى أنماط متعددة تجمع بين الآثار الفنية القديمة والحديثة، الشفوية والمكتوبة، المرئية والمسموعة...[1]، بمعنى أنها تتوسل بكل حوامل التعبير الإنساني الممكنة، ولا تمنح أي حامل قيمة أكبر من غيره، أو تسند إليه وظيفة أسمى مما تسنده إلى غيره. وهي تستهدف، في قلب ذلك كله، نوعا من الكشف عن المستور والمخفي، ولعل كل كشف من هذا النوع يحمل في ثناياه معرفة وإدراكا لما لم يسبق، أو لما لا يراد إدراكه. ولذلك نظر رجال الدين والسياسة إلى الفرجة بكثير من الريبة والتوجس، وسارعوا إلى تجريمها وإدانتها، في حين تصر هي على الاستمرار باقتناص الهوامش المسموحة والفسحات المهملة لممارسة عمليتها الكشفية، كما يحدث في الكرنفالات والأعياد الفينيسية،[2] وكما يحدث في بعض المواسم والاحتفالات التي يتم فيها «تجسيد الغرائز وتشخيصها اعتمادا على الحركية الجسدية، لتقريب الإنسان من صوره الأكثر فظاعة والأكثر ابتذالا، ولإطلاعه على حقيقته، التي غالبا ما يهرب من مواجهتها».[3]

ثم إن الفرجة، من حيث انفلاتها من سلطة المؤسسة المباشرة، تقدم صورة لكثير من تفاصيل الصراع القائمة في قلب المجتمعات، ويبدو أن هذا هو ما دفع خالد أمين إلى القول: «تمكننا الفرجة، من حيث هي بؤرة لخطابات متعارضة، من إنتاج المعاني وإعادة إنتاجها. وهذا المنحنى من الفرجة إلى الحياة، على الرغم من حفاظه على المسافة المرآتية، يجعل من الفرجة الشكل التعبيري الأكثر حظوة للتعليق على الصراع بشتى تجلياته والإفصاح عن مواقفنا تجاه الأزمات».[4] إنها تركيب فني، محسوب المقامات، يخفي في تفاصيل تحققه ألوانا من العلاقات وأشكالا من التجاذبات، وصنوفا من التمثلات الجماعية للذات والكون وغيرهما.

أما عن بواعث العناية به في السياق المغاربي والعربي، خلال فترة من فترات تاريخه الممتدة إلى حدود اليوم، فلا شك أنها مرتبطة بصحوة الخطاب الأنثروبولوجي، الذي أشرنا إشارات إليه في مقام سابق، فقد تمت المراهنة على هذا الخطاب قصد تشكيل الأساس الإبيستيمولوجي والسند العلمي لخطاب التأصيل، ومنحه الدعامة الفلسفية والإيديولوجية الحداثية، وما بعد الحداثية، وعبره منح المسرح وجودا في ثقافتنا، يسد الفراغ الأنطولوجي للفن الدرامي فيها.[5]

---

[1] **نوال بنبراهيم، «الفرجة المغربية من الإبداع إلى التلقي»، ضمن كتاب الفرجة والتنوع الثقافي، منشورات المركز الدولي لدراسة الفرجة، 2008، ص 57.**

[2] فؤاد أزروال، **التلقي في الفرجة الشعبية بالمغرب، دراسة في الأنماط والأسس**، م. س، ص 36.

[3] حسن يوسفي، **المسرح والأنثروبولوجيا**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 2000، ص 56.

[4] خالد أمين، «لماذا "دراسات الفرجة"، مجلة دراسات الفرجة»، ملف العدد: المسرح والذاكرة، مسرحة الأرشيف، ع 1، دجنبر 2015، ص 8.

[5] محمد نوالي، «الفرجة في خطاب النقد المسرحي المغربي؛ قراءة نقدية»، مجلة علامات، ع 35، ص 61-62.

وقد ساعد هذا التوجه في إعادة النظر في المغالطات التي مجدت طوال قرون عديدة البناية المغلقة على حساب الفرجة والاحتفال. وهو ما استدعى إعادة النظر في المسرح الذي ينطلق من اعتبار المسرح الغربي الأصل الأوحد للمسرح. وهذا ما عبر عنه وعي جماعي بدأ يتخذ صيغة النقد الإبيستيمولوجي لعلاقتنا بالآخر،[1] ويعبر عنه بشكل جلي خالد أمين الذي يصرح بقوله: «لا ينبغي للمسرح الغربي أن يتمثل باعتباره أصلا للمسرح الإنساني، بحكم إسار المركزية الأوروبية، وعلى أفضل تقدير في الحدود الفاصلة بين الدراما واللادراما، والمسرح وما قبل المسرح (مع مراعاة خصوصية التجنيس)».[2]

لندع مصطلح الفرجة جانبا؛ لأن مجاراة شجونه قد يفضي بنا إلى ما قد يصير حشوا بالنظر إلى سياج إشكالية البحث، ولنطرح سؤال حرصنا على ربطها بنعت «التقليدية»، عوض نعت الشعبية، الذي ذاع على ألسن الباحثين وغيرهم.

إننا، إذ نجافي نعت «التقليدية»، فلأنه:

- من أشد الصفات غموضا وضبابية، وأعسرها على التقييد والتحديد، فهو لا يشير إلى معنى بعينه متفق عليه يمكن الركون إليه، وإنما يشير إلى معان عديدة متباينة ومتناقضة. إنه صيغة فضفاضة، ومداليله أوسع بكثير مما في جذره الأصلي، بسبب استعمالاته المتواترة والمتعددة في مختلف المجالات، ولأغراض متعددة، حتى اكتنزت بذلك حمولاته المعنوية بدلالات ثرية وواسعة.[3]
- يشير إلى قيمة الكم في الاستهلاك، وإلى الارتباط بالجمهور الواسع العريض، دون شروط أو خصوصيات معينة.[4]
- يحيل على الابتذال والتفاهة، وما يلتصق بها من دلالات افتقار الجدوى.

ولعل هذه الدواعي وغيرها هي ما دفع حسن نجمي إلى رفض استخدام هذه الصفة، في دراسته، لموسيقى العيطة، قائلا: «إن صفة الشعبي، في ظننا، توقفت عن أن تفي بالغرض علميا ونظريا، ولم تعد لها الشحنة والدقة اللازمتان عند كل صياغة مفاهيمية. ولا أجد في العربية ما يقابل شحنة تعبير بول زومتور (Paul Zumthor) (1915-1995) عن قصور وابتذال هذه الصفة: Ne conceptualise rien، معتبرا "أنها وجهة نظر أكثر مما هي صفة". وهي وجهة نظر قائمة، في عمقها، على نوع من التصنيف الإيديولوجي، الذي أضحى

[1] نفسه، ص 62.

[2] خالد أمين، **الفن المسرحي وأسطورة الأصل**، ألطوبريس، طنجة، 2007، ص 57. أورده محمد نوالي، المرجع السابق، ص 62.

[3] فؤاد أزروال، **التلقي في الفرجة الشعبية بالمغرب، دراسة في الأنماط والأسس**، م. س، ص 38.

[4] نفسه، ص 39.

ينأى بكل ما هو شعبي عن كل ما هو جدي، ويجعل من كل ما هو شعبي مقترنا بما هو "عامي" أو "بدائي" أو "متخلف"...».[1]

إن نعت التقليدي، بسبب حياده القيمي، يظل النعت الأنسب والأقدر على الإحاطة بشكل الفرجة موضوع الحديث، فهو يحيل على بنية اجتماعية (سوسيولوجية) في الانتظام والفعل والإنتاج، متكاملة المحددات والعناصر، وهي بنية تمس المجتمع من أقصاه (الفئوي) إلى أقصاه، كما أنه نعت لا يخص وجها فقط من أوجه الإنتاج المجتمعي، بل يمتد لينسحب على كافة أوجه الإنتاج على نحو يجوز فيه القول إنه نمط ثقافي شامل.

خاتمة:

ننتهي، من كل ما سبق، إلى أن التمسرح خاصية عابرة للأجناس (Transgénerique)، قد لا نجد لها أثرا في نص أو عرض يقدم نفسه بصفته إبداعا مسرحيا؛ وقد نلامسه في عمل إبداعي غير مسرحي، من الزاوية التجنيسية، سواء أكان عملا فرجويا أو لعبيا يستعمل حوامل التلقي المتعددة (بصري، وسمعي..) أو كتابيا فقط، كما هو الحال، مثلا، مع عدد من الأجناس الأدبية السردية التي يسهل بيان قيامها على أمارات تمسرح بارزة، بل وقد يتسع لينسحب، من حيث محدداته، ليشمل أشكالا من التفاعل الإنساني الحي التي لا يكف الفاعلون الاجتماعيون عن إجرائها في حياتهم اليومية.

كما نخلص إلى القول إن الفرجة التقليدية هي فرجة أفرزها نظام مجتمعي تقليدي بقوة الحاجة، وبمقياس الدور الدقيق الذي يجب أن تلعبه في إطار معمار الانتظام، الذي يميز جماعة عن غيرها، وهي بذلك أداة وظيفية من أدوات التعبير والضبط الاجتماعيين.

بيد أن التركيز على صفة التقليد، بما توحي به من دلالات الثبات والاستمرارية، لا يعني أنها تظل بمنأى عن التحول والتطور، ذلك أن عناصر عديدة منها، كباقي عناصر الحياة الاجتماعية، خاضعة لقانون التغيير، لا تلبث على حال واحد عبر الزمان، وإنما تتعرض للتغيرات والتبدلات الدائمة عبر العصور في وسائلها، ولغاتها ومضامينها وأدوارها..[2]

هذه العناصر المحكومة بحتمية التطور، التي تتأسس عليها في الاستمرار والاحتفاظ بحيويتها، ترتبط بأحوال الناس وعاداتهم وأخلاقهم، وتواكب التحولات التي تطرأ عليها، وتلتقط حركية الأحداث في حينها،

[1] حسن نجمي، **غناء العيطة، الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب**، ج 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط.1، 2007، ص 23.

[2] فؤاد أزروال، **التلقي في الفرجة الشعبية بالمغرب، دراسة في الأنماط والأسس**، م. س، ص 44.

وتعبر عن المشاعر والأحاسيس المتفاعلة في الذاكرة الجماعية في أوانها، ومن ثم فهي تكتسب خصوصيات المجتمع في ثباته واستقراره، وفي تحولاته وتبدلاته، فتترجم الانفعالات الاجتماعية والتاريخية والأبعاد الجمالية والتخييلية لثقافة الشعب في كل مرحلة، وتجعل من أشكالها وفنونها تجليات فنية وثقافية لما تضطرب وتمور به من أعماق الحياة الداخلية للمجتمع، وعلامات دالة على أنماط العيش الجماعي، وعلاقاته الروحية والمادية.[1] ولعل مرونة الفرجة التقليدية، وإحداها الفرجة الأمازيغية، هي ما مكنها من التكيف مع طوارئ الحياة الاجتماعية، وجعلها قادرة على مواصلة مسيرة الوجود المترنحة، بتجديد بعد عناصرها، والتخلص من أخرى، أو استبدال فضاءاتها الحاضنة بأخرى أو تطوير محتوياتها القولية وغير القولية، حتى تستجيب لآفاق توقعات فئات اجتماعية غير متجانسة.

[1] نفسه.

لائحة المصادر والمراجع

- باتريس بافي، معجم المسرح، ترجمة ميشال ف خطار، منشورات المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، 2015.
- حسن نجمي، غناء العيطة، الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب، ج 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط.1، 2007.
- حسن يوسفي، التمسرح من الاستعارة إلى الخطاب، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الإمارات، 2013.
- حسن يوسفي، «التمثيل الاستشراقي للتمسرح في الثقافة العربية الإسلامية»، مجلة ثقافات، ع 18، البحرين، 2006.
- حسن يوسفي، المسرح والأنثروبولوجيا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 2000.
- خالد أمين، الفن المسرحي وأسطورة الأصل (مساحات الصمت)، منشورات المركز الدولي لدراسة الفرجة، ط 2، 2007.
- خالد أمين، «لماذا "دراسات الفرجة"، مجلة دراسات الفرجة»، ملف العدد: المسرح والذاكرة، مسرحة الأرشيف، ع 1، دجنبر 2015.
- فؤاد أزروال، التلقي في الفرجة الشعبية بالمغرب؛ دراسة في الأنماط والأسس، أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، كلية الآداب، وجدة، السنة الجامعية: 2004-2005.
- لويس معلوف، المنجد في اللغة، ط 19، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ت.
- ماري ألياس وحنان قصاب حسن، المعجم المسرحي: مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997.
- محمد أسليم، حول مفهوم الأشكال ما قبل المسرحية؛ نحو إثنولوجيا للمسرح المغربي https://alantologia.com/blogs/16435) شوهد يوم: 2020/12/15)
- محمد نوالي، «الفرجة في خطاب النقد المسرحي المغربي؛ قراءة نقدية»، مجلة علامات، ع 35.
- نوال بنبراهيم، «الفرجة المغربية من الإبداع إلى التلقي»، ضمن كتاب الفرجة والتنوع الثقافي، منشورات المركز الدولي لدراسة الفرجة، 2008.

الهجرة في النصوص الروائية العربية: السرد المغربي نموذجا

دة. مينة عبلة
باحثة حاصلة على شهادة الدكتوراه
تخصص الآداب والفنون
جامعة محمد الخامس بالرباط

الملخص

كانت وما تزال الهجرة ظاهرة اجتماعية في كل زمان ومكان، إنها دينامية تعني الانتقال من مكان إلى آخر، من دولة إلى أخرى، ومن قارة إلى قارة، فهي ظاهرة قديمة فرضتها أنماط العيش الإنساني وحيثياته وما يرافقه من ويلات الفقر والمجاعة والحروب، كلها أسباب أجبرت البشر على الهجرة من البلد الأصل إلى بلد الاستقبال، وسنحاول من خلال هذا المقال، تسليط الضوء على بعض الأعمال الأدبية التي فتحت لنا أفقا للاطلاع على عدد من التجارب، المختلفة مع الفضاءات والأمكنة، والعلائق، والثقافات الاجتماعية المختلفة، التي عاشها أو رصدها الروائيون العرب من مختلف الأجيال والأقطار العربية، إننا أمام عرض لخريطة الكتابة الروائية والسردية العربية المعاصرة للهجرة والاغتراب، التي عاشها المواطن العربي والمغربي على وجه التخصيص.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عبلة، مينة. (2025، مارس). الهجرة في النصوص الروائية العربية: السرد المغربي نموذجا. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 76-83.

تقديم

تعد الهجرة ظاهرة متعدد الأبعاد، رافقت الوجود البشري، ومثلت لحاجاته الظرفية، المحيطة به، ولعل تعدد أبعادها مرده إلى تعدد الأسباب والعوامل المؤدية إليها، ما بين اجتماعية واقتصادية، وسياسية، وهذا ما أغنى الساحة الفكرية والثقافية بالمقاربات المختلفة، التي تناولت الظاهرة تبعا لزوايا النظر المتنوعة، وكما أن الهجرة كانت مادة خاما للخطابات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، حيث تناولت الدراسات انعكاساتها وتأثيراتها في مختلف الأصعدة، فكذلك كانت الهجرة مادة أساسية للخطابات الأدبية والفنية، ولكثرة ما هيمنت على بعض الإبداعات الأدبية والفنية، ولكثرة ما هيمنت على بعض الإبداعات الأدبية صرنا أمام تراكم إبداعي يكاد يستقل بذاته، يطلق عليه المهتمون والنقاد: أدب الهجرة.

وسنحاول من خلال هذا المقال، تسليط الضوء على بعض الأعمال الأدبية التي فتحت لنا أفقا للاطلاع على عدد من التجارب، المختلفة مع الفضاءات والأمكنة، والعلائق، والثقافات الاجتماعية المختلفة، التي عاشها أو رصدها الروائيون العرب من مختلف الأجيال والأسماء، والأقطار العربية، إننا أمام عرض لخريطة الكتابة الروائية والسردية العربية المعاصرة للهجرة والاغتراب، التي عاشها المواطن العربي والمواطن المغربي، فنذكر طه حسين ومحمد حسين هيكل، ونجيب محفوظ، وإدوارد الخراط، ومحمد برادة، وإلياس خوري والطاهر وطار وغيرهم، وسنتطرق إلى بعض النماذج لكتاب مغاربة، نلامس معهم الأمكنة المتخيلة التي تقدمها هذه النصوص المتميزة والمختلفة. وهنا لابد من ذكر بعض المؤلفات الروائية المغربية والعربية على سبيل المثال لا الحصر فنجد صنع الله إبراهيم "القانون الفرنسي"، سهيل ادريس "والحي اللاتيني"، علي أفيلال و"نساء في الطريق"، واسيني الأعرج "مصرع أحلام مريم الوديعة"، حسن أوريد "الحديث والشجن"، عبد المجيد بن جلون "في الطفولة" ،مريم البرغوثي "رأيت رام الله"، رشيد بوطيب "موت"، محمد عز الدين التازي "كائنات محتملة"، يحيى حقي في "قنديل أم هاشم، إدوارد الخراط "رامة والتنين"، يوسف زيدان "عزازيل"، الميلودي شغموم "نساء آل الرندي"، جمعة اللامي "المقامة اللامية"، يوسف المحيميد "القارورة"، عبد الرحمن منيف "شرق المتوسط"، محمد حسين هيكل "زينب"، الطاهر وطار "عرس بغل"، حنا مينة "مأساة ديميتريو"، محمد برادة "مثل صيف لن يتكرر"، محمد الأشعري "القوس والفراشة"....

من خلال اطلاعنا على هذه الكتابات نتوصل إلى أن تيمة الهجرة حاضرة بقوة، من خلالها توصف الهجرة في أي مجتمع عنصرا هاما ضمن عناصر التركيبة الثقافية والحضارية للإنسان، وقد عرف الإنسان الهجرة منذ وجوده على البسيطة، مسافرا، راحلا، باحثا عن استقراره في بلد غير بلده الأصلي، ولعل أشهر المتنقلين المغاربة والعرب بين أقطار وأمصار المعمور، نجد ابن بطوطة، من خلال تحفته السفارية المتميزة ، الموسومة

"بتحفة النظار في غرائب الأمصار وعجاب الأسفار"، وهنا نتوصل إلى أن التدوين يلعب دورا أساسا في توثيق تنقلات الإنسان المسافر، بوصف الكتابة إنتاجا يعبر عن هم وأحلام الشخص وهواجسه، "وتمثل الهجرة إحدى أهم القضايا والهموم التي تخترق المجتمع العربي عموما والمجتمع المغربي على وجه التخصيص، فتتشربها الكلمة المبدعة، فقد تداول الأدب المغب شعرا ومسرحا، وقصة ورواية، الهجرة بكثافة"[1].

مفهوم الهجرة ودلالته:

كانت وما تزال الهجرة ظاهرة اجتماعية في كل زمان ومكان، إنها دينامية تعني الانتقال من مكان إلى آخر، من دولة إلى أخرى، ومن قارة إلى قارة. فهي ظاهرة قديمة فرضتها أنماط العيش الإنساني وحيثياته ، وكلها أسباب أجبرت البشر على الهجرة من البلد الأصل إلى بلد الاستقبال، فالهجرة في اللغة " مشتقة من هجر يهجر هجرا وهجرانا، فنقول هجر المكان أي: تركه، والهجرة هي الخروج من أرض إلى أخرى، ومفارقة البلد إلى غيره"[2]، كما تعني" التباعد،و معنى هاجر أي ترك وطنه، وهاجر أي: انتقل من موطن إلى آخر، والمهاجرة: هي الهجرة، والمهجر: هو المكان الذي يهاجر إليه"[3]، وفي لسان العرب" الهجرة من الهجر، وهو ضد الوصل، هجر الشيء، بمعنى تركه، والهجرة هي النزوح من أرض إلى أرض، وأصل المهاجرة عند العرب، خروج البدوي من باديته إلى المدن"[4].

من خلال هذه التحديدات المعجمية، يظهر أن مفهوم الهجرة يستعمل للدلالة على الانتقال المكاني والارتباط بالإنسان واستعداده للتغيير، والتأقلم مع الآخرين في بيئات جغرافية متباينة حيث إنها " ذلك الانتقال بشكل فردي أوجماعي من مكان إلى آخر، بحثا عن وضع أفضل اجتماعيا أو اقتصاديا، أو دينيا أو سياسيا"[5]، وتجدر الإشارة إلى أنه " كثيرون هم القاصون والروائيون الذين تناولوا الهجرة، من المغرب إلى أوروبا على الخصوص، وضمنهم مبدعون مغارب' بالمهجر، في طليعتهم "علال أفيلال"، الذي يركز في كتاباته، على الهجرة من القرية إلى المدينة، ومنها إلى أوروبا، وبالذات فرنسا، تحت ضغط الفقر، يهتم بالمهاجر ككتلة من القيم والعلاقات، قيم الشرف والأنفة وحب الموطن والعلاقات الأسرية الحميمية وعمق الارتباط بالفضاء"[6].

---

[1]- أقضاض محمد، بنية الهجرة في السرد المغربي، الهجر من الريف نموذجا، الهجرة في الثقافة الأمازيغية، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2007 ص 63.

[2]. الفيروز آبادي، مجد الدين، محمد بن يعقوب القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر، ج2، ص 157.

[3]. المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، دار التحرير للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 130.

[4]. ابن منظور لسان العرب، دار صادر، الجزء الثامن، مادة هجر.

[5]. رزيق المخادمي عبد القادر، الهجرة السرية واللجوء السياسي، ط1، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2012، ص 15,

[6].أقضاض محمد، بنية الهجرة في السرد المغربي، الهجرة من الريف نموذجا، الهجرة في الثقافة الأمازيغية، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية 2007 ص 63

ومنه يتبين تسجيل القيم الجديدة والعلاقات المتواجدة في الهجرة نحو أوروبا، حيث يحضر طموح الوصول وامتلاك المال والوصول إلى الثروة، والرغبة في التحرر، وتنشطر الذات إلى شطرين، واجد يقاوم، والثاني يتماهى مع الوضع.

الهجرة في السرد المغربي/نماذج مختارة:

يقترح "جورج شتاينر George Steiner" أطروحة مفادها أن الأدب في الهجرة، يمثل جنسا قائما بذاته بين الأجناس الأدبية في القرن العشرين " يبدو صحيحا أن أولئك الذين يبدعون الفن في حضارة شبه بربرية، جعلت الكثيرين بلا وطن، ولابد أن يكونوا هم أنفسهم شعراء متشردين ومترحلين عبر حدود اللغة، متحفظين نوستالجيين في غير أوطانهم عمدا"[1]، هذا القول يوحي أن أدب الهجرة أصبح أدبا لافتا، ترتب عنه غنى نوعي وكمي، بناء على تجليات الغربة في ارتباطها بسؤال الوجود والكيان، حيث كان نفس الكتابة ممتزجا بهم الوطن، وواقع بلدان الاستقبال، حيث الذكريات المتعلقة بالطفولة والنشأة والكتابة عن الهجرة بوصف هذه الأخيرة تيمة محفزة على الكتابة في تجاوز لكل الإكراهات، لقد كانت الهجرة أفقا للترحال والكتابة والمغامرات ومهما تعددت أسبابها، تبقى الكتابة سجل النهضة الثقافية للمهاجر المبدع "حيث تبدأ الكتابة من الانقطاع عن أي ماض وإرث للمكان الجديد سواء ماضيها الشخصي والثقافي أي كينونتها هناك في الداخل، والانتماء إلى مشروع ثقافي أوسع هو مشروع الحداثة العربية"[2].

وعلى مر الزمن ظلت الهجرة تجسد تعبيرا على رغبة الفرد في التغلب على الظروف الصعبة والهروب من الفقر وبدء حياة جديدة غايتها تحقيق العيش الكريم، وقد أدى التطور غير المسبوق لوسائل الإعلام والاتصال والمعلومات، إلى زيادة عدد الأفراد الراغبين في الانتقال إلى أماكن أخرى، توفر لهم الشغل، كانعكاس أول للعولمة في بلدان العالم الثالث، كما شهدت ظاهرة الهجرة تغيرات مهم في أشكالها، كهجرة النساء، وهجرة القاصرين من الأطفال ذكورا وإناثا، وهجرة الأدمغة، وكل هذه الأشكال ساهمت في بروزنمط جديد من الكتابة السردية متعددة في تجاربها، بحيث تؤكد الكتابة على حياة النص في رصد للتجارب الإنسانية المختلفة المتطرقة لتيمة الغربة ومن هذه الأمثلة نذكر الروائي المغربي مصطفى شعبان صاحب مؤلف " أمواج الروح".

إن الكاتب مصطفى شعبان اعتمد في نصوصه على مسألة الغربة، وخاصة في نصه الروائي "أمواج الروح" التي تتحدث عن معاناة مهاجر في باريس، من خلال تطرقه إلى الهجرة السرية، راصدا لكل تفاصيلها، حيث كانت حياة البطل وسط البحر اللجي، الذي لا مستقر له، تتقاذفه الأمواج من كل جانب، وهنا نجد أن

[1]. سعيد إدوار، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، 2004، ص 234.

[2]. صكر حاتم، في غيبوبة الذكرى، دراسات في قصيدة الحداثة، كتاب دبي الثقافية، دار الصدى، ط1، ديسمبر 2009، ص 56.

البحر والغربة سيان، فكلاهما عالم مظلم يعكسان معاناة البطل وصراعه من أجل أن يعيش، وبعدها يبدأ السارد بحكي أحداث واقعية عاشها في باريس، التي هاجر إليها لمتابعة دراسته الجامعية العليا، بعد حصوله على شهادة الإجازة من المغرب، وقد تحدث عن المهاجر السري وهذا راجع إلى كونه قد عايش هذه الفئة وذلك عندما اضطر إلى البحث عن عمل يعيل به نفسه.

تضمنت الرواية اثنتا عشرة موجة، مع كل موجة هناك استحضار للأهل والأحبة يقول: "لسنا بخير وينقصنا النظر في وجهكم العزيز"[1]، ولعل حضور العدد اثنا عشر له دلالته الرمزية، ولربما له صلة بشهور السنة الطويل أمدها في الغربة، وقد كانت شخصية الحراك حاضرة بقوة في هذا النص، وتعني المهاجر السري، بمعنى إنه شخص مطموس الهوية في نظر القانون الفرنسي، لأنه يعيش في باريس بصفة غير قانونية، مطاردا دوما من قبل رجال الشرطة" الهاجس القابع في ذاتك "يا رحال" هو السقوط في شبكة العفاريت الآدمية، إنه يجعلك تلبس ذاتا غير ذاتك، لتحاول أن تبعد شبح الذات المرفوضة من العفاريت" [2]، عديدة هي الصراعات النفسية التي عاشها البطل منها:

"تعلم كيف تنسى...

ـ أنسى؟

ـ أنسى كل شيء يا دكتور، ولن أستطيع أن أبوح لك، بأنني لن أنسى العفاريت، فهم ظلي، كلما اقتربت من باب الميترو، أو خرجت من بيتي، حين ألتحق بعملي، حين عودتي، ولن أستطيع التخلي عن ظلي، وأنسى مصدر همي وقلقي"3.

نفس النسق سار عليه الكاتب "محمد العتروس"، الذي عاش بطل روايته "ماروكان" نفس المعاناة مع رجال الشرطة، عندما هاجر إلى باريس بغية متابعة الدراسة، لينتهي به المطاف عاملا، يتجرع ويلات الهجرة ومعاناتها، فهي رواية تحكي عن الغربة الوجودية والروحية، غربة الشخص والهوية والذات والحضارة، وقد كانت هذه الرؤية حاضرة في نصه الروائي، حيث صور مشهد توقيفه من لدن رجال الشرطة في باريس يقول:

" استوقفاني أنا وحدي، وقاداني إلى ركن بعيد، كان في انتظارنا رجل ثالث، سألوني:

ـ أوراقك الثبوتية وتذكرة سفرك؟

ناولتهم جواز سفري وتذكرة السفر...

[1]. شعبان مصطفى، أمواج الروح، مكتبة تريفة، بركان، المغرب 1998، ص 66

[2]. أمواج الروح ص09.

[3]. نفسه ص 160.

سألني أحد الرجال الثلاثة ـ ماروكان ؟

ـ معك حشيش ؟

ـ أجبت نعم... معي هذا... وأشرت إلى الحقيبة

ـ ثم انقضوا على الحقيبة يفتشونها ليجدوا... الكتب... الكتب... الكتب..."[1].

هذه إشارة إلى حضور غربة الذات في وجود الآخر، وعندما يتعلق الأمر بمهاجر مثقف فشبح الغربة يكون أعظم، لأن رواية "ماروكان"، تحكي عن المهاجر المثقف الحامل للشواهد العليا، لكنه يصنف في أسفل السلم الاجتماعي، فقد لأنه ماروكان، ينحدر من شمال افريقيا.

من بين الكتاب المغاربة الذين تناولوا الكتابة عن الهجرة محمد عز الدين التازي " أيها الرائي" الصادرة عن دار الأمان بالرباط سنة 1990، في هذه الرواية هناك مقاربة "التي جعلت افريقيا كلها مصدر الهجرة وأوروبا هي المستقبل، ويركز عز الدين التازي على الصراع بين مستويين حضاريين متفاوتين تفاوت القارتين، من خلال رؤية المهجر لنفسه بكونه أسود أو أسمر وجائعا لكل شيء: للخبز، للماء، للجنس وللأمن.... ومن خلال رؤية الأوروبي المتعالية لنفسه بكونه إنسانا أبيض أو أشقر متخما بالشبع من كل شيء، ومن خلال رؤية هذا لذلاك، يراه أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان، جاء من غابات الأدغال الإفريقية يحمل توحشه إلى أوروبا، حيث يرى في الأوروبي رمزا للتعالي والعنصرية والعنف والاستغلال، فيتعمق ضياع وخوف وغربة المهاجر"[2]، عز الدين التازي في هذه الرواية ينقل المهاجر إلى أوروبا ككيان ثقافي وهوياتي، لغة واسما وصفة وقيمة وطقوسا.

من بين الروايات ذات الصيت العالمي نجد رواية "الخبز الحافي لمحمد شكري، التي جاء في بعض مواضعها ذكر للهجرة، يقول:" هي عناصر ثلاثة تضافرت على إنتاج الموت، الاستعمار والقحط والحرب ولتلافي الموت جوعا فضل الناس الهجرة إلى مناطق مغربية داخلي في الشمال صوب الشرق والجنوب"[3]، فكانت الهجرة نحو طنجة بحثا عن الخبز والأمن يقول: "وفي طريق هجرتنا مشينا على الأقدام، رأينا جثث المواشي تحوم حولها الطيور السوداء والكلاب، الناس أحيانا يدفنون موتاهم حيث يسقطون"[4]

أشارت الرواية إلى هجرة أبناء الريف اتجاه الجزائر عبر قطع نهر ملوية، حيث " يحمل في النص دلالات اجتماعية متعلقة بالتنقل عبره من منطقة الفقر والجوع إلى منطقة الشغل لمحاربة الجوع، وبدلالة نفسية مرعب

[1]. العتروس محمد، ماروكان، مطبعة جسور، وجدة، المغرب، الطبعة الأولى، 2012 ص 29.

[2]. بنية الهجرة في السرد في السرد المغربي ص 64.

[3]. شكري محمد، الخبز الحافي، دار الساقي للطباعة والنشر،1982 ص 55.

[4]. نفسه ص 55.

لأنه نهر ابتلع الكثير من الريفيين حين حاولوا اجتيازه في اتجاه الجزائر، لذلك فخطره مواز لقوارب الموت الحالية"[1].

كذلك نجد الهجرة حاضرة في رواية "بعيدا عن بوقانا لعبد الحكيم أمعيوة، تلمح إلى الهجرة وهذه المرة اتجاه ألمانيا تحكي قصة عامل مثقف اشتغل في ألمانيا ثم عاد عودة موسمية إلى وطنه، هناك عانى صنوف عذاب الغربة والذل والحرمان والعنصرية، يقول: "ركبت الميترو وجلست في مقصورة، تفقدت بطاقتك الشهرية، حاول ذلك الأشقر أن يمنعك من الصعود، ولما كسرت شوكته أتاك من الخارج وقبال كرسيك بصق على وجهك، الذي كان لصيقا بالزجاج، الشقر الآخرون ينظرون وكأنه أهداك وردة"[2]

لقد حاول المهاجر المثقف أن يجعل من قلمه سلاحا يدافع به عن نفسه، منتقما له ولأبناء جيله الذين يمرون من نفس المحنة يقول: «لقد سبق لك أن أقسمت بأن تنتقم لجيلك الضائع هناك، يجب أن تكون وفيا وبسيطا في حكيك ما استطعت، أنت لست مزدادا على ضفاف البودنسي حتى يعلمك مارتن فالسر كيف تكتب، لا تبال آلامك تختلف، ثم إنك مزداد بمزوجة بقيادة بني نصار، إن فالسر، يكتب بلغة بودنسي وأنت عليك أن تكتببلغة بوقانا وعن أبناء بوقانا الضائعين هناك"[3]

لقد توسل البطل الكتابة، لكشف الضياع والعنصرية هناك، فأغرق نفسه في الخمرة وممارسة الرذيلة انتقاما من كل القيم السائدة، كل الأحداث كانت على شاطئ بوقانا، شبه الجزيرة الممتدة من بني نصار إلى قرية أركمان، بين بحيرة الناظور مارتشيكا، والبحر الأبيض المتوسط، فضاء شفاف يطل على أوروبا، من خلال الأبيض المتوسط ومليلية، وعلى المغرب من خلال البحيرة وبني نصار، أمكنة معلقة بين قارتين وحضارتين مختلفتين.

في الختام لا يسعنا إلا أن نقر بأن اختيارنا لهذه النصوص جعلنا نقترب من قيمة وتميز واهتمام النخب الإبداعية بالهجرة، فقد اشغل الكاتب المغربي الذي خبر وكابد هذه التجربة الإنسانية انشغالا إبداعيا وجماليا، وحاول عبر الكتابة والتفكير والتخييل أن يقدم مختلف أوجه هذه التجربة، بكل ثرائها وقسوتها، في حالات المحنة، والبؤس، والفقر، والحاجة والحرمان، وحالات الغنى الثقافي والحضاري واللغوي الإنساني، إنها عملية اختبار لسؤال الهوية الفردية والجماعية، وأنماط العلاقة مع الفضاءات والذاكرة، واقتراب من أشكال الكتابة الروائية الجديدة عبر تطوراتها وديناميتها المختلفة.

---

[1]. بنية الهجرة في السرد في السرد المغربي، ص65.

[2]. أمعيوة عبد الحكيم، بعيدا عن بوقنا، منشورات اتحاد كتاب المغرب،2007 ص 76.

[3]. نفسه.

لائحة المصادر والمراجع

- ابن منظور لسان العرب، دار صادر، الجزء الثامن.
- أقضاض محمد، بنية الهجرة في السرد المغربي، الهجر من الريف نموذجا، كتاب الهجرة في الثقافة الأمازيغية، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية 2007.
- العتروس محمد، ماروكان، مطبعة جسور، وجدة، المغرب، الطبعة الأولى، 2012.
- الفيروز آبادي، مجد الدين، محمد بن يعقوب القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر، ج2.
- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، دار التحرير للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- أمعيوة عبد الحكيم، بعيدا عن بوقنا، منشورات اتحاد كتاب المغرب،2007.
- رزيق المخادمي عبد القادر، الهجرة السرية واللجوء السياسي، ط1، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2012.
- سعيد إدوار، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، 2004.
- شعبان مصطفى، أمواج الروح، مكتبة تريفة، بركان، المغرب 1998.
- شكري محمد، الخبز الحافي، دار الساقي للطباعة والنشر،1982.
- صكر حاتم، في غيبوبة الذكرى، دراسات في قصيدة الحداثة، كتاب دبي الثقافية، دار الصدى، ط1، ديسمبر 2009.

تلقي الخطاب الشعري الصوفي
عند محي الدين بن عربي

عبد الحميد عبد الرفيع

إشراف: دة نورة لغزاري

كلية اللغات، الآداب والفنون
جامعة ابن طفيل، القنيطرة

الملخص

كان محيي الدين ابن عربي شاعرا ورجلاً صوفياً، والصوفية تؤمن بأن الطريق الى الله ليست العقل وإنما هي القلب وإشارات الخيال، ليست العبادات وحدها، خوفاً وطمعاً، وإنما هي العبادات حباً في الله، مُضافاً إليها أنواع المجاهدات الصوفية، ومن مداومة المجاهدات بالخلوات والرياضة والتقشف، يصل الصوفي الى حالات ومقامات، أعطاها الصوفيون أسماء، كُلُّها تعنِي أنهم بغيابهم عن عالم الحس إلى عالم النفس، تتجلّى لهم مشاهدات نُورانية، على مراتب، يعتبرونها من أنوار الله تعالى، ويجدون في انبثاقها في وجدانهم من المسرة والسعادة ما لا يأتي عليه وصف.

نروم بقراءتنا هذه، استجلاء تجليات نظرية وأراء ابن عربي عن الشعر في خطابه الصوفي، من خلال قراءة ما وراء بناءاته الجمالية، المغلّفة بخيالاتٍ لامتناهية، تترنح بين الوجود المطلق والعدم المطلق، وتدحض البناءات الجمالية، المُقتصِرة على صور بلاغية لغوية عادية، محدودة الدلالة، ومغْلقة لا تقبل بالتعدد القرائي.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عبد الرفيع، عبد الحميد. (2025، مارس). تلقي الخطاب الشعري الصوفي عند محي الدين بن عربي. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 84-99.

تقديم

يجد القارئ نفسه محتارا، ومرتابا أمام النصوص المفعمة بالحياة، حياة الدلالات والمعاني التي تتجدد وتتوالد مع كل قراءة، وتتكاثر مع مرور الزمن. يصاب بالبلبلة، وتختلط عليه مدركات الأشياء، ويفقد القدرة على المعرفة، أو التفريق بين الأمور إن كانت هي أو ليست هي؛ ليظهر له البديهي المألوف شيئا غامضا، وغير البديهي اللامألوف منطقيا، وصورة حقيقية للأشياء المحيطة به. إنه عالم مشتت يعج بفوضى الدلالات والمعاني، يخلقه النص المنتظم، المتشابك المبني على تنوع المؤشرات والرموز، ويمنح نفسه آفاقا مغايرة، كما يفتح أمام القارئ، سبلا عديدة لتلقيه والإدلاء بأكثر من قراءة وأكثر من احتمال.

من أولى القراءات، يتحسس القارئ الاختلاف بين خطابات النصوص الشعرية المبنية على مجازات بلاغية لغوية أقرب إلى الواقع منها إلى الخيال، وبين خطابات النصوص الشعرية الصوفية المفعمة بالخيالات، التي تتجاوز قدرة العقل المؤمن بالحقائق والوقائع الظاهرة. إن النصوص الشعرية الصوفية، عبارة عن متاهة متعددة المسالك والسبل، يجد القارئ نفسه تائها بين كلماتها ومعانيها الظاهرة والخفية، فيصعب عليه الخروج منها دون استعانة بطرق شتى من التحليل والتأويل؛ لأن النص هنا، يفرض عليه الالتفاف ورسم مسالك متعددة، يستجلي ويستجمع من خلاله هباء المعاني وتشتتها.

هذا حال نصوص الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، الذي يزرع في نفس المتلقي الحيرة والارتياب، باعتبارهما معبرا وسبيلا لإدراك الحقيقة، حقيقة الأشياء التي نغفلها ونشك في الأمور التي نعتقد بوجودها. لقد بصم على كتابات تزعزع أفكارنا ومعتقداتنا الصماء، المصابة بالعمى اتجاه مواقف حقيقية، وعبّر عن أمور تتجاوز إدراكنا، كما تعجز ملكاتنا العقلية التعبير عنها بالكلمات. إنها أمور باطنية تعج بها بواطن كل مريد، وكل متعبد مؤمن بوجود الله في كل مكان، ويعجز عن إثبات يوجده في أيّ مكان.

يضعنا ابن عربي، أمام حقيقة نصوصه المستعصية، الشائكة، ورسم لنا خطوطا ومسالك تمكننا من تلقي نصوصه الشعرية دون مضض أو كلل، مرشدا قارئه في كتابه: "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" الذي فصل فيه مراتب التأويل الصوفي، ووضح فيه سبل تلقي أشعاره، معبرا عن تصوراته حول الشعر وقضاياه. إن ابن عربي، عارف بخبايا وكنه كتاباته الصوفية، وبعمق خطاباته الشعرية الصوفية؛ مدركا قصر قدرة القارئ التابع، لما تعج به كلماته من دلالات، ومعان ظاهرة، وخفية، وروحية.

تقودنا هذه الإشارات إلى البحث في العلائق، وتجليات تصور ابن عربي حول الشعر، من داخل خطابه الصوفي؛ هذا الخطاب الذي يتشكل ويجمع بين طياته عدة مفاهيم، يتبناها العلم الصوفي ويعمل بها المتصوفة أثناء تأملاتهم في أسرار الوجود والموجودات، من قبيل: الوجود، اللغة، الإنسان، الخيال. وعبرها نتوجه إلى

التساؤل عن مكنونات الخطاب الصوفي عند ابن عربي، وتصوره حول الشعر، موضحين مسالك التلقي بالكشف[1] للمعنى وهباءه المنتظم.

التأمل وتأويل الشعر عند ابن عربي

تحملنا أفكار ابن عربي الصوفية إلى إعمال العقل، وما ينجم عنه من تأملات وتفسيرات، حول مصطلحات نقدية حديثة، نقرؤ من خلالها فن الشعر، ونؤوله، ونستخرج معانيه ومواقع وقوعها؛ بيد أن المسألة تتعدى هذا الطرح، نحو البحث والحفر عن الروابط، بين ماضي الشعر كما نظر إليه ابن عربي، وحاضره، عبر تنزيل تصورات الشيخ الأكبر التأويلية. لكن هذا الطرح، يحمل صعوبة تجعلنا نقع في تخوف من "أن نتعسف ونلبس كلام ابن عربي ثوباً حديثاً، قد لا يكون لائقاً به وقد يخرج به عن الإطار الذي يسير فيه"[2].

يتشكل الشعر الصوفي عامة، وشعر ابن عربي خاصة، من العبارات الكثيفة، والرموز والإشارات؛ فهو شعر يعيش على الإيحاءات، والدلالات والمعاني الفياضة؛ ما يستوجب على الناقد أو القارئ فك شيفرته، وفتح مغاليقه حتى يتواصل معه؛ فالمعاني لا تكشف عن هويتها مباشرة، بل تكاد تكون بعيدة ومتخفية، متلبّسة بالاغتراب والغموض؛ لأنها تتستّر خلف العبارات الباطنية، وإذا ما ظهرت، لا تبدو إلا في صورٍ مجازية مفعمة بمدلولات عميقة وعديدة.

ومن هنا، يقتضي الأمر تشريح البنى العميقة للنص، للوصول إلى المعاني العميقة، ورؤى الصوفية خلف العبارات الضيقة. بالإضافة إلى مميزات العلم الصوفي، الذي اتخذ عارفوه مصطلحي الرمز والإشارة؛ مشكّلين معجما خاصا بهم؛ يضاف إلى ذلك كله، امتلاك ملَكَة الذوق، فقد قيل: "من ذاق عرف"[3]. ولا يدل هذا على غموض النص الشعري الصوفي بشكل مطلق، إنما يحتاج لمتلق يملك القدرة على فك شفراته؛ فالنص الشعري الصوفي نص أدبي، مدعم بآليات الستر والإخفاء؛ لذا، يحتاج إلى إعمال آلية التأويل باعتبارها أداة كاشفة، لأنها تعمل على دمج الذات المتلقية ضمن عملية بناء النص، غاية استبصار عالم النص الداخلي والخاص، وجعله يبوح بأسرار ابن عربي الشعرية والتأويلية، من خلال تصوراته التي وضعها في ديوانه " ترجمان الأشواق" ، والمؤلف الذي خصه لشرح ديوانه "ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق".

---

[1] : أخذنا هذا المصطلح من مقال غابرييل بوري:

Les manifestes dans l'histoire de la peinture , in Littérature n 39 , 1980 , p 100

[2] : محمد علي سلامة، تأويل الشعر عند ابن عربي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2013، ص: 15.

[3] : الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الآفاق العربية، 2000.ص: 301.

اعتبر ابن عربي نفسه شارحا لديوانه ؛ الذي يشكل الغزل ثُلثيه، على فتاة اسمها نظام؛ بينما ثلث آخر في البكاء على الأطلال؛ لقد دفع ضغط الإشاعات بالخروج والتصريح بكلام يرفع به اللّبس المتوقع وقوع القارئ فيه، كلام يشرح ويكشف خبايا الكتابة الصوفية وسبل لتلقيها، فيقول: "وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدرا الحبشي، والولد إسماعيل بن سودكير، سألاني في ذلك، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب يذكرون هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك، وقرأ عليّ بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكِر الذي أنكره تاب إلى الله - سبحانه وتعالى- ورجع عن الإنكار على الفقراء، وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية، فاستخرت الله تقييد هذه الأوراق، وشرحت ما نظمته بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية وعلوم عقلية وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف"[1].

لم يكن خطاب الغزل حديث عهد بابن عربي أو بالصوفية، أو تحقيق تواصل فعال مع المتلقي حديثا، بل كان قبل ذاك مع شعراء الجاهلية ومن أتى بعدهم، وفي فترة صدر الإسلام، فقصيدة "بانت سعاد" لكعب بن زهير، المشهورة بالبردة، التي أصغى لها الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحابة، لما تحمله من وقع جمالي على سامعها؛ فقد استعمل ابن عربي عبارة البردة، وأوردها بلسان الغزل، وهي استعانة بينة الدلالة، قصد إنشاء قناة تفاعل بين النص والمتلقي، لأن أصل العبارة في الصوفية، عاطفي لا يمكن للغة أن تجسده، إلا بلغة الغزل التي تخلق مع المتلقي نوعا من المصاحبة، أو نوعا من التمازج، عبر التجربة القرائية الباطنية بين المؤلف والمتلقي، "ذلك أن النص لا يأتي كاملا من مؤلفه، بل هو مشروع دلالي وجمالي يكتمل بالقراءة النشطة التي تملأ ما في النص من فراغات، وبالتالي يشارك القارئ بطريقة فعالة في كتابة النص؛ حيث يصبح مبدعا آخر له"[2]. بمعنى أن عالم " الغزل مؤول لمعطيات عالم التصوف؛ لأن رسالة الغزل، تتجاوز مع رسالة التصوف التي تقوم على تجسيد علاقة المتصوف بالله، وهذا التجاوز، يلتقي فيه شعور المتصوف بشعور المحب المتغزل"[3]، على الرغم من تباينها؛ فكما يقول ابن عربي: "تعشقوا بكَون، والمتصوفة تعشقوا بعين، والشروط والأسباب واحدة، فلذلك كان لهم أسوة بهم لأن الله تعالى ما هيم هؤلاء وابتلاهم بحب أمثالهم إلا ليقيم بهم الحجج على

[1] : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ابن عربي، محيي الدين، مطبعة الإنسية، بيروت، 1213هـ، ص: 4-5.

[2] : سيميائية القناع: مقاربة تأويلية في ديوان فيوضات المجاز، عدد ،52ص: 1.

[3] : الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين، آمنة بلعلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2001م، ص: 59.

من ادعى محبته ولم يهم في حبه هيمان هؤلاء حين ذهب الحب بعقولهم، وأثناهم عنهم لمشاهدات شواهد محبوبهم في خيالهم، فأحرى بمن يزعم أنه يحب من هو سمعه، وبصره، ومن يتقرب إليه أكثر من تقربه ضعفا"[1].

لقد وظف ابن عربي الشعر للتعبير عن حاله، والتجريد بالحسي إلى المثالي/ الإلهي، وما تمظهرات المعاني الخارجية إلا تمثيلا لما يظهر للعين من محسوسات مادية؛ وهذا يوضح قوله عن افتتانه بابنة شيخه التي كانت عليها "مسحة ملك وهمة ملك، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النّسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق، ... ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق، من تلك الذخائر والأعلاق،.. فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكنّي، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جرياً على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى"[2]. إنه يمزج لحظة نظمه لأشعاره بالغزل، وما يحمله من حب وعواطف مزدوجة، ومتماهية بين التعبير الدنيوي لعاشق محب، وبين كشف الأسرار الإلهية، وباطن ممتلئ بحب الله، استحسن الفناء، وفيه لجأ "إلى عالم الحس للتعبير عن عالم المطلق أمر واقع مادام الحس هو منشأ التخيل، وحيث لم يوجد تخيل، فإن الإنسان لا يمكنه أن يتخيل أمراً من الأمور ما لم يؤد إليه الحس"[3].

لقد جسد ابن عربي نبوغه، ونضج أفكاره الصوفية في كتابته الشعرية، ووضح معالمها المعرفية والعاطفية مشيرا إلى ذلك في شعره قائلا[4]:

كلما أذكره من طلل ... أو ربوع أو مَغانٍ كلما
وكذا إن قلت ها أو قلت يا ... وألا إن جاء فيه أو أما
أو خليل أو رحيل أو رُبى ... أو رياض أو عياض أو حمى
أو نساء كاعبات نهد ... طالعات كشموس أو دمى
كلما أذكره مما جرى ... ذكره أو مثله أن تفْهَما
منه أسرارٌ وأنوارٌ جلت ... أو غلت جاء بها رب السما
لفؤادي أو فؤادي من له ... مثل مالي من شروط العلما
صفة قدسية علوية ... أعلمت أن لصدقي قدَما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها ... واطلب الباطن حتى تعلما

[1] : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، سابق، ص: 40-41.
[2] : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، سابق، ص: 4.
[3] : مراجع الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، دار التنوير للطباعة والنشر، ط:2، 1983، ص: 37.
[4] : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان العشاق، مرجع سابق، ص: 5-6.

منح ابن عربي هنا، كتابته الشعرية بعدا صوفيا باطنيا، يظهر للمتلقي من خلال عملية الفهم، "وهي عملية متبادلة بين نص يستند إلى مرجعية مضمرة، ومتلق يستند هو الآخر إلى مقاييس معينة يتعامل بها مع نصوص سابقة، وقد يجد في النص الجديد معايير أخرى، تفرض عليه استبعاد المعايير القديمة واستبدالها بأخرى. ولم يكن الأمر سهلاً بالنسبة للمتلقي؛ لأن العملية تقتضي منه النظر إلى النص في مستواه الظاهري الحسي، في الوقت الذي يرى فيه باطناً هو ما يحيل إليه ذلك المستوى الظاهر؛ لذلك بادر المؤلف نفسه وأخذ دور المتلقي ليقوم بعملية شرح وتأويل شعره"[1]، ولا يعني شرحه لديوانه، أنه وضع حدودا لعملية القراءة أو التأويل، إنما مكن القارئ من سبل جديدة متعددة، يكشف بها النقاب ويستجلي اللبس؛ إنه يتعامل مع اللغة وما تحمله من دلالات" كما يتعامل مع كل الموجودات، وينظر إليها كما ينظر إلى الوجود بأسره، من خلال ثنائية: الباطن/ الظاهر"[2]؛ بهذا، يكتشف قارئ "ترجمان الأشواق"، قوة تعلق ابن عربي، الذي عمد التعبير عن حبه لله بالرجوع إلى توظيف ألفاظ الحب العذري، وما يلازمها من وصل وهجر، وشتى تعابير العاشق لمعشوقته، في صورة رمزية وإشارية، يعبر فيها عن الأحوال الروحانية التي يعيشها، والتجارب التي يعانيها، يقول:[3]

يا حادي العيس لا تعجل بها وقفا	فإنني زَمِنُ في إثرها
قف بالمطايا وشمر من أزمتها	بالله، بالوجد والتبريح يا حادي
نفسي تريد ولكن لا تساعدني	رجليَّ من لي بإشفاق وإسعاد
ما يفعل الصَّنع النحرير في شُغُل	آلته أذنت فيه بإفساد
عرّج ففي أيمن الوادي خيامهم	لله درّك ما تحويه يا وادي
جمعْت قومًا همُ نفْسي وهم نَفَسي	وهم سواد سُوَيْدا خلب ٱكبادي
لا درّ درُّ الهوى إن لم أمت كَمَدا	بحاجز أو بسلع أو بأجياد

منح ابن عربي أبياته الشعرية معاني صوفية، مستعينا بالإشارات الغزلية، وأعطى لكل لفظة، حمولات دلالية تتماشى مع التجربة الصوفية، ولعل التشكلات اللغوية التي توخر بها بنية النص، باعتبارها تجسيدا لمعاني ظاهرة، تتجه نحو خلق وتأسيس تشكل متناسق للتصور الذي يبنى عليه العمل الإبداعي؛ وبه، يمكننا تتبع، ورصد معطيات الاتساق النصي لخطاب ابن عربي، استنادا على مرجعياته وتوافقها مع الدلالات التي تفصح بها البنية اللغوية.

[1] : الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 61.

[2] : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:2، 1992، ص: 82.

[3] : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان العشاق، مرجع سابق، ص: 66-69.

تظهر علاقة الحب والعشق داخل هذه الأبيات، جياشة من شاعر يعبر لمعشوقته البعيدة، فيبدأ بوصف حالته، وحاجته إلى السفر وشد المطايا للوصول إليها؛ فقد جعله ذلك، يطلب من حادي العيس التعجل بالسير إلى الحبيبة حتى يتسنى له اللحاق بالركب، وبهذا يمثل لفاعلية بعد المسافة وتأثيرها بينهما، وأدخلته في حالة متأزمة، جعلته ضعيفا من الألم، كونه زمن ضعيف، يعاني ضغوطا نفسية تضاف وتزيده هونا؛ فهو مضطر أحيانا إلى أخذ استراحة والمكوث في مكانه؛ ولهذا عليه أن يمسك بالمطايا حتى لا تتركه؛ ورغم هذه الضغوط والعوائق التي تحيط به، ظل متمسكا بحبه، وجاد في اللحاق بهم، وبعدها يوجه ابن عربي حادي العيس ويعرج به لأيمن الوادي، حيث خيام الأحبة الذين يصفهم بأنهم كنفسه وكبده، بالرغم من كل الصعاب؛ إنه محب عازم اللحاق بحبيبته، ليثبت صدق حبه وهواه لها.

تتحقق تمظهرات وتصورات ابن عربي الشعرية في أبياته، لما تملكه من إمكانات تخييلية، وكونها تشكلا لأفعال إشارية، يتوسل بها من أجل الكشف عن الفاعلية النفسية، ومدى ترجمتها لحاله، كونها انفعال معادل للكثافة الشعورية لتجربته الصوفية؛ ولذا، فإن فهمها ومقاربتها مهم لإضاءة المعاني الملتبسة، والشائكة في النص، سواء تعلق الأمر بالخطاب الرؤيوي، أو الفلسفي، أو الثقافي، وما دون ذلك؛ بيد أنها تجسد تمثل ابن عربي عن الشعر، الذي جعل منه وسيلة للتعبير عن مكنوناته.

يعد توظيفه لعناصر لغوية إيحائية لِلَطائف روحانية، تتمحور حول محور العرفانية، انعكاسا للبعد المعرفي الصوفي، ووظيفة الشعر عند المتصوفة. يتبع ابن عربي طريقة الإشارية في توظيفه للكلمات في خطابه الشعري، يجعلها تفيض بدلالات جديدة، لم تكن تملكها من ذي قبل. وإذا ما أعدنا النظر في قصائده، نجد نسيجا لغويا جديدا، حاكته تجربة ابن عربي، ولعل الطريقة متميزة، فتحت له مجال التعبير بحرية؛ متجاوزا قيود المجتمع التي تعتبر عائقا لترجمة أشواقه ومشاهداته؛ وعانق على حدود القيد الاجتماعي كينونة الماوراء، بل كينونة الوجود بأكمله؛ فابن عربي بأشعاره وما يتشكل منه ألفاظ، تجسيد لتجارب واقعية ومشاهد حية، يضعنا أمام حقيقة تجربته، جاعلا إيانا متأثرين بتجلياته الحسية والظاهرة معا.

إن ما يتصوَّره ويصوره ابن عربي في شعره من مدلولات، وما تحمله من إيحاءات، تتجاوز ما تبوح به تلك الألفاظ من دلالات مألوفه داخل المعاجم؛ إنها تدل على تجربة الشاعر ومنظومة علم التصوف المعرفي. من خلالها يمكن للمتلقي، كشف النقاب عن البنية المعرفية الصوفية، إن اتخذ من الحدث الصوفي موضوعا للمقاربة، وعلى ذلك "ينبغي السعي وراء إدراك تفاعل البنية المعرفية من حيث حيوية الصورة وقدرتها على الكشف والإثراء في الذات المتلقية، وهذا يبين أن لهذا التفاعل بعدين من الفاعلية، هما: البعد النفسي، والبعد الدلالي؛

أو الوظيفة النفسية، والوظيفة المعنوية، وهذا يقتضي أن نفرق بين نَسقين: نسق ذهني أو ميتافيزيقي، ونسق آخر انفعالي أو حسي"[1]. وهذا ما سنحاول البث فيه فيما تبقى.

التلقي بالكشف وتجليات الحيرة

يعبر ابن عربي عن طبيعة وجود الله، بطريقة يجعل فيها المتلقي حائرا، بحيث يقدم دلائل تتجاوز الحقائق الظاهرة، والمحسوسة التي تسمح بمعرفة ذات الله، اعتبارا أن "الدليل هو شيء ما تسمح معرفته بمعرفة شيء آخر"[2]، وهذه المعرفة تنطلق بالكشف، الذي ينطلق من الإدراك بباطن الأشياء، وجوهرها عبر التأمل، فابن عربي بلغ هذه المرحلة من التأمل والمقام العلي، الذي وصل إليه في مرحلة من حياته؛ يقول ابن عربي: " وهذا المقام نلته سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس في صلاة العصر، وأنا أصلي بجماعة بمسجد الأزهر بجانب عين الخيل(عين الجبل) فرأيته نورا يكاد يكون أكشف من الذي بين يدي.. غير أني لما رأيته زال عني حكم الخلف.. وما رأيت له ظهرا ولا قفا.. ولم أفرق في تلك الرؤية بين جهاتي.. بل كنت مثل الكرة على أعقل لنفسي جمة إلي بالفرض.. لا بالوجود.. وكان الأمر كما شاهدته مع أنه كان قد تقدم أي قبل ذلك كشف الأشياء في عرض حائط قبلتي.. وهذا كشف لا يشبه هذا الكشف..."[3].

تؤكد التجربة الصوفية، علو مقامها بخصوص قوة إحاطتها بمدركات الأشياء، فهي تتبنى لغة تسمح لها بخلق معاني متعددة، من خلال تفاعلات تتراكم فيها قدرة الذات المبدعة والقارئ مع الوجود، ما يفضي إلى تفاعل خارج عن قوانين العقل، ومعايير الحس المألوفة. ويعتبر هذا التفاعل " تجربة يعيشها العارف مع الله تعالى خارج حدود الزمان والمكان، يرتبط به من تصورات عقلية لا تخرج عن نطاق عيانات الحس"[4]. إنها قدرة تدخل القارئ مجال الإدراك العقلي واللغوي، لما تحمله من تعابير عن التصورات الوجودية، وبذلك نستشف طبيعة اللغة الصوفية الفنية التي تتجاوز اللغة العادية، وتملك قدرة تعكس بها تفاعلا مميزا للخطاب الصوفي، ما يسهم في ميلاد دلالات عديدة، ومعاني تتجاوز أفق اللغة الظاهرة العادية، تطمس من عندياتها خبايا الفكر الصوفي الفلسفي.

---

[1] : التأصيل المعرفي في المنفرجة بين النظر العقلي والتصوف الفلسفي، حسين خريوش، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، مجلد: 4، عدد: 1، 2007، ص: 138.

[2] : Michael Riffaterre, **Sémiotique de la poésie**, Paris, Seuil,1983, p. 112

[3] : محي الدين ابن عربي، الإسرا إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط:1، 1988، ص: 28.

[4] : محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل (دراسة تحليلية مقارنى للغزالي وابن رشد وابن عربي)، دار الجيل، ط:1، 1995، 232-233.

ومن بين تجليات الكشف عن مظاهر الحقيقة الوجودية عند ابن عربي، هو القول بتلاحم الأشياء وتفاعلها مع بعضها، ورغم تعدد مظاهر الظاهر، إلا أن الوجود واحد، وهذا يفيد أن صورة الحقيقة الوجودية ثابتة، وتجلياتها متغيرة؛ يقول ابن عربي:

العين واحدة والحكم مختلفٌ فانظر به منك في تلويح إيماني
النور ليس له لون يميزه وبالزجاج له الألوان كالماء
الماء ليس له شكل يقيده إلا الوعاء وفي تقييده دائي[1]

إن هذه الأبيات رغم تشكلها البسيط، إلا أنها تخفي تجليات التحقق الوجودي للذات الإله، ومن خلالها يمكن استبطان جوهر الموجودات، لأن الموجودات، في النسق الصوفي، تمتثل على التحقيق، شبكة لغوية كونية، تزخر فيها الكلمات بالمعاني الإلهية، أو (النفس الرحماني) كما عبر عنه ابن عربي، وهي معاني كانت كامنة بالقوة في العلم الإلهي، قبل أن تظهر بالفعل في أعيان الصور المشار إليها بالكلمات. وكما أن السامع، أثناء التواصل اللغوي، يبحث عن المعاني، حينما تتحصل لديه الكلمات، فكذلك الإنسان تجاه الموجودات، لا ينبغي أن يقف عند الظاهر، بل عليه أن يسعى إلى اكتناه الباطن.

من هنا، يستبصر المتلقي الحقيقة من وراء الالتباس، وذلك بالجمع والاستعانة بالأمور الظاهرة من أجل تجسيد صورة الباطن الخفي، والجمع بين الظاهر والباطن، إذ يرمي من خلاله إلى التأثير والاستمالة، وإقناع الغير بصواب الرأي المعروض، وحمله على العمل وفقه، فإنه من جهة أخرى، يعترض على رأي آخر يكتفي بالظاهر أو بالباطن. لأن الفكر الصوفي، يسعى إلى تكوين ظاهرة شمولية لوصلها بين الظاهر والباطن، وعدم اقتصارها على طرف دون آخر.

إن قارئ نصوص ابن عربي في هذه اللحظة، لا يكتفي بما تمليه كلماتها البسيطة، إنما يبحث من خلالها على معرفة معينة، ومتوقعة بفعل تصورات بناها، وراء قراءات مسبقة لفكر ابن عربي، والفكر الصوفي عامة، وهذه الأفكار، ساهمت في بناء مسار شخصي، يؤهله لقراءة هذه النصوص وكشف مكنوناتها؛ "لأن الأمر لا يقتصر على تحصيل المعرفة التي قد تكون معرفة منطلقة، ولا حتى شيء ما يمكن أن يحدد، وأن يتصور بأنه منفصل عن المسار الشخصي لاعتباره موضوعا. لكن ما يجب أن يؤخذ في الحساب هو تبادل اللحظتين"[2]؛ لحظة تلقيه للكلمات وبناءها ومعرفة ظاهرها، ثم لحظة ربطها بسياق تشكلها الفكري والثقافي، والوصول إلى استكناه باطنها. وهذه العملية هي المميزة بين الخطابات؛ وفي هذه الحالة، تعرج النصوص بفعل ارتباطها

[1] : محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، شرح وتقديم: نواف الجراح، دار صادر، بيروت: ط:1، 1999، ص: 27.
[2] : فرونسوا جوليان، مديح الالتباس، ت: محمد مفتاح، (انطلاقا من فكر وعلم الجمال في الصين)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط:1، 2023، ص: 84.

بالسياق الفكري التصوفي عن مدلولاتها العادية، لتحمل معها تصورات الخطاب الصوفي، وتعبر عن معانيه الخفية، التي ترمي إلى إدراك وتحقق يُبني اليقين بوجود الله.

يعمل التلقي بالكشف هنا، إلى تجاوز فكرة كون الالتباس تناقضا، لأن تصوير تعدد المظاهر لحالة الظاهر التي تبثّ وتصرّح بوجود الله، من خلال تمثلات ومعتقدات، تتجاوز الحدود المحسوسة التي يمتثل لها عقل الإنسان؛ ما يفضي إلى الإقرار بأن "المفهوم العالم للواقع نفسه ينتهي بضلالة؛ ومن أجل إعادة تأسيس علاقته بالكينونة، ومن أجل الخروج من السير المزعج، لتمايز الأشياء التي يحس فيها أن وعيه ينحل شيئا فشيئا... "[1]، ليعبر المتلقي بقراءته وتوقعاته الحدود الفيزيقية، ويتأمل في ما وراء الميتافزيقيا وفي الموجودات، غاية تسريح العقل، ورسم تصورات عمادها سلطة الدين، وهي التي تسافر به من مكانه الدنيوي الطبيعي، نحو مكان متخيل لروحه بعد الممات.

كما تختلف وتتعدد مراتب التلقي بالكشف، حسب المقامات التي يتدرج فيها، وعبرها قارئ نصوص الصوفية، إذ يرتبط كذلك بالأحوال التي تعتري العارف الصوفي. فالتلقي يكون بحسب الترقي في الفهم والإدراك، ويرجع ذلك إلى التنقل بين الأحوال والمقامات والمعارف، وبه أمكننا أن نعتبر التلقي هنا، حسب التصور والفكر الصوفي بأنه ذوق، وهو التجلي الأول لمبادئ التجليات الإلهية، ويمكن أن يكون ارتقاء، باعتباره أواسط التجليات، أو يكون ريا، وهو أعلى الدرجات التي تظهر بها التجليات في كل مقام. والغاية الأسمى من اختلاف مراتب تلقي النص الصوفي، هو تجاوز اللبس والحيرة؛ فتعدد المعاني، يزرع اليقين في نفس القارئ، الذي يبحث عن الخلاص والإدراك الحق بوجود الله، من خلال التأمل في الموجودات.

بهذا، يتكوّن جسر جديد للتواصل، رغم اختلاف المراتب وكذا سياقات التلقي وتداول النص، إلا أنه يتحصل على فعالية تفضي إلى توالد الدلالة وتكاثر المعاني. " إن الفنان حين يبدع، إنما يبدع لقارئ معين يتصوره نوعا من التصور الفضفاض والغائم أو يجرده من ذاته بعبارة علمية أكثر دقة، فيبعث بينهما سياقا للتواصل والتفاعل، يظل كامنا في النص في شكل طاقة جمالية، تبحث باستمرار على أن تنبثق وتتفجر خلال تاريخ تداول النص، ومن هنا يكون النص موقع إبداع في حالة كمون، ولطاقة جمالية مستترة، ثم لقارئ تجريدي، لابد من أن يتحقق بحسب إمداد تاريخ تداول النص"[2]. إنه أمر يفسر حيثيات تلقي وكشف نصوص ابن عربي، والتي ترتبط بمقصدية نقل الخطاب، والفكر الصوفي، الذي يتبناه الشيخ الأكبر، ويكون القارئ

[1] : نفسه، ص: 226.

[2] : إدريس بلمليح، القراءة التفاعلية (دراسة نصوص شعرية حديثة)، دار توبقال للنشر، ط: 1، 2000، ص:5.

هنا مفسرا لهذه الغاية، يتفاعل ويشترك مع ابن عربي تأملاته، ويساهم في تداول النصوص عبر الزمن الذي ينتمي له (أي القارئ).

الخيال ومحفزات التلقي بالكشف

تنظر التجربة الوجودية الصوفية إلى الوجود باعتباره خيالا، أي بمثابة نص إبداعي، مستندين إلى محفزات معرفية، وعقلية، وباطنية أساسا للقراءة، ولفهم التفاعل بين مفاهيم الوجود، واللغة، والإبداع؛ وهذه المحفزات، تعطي الطاقة والفعالية الجمالية للنص الإبداعي، لتنبثق معانيه وتتجدد، وتستمر إلى ما لانهاية. يصور ابن عربي هذا المنظور في شعره، محفزا بالبناءات البلاغية الجمالية، وتراكيب نحوية، تعزز نصوصه بعلاقات تتجاوز المألوف نحو الغرابة، يقول: [1]

عالـــم الدنيـــا مـــــجاز كله أي مجـــــاز هـــو عقلي فقـط

إن التصور الذي يخلقه هنا حول العالم، من خلال هذه التراكب اللغوية، ينقل اللغة من حالة كونها أداة تواصل عادية، إلى كونها أداة معبرة عن الحالة الوجودية وحقيقته، وأنها كائن موجود، يتميز عن باقي الموجودات بنظام، تعكس من خلاله حالتنا الوجودية، وحالة الموجودات من حولنا. إن هذا النوع من التراكيب، والصور البلاغية التخييلية، تمنح القراءة الصوفية بهاءها؛ وبه، تحفز طبيعة التفاعل هنا، القارئ، وتمنحه إشارات عديدة، للتلقي والكشف عن الحقيقة الوجدوية، وحقيقة المكنونات حوله؛ يقول ابن عربي في موضع آخر:

إن الوجود استعملا في غير ما هو له
إذ لا وجـود للمـــــلا ولا لـــشيء قـــبله
فهو المجاز أرســـــلا فافـهم وحـقق نقله[2]

من خلال هذه الأبيات، نلاحظ إشارات إلى تتعدد محفزات التلقي التي مصدرها الخيال، خيال في تصور طبيعة الوجود، وكذا في تصوره لمفهوم الوجود الذي يربطه بالخيال؛ إذ يعتبر هنا الوجود، خيال وابداع لامتناهي، تتعدد معانيه وتتكاثر بتكاثر دلالاته، بفعل التراكيب التخييلية، التي تقرب للمتلقي طبيعة الفكر الصوفي؛ إنه يمثل بلاتناهي الدلالة، على أن الوجود والعالم، لا متناه بين الوجود المطلق، والعدم المطلق؛ ما يؤول إلى كشف قدرة الله الذي أبدع هذا الكون وأحسن تصويره.

[1] : عبد الغني النابلسي، ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ضبط وتعليق: محمد عب الخالق الزناتي، دار العلمية، ط: 1، بيروت، 2001، ص: 306.

[2] : أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط: 3 (ب.ت)، ص: 644.

بهذا، وكما يقول إدريس بلمليح: "إن القصيدة الشعرية – بحسب ما نعتقده- ليست تحويلا للمعاني الحرفية المرتبطة بمرجع، محسوس أو مجرد، محدد. إنما المعاني الحرفية تنسحب داخلها إلى درجة ثانية في عملية الإنتاج والتلقي؛ أي لأن نظام الشعر نظام يتصل بالعالم مباشرة فتظهر من خلاله علاقة اللغة العادية بالعالم وقد انحسرت إلى مستوى آخر ليس هو مستوى الدلالة الشعرية. وهذا الذي يبديه القارئ بشأن تحويل تلك الدلالة إلى جمل لغوية عادية لا يعدو أن يكون جهاز قراءة يتسلح به كي يفهم النص في مستواه المرجعي"[1].

الذي نفهمه من هذا القول هو، أن فعل القراءة، فعل مرتبط بمرجعية سابقة، مدسوسة ومرتبطة بعملية الفهم لدى المتلقي، وهذه المرجعية، تظهر باعتبارها محفزا أثناء تلقيه النص، وتقوده إلى استجلاء معانيه وفقها. بهذا، يكون التلقي بالكشف، أداة مرافقة للنص الإبداعي وللمتلقي معا، وهذا يفسر حقيقة القراءة الصوفية وطبيعة تفاعلها مع قارئها، لأنه منبعث في الأصل من مقام ومكانة العارف بالله المعرفية والتعبدية وقربه من مريديه. وهذا الأمر، يخلق تمثلات حول طبيعة محفزات التلقي، التي تنضاف إلى امتلاك مرجعية، وهي الامتنان والتبعية. وهو ما يجعل من تلقي النص والخطاب الصوفي، مختلفا عن تلقي النصوص الإبداعية الأخرى.

يرجع هذا التفاعل الحاصل في اللغة التخييلية الصوفية، إلى الإبتهاج بالكثرة في سبيل ضمان الوحدة؛ ما يوحي إلى أهمية تجميع شظايا متعددة ومختلفة، من أجل الوصول إلى غاية مثلى من وراء الإدراك، واليقين الذي يبحث عنه العلم الصوفي لإثبات وحدانية الله، واعتباره أبهى صور الحق؛ وفي هذا رجوع إلى فكرة التشتيت الدلالي، ونسبية المعاني أمام الحقيقة الراسخة للواحد عز وجل. مما " يعني شبه المعنى الذي ينطوي عليه التشتيت (Dissemination) استحالة العودة إلى وحدة المعنى المترابطة والمنضبطة مرة أخرى... فهل التشتيت- من ثم- يعني خسران هذا الضرب من الحقيقة؟ هل يعني حظرا سلبيا على سبل الوصول إلى هذا المدلول؟ يثبت التشتيت معنى ينقسم على نفسه دوما، فلا يفترض وجود جوهر بكر يسبقه أو يسهر على طريقة عمله، وبذلك لا يتبدد التشتيت ولا يسجن نفسه ضمن حدود لحظة ثانوية سلبية"[2]

تستند كثرة التخييل والتراكيب اللغوية المتنوعة، داخل نص إبداعي ما، على مرجعية فكرية ومعرفية معينة، بحيث يفرض على المتلقي تبني نفس الأفكار، والمرجعيات من أجل الوصول إلى فهم إيجابي للنص، وتفادي المعاني السلبية، التي تؤول إلى نسف دلالات النص وإفقاده هويته وقيمته. إذ ينطلق التشتيت في

[1] : إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط: 1، 1995، ص:88.

[2] : Jacques Derrida, La Dissémination, Paris : Editions du Seuil, 1972, Trans. Barbara Johnson, Dissemination, London ; Athlone Press, 1981, p.p: 268,300.

خطاب ابن عربي الصوفي، من اليقين بإدراك وجود الله الواحد، ومن ثمة البحث في الموجودات عن آيات متعددة، تثبت وجود خالق واحد للكون. ومن هنا تتجلى سيمات التلقي بالكشف، وعلاقاته بالصور البلاغية التخييلية، إذ منه ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، فيتضح داخل النص اللغوي أو الوجودي. وفي مثل هذا التلقي؛ ليس العارف من يتعرّف على النص، ويكشف أسراره بمقتضى نظره وتفكره، وإنما النص هو الذي يتعرف إليه، وينجلي له بدلالاته ومعانيه المتعددة، فتتعطل القوى الفاهمة لتثار القوى القابلة، قوى الله عز وجل وبرهان جلاله.

يقول ابن عربي:[1]

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن وإن لقيت معديا فعدنان

يصادف القارئ في هذا البيت الشعري، إشارات متفاوتة لعلاقات لفظية مشتركة ومتباينة في الآن معا، ترفع من قوة ثنائية الحقيقة والمجاز، وبها يتقوى الخطاب الصوفي؛ بل، وتبصم على علاقة كلامية، ومعرفية، تتجاوز قدرة العقل، ولا يمكن إدراكها إلا بتلقيها، وكشفها من خلال إعمال الفهم العميق والباطني للأشياء، وذلك بتجاوز الأفكار المنطقية للعقل ولمعارفه السطحية، والرجوع إلى الله بالجلوس والتأمل في حقيقته الظاهرة بالذكر على بساط الأدب، والمراقبة، والحضور، والزهد، منتظرا رده سبحانه وتعالى، والتعليم منه على الكشف والتحقيق.

بهذا، يعتبر المتلقي عنصرا مهما في الخطاب، لكن متلقي الخطاب الصوفي يختلف عن غيره من المتلقين، وله معايير تؤهله إلى أن يكون منتجا للمعنى أو مؤولا للخطاب. إذ يلزمه أن يكون مدركا بالأحوال كما هو مصرح به في العلم الصوفي ، باعتبارها حالة يتحسسها ويتذوقها المتلقي من خلال تجربته، ومعرفة تجعله يدرك بواطن الصوفية، "فالأحوال لا سبيل إليها إلا بالذوق..." ،[2] بالإضافة إلى قانون التأويل، الذي يمكّن القارئ من تحديد أفق القراءات المتعددة، والتأويلات المختلفة أثناء التلقي بالكشف للخطاب الصوفي ونصوص ابن عربي خاصة، وذلك بالاستناد إلى "عملية اخراج المعنى من حالة الكمون إلى حالة الظهور، كون القراءة ليست تلقيا سلبيا، وإنما هي تفاعل خلاق ومشاركة حقيقية بين النص والقارئ"[3]، عبر استكناه مواقع اللاتحديد، وكشف المناطق الملتبسة، مع توجيه القارئ نحو أماكن سكون المعنى بهدف استفزازه والتشويش عليه، وتركه في حالة ارتياب.

[1] : الفتوحات المكية، م 2، ص: 110.

[2] : نفسه، ص: 49.

[3] : مصطفى سحلول، نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياه، م: 1، منشورات اتحاد كتاب العرب، بيروت، لبنان، 2001، ص: 62.

خاتمة:

بهذا أمكننا القول، أنه لا يمكن النظر، وقراءة خطاب ابن عربي الشعري الصوفي باعتباره نصا عاديا، بل تجدر قراءته من خلال مفهوم جوهري يؤطر النظرية المعرفية الصوفية، وهو مفهوم الإشارة، الذي يتجاوز في معناه مفهوم التأويل، ويتقابل مع مفهوم الكشف الذي تتبناه الصوفية، تعبيرا عن مراتب عليا من التعبد. ومن خلال مفهوم الإشارة، نستجلي الدلالة، ونستجمع المعاني التي تتوزع داخل نصوص ابن عربي الصوفية، محاولين كشفها وفض الالتباس عنها. وهباء المعاني في خطاب ابن عربي، بمثابة انتظام، وتناغم بين الحقيقة الوجودية، واللغة التي يعبر بها الشيخ الأكبر.

إن تصور ابن عربي الشعري، تصور معرفي يطرح أسئلة باطنية، تسعى وراء الكمال؛ ولذا حاولت بهذه القراءة كشف الحجب، ولو جزئيا عن عوالق خطابه الملتوي ذو الطبيعة الاستفهامية المتخفية؛ وديوان "ترجمان الأشواق"، تجسيد لهذا التخفي والغموض، الباحث عن الحقيقة وراء المجهول؛ ذلك أن عباراته مبهمة، ملتبسة وغير واضحة الدلالة، وأنها تتوارى خلف دلالات غائبة، بفعل تشكلها المحاتل، وقوة الانزياحات، والرموز، والإشارات المكونة لبناها ومعانيها.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط: 3 (ب.ت).
- إدريس بلمليح، القراءة التفاعلية (دراسة نصوص شعرية حديثة)، دار توبقال للنشر، ط: 1، 2000.
- إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط: 1، 1995.
- آمنة بلعلي، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2001م.
- جابر عصفور، مراجع الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دار التنوير للطباعة والنشر، ط:2، 1983.
- حسين خريوش، التأصيل المعرفي في المنفرجة بين النظر العقلي والتصوف الفلسفي، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، مجلد: 4، عدد: 1، 2007.
- عبد الغني النابلسي، ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ضبط وتعليق: محمد عب الخالق الزناتي، دار العلمية، ط: 1، بيروت، 2001.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الآفاق العربية، 2000.
- فرونسوا جوليان، مديح الالتباس، ت: محمد مفتاح، (انطلاقا من فكر وعلم الجمال في الصين)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط:1، 2023.
- محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل (دراسة تحليلية مقارنى للغزالي وابن رشد وابن عربي)، دار الجيل، ط:1، 1995.
- محمد علي سلامة، تأويل الشعر عند محي الدين بن عربي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2013.
- محمد كعوان، سيميائية القناع: مقاربة تأويلية في ديوان فيوضات المجاز، مجلة نزوى، سلطنة عمان، عدد:52، 2007.
- محيي الدين ابن عربي، الإسرا إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط:1، 1988.
- محيي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان العشاق، شرح وتقديم: نواف الجراح، دار صادر، بيروت: ط:1، 1999.

- محيي الدين ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، مطبعة الإنسية، بيروت، 1213هـ.
- مصطفى سحلول، نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياه، م: 1، منشورات اتحاد كتاب العرب، بيروت، لبنان، 2001.
- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:2، 1992.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Jacques Derrida, La Dissémination, Paris : Editions du Seuil, 1972, Trans. Barbara Johnson, Dissemination, London ; Athlone Press, 1981.
- Les manifestes dans l'histoire de la peinture, in Littérature n 39, 1980.
- Michael Riffaterre, Sémiotique de la poésie, Paris, Seuil,1983.
- Allal linda, Acquisition et évaluation des compétences en situation scolaire, Université de Genéve.

من قضايا القافية في الشعر العمودي

فريد أمعضشو
أستاذ باحث - المغرب

الملخص

يتناول هذا المقال أبرز القضايا والمباحث المتعلقة بالقافية في الشعر العربي العمودي على وجه الخصوص، وذلك بأسلوب جمع بين التفصيل والتيسير، بالاستناد إلى عدد من المظانّ القديمة والحديثة، المتخصصة والنقدية العامة، وكان الهدف الأساس هو لمّ تلك القضايا، ومحاولة التطرق إليها بعُمق وتقصّ، دون أن ندلف إلى جهود تجديد النظر في القافية، وموسيقى الشعر الكلاسيكي بصفة عامة؛ لأن ذلك يحتاج إلى مساحة أوسع، وإلى جهد آخر، آمين أن نخصّ تلك الجهود التجديدية بوقفات في مقالة أخرى بحول الله.

الكلمات المفتاحية:

القافية - الشعر - حروف القافية - حركات القافية - عيوب القافية.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أمعضشو، فريد. (2025، مارس). من قضايا القافية في الشعر العمودي. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 100-118.

مقدمة

تعد القافية أحدَ العناصر الأربعة الأساسية، التي يقوم عليها حدُّ الشعر؛ في نظر أبي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب (ت 337هـ)[1]. وقد ظلت ردحاً غيرَ يسيرٍ من الزمن حِكْراً على الشعر العربي، وهذا ما نستشفّه من قول حازم القرطاجنّي (ت 684هـ) في تحديد ماهية الشعر: "الشعرُ كلام مخيَّلٌ موزون، مختصّ في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك..."[2]. وبعد ذلك، ونتيجة لجملةٍ من العوامل، ظهرت القافية في أشعار كثير من الأمم الشرقية والغربية، خلال فترات تاريخية متباينة.

وإذا كان بعضُ الدارسين العرب، قدماء ومُحْدَثين، لا يفرّقون بين العَروض والقافية، ويجْعلونهما بمثابة تخصُّص معرفي واحدٍ؛ بحيث يعالجون مباحثَ القافية بوصفها جزءاً من العروض، فإن هناك آخرين يُلِحُّون على ضرورة الفصل بينهما، والنظر إليهما بوصفهما عِلمَيْن قائمين بذاتهما، يشتركان في أمور، ويفترقان في أخرى. فالعَرُوض - كما قال صاحب "الإقناع في العروض وتخريج القوافي"[3] - ميزانُ الشعر، بها يُعرَف مكسورُه من موزونه، على حين أن القافية علمٌ يتناول جزءا من الشعر، وهو تلك الوَحدة الإيقاعية التي تتردَّد في آخر كل بيت. وإذا كان أصحابُ التراجم في الأدب العربي القديم مُجْمِعين على أن "الخليل بن أحمد غير مسبوق في وضع علم العروض، فإن أبا عَمْرٍو بن العلاء قد سبقه في الكلام عن القوافي وقواعدها، ووضَع لها أسماء ومصطلحات خاصة"[4]. والملاحَظ أن أكثر العلماء يَذكر علم القافية بعد ذِكر علم العروض، ولم يثبت عنهم أنْ ذكروه قبله؛ وهو ما قد يعني أن الحُفول بالقافية تأخّر عن الاحتفال بالعَروض...

1- القافية: ماهيتُها وصُوَرُها:

يراد بلفظة "قافية"، في معاجم اللغة العربية، مؤخّر الشيء أو آخِره. جاء في لسان ابن منظور (ت 711هـ) ما يأتي: "الأزْهَري: القَفَا، مقصورٌ، مُؤَخَّرُ العُنُقِ، ألِفها واوٌ، والعربُ تؤنّثها، والتذكيرُ أعمُّ. ابن سِيدَه: القفا وراءَ العُنق، أنثى... وقال اللِّحْياني: القفا يُذكَّر ويُؤَنّث... والقافية كالقفا، وهي أقلُّهُما... وفي حديثٍ مرفوع: يَعْقِد الشيطانُ على قافيةِ رأس أحدِكُمْ ثلاثَ عُقدٍ؛ فإذا قام من الليل فتوضّأ، انْحَلّت عُقدَة. قال أبو عُبَيْدٍ: يَعني بالقافية القفا... ويقولون: القَفنُ في موضِع القفا. وقال: هي قافيةُ الرأس. وقافية كل شيءٍ: آخرُه، ومنه قافيةُ بيتِ الشعر. وقيل: قافية الرأس مؤخَّره..."[5]. والقافية من الفعل "قفا"، ومعناه "تبِع". يقول ابن

[1] - "نقد الشعر" لقدامة بن جعفر، ص 17.
[2] - "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" لحازم القرطاجني، ص 89.
[3] - "الإقناع في العروض وتخريج القوافي" للصاحب بن عباد، ص 3.
[4] - "علم العروض والقافية" لعبد العزيز عتيق، ص 9.
[5] - "لسان العرب" لابن منظور، مادة "ق ف ا".

منظور في تتمة قوله السابق: "قفاهُ قفْواً، واقتفاه، وتقفّاه: تبعَه... أبو عبيد: هو يقفُو، ويَقوفُ، ويَقتافُ؛ أي يتبع الأثرَ..."[1].

وسُمّيتِ القافية بهذا الاسم إما لأنها ترد في آخر البيت أو الأبيات، وإما لأنها تتبع ما قبلها في البيت اليتيم أو المطلع، أو أخواتها في التُّتفة والمقطّعة والقصيدة، وإما لأنها تجيء سليقةً في البيت الأول؛ فيَلتزم بها الشاعرُ، ويقفوها في سائر الأبيات.

وإذا انتقلنا من المجال اللغوي العامّ إلى مجال الاصطلاح الخاصّ، فإننا نلْفي العلماءَ قد اختلفوا اختلافا واضحا في تحديد مفهوم القافية. ويُعْزى ذلك، في المحلّ الأول، إلى اختلاف فهْم أولئك العلماء لهذا المفهوم، وإدراك ماهيته، وإلى تبايُن زوايا النظر إلى الموضوع. ولعل أشهر تعريفات القافية الاصطلاحية وأشْيَعَها وأقواها تعريفُ الخليل الفراهيدي (ت 175هـ) لها. وإذا رجعنا إلى المكتبة الأدبية العربية، مُنَقِّبينَ عن المصادر الأصول التي حدّد فيها الخليل القافية، فإننا لا نجدها للأسف الشديد، وكل ما يمْكننا العثورُ عليه مَظانّ لغوية ونقدية قديمة حَوَتْ هذا التحديد، وعبّرت عنه بصيغ شتى منسوبةٍ جميعها إلى الخليل. وهكذا، فقد ورد في اللسان ما يأتي: "قال الخليلُ: القافية مِنْ آخِر حَرْفٍ في البيت إلى أوّل ساكنٍ يليه مع الحركة التي قبْلَ الساكن"[2]. وجاء التعريف الخليلي للقافية، في "العمدة"، بهذه الصيغة التعبيرية: "[تُحَدّ] مِنْ آخر حرف البيتِ إلى أول ساكن يليه مِن قبْله مع حركة الحرْف الذي قبله"[3]. ونقرأ في "الوافي" هذا التعريف بهذه الصورة اللغوية: "قال الخليل: هيَ مِن آخِر البيتِ إلى أوّل ساكن يَليه مع المتحرِّك الذي قبْل السّاكِن"[4].

إن تعريف الخليل لمفهوم القافية لم يكن ماهَويّاً، ولم ينصبَّ على خصائصِ المعرَّف الذاتية؛ وإنما ركز على حدود القافية، وعلى جانبها الكَمّي... لذا، لم يَنْجُ من سِهام النقد، شأنه في ذلك شأن سائر تعريفات القافية الأخرى؛ بحيث انتقده قديماً -مثلا- ابنُ السراج في كتابه "الكافي في علم القوافي"، وحديثاً -مثلا- الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه "موسيقى الشعر"... ورغمَ ذلك، فإن أكثرَ العلماء والدارسين العرب يُؤْثِرون رأيَ الخليل في تعريف القافية، ويَعْمِدون إلى اعتماده وتبنّيه. ومن القدماء الذين فضّلوا هذا التعريفَ ابنُ رشيق القيرواني (ت 456 هـ)، الذي قال: "رأيُ الخليل عندي أصْوَبُ، وميزانُه أرْجَح"[5]، ومنهم أيضاً ابن جِنّي (ت 392هـ)، الذي قال، بعد أنِ اطّلع على الأقوال المَقُولة في تعريف القافية منذ الخليل إلى زمانه: "الذي يَثبُت عندي صحّته

[1] - نفسه.
[2] - نفسه.
[3]- "العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده" لابن رشيق، 294/1.
[4] - "الوافي في العروض والقوافي" للخطيب التبريزي، ص 199.
[5] - العمدة، 295/1.

من هذه الأقوال هو قول الخليل"[1]. ومن المُحْدَثين الذين مالوا إلى تعريف الخليل، وأعْجبوا به، الدكتور أحمد كشك، الذي صرَّح، في دراسته الموسومة بـ"القافية تاج الإيقاع الشعري"[2]، بأنه "لن يصلح تعريفٌ للقافية إلا تعريف الخليل بن أحمد؛ عبقريّ اللغة العربية، مؤسِّس الإيقاع الشعري"[3]. ومنهم، كذلك، الدكتور محمد فاوزي، الذي عَدَّ هذا التعريفَ أقوى التعريفات المُغْطاة، إلى حد الآن، لمفهوم "القافية"، وأكثرها حضوراً في المشهد النقدي العربي المعاصر؛ لأنه ينبني على تصوُّر رياضي واضح، ولأنه "يبدو أوْسَع من سِواه في الجمع بين الاقتصاد العلمي واستيعاب أكثر أشكال القافية في الشعر، ويعكس مدى الاستقراء العريض الذي قام به [صاحبه] من أجل تحديدها"[4].

ويلي هذا التعريفَ، في السَّيْرُورة والجَودة[5]، تعريفُ أبي الحسن سعيد بن مسْعدة المُجَاشعي، المُلَقَّب بـ"الأخفش الأوسط"[6]، الذي مُضَمَّنُه أن القافية "هي آخر كلمة في البيت [الشعري] أجْمع"[7]. ورأى بعضُ العلماء أن القافية ترادِف الحرْف الأخير في البيت. وقيل إن صاحب هذا الرأي هو الفرّاء الكوفي، وقيل هو قُطْرُب. وقد وُجِد لهذا التعريف مؤيّدون في القديم؛ منهم ابن عبد ربه القرطبي (ت 329هـ)، الذي قال: "القافية حرفُ الروي، الذي يُبْنَى عليه الشعرُ، ولا بد من تكريره؛ فيكون في كل بيت"[8]. ومنهم ابن سينا وابن رشد وغيرُهما من فلاسفة الإسلام الذين احتفلوا بمُدارسة القول الشعري، ومنهم محمد بنُ أحمد بنِ كيسان؛ صاحب "تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها" (تح: د. إبراهيم السامرّائي)، وكثير من الكوفيّين. وعُرِّفتِ القافية، أيضاً، بأنها الشيء الذي يَلزَم الشاعر تكريره في آخر كل بيتٍ، ويعد هذا التعريف - في نظر أحد الباحثين - "من أقوى الآراء بعد رأي الخليل"[9]. وقد قال به أبو موسى الحامض، مخالِفاً بذلك سائرَ الكوفيين. يقول ابن رشيق معلقاً على قول الحامض الكوفي هذا: "هذا كلامٌ مختصَرٌ مَليحُ الظاهر، إلا أنه - إذا تأمَّلته - كلامُ الخليل بعيْنه، لا زيادةَ فيه ولا نقصان"[10]. وأخذ بهذا الرأي، كذلك، ابن السّرّاج في "الكافي في علم القوافي".

---

[1] - نقلا من اللسان، ص 3709.

[2] - "القافية تاج الإيقاع الشعري" لأحمد كشك، ص 12.

[3] - نقلاً عن مقال "قافية الشعر العربي وإشكالية التعريف" لمحمد فاوزي، مجلة "ذو الحجاز"، ع.1، أكتوبر 2001، ص 116.

[4] - المرجع نفسه، ص 109.

[5] - قال التبريزي عقب ذكره جملةً من وجوه تعريف القافية: "والجيد المعروف، من هذه الوجوه، قول الخليل والأخفش". ("الوافي في العروض والقوافي"، صنعة الخطيب التبريزي، ص 199)

[6] - ورد هذا التعريف في بدايات كتابه الموسوم بـ"القوافي". وله تحقيقان؛ أحدهما قام به عِزّة حسن (1970/ دمشق)، والآخر من عَمَل أحمد راتب النفاخ (1974/ بيروت).

[7] - الوافي، ص 199.

[8] - "العقد الفريد" لابن عبد ربه، 496/5.

[9] - "قافية الشعر العربي..."، م. س.، ص 100.

[10] - العمدة، 135/1.

ويُنسَب التعريف نفسُه، في اللسان، إلى ابن كيسان[1]. وعُرِّفت القافية بأنها الحرفان الأخيران في البيت الشعري، وقد ذَكر هذا التعريف أبو القاسم الزّجاجي. وهناك مَنِ استعمل القافية والعَجُزَ بمعنىً واحدٍ. وجعل بعضهم البيت كلَّه قافية؛ وذلك داخلٌ في باب إطلاق الجزء وإرادة الكلّ. وسَمّى آخرون القصيدة كلها قافية[2]، وإلى هذا المعنى قصَدَتِ الخَنساء حين قالت[3]: (المتقارب التام)

وَقافيةٍ مِثلِ حَدِّ السِّنا ... نِ تبْقى، ويَهْلِكُ مَنْ قالَها

وهناك آراء أخرى في هذا الصدد. وقد أحْصى بعض الدارسين التعريفات المُعْطاة لمفهوم القافية، وأوْصَلها إلى اثنَيْ عشَرَ تعريفاً. ولا شك في أن أقوى هذه التعريفات كلها، وأرْجحها، وأبْرزَها، التعريف الخليليُّ؛ لكونه مَبْنِياً على وعْي علمي وتصور دقيق، ولكونه قائمًا على استقراء غزير وتقصٍّ عميق لنَتاج القريحة الشعرية العربية مُذ الجاهلية إلى أواسِط القرن الهجري الثاني. ولذلك، تلقى جُلُّ النقاد والعلماء، السابقين واللاحقين، هذا التعريف بالقَبول، واعتمدوه في أقوالهم وكتاباتهم، وبنوا على أساسه دارساتهم واجتهاداتهم النقدية.

وليس للقافية صورةٌ واحدة، تجيء عليها دائمًا، بل إنها ترد على إحدى صور ثلاثٍ، جمعها الناظمُ في قوله: (الرجز التام)

وقدْ تكونُ[4] كِلْمَة أو أكْثرَا ... وتارةً أقلَّ مِمّا ذكِرَا

فالقافية -إذاً- إما أن تكون كَلِمة؛ كما في قول الشاعر: (الطويل)

مَتى يَبْلغ البُنْيانُ يَوْماً تمَامَهُ ... إذا كُنْتَ تبْنيهِ وغَيْرُكَ يَهْدِمُ؟

وإما بعض كلمة؛ كما في قول الشاعر: (البسيط التام)

عَليكَ بالنفس فاسْتكْمِلْ فَضائِلَها ... فأنْتَ بالنفس لا بالجِسْمِ إنْسَانُ

وإما أكثر من كلمة؛ كما في قول الشاعر في صفة الفرس: (الطويل)

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِـرٍ مَـعاً ... كجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطّهُ السَّيْلُ مِنْ

---

[1] - اللسان، ص 3709.

[2] - جاء في اللسان، تعليقا على هذين المعنيين الأخيرين: "قال [ابن جني]: وعندي أن تسمية... البيت والقصيدة قافية إنما هي على إرادة ذو القافية" (ص 3709).

[3] - نفسه، ص 3709.

[4] - الضمير هنا عائدٌ على القافية.

2- أنواع القافية:

تقسَّم القافية إلى أنواع تَبعاً للمعايير المعتمدة في التقسيم؛ إذ تتفرَّع، من حيث التقييد والإطلاقُ، إلى مقيَّدة ومطْلقة. فأما القافية المقيَّدة، فهي التي يكون رويُّها ساكناً؛ مثل "عاجزْ" في قول الشاعر: (مجزوء الكامل)

نَهْنِهْ دُموعَكَ، إنَّ مَـنْ يَبكي، مِن الحَـدَثانِ، عاجِزْ

وهي إما مقيدة مجرَّدة عن الرّدف والتأسيس، وإما مقيدة مُرْدَفة بالألف أو الياء أو الواو، وإما مقيدة مُؤسَّسة.

وأما القافية المطلقة، فهي التي يكون رويها متحرِّكا، ومثالها قول محمد المختار السوسي (ت 1383هـ): (الطويل)

حَتّى مَتى شعْبي يَعْبُدُهُ الجَهْلُ كأنْ لمْ يَكُنْ قطْبَ السِّيادَةِ مِنْ

وهي على ستة أضْرُبٍ: مطلقة مجردة عن الردف والتأسيس، ومطلقة مؤسّسة، ومطلقة مؤسسة مَوْصُولة بهاءٍ، ومطلقة مُرْدَفة، ومطلقة مردفة موصولة بهاء، ومردفة موصولة بحرف لين.

وقسَّم الخليل بن أحمد القافية، باعتبار عدد المتحرِّكات بين ساكنَيْها، إلى خمسة أنواع، وأعطى لكلٍّ منها اسماً أو اصطلاحا خاصّاً. وتَمْثُل هذه الأنواع في الآتي:

-أ- القافية المتكاوسة:

وهي التي تتوالى بين ساكنَيْها أربعُ حركات، أو هي التي تتخذ صورة قريبة من صورة الفاصلة الكبرى (0////0). ومثل لها بقول الشاعر: (الرجز التام)

عُـذرُ المُغَنّي دائِماً في وَتَرِهْ عُذرَ الجَهولِ في شُـذوذِ

وسُمّيت قافية المتكاوس بهذه العبارة "أخْذاً من تكاوس الإبل؛ أي ازدحامها على الماء لازدحام الحركات فيها. وقيل: من تكاوس البيت؛ أي ميْل بعضِه على بعض. وقيل: من تكاوس البعير؛ أي مشْيه على ثلاثِ قوائمَ"[1]. وذكر صاحب "العمدة" أن الفرّاء لا يَعُدّ المتكاوس في القوافي، مراعاةً لأصله، الذي هو المُتدارك.

[1] - "الكافية الشافية في علمي العروض والقافية"، نظم وشرح: محمد بن علي الصبان، ص 71.

-ب- القافية المتراكِبة:

وتقوم على توالي ثلاثة متحرِّكات بين ساكنيها؛ أي إنها تجيء على هيأة شبيهة بهيأة الفاصلة الصغرى (0///0). ونمثل لها بالبيت الآتي: (البسيط التام)

وإنّما الأمَمُ الأخْلاقُ ما بَقِيَتْ فإنْ هُمُ ذهَبَتْ أخْلاقُهُمْ ذهَبُوا

ووجهُ تسْميتها بالمتراكِبة أنّ "الحركات توالت؛ فركب بعضها بعضاً. وهذا دون المتكاوس؛ لأن مجيء الشيء بعضِه على أثر بعضٍ دون الاضطراب"[1].

-جـ- القافية المتداركِة:

وهي قافية بين ساكنَيْها متحرّكان اثنان (0//0)؛ كما في قول الشاعر: (الطويل)

وكُنْ أَكْيَسَ الكَيْسَي إذا كُنتَ فيهِمُ وإنْ كنتَ في الحَمْقى فكُنْ أنتَ أحْمَقا

وسُمّيت بهذه التسمية من مُنطلَق أن ثاني متحرِّكَيْها يُدرِكُ سابقه. والتدارُكُ غيرُ التراكِبِ؛ لأن "الخيل وغيرها إذا جاءت متداركة كان أحسن من أنْ يركَب بعضُها بعضًا"[2].

-د- القافية المتواتِرة:

وهي التي يفصل بين ساكنيْها حرف متحرك واحدٌ (0/0)؛ كما في قول الشاعر: (البسيط تامُّ الأجزاء)

العِشْقُ كالمَوتِ يأتي لا مَرَدَّ لهُ ما فيهِ للعاشِقِ المِسْكينِ تَدْبيرُ

وعِلة تسمية هذه القافية بالمتواتر أنّ "الساكن الثاني جاء بعد الأول بفترة بينهما بسبب توسُّط المتحرك، فأشْبَه تواترَ الإبل؛ أي مجيء شيء منها ثم شيء آخر، مع انقطاعٍ بينهما"[3].

-هـ- القافية المترادِفة:

وتنتهي بساكنين متلاحقين متتاليَيْن. وعليه، فإنه لا مجال للحديث عن هذا النوع إلا في حالة القوافي المقيدة. ونلمس هذه القافية -مثلا- في كلمة "انتظارْ" من قول الشاعر: (المديد)

أبْلِغِ النُّعْمانَ عَنّي مَالِكاً إنّهُ قدْ طالَ حَبْسِي وانْتِظارْ

[1] - الوافي، ص 198.
[2] - نفسه.
[3] - نفسه.

وسَمُّوا قافية المترادف بهذا الاصطلاح؛ لأن أحدَ ساكنيْها يرْدَف الآخر، ويتبعه دون أن تتوسَّط بينهما أيُّ واسطةٍ.

وقد جمع الصّبّان أنواع القافية الخمسة المتقدمة في قوله:

توالي سُكُونَيْنِ ابْتِهاءً تَرَادُفْ وأَرْبَعَة قد حَرّكوهُ فأَسْـــفَلاَ
تكاوُسٌ تراكُبٌ تدارُكٌ تواتُرٌ وقلْ عَيْبها خَلْفَ رَويّ قدِ ٱبْتلاَ

وتُنُوولَتِ الأنواع نفسُها لدى كثيرين ضمن مبحث "حدود القافية". يقول صفي الدين الحِلّيُّ (ت 750هـ) في هذا الإطار:

حَصْرُ القوافِي في حُدودٍ خَمْسَةٍ فاحْفظْ على الترتيبِ ما أنا واصِفُ
مُتكاوِسٌ مُتــراكِبٌ مُتدَارِكٌ مُتــواتِرٌ مِنْ بَعْـدِهِ المُتـــرادِفُ

3- حروف القافية:

للقافية ستةُ حروفٍ، جمعها الحِلّي في قوله:

مَجْرى القوافي في حُروفٍ سِتّةٍ كالشّمْس تجري في عُلوّ بُرُوجِها
تأسيسُها ودَخيـــلها مَعَ رِدْفِها ورَويُّها مَعَ وَصْلها وخَروجُها

وإذا أتى الشاعر بحرفٍ منها في أول قصيدته، وجب عليه الالتزام به في سائر الأبيات، سواء بعينه (كالروي) أم بشبيهه (كالدخيل). وفيما يأتي بيانُ هذه الأحرف:

أ- الرَّويّ:

وهو الحرف الصحيحُ الواقعُ آخرَ البيتِ، سواء أكان ساكنا[1] أم متحرّكاً. ويعد الروي أسَّ القافية، ومحورَها الذي تدور حوله سائر حروف القافية. وعليه تُبْنَى القصيدة، وإليه تنسَب. ويشترَط في الروي أن يكون متّحِداً على امتداد أبيات القصيدة العمودية الواحدة ذات الشطرين المتناظرين. وقد "سُمّيَ رَوِيّاً قيل أخْذاً له من الرّوية، وهي الفكرة؛ لأن الشاعر يتفكَّر فيه. وقيل: من الرِّواء، بالكسر، وهو الحمل الذي يضمّ فيه شيء إلى شيء؛ لأنه يضم أجزاء البيت، ويصل بعضها ببعضٍ"[2].

[1] - نشير إلى أن الحرف المشدَّد الساكن يدخل ضمن زُمْرَة الحروف الساكنة كذلك.
[2] - الكافية الشافية، ص 62.

إن جميعَ الحروف الهجائية تصلح، مَبْدئياً، لأنْ تُجْعَل رويّاً، إلا أنه "قد يطرأ على بعضها ما يمنعها من ذلك، أو يقلّل من استعمالها رويا لضعْفٍ في جَمالها الفني"[1]. ويمكن إجمالُ الحروف التي لا تصلح أن ترد رويا في الآتي[2]:

1)- حروف العلة الثلاثة: وهي - كما نعلم - الألف والياء والواو. وقد اسْتثنِيَت من جملة حروف الروي؛ لكونها تنتُج عن تحريك حرف الروي الصحيح نصباً أو جرّاً أو رفعاً.

* **الألف:** لا تصلح الألف رويا إذا كانت ناتجة عن إشباع الروي الذي مَجْراه الفتح، أو كانت ألف الاثنين، أو كانت منقلِبَة عن نون التوكيد المُخَفّفَة، أو كانت بدلا من التنوين، أو كانت ألِفاً تتبَيَّن بها الحركة؛ كما في لفظة "أنتما".

* الياء: لا تصلح أن تكون رويّا ثلاث ياءات، وهي: ياء الإشباع الناتجة عن مَدّ الروي المتحرك، وياء التكلُّم والخِطاب، والياء التي مِن بنية كلمة القافية.

* الواو: لا ترد الواو رويا إذا كانت ناشئة عن إشباع حركة الروي المَضْمُوم، أو كانت واو الجماعة، أو لحقت ضميرَ الجمع.

2)- الهاء: لا تصلح الهاء رويا، سواء أكانت هاءَ سَكْتٍ، أم هاء تأنيثٍ (كما في لفظة "عنترة" مثلا)، أم هاء ضمير ساكنة أو متحركة؛ وذلك بشرط أن يسبق هذه الهاء مباشرة سكون.

3)- التنوين: وهو عبارة عن نون ساكنة زائدة تلحق آخر الاسم نطقاً، لا خَطّاً ولا وقفاً لغير توكيد. وهو إما أصيل، وإما غير أصيل. فالتنوين الأصيل يجعله النحاة من علامات الاسم، وغير الأصيل لا يجعلونه كذلك؛ لأنه لا يختصّ بالأسماء، بل يلحق كذلك الأفعال والحروف. والتنوين الذي لا يصلح أن يكون رويّا، في نظر علماء القافية، نوعان؛ "تنوين التَرَنُّم"، وهو يلحق القوافي المطلقة، ليكون عِوَضاً عن حرف الإطلاق، وشاهدُه قول جرير بن عطية الخطفي: (الوافر التام)

أقِلّي اللَّوْمَ -عاذِلَ- والعِتابَنْ وقولي -إنْ أصَبْتُ- لقدْ أصَابَنْ

و"التنوين الغالي"، وهو يَلْحق القوافي المقيَّدة، وشاهدُه قولُ رؤبة بن العَجّاج: (الرجز التام)

وقاتِمِ الأعْماقِ خَاوي المُخْتَرَقْنْ مُشْتبِهِ الأعْلاَمِ لَمّاعِ الحَفَقْنْ

[1] - "العروض الواضح" لممدوح حقي، ص 128.

[2] - أوْصَل ابنُ جِنّي عددَ الحروف التي لا تصلح أن تكون رَوِيّاً إلى سبعة، وتبعه في ذلك الصبان فيما بعْدُ.

وكلا التنوينْن غيرُ أصيلٍ.

4)- ويُضيف الخطيب التبريزي إلى هذه الحروف حرفاً آخرَ، يتجلى في قوله: "الهمزة المُبْدَلة من ألف التأنيث في الوقف لا تكون رويا ألبتة؛ كقولك: هذه حُبْلأْ، في حُبْلَى"[1].

وثمّة حروفٌ لا يمتنع استعمالها رويا بصفة نهائية، وإنما يقل ورودها في هذا الإطار، وقد حصرها بعضُ الدارسين في خمسةٍ، وهي:

* الهاء المتحركة بعد ساكن.

* حروف العِلة المتحركة.

* الألف المقصورة الأصلية.

* تاء التأنيث المتحركة.

* ياء المنقوص.

-ب- الوَصْل:

لا نتحدث عن الوصل إلا إذا كُنا أمام قافية مطْلقة، أو روي متحرك بالكسر أو بالضم أو بالفتح... وقد سُمي وصْلا؛ لأنه يصل مباشرةً حركة الروي، أو يتصل بها.

ويَتخذ الوصل إحدى صورتين؛ فهو إما أن يكون حرفَ مدٍّ ناشئاً عن إشباع حركة الروي؛ سواء أكان هذا الحرفُ مُثبَتاً خَطّاً أم غيرَ مُثبتٍ، وسواء أكان أصيلا" أم زائِداً. وإما أن يكون عبارة عن هاء ساكنة أو متحركة تأتي بعد الروي مباشرة، وتستوي، ها هنا، الهاء التي للضمير والتي للتأنيث والتي للسَّكْت.

وهناك حروف ثمانية تصلح رويا ووَصْلاً، وهي:

* الألف الأصلية (أي من بنية الكلمة) أو الزائدة للإلحاق أو للتأنيث.

* الياء الأصلية الساكنة المكسور ما قبلها.

* الواو الأصلية المَضْموم ما قبلها.

* الهاء الأصلية المحرَّك ما قبلها.

* تاء التأنيث المتحرك ما قبلها.

*كاف الخطاب التي ليس قبلها مدّ.

[1] - الوافي، ص 201.

* ياء النّسَب المُخفّفة.

* الميم إذا وقع قبلها الهاء أو الكاف.

فهذه الحروف إذا تقدمها حرفٌ، التزمه الشاعر في أبيات القصيدة جميعها، فإننا نعُدُّها وصْلاً، والحرف المُلتزَمُ قبلها رويّاً. وإذا كانت هذه الحروفُ مسْبوقةً بحروف تتغيّر من بيت لآخر، فإننا نعد الحروف الأولى رويا لا وصْلاً.

-جـ- الخَرُوج:

وهو حرف، مكتوب أو غير مكتوب، يَنشأ عن تحريك هاء الوصل، ويكون بثلاثة أحرف، وهي: الألف والياء والواو السّواكِن. وقد سُمّي بهذه التسمية؛ لـ"بُروزه، وتجاوزه للوصل التابع للروي"[1].

-د- الرّدْف:

وهو حرفُ مدٍّ (ألف أو ياء أو واو بعد حركة مُجانِسة)، أو حرف لين (الياء والواو الساكنتان بعد حركة لم تجانسْها؛ أي بعد فتحة) قبيْل الروي الساكن أو المتحرك. وإنما سمي ردفاً؛ "لأنه خلف الروي كردف الراكِب الذي يركب خلفه؛ ولأنه وإنْ سبق الروي نطقا مؤخَّر عنه رتبة؛ لأنه دونه في اللزوم"[2]. وعليه، يقسّم الباحث السوري ممدوح حقي الردف إلى لين وصلب. فأما الردف اللينُ فهو الذي تتقدّمه حركة تجانِسه (كرؤُوف)، وأما الردف الصلب فهو الذي تتقدمه حركة لا تجانسه (كَمَيْل).

وإذا استهلَّ الشاعرُ قصيدته بقافية مردفة بحرف مد أو لين، وَجَبَ عليه الإتيان بالرّدف في سائر أبياتها. على أنه إذا افتتحَها بالردف بالألف، فإنه مُلزَمٌ بأنْ يأتيَ بقوافِي قصيدته كلِّها مردفة بالألف فقطّ، وإذا افتتحها بالردف بالياء أو الواو فإنه مُطالَبٌ، أيضاً، بالتزام الردف في سائر أبيات قصيدته، وبِمُكْنَتِه - في هذه الحال - أن يعاقِب بين الياء والواو، ولا يجوز له، مطلقاً، أن يجيءَ ببيت ذي قافية مردفة بالألف، ولا ببيت خاليةٍ قافيتُه من الرِّدْف.

-هـ- التأسيس:

وهو ألِفٌ هاوية، بينها وبين الروي حرف صحيح متحركٌ. وعلى هذا الأساس، فإنه لا يمكن أن يَجْتمِعَ التأسيس والردف في قافية بعينها. ويشترَط في ألف التأسيس أن تكون من بنية الكلمة المشتمِلة على الروي، و"إنْ كانت الألف من الكلمة، والروي من كلمة أخرى، ليس بمُضْمَر ولا من جملة اسمٍ مُضْمَر، لم تكن

[1] - نفسه، ص 204.

[2] - الكافية الشافية، ص 64.

تأسيساً... فإنْ كان الروي اسما مُضْمراً، أو من جملة اسم مضمر، جاز أن تكون الألف المنفصِلة تأسيسا وغيرَ تأسيسٍ"[1]. وقد سُميت ألف التأسيس بهذا الاسم؛ لأنها، لتقدُّمها على جميع أحرف القافية، ضارَعتْ أساسَ البناء وأسَّه.

-و- الدَّخيل:

وهو الحرف الصحيح المتحرك الذي يفصل بين ألف التأسيس والروي، ساكنا كان أو متحركا. ويلازم دائماً التأسيس؛ إذ إن وجودَ أحدهما يقتضي وجود الآخر على سبيل الوجوب. وهو -كالتأسيس- لا يجتمع مع الردف في القافية. ولا يُشترط فيه أن يكون حرفا مُتّحِداً في أبيات القصيدة كلها.

وجديرٌ بالذكر أنه يمكن أن تحضر معظم هذه الحروف في قافية بعينها؛ كما في قول الشاعر: (البسيط التام)

قِفْ في رُبَى الخُلْدِ واهْتِفْ باسْم شاعِرِهِ فسِـدْرَةُ المُنْتهَى أدْنَى مَـنابِرِهِ

ويمكن أن تحضر على مستوى القافية الواحدة بعضها فقط، ولا يمكن أن ترد الحروف الستة كلها في القافية؛ لاستحالة اجتماع بعض هذه الحروف مع الآخر؛ كما هو الشأن بالنسبة إلى التأسيس والردف.

4- حركات القافية:

بعد أن تحدّثنا عن حروف القافية، ننتقل إلى تناول حركات هذه الحروف. وهي، كأحرف القافية، ستة أنواع، ترتبط ارتباطا واضحا بتلك الأحرف. وقد جمعها الصّبّان في قوله:

بمَجْرىً وتوْجيهٍ والإشباع رَسّها وَحَذوٍ ونَفاذٍ سَمّ تَحَرُّكاً[2] اُعْتلاَ[3]

وإذا أتى الشاعر في مطلع قصيدته بواحدة من هذه الحركات، وجب عليه التزامها في سائر أبياتها. وفيما يأتي توضيحُ حركات القافية الستّ بإيجاز:

-أ- المَجْرى:

وهو حركة الروي، ولا نتحدّث عنه إلا في القوافي المطلقة. وقد يكون كسرة أو ضمة أو فتحة. وإنما سُمي بهذا الاسم؛ لأن "الصوت يبتدئ بالجريان في حروف الوصل منه"[4].

[1] - الوافي، ص 206.
[2] - أي: حركة.
[3] - أي: علا.
[4] - الوافي، ص 208.

-ب- النفاذ:

وهو حركة هاء الوصل، سواء أكانت كسرة، أم ضمة، أم فتحة. وعِلّة تسميتها بذلك أنّ هذه الحركة تنفذ إلى الخَروج، وتقود إليه مباشرة.

-جـ- الحَذو:

وهو حركة ما قبل الردف. وقد سُمي بذلك؛ لأن الردف هنا يلزم أن يَحتذيَ الحركة قبله، ويجانسَها؛ فإذا كان الحذو كسرة كانت الياء ردفا، وإذا كان ضمة كانت الواو ردفا، وإذا كان فتحة كان الردف بعدها -بالضرورة- ألِفاً.

-د- الإشباع:

وهو حركة الدخيل؛ كسرة كانت أو ضمة أو فتحة. وسُمّي الإشباع كذلك؛ لأنه "ليس قبل الروي حرفٌ مسمّى إلا ساكنا، يعني التأسيس والردف، فلما جاء الدخيل متحركا، مخالِفا للتأسيس والردف، صارت الحركة فيه كالإشباع له، وذلك لزيادة المتحرك على الساكن؛ لاعتماده بالحركة، وتمكّنه بها"[1].

-هـ- الـرّس[2]:

وهو حركة ما قبل التأسيس. وقد ذكرنا آنفاً أن حرف التأسيس لا يكون إلا ألفا هاوية. وعليه، فإن الحركة التي تسبقه (أي الرس) لا تكون إلا فتحة لازمة. والرس مأخوذ من رسّ الحُمَّى؛ أيْ أولها، كما يقرّر التبريزي في وافيه[3]. وسميت الفتحة ما قبل ألف التأسيس رسّاً؛ لأنه "اجتمع فيها الخفاء والتقدم. أما التقدم فلتراخيها عن حرف الروي وبُعْدها عنه، وأما الخفاء فلأنها بعضُ حرف خفيّ، وهي الألف"[4].

وقد نقل ابنُ رشيق في "العمدة"، وأبو يَعْلى التنوخي في كتابه "القوافي"، أن الجُرْميَّ كان لا يَعْتدّ بالرس، وينْكر على الخليل بن أحمد إدراجه هذه الحركة ضمن حركات القافية، وحُجَّته في ذلك أن ألف التأسيس لا يطابقها - صَوْتاً ورَسْماً - إلا الفتحة؛ لذا، فإنه لا يُحْتاج إلى تسمية هذه الحركة.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 210.

[2] - وردت هذه اللفظة في كتاب عبد العزيز عتيق "علم العروض والقافية" بالدال المهملة (الدّسّ). وهو خطأ طباعيّ على الأرجح!... وهناك اختلافٌ بين الدارسين في ضَبْط راءِ هذه اللفظة؛ بحيث يَشْكلها بعضهم بالفتحة (الرَّسّ)؛ كما في "الوافي" للتبريزي (تحقيق د. قباوة)، ويشكلها آخرون بالضمة (الرُّسّ)؛ كما فعل محمد العلمي في دراسته الموسومة بـ"العروض والقافية: دراسة في التأسيس والاستدراك".

[3] - الوافي، ص 209.

[4] - نفسه، ص 210.

-و- التوْجيه:

وهو، عند جمهور علماء العَروض والقافية، تلك الحركةُ التي تسبق مباشرةً الروي المقيد (كسرة أو ضمة أو فتحة). وقد خالفَهم التنوخي حين قال إن للتوجيه موضعيْن اثنيْن؛ أي إنه يرد قبل الروي المقيد، كما يرد قبل المُطْلَق كذلك.

5- عُيوب القافية:

لقد بَيَّنّا فيما سبقَ أن للقافية حروفاً وحركاتٍ، يَلتزمها الشاعر في قصيدته، لاسيما إذا وردت في أولها. وإذا أخلَّ بواحدٍ، أو بواحدةٍ، منها نتج عن ذلك عيْبٌ في القافية. ويمكن تقسيم عيوب القافية إلى قسمين كبيرين؛ عيوبٍ تختصّ بحرف الروي، تسمى "عيوب الروي"، وأخرى تختصّ بما قبل الروي، تسمى - في عُرْف علماء القافية - "السِّنَادات".

1.5- عيوب الروي:

وأشهرها ما يأتي:

-أ- الإقـواء:

وهو تحريكُ المجرى بحركتين مختلفتين متقاربتين. أو هو - كما يقول أبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ) - "اختلاف الإعْراب في القوافي؛ وذلك أن تكون قافية مرفوعة، وأخرى مَخْفُوضَة"[1]. وفي اللغة العربية، نقول: أقْوى الرَّبْعُ؛ إذا تغيَّر وخلا من سُكانه، والجامع بين المعنيين المُعْجَمي والاصطلاحي هو التغير؛ ذلك بأن الروي في حالة الإقواء تتغير حركته، ويبْعُد عن حركته الأولى. وقد عُرف النابغة الذبياني، في التراث الأدبي العربي، بأنه كان يُقوي في أشعاره، فلما دخل يَثرِبَ، وغنّيَ بشعره، فَطِنَ إلى هذا العيب، وتَلَّصَ منه. ومن الدارسين والنقاد من يرادف بين الإقواء والإكفاء... ومن الشواهد على عيب الإقواء قول النابغة: (الكامل التام)

أمِنْ آل مَيَّة رائِحٌ أوْ مُغْـتدِي ... عَجْلانَ ذا زادٍ وغيرَ مُـزَوَّدِ؟
[..... .....]
زَعَمَ البَوارحُ أنّ رِحْلتنا غَداً ... وبذاكَ حَدَّثنا الغُرابُ الأسْـوَدُ

فمجرى أبيات هذه القصيدة كلها هو الكسرة، باستثناء البيت المنتهي بلفظة "الأسود"، الذي حُرِّكَ رَويُّه بالضّم. والحركتان، كما هو معلوم، غيرُ مُتباعِدَتيْن.

[1] - "الشعر والشعراء" لابن قتيْبَة الدينوري، ص 30.

ـب- الإكْـفاء:

وهو اختلاف حرف الروي في قصيدة واحدة. ويكون ذلك، غالباً، في الحروف مُتقاربة المَخارج الصوتية؛ كالسين والصاد، والميم والباء. وأصلُ الإكفاء من "كَفَأْتُ الإناءَ وغيْرَه، إذا قلَبْتُه. ويقال أيضاً: أكفَأْتُ الشّيْءَ، إذا أمَلْتُه. فالمُكْفَأ المُخالَفُ به عن جِهة العَادَة"[1].

ـجـ- الإجازة:

وهي الجَمْع بين رَويّيْن مختلفين في المُخْرَج على مستوى القصيدة الواحدة؛ كالجمع بين الميم والنون، أو بين الطاء والدال؛ كما في قول الشاعر: (الرجز التام)

تا لله لوْلا شَيْخُنا عَبّـادُ لَكَمَـرُونا عِندَها أو كادُوا
فَرْشَطَ لمّا كُرِهَ الفِرْشاطُ بفَيْشَةٍ كأنّها مِلْـــطاطُ

والإجازة، في نظر بعضهم، "أنْ تكون القوافي مقيدة، فتختلف الأرْدافُ؛ كقول امرئ القيس: "لا يَدَّعي القومُ أنّي أفِرْ"؛ فكسر الردف، وقال في بيت آخر: "وكِنْدَةُ حَوْلي جَميعاً صُبُرْ"؛ فضمّ الردف، وقال في بيت آخر: "ألْحَقْتَ شَرّاً بشَرّْ"؛ ففتح الردف"[2].

والإجازة (بالزاي المنقوطة) مِن جاز المكانَ إذا تعدّاه؛ لأن الشاعر تعدّى طريق الروي من الحرف الأول. وعامة علماء الكوفة يُسَمُّونها "الإجارَة" (بالراء المُهْمَلة) من الجَوْر، وهو التعدي. ولا فرقَ بين هذا العيب وعيْب الإكفاء إلا في كون الأول يقتضي الجمع بين رويين متباعِدي المخْرج الصوتي كثيراً، على حين يَستدعي الثاني الجمع بين رويين متقاربي المخرج.

ـدـ- الإصْراف:

وهو تحريك المجرى بحركتين مختلفتين متباعدتين؛ كالضمة والفتحة، ومثاله قولُ الشاعر: (البسيط التام)

أطْعَمْتُ جابانَ[3] حَتّى اشتدَّ مَغْرِضُهُ[4] وكادَ يَنْقَـــدُّ، لوْلا أنّه طـــافَا[5]
فقُـــلْ لجابانَ يَتْـرُكْنا لِطِيَّتِـهِ نَوْمُ الضُّحى بَعْد نوْمِ الليْل إسْرافُ

[1] - الوافي، ص 217.
[2] - الشعر والشعراء، ص 31.
[3] - اسم رجل.
[4] - أيْ: أسفل البطن.
[5] - أيْ: بَرز لقضاء حاجته.

وبالنظر إلى تشابه الإصراف والإقواء، قال أبو العلاء المعرّي (ت 449هـ): "الإصرافُ إقواءٌ بالتّصْب"[1]. ومن العلماء مَنْ لا يُجيزه؛ كالخليل الفراهيدي وأصحابه.

والإصراف لفظ مقبُوسٌ من "صَرَفْت الشيء"؛ إذا أبْعَدْته عن طريقه؛ لأن الشاعر، ها هنا، يَصرف الروي عن طريقه من الحركة الأولى. ويُسَمّي بعضُهم الإصراف إسْرافاً، وهو - في الأصل - مُجاوَزَة الحَدّ.

وقد ألحقوا بهذه العيوب الإيطاء والتضمين والتحْريد.

-هـ- الإيطاء:

وهو تكرير القافية في قصيدة واحدة بلفظها ومعناها معاً في نطاق سبعة أبيات متتالية. وإذا تكررت كلمة الروي بلفظها دون معناها، أو تكرر معناها دون لفظها في هذا النطاق نفسِه أو خارجه، فلا يعد ذلك إيطاءً. وقد أجاز كثيرٌ من العلماء (ومنهم الدّماميني) إعادة القافية، دالاّ ومدلولاً، بعد سبعة أبيات. و"أصل الإيطاء أنْ يَطَأ الإنسانُ في طريقه على أثر وَطْءٍ، فيُعيد الوَطْءَ على ذلك الموضِع، فكذلك إعادة القافية"[2]. ويدل الإيطاء، حسب المرحوم عبد العزيز عتيق، على "قلة إلْمام الشاعر بمُفْرَدات اللغة"[3]. وهو يكون مُسْتحْسَناً أو مُسْتهْجَناً؛ فـ"إذا كَثُرَ كان أقبح، وإذا تباعَدَ كان أحْسَن"[4]. ومثال الإيطاء قول النابغة: (البسيط التام)

أوْ أضَعُ البيْتَ في خَرْساءَ مُظلِمَةٍ تقيّدُ العَيْرَ لا يَسْري بها السّاري

وقوله، بعد أربعة أبيات فقط، يصف جَيْشاً:

لا يَخْفِضُ الرّزَّ[5] عن أرضٍ ألَمّ بها ولا يَضِلُّ على مِصْباحِهِ السّاري

-و- التضْمين:

وهو ارتباطُ آخر البيت بأوّل البيت الذي يَليه من الناحيتين الإعرابية والمعنوية؛ بحيث لا يمكن أن يستقلَّ أحدُهما عن الآخر، وذلك كأنْ يكون آخرُ بيتٍ مقفّى مبتدأ أو فعلا، وأول البيت المُوالي خبراً لمبتدأ، أو فاعلَ الفعل أو مَفعُوله. وقد سُمّي التضمينُ بهذه التسمية؛ "لأنك ضَمَّنْتَ البيتَ الثاني معنى البيت الأول؛ لأن الأول لا يتم إلا بالثاني"[6]. وقد "تعمَّد بعض الشعراء التضمين تعمُّداً؛ فجاء لطيفاً، لا تشْعُر بشُذوذه ونُبُوّه

[1] - نقلاً من "الوافي"، ص 216.
[2] - الوافي، ص 217.
[3] - علم العَروض والقافية، ص 167.
[4] - الوافي، ص 219، بتصرف.
[5] - أي: الصوت.
[6] - الوافي، ص 223.

عن الذوق الموسيقي والربط المعنوي للقصيدة"[1]. ومن شواهد التضمين قول النابغة: (الوافر التام)

وهُمْ وَرَدُوا الجِفَارَ على تَميمٍ وهُمْ أَصْحابُ يَوْمِ عُكاظَ إنّي
شَهِدْتُ لهُمْ مَواردَ صادِقاتٍ شَهِدْنَ لهُمْ بِصِدْقٍ الـوُدِّ مِـنّي

-ز- التحْريد:

وهو اسمٌ لاختلاف الأضْرُب في الشعر؛ نحو الجمع بين "فَعِلن" و"فَعْلن" في ضرب المَديد، وكذلك "فَعِلن" في البسيط التام إذا وقع معها "فَعْلن"[2]. وقد سُمي التحريد بذلك أخْذاً من قولهم: "فلانٌ حَريدٌ"؛ أي مُعْتزل، و"كَوْكَبٌ حَريدٌ" لِما يَطلع من الكواكب مُنفَرداً.

2.5- السِّنَادات:

السنادُ عَيْبٌ يَطرَأ على القافية، ولكن قبْل رَويّها؛ أو هو اختلاف مَا يجب أن يُراعَى قبل الروي، سواء أكان حروفاً أم حركاتٍ. وقد سُمي بذلك "أخْذاً من قولهم: خرج بنو فلانٍ متسانِدين؛ أي على رايات شتّى، لا يقودهُم رئيس واحدٌ. فهم مختلِفون غيرُ متفقين؛ لأن قوافيَ القصيدة المشْتمِلة على السناد لم تتفقِ الاتفاقَ المألوف في انتظام القوافي"[3]. والسناد على خمسة أضْربٍ، وفيما يأتي بيانُ ذلك:

-أ- سناد الرّدف:

وهو أن يجيء بيت بردفٍ، وآخرُ بغير ردف في قصيدة واحدة. ومن شواهده قول الشاعر: (المتقارب التام)

إذا كُنْتَ في حاجةٍ مُرْسِلاً فأرْسِلْ طَبيباً، ولا توصِهِ
وإنْ باتَ أمْرٌ عليكَ التوَى فشَاوِرْ لَبيباً، وَلا تَعْصِهِ

-ب- سناد التأسيس:

وهو أن يكون بيت مؤسَّساً، وآخَرُ غيرَ مؤسّسٍ؛ نحو قول أحد الشعراء العرب المعاصرين، متهكّماً من أختٍ له ثرْثارة: (المتقارب تامُّ الأجزاء)

شَهيرةُ يا أختَـنا الغـاليَهْ عَرَفْـناكِ ثرْثارة لاهيَهْ
لِسانٌ طويلٌ يُداني السَّحاب وأمْطارُه الكَـلِمُ الحـامِيَهْ
وهَمْسُكِ نَسْمَعُهُ في الطريق كَنَقّاثةٍ فوقَـنا غـادِيَهْ

[1] - العروض الواضح، ص 143.
[2] - الوافي، ص 225.
[3] - الكافية الشافية، ص 73.

إذا نِمْتِ حَلَّ الهُدوءُ الجَميلُ وإذا قُمْتِ حَلّتْ بنا الدّاهِيَهْ
قصَدْتكمْ أبْتـــغي راحةً... فعُدْتُ وقد ضاعتِ العافيَهْ
فيا وَيْحَ زَوْجكِ مِن رفْقةٍ يَذوقُ بها العيشة المُضْنِيَهْ

-جـ- سناد الإشباع:

وهو اختلاف حركة الدَّخيل. ولا يتحقق هذا العيب إلا بالجمع بين الفتحة والضمة أو الكسرة على مستوى حركة الدخيل. أما إذا اجتمعتِ الضّمة والكسرة في هذا النطاق، فذلك غيرُ مَعيبٍ.

-د- سناد التوجيه:

وهو اختلاف حركة الحرف الذي قبل الروي الساكن مباشرة. ويُعرّفه الخطيب التبْريزي بقوله: "وهو أن يكون قبل حرف الروي فتحة مع ضمّة أو كسرة؛ فإن كانت الضمة مع الكسرة، لم يكن سِناداً"[1]. ومثال هذا الضرب من السناد قول امرِئ القيس:

لا، وأبيـكِ ابنةَ العَامِـريّ لا يَدَّعي القــوْمُ أنّي أفِـرّْ
[..... .....]
إذا رَكِبُوا الخَيْلَ، واسْتلأمُوا تَحَرَّقتِ الأرْضُ، واليَوْم قرّْ

وكان الخليلُ يقول إن سناد التوجيه أفْحَشُ من سناد الإشباع، على حين ذهب الأخفش الأوسط إلى أنه أخفُّ منه؛ لكثرة وُروده في الشعر العربي.

-هـ- سناد الحذو:

وهو اختلاف حركة الحرف ما قبل الردف اختلافا بعيدا. فـ"إن كانت ضمة مع كسرة، لم يكن عيباً... وإن جاءت الفتحة مع الضمة أو الكسرة، فذاك سِنادٌ"[2].

على سبيل الختم:

تكلم - إذاً - إطلالةٌ سريعةٌ على مُجْمَل المباحث التي خاض فيها علماء القافية قديما وحديثاً. ويتضح لنا من خلالها أن الكلام في هذا الموضوع متشعِّبٌ، وأن استيفاءه على الوجه المطلوب مُحْوِجٌ إلى تقصٍّ وتدقيق، وإلى بذل مَزيد من المجهود في الاستنتاج والاستنصاص على ما يُرْصَدُ من ظواهر وقضايا...

[1] - الوافي، ص 221.
[2] - نفسه، ص ص 220-221.

لائحة المصادر والمراجع

- "الإقناع في العروض وتخريج القوافي" للصاحب بن عباد، تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين، منشورات المكتبة العلمية، بغداد، د. ت.
- "الشعر والشعراء" لابن قتيْبَة، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، ط.1، 1981.
- "العروض الواضح" لممدوح حقّي، من منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط.16، 1984.
- "العروض والقافية: دراسة في التأسيس والاستدراك" لمحمد العلمي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط.1، 1983.
- "العِقد الفريد" لابن عبد ربّه القرطبي، تح: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، القاهرة، ط.1965.
- "علم العروض والقافية" لعبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت.
- "العمدة في مَحاسن الشعر وآدابه ونقده" لابن رشيق القيْرواني، تح: محمد قرْقزان، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ط.2، 1994.
- "القافية تاج الإيقاع الشعري" لأحمد كشك، القاهرة، 1983.
- "قافية الشعر العربي وإشكالية التعريف" لمحمد فاوزي (مقال)، مجلة "ذو المَجاز"، الجديدة/ المغرب، ع.1، س.1، أكتوبر 2001.
- "الكافية الشافية في علمي العَروض والقافية"، نظْم وشرْح محمد بن علي الصبان، المطبعة الوهبية، 1288هـ.
- "لسان العرب" لابن منظور، دار المعارف بمصر، د.ت، المجلد 5.
- "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" لحازم القرطاجنّي، تق. وتح.: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.2، 1981.
- "نقد الشعر" لقُدَامة بن جعفر، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- "الوافي في العروض والقوافي" للخطيب التبريزي، تح: فخر الدين قبَاوة، دار الفكر، دمشق، ط.4، 1986.

من مقولات النحو العربي[1]

د. رشيد الاركو
باحث مغربي

الملخص

يحاول هذا البحث الإجابة عن بعض الأسئلة المرتبطة بالمقولات النحوية من قبيل: كيف صنف النحاة المقولات النحوية؟ وما المعرب والمبني من حيث اللفظ والمحل؟ وما المقصود بالمتمكن وغير المتمكن لفظيا وتجريديا؟ ويحاول كذلك التفاكر في أسس التفكير النحوي من منطلق ثلاث مقولات رئيسة في النحو العربي هي بالتبع: مقولتا المعرب والمبني، ومقولتا المتمكن وغير المتمكن، ومقولتا المحل واللا محل. وقد خلص البحث إلى أن الوعي بهذه المقولات يسهم بقدر كبير في فهم الأساس النظري والخلفيات التي تأسس عليها النحو العربي منذ بدياته الأولى، ومن ثم فالنحو العربي علم دقيق ومضبوط في قواعده ومبانيه، ولعل نظرة فاحصة للكتب الأولى في النحو العربي لكافية للوقوف عند معالم الوعي المنهجي والتصنيفي لدى النحاة العرب.

الكلمات المفتاحية:

النحو العربي- المقولات النحوية- المعرب والمبني- والمتمكن وغير التمكن- والمحل واللا محل.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

الاركو، رشيد. (2025، مارس). من مقولات النحو العربي. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 119-135.

1 هذه المقالة تطوير لبحث جامعي في مادتي: "التبويب النحوي" و"البعد الصوري للنحو العربي"، بماستر الدراسات اللغوية، تأطير الأستاذ عبد الرحيم بودلال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، الموسم الدراسي: 2016-2017.

تقديم

إن علم النحو مثله مثل باقي العلوم العربية نشأ في كنف القرآن الكريم، وقد اتسم في بداياته الأولى بتغليب الجانب اللفظي، والخليل بن أحمد (ت 170ه) هو الذي جعل النحو يتجه هذا الاتجاه[1]، لكن مع ذلك فالكتب الأولى التي وصلتنا، خاصة "الكتاب" لسيبويه (ت180ه)، تنم على أن النحاة الأوائل انطلقوا في تآليفهم من أساس نظري غني ومهم. وانطلاقا من فهم هذا الأساس النظري يمكن فهم اختيارات النحاة في التبويب والتصنيف.

وقد استطاع النحاة الأوائل أن يجعلوا من النحو علما دقيقا ومضبوطا من خلال أمرين رئيسين، الأول استقراؤهم الناقص لكلام العرب، والآخر اعتمادهم على القياس بوصفه أداة لجبر الاستقراء الناقص[2] من جهة، ولتعميم النتائج المحصل عليها من هذا الاستقراء ووضعها في قواعد كلية من جهة ثانية.

وقد تمكنوا من خلال هذين الأمرين بلورة منهج تصنيفي يسمح برد المقولات اللا محدودة إلى مقولات محدودة ومعدودة. وكما هو معلوم، فمن مسلمات العلوم اعتمادها على أسين رئيسين؛ التصنيف والتجريد. والنحو بوصفه علما اعتمد على هذين الأسين أيما اعتماد، وهذا ظاهر في الكتب النحوية، من أقدم كتاب وصلنا إلى الكتب الحديثة.

ومن ثمة سنحاول في هذا البحث بيان بعض القضايا النظرية المؤسسة للنحو العربي، والإجابة عن بعض الأسئلة من قبيل: كيف صنف النحاة المقولات النحوية؟ وما المعرب والمبني من حيث اللفظ والمحل؟ وما المقصود بالمتمكن وغير المتمكن لفظيا وتجريديا؟ وسنتوسل لتقريب هذا الجواب للمتلقي من خلال المطالب الثلاثة[3] الآتية:

1- مقولتا المعرب والمبني في النحو العربي.

2- مقولتا المتمكن وغير المتمكن في النحو العربي.

3- مقولتا المحل واللا محل في النحو العربي

1 عبد الرحيم بودلال، محاضرات في التبويب النحوي، ماستر الدراسات اللغوية: قضايا ومناهج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، الموسم الدراسي: 2016-2017، وقد نشرت بعض هذه المحاضرات على اليوتيوب.

2 تمام حسان، الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: النحو- فقه اللغة-البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، 2000، ص17.

3 فصل الأستاذ عبد الرحيم بودلال هذه المطالب وفق الترتيب أعلاه في محاضراته في مادة: "الأبعاد الصورية للنحو العربي"، ماستر الدراسات اللغوية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، الموسم الدراسي: 2016-2017، وقد نشرت بعض هذه المحاضرات على اليوتيوب.

وليس غرضنا من هذه التقسيمات إثبات الفصل بين المطالب، بل العكس هو ما نريد، حيث نعد هذه المطالب تقسيمات ودواعٍ منهجيَّة الأصلُ فيها الاتصالُ والتداخل وليس الانفصال.

أولا: مقولتا المعرب والمبني في النحو العربي

قسم النحاة الكلم العربي إلى ثلاث مقولات كبرى هي بالتبع: مقولة الاسم، ومقولة الفعل، ومقولة الحرف. وبسبب سعة هذا التقسيم لزم أن ينطوي كل قسم من هذه الأقسام على جوانب متعددة وزوايا كثيرة[1]. لذا ميزوا بين هذه المقولات والأقسام بخصائص ومحددات دقيقة تُعرف بها.

وهذا التصنيف الثلاثي يمتاز بالشمول[2]؛ حيث تخضع له كل ألفاظ اللغة ولا تخرج عنه. وقد أدرج النحاة المقولات الثلاث (الاسم والفعل والحرف) في مقولتي المعرب والمبني انسجاما مع نظريتهم في النحو العربي بوصفه نحوا قائمًا على المقولة الإعرابية، ومن ثمة فالكلم العربي بناء على تصنيف النحاة إما معرب أو مبني، وليس هناك شيء غير ذلك. ووضع الكلمة تحت مقولة المعربات أو المبنيات، أو الحكم عليها بالإعراب أو البناء مرتبط أساسا بالتركيب وبحركات الإعراب؛ لأن الكلمة قبل التركيب لا معربة ولا مبنية. فوصف الحركة بكونها إعرابا أو بناءً، متأخر عن وجود الكلمة وعن تركيبها[3].

وانطلاقا من الوعي بالتصنيف الثلاثي للكلم العربي، أصبح في عرف النحاة أن مقولة الاسم من المعربات، وأن مقولتي الفعل والحرف من المبنيات، آخذين بالحسبان مقولتي الأصل والفرع؛ فالاسم معرب أصالة، والفعل والحرف مبنيان أصالة. وعلى مقولتي الأصل والفرع علل النحاة ما جاء على غير أصله بداعي الشبه؛ فالأفعال المضارعة معربة لشبهها بالاسم، والأسماء المبنية من قبيل (أسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، والضمائر، وأسماء الأفعال...) بنيت لشبهها بالحرف.

---

1 محمد سعيد صالح ربيع الغامدي، خصائص الفعل في العربية، مجلة العقيق، مج 37، العددان 73-74، 1431هـ، المدينة المنورة، ص10.

2 بيّن تمام حسان (ت 2011) في مقدمة كتابه الأصول خصائص العلم المضبوط، وهي أربع خصائص: الأولى "الموضوعية" وتشمل الاستقراء الناقص وضبط النتائج، وثانيها "الشمول" ويتحقق بوسيلتين إحداهما الحتمية وتسمى في تراثنا القياس والأخرى تجريد الثوابت، وثالث الخصائص "التماسك" وله طريقان: عدم التناقض بين فكرة وأخرى ثم التصنيف وهو يساوق التجريد من حيث إن كل صنف لا بد أن يؤدي عند التصنيف إلى خلق فكرة كلية مجردة ثابتة تندرج تحتها مفردات الصنف. ولولا التصنيف والتجريد ما أمكنت السيطرة على المفردات ولا قامت حياة علمية. وأما آخر خصائص التي تميز العلم المضبوط هي "الاقتصاد" وله مظهران: الاستغناء والتقعيد. للاستزادة في هذه الخصائص، انظر: تمام حسان، الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: النحو- فقه اللغة- البلاغة، صص15-20.

3 محمد الخضري، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر للطباعة النشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2003، ج2، ص491.

وكذلك عللوا الأسماء الممنوعة من الصرف لشبهها بالأفعال المبنية، ومن ثم فالفعل في عرفهم مبني على الأصالة ومعرب على الفرعية، والاسم معرب على الأصالة ومبني على الفرعية، والناظم الرئيس بين لأصل والفرع تحددها عند النحاة علة الشبه[1].

والحديث عن مقولتي المعرب والمبني أدى إلى اعتناء النحو العربي بالمستوى اللفظي، لذا وُسم النحو العربي في شموله باللفظي[2]، ومرد ذلك إلى اعتماد النحاة على مقولتي العامل والحركة الإعرابية، إذ الفاصل والمميز عندهم بين المعرب والمبني هو الحركات الإعرابية؛ فإنْ هي تغيرت بفعل تغير العوامل الداخلة على مقولتي الاسم أو الفعل سميت آنئذ بالمعربة، وإن هي لازمت حالة واحدة في آخر الكلمة سميت هذه المقولات بالمبنيات[3].

ويمكن صياغة ما قيل في ترسيمة تمثل مقولتي المعرب والمبني في النحو العربي على الشكل الآتي:

المعرب

- كل ما تغير آخره، سواء أصالة (الاسم) أو شبها (الفعل المضارع)، إذن فالمعرب يشمل الاسم (المتمكن أمكن والمتمكن غير أمكن)، والفعل المضارع (إذا لم تتصل به إحدى النونين اتصالا مباشرا).

المبني

- كل ما لزم حركة واحدة سواء أصالة (الفعل والحرف) أو شبها الاسم (غير المتمكن)، إذن فالمبني يشمل الحروف كلها، والفعل الماضي، وفعل الأمر، والفعل المضارع المتصل بنون النسوة أو نون التوكيد، والاسم غير المتمكن.

وقد فصّل النحاة في مقولة المعرب بدءًا بالمعرب أصالة (الاسم) وأخروا المعرب فرعا وشبها (الفعل المضارع)، وموجب هذا البدء بحسب الزمخشري (ت538هـ) أمران، الأول أن حق الإعراب للاسم في أصله، والفعل إنما تطفل عليه بسبب المضارعة، والثاني أن لا بد من تقدم معرفة الإعراب للخائض في سائر الأبواب[4].

1 للاستزادة انظر، مصطفى بن حمزة، نظرية العامل في النحو العربي: دراسة تأصيلية وتركيبية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط1، 2004.

2 نجد ذلك واضحا في المناظرة التي جرت بين متى بن يونس والسيرافي.

3 انظر، ابن السراج، الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985، ج1، باب الإعراب والمعرب والبناء والمبني.

4 أبو القاسم الزمخشري، المفصل في علم العربية، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2004، ص40.

ثم بينوا أن المعرب من الأسماء نوعان، نوع يستوفي حركات الإعراب والتنوين كـــ"زيد" و"رجب"، ويسمى المنصرف، ونوع يختزل عنه الجر ولا التنوين لشبه الفعل، ويحرك بالفتح في موضع الجر كـ"أحمد" و"مروان" إلا إذا أضيف أو دخله لام التعريف، ويسمى غير المنصرف. واسم المتمكن يجمعهما، وقد يقال للمنصرف الأمكن[1].

والمنصرف ثلاثة أنواع: النوع الأول تظهر عليه حركات الإعراب كلها، وهو الاسم المنصرف السالم غير المعتل كـ"رجل" و"فرس" و"حائط"، وهذا النوع يعرب إعرابا لفظيا، أي يرفع بالضمة الظاهرة وينصب بالفتحة الظاهرة ويجر بالكسرة الظاهرة، والنوع الثاني لا تظهر عليه حركات الإعراب كلها، وهو الاسم المنصرف المعتل كـــ"عصا" و"رحى"، والنوع الثالث تظهر عليه بعض الحركات ولا تظهر أخرى، وهو المنقوص كـــ"القاضي" و"المقتدي". والنوعان الثاني والثالث يعربان إعرابا تقديريا.

ثم بين النحاة ــكما أشرنا إليه أعلاهــ أن الفعل المضارع فعل معرب، وأنه لا يستحق الإعراب أصالة، بل استحقه تطفلا على الاسم وشبها به، ولعلة الشبه أعرب الفعل المضارع إعرابا لفظيا في الأفعال غير المعتلة، وإعرابا تقديريا في الأفعال المعتلة.

ثم بعد ذلك فصّل النحاة في مقولة المبني، فتحدثوا عن حركات البناء وفق مقولتي الأصل والفرع، فاعتبروا أن السكون أصل في كل مبني، وأن أي مبني غير ساكن فلعلة ما أو لقربه من الاسم. ثم نثروا في مصنفاتهم أن مقولة الحروف مبنية بالكلية، وميزوا في الأفعال بين الأفعال المبنية والأفعال المعربة، فأدرجوا الفعل الماضي وفعل الأمر والفعل المضارع إذا اتصلت به نون النسوة أو نون التوكيد في المبنيات، وفعل المضارع الخالي من النونين في المعربات.

وأشاروا في خضم حديثهم عن الأسماء المبنيات إلى أنها قليلة جدا مقارنة مع الأسماء المعربات، لهذا حصروها في عشرة أنواع، مبينين لكل نوع أحكامه التفصيلية في بابه، وهي بالتبع: الضمائر، وأسماء الشرط، وأسماء الاستفهام، وأسماء الإشارة غير المثناة، والأسماء الموصولة التي ليست مثناة، وأسماء الفعل، والأسماء المركبة، واسم لا النافية للجنس، وأسماء الأصوات المحكية[2].

إذن فالكلم العربي في عرف النحاة إما أن يكون معربا أو أن يكون مبنيا، ولا يوجد بينهما الثالث المرفوع، فكل الكلم العربي من الناحية المنطقية يتصف بأحد النقيضين، إما أن يكون معربا أو لا يكون فيكون مبنيا، والعكس صحيح.

1 أبو القاسم الزمخشري، المفصل في علم العربية، ص41.

2 عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3، ج1، صص78-79.

ثانيا: مقولتا المتمكن وغير المتمكن في النحو العربي

يمكن أن نميز في هذا المطلب بين تصنيف لفظي وتصنيف محلي، فحين الحديث عن القسمة الثلاثية؛ أي متمكن أمكن، والمتمكن غير أمكن، وغير المتمكن نكون في المستوى اللفظي، وهذا المستوى هو الذي فصل فيه النحاة بشكل كبير في كتبهم، ومقولة التمكن في هذا المستوى لها علاقة كبيرة بالحركة الإعرابية، إذ التمكن معيار عند النحاة يحددون به درجات الاسمية، فالمتمكن أمكن هو الأعلى تمكنا في الاسمية، ويليه في الرتبة المتمكن غير أمكن، ثم يأتي أخيرا غير المتمكن. وكلما ابتعد الاسم من التمكن في الاسمية اقترب من الفعلية.

وقد فصل النحاة في الاسم المتمكن وهو يرادف عندهم المنصرف، قال ابن يعيش (ت643هـ) في هذا الشأن شارحا قول الزمخشري الذي أوردناه أعلاه إن: المنصرف ما دخلته الحركات الثلاث مع التنوين سواء كان دخولها عليه لفظا أو تقديرا[1].

وعلى هذا التحديد فتعريف سيبويه للاسم الوارد في الكتاب: "الاسم: رجل وفرس وحائط"[2]، كان يأخذ بالحسبان درجات التمكن في الاسمية، ومن ثم فتعريف سيبويه ليس كما عدّه البعض بوصفه تمثيلا للاسم فقط، ووفق هذا المعطى ألا يمكن القول إن في درجة المتمكن أمكن صنفين: الصنف الأشد تمكنا هو الذي مثل به سيبويه، والأقل منه هو الذي فيه التقدير؟ وألا يمكن القول تبعا لتعريف سيبويه إن التمكن في الاسمية تكون في الإنسان العاقل (رجل) أكثر من الحيوان غير العاقل (فرس) أكثر من الجماد (حائط)؟

إن وضع أسئلة من هذا النوع على أبواب النحو الكبرى تجعل الباحث يكتشف مدى صرامة النظام النحوي العربي ومدى اتساقه ومدى معياريته، وتحيله على قضايا لم يفصل فيه بعد الباحثون في النحو العربي بالشكل المطلوب، من تلكم القضايا ما تضمنته مَثلا تعريفات سيبويه التمثيلية في الكتاب مع ضرورة مراعاة الترتيب التي جاءت به، من قبيل الكثرة والقلة سواء من حيث الكم والعدد أو من حيث الإعراب أو البناء في تعريفه أقسام الكلم العربي بوصفه اسما وفعلا وحرفا؛ فالاسم أكثر عددا، وأكثر الأقسام إعرابا وأقلها بناء، وأما الفعل فيلي الاسم في العدد، وهو أقل إعرابا من الاسم وأكثر إعرابا من الحرف، وفي المقابل أكثر بناء من الاسم وأقل بناء من الحرف، وأما الحرف فأقل القسمين عددا، وأكثرهما بناء وليس فيه البتة إعراب.

1 ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ج1، ص164.

2 سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج1، ص12.

ومن قبيل علاقة الإعراب والتمكن في الاسمية بالعاقل وغير العاقل والجامد في تعريفه الاسم بوصفه رجلا وفرسا وحائطا. ومن قبيل علاقة الفعل بالأزمنة وبلحظة التكلم في تعريف سيبويه الفعلَ، بوصف الفعل أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى؛ وما يكون ولم يقع؛ وما هو كائن لا ينقطع[1].

وعودة إلى مقولة المتمكن فقد عدّ النحاة أن المتمكن أعم من الأمكن، فكل أمكن متمكن وليس كل متمكن أمكن[2]، والتمكن كما بينا مرتبط أساسا عند النحاة بالاسمية، وهذا ما عبر عنه ابن يعيش بالقول: التمكن رسوخ القدم في الاسمية. وقولنا: اسم متمكن؛ أي راسخ القدم في الاسمية، وقولنا: اسم متمكن؛ أي هو بمكان منها؛ أي لم يخرج إلى شبه الحرف، فيمتنع من الإعراب. والأمكن على زنة أفعل للتفضيل؛ أي هو أتم تمكنا من غيره، لم يعرض فيه شبه للحرف، فيخرجه إلى البناء، ولم يشابه الفعل، فينقص تمكنه، ويمتنع منه بعض حركات الإعراب، وهو الجر، ويمتنع منه التنوين الذي هو من خصائص الأسماء، فكان بذلك أمكن من غيره؛ أي أرسخ قدما في مكانه من الاسمية[3].

ثم نصَّ ابن يعيش في موضع آخر على أن المراد بالتمكن في الأسماء هو ما تعاقب التعريف والتنكير بالعلامة عليه، وأما ما لا تمكن له فلا يتعرف نكرته ولايتنكر معرفته، فرجل وفرس متمكنان لتعاقب التنكير والتعريف عليهما، نحو قولك "فرس ورجل، والرجل والفرس"، وأما "زيد وعمرو" ونحوهما من الأعلام فمتمكنان لأنهما قد يتنكران إذا ثنيا فيقال: "الزيدان والعمران" إذا أريد تعريفهما، وأما "هذا" ونحوه، فإنه غير متمكن لأنك لا تقول: "الهذان"، وأما "كم وكيف" ونحوهما فإنهما غير متمكنين؛ لأنهما نكرتان لا تتعرفان[4].

1 يمكن القول إن تعريف سيبويه للفعل بحسب الزمان جاء كالآتي: الفعل الماضي أولا، ثم أردفه بفعل الأمر (الذي يفيد الاستقبال) ثانيا، ثم الفعل المضارع (الذي يفيد الحال) أخيرا. وقد أورد ابن هشام هذا الترتيب نفسه بقوله: شرعت في ذكر الفعل، فذكرت أنه ينقسم ثلاثة أقسام: ماض وأمر ومضارع. انظر، ابن هشام الأنصاري، قطر الندى وبل الصدى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2004، ص42. ولعل من أوجه الجمع بين الماضي والمستقبل ما أشار إليه ابن العربي في الفتوحات المكية بقوله: الجامع بين الماضي والمستقبل إنما هو العدم، إذ كان الوجود لا يصح إلا للحال، والوجود لا يكون إلا لله، فإن وجود الحال وجود ذاتي لا يصح فيه العدم وله الدوام، وبهذا وصفه أهل العربية فقالوا في تقسيم الأفعال: إن فعل الحال يسمى الدائم وهو موجود بين طرفي عدم لا يمكن فهما وجود أصلا وهو الماضي والمستقبل. انظر، ابن العربي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص553.

2 ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج1، ص164.

3 ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج1، صص 164-165.

4 ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج2، ص286.

ونستنتج من هذه المقبوسات أن التمكن مقولة خاصة بالأسماء المعربة، وأما الأفعال والحروف فلا حظ لها في التمكن، لهذا أشار ابن يعيش إلى أن المبني من الأسماء هو الخارج من التمكن إلى شبه الحروف أو الأفعال[1].

وبعد بيان القول في علاقة التمكن بالاسمية، يمكن أن نشير في المحصلة إلى أن هناك علاقة بين التمكن والتنوين، فالتنوين كما هو معروف في اصطلاح النحاة نون ساكنة زائدة تلحق آخر الكلمة، وهي نون تثبت لفظا لا خطا[2]، والتنوين أنواع، لكن ما يهمنا هنا هو تنوين التمكين الذي يلحق الاسم المعرب المنصرف إعلاما ببقائه على أصله، ويسمى تنوين الأمكنية[3]. والتنوين والإعراب معا يميزان الاسم المتمكن عن غيره، لهذا دلَّ التنوين على أمور عدة في ما نحن بصدده منها[4]: أن التنوين في الأسماء يدل على الخفة، ويدل على أنها أمكن وأقوى في الاسمية من غيرها، ومن ثم فإن كل اسم معرب بالحركات الثلاث زائد التوين لا علاقة له بالفعلية ولا بالحرفية. إضافة إلى هذا فالتنوين موقعه الجر فكلما فُقد التنوين فُقد الجر، وهناك علاقة كبيرة بين التنوين والجر؛ تتجلى هذه العلاقة في أن الجر والتنوين خاصيتان مميزتان لمقولة الاسم عن باقي المقولات، وأنهما يحددان مقولة التمكن، فمثلا المتمكن أمكن متمكنٌ من كل الحركات الأعرابية (الرفع والنصب والجر) إضافة إلى تمكنه من التنوين، وأما المتمكن غير أمكن فمتمكنٌ من بعض الحركات الإعرابية (الرفع والنصب) ولا يدخله التنوين، وبسبب فقده التنوين والجر نُعت بغير الأمكن في الاسمية.

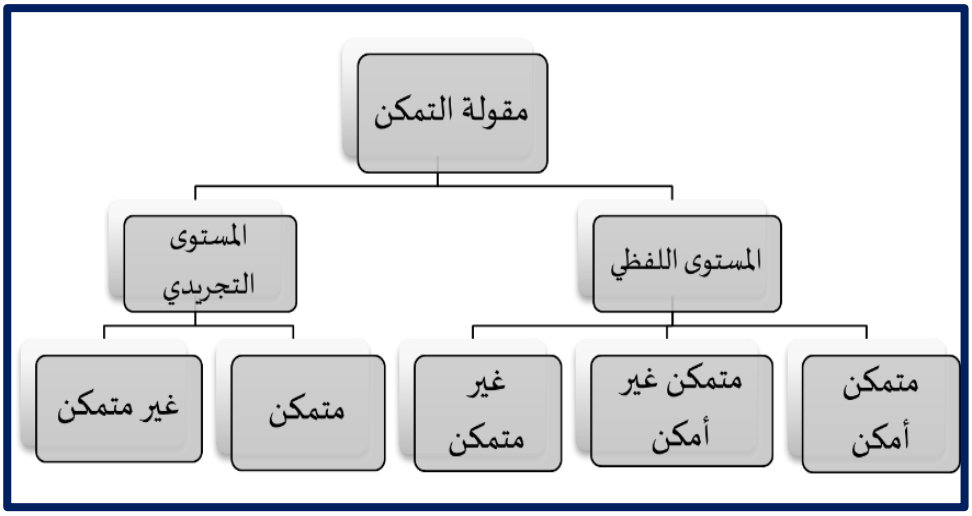
وبناء على ما تم بيانه في هذا المطلب يمكن القول إن المقصود من التمكن من حيث المستوى اللفظي هو التمكن من الاسمية، ومن ثم فالمتمكن هو حالة إعرابية يتمتع بها الاسم عندما يكون في أعلى درجات الاسمية. ويمكن أن نوظف مقولة التمكن على المستوى التجريدي، فنحول القسمة الثلاثية إلى قسمة ثنائية؛ أي متمكن وغير متمكن، والفرق بين هذين المستويين، هي القسمة في حد ذاتها؛ أي ستصير القسمة الثلاثية عَلما على الجانب اللفظي، وفي المقابل تصير القسمة الثنائية عَلما على الجانب المحلي الذي سنتحدث عنه في المطلب التالي، وقبل ذلك نجمل قسمتي المتمكن في الترسيمة الآتية:

1 ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج2، ص286.

2 جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد المهداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، ج2، ص618.

3 محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، بيروت، ج1، ص520.

4 عبد الرحيم بودلال، محاضرات في التبويب النحوي، ماستر الدراسات اللغوية: قضايا ومناهج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، الموسم الدراسي: 2016-2017.

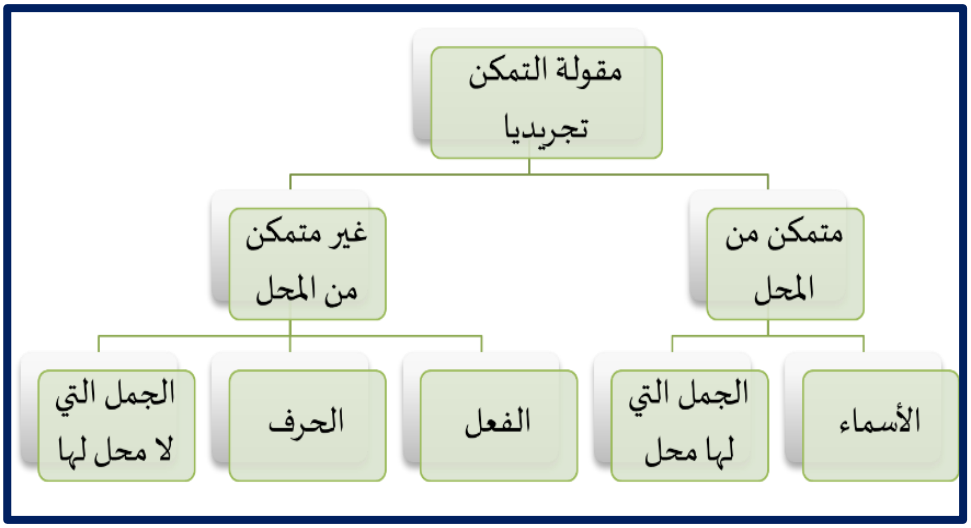


ثالثا: مقولتا المحل واللا محل في النحو العربي

كل ما أشرنا إليه في المطلبين السابقين سيساعدنا على استيعاب المقولتين التجريديتين (المحل واللامحل)، وقد بينا في المطلب الأول أن المبنيات قسمان: قسم مبني أصالة وهو الفعل والحرف، وقسم مبني فرعا وشبها وهو الاسم، وبينا كذلك في المطلب الثاني أن الاسم المبني قد وسمه النحاة على المستوى اللفظي بالاسم غير المتمكن.

ووفق هذا البيان ندخل إلى المستوي التجريدي بالسؤال الآتي: ما المبنيات من الناحية المحلية؟ فنجيب ابتداءً أن كل مبني أصالة مبني محلا؛ بعبارة أخرى أن كل المبنيات أصالة (أي الفعل والحرف) لا محل لها من الإعراب، وكل مبني شبها (أي الأسماء) فهي غير مبنية محلا؛ ومن ثمة فهي معربة محلا ولها محل من الإعراب.

إذن فالمبني تجريديا هو الفعل والحرف، والمعرب تجريديا هو الاسم. ويمكن أن نحول مقولة التمكن تجريديا إلى متمكن من المحل وغير متمكن من المحل، فالمتمكن من المحل هو الاسم؛ أي المتمكن أمكن والمتمكن غير أمكن وغير المتمكن، زائد الجملة التي لها محل. وأما غير المتمكن من المحل فهو الفعل والحرف والجمل التي لا محل لها. ويمكن تمثيل ما قلناه في الترسيمة الآتية:



ويمكن أن نضع بدل مقولة المتمكن مقولة المحل، وبدل مقولة غير المتمكن مقولة اللا محل، ومن ثمة نقول إن المحلات في النحو العربي تحتلها الأسماء والجمل التي تؤول بالمفرد، وإن اللا محل تحتلها الأفعال والحروف والجمل التي لا تؤول بالمفرد.

ولنفهم أكثر مقولتي المحل واللا محل حريٌّ بنا الحديث عن مقولات الإعراب الأساس (الرفع والنصب الجر)، فكما هو معلوم فالأسماء من الناحية الإعرابية إما تكون مرفوعة أو منصوبة أو مجرورة، ومقولة الرفع مقارنة بالمقولات الأخرى لها وضعية خاصة في النحو العربي، فهي أهم مقولات النحو العربي إذ تتصدر التركيب وتتمتع بشرعية البداية والأولوية[1]، لهذا عدَّ النحاة المرفوع أول حالة إعرابية، وأول معمول للعامل، وأصل الجملة وعمادها، لأن الرفع أساس في تكوّن الجملة وقيامها، ولا يجوز الاستغناء عنه، ولا يتصور أن يكون في التركيب منصوب أو مجرور بلا مرفوع، حتى قيل إن كل شيء يحتمل الرفع أولا ثم ينقل إلى غير الحالة الأولى[2].

ومقولة الرفع لا يمكن تصورها خارج نظرية العامل، لهذا عد النحاة المرفوعات أقوى المعمولات. ويعد موقع المرفوع على مستوى المحل محفوظا، فأي مرفوع جاء بعد الفعل فهو فاعل، وأي مرفوع جاء قبل الفعل فهو مبتدأ، فالنزاع قائم في محل الرفع بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية[3].

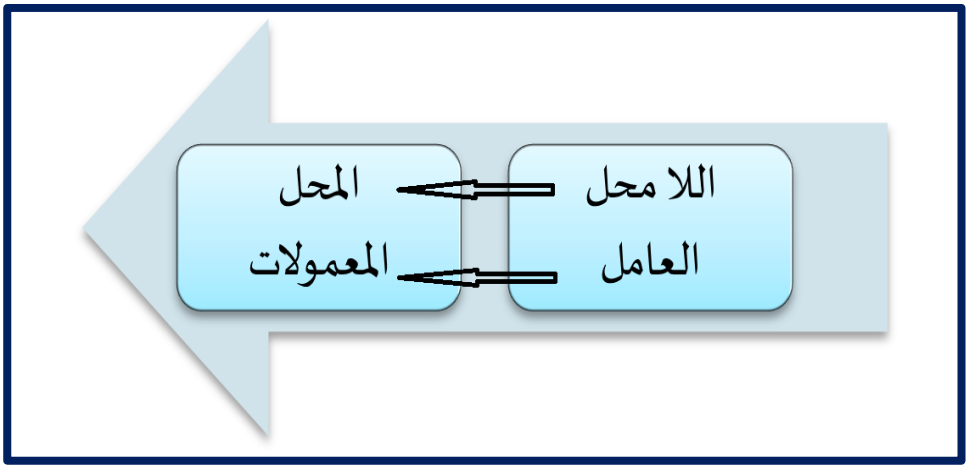
1 دليلة مزوز، الأحكام النحوية بين النحاة وعلماء الدلالة: دراسة تحليلية نقدية، أطروحة دكتوراه، بإشراف محمد خان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، السنة الجامعية: 2008، ص26.

2 منصف عاشور، ظاهرة الاسم في التفكير النحوي: بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ط2، 2004، ص330.

3 عبد الرحيم بودلال، محاضرات في التبويب النحوي، ماستر الدراسات اللغوية: قضايا ومناهج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، الموسم الدراسي: 2016-2017.

إذن فالمحلات التي تحتلها الأسماء لا تخرج عن الأثر الإعرابي الذي يحدده العامل، فلا يخلو محل الاسم أن يكون محلا للرفع أو محلا للنصب أو محلا للجر، ولا نجد للأسماء محلا آخر غير الذي قيل. وعليه فالمقولة التي تحتل على المستوى التجريدي المحلات هي مقولة المعربات ويمكن أن نعوضها بالمعمولات، إذن فالمحل يساوي المعمول.

ومن المعلوم في أصول النحو أن لكل معمول عاملا، وأن الأصل في العمل للأفعال، وفي المقابل الأصل في تلقي العمل للأسماء[1]، وقد أشرنا سابقا إلى أن اللا محل يحتله المبني أصالة (أي الفعل والحرف)، وعليه يمكن القول بالموازاة مع قولنا "إن المحل يساوي المعمول"، أن اللا محل يساوي المبني أصالة الذي يمكن أن نعوضه بالعامل، فنخرج بقاعدة كبرى على الشكل الآتي:



ومن المعلوم في النحو العربي أن العامل يعمل في المعمول في الجانب الإعمالي التركيبي[2] اللفظي، ومن ثم يمكن القول تجريديا إن اللا محل يعمل في المحل. واللا محل بوصفه عاملا ستحدده على مستوى الاستعمال والتركيب صفة الفعلية، والمحل بوصفه معمولا ستحدده صفة الاسمية، ومؤدى هذا الكلام أن الاسمية تساوي المحل والفعلية تساوي اللا محل، وبناء على هذه القاعدة الأخيرة يمكن القول إن التصنيف في العربية قائم على مقولتين رئيستين هما الاسمية والفعلية[3].

1 للاستزادة في أصول العوامل والمعمولات انظر، مصطفى بن حمزة، نظرية العامل في النحو العربي: دراسة تأصيلية وتركيبية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط1، 2004.

2 انظر، مصطفى بن حمزة، نظرية العامل في النحو العربي: دراسة تأصيلية وتركيبية، ط1، 2004، الفصل السادس.

3 عبد الرحيم بودلال، محاضرات في التبويب النحوي، ماستر الدراسات اللغوية: قضايا ومناهج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، الموسم الدراسي: 2016-2017.

ويمكن القول أيضا لكن مع استحضار مقولة الأصل إن كل ما يتصف بالاسمية سيكون معمولا ومتمكنا من المحل، وله وظيفة نحوية (كالفاعلية والمفعولية والمبتدئية والخبرية، والتبعية)، وكل ما يتصف بالفعلية سيكون عاملا وغير متمكن من المحل وليس له وظيفة نحوية[1].

ومن خلال ما قيل نصل إلى قاعدة كلية أخرى تتجلى في أن ما له محل له وظيفة نحوية، وما لا محل له ليس له وظيفة نحوية، وعلى هذا فالأسماء لها وظيفة والأفعال والحروف لا وظيفة لهما. لكن هذه القاعدة على مستوى مقولتي الشبه والفرع فيها نظر، إذ إن أسماء الفاعلين والمفعولين وما شابهها هي أسماء ولها وظائف نحوية، بحسب المحل الذي تحتله هذه الأسماء ومن ثم فهي معمولات، وفي الوقت نفسه هي عوامل لشبهها بالفعل وعملها عمله.

وللخروج من هذا الإشكال، يمكن القول إن أسماء الفاعلين المفعولين في بُناها العميقة محكومة بالاسمية، لهذا تتلقى العمل من العامل (سواء اللفظي كالفعل بوصفه أقوى العوامل اللفظية أو الحرف، أو المعنوي كالابتداء بوصفه أقوى العوامل المعنوية أو التجرد للإسناد)، وتحتل المحلات (محل الرفع، ومحل النصب، ومحل الجر) وتفيد الوظائف النحوية (الفاعلية والمفعولية...). لكن هذه الأسماء لشبهها بالفعل أخذت منه صفة العاملية فقط، لهذا تعمل بشروط. وبناء على هذا كله فهذه الأسماء عاملة ومعمولة في الوقت نفسه.

هذا بخصوص اسمي الفاعل والمفعول وما شابهها، وأما فيما يتعلق باسم الفعل فله حالة خاصة، فهو رغم نعته بالاسم فهو لا وظيفة له في التركيب، ولا محل له، وليس معمولا، لكنه في المقابل يعمل، إذن فهو يعمل ولا يُعمل فيه، وهذا راجع إلى أن اسم الفعل هو فعل في الأصل والمعنى، ولكنه أخذ بعض خصائص الاسم فقط على المستوى الشكلي، لهذا فهو إلى الفعلية أقرب من الاسمية، ومن ثم يأخذ أغلب صفات الفعلية من قبيل: اللا وظيفة، واللا محلية، والعاملية التي تتجلى في منح الحركة وتحديد الوظيفة ومنح الموقع.

وتجدر الإشارة إلى أن الأصل في الإعراب للمفردات، والجمل أعربت لتأويلها بالمفرد ولوقوعها موقعه، والأصل في إعراب المفردات الإعراب اللفظي، أما الإعراب التقديري والمحلي ففرع عنه. والجمل قسمان من حيث الإعراب: فأما القسم الأول فجمل لها محل، وهي الجمل التي تؤول بالمفرد أو تقع موقعه، وقد حصرها النحاة في الجمل السبع الآتية: الجملة الخبرية، والجملة الحالية، والجملة الواقعة مفعولا به، وجملة المضاف إليه، والجملة الواقعة جوابا لشرط جازم، والجملة النعتية، والجملة التابعة لجملة لها محل.

1 عبد الرحيم بودلال، محاضرات في التبويب النحوي، ماستر الدراسات اللغوية: قضايا ومناهج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، الموسم الدراسي: 2016-2017.

وأما القسم الثاني فجمل لا محل لها من الإعراب؛ لأنها لا تقدر بمفرد، ولا تقع موقعه، وقد حصرها النحاة في ثمانية جمل: الجملة الابتدائية، والجملة الاستئنافية، وجملة صلة الموصول، والجملة الاعتراضية، والجملة التفسيرية، والجملة الواقعة جوابا للقسم، والجملة الواقعة جوابا للشرط غير الجازم، والجملة التابعة لجملة لا محل لها من الإعراب.

ويلاحظ على الجمل التي لها محل أنها يمكن أن تكون اسمية أو فعلية، لكنها في الحالتين تؤول باسم، ولها وظيفة حسب الموقع الذي وقعت فيه، ويعمل فيها عامل فهي بالتالي معمولة؛ إذن فخصائص الجمل التي لها محل من الإعراب تنطبق مع خصائص مقولة الاسمية وخصائص مقولة المحلية، في حين الجمل التي لا محل لها من الإعراب فهي لا تؤول بمفرد وليس لها وظيفة نحوية وليست عاملة ولا معمولة، فهي تشترك مع مقولتي الفعلية واللا محلية فقط في عدم تمكنها من المحل وعدم وظيفتها، ومن ثم فهي لا تنطبق مع خصائص اللا محل الأخرى.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أنه حينما يتطابق اللفظ مع المحل يُكتفى بالأصل وهو اللفظ فيغلب على المحل، وهذا ما صار عليه النحو العربي، حيث غلب الجانب اللفظي على ما سواه.

وزيادة في بيان هذا الكلام نورد الأمثلة الآتية:

- جاء زيدٌ: "زيدٌ" في هذا التركيب متمكن لفظا ومحلا، لكن يُكتفى في إعرابه بالجانب اللفظي رفعا بتنوين الضم ونصبا بتنوين الفتح وجرا بتنوين الكسر.

- مررت بأحمدَ، "أحمدَ" في هذا التركيب متمكن لفظا ومحلا، لكنه لشبهه بالفعل منع عنه الجر والتنوين، فنقص درجة على المتمكن أمكن، لذا عدّه النحاة متمكنا غير أمكن، فاكتفي في إعرابه بالجانب اللفظي رفعا بالضمة ونصبا وجرا بالفتحة دون تنوين في كل حالاته.

- جاء هؤلاءِ، "هؤلاءِ" في هذا التركيب غير متمكن لفظا لكنه متمكن محلا، لذا يكتفى في إعرابه بذكر المحل لضرورة البناء.

- يكرمُ الضيفُ الزائرَ، "يكرمُ" في هذا التركيب غير متمكن في المحل لكنه معرب من الناحية اللفظية، ومثله "أن يكرمَ" و"لم يكرمْ".

- {يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ}[1]، "يُرْضِعْنَ" في هذا التركيب فعل مضارع غير معرب من الناحية اللفظية لاتصاله بنون النسوة، وغير متمكن من المحل، ومن ثم فـ"يرضعن" مبني لفظا ولا يذكر في إعرابه المحل، ومثل " يُرْضِعْنَ" "يقرأنَّ" لاتصالها بنون التوكيد.

- ضربَ الأخ أخاه، "ضربَ" في هذا التركيب فعل ماضٍ غير معرب من الناحية اللفظية وغير متمكن من المحل.

- أُنصرْ أخاك، "أُنصرْ" في هذا التركيب فعل أمر غير معرب من الناحية اللفظية وغير متمكن من المحل.

- إنَّ العلم نور، "إنَّ" في هذا التركيب حرف نصب غير معرب من الناحية اللفظية وغير متمكن من المحل، ولا بأس أن يُذكر في إعراب الحروف كلها أنها لا محل لها من الإعراب.

- التأجيلُ مرضٌ، جملة "التأجيل مرض" في هذا التركيب ابتدائية غير معربة من الناحية اللفظية وغير متمكنة من المحل، لكن ينص عند إعراب الجمل الابتدائية، والاستئنافية، وصلة الموصول، والاعتراضية، والتفسيرية، والواقعة جوابا للقسم، والواقعة جوابا للشرط غير الجازم، والتابعة لإحدى الجمل السابقة أنها جمل لا محل لها من الإعراب.

- زيدٌ قامَ أبوه، جملة "قامَ أبوه" في هذا التركيب جملة خبرية غير معربة من الناحية اللفظية، لكنها متمكنة من المحل لهذا تعرب الجملة الخبرية، والحالية، والواقعة مفعولا به، والواقعة مضافا إليه، والواقعة جوابا لشرط جازم، والنعتية، والتابعة لما سبق أنها جمل لها محل من الإعراب.

1 سورة البقرة، الآية: 233.

خاتمة

يمكن بناء على ما تم بيانه في المطالب الثلاثة القول إن النحو العربي علم دقيق ومضبوط في قواعده ومبانيه، وأن الكتب النحوية منذ كتاب سيبويه المتوفى سنة 180 للهجرة، كانت تعي الفروق الدقيقة بين أبواب النحو الكبرى، فكانت تبعا لذلك تختار منهجا تصنيفيا تبني عليه مؤلفها النحوي.

وهذا المنهج النحوي في التأليف أو لنقل التبويب النحوي لا يفهم فهما دقيقا دون الوعي بما يحيل عليه من قضايا وإشكالات عقدية[1] وفكرية وثقافية، وهذا الأمر ليس خاصا بعلم النحو بل تشترك فيه علوم اللغة قاطبة بوصفها جزءا من نظام ثقافي عام تحكمه، في الأغلب، رؤية إلى العالم ذات طبيعة غائية[2].

ومن ثمة فالتفكير النحوي الذي صاغ تلكم المؤلفات وفق ذلكم التبويب القائم على مقولات متداخلة فيما بينها ما زال لم يفكك بالشكل المطلوب، وما زالت قضاياه وإشكالاته في مسيس الحاجة إلى من ينظمها في نظرية متكاملة.

ولعل مقولات المعرب والمبني، والمتمكن وغير المتمكن، والمحل واللا محل، والعامل والمعمول التي ناقشنا بعض قضاياها من المقولات الأساس في هذه النظرية، إضافة إلى مقولة المفرد والمركب بوصف هذه المقولة تشمل تحتها كل المقولات السابقة.

1 مثلا مسألة لكل فعل فاعل، ومسألة تقديم المتصل عن المنفصل في الضمير.

2 إدريس مقبول، سيبويه معتزليا: حفريات في ميتافيزيقا النحو العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2015، ص246.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية ورش.
- ابن السراج، الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985.
- ابن هشام الأنصاري، قطر الندى وبل الصدى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2004.
- ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
- أبو القاسم الزمخشري، المفصل في علم العربية، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2004.
- إدريس مقبول، سيبويه معتزليا: حفريات في ميتافيزيقا النحو العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2015.
- تمام حسان، الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: النحو-فقه اللغة-البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، 2000.
- جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد المهداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.
- دليلة مزوز، الأحكام النحوية بين النحاة وعلماء الدلالة: دراسة تحليلية نقدية، أطروحة دكتوراه، بإشراف محمد خان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، السنة الجامعية: 2008.
- سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3.
- عبد الرحيم بودلال، محاضرات في التبويب النحوي، ماستر الدراسات اللغوية: قضايا ومناهج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، الموسم الدراسي: 2016-2017.
- عبد الرحيم بودلال، محاضرات في الأبعاد الصورية، ماستر الدراسات اللغوية: قضايا ومناهج، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، الموسم الدراسي: 2016-2017.
- محمد الخضري، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر للطباعة النشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 1، 2003.
- محمد سعيد صالح ربيع الغامدي، خصائص الفعل في العربية، مجلة العقيق، مج 37، العددان 73-74، 1431هـ، المدينة المنورة.
- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1996.

- محيي الدين بن العربي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط1، 1998.
- مصطفى بن حمزة، نظرية العامل في النحو العربي: دراسة تأصيلية وتركيبية، ط1، 2004.
- منصف عاشور، ظاهرة الاسم في التفكير النحوي: بحث في مقولة الاسمية بين التمام والنقصان، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، ط2، 2004.

الخطاب البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني

ذ. عبد الله قشمار
طالب باحث في سلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب

الملخص

يعد الخطاب من المفاهيم التي فرضت ذاتها في الدراسات الأدبية والنقدية، فضلا عن باقي الحقول المعرفية التي تتقاطع معها، وقد اشتد الاهتمام به إثر تطور مباحث علم اللسانيات واشتمالها على حقول أخرى من قبيل علم الاجتماع وعلم النفس، فكان تحليل الخطاب أساسا لفهم النصوص وتفكيكها. لقد عني الدرس التداولي المعاصر بمبادئ الخطاب وعناصره، وقام اللسانيون بتحليل الخطاب بحسب المناهج التي تفرعت عن الدرس اللساني، وهو الأمر الذي التفت إليه علماء العربية من ذي قبل سواء من حيث مراعاة حال المتلقي أو تحديد الغرض من الخطاب. لذلك يهتم هذا المقال بموضوع الخطاب في الدرس البلاغي التراثي، وبالأخص مع مؤسس البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني؛ حيث يناقش في المبحث الأول أصول الخطاب - بحسب الدرس البلاغي - المتمثلة في الإفادة، والقصد، والإخبار والشمول، والصدق. فيما يفصل المبحث الثاني كيف درست البلاغة العربية الخطاب من خلال استحضار المتكلم، والمتلقي، وموضوع الخطاب من خلال أعمال عبد القاهر الجرجاني أبرز علماء البلاغة الذين استأثروا بتفصيل الخطاب، قصد تحقيق غاية الفهم والإفهام.

الكلمات المفتاحية:

الخطاب، عبد القاهر الجرجاني، البلاغة.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

قشمار، عبد الله. (2025، مارس). الخطاب البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 136-148.

تمهيد

ارتبط موضوع الخطاب بعدة حقول معرفية، الأمر الذي عقّد من عملية وضعه في إطار معرفي خاص به، فظهور خطابات متنوعة من قبيل الخطاب السياسي، والخطاب الديني، والخطاب الأدبي...، أفضى إلى إشكالية تحديد مميزاته وعناصره. والملاحظ أن الدراسات اللغوية العربية القديمة قد دل مفهوم الخطاب فيها على البيان، خاصة عند دراسة الخطاب القرآني، لأن القرآن الكريم استعمل لفظ البيان للخطاب البشري، فقال الله عز وجل: {عَلَّمَهُ البَيانَ} . ويعد الجاحظ (250ه) ممن تناولوا الخطاب بمصطلح البيان، فعنايته بالخطاب تتعلق بما يحققه من فهم وإفهام؛ إذ يصرح: "والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام؛ فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع".

أما البلاغي عبد القاهر الجرجاني (471ه) فقد درسه من خلال نظريته في النظم؛ إذ يؤكد على أن الخطاب لا يتأتى إلا بمعرفة علامات الإعراب في التراكيب، لأن ذلك ما يجعل الخطاب مفهوما لدى المتلقين. فيقول في هذا الصدد: "واعلم أن ما ترى أنه لابد من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص، ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة من حيث الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها" . لقد أعطى الجرجاني للنحو طابعا تواصليا، لأن النحو عنده يعبر عن أغراض المتكلم والعملية الخطابية، وقد ركز على وجوب معرفة المخاطِب بمضمون الخطاب لتحقيق الفائدة وليقع الفهم لدى المستمع بكل سهولة. وعن هذا يقول: "لا يخلو السامع من أن يكون عالما باللغة وبمعاني الألفاظ التي يسمعها، أو يكون جاهلا بذلك. فإن كان عالما لم يُتصور أن يتفاوت جمال الألفاظ معه، فيكون معه لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر وإن كان جاهلا كان ذلك في وصفه أبعد".

أولا: أصول الخطاب في الدرس البلاغي

لقد درس التراث البلاغي العربي موضوع الخطاب مستحضرا المتكلم والمتلقي ومقام الخطاب. وقبل تفصيل هذه المسألة فإن الدرس البلاغي وضع أصولا للخطاب، والتي تتمثل في الإفادة؛ حيث إن معظم كلام علماء البلاغة مرتبط بمعنى الإفادة من خلال مراعاة حال المخاطَب عبر الدراية بمعارفه ومنزلته الاجتماعية واستعداده النفسي لتلقي الخطاب وقبوله، فضلا عن استحضار مقام الكلام. كما أنه يجب مراعاة المقاصد والأغراض التي يرغب فيها السامع من المخاطب وخطابه، فلا يمزح المتكلم جدّا بهزل، "فمقام التشكر يباين

مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يبان مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل" .

ثم انتقالا إلى الأصل الثاني، وهو القصد، والذي تم التركيز فيه على المخاطِب وغايته التواصلية فيما بينه وبين المخاطَب. ويكون قصد المتكلم بمعرفته لمن يلقي خطابه، وذلك من خلال اختيار الكلام المناسب بما يوافق أقدار المستمعين. وقد أشار السكاكي (626ه) إلى أن المرسِل يذكر المسند إليه أو يحذفه والأمر كذلك مع المسند، فربط ذلك بمقتضى الحال، "فإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب...". ويجدر بالذكر أن حذف المسند إليه يرتبط بقصدية المتكلم إما لضيق المقام أو للاحتراز والاختصار.

فضلا عما سبق فإن من أصول الخطاب وفق الدرس البلاغي، الإخبار والشمول، والإخبار عنصر مهم في التواصل، لأن ما يرغب في إيصاله المتكلم إلى المتلقي يكون تجسيدا سابقا في نفسه. ويلازم الخبر الفائدة ما دام أن المتكلم يخبر بشيء جديد لم يكن السامع على علم به، فيتضح كيف أن عنصر الإفادة يعد قاعدة لعنصر الإخبار ما دام مقصود المخاطِب مجهولا عند المرسَل إليه. ويبرز الإخبار بشكل جلي في الخطاب القرآني، إذ إن الصيغة المستعملة في الآية القرآنية تفيد الأمر، كقوله تعالى {الزَّانيةُ والزاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهُما مئة جلدةٍ} لكنها إخبار بحد الزنا. أما الشمول فيتماهى مع الإخبار ولا يتحقق أحدهما إلا بالآخر، ويتلخص في "إعطاء المتكلم المستمع كل المعلومات اللازمة والتي هي في حوزته". وقد ارتبط في البلاغة بالإطناب، بحيث يقوم به المتكلم من باب إحاطة المعاني في ذهن المتلقي، حتى تتحقق الفائدة ويحصل القصد المطلوب من ذلك الخطاب. وقد رأى ابن الأثير (630ه) في الإطناب زيادة في وضوح المعنى وشموليته في ذهن المخاطَب، "وفائدته زيادة في التصور للمعنى المقصود".

وآخر هذه الأصول، الصدق، وحتى وإن سادت قولة شهيرة لدى القدامى "أعذب الشعر أكذبه" فإن مقصد كلامهم لا يفيد أن الكذب يؤدي إلى الضرر، وإنما الكذب يكتسي طابعا فنيا لما فيه من مبالغة. ولقد ألح الفيلسوف البريطاني بول جرايس على أهمية الصدق في الخطاب، "ويتمثل في قول الحقيقة كما هي موجودة في الواقع أو كما يصورها المتكلم انطلاقا من إدراكه للواقع". ولا يتم الصدق في الكلام إلا بالإثبات الذي يتم في العادة بالتوكيد، والتقرير، والقسم. ويعد الكذب في الخطاب عملية صعبة على المتكلم، "فمن الصعب على الإنسان أن يكذب من أن يقول الصدق، فالكذب هو شيء استثنائي رغم قدرة البعض على الكذب ببراعة".

ثانيا: الخطاب البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني (471هـ)

أما الخطاب البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني فقد تأسس على نظرية النظم، والتي تبرز مدى اتساعها لضم العديد من العلوم العربية فاندرج ضمنها الخطاب وتحليله. فإن تأملنا فيما خصصه لعلم المعاني من الدراسة داخل مصنَّفاته البلاغية، سنلحظ أنه حسب تصور البلاغي مؤسس على مجموعة من العناصر الخطابية من قبيل: الخبر، والمخبر، والمخبر عنه، ومقام الحديث، وأيضا المتكلم والسامع والقصد. إن تناول الجرجاني للخطاب كان بشكل واضح ضمن كتابه "دلائل الإعجاز"، لكن ما يعقد العملية في تحديد تلك الدراسة هو تناوله لعناصر الخطاب بشكل يصعب الفصل بينها، فما إن يتحدث عن عنصر ما حتى يجد القارئ أنه قد انتقل لعنصر آخر.

يشير عبد القاهر الجرجاني إلى ثلاثة مصطلحات رئيسة وهي تندرج ضمن الخطاب، فيقول: "ومما يعبر به عن فضل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا ما في نفوسهم؛ ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم". فإن قمنا بتفكيك هذا النص سنتبين أنه تناول المفردات التالية: القائل، والمتكلم، والسامع والغرض والمقصد، وهي عناصر أساسية لا يمكن تصور الخطاب من دونها.

- **المتكلم**

إن عبد القاهر الجرجاني في دراسته اهتم أساسا بالإعجاز في القرآن، والخطاب القرآني حثَّ على ضرورة مراعاة القواعد التخاطبية، فقد دعا الله عز وجل نبيه محمدا ﷺ إلى حسن الخطاب فقال: {ادْعُ إلى سبيل ربِّكَ بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالله هي أحسن} . ثم إن النص القرآني دعا كذلك إلى أن يوظف الخطاب بشكل مناسب مع طرفي الخطاب، المتكلم والسامع، ولعل خطاب الله سبحانه وتعالى لنبيه موسى عليه السلام يثبت ذلك؛ إذ قال: {اذهَبْ أنت وأخوك بآياتي ولا تَنِيَا في ذِكري اذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولًا لَيِّنًا لعلَّه يتذكَّر أو يخشى}. كما أن الرسول محمدا ﷺ كان يراعي أحوال الناس في خطابه ولا يقوم بفضح من خالفة حكما شرعيا، فيوظف لفظا نكرة ويتخذ من الفعل الطارئ مثالا لتوجيه الناس ودعوتهم، ومما يدل على ذلك ما روته السيدة عائشة - رضي الله عنها –: "كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم، إذا بلغَه عن الرجلِ الشيءَ، لم يقل: ما بالُ فلانٍ يقولُ؟ ولكن يقولُ: ما بالُ أقوامٍ يقولون كذا وكذا؟».

وعلاقة بالعنصر الأول في الخطاب (المتكلم)، فقد اهتم عبد القاهر الجرجاني بالمرسِل خاصة في مصنَّفه «دلائل الإعجاز»، واعتنى به لأنه دائما يوجه خطابا إلى طرف آخر هو السامع، فيحقق له فائدة ويخبره بخبر معين، كما أنه موضوع الإعجاز فالقرآن يثبت إعجاز المتكلم لا المتلقي. وعلى هذا فالأداء اللغوي لا يكون له وجود إلا بوجود طرفين، المنشئ والمتلقي، "فللأول دوره الإنتاجي، وللثاني دوره الاستهلاكي". وقبل أن نبحث فيما قدمه من الدراسة فلننطلق من خطابه أولا، ففي العديد من الفقرات بكتابه ترد عبارة «اعلم» فهو يستعملها

للدلالة على أنه سيفيد السامع بمعطيات جديدة ذات فائدة، تختلف عما ألفه السامع من معلومات في الدراسات السابقة، فهو يحاول بتوظيف فعل الأمر تنبيه السامع وإثارة انتباهه. لقد عدَّ الجرجاني المتكلم محرّك الخطاب نظرا لأنه يقوم بتزويد الكلام بالمعاني والألفاظ المناسبة حسب الموضوع الذي يطرحه، "وتكون معرفتك معرفة الصنَّع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من إلا الإبريسَم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطع، وكل آجرة من الآجُرِّ الذي في البناء البديع". كما اشترط أن ما ينجزه المتكلم من خطاب لا يتم إلا بما يقتضيه علم النحو فيعرف المتكلم كيف سيجيء بالخبر والشرط والجزاء والحال... وما مواضعها، إلا به؛ "فاعلم أن ليس «النظم»، إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه، «علم النحو»، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها" .

والمتكلم حسبه ليس مجرد ناقل للخطاب بل هو مبدع للكلام وفق ما يختاره من اللغة بعد علمه بوجوه الكلام وفروقه، "فإذا كانت الفصاحة عبارة عن مزية من المتكلم قطعا، وجب أن نعلم أن إضافة الفصاحة إلى المتكلم تحوله من المستوى الإيصالي المجرد، إلى المستوى الإبداعي، لأنها تصرف حركته عن المستوى السطحي المتعلق بالألفاظ المنطوقة أو المسموعة إلى المستوى الدلالي المتعلق بالتراكيب" . فلا يتفاضل متكلم عن آخر إلا بالاختيارات التي يختارها من التراكيب، ووفق قدرة المخاطِب على النظم والتأليف، "فكما يفضل هناك النظم النظم، والتأليف التأليف، والنسج النسج، والصياغة الصياغة، ثم يعظم الفضل، وتكثر المزية، حتى يفوق الشيء نظيره والمجانس له درجات كثيرة، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد، كذلك يفضل بعض الكلام بعضا، ويتقدم منه الشيء الشيء، ثم يزداد فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة" . وقد يبدو أن العملية متاحة لكل من يرغب في تأليف الخطاب وتبليغه، خاصة إذا ارتكز الأمر على الحديث عن الاطلاع على الإمكانات التي يضعها علم النحو، بل إن الأمر يتعلق كذلك بالجانب النفسي حينما تنتقل تلك الإمكانات إلى المجال الأدبي الإبداعي، فالمتكلم يقوم بترتيب المعاني أولا في نفسه ثم ينعكس ذلك الترتيب ظاهريا عبر الصياغة والتأليف "ثم إنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق" .

وقدرة المتكلم في النظم تعود إلى كفاءته العقلية في ضبط الإمكانيات التي تتيحها اللغة في معاني النحو، وأن الأمر لا يقتصر عليه وحده فقط، بل تتعلق بمعرفة المتلقي بالفروق اللغوية، "ليقدر صنيع المبدع قدره؛ أي إن كلا الاثنين المبدع والمتلقي يتعامل مع اللغة وتراكيبها كما يتعامل الرسام مع الأصباغ". على أن الجرجاني يسقط السامع بشكل مؤقت لأنه اهتم أساسا بدور المتكلم في نظم الجملة لا مهمة المتلقي في فهم تلك الجملة، كما

يرد بذلك على من ادعى أن الألفاظ ترتب في النفس أولا، "وشبيه بهذا التوهم منهم، إنك قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه، ظن عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتيب بها مكتسب من الألفاظ، ومن ترتبها في نطق المتكلم. وهذا ظن فاسد ممن يظنه، فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع".

لذلك سيتوهم أحدهم أن النظم عملية لفظية في الوقت الذي يرغب الجرجاني إثبات نظريته وهي أن المعاني تترتب داخل النفوس قبل الألفاظ، وأن المعاني تصل إلى داخل المتكلم بدون أي منبه خارجي، "ونتيجة هذا الإدراك المغلوط أن نفصل الصياغة عن مبدعها وننسى حال نفسه، ونعتبر حال السامع فنقيم فهمنا لها على إدراكه لها، مع أن الواجب يقتضي – كما سبق – اعتبار حال المبدع لتصح النسبة".

لقد لقي المتكلم عناية فائقة من قبل الجرجاني ووجه حديثه إليه في كثير من صفحات كتابه عند عرض أسس نظريته في النظم، ويظهر أن الجرجاني قد فطن لعملية الاتصال اللغوي والتي تقضي بأن المتكلم يبدأ بالمعنى لينتهي إلى المبنى، "قبل أن يفطن إليها درس فلسفة اللغة عند الغربيين على يد «جون لوك» في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، أي بعد وفاة عبد القاهر الجرجاني (سنة 471هـ الموافقة لسنة 1078م) بمئات السنين. وعملية التعليق تنشأ في الجهاز المركزي لدى المتكلم من خلال تفاعل دلالات الألفاظ مع معاني النحو، فهو الكفيل بعمليتي الارتباط والربط بين معاني الألفاظ وفق معاني النحو والكفاءة اللغوية الإنتاجية لدى المتكلم". ومن هنا سيتضح أن عبد القاهر الجرجاني قد جعل الفصاحة للمتكلم لا للفظ، "وباعتبارها صفة اللافظ لا تسمح له إلا بإنتاج ما هو فصيح"، لذلك ارتأى إسقاط السامع مرحليا لأنه محال أن تكون صفة الفصاحة في اللفظ محسوسة ما دام أن المعاني توجد في نفس المتكلم، "لأنها لو كانت كذلك، لكان ينبغي أن يستوي السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحا. وإذا وجب الحكم بكونها صفة معقولة، فإنا لا نعرف للفظ صفة يكون طريق معرفتها العقل دون الحس، إلا دلالته على معنى وإذا كان كذلك، لزم منه العلم بأن وصفنا اللفظ بالفصاحة، وصف له من جهة معناه، لا من جهة نفسه، وهذا ما لا يبقى لعاقل معه عذر في الشك".

وبالتالي تتجلى عناصر الخطاب في الدراسة البلاغية لعبد القاهر الجرجاني، وهي وسيلة تستغل في تبادل المعلومات بين طرفي الخطاب، فيكون عنصر الفهم والإفهام بين الأفراد. على أن الخطاب يكون إما منطوقا أو مكتوبا، وقد يكون عبر الإشارات والرموز، وهو ما يؤكده الجرجاني بالقول: "وإنما دعوناه إلى اللفظ الجزل، والقول الفصل، والمنطق الحسن، والكلام البيّن وإلى حسن التمثيل والاستعارة، وإلى التلويح والإشارة".

كما أن المتكلم هو ركيزة الفعل التخاطبي وما باقي عناصر الخطاب إلا تلعب دورا في مساعدته على التعبير عن أغراضه.

- **المتلقي**

قد أشرنا سابقا أن عبد القاهر الجرجاني أقصى المتلقي بشكل مؤقت حتى لا يُفهم أن النظم عملية تتعلق بالألفاظ أولا، وذلك ليؤكد على أن المعاني تترتب في النفوس وليس الألفاظ هي التي تخضع لتلك العملية. على أن وجود المتلقي في العملية الخطابية أمر بدهي، وذلك لكي يكون الخطاب إيجابيا محققا للفهم والإقناع، فيتحقق توازن بين الكلام والتلقي. وكيفما كانت المسافة الزمنية بين المتكلم والسامع فإن عملية الربط بينهما تتم في ظل وجود السمة الجمالية، كما أنه يجب الوعي بتعدد المتلقين واختلاف تأويلاتهم لذلك الخطاب، "ومن ثم تكون هناك فواصل بين (القراءة الجمالية) و (القراءة الاسترجاعية) التفسيرية، و (القراءة التاريخية) التي تضع النص في أفق طبيعته المتغيرة، سواء كان التغير داخليا، أو بالنسبة لتجاربنا الشخصية" .

إن البلاغيين القدامى قد اهتموا بالمتلقي واعتبروا أن الخطاب لا تحصل فائدته إلا بوجود سامع يتلقى الخطاب من المتكلم. واستحضر عبد القاهر الجرجاني المتلقي بشكل كبير كذلك، خاصة عند اهتمامه بمصطلحي البلاغة والفصاحة، وعدَّ المتلقي ذا طبيعة مخصوصة، فكان تعامله "تعاملا مع المستتر، وترويضا للعصي الدفين، وذلك من أسس مفهومه للمتلقي الذي يكشف الستر، ويطلب المخبوء، مستدلا بالإشارة والإيماءة، إنه متلق فوق الوضوح أو الشروح" . فالمتلقي حين يوظف ميزة التلقي لديه سيتمكن من فهم النص وفك عناصره إن شكلت عليه التباسا، لأنه لا ينشغل بالألفاظ بقدر ما يهتم بترابطها وانتظامها، وعلى هذا النحو صرح الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز»: "وتوضع الأشياء مواضعها، والنزاع إلى بيان ما يشكل، وحل ما ينعقد، والكشف عما يخفى، وتلخيص الصفة حتى يزداد السامع ثقة بالحجة، واستظهارا على الشبهة، واستبانة للدليل، وتبينا للسبيل" . فهذا النص يكشف مكانة المتلقي لدى المتكلم، إذ إنه يبذل مجهودا للإتيان بالأدلة والحجج المناسبة لإقناع من يوجه إليه خطابه، ذلك أن متلقي الخطاب بحسب الجرجاني "صاحب ممارسة فكرية تهيئ له قدرا من التمييز بين الجيد والرديء، فهو ناقد أولا، ثم قارئ ثانيا" .

ويفهم مما سبق أن المتلقي عند الجرجاني ليس واحدا، بل هو أصناف، فيقدم القارئ الناقد الذي يعرف كيف يواجه النص، ثم القارئ العادي دون أن يهتم بالقارئ الذي لا ينشغل بما هو وارد في الخطاب من أفكار ولو كان ملما باللغة في مجملها. وأساس التفاضل بين هؤلاء السامعين "الفهم والتصور والتبيين" .

لقد اشترط الجرجاني في المتلقي عدة شروط ليكون الخطاب ذا فعالية، فاعتبر ضرورة علم المرسل إليه باللغة وبكافة قضاياها وقواعدها اللغوية وذلك لكي يفهم مضمون الخطاب، "ذلك لأنه لا يخلو السامع من أن

يكون عالما باللغة وبمعاني الألفاظ التي يسمعها، فإن كان عالما لم يتصور أن يتفاوت حال الألفاظ معه، فيكون معنى لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر" . أما إن كان جاهلا بالقواعد النحوية وبمعاني الألفاظ فإنه لن يتمكن من استيعاب دلالات الأفكار الواردة في الخطاب، ولن يتمكن المتكلم من إيصال معاني كلامه بالقصد الذي يرغب فيه، لذلك مثلما اشترط الجرجاني على المخاطِب العلم بقواعد اللغة فإن الأمر ذاته ينطبق على المتلقي. ومما يدل على ذلك حين دراسته للعلاقات النحوية؛ حيث يقول: "ومعلوم أنك، أيها المتكلم، لست تقصد أن تعلم السامع الكلم المفردة التي تكلمه بها، فلا تقول: «خرج زيد»، لتعلمه معنى «خرج» في اللغة، ومعنى «زيد». كيف؟ ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف" . فعلى المتلقي أن يدرك أساليب الكلام بشتى أنواعها، سواء تلك المفهومة ظاهرا والتي بنيت على الحقيقة، أو تلك التي لن يدرك معانيها إلا بمعرفته بالأساليب البيانية كالمجاز والاستعارة والكناية... فبتوظيف المتكلم للصور البيانية لن يعي المتلقي معاني الخطاب من خلال الألفاظ مجردة، "فمدار هذا الأمر على «الكناية» و«الاستعارة» و«التمثيل»، أو لا ترى أنك إذا قلت: «هو كثير رماد القدر»، أو قلت: «طويل النجاد»... فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال، معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك «كثير رماد القدر» أنه مضياف، ومن «طويل النجاد» أنه طويل القامة" . وإن اقتصر المخاطَب على المعنى الظاهري للألفاظ فإنه بذلك سيشوه الخطاب ولن يتمكن من تحليله التحليل الصحيح، فالأصل الدراية بالمعاني الضمنية لتلك الألفاظ.

ويرى عبد القاهر الجرجاني ضرورة استعداد السامع لاستقبال الخطاب ليتمكن من فهمه، فدعا المخاطِب إلى تحديد الفئة التي سيخاطبها والتي هي أهل لسماع الخطاب فتولي عناية تامة بما يقدم لها، "فالمزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها وتصور لهم شأنها، أمور خفيفة، ومعان روحانية، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها، وتحدث له علما بها، حتى يكون مهيئا لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة يجد لها في نفسه إحساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيه المزية على الجملة" . إن تأهب السامع لتلقي ذلك الخطاب بمعرفة باللغة موجودة سلفا واستعداد لتذوق معاني الكلام، تحقق الإفادة وتيسر عملية التواصل، "فلا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع، ولا يجد لديه قبولا، حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة، وحتى يكون ممن تحدثه نفسه بأنَّ لما يومئ إليه من الحسن واللطف أصلا" .

وليس الأمر مقصورا عند الجرجاني على حضور المتلقي في الخطاب واستعداده لتلقي الكلام، بل يستحضر كذلك الحضور النفسي له، ذلك أن صياغة الخطاب ترمي إلى خلق أثر نفسي في السامع. "فالجانب النفسي للمتلقي يتيح تقييم الخطاب الأدبي بالنظر في ردود الفعل عنده، فهي بمثابة اللوحة المتذبذبة التي ترتفع

أو تهبط تبعا للذبذبات الدلالية الموجهة إليها من الخطاب، وما فيه من بنى بلاغية كبنية «التمثيل» مثلا" . فلا تثبت أهمية الصور البيانية إلا بتبيان مدى تأثيرها في نفس السامع، وهذا التأثير يتم بوعي، وله أسبابه وعلله، بحيث إن المعنى قد فخم بتلك البنى البلاغية، "فأُنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعما يعلم بالفكر، إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع؛ لأن العلم المستفاد من طرف الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة، يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام" .

ويوازي الحضور النفسي للمتلقي حضوره الذهني، بحيث يؤكد الجرجاني على وجوب معرفة المتلقي بحال المتكلم، وذلك يساعده في فك شفرة الخطاب، "فالاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له..." . فالسامع يجب أن يشغل تفكيره لبلوغ معاني الخطاب الذي ألقي عليه، ويتعمق في مضامينه بغض النظر عن المشقة التي ستحصل له جراء ذلك، لأن الأساس أن يكون الخطاب ناجعا وفعالا تشارك فيه الأطراف بما يخدم العملية التواصلية، وفي هذا الشأن يقول الجرجاني: "وإنك لتتعب في الشيء نفسك، وتكد فيه فكرك، وتجهد فيه كل جهدك، حتى إذا قلت قد قتلته علما، وأحكمته فهما، كنت بالذي لا يزال يتراءى لك فيه من شبهة، ويعرض فيه من شك" . فالمتلقي ينظر في الكلام دهرا طويلا محاولا تفسيره ولا يرى أن فيه شيئا لم يعلمه، ومع إمعان نظره فيما تلقاه وإشغال ذهنه، ينجلي أمامه أمر خفي لم يكن قد علمه، فإما يكشف دلالات ما توصل به وإما تبرز له أخطاء خفية وقعت في النظم. ويفهم من كلام الجرجاني أنه يدفع بالمرسل إليه إلى أن يعيش التجربة ذاتها التي عاشها المتكلم، وينغمس في مغامراته فيقوم من خلال ذلك بإعادة بناء الخطاب دلاليا. فيصبح المتلقي في مرتبة تلي المتكلم ويمتلك من المواصفات ما يوافق المواصفات الإبداعية، ويكون المتكلم حينها أمام قارئ ناقد، وقارئ متذوق، ومتلق معلوم أو مجهول، ومتلق سلبي أو إيجابي، ولا يتم ذلك إلا بأن "يكون الخطاب داخل دائرة «اللطائف» التي تحتاج إلى قدر مناسب من «اللطف» فيمن يتلقاها، على أي نحو يكون هذا التلقي، واللطف هنا يقصد به نوع معين من الحركة الفكرية النشطة التي تصل إلى موازاة حركة المبدع ذاتها" .

لقد عني عبد القاهر الجرجاني بعملية الخطاب بمختلف أركانها، معتبرا أن السامع يجب أن يقوم بمختلف جهوده ليسمو بذلك الخطاب الذي يعرض فيه المتكلم تقديما وتأخيرا أو حذفا وذكرا أو وصلا وفصلا، "فتنظر بقلبك، وتستعين بفكرك، وتعمل رويتك، وتراجع عقلك، وتستنجد في الجملة فهمك، وبلغ القول في ذلك

أقصاه، وانتهى إلى مداه" . وهذا يذكرنا بما أشارت إليه اللسانيات الحديثة حول موضوع «قواعد التماسك النحوي»، "وذلك أن المتكلم أو المؤلف يلجأ إلى الضمائر في ربط الجمل أو بأحرف العطف".

- **الخطاب**

إن عملية التخاطب بحسب البلاغة العربية القديمة التي تدور بين المتكلم والسامع لا تتم إلا بوجود موضوع يدور حوله ذلك الحديث، وهذا الموضوع هو الخطاب الذي يرسله المخاطِب إلى المخاطَب مخبرا إياه بكلامه ومقدما له معلومات فيتفاعل معه معبرا عن قبوله بما استمع إليه أو رفضه. إن الخطاب يشهد تفاوتا بين المتكلمين بحسب مقدرتهم على اختيار ما يلائم السياق، وهو ما أشار إليه الجرجاني في نظم الكلم، بحيث اشترط أن يكون هنالك تتابع تعبيري سليم عند تأليف الألفاظ والمعاني، ويكون التأليف بين الجمل مترابطا، "فلا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعلق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك". فاللفظ المفرد عنده مجرد علامة دالة على شيء، ولا يتحقق المعنى إلا باتصاله بغيره من الألفاظ في بنية لغوية أو داخل الجملة، وهو ما يجعل الكلمة المفردة بتعالقها مع غيرها مكتسبة لمعنى جديد "فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخبارا وأمرا ونهيا واستخبارا وتعجبا، وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة... وهل يقع في وهم وإن جمد، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية" . وعليه يكون النظم هو الذي يعطي للألفاظ المعاني المفيدة والتي لا تكون بارزة عند ملاحظتها مفردة، كما أن تأليف الكلام يجعل المتلقي متمكنا من التمييز بين المألوف من الألفاظ والوحشي منها. ويشير للأمر ذاته في موضع آخر للتأكيد على موقفه، فيقول: "إنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة، والفضيلة القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا، إلى أن تستقريها إلى آخرها".

ويشترط في الخطاب أو نظم الكلم أن تكون تلك الألفاظ منسجمة فيما بينها، لأن فصاحة الكلم لا تبرز إلا من خلال الموقع الذي وضعت فيه، "وهل تجد أحدا يقول هذه اللفظة فصيحة، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها". فلو نظرنا إلى «ابلعي» لمفردها ما أدت فصاحة ولا قدمت معنى جديدا، إلا أنها حينما تنظم في الكلام كما قال الله عز وجل {وقيلَ يا أرضُ ابلعي ماءَك ويا سماءُ أقلِعي وغِيض الماءُ وقُضِيَ الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدًا للقوم الظالمين}، وتأملنا في ترابطها بباقي الألفاظ لتجلت عظمة الخطاب وظهر الإعجاز فيما تمت المخاطبة به.

ولم يقتصر الجرجاني على هاته الشروط في تأليف الخطاب، فموازاة توخي معاني النحو وجعل الانسجام بين الألفاظ المؤلفة فضلا على أن اللفظ ما هو إلا وعاء للمعنى، فإنه يشير إلى قضية رئيسة بخصوص ضروب الكلام. فهو يؤكد على أن ضروب الكلام تشهد اختلافا، فهناك "ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن «زيد» مثلا بالخروج على الحقيقة، فقلت: «خرج زيد»، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على «الكناية» و«الاستعارة» و«التمثيل»... وإذ قد عرفت هذه الجملة، فههنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: «المعنى» و«معنى المعنى»".

ويفطن القارئ أن عبد القاهر الجرجاني تجاوز في النظم الحديث عن المعنى الذي ينتج من اتصال الألفاظ وفق معاني النحو، ليؤكد أنه كيف بالمجاز عبر النظم ينتقل المتكلم من معنى إلى معنى آخر بما يلطف الإشارة على المتلقي. ومما يدل على ذلك قولنا «بلغني أنك تقدم رجلا وتؤخر أخرى»، فالمعنى اللفظي يدل على أنه قد قدَّم رجلا وأخر أخرى، في حين أن المعنى المقصود هو تبيان التردد وتباين العزم في الفعل من عدمه. ويكون الجرجاني من خلال ما سبق التفصيل فيه حول معنى المعنى قد انتقل من المعنى اللغوي المباشر إلى المعنى الأدبي للخطاب والذي يمكن تسميته بالمعنى المجازي، بحيث لا تتحقق دلالته إلا من خلال نظم الكلم. ويحيلنا هذا إلى ما بلغه فيما بعد النحو التوليدي بحديث أصحابه عن البنية السطحية والبنية العميقة، "فالمعاني الثواني تتناسل وتتوالد عن المعاني الأولى التي تتشكل من المادة اللغوية والتي تفضي فيما بعد إلى إنتاج وخلق المعنى الثاني، فهو المعنى الأدبي الجمالي".

إن نظرة الجرجاني للخطاب تمت من خلال المعاني والمعاني المتعددة وكذلك من خلال السياق، فتصبح لغة الخطاب متعلقة بالكناية والمجاز والاستعارة. وهو بذلك يميز بين التعبير اللغوي المباشر وبين التعبير المجازي الذي يدل على مستوى غير مباشر في الكلام، فالمعنى هو المستوى الفني المكون من الاستعارة، والتمثيل، فتتعدد الدلالات جراء نظم الكلم، "ومن مرحلة المعنى يتكون «علم المعاني» ومن مرحلة «معنى المعنى» يجيء علم البيان". وهذا الخطاب بحسبه يكون إما عبر اللغة أو الإشارة، يراعي فيه المتكلم المقام ويحدد الغرض من خطابه، كما يستدعي من المتلقي أن يكون ملما بقواعد اللغة ليكشف مضامين الخطاب ومقاصده.

لقد كان النظم عند الجرجاني نظرية قائمة بحد ذاتها لتصبح محورا أساسيا في دراسة تحليل الخطاب، وبالرغم من تركيزه على تحليل وفهم الخطاب القرآني فإنه اهتم بالدراسات النصية كافة. وإن بدت هذه النظرية مؤسسة على المسائل النحوية، فإنها كذلك دراسة دلالية معنوية لأن النظم هو توخي معاني النحو لنظم الكلام. وكل هذا يحيل إلى أن الجرجاني لم يكن بلاغيا فقط، بل جهوده اللغوية اكتست طابعا تداوليا ونحويا. والجرجاني

من خلال دراسته للخطاب ركز كذلك على أن يكون الكلام الموجه إلى السامعين ذا مقصدية، بحيث إنها الغاية التواصلية من الخطاب ولا يقتصر الأمر على الجانب التواصلي فقط بل يقتضي حتى المستوى الجمالي من القصد؛ والذي يتجلى في توجيه السامع إلى مزايا الكلام المتنوعة لكي يميز بينها. والخطاب بحسبه إن لم يكن ذا قصد فإنه سيكون مجرد أصوات لا تحمل فائدة، لذلك أشار عند حديثه بفصل التقديم والتأخير إلى الأثر الذي يخلقه القصد في المعاني المخاطَب بها، "وذلك أنك تقول: «أأنت فعلت؟»، فبدأت بالاسم، كان الشك في الفاعل من هو، وكان التردد فيه. وإذا قلت: «أفعلت؟»، فبدأت بالفعل، كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده".

وبهذا فإن الدرس البلاغي اهتم بالمستوى الفني والحجاجي في الخطاب، واستحضر عناصر الخطاب بدءا من المتكلم ثم المتلقي فموضوع ذلك الخطاب، فضلا عن استحضار المرسل لأصول الخطاب الرئيسة وهي الإفادة، والقصد، والإخبار والشمول، والصدق. وبهذا ظل اشتغال البلاغة حول الخطاب متعلقا بطابعه الاجتماعي والحواري المفتوح على الآخر/المتلقي، باعتباره شريكا ضروريا في بناء الخطاب، فكان هذا جوابا عمَّن ادّعى على أن البلاغة تقتصر على العناية بالكلمة أو الجملة أو الصورة، دون مراعاة لحال المخاطِب أو المخاطَب.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، ج 5، دار ابن حزم، ط1، 1998.
- إبراهيم خليل، في اللسانيات ونحو النص، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط2، 1430، 2009.
- ابن الأثير، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق مصطفى جواد وجميل سعيد، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد – العراق، 1357، 1956.
- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ط4، 1404، 1983.
- الجاحظ، البيان والتبين، ج1، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر، 1418، 1998.
- السكاكي، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1407، 1986.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق أبو فهد محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر، طبعة 2000.
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدني للنشر، جدة – السعودية، ط1، 1412، 1991.
- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، دار الأمل، تيزي وزو – الجزائر، ط2، 2013.
- ماجد بن محمد الماجد، المتلقي عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد 68، 1426، 2005.
- محمد عبد المطلب، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة – مصر، ط1، 1995.
- محمود درابسة، التلقي والإبداع قراءات في النقد العربي القديم، مؤسسة حمادة للدراسات والنشر، أربد – الأردن، 2003.
- مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر، الجيزة – مصر، ط1، 1997.

التناسب البلاغي: أسئلة القراءة والتلقي

محمد حماني
أستاذ باحث، المغرب

نحاول، في هذه الدراسة البلاغية، تلقي قضية التناسب الشعري في ضوء ما استُجِد في الدرس البلاغي الجديد؛ من أجل قراءة التناسب البلاغي قراءة موسّعة. ونقصد بـ "التناسب"، في هذا المضمار، ذلك التلاحم البلاغي الشمولي، الذي يحكم عناصر الخطاب الشعري خارجيا وداخليا، أفقيا وعموديا. كما يُشكّل هذا التلاحمُ قوَاعد بلاغية يمكن تلقّي الخطاب الشعري العربي في ضوئها تخييليًّا وحجاجيًّا، سواء أكان هذا الخطاب قديما أم حديثا. ومما يزيد من فاعلية هذه القواعد أنها قواعدُ خَرجتْ مِن بَين صُلب الخِطاب الشِّعريّ وترائبه، وليستْ قواعدَ جاهزة تُسقط تَعَسُّفيًّا على الخِطاب الشِّعريّ المُحَلَّلِ.

1. التناسب الحجاجي

إن التناسب الوارد في النص الشعري، سواء بين عناصر الصورة الشعرية، أو بين الألفاظ والمعاني، أو بين الوزن والغرض، أو بين أغراض القصيدة المركّبة، هو تناسب حجاجي في جوهره؛ فكلما كان النص متلاحم الأجزاء، كان تأثيره في المتلقي تأثيرا بليغا ساحرا. يقول الباحث البلاغي محمد مشبال: "لعل التنسيق، سواء أكان بين أجزاء النص الشعري العامة أم بين تفاصيله الثانوية، أن يكشف لنا أنه ليس سوى علاقات حجاجية، يمكن صياغتها في بنيات حجاجية محدّدة"[1]. ولذلك، فالوظيفة البلاغية للتناسب هي التأثير والإقناع العاطفيين؛ فالبلاغة الشعرية "لا تخلو من القصد الحجاجي التأثيري. فقط البلاغة الشعرية هنا تشتغل بمواد رطبة وليّنة؛ فتتخذ لها الممرات إلى العقل عبر التأثير في القلب.. إنه الإقناع المستتر؛ حسب عبارة فانس بأكار. إن البلاغة الشعرية يمكن إدراجها ضمن المُقْنِعات المواربة"[2]. وكلما كانت الدفقة العاطفية قوية، زيادة على إفراغها إفراغا أسلوبيا مناسبا، عصفت بالمتلقي؛ فـ"الحجاج العاطفي، وتنسيق العلاقات الحجاجية، لا يمكن فصلها عن الصياغة الأسلوبية، التي تنصهر في العملية الحجاجية الكلية"[3]. فإيجاد الشاعر في القصيدة قائم، في "الأساس، على الإقناع بالأهواء؛ من خلال استثمار ما تختزنه الصور الأسلوبية، وبعض الحجج العقلية من إمكانات عاطفية"[4]. ومما لا شكّ فيه أن الشاعر، حينما يعبّر عن تجربته بوساطة صورة استعارية، فهو يريد أن يقنع

---

[1]. مشبال (محمد)، **عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث**، ص 178.

[2]. حوار مع د. محمد الولي، حاوره: صخر المهيف، **مجلة الجوبة**، العدد: 77، ص: 99.

[3]. مشبال (محمد)، **عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث**، مرجع مذكور، ص 178.

[4]. نفسه، ص 176.

المتلقي بتلك التجربة التي عاشها. فإذا كان النص الخَطابي تغلب عليه الحجج المنطقية، فإن الخِطاب الشعري تغلب عليه الحجج العاطفية. وتشغل اللغة الشعرية "حيّزا بارزا وفاعلا في الخطاب الحجاجي، حيث لا يتوقّف مفعولها عند حد إثارة المشاعر والانفعالات، بل يتعدى ذلك لتستحيل اللغة إلى نسق من الحجج المنطقية المعقولة التي تحتوي عقل المتلقي"[1].

يقول الباحث أبو بكر العزاوي في سياق تحليله لنص شعريّ معاصر: "إن الانسجام الذي سنقف عنده، محاولين استجلاء مظاهره وسماته في القصيدة، والذي يتلاءم والتحليل الحجاجي الذي نود القيام به هو ما يمكن أن ندعوه بالانسجام الحجاجي"[2]. ولا شك أن الحجاج البلاغي المضمر في الخطاب الشعري يوجّه بحسب حال المخاطب؛ لأن دور البلاغة هي مراعاة مناسبة القول الشعري لمقتضى الحال، وأن طبيعة المتلقي توجه البنية الحجاجية الشعرية، فتوجه الشاعر بخطابه الشعري نحو العامة، ليس هو الخطاب نفسه عندما يتّجه نحو الخاصة؛ فهنا، يصنع المخاطب بلاغته حينما يسهم في إنتاج الخطاب الحجاجي المناسب. فنجاح الخطاب الشعري متعلق؛ "بمدى مطابقته لمخاطبه، وتتحدد نجاعته وفعاليته في قدرته على استمالة هذا المخاطب والتأثير فيه"[3]. كما أن اختيار الألفاظ المناسبة للمعاني المناسبة لا يخلو من رؤية حجاجية، فالاختيارات اللفظية والتركيبية التي يستعين بها الشاعر تكون: "لغاية حجاجية فيحلّ اللفظ المحدّد مكانا معيّنا ليقود المتلقّي إلى غاية ما ويعتمد تركيبا دون آخر ليقنعه بأمر ذي علاقة وطيدة بالخطاب في كليته. والانتقاء قانون حجاجي عامّ يعني الاختيار الدقيق والواعي لدقائق الخطاب قبل قضاياه الكبرى"[4]. ولذلك يمكن للشاعر أن يحرّك لواعج المتلقي، بحيث إن: "الحجاج البَاتُوسي يستند على الملامح النفسية النزوعية للمتلقي. إننا نستطيع أن نقنعه إذا كنا على علم بعواطفه ونوازعه وميوله واختياراته"[5]. وإذا سلّمنا بقدرة الشاعر البلاغية على الحجاج بعواطفه، عندما يشكّل التناسبُ المعنويُّ وحدةً معنويةً عاطفيةً في النص الشعري، تبيّن أن: "البلاغة (فن توجيه الأهواء)؛ أي أنها تشترط أن يكون [الشاعر] على معرفة بسيكولوجية المخاطَب وبأحواله النفسية أو بما يحركه ويؤثر فيه؛ فهذه المعرفة شرط ضروري لنجاعة الحجاج. وبلاغة الباطوس، على مستوى التأويل، هي معرفة بالمبادئ العامة المنظمة لبناء العاطفة حجاجيا في الخطاب، ووصف للمؤشرات التي تبث الأهواء في المخاطَب"[6].

---

[1]. مصطفاوي (جلال)، "البعد الجمالي والحجاجي لظاهرة البلاغة"، **مجلة جذور**، العدد: 34، ص 296.

[2]. العزاوي (أبو بكر)، "الحجاج والشعر، نحو تحليل حجاجي لنص شعري معاصر"، **مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية**، العدد: 7، ص 104.

[3]. المودن (حسن)، "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي"، **الحجَاج: مفهومه ومجالاته**، الجزء الأول، ص 232.

[4]. الدريدي (سامية)، **الحِجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه**، ص 102.

[5]. الولي (محمد)، "السبيل إلى البلاغة البَاتُوسية الأرسطية"، الحجَاج: **مفهومه ومجالاته**، الجزء الأول، ص 399.

[6]. مشبال (محمد)، **في بلاغة الحجاج، نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات**، ص 257.

ونُورد كلاما نفيسا لحازم القرطاجني على طوله؛ نظرا لأهميته في تعضيد ما نذهب إليه من تناسب حجاجي، وقد جاء كلامه في معرض تفريقه بين المعاني الشعرية والمعاني الخَطابية، وحدود الالتقاء والتقاطع بينهما فيما يُسمَّى بـ: "شعرية الخَطابة" و"خَطابية الشعر": "تقدم الكلام في أن التخييل هو قِوام المعاني الشعرية، والإقناع هو قوام المعاني الخطابية. واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائغ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع بعد الموضع. كما أن التخاييل سائغٌ في الأقاويل الخَطابية في الموضع بعد الموضع. وإنما سائغ لكليهما أن يَستعمل يسيرا فيما تتقوّم به الأخرى، لأن الغرض في الصناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بِمَحَلِّ القَبول لتتأثر لمقتضاه. فكانت الصناعتان متآخيتين لأجل اتفاق المقصد والغرض فيهما. فلذلك ساغ للشاعر أن يخطب لكنْ في الأقل من كلامه، وللخطيب أن يشعر لكنْ في الأقل من كلامه [...] وينبغي أن تكون الأقاويل المُقنِعة، الواقعة في الشعر، تابعةً لأقاويل مخيِّلة، مؤكدةً لمعانيها، مناسِبةً لها فيما قُصد بها من الأغراض، وأن تكون المخيِّلة هي العمدة. وكذلك الخطابة ينبغي أن تكون الأقاويل المخيلة الواقعة فيها تابعةً لأقاويل مُقنِعة مناسِبةً لها مؤكدة لمعانيها، وأن تكون الأقاويل المقنعة هي العمدة"[1]. يقول الباحث البلاغي الحسين بنو هاشم: "هذا التصور الذي يضبط نقط الالتقاء والافتراق بين القول الشعري والقول الخَطابي، يذكّر بالنقاش الدائر بين الدارسين الغربيين حول منطقة التقاطع بين بلاغة التخييل وبلاغة الحِجاج، تلك المنطقة التي تسوّغ قيام (بلاغة عامة)"[2].

وعليه، فإن الناقد محمد مفتاح يرى أن "الشعر علم النسب التأليفية، بل إنه علم مركب من بنيتين؛ إحداهما خاصة به باعتباره مَصُوغا من اللغة الطبيعية، وثانيتها جاءته من التداخل مع الموسيقى. وعليه، فإن الشعر يصير من العلوم العقلية"[3]. فقد أكّد محمد مفتاح أن "جوهر الكون هو النسبة والتناسب"[4]؛ لذلك كان ينظر إلى القصيدة "في إطار نظرية انتظام الكون وتناغُمِه"[5].

2. 2. التناسب الثقافي

إن الأثر الجمالي، الذي يُحدثه التناسب البلاغي في عاطفة المتلقي وعقله، يمرر من خلاله مجموعة من القيم الثقافية المُضمرة في الأنساق الداخلية للخطاب الشعري؛ لأنه كلما كان الخِطاب منسجما ومتناسبا، كان له الوقع الأكبر على المتلقي؛ فالتناسب، بوصفه ظاهرة جمالية، يخفي وراءه نسقا ثقافيا، والنسق "خفي ومضمر، وقادر

[1]. القرطاجني حازم، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ص: 361 ـ 362.
[2]. بنو هاشم (الحسين)، "المنظومة المصطلحية للبلاغة العامة"، **مجلة البلاغة وتحليل الخطاب**، العدد: 9، ص 293.
[3]. مفتاح محمد، **مفاهيم موسعة لنظرية شعرية**، الجزء الأول، ص 14.
[4]. نفسه.
[5]. نفسه، ص 133.

على الاختفاء دائما، ويستخدم أقنعة كثيرة، أهمها قناع الجمالية اللغوية. وعبر البلاغة وجمالياتها تمر الأنساق آمنة مطمئنة من تحت هذه المظلة الوارفة"[1]. فإذا كانت البلاغة هي الأقدر على تمرير الأنساق الثقافية المُضمرة في الخطاب، فنحن نتساءل مع الناقد عبد الله الغذامي: هل النقد الثقافي، كما يتصوّره، هو الذي يكشف عن هذه الأنساق، أمِ البلاغةُ الثقافيةُ هي الأجدر في البحث عنها في الخطاب؟!

ويرى الناقد عبد الله الغذامي أن "الحيل النسقية التي تتوسل بها الثقافة لتعزيز قيمها الدلالية.. تغليب الوُجدان، وهذه أخطر الحيل البلاغية والشعرية"[2]. ويبقى النقد الثقافي، حسب بعض الباحثين، "نشاطا وليس مجالا معرفيا خاصا بذاته"[3]. ومن هنا يتعامل النقد الثقافي مع النص باعتباره: "حادثة ثقافية"[4].

يثير الناقد عبد الله الغذامي مسألة التورية البلاغية بوصفها "تورية ثقافية"[5]؛ حيث يذهب إلى أن "التورية مصطلح دقيق ومحْكم، وهو في المعهود منه يعني وجود معنيين؛ أحدهما قريب والآخر بعيد، والمقصود هو البعيد، وكشفه هو لعبة بلاغية منضبطة، ونحن هنا نوسّع من مجال التورية، لا لتكون بهذا المعنى البلاغي المحدد، ولكننا نقول بالتورية الثقافية؛ أي إن الخطاب يحمل نسقين، لا معنيين، وأحد هذين النسقين واعٍ وآخر مضمر". إن التصور الذي يطرحه الناقد عبد الله الغذامي هو تأويل ثقافي لنسق بلاغي، فهل يمكن الوصول، إذاً، إلى المعنى الثقافي بالنقد أم بالبلاغة؟ ومن هنا، يمكن الحديث عن الاستعارة الثقافية أيضا، إذا ما تبنّينا التأويل الذي ذهب إليه الناقد الغذامي؛ بحيث إن للاستعارة طرفين، بينهما تناسب؛ لأن المستعار له نسق ظاهر، أما المستعار منه فهو نسق مضمر يُوصَل إليه عن طريق القرائن. فالمعنى التناسبي هو معنى ثقافي بالضرورة؛ لأن الناقد الغذامي يستبدل المعنى بالنسق. ويمكن أن نقيس هذا التصور على التناسب الحاصل بين عناصر الخطاب الشعري، للقول إن هذه العلاقات التناسُبية هي علاقات ثقافية.

3. التناسبُ السياقي

نعتمد مصطلح "السياق" في كلامنا، عوضا عن مصطلح "المقام"؛ لأنه المصطلح الأكثر تداولا في الدراسات البلاغية الحديثة. ويفرّق الباحث رشيد يحياوي بين المقام والسياق قائلا: "إن الباحثين المعاصرين يتحدثون عن السياق اللغوي والسياق غير اللغوي. اقترحنا أن نحصر السياق فيما هو لغوي، داخليا كان أم

---

[1]. الغذامي (عبد الله)، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ص 79.

[2]. نفسه، ص 82.

[3]. الدغمومي (محمد)، "نحن والنقد الثقافي، **مجلة البلاغة والنقد الأدبي**، العدد: 2، ص 130.

[4]. الغذامي (عبد الله)، **الأنساق الثقافية**، مرجع مذكور، ص 78.

[5]. الغذامي (عبد الله)، الدكتور عبد النبي اصطيف، **نقد ثقافي أم نقد أدبي؟** سلسلة حوارات لقرن جديد، ص 29.

خارجيا. وأما المقام، فهو السياق غير اللغوي بمعنًى ما"[1]. ويعد السياقُ متحكِّما في تحقيق التناسب؛ إذْ إن اختيار لفظة، مثلا، في تركيب شعري محدد إنما يكون هذا الاختيار دون غيره مراعاةً لمقام التخاطب. كما أن مدار البلاغة هو المقام؛ بحيث إن "شجرة البلاغة لا يمكن لها أن تنبت خارج تربة تسمى بالمقام"[2]. ولذلك، أخذ البُعد المقامي في الدرس البلاغي القديم مساحة مهمة. يقول أحد الباحثين عن فاعلية السياق في تشكيل النص الشعري: "يتضافر معيار الموقفية أو المقامية أو السياق مع معايير أخرى كالسبك والحبك والمقصدية والقَبول والإعلام في التفريق بين النص واللا نص، إذ تعمل جميعها على تحميل الكلام دلالات متعددة ترتقي بالكلام إلى مصاف الأدبية بخاصة كلما كان الترابط والتضام والتشاكل بينها متلاحما أكثر. وإذا كان معيارا السبك والحبك مرتبطين بالنص في ذاته والمقصدية، والقَبول مرتبطين بالمنتج والمتلقي فإن هذا المعيار مرتبط ومتعلق بالسياق الثقافي والاجتماعي المحيط بالنص، أي أنه مؤسس على تحكم المقام أو الموقف أو السياق في إنتاج دلالة النص"[3]. ويُجمع الباحثون البلاغيون أن الجاحظ بلغ بالمقام: "موقع الصدارة وحكّمه في البلاغة جاعلا غايتَها الإفهام"[4]. وللسياق مكانة هامة في ضبط المعنى، يقول ابن القيّم: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته"[5]. لا شك أن السياق هو المحدِّد للمعنى الشعري والمتحكِّم فيه، ويختلف تلقي المعنى باختلاف السياقات التداولية، وإذا كان النظم عند عبد القاهر الجرجاني ملمحا من ملامح التناسب، فإن أحد الباحثين يرى بأن هذه النظرية لم تكن عنده: "إلا تنظيرا لفكرة المقام، ومحاولة لرصد مختلف السياقات، وما يناسبها من أساليب التعبير، فمطابقة الكلام لمقتضى الحال هو ما يسميه الإمام عبد القاهر الجرجاني باسم النظم الذي هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام"[6].

إنه من الصعب جدا الفصل بين الخطاب الشعري وسياقه؛ إنهما سيَّان؛ إذْ: "تتعدد الخطابات، وتتعدد تأويلاتها، تبعا لسياقاتها؛ ذلك أن السياق والخطاب وجهان لعملة واحدة، فلا معنى ولا تأويل لخطاب دون

---

[1]. يحياوي (رشيد)، "ردا على الباحث الأكاديمي المغربي محمد العمري، توضيح المنجز ورفع التوهم ومراجعة البديل"، **مجلة البلاغة وتحليل الخطاب**، ع. 7/ 8، ص 101.

[2]. نفسه، ص 102.

[3]. العيدروس (علي حسن)، "فاعلية السياق في تشكيل النص"، **مجلة مكة الثقافية**، العدد: 15، ص 54.

[4]. العمري (محمد)، "المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي"، **مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية**، العدد: 5، ص 12.

[5]. ابن القيم (الجوزية)، **بدائع الفرائد**، ص: 1314.

[6]. ابن دوخة (مسعود)، "السياق عند البلاغيين، ملامحه وتطبيقاته"، **مجلة التراث العربي**، العدد: 111، ص 249.

ربطه بسياقه، كما أنه لا يمكن الحديث عن سياق بدون خطاب يوضع فيه"[1]. إن الأهمية التي مُنِحت للسياق دفعت الباحثين إلى الإقرار بأن: "السياق هو نص آخر مصاحب للنص الظاهر للقرّاء، وهو عنصر مهم في توجيه الدلالات"[2]. فالاهتمام بالتناسب السياقي بإمكانه تفتيق سياقات أخرى، مثل السياق العاطفي الانفعالي، والسياق الثقافي؛ لأن تلقي الخطاب الشعري في عصر تحكمه ثقافة معينة، يختلف عن تلقيه من لدن متلقٍّ في العهد المعاصر.

4. التناسب التأويلي

إن مظاهر التناسب في النص الشعريّ منها ما هو جلي، ومنها ما هو خفي يحتاج إلى تأويلات من لدن المتلقي لإيجاد علاقات متناسبة بين عناصر النص الشعري ومكوناته الجوهرية. كما أن تحديد تناسب هذه العناصر من عدمه موقوف على خبرة القارئ وتمكّنه من آليات التلقي والتأويل. فالتأويلُ يغدو: "استراتيجية تأويلية منطلقها المتلقي وموقعها النص، وهو لذلك رهينة بالذكاء الهرمينوسي للقارئ"[3]. والتأويل: "فن بلاغي بالأساس"[4]. فالقدرة على التأويل تغذيها انصهار علوم كثيرة، وتدبّر مستمر للنصوص حتى يصنعَ المُؤَوِّل بلاغتَه. وتاريخ البلاغة: "هو تاريخ تأويل.. بل هي علم التأويل. فهي منذ نشأتها ارتبطت بالتأويل، إذ لم تكن تهدف إلى إنتاج النصوص، كما هو الشأن مع البلاغة الغربية منذ كوراكس حتى فونتانيي، بل كان هدفها الأساس والجوهري هو تأويل هذه النصوص وتحليلها. فقد ربطت البلاغة العربية صلات وطيدة مع علوم أخرى تشاركها الاهتمام بالتأويل وهي النحو والمنطق والعَروض"[5]. يقول الباحث في التأويليات محمد بازي: "إن عزل بنية شعرية عن فضائها النصي الأصلي، والنظر إليها من حيث هي بنية مستقلة واحدة، من أسباب إشكال المعنى. ومعنى هذا الفهم وما يرتبط به من أفعال تأويلية، ثم بعد ذلك إفهام الآخر، يلزم فيها ربط الجزء بالكل، وإدماج السابق باللاحق داخل نسق من الفهم الدائري والشبكي في الوقت ذاته"[6].

ويمكن الاستفادة من علم المناسبة القرآني الوارد عند المفسّرين في ما يمكن تعميمه على الخطاب الشعري، إذا قرّرنا بأن نَعُدَّ التَّناسبَ منهجا بلاغيا لتأويل الخطاب الشعري، فإذا: "كان الأدب الذي تأصل في الدراسات العربية البيانية منذ الجاحظ قد عالج آليات النظم فيما يخص بناء العبارة القرآنية أو الأدبية؛ فإن علم المناسبة قد

---

[1]. صديقي (عبد الوهاب)، "الخطاب والسياق في لسانيات التراث"، **مجلة جذور**، العدد: 40، ص 145.

[2]. بوزوادة (حبيب)، "إشكالية المعنى في ضوء النظرية السياقية"، **مجلة إشكالات في اللغة والأدب**، العدد: 1، ص 135.

[3]. الزاهي (فريد)، "النص الأدبي من الرمزية إلى التأويل"، **مجلة علامات في النقد**، العدد: 61، ص 190.

[4]. الناصر (عمارة)، "البلاغة والهرمينوطيقا"، **مجلة البلاغة وتحليل الخطاب**، العدد: 4، ص 102.

[5]. أوكان (عمر)، "البلاغة والتأويل: قراءة في أعمال محمد العمري"، **مجلة آفاق**، العدد: 69، ص ص 222 ـ 223.

[6]. بازي (محمد)، "مِلحُ التأويل ومُلحُهُ: قراءة في تلقيات عبد الملك بن مروان للشعر"، **مجلة جذور**، العدد: 31، ص ص 37 ـ 38.

تناول آليات النظم فيما يخص العبارة وما هو أوسع من العبارة، وذلك فيما يتعلق بالبحث عن وحدة النص من خلال علاقات مقاصده بعضها ببعض من حيث تناسب الإسناد التركيبي، أو تناسب تشوّق معنى لمعنى آخر مما يحتاج إلى زيادة تأويل. وهذا ما يمنح هذا العلم فرصة الإفادة منه من وجهة النظر التطبيقية في قراءة النص"[1]. ومن المهمّ جدا أن نقول: إن علم المناسبة يدرس التناسب الظاهري والتناسب الباطني؛ فهو: "يبحث في العلاقات المختلفة بين أجزاء النص، دون تفرقة بين ظاهر النص وباطنه أو سطحه وعالمه، فالتناسب هنا يشمل الأمرين معا، ولما كانت هذه الأجزاء متكاملة متناغمة منسجما أولها مع آخرها، فقد استطاع هذا العلم أن يستقطب منظومة اصطلاحية حية سعت إلى الإبانة عن هذه العلاقات"[2]. فالمنظورُ التأويليُّ للتناسب يبيّن أن المعاني المتناسبة في الخطاب الشعريّ يحصل تناسبها في ذهن الشاعر المخَيِّل؛ لأن المعاني الشعرية تكون قائمة في النفس والذهن قبل أن تُوجَد في الأثر الإبداعي. وقد: "وعى الشعراء صنيعهم التأويلي حين ينقلون علاقات دواخلهم مع الأشياء والعوالم فيستنهضون أفقا تأويليا جديدا للكلمات، تتطلب جسارة وإقداما على هذا العالم لكي تتناسق ولكي يتّسق ذلك مع إرادتهم"[3]. كما أن التناسب في الخطاب الشعري ما هو إلا انعكاس لتناسب عناصر الكون. فالخطاب الشعري هو خطاب نحيا به، ويستمدّ مرجعيته من جماليات الكون الفسيح القائم على مبدأ التناغم. وقد ميّز الناقد محمد مفتاح في "تُرجمان الأشواق"، لابن عربي: "بين تناغمين؛ كوني ونصي. مظاهر الأول جليّة في احتكام العلاقة الجامعة بين الظاهر والباطن، في هذا العمل، إلى التناسب المنطقي والرياضي واللغوي. أمّا الثاني فيستدل عليه الباحث بالتناص الداخلي والتناص الخارجي في ترجمان الأشواق"[4]. ثم إن: "الشعرية بالنسبة للشاعر ما يظهر في نصه الشعري من فعل عبر وسائله التي تستنفر طاقاته وإمكاناته لإخراج كلامه وفق طريقة الشعر.. وبالنسبة للناقد والمؤول هي ما لاح في ذهنه من روابط العالم الذي أقامه الشاعر... قبل أ يجري عليها الاستدلال والتأويل"[5]. ويؤكد الباحث السيميائي سعيد بنكراد أن "الطبيعة الخاصة بالفعل الإدراكي تمتد لتشمل في مرحلة ثانية مستويات إنتاج الدلالة وتداولها، باعتبارها نشاطا رمزيا في المقام الأول، لا ينفصل عن السبل الخاصة في تنظيم أشياء الكون ووقائعه وتوزيعها على خانات وأقسام"[6]. إن الأثر الجمالي، والوقع الانفعالي، اللذين يتركهما التناسبُ الشعريُّ، هما اللذان يفتحان أمام المتلقي مساحات فسيحة من التأويل. وهكذا، يكون للمتلقي البليغ مكانته في تحقيق تناسب شعري خارجي،

[1]. الحارثي بن مرسي (محمد)، "في تأويل المناسبة"، **مجلة علامات في النقد**، العدد: 39، ص 23.
[2]. عيد (محمد عبد الباسط)، "من الجملة إلى الخطاب: قراءة في علم المناسبة"، **مجلة جذور**، العدد: 31، ص 72.
[3]. القرشي (عالي سرحان)، "الشعرية والتأويل"، **مجلة مكة الثقافية**، العدد: 2، ص 28.
[4]. مفتاح (محمد)، "الشعر وتناغم الكون"، **مجلة البين**، العدد: 6، ص 148.
[5]. القرشي (عالي سرحان)، "الشعرية والتأويل"، مرجع مذكور، ص 26.
[6]. بنكراد (سعيد)، "المؤول والعلامة والتأويل"، **مجلة فصول**، العدد: 4، ص 364.

ربما لو سُئِل مبدعُه عن حيثياته لما وَجَد لذلك مُسَوِّغا أو قصْدًا. بحيث تبدو: "مراعاة نفسية المتلقي ضمانا لتحقيق جمالية النص في كثرة ما دار في كتب الأدب من وجوب مطابقة الأوصاف للمخاطبين على اختلاف أنواع الخطاب الشعري"[1]. ففعل القراءة البليغة ينطلق من معرفة دقيقة بالشعر وتربّص طويل بآليات النقد. كما أن التناسب لا يمكن أن يُظهر نفسه لقارئ النص للوهلة الأولى؛ بل لا بد من قراءات مُتَعَدِّدَة مُتَجَدِّدَة، ومُنْقَطِعَة مُستمِرَّة في الآن ذاته. فالقراءة التأويلية للخطاب الشعري: "تتطلب قارئا مؤهلا قادرا على الإبحار والغوص في أعماق النص لكشف أسراره وخباياه، قارئا يضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم ويعدها واحدة واحدة، ويضع نُصب عينيه ما وراء النص وما يسعى المتكلم إلى إيصاله.. فالقارئ يوظف خبراته اللغوية وغير اللغوية لفهم النص وتأويله تأويلا يقترب من الغرض الذي عقده المتكلم من خلال إجراء عملية تشفير الدوال وتفكيك عناصر النص وأجزائه ثم إعادة تركيبها حتى يهتدي القارئ إلى المراد والمعنى المقصود، ولن يتأتى له ذلك، إلا بعد مشقة وجهد ومكابدة في التدبر والنظر الدقيق"[2]. فالتأويل البلاغي لا يقف عند حدود المعاني والدلالات، بل يقتحم: "قضايا الجمال والتناسب والتلاؤم، وقضايا النفس المعبرة والمستقبلة، قصد إحداث التأثير المناسب، أي دخول عالم التداول بين المبدع والمتلقي"[3]. وكلما كان التناسب قويًّا في الخطاب الشعريّ أحدثَ تعجيبا في النفوس؛ "لأن النفس إذا خُيِّل لها في الشيء ما لم يكن معهودا من أمر مُعْجِب في مثله وجدَتْ مِن استغراب ما خُيِّل لها مما لم تعهده في الشيء عما يجده المستطرف لرؤية ما لم يكن قد أبصره من قبلُ"[4]. يمكن أن ننتقل من "التناسب التأويلي" إلى "التأويل التناسبي" بإيجاد تأويلات شعرية مناسبة للخطاب تحترم السياق ومقتضياته. وذلك يبقى مشروطا بـ: "بلاغة المُؤَوِّل [التي] هي مجموع الملكات التي يقتدر بها على تأليف تأويل بليغ، ثم تبليغه. نسمي نتاج ذلك بلاغة تأويلية، أو علم الفهم البليغ للنصوص، وتقوم على التبيُّن التأويلي (التَّفهم)، أو بلاغة التبيين التأويلي (التفهيم)، وبلاغة الإقناع بما فُهِم من حسن تقديمه. البلاغة مجمع العلوم، ومجاري أنهار المعارف إلى بحرها، ولا يكون البليغ بليغا بالبلاغة وحدها، وإنما لا بد من الإلمام باللغة، والنحو، والصرف؛ فهي المواد الأولية التي يبني بها بيت البلاغة"[5].

---

[1]. مرهون الصفار (ابتسام)، "المتلقي معيارًا نقديًّا في النقد العربي القديم"، **مجلة جذور**، العدد: 5، ص 365.

[2]. إكيدر (عبد الرحمن)، "التأويل الاستدلالي"، **مجلة جذور**، العدد: 38، ص 54 ـ 55.

[3]. اسماعيلي علوي (حافظ)، وعبد الله موساوي، "البلاغة والتلقي: نحو جمالية عربية"، **مجلة البيان الكويتية**، العدد 399، ص 95 ـ 96.

[4]. القرطاجني (حازم)، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ص 76.

[5]. بازي (محمد)، **صناعة الخطاب: الأنساق العميقة للتأويلية العربية**، ص 33.

على سبيل الختم

يمكن القول إن التناسب البلاغي قد أثبت فاعليته في تلقي الخطاب الشعري وإثرائه، وهو بحاجة إلى مزيد من الانفتاح على الدرس البلاغي الجديد، الذي حقق تراكما كبيرا من أجل استمداد الأدوات البلاغية الكافية لتلقي الخطاب الشعري وتحليله.

لائحة المصادر والمراجع

أ - المصادر:

- ابن القيم (الجوزية)، بدائع الفرائد، تحقيق: علي بن عمر العمران، مطبوعات مجمع الفقه الإسلام، بجدة، دار عالم الفرائد للنشر والتوزيع.
- القرطاجني (حازم)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي الطبعة الثالثة، بيروت، 1986.

ب - المراجع:

- الدريدي (سامية)، الحِجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الثانية، 1432 هـ/ 2011م.
- الغذامي (عبد الله)، وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، الطبعة: الأولى، مايو، دمشق، سورية، 2004م.
- الغذامي (عبد الله)، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة: السادسة، الدار البيضاء المغرب، 2014.
- بازي (محمد)، صناعة الخطاب: الأنساق العميقة للتأويلية العربية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عمان، 1436 هـ/ 2015م.
- عليمات (يوسف)، النسق الثقافي: قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، إربد، 2009.
- مشبال (محمد):
  - عن بدايات الخطاب البلاغي العربي الحديث: نحو بلاغة موسعة، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 2020م.
  - في بلاغة الحجاج، نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 1439 هـ/ 2018م.
- مفتاح (محمد)، مفاهيم موسعة لنظرية شعرية، اللغة – الموسيقى – الحركة، الجزء الأول، مبادئ ومسارات، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2010.

ج - الدوريات:

- ابن مرسي الحارثي (محمد)، "في تأويل المناسبة"، مجلة علامات في النقد، العدد: 39، 1 مارس 2001.

- اسماعيلي علوي (حافظ)، وعبد الله موساوي، "البلاغة والتلقي: نحو جمالية عربية"، مجلة البيان الكويتية، العدد: 399، 1 أكتوبر 2003.
- إكيدر (عبد الرحمن)، "التأويل الاستدلالي"، مجلة جذور، العدد: 38، 1 أكتوبر 2014.
- الدغمومي (محمد)، "نحن والنقد الثقافي، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، ملف العدد: النقد الثقافي، العدد: 2، 1 يناير 2015م.
- الزاهي (فريد)، "النص الأدبي من الرمزية إلى التأويل"، مجلة علامات في النقد، العدد: 61، 1 مايو 2007.
- العزاوي أبو بكر، "الحجاج والشعر، نحو تحليل حجاجي لنص شعري معاصر"، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد: 7، 1 ديسمبر 1992.
- العيدروس (علي الحسن)، "فاعلية السياق في تشكيل النص"، مجلة مكة الثقافية، العدد: 15، 1 يناير 2011.
- القرشي (علي سرحان)، "الشعرية والتأويل"، مجلة مكة الثقافية، العدد: 2، 1 أكتوبر 2007.
- المودن حسن، "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي"، الحجَاج: مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، الجزء الأول، إشراف د. حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، 1431 هـ/ 2010م.
- الناصر (عمارة)، "البلاغة والهرمينوطيقا"، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد: 4، 2014.
- الولي (محمد)، "السبيل إلى البلاغة البَاتُوسية الأرسطية"، الحجَاج: مفهومه ومجالاته (دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، الجزء الأول، إشراف د. حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، 1431 هـ/ 2010م.
- أوكان (عمر)، "البلاغة والتأويل: قراءة في أعمال محمد العمري"، مجلة آفاق، العدد: 69، 1 يناير 2004.
- بازي (محمد)، "مِلحُ التأويل ومُلحُهُ: قراءة في تلقيات عبد الملك بن مروان للشعر"، مجلة جذور، العدد: 31، 1 أبريل 2011.
- بنكراد (سعيد)، "المؤول والعلامة والتأويل"، مجلة فصول، العدد: 4، 1 أكتوبر 1997.
- بنو هاشم (الحسين)، "المنظومة المصطلحية للبلاغة العامة"، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، أعمال الندوة العلمية الدولية في موضوع: سؤال المصطلح البلاغي، العدد: 9، 2016.
- بوزوادة (حبيب)، "إشكالية المعنى في ضوء النظرية السياقية"، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد: 1، 1 مايو 2018.
- جلال مصطفاوي، "البعد الجمالي والحجاجي لظاهرة البلاغة"، مجلة جذور، العدد: 34، 1 يونيو 2013، ص: 296.

- صديقي (عبد الوهاب)، "الخطاب والسياق في لسانيات التراث"، مجلة جذور، العدد: 40، 1 أبريل 2015م.
- عيد (محمد عبد الباسط)، "من الجملة إلى الخطاب: قراءة في علم المناسبة"، مجلة جذور، العدد: 31، 1 أبريل 2011.
- محمد العمري (محمد)، "المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي"، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد: 5، 1 ديسمبر 1991.
- مرهون الصفار (ابتسام)، "المتلقي معيارًا نقديًّا في النقد العربي القديم"، مجلة جذور، العدد: 5، 1 مايو 2001.
- مسعود بن دوخة (مسعود)، "السياق عند البلاغيين، ملامحه وتطبيقاته"، مجلة التراث العربي، العدد: 111، 1 يوليو 2008.
- مفتاح (محمد)، "الشعر وتناغم الكون"، مجلة البين، العدد: 6، 1 يناير 2003.
- يحياوي (رشيد)، "ردا على الباحث الأكاديمي المغربي محمد العمري، توضيح المنجز ورفع التوهم ومراجعة البديل"، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد: 7 – 8، السنة: 2015.

الصورة الشعرية في التنظير البلاغي لأحمد الطريسي أعراب

معاذ بن طالب
طالب بسلك الدكتوراه
جامعة محمد الخامس – الرباط
المغرب

إن الصورة الشعرية، بمفهوماتها السوابق، التي بُلوِرت مع فلاسفة اليونان، ثم مع النقاد العرب القدامى، كانت تركز على الوظيفة التزيينية التجميلية للصورة في النص الأدبي؛ فالصورة - تبعا لها - لا تتعدى أن تكون مجرد "محسِّن" بلاغي.. إنها إضافات تمنح النص رونقا، وتزيده بهاء ونضارة. وقريبٌ من هذا نجده لدى البلاغي محمد الولي، الذي رأى أن الصورة الشعرية لا تكتسب هذه الصفة إلا إذا كانت شيئا زائدا في النص عن المعنى الأساسِ. يقول: "إذا لم تكن هذه الصورة زائدة، فإننا لا نُدْخِلها في عداد الصورة الشعرية"[1].

وتحولت الصورة الشعرية، في أزمنة لاحقة، من كونها أداة من أدوات بناء النص، إلى أن تكون البناءَ نفسَه؛ فصارت مجمع العناصر الشعرية في القصيدة. ونعتقد أن استيضاح هذه الفكرة قد يتيسر بالاطلاع على ما أنجزه الناقد المغربي أحمد الطَّرِيسي أعراب بهذا الخصوص.

يرتكز تنظير أحمد الطريسي للصورة الشعرية على فكرة أساسٍ، مُفادُها أن القصيدة يجب أن تتمتع بعنصر الانسجام بين عناصرها المكونة لها، وهذا يقتضي أن تكون العناصر جميعُها في خدمة بعضها بعضا، وألّا تتنافر أو يُفْسِدَ عنصرٌ عملَ عنصرٍ آخر. يجب أن تحضر، إذاً، في القصيدة مكوناتُها بالشكل الذي يسمح لها بأنْ تكون متوافقة فيما بينها، غيرَ متضادةٍ ولا متضاربة؛ لتحقيق توازنٍ للقصيدة، وإكسابها تميزا لائقا، وهذا عائد إلى اقتدار الشاعر ودُرْبته[2].

ويولي الناقد أحمد الطريسي الصورة الشعرية أهمية كبيرة؛ لأنها - في نظره - شاملة لعناصر القصيدة، وهذا يؤدي إلى أن تكتسب الصورة مفهوما آخر مغايرا، وطريقة عمل أخرى مختلفةً[3]. إن تفاعل العناصر فيما

[1] الولي محمد، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1990، ص: 20.
[2] يمكن الرجوع بهذا الخصوص إلى:
الطريسي أعراب أحمد، الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1 ، 1987.
[3] نفسه.

بينها يؤدي إلى الانسجام، وحصول الانسجام يؤدي إلى بناء الصورة الشعرية.. هذا التفاعل يعني الاتصال لا الانفصال؛ لأنه مرتبط بكتابة "منفعلة"، لا بكتابة "مفتعلة"[1]. إن القصيدة الشعرية تعبر عن تجربة "نفسية"، لا عن تجربة "مصطنعة". وتعني التجربة النفسية انبثاق القصيدة من المعاناة والمكابدة؛ لتعبر عن تجربة صادقة، وتكون إبداعا لا إنتاجا[2].

ولا ينفي الناقد أن تكون الصورة الشعرية هي التشبيه والاستعارة وغيرهما، غير أنه يلحُّ على حضور هذه الأوجه البلاغية في القصيدة منسجمةً لتعبر عما يكتنه ذات الشاعر. نقرأ له قوله: "لم تعد الظواهر البلاغية مجرد أسلوب للزخرفة والتزيين، بل أصبحت ممارسة فعلية بنيوية في بناء النصوص الأدبية والشعرية. ولم تعد مجرد قوالب جاهزة، وصيغا مكتملة، تتكرر على الألسن، بل أداة خلاقة، ذات فاعلية كبرى في إنتاج النصوص"[3]. فالجديد في الأمر هو انتقال وظيفة الصور البيانية من الإحكام والتلميع إلى العمل مُتَّحِدَةً للإعراب عن التجربة النفسية. وألَحَّ الرجلُ على أن التشبيه وحده لا يخلق صورة، والاستعارة وحدها لا تخلق صورة؛ لأن الصورة تتكون من اجتماع التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية...، وعَمِلها متصلة على التعبير عن تجربة صادقة.

ويكتب أحمد الطريسي: "الصورة هي لوحة فنية تكشف عن عمق معناها الفني من خلال عناصر: اللون والخطوط والمسافات والأبعاد.. ومع اللوحة لا يتجرأ أحد ليقول عن عنصر اللون إنه لوحة، أو عنصر البعد بين لون وآخر، أو بين خط وخط! فاللوحة تؤخذ ككل؛ بكامل عناصرها، وكذلك الصورة في الشعر"[4]؛ إذ شبَّهَ الصورة الشعرية باللوحة التشكيلية.. فكما أن اللوحة تكون لوحة باجتماع عناصرها المكونة لها كاملة، فكَذلك الأمر بالنسبة إلى الصورة الشعرية، التي لا تكون صورة إلا باجتماع أوجهها البيانية، ثم عملِها مجتمعةً، لا منفصلة ومنفردة.

ويحدد الطريسي البناء الذي تشكله الصورة داخل القصيدة في عنصري اللغة والإيقاع، بوصفها - في نظره - الكفيلين مجتمعَيْن بتحقيق المعنى الشعري في العمل الأدبي، وتشكيل صورة شعرية، لها فرادة وتميز مِن الصور النمطية. يقول الناقد في معرض حديثه عن أهمية اللغة داخل القصيدة: "في كل وقفة من الوقفات

[1] الطريسي أعراب أحمد، التصور المنهجي ومستويات الإدراك في العمل الأدبي والشعري، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 1989، ص: 19.

[2] نفسه.

[3] الطريسي أعراب أحمد، الشعرية بين المشابهة والرمزية: دراسة في مستويات الخطاب الشعري، شركة بابل، ط1، 1991، ص: 4.

[4] الطريسي أعراب أحمد، الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب، ص: 43.

الشاعرية، تبرز الكلمة لتكشف عن حال، أو تنير زاوية غامضة في النفس الإنسانية؛ وكل ذلك يتم من خلال عملية خارجة عن سياق اللغة العادية"[1]. ويقول عن الإيقاع: "الموسيقى هي الضابط الذي يحكم اضطراب التجربة، ويعقل الانفعالَ الزلزالَ الذي يحْدث في النفس؛ فعنصر الإيقاع ليس شيئا زائدا في النص الشعري، بل هو من صميم تجربته"[2].

وليست الصورة الشعرية - في نظر الطريسي - صورة واحدة؛ لأنها محكومة بطبيعة إدراك الشاعر لما حوله. ولذا، تظل مختلفة تبعا لاختلاف الإدراك. وقد تحدَّث بهذا الخصوص عن ثلاث صور، هي:

أ- الصورة الوثيقة:

وتمثل درجة منخفضة من درجات الإبداع الشعري؛ فهي توثق وتسجل لحظة عابرة، في غير انفعالٍ أو دراية لحقيقة الإبداع.. إنها تعتمد الوصف والانعكاس والنقل المباشر للأشياء، في تقريرية تامة، تخلو من روح الجمال. وتضم الصورة الوثيقة الأشياء التي يراها الشاعر بالعين المجردة.. تضمها على هذه الحال، دون أن تخضع لشروط الأدب، بتَكرار مبتذل لصيغ تعبيرية معروفة ومألوفة. وقد ربط محمد الولي الصورة الشعرية، أو جزءا منها، بهذا النوع؛ إذ كتب قائلا: "إن جوهرَ الصورةِ الشعرية الحسُّ"[3].

ب- الصورة النموذج:

تمثل هذه الصورة درجة متوسطة؛ فرغم أنها تستند أساسا إلى اقتفاء الأثر باعتماد التناص، تتوافر على حس شاعري، ولو أنه ضئيل. كما أنها توظف الصور البلاغية الجزئية إلى أن تبدو مقحمة لا غير، وتستفيد من الخيال، لكن فيما يسمح به العقل فقط.

ج- الصورة الرؤيا:

تحظى هذه الصورة بدرجة مرتفعة من درجات إدراك الأشياء، ويصعب إرجاع القصيدة من هذا النوع إلى نموذج سابق؛ كما هو الحالُ مع قصيدة الصورة النموذج؛ لأن قصيدة الرؤيا - وهي تتناص حقا مع أكثر من نموذج - تنجح في صهر مرجعياتها التناصية، بانيةً أسلوبَها الخاص. ولا يمكن أن توجد قصيدة الصورة الرؤيا هذه بغير وجود تجربة حقيقية يعيشها المبدع، ليس فيها تكلف أو افتعال. إن القصيدة من هذا النوع تعتمد الخيال، دون أن يسيّجه العقل أو المنطق؛ فهي لا تنقل الأشياء كما هي، بل كما يراها المبدع نفسه، إثر خضوعها للتحول الذي يساير معاناته. وتنقسم الصورة الرؤيا إلى مرحلتين، هما: مرحلة الرمز، ومرحلة

[1] الطريسي أعراب أحمد، الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب، ص: 132.
[2] نفسه، ص: 149.
[3] الولي محمد، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، م. س، ص: 21.

الأسطورة. وتعد الأسطورة أو الرمز الأسطوري أرفع مكانة من الرمز الخالص. لا يتعلق الأمر هنا بتوظيف القصص الخارقة والخرافات، واستهلاك الرموز بطريقة اجترارية، بل المقصود هو الأسطورة أو الرمز اللذان يتكونان بمفردهما داخل القصيدة؛ بفعل الإدراك العميق للشاعر. إن القصيدة تكون هي ذاتها رمزا أو أسطورة، دون أن تلجأ إلى الصور المكرَّرة؛ فالشاعر يبتكر رموزه الخاصة، أو أساطيره الخاصة به تبعا للسياق الذي يدفعه إلى ذلك.

إن قصيدة الصورة الرؤيا هي التي تتحقق معها الصورة الشعرية بالمفهوم الذي نَظَّرَ له الناقد أحمد الطريسي. يقول: "هذه الصورة الشعرية هي بنت الرؤيا"[1]؛ لأن الشاعر في هذا الموقع يعبر عن تجربة إنسانية. إن الشاعر حين يصل هذا المقام الرمزي أو الأسطوري؛ ببلوغه قمة الانفعال، لا يختار المكونات التي ستشكل قصيدته، بل المكونات تستدعي ذاتها؛ لارتباطها الشديد بالتجربة.. هذه التي تكون محدِّدةً لشكل المكونات. يفيد هذا أن رمزية الإبداع الأدبي هي - الأخرى - محكومة بالإدراك المعرفي لأشياء الكون من قبل الشاعر، ولا تتحقق - في درجتها العليا - إلا بتجاوزِ مرحلتَيِ النَّسْخ الساذج، والمبالغة في عقلنة الفكرة[2].

وإذا قابلنا رأي أحمد الطريسي أعراب، بعد تفصيلنا فيه نسبيا، برأي جابر عصفور، الذي رأى أن الصورة الشعرية "لا يمكن أن تخلق معنى، بل إنها يمكن أن تُحذف دون أن يتأثر الهيكل الذهني المجرد للمعنى، الذي تحسّنه أو تزيّنه"[3]، نكون إزاء رأيين متناقضين تماما؛ فجابر عصفور يَفْصل الصورة عن المعنى، ويعُدُّها محسِّنا ومزيّنا لا غيرُ، وهذا يتعارض مع رأي الطريسي الذي يرى الصورة بوصفها جزءا من المعنى؛ عبر مصاحبتها له منذ نشوئه. نقرأ لأحمد الطريسي عن المفهوم المقترَح للصورة الشعرية: "إن ربط الصورة الشعرية برؤيا الشاعر يظل غائبا في الدراسات النقدية، سواء تعلق الأمر بالمؤلفات النقدية العربية أو بغيرها من المؤلَّفات الغربية"[4].

ونقترح، بعد هذه التوطئة النظرية، أن نقرأ نموذجا شعريا بالاستفادة من الرؤية التحليلية التي قدمها أحمد الطريسي أعراب، ولْيكن قصيدةَ "تِنْجْدَادُ"[5] للشاعر المغربي محمد علي الرباوي، وهذا نصُّها قبل التحليل (الهوامش داخل القصيدة من وضع الشاعر):

---

[1] الطريسي أعراب أحمد، الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب، ص: 58.

[2] بن طالب معاذ، ترميز اللغة في شعر عبد اللطيف الفؤادي، مجلةُ "مَدارات الثَّقافية"، من منشورات مدارات للثقافة والفنون، آيت أورير، المغرب، ع58، س6، فبراير 2025، ص: 59.

[3] عصفور جابر، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3، 1992، ص: 323.

[4] الطريسي أعراب أحمد، الشعرية بين المشابهة والرمزية، م. س، ص: 79.

[5] علي الرباوي محمد، قمَر أسرير، مكتبة قرطبة، وجدة، ط2، 2017، ص: 10-13.

تِنجْدادُ[1] أطلالٌ يَلُفُّ نخلَها المساءْ

تنجدادُ أطلال وعُرجون محمل بحبات الترابْ

تنجدادُ في صلاتها

تدعو بأعلى صوتها:

أَنْزَارْ[2]..

أنزارْ...

أنزارْ...

مَرَّ بها زِيزٌ[3] محملا بالسحُب الثقالْ

اِستوقفَته ثم أرسلَت إليه دلوها:

أَمَانْ..[4]

أمانْ..

أمانْ..

تظاهر النهر الكبير بالصممْ

ثم امتطى طائرةً

أخفَته عن نخيل أَسْرِيرَ[5] الجميلْ

****

أَطَلَّ زيزٌ من رُبَا قصرِ السوقْ[6]

ألقى عليها قطرة من دمعه المحروقْ

ألقى قطرةً..

[1] مدينة مغربية على بُعد 80 كلم جنوب الرشيدية.

[2] كلمة أمازيغية تعني المطر.

[3] من الأنهار التي تمر قريبا من الرشيدية.

[4] كلمة أمازيغية تعني الماء.

[5] من قصور تنجداد. والقصر مجمع سكني مغلق، يقوم على أساس تجانس السكان.

[6] الاسم القديم لمدينة الرشيدية.

أو قطرتينْ

ثم اختفى

لا أحدٌ يعرف أينْ

يا زيزُ، أين أنتْ؟

بأي أرض قد حللتْ؟

****

حدائقُ الغِبّاةِ[1] هذا العامَ

قد تفتّحت زهورُها

ألقَت عبيرَها على صدر عشيقها الذي

فَجَّرَ في عروقها الحياةْ

ما أجملَ الحياةْ

بين جداول الغِبّاةْ!

****

هذا الصباحَ عاد حَدُّو[2]

وحده إلى ربوع تنجدادْ

حدو إلى بلدته قد عادْ

يا حدو، أين النهر؟ قالَ: إنهُ

هناك يسقي فرحا حدائقَ الغِبّاةْ.

الرشيدية: 26/12/1995

أنجز الشاعر المغربي محمد علي الرباوي ثلاث قصائد تحمل اسم "تنجداد"، وهذه أولاها، ابتدأها بالوصفِ؛ وصفِ تنجدادَ بأنها أطلال. ويبدو من هذا أن القصيدة ستتمحور حول الضياع والتمزق والحرمان...

[1] مدينة الرباط، ينطقها المفرنسون "غَبَا" (Rabat)، وجعلها الشاعر في هذا النص "الغِبّاةْ"، بنطق الراء غينا كأهل فاس، وكالفرنسية الباريسية.

[2] من أسماء الأعلام، كثير التداول بين الأمازيغ، في تنجداد خاصة.

تدور القصيدة، في مجملها، حول نهر زيز، الذي يمر بالقرب من مدينة الرشيدية، والذي نجده متأرجحا وموزعا بين طرفين، هما: تنجداد، و"الغِبَاةْ"؛ كما يسميها الشاعر عوض الرباط. إن تنجداد تفتقر، من ناحية، إلى الماء وتفتقده وتتوق إليه؛ فيكون نهر زيز هو الأمل، وهو المخلص الذي سينتشلها من العطش، لكنه يفاجئ توقعها بأن يتظاهر بالصمم، ثم يرحلُ عنها، ويتركها لمواجهة مصيرها.

أما الرباط، من ناحية أخرى، فتمثل في القصيدة المحطة التي يتوقف عندها النهر، متخيرا الاستقرار فيها.. لقد أتى هذه المدينةَ ليسقي حدائقها، ويملأ جداولها، بعد أن هجر تنجدادَ، التي لم يكترث لاستنجادها به، وسؤالها إياهُ الماء، لكنه يكون كريما في الرباط، كيف يحصل هذا؟!

إن النهر، بطبيعته، لا شأن له بالأمر، ولا دخل له فيه؛ فهو يفيد كل مَنْ في طريقه، لكن الشاعر يجعله في القصيدة ذا قدرة على اتخاذ القرار، بل إنه يحس بالراحة في مكان دون مكان؛ ما يعني أن له شعورا وإحساسا، يجعلانه كائنا متيقّظا. وإذا كان هذا غير صحيح، فما بال تنجداد لم تستطع الاستفادة منه، والحصول على الماء، إلا أن يكون هذا النهر ليس نهرا فقط، بقدر ما يكون رامزا إلى شيء آخر أو أشياء أخرى؟!

ويعود "حَدُّو"، في آخر القصيدة، إلى بلدته تنجداد، ويبدو أنه أطال الغياب (حدو إلى بلدته قد عادْ)! يمكن أن يحمل هذا السطر معنى آخر، هو تؤكيد التشبث بالأصل، والتمسك بالهوية.. عاد، إذاً، حدو ليُسأل عن مكان النهر؛ فيجيب بأنه يسقي حدائق الغِبَاةِ، فرِحا بعمله. لكن كيف لحدُّو أن يعرف هذا، ولِمَ يُسأل هو؟ جواب هذين السؤالين أن حدو كان في الرباط حيث كان النهر، فرأى ما أجاب به؛ فهو الآخر هاجر من تنجداد إلى الرباط كما فعل النهر، لكن حدو عاد، في حين لم يعد النهر (هذا الصباحَ عاد حدو/وحده إلى ربوع تنجداذْ)!

إن لنهر زيز إرادةً بشرية، تجعله يتصف ببعض صفات البشر؛ فقد تظاهر بالصمم، وامتطى طائرة، وسقى أو يسقي فرحا حدائق الغباة، وهو - في الأول والأخير - غادر تنجداد، واختار الإقامة في الرباط فَرِحا بفعله.

يصبح النهر، بناء على ما سبق، رامزا إلى كل شخص مؤهل لإفادة مدينته أو قريته، لكنه يعزف عن الأمر، ويرحل إلى مكان غريب عنه؛ فيستفيد منه هذا عوض ذاك. إن في الأمر شيئا من التنكر والجحود، لكن هذا لا ينطبق على أمثال الرجل التنجدادي (حدو)، الذين لا ينسون أصولهم؛ فيعودون حتما، ولو أطالوا الغياب.. المكان هنا هو الرائحة؛ بتعبير محمود درويش[1]. لقد وظف الشاعر؛ لخدمة هذه الرؤيا الشعرية؛ مجموعة

[1] درويش محمود، حالة حصار، رياض الرَّيّس للكتب والنشر، بيروت، ط2، 2002، ص: 75.
المكان هو الرائحةُ/ عندما أتذكر أرضاً/ أشم دم الرائحة/ وأحنّ إلى نفسيَ النازحةْ.

من الأدوات، تتمثل في الأفعال المتراوحة بين زمني الماضي والحاضر، مع غلبة الأول، واعتماد التشخيص في أنسنة النهر، والتداخل اللغوي، واللجوء إلى أساليب النفي، والنداء، والاستفهام، والتعجب.. هذا بخصوص البناء اللغوي للقصيدة.

ونكتشف، بالانتقال إلى البناء الإيقاعي، أن قصيدة "تنجداد" قائم وزنها العَرُوضي على تفعيلة الرجز (مستفعلن)، الذي يتسم بالخفة في موسيقاه، وكأن الأحداث الواردة تمر بسرعة، أو - ربما - لأن الشاعر اعتاد على كثرة تلك المظاهر؛ فصارت جزءا طبيعيا من الحياة. أما القافيةُ، فمقيدة في مختلِف أمثلتها، كما تفاعلت مع الرسالة التي أراد الشاعر إيصالها.. نشير هنا إلى مثالين مهمين، هما: (الغباةْ/ الحياةْ)، و(تنجداذْ/ عاذْ)؛ بحيث جعل الشاعر في المثال الأول للرباط اسما مختلفا، هو "الغَبّاة"، لتتناسب ولفظةَ "الحياة" التي أتت مقرونة بالرباط؛ فهذه الأخيرة لا تمثل شيئا سوى الحياة في وجهها الإيجابي (ما أجمل الحياةْ/ بين جداول الغباةْ). أما تنجداد في المثال الثاني، فقد قُرِنت بفعل العودة؛ لحضورها في القصيدة بوصفها تمثل موضوعة الأصل والهُوية والانتماء. وبالنظر إلى عنصر الكلمة، وما يخلقه من وَقْع موسيقي، وما للأمر من ارتباط بموضوع القصيدة، يمكن أن نتحدث عن أسلوب التَّكرار، الذي ينتشر - بشكل كبير ومثير - في النص؛ فقد حازت تنجدادُ الصدارةَ من حيث عددُ مرات ظهورها في القصيدة، ثم تبعها زيز وحدو.. وهذا الثلاثي يظهر ويتكرر أكثر من بقية التكرارات الأخرى، بوصفه يمثل الأطراف الرئيسَة المكونة لمعنى القصيدة العام.

لقد أسهم البناءان اللغوي والإيقاعي، بدلالة حضور عناصرهما في القصيدة، في بلورة الصورة الشعرية، التي كشفت رؤيا، قطباها الأساسَان هما - أولا - التخلي عن الأصل والهوية، وثانيا الارتباط والتعلق بهما واختيار العودة إلى الأصل.

لائحة المصادر والمراجع

1/- المصادر:

- درويش محمود، حالة حصار، رياض الرَّيّس للكتب والنشر، بيروت، ط2، 2002.
- الطريسي أعراب أحمد، التصور المنهجي ومستويات الإدراك في العمل الأدبي والشعري، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 1989.
- الطريسي أعراب أحمد، الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1987.
- الطريسي أعراب أحمد، الشعرية بين المشابهة والرمزية: دراسة في مستويات الخطاب الشعري، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1991.
- علي الرباوي محمد، قَمَر أسرير، مكتبة قرطبة، وجدة، ط2، 2017.

2/- المراجع:

- بن طالب معاذ، مجلةُ "مَدارات الثَّقافية"، منشورات مدارات للثقافة والفنون، آيت أورير، المغرب، ع58، س6، فبراير 2025.
- عصفور جابر، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 1992.
- الولي محمد، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990.

أسلوب النفي عند البلاغيين

بدر الدين هواري
طالب باحث في سلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول بوجدة

الملخص

يدرس هذا البحث فنون البلاغة المتعلقة بالنفي، مركزًا على مفهومي "السلب والإيجاب" و"نفي الشيء بإيجابه". يُعرّف "السلب والإيجاب" كنوع من البديع، يقوم على نفي الشيء من جهة وإثباته من جهة أخرى، أو الأمر به والنهي عنه في جهتين مختلفتين. وقد يطلق عليه "طباق السلب"، حيث يجمع بين فعل مثبت ومنفي أو أمر ونهي، مع التأكيد على أهمية التفريق بين جهتي النفي والإثبات لتجنب التناقض. أما "نفي الشيء بإيجابه"، فهو أسلوب بلاغي يثبت فيه المتكلم شيئًا في الظاهر، وينفي ما هو من سببه في الباطن، ما يجعله ضربًا من المجاز. يتضمن هذا الأسلوب تغييرًا في الدلالة، يمنح الجملة معنى إضافيًا، وقد يُلحق بالكناية. يستعرض البحث شواهد من القرآن الكريم والشعر العربي لتوضيح هذه الفنون البلاغية، مبينًا كيف تساهم في تعزيز المعنى وإضفاء جمالية على النص.

الكلمات المفتاحية:

البلاغة – النفي – الإثبات – السلب – البديع – المجاز – الكناية.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

هواري، بدر الدين. (2025، مارس). أسلوب النفي عند البلاغيين. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 170-193.

تقديم

يمكن أن ترد فنون البلاغة في جمل النفي كما ترد في جمل الإثبات، وعمدت في هذا الفصل إلى دراسة ما تعلق منها بالنفي دون الإثبات، وقد أشار أسامة بن المنقذ للنفي على أنه من البديع فقال: "اعلم أن النفي قد كثر في أشعار العرب والمحدثين"[1]. إلا أنه لم يذكره أو يفصل فيه، وإنما اقتصر على التمثيل له من اشعار العرب. والنفي طريقة في الكلام كالإثبات، ولا يمكن وصفه بحسن أو بقبح، وإنما يحسُن إذا وافق مقتضى المقام عندما يُنبه به المتكلم إلى معنى لا يحسن إلا بالنفي، ومن ذلك قول الله تعالى لآدم: ﴿إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجوعَ فيها وَلاَ تَعرَى ۝ وَإِنَّكَ لاَ تَظْمَأُ فيها ولاَ تَضْحَى﴾[2].

يفسر الزمخشري هذه الآية فيقول: "الشبع والري والكسوة والكنّ من الأقطاب التي يدور عليها كفاف الإنسان، فذكره استجماعها له في الجنة، وأنه مكفي لا يحتاج إلى كفاية كافٍ ولا كسب كاسبٍ، كما يحتاج إلى ذلك أهل الدنيا، وذكرها بلفظ النفي كنقائضها التي هي الجوع والعري والظمأ والضّحو، ليطرق سمعه بأسامي أصناف الشقوة التي حذره منها حتى يتحامى السبب الموقع فيها كراهة لها"[3].

ويقول الزركشي: "قد يجيء نظم الكلام على غير صورة المقابلة في الظاهر؛ وإذا تؤمل كان من أكمل المقابلات، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجوعَ فيها وَلاَ تَعرَى ۝ وَإِنَّكَ لاَ تَظْمَأُ فيها ولاَ تَضْحَى﴾[4]. فقابل الجوع بالعري، والظمأ بالضحى[5]، والواقف مع الظاهر ربما يحيل أ، الجوع يقابل بالظمأ، والعري بالضحى. والمدقّق يرى هذا الكلام في أعلى مراتب الفصاحة، لأن الجوع ألم الباطن والضَّحى موجب لحرارة الظاهر، فاقتضت الآية جميع نفي الآفات ظاهرا وباطنا"[6].

يظهر أن فنون البلاغة التي تدرس النفي والتي ذكرها البلاغيون هي السلب والإيجاب والذي يطلقون عليه أيضا اسم (**طباق السلب**)، ونفي الشيء بإيجابه أو بإثباته.

---

[1] أسامة بن المنقذ، البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، دط، 1960م، ص123.

[2] سورة طه، الآيتان 115-116.

[3] جار الله أبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض، منشورات مكتبة العبيكات بالرياض، ط1، 1998م، ص668.

[4] سورة طه، الآيتان 115-116.

[5] ضحّى الرجل يضحّي ضحًا، إذا أصابه حرُّ الشمس.

[6] بدرالدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة، دار المعرفة بيروت، ج3، ص465.

المبحث الأول: السلب والإيجاب

1. معنى السلب والإيجاب:

ورد السلب والإيجاب عند البلاغيين كنوع من أنواع البديع، والسلب يفيد النفي وهو ضد الإيجاب. فقد ذكر أبو البقاء الكفوي أن السلب والإيجاب من البديع فقال: "السلب والإيجاب هو في البديع أن تبني الكلام على نفي الشيء من جهة وإثباته من جهة أخرى"[1].

وهو المعنى نفسه الذي سبق وأن أشار إليه أبو الهلال العسكري حيث قال: "السلب والإيجاب هو أن تبني الكلام على نفي الشيء من جهة وإثباته من جهة أخرى، أو الأمر به في جهة والنهي عنه في جهة، وما يجري مجرى ذلك"[2].

اختصر التبريزي هذا المعنى فقال: "والسلب والإيجاب أن يوقع الكلام على نفي شيء وإثباته في بيت واحد"[3]. ونقل هذا التعريف البغدادي والحلبي والنويري[4].

والملاحظ أن هذا التعريف الذي أورده التبريزي هو مشابه لما قبله، لكنه ترك التنويه عن النهي فيه ولعل ذلك راجع إلى أن النهي هو صنو النفي، كما أنه لم ينوّه إلى اختلاف جهتي النفي والإثبات، وهذا راجع لسبب وضوح المسألة، ذلك أن نفي الشيء وإثباته إن لم يكن على طريقة اختلاف جهتي النفي والإثبات لكان هذا التناقض مُخِلاً بالمعنى. فتباين جهتي النفي والإثبات يفتح بابا عظيما في مقاصد الكلام وأسرار البلاغة.

ومن علماء البلاغة من يُلحق السلب والإيجاب بالطباق، ويسمونه **طباق السلب**، والخطيب القزويني أحد هؤلاء العلماء، فأطلق على السلب والإيجاب طباق السلب، لكنه ضيّق نطاقه فحصره في الأفعال، فقال: "طباق السلب هو الجمع بين فعلي مصدر، واحد مثبت ومنفي، أو أمر ونهي"[5]. وكذلك فعل ابن سنان الخفاجي حينما أدرج السلب والإيجاب في معرض كلامه عن الطباق[6].

---

[1] أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، قابله وأعدّه للطبع عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون لبنان، ط2، 1993م، ص512.

[2] أبو الهلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1652م، ص405.

[3] الخطيب التبريزي، الوافي في العروض والقافية، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الفكر بدمشق، سورية، ط4، 1996م، ص246.

[4] ينظر: قانون النقد لأبي طاهر البغدادي، ص108/ حسن التوسل لمحمود الحلبي، ص116/ ونهاية الأرب في فنون الأدب للنويري، ج7، ص128.

[5] الخطيب القزويني جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، منشورات جار الكتب العلمية ببيروت، ص257.

[6] ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، علق عليه عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح بمصر، دط، 1952م، ص234.

أما ابن أبي الأصبع المصري فعرف طباق السلب قائلا: "طباق السلب هو أن يأتي المتكلم بجملتين أو كلمتين أحدهما موجبة والأخرى منفية، وقد تكون الكلمتان منفيتين"[1]. والأمر نفسه يذهب إليه عبد المتعال الصعيدي[2].

2. التناقض على طريق السلب والإيجاب:

أشار قدامة بن جعفر لهذا النوع من التناقض في باب عيوب المعاني الاستحالة والتناقض، وهو أن يذكر في الشعر شيء فيجمع بينه وبين المقابل له من جهة واحدة[3].

ومعلوم أن التقابل يكون على أربع جهات، واحدة منها على طريق النفي والإثبات. فلما كان النفي والإثبات واقعا في معنى الكلام، فالتناقض الظاهر إما أن يكون باختلاف جهتي النفي والإثبات، أو أن يكون على طريقة الاستدراك والرجوع.

ومن أمثلة التناقض على طريقة السلب والإيجاب عند قدامة بن جعفر، قول عبد الرحمن ابن عبد الله القسّ[4]:

أَرى هَجْرَها والقَتْلَ مِثْلَينِ فاقْصُروا مَلامَكُم فالقَتْلُ أَعْفى وَأَيْسَـــرُ[5]

جعل الشاعر الهجر والقتل مثلين ثم سلبها على طريق التناقض فقال: القتل أعفى وأيسر؛ فكأنه قال: القتل مثل الهجر وليس هو مثله.

يقول قدامة: "أرى هذا الشاعر أراد أن يقول بل القتل أعفى وأيسر، ولو قال (بل) لكان الشعر مستقيما. لأن مقام لفظة (بل) مقام (ما) ينفي الماضي ويثبت المستأنف، لكنه لم يقلها، وأتى بجمع الإثبات ونفيه واستحال شعره"[6].

---

[1] ابن أبي الأصبع المصري، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حنفي محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، دط، 1963م، ص114.

[2] عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، المطبعة النموذجية بالقاهرة، دط، دت، ج4، ص7.

[3] أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية ببيروت، دط، دت، ص195.

[4] عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي عمار المكي، كان فقيها عابدا من عباد مكة فسمي القس لعبادته. انظر العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تقي الدين أحمد الحسني الفاسي المكي، ج5، ص375.

[5] ورد هذا البيت في كتاب الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، لابي عبد الله بن موسى المرزباني، ص264. وذكر أيضا في كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، ص80.

[6] قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص200.

ثم يعقب قدامة قائلا: "وليس إذا علمنا أن شاعرا أراد لفظة تقيم شعره وجعل مكانها لفظة تحيله وتفسده وجب أن يحسب له ما يتوهم أنه أراده ويترك ما قد صرح به ولو كانت الأمور كلها تجري على هذا لم يكن خطأ"[1].

هذا المعنى نفسه ذهب إليه ابن سنان الخفاجي حين قال: "فكأنه قال إنّ القتل مثل الهجر وليس هو مثله، وذلك متناقض، لو كان استوى[2] له أن يقول – بل القتل أعفى وأيسر – لكان الشعر مستقيما، لأن لفظة -بل- تنفي الماضي وتثبت المستأنف"[3].

3. إثبات الشيء للشيء بنفيه عن غير ذلك الشيء:

إثبات الشيء للشيء بنفيه عن غير ذلك الشيء، هو مما يلحق بالسلب والإيجاب. وقد ذكره ابن أبي الأصبع في كتابه بديع القرآن حيث عرفه قائلا: "وهو أن يقصد المتكلم أن يفرد إنسانا بصفة مدح لا يشركه فيها غيره، فينفي تلك الصفة في أول كلامه عن جميع الناس، ويثبتها له خاصة"[4]. تقول الخنساء في أخيها صخر:

فَما بَلَغَـــتْ كَفُّ امرِئٍ مُتَنَـاوِلٍ مِنَ المَجْدِ إلاَّ حَيْثُ ما نِلْـــتَ
وَلاَ بَلَغَ المُهْدونَ في القَوْلِ مِدْحَةً ولاَ صَدَقوا إلاَّ الذي فيكَ

الملاحظ من بيتي الخنساء أنهما اشتملا على سلب وإيجاب، إلا أن استخراجهما يكون بطول تأمل. فالخنساء نفت بلوغ المجد عن كفّ أيّ من الناس في صدر البيت الأول، ثم أثبتت بلوغ هذا المجد لممدوحها صخر أخوها. فبلوغ المجد هو المنفي المثبت. فهي قد نفت بلوغ أحد غاية المجد إلا صخرا فإنه الأطول متناولا وهي بذلك أثبتت لأخيها صخر بلوغ هذا المجد الأطول المنفي عن الناس.

يقول ابن أبي الأصبع: "ومن هذا الباب ما يقع في التشبيه والإخبار وغيرهما، بحيث يكون للمشبه أو المخبر عنه صفات فينفي بعضها ليُثبت بعضها، وينفي واحدة ليوجب أختها، أو يسلبها ويوجب غيرها، كقول رسول الله ﷺ لعلي رضي الله عنه: "أما ترضى أن تكون منب بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي"[6]، فسلب النبوة ليوجب بقية المنازل التي كانت لهارون من موسى عليهما السلام"[7].

---

[1] المصدر نفسه، ص200.

[2] استوى: أي المعنى وسَلِم من الاستحالة والتناقض، لأن لفظة (بل)، مقام (ما) ينفي الماضي ويثبت المستأنف. انظر كتاب الصناعتين، ص89. (الحاشية).

[3] ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص241.

[4] ابن أبي الأصبع المصري، بديع القرآن، تحقيق حنفي محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت، ج2، ص303.

[5] ديوان الخنساء، اعتنى به وشرحه حمدو طماس، دار المعرفة ببيروت، ط2، 2004م، ص91

[6] الحديث رواه البخاري في صحيحه برقم 4416، ومسلم في صحيحه تحت رقم 2404.

[7] ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير، ص592.

في هذا الشاهد، فالأمر الذي توارد عليه النفي والإثبات، هو وجه التشبيه والإخبار، لما شبهه ﷺ في تخليفه إياه بهارون حين خلف موسى، فخاف أن يتأول متأولٌ فيدعي النبوة لعلي رضي الله عنه، كما خلف هارون نبوة موسى عليهما السلام. فكان التصريح بنفي النبوة بعد سيدنا محمد ﷺ، لأنه خاتم النبيئين، فكان المنفي في الحديث هو التشبيه بالنبوة والمثبت هو التشبيه في الاستخلاف.

ويضيف ابن أبي الصبع من شواهد هذا القسم (إثبات الشيء للشيء بنفيه عن غيره) فيقول: ومن ذلك قول الشاعر[1]:

فَصِرْتُ كَأَنِّي يوسف بَيْنَ إخوتي ولكن بعدتني النُّبُوَّةُ والحَسَنُ[2]

على منوال توارد النفي والإثبات، نفى الشاعر شبهه بسيدنا يوسف عليه السلام من ناحية النبوة والحسن، وأثبت شبهه به من ناحية محنته مع إخوته.

هذا الباب مما ذكره ابن أبي الأصبع في كتابه تحرير التحبير وعدّه من مبتدعاته ما سبقه إليه من أحدٍ، ثم استدرك على نفسه بحاشية في أصل كتابه فقال: "وقد عثرت على أن هذا الباب لمن تقدّمني من جهة تسميته، لا من جهة شواهده، فسميته إثبات الشيء للشيء بنفيه عن غير ذلك الشيء"[3].

حلّت هذه الحاشية إشكالا لمن يقرأ كتاب التحرير والتحبير، ذلك أنها وضّحت أنّ السلب والإيجاب هو نفسه المسمى إثبات الشيء للشيء بنفيه عن غير ذلك الشيء، والشواهد التي ذكرها ابن أبي الأصبع فهي تصلح لباب السلب والإيجاب كما تصلح لأثبات نفي الشيء عن الشيء، ذلك أن باب إثبات الشيء للشيء بنفيه عن غير ذلك الشيء في البديع هو صورة من صور السلب والإيجاب.

فابن أبي الأصبع عرّف السلب والإيجاب بأنه كل كلام اجتمع فيه نفي ولإثبات من جهتين، أو الأمر به والنهي عنه على جهتين. وعرّف الباب الآخر بأنه يختصّ بالمديح الذي جاء على صورة نفي الشيء وإثباته، واستشهد على هذا الأمر ببيتي الخنساء. والنفي والإثبات هنا إما أن يكون باعتبار اختلاف حقيقة الشيء ووصفه، أو باعتبار متعلّقه أي الممدوح فيما أُثبِت له ونُفي عن غيره أو العكس، فيكون باب إثبات الشيء للشيء بنفيه عن غير ذلك الشيء هو فرع عن باب السلب والإيجاب.

[1] المصدر نفسه، ص592.

[2] البيت منسوب لعمار بن الحسن بن عمر أبو القاسم التنوخي المعري، وهو من شعر خاله أبي الحسن علي بن أحمد بن دويرة المعري، تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، دار الفكر للطباعة، ط1، 1996م، ج43، ص336.

[3] ابن أبي الأصبع، مصدر سابق، ص593. (حاشية المحقق).

يقول أحمد مطلوب: "ولكن هذين الفنين فنٌّ واحدٌ، والأمثلة التي ذكرها للفنين واحدة، وبذلك لم يكن هذا الفن من مبتدعاته أو مختلفا عن السلب والإيجاب"[1].

4. بعض شواهد السلب والإيجاب:

يذكر البلاغيون لفن السلب والإيجاب أو طباق السلب كما يسميه بعضهم، شواهد كثيرة من القرآن الكريم ومن أشعار العرب[2].

- **بعض شواهد السلب والإيجاب من القرآن الكريم:**

يقول الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمونَ ۝ يَعْلَمونَ ظَاهِرًا مِنَ الحَيَاةِ الدُّنْيا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلونَ﴾[3].

يقول الطاهر بن عاشور في هذه الآية: "ومن البديع الجمع بين (لا يعلمون) و(يعلمون) وفيه طباق من حيث ما دلّ عليها اللفظان لا من جهة متعلقهما"[4].

ويقول عزَّ وجلَّ: ﴿فَلاَ تَخْشَوْهُم وَاخْشَوْنِي﴾[5].

في هذه الآية، طباق السلب فيها طرفها الأول نهي (لا تخشوهم) وطرفها الثاني أمر (اخشوني). فالخشية المنفية والمثبتة واحدة، نُهِيَ عنها حين كانت متعلِّقة بالناس، وأُمِرَ بها لما كان المَخشِيُّ هو الله تعالى.

يقول الطاهر بن عاشور: "وقد أفاد قوله (فَلاَ تَخْشَوْهُم وَاخْشَوْنِي) مفاد صيغة الحصر... ولكن عُدل إلى جملتي نفي وإثبات: لأن مفاد كلتا الجملتين مقصود، فلالا يحسن طيّ إحداهما. وهذا من الدواعي الصارفة عن صيغة الحصر إلى الإتيان بصيغتي إثبات ونفي، ... ونظيره قوله تعالى: (فَلاَ تَخْشَوا النَّاسَ واخْشَوْنِ)[6]"[7].

أما السلب والإيجاب في سورة الروم، فالعلم المنفي غير العلم المثبت، وإن كان متعلق الفعلين في الظاهر واحدا، على اعتبار أن العلم المنفي إنما هو العلم الحقيق الذي يجعل صاحبه يبصر حقائق الأمور، أما العلم

[1] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، ط1، 2006م، ج1، ص50.
[2] ينظر كتاب الصناعتين، ص405/ سر الفصاحة، ص225/ بغية الإيضاح، ج4، ص9.
[3] سورة الروم، الآيتان 5-6.
[4] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، دط، 1984م، ج21، ص51.
[5] سورة البقرة، الآية 149.
[6] سورة المائدة، الآية 46.
[7] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج6، ص102.

المثبت فهو علم أمور الدنيا. فكان الفرق في حقيقة العلم. وقوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمونَ مَا يَضُرُّهُم وَلاَ يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانوا يَعْلَمونَ﴾[1].

يقول الزمخشري: "فإن قلت كيف أثبت لهم العلم أولا في قوله (ولقد علموا) على سبيل التوكيد القسمي، ثم نفاه عنهم في قوله (لو كانوا يعلمون)، قلت معناه: لو كانوا يعملون بعلمهم، جعلهم حين لم يعملوا به كأنهم منسلخون عنه"[2]. يشير الطاهر بن عاشور إلى أن الآية تضمن طباقا عجيبا، فيقول: "وقوله (لو كانوا يعلمون) مقتضٍ لنفي العلم بطريق (لو) الامتناعية، والعلم المنفي عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم في قوله (ولقد علموا)، إلا أن الذي علموه هو أن مُكتَسِبَ السحر ما له خلاق في الآخرة، والذي جهلوه هنا هو أن السحر شيء مذموم وفيه تجهيل لهم... وفي الجمع بين لقد علموا ولو كانوا يعلمون طباق عجيب"[3].

ويذهب ابن عطية في تفسيره للآية أنها اشتملت على طباق السلب فيقول: "والضمير في (يعلمون) عائد على بني إسرائيل باتفاق، ومن قال إن الضمير في (علموا) عائد عليهم خرج هذا الثاني على المجاز، أي لما عملوا عمل من لا يعلم كانوا كأنهم لا يعلمون، ومن قال إن الضمير في (علموا) عائد على (الشياطين) أو على (الملائكة) قال: إن أولئك علموا أن لا خلاق لمن اشتراه وهؤلاء لم يعلموا فهو على الحقيقة"[4]. فالذي سماه مجازًا هو الذي ظهر فيه الطباق على معنى اللفظين: المثبت (علموا) والمنفي (لو كانوا يعلمون)، والذي سماه حقيقة هو الذي ظهر فيه الطباق على متعلق اللفظين.

قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذينَ حُمِّلوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَـمْ يَحْمِلوهَا﴾[5].

هذه الآية مما استشهد به العسكري في كتابه الصناعتين في باب السلب والإيجاب.

فالسلب والإيجاب في هذه الآية منصبٌّ على الفعل (حمل)، فالله سبحانه وتعالى أثبت لبني إسرائيل العمل بما في التوراة وكلّفهم القيام بأوامرها ونواهيها، وفي المقابل نفى عنهم القيام بها (لم يحملوها) أي لم يؤدوا حقّها ولم يعملوا بها ولم يطيعوا أمرها.

- **بعض شواهد السلب والإيجاب من الشعر:**

ذكر البلاغيون شواهد كثيرة لهذا الباب من أشعار العرب. نقتصر على بعض منها للشرح والتفصيل.

---

[1] سورة البقرة، الآية 101.

[2] الزمخشري، الكشاف، ص90.

[3] الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج1، ص647.

[4] القاضي أبو محمد بن عبد الحق بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2001م، ج1، ص188-189.

[5] سورة الجمعة، الآية 5.

من بديع السلب والإيجاب ما قاله السموأل:

وَنُنكِرُ إِن شِئنا عَلى الناسِ قَولَهُم وَلا يُنكِرونَ القَولَ حينَ نَقولُ[1]

فقد وقع السلب والإيجاب في قول الشاعر (ننكر) و (لا ينكرون).

وكذلك قوله من نفس القصيدة:

تَسيلُ عَلى حَدِّ الظُباتِ نُفوسُنا وَلَيسَت عَلى غَيرِ الظُباتِ تَسيلُ[2]

فالطباق حاصل بين إيجاب السَّيل ونفيه.

ومن الشواهد أيضا، قول الشماخ:

هَضيمُ الحَشا لا يَملَأُ الكَفَّ خَصرُها وَيُملَأُ مِنها كُلُّ حِجلٍ وَدُملَجِ[3]

فالشاعر أثبت لممدوحته رقّة خصرها الذي لا يملأ الكف، ثم عاد ونفى هذه الرقّة عن موضع الحِجل والدملج. وقد كان هذا ممدوح في النساء ودلالة على الجمال.

وكذلك قول امرئ القيس:

جَزَعتُ وَلَم أَجزَع مِنَ البَينِ مَجزَعا وَعَزَّيــــتُ قَلباً بِالكَواعِبِ مولَعا[4]

يقول الحموي: "فالمطابقة حاصلة بين إيجاب الجزع ونفيه"[5]

وقول البحتري:

تُقَيِّضُ لي مِن حَيثُ لا أَعلَمُ النَّوى وَيَسْري إِلَيَّ الشَوقُ مِن حَيثُ أَعلَمُ[6]

ويظهر الطباق حاصلا في سلب الشاعر عِلمه أسباب هجر محبوبته له (لا أعلم)، وإثباته عِلم حبّه الشديد لها (من حيث أعلم).

ومنه كذلك قول الشاعر:

خُلِقوا وما خُلِقوا لِـمَكْرَمَةٍ فَكَأَنَّهُمْ خُلِقُوا وما خُلِقُوا

[1] ديوان السموأل، صنعه أبي عبد الله نفطويه، تحقيق محمد حسن آل الشيخ، مطبعة المعارف بغداد، دط، 1955م، ص17.

[2] ديوان السموأل، ص13.

[3] ديوان الشماخ بن ضرار الصحابي، بشرح الأمين الشنقيطي، ص6.

[4] ديوان امرئ القيس، ص240.

[5] تقي الدين أبو بكر المعروف بابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق كوكب دياب، دار صادر ببيروت، ط1، 2001م، ج2، ص75.

[6] ديوان البحتري، ص1928/ خزانة الأدب للحموي، ج2، ص75/ بغية الإيضاح لعبد المتعال الصعيدي، ج4، ص8.

رُزِقُوا وما رُزِقُوا سَمَاحَ يَـــــدٍ فَكَأَنَّهُمْ رُزِقُوا وما رُزِقُـــــــوا[1]

والشاهد في الطباق الحاصل في البيتين هو قول الشاعر خلقوا وما خلقوا، ورزقوا وما رزقوا.

ومنه أيضا قول الحماسي:

خَفِيفَ الحَاذِ نَسَّالَ الفَيافي وعَبْداً للصَّحَابَةِ غَيْرَ عَبْدِ[2]

الشاعر في هذا البيت يأتي بطباق بليغ، فهو يثبت صفة الكرم (عبدا للصحابة) وكنّى على ذلك بخفته (خفيف الحاذ) على النهوض في أمور الصِحاب، ونفى عنه ذل العبودية لهم.

يقول الأعلم الشمنتري: "و(الحاذ) لحم الفخذ، كنّى بخفته عن نهوض صاحبه في الأمور ونفوذ عزمه"[3].

يقول المرزوقي في شرحه للحماسة: "(وقوله عبدا للصحابة غير عبد) يصفه بكرم الصِحاب وحسن التوفر على الرفاق... ومعنى (غير عبد) نفي لذلِّ العبودية، لأن قوله (عبدًا للصحابة) أراد كرم الخلق وسهولة الجانب وتحمل الأعباء عن رفاقه"[4].

ويذهب التبريزي إلى الأمر نفسه في شرحه للبيت الشعري حيث يقول: "(وقوله غير عبد) أي هو عبد للصحابة في خدمته لهم، وكفايته أمورهم، غير عبد في الرّق والمُلْك"[5].

المبحث الثاني: نفي الشيء بإيجابه

1. معنى نفي الشيء بإيجابه:

ذُكر هذا الباب بهذا الاسم عند ابن رشيق وابن أبي الأصبع والحلبي والحموي والنويري[6].

يعرف ابن رشيق القيرواني نفي الشيء بإيجابه فيقول: "وهذا باب من المبالغة، وليس مختصا بها، إلا أنه من محاسن الكلام، فإذا تأملته وجدت باطنه نفيا وظاهره إيجابا"[7].

---

[1] البيتان بلا نسب في خزانة الأدب، ج2، ص75/ بغية الإيضاح، ج4، ص8-9.

[2] البيت بلا نسبة وهو مذكور في شرح الحماسة للتبريزي، ص619، وفي شرح الحماسة للمرزوقي، ص693. خفيف الحاذ: خَفَّة العجز وقلة اللحم على الفخذ وذلك مستحب من الفرسان. نسّال الفيافي: قطّاع الفيافي.

[3] أبو الحجاج يوسف بن عيسى الأعلم الشمنتري، شرح الحماسة، تحقيق علي المفضل حمودان، دار الفكر المعاصر ببيروت، ط1، 1992م، ج1، ص501.

[4] أبو علي محمد بن الحسن المرزوقي، ص693.

[5] الخطيب التبريزي، شرح ديوان الحماسة، كتب حواشيه غريد الشيخ، دار الكتب العلمية ببيروت، ط1، 2001م، ج1، ص619.

[6] العمدة، ج2، ص70/ تحرير التحبير، ص375/ حسن التوسل، ص116/ خزانة الأدب، ج3، ص162/ نهاية الأرب، ج7، ص135.

[7] ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج2، ص80.

يفصل ابن أبي الأصبع في المسألة فيقول: "نفي الشيء بإيجابه، هو أن يثبت المتكلم شيئا في ظاهر كلامه، وينفي ما هو من سببه مجازا، والمنفي في باطن الكلام حقيقة هو الذي أثبته"[1]

والأمر ذاته عند النويري: "أما نفي الشيء بإيجابه فهو أن يثبت المتكلم شيئا في ظاهر كلامه، وينفي ما هو من سببه مجازا، والمنفي في باطن الكلام حقيقة هو الذي أثبته"[2].

على هذا الأساس الذي عُرّف به هذا الباب بأن ظاهره إيجاب وباطنه نفي، سمى ابن الأثير هذا الباب في كتابه بعكس الظاهر، فيقول: "نفي الشيء بإيجابه، هو من مستطرفات علم البيان، وذاك أنك تذكر كلاما يدل ظاهره أنه نفي لصفة موصوف، وهو نفي للموصوف أصلا"[3].

ومن العلماء من يسميه نفي الشيء بنفي لازمه، يقول المدني: "لأهل البديع في تفسير هذا النوع عبارتان، أحدهما ما فسره ابن رشيق في العمدة، وهو أن يكون الكلام ظاهره إيجاب الشيء، وباطنه نفيه، بأن ينفي ما هو من سببه كوصفه وهو المنفي في الباطن. والثانية ما فسره به غيره، وهو أن ينفى الشيء مقيدًا. والمراد نفيه مطلقا مبالغة في النفي وتأكيدًا له. وسماه بعضهم: نفي الشيء بنفي لازمه"[4].

من خلال الملاحظة الدقيقة لهذه التعاريف التي ذكرها علماء البلاغة، يتضح أنه رغم تنوع العبارات، فإن المراد واحد عند الكُلِّ. وخير دليل على هذا ما ساقه كل واحد منهم من شواهد تدعم ما قاله وتُدلّل عليه. والاختلاف الذي ظهر بينهم إنّما كان من منظور كل واحد منهم للموضوع.

فمثلا ابن رشيق القيرواني، نظر إلى الكلام من حيث ما تضمنه من نفي وإثبات للمحكوم عليه في الجملة، لأنه قال بأن ظاهر الكلام يثبته وباطنه ينفيه. والذي عناه بباطن الكلام هو المعنى الذي يدل عليه السياق.

أما ابن الأثير، فجعل مدار كلامه كله على نفي الموصوف، حيث أشار إلى أن ظاهر الكلام يدل على نفي صفة إلا أن باطنه هو نفي للموصوف أصلا.

وعلى هذا الأساس سارت كل التعاريف، ما يوضح أنه ليس ثمة اختلافات بينها، وإنما الاختلاف حاصل في وجهة نظر كل واحد للمسألة.

---

[1] ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير، ج2، ص377.

[2] شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج7، ص135.

[3] ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط2، دت، ج2، ص248.

[4] علي صدر الدين معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر، مطلعة النعمان بالنجف، العراق، ط1، 1968م، ج4، ص364.

يمكن القول إن نفي الشيء بإيجابه، هو ضرب من التغيير في الدلالة أو المعنى، وبذلك يعطي الجملة معنى إضافيا لمعناها الأصلي (المعجمي)، ويمكن إدخال هذا الأسلوب ضمن باب المجاز.

2. المجاز في نفي الشيء بإيجابه:

يقول ابن الثير: "وهذا من أغرب ما توسّعت فيه اللغة العربية"[1].

يمكن القول أن نفي الشيء بإيجابه يمثل ضربا من التغيير في الدلالة أو المعنى، وهذا الأسلوب منح الجملة معنى آخر إضافة لمعناها الأول، وبهذا يمكن تصنيف هذا الأسلوب في باب المجاز، إلا أن بعض العلماء ألحقوه بالكناية[2].

1.2- مسألة المجاز والحقيقة في أسلوب نفي الشيء بإيجابه:

أشار ابن أبي الأصبع لهذه المسألة في تعريفة، ودلّل على هذا بما أورده من شواهد.

يقول تعالى: ﴿لاَ يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافاً﴾[3].

يفسر ابن أبي الأصبع الآية فيقول: "فإن ظاهره نفي الإلحاف في المسألة، لا نفي المسألة، والباطن نفي المسألة البتة"[4]. ويضيف في بديع القرآن في تفسيره للآية: "فالمنفي في ظاهر الكلام الإلحاف في السؤال لا نفس السؤال مجازًا، والمنفي في باطن الكلام حقيقة نفس السؤال إلحافا كان أو غير إلحافٍ"[5]

ويعلق ابن أبي الأصبع على بيت امرئ القيس:

عَـلى لاحِبٍ لا يُهتَـــدى بِمَنـــارِهِ إذا سـافَهُ العَوْدُ النُباطِيُّ جَرْجَـــرا[6]

يقول ابن أبي الأصبع: "وظاهر هذا الكلام يقتضي إثبات منار لهذه الطريق، ونفي الهداية به مجازًا، وباطنه في الحقيقة يقتضي نفي المنار جملة، وتقدير المعنى أن هذه الطريق لو كان لها منار لكان لا يُهتدى به"[7].

أما ابن رشيق فقد أشار إلى هذا الأمر عندما علّق على بيتي الزبير بن عبد المطلب:

صَبَحْتُ بِهِمْ طَلْقاً يُراحُ إلى النَّـدَى إذَا مَا انْتَشَى لَمْ تَحْتَضِرْهُ مَفاقِرُهْ

---

[1] ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص248.

[2] انظر تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص648.

[3] سورة البقرة، الآية 272.

[4] ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير، ج2، ص377.

[5] ابن أبي الأصبع، بديع القرآن، ج2، ص152.

[6] البيت في ديوان امرئ القيس، ص66.

لاحب: الطريق البين – سافه: شَمَّهُ – العَود: الجمل المسن – النُّباطي: نسبة إلى النبط – جرجر: أرغد وأزبد

[7] ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير، ج2، ص376.

ضَعيفاً بَحَثَّ الكَـــأْسِ قَبْضِ كَليلاً عَلى وَجْهِ النَّديمِ أَظَافِـرهْ[1]

يقول ابن رشيق: "فظاهر كلامه أنه يخمش وجه النديم، إلا أن أظافره كليلة، وإنما أراد في الحقيقة أنه لا يُظَفِّرُ وجه النديم ولا يفعل شيئا من ذلك"[2].

فالملاحظ من دراسة الشواهد التي ذكرها البلاغيون، أن ظاهر الكلام يخالف باطنه، أي يخالف حقيقته. وهو الأمر الذي ذكره ابن أبي الأصبع في تعريفه للباب بأنه مجاز يخالف الحقيقة.

يقول ابن أبي الأصبع: "المجاز خلاف الحقيقة، فإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا"[3].

ولأجل هذا كله يمكن اعتبار نفي الشيء بإيجابه داخلا في باب المجاز، وهو ما ذكره ابن النقيب: "وهو من المجاز البديع"[4]. أما الطاهر بن عاشور فيقول: "إنما يكون ذلك بطريق الكناية"[5].

والمجاز والكناية كلاهما يشتركان في إرادة معنى غير ذلك الذي يقتضيه ظاهر اللفظ، ولكنها يختلفان في كون الكناية لا تمتنع معها إرادة ظاهر اللفظ، في حين أن المجاز توجد معه قرينة تمنع إيراد المعنى الحقيقي الظاهر.

2.2- المبالغة في نفي الشيء بإيجابه:

في تعريف ابن رشيق لباب نفي الشيء بإيجابه، أشار إلى أنه من المبالغة ولا يختص بها، فقال: "وهذا الباب من المبالغة وليس بها مختصًّا، إلا أنه من محاسن الكلام"[6]. وكذلك قول الزركشي: "ومنه نفي الشيء مقيدًا والمراد نفيه مطلقا؛ وهذا من أساليب العرب يقصدون به المبالغة في النفي وتأكيده، كقولهم: فلان لا يرجى خيره، ليس المراد أن فيه خيرًا لا يرجى، وإنما غرضهم أنه لا خير فيه على وجه من الوجوه"[7].

يشرح ابن أبي الأصبع مسألة المبالغة بكثير من الوضوح فيقول: "والأصل المعتمد عليه في هذا الباب، العلم بأن العرب متى أرادت المبالغة التامة في شيء، قلبت الكلام فيه عن وجهه ليتنبه السامع عندما يَرِدُ على سمعه كلام قد خولف فيه عادة أهل اللسان، إلى أن هذا إنما ورد لفائدة، فينظر فيرى حصول زيادة الكلام

[1] البيتان في ديوانه، ص21/ تحرير التحبير، ج2، ص378/ العمدة، ج2، ص81.
[2] ابن رشيق القيرواني، العمدة، ج2، ص81.
[3] ابن أبي الأصبع، بديع القرآن، ج2، ص175.
[4] أبو عبد الله جمال الدين البلخي المقدسي، الشهير بابن النقيب، مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، تعليق زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1995م، ص383.
[5] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص699.
[6] ابن رشيق القيرواني، العمدة، ج2، ص80.
[7] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص396.

مبالغة لو لم يقلب لم تحصل"[1]. لذلك فإن البلاغيين قد اعتنوا بهذا الأمر، واعتبروا أن قلب المعنى إنما هو فنٌّ بديعي. يقول المدني: "نفي الشيء بإيجابه مبالغة النفي وتأكيد له"[2].

خلاصة القول، أنه يمكن اعتبار أسلوب نفي الشيء بإيجابه من الكناية، لأن قلب المعنى فيه مبالغة في النفي، إذا كان بين القيد والمقيد ظاهرًا نوع من التلازم. ويمكن اعتباره من المجاز أيضا بمعناه العام، كما سبقت الإشارة لذلك عند المتقدمين من العلماء.

3.2- القرينة في نفي الشيء بإيجابه:

لما كان أسلوب نفي الشيء بإيجابه فيه خروج عن المعنى الذي يقتضيه ظاهر اللفظ، فإن ابن الأثير اشترط له قرينة ليستسيغه الكلام، يقول: "وهذا النوع من الكلام قليل الاستعمال، وسبب ذلك أن الفهم يكاد يأباه، ولا يقبله إلا بقرينة خارجة عن دلالة لفظ معناه، وما كان عاريا عن قرينة فإنه لا يفهم ما أراد قائله"[3]. والقرينة هي المانعة من إرادة المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، يقول الكفوي: "هي ما يوضح عن المراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه"[4]. وهي إما عقلية أو لفظية[5].

فالقرينة اللفظية هي أن يكون هناك لفظ مذكور في السياق يوضح لنا أن هذا الإسناد ليس على حقيقته. ومنها قوله تعالى في نفي السؤال عن الفقراء المهاجرين مقيدًا بإلحافٍ.

يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي ٱلأَرْضِ يَحْسِبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢٧٣﴾﴾[6].

فقد وصفهم الله بالاستعفاف الذي تخفى معه حاجتهم. يقول الطاهر بن عاشور: "فقد نفي عنهم السؤال المقيد بالإلحاف أو المقيدون فيه بأنهم ملحفون -وذلك لا يفيد صدور المسألة منهم- مع أن قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) يدل على أنهم لا يسألون أصلا"[7]. أما القرينة غير اللفظية فهي أمر خارج من اللفظ،

---

[1] ابن أبي الأصبع، بديع القرآن، ج2، ص153.
[2] علي معصوم المدني، أنوار الربيع، ج4، ص364.
[3] ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص248.
[4] الكفوي، الكليات، ص734.
[5] بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، دار المنارة للنشر والتوزيع بجدة، ط3، 1988م، ص535.
[6] سورة البقرة، الآية 272.
[7] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتحبير، ج3، ص76.

يصرف الكلام عن إرادة معناه الحقيقي، وهي قرينة دلالة الحال التي تُستفاد من الحال الذي كان عليها المخاطبون أو المقصودون بها.

يقول الحق تعالى: ﴿رِجَالٌ لاَّ تُلْهِيهِمْ تِجَـٰرَةٌ وَلاَ بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَالاَبْصَـٰرُ ﴿٣٧﴾﴾[1].

فالآية تنفي الالتهاء بالتجارة عمن لا تجارة لهم أصلا. على أن الراجح وهذا قول الأكثرين أنه لا دليل على نفي الإتجار عنهم. يقول الرازي: "اختلفوا في قوله تعالى (لاَ تُلهيهم تجارة) فقال بعضهم نفى كونهم تجارًا وباعة أصلاً، وقال بعضهم بل أثبتهم تجارًا وباعة وهذا قول الأكثرين"[2].

وقرينة الاستحالة وهي استحالة إرادة ظاهر المعنى بدلالة العقل عليها، ومنها قوله تعالى في نفيه العلم كناية عن نفي الوقوع الوارد في الآية: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلذِينَ جَـٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿١٤٢﴾﴾[3].

يقول الطاهر بن عاشور: "وأريد بحالة نفي علم الله بالذين جاهدوا والصابرين الكناية عن نفي الجهاد والصبر عنهم، لأن الله إذا علم شيئًا فذلك المعلوم محقق الوقوع، فكما كنّى بعلم الله عن التحقق في قوله (وليعلم الله الذين آمنوا) كنّى بنفي العلم عن نفي الوقوع. وشرط الكناية هنا متوفر، وهو جواز إرادة المعنى الملزوم مع المعنى اللازم لجواز إرادة انتفاء علم الله بجهادهم مع إرادة انتفاء جهادهم"[4].

وهو الأمر ذاته الذي أشار إليه الرازي بقوله: "ظاهر الآية يدل على وقوع النفي على العلم، والمراد وقوعه على نفي المعلوم، والتقدير: أم حسبتم أن تدخلوا الجنة لـمَّا يصدر الجهاد عنكم، وتقريره أن العلم متعلق بالمعلوم، كما هو عليه، فلما جعلت هذه المطابقة لا جرم. حسن إقامة كل واحد منهما مقام الآخر"[5].

3. بعض شواهد نفي الشيء بإيجابه:

شواهد هذا الباب اختلف فيها العلماء بين القلة والكثرة. فابن الأثير يرى أنها قليلة الاستعمال في كلام العرب، فيقول: "هذا النوع من الكلام قليل الاستعمال، وسبب ذلك أن الفهم يكاد يأباه ولا يقبله إلا بقرينة

[1] سورة النور، الآية 36.

[2] محمد الرازي فخر الدين، تفسير فخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1981، ج24، ص4.

[3] سورة آل عمران، الآية 142.

[4] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتحبير، ج4، ص106.

[5] الرازي فخر الدين، مصدر سابق، ج9، ص20.

خارجة عن دلالة لفظه على معناه"[1].

أما المرزوقي فهو يراه متفشيا في كلام العرب، فيقول: "ومثل هذا كثير الاستعمال"[2]. وإلى الرأي نفسه يذهب الطاهر بن عاشور بقوله: "ومثله كثير في الكلام البليغ"[3].

1.3- بعض شواهد نفي الشيء بإيجابه من القرآن الكريم:

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ﴿٣٨﴾﴾[4].

يقول أبو السعود في تفسيره للآية: "ونفى المحبة كناية عن البغض، أي أن الله تعالى يبغض كلّ خوّان في أماناته تعالى وهي أوامره ونواهيه، أو في جميع الأمانات التي هي معظمها كفور لنعمته، وصيغة المبالغة فيها لبيان أنهم كذلك، لا لتقييد البغض بغاية الخيانة والكفر، أو للمبالغة في نفي المحبة على اعتبار أن النفي أولا، وإيراد المبالغة ثانيا"[5].

وهو الأمر نفسه الذي أشار إليه الآلوسي في تفسيره حيث قال: "لأن خيانة أمانة الله تعالى وكفران نعمته لا يكونان حقيرين، بل هما أمران عظيمان... والمبالغة في المحبة على اعتبار النفي أولا، وإيراد معنى المبالغة ثانيا... وأيا ما كان فالمراد نفي الحب على كلّ فرد من الخونة الكفرة"[6].

وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾[7].

يقول الزمخشري في كشافه في تفسيره للآية: "يحتمل أن يتناول النفي الشفاعة والطاعة معًا، وأن يتناول الطاعة دون الشفاعة، كما تقول ما عندي كتاب يباعُ، فهو يحتمل نفي البيع وحده، وأنّ عندك كتاب إلا أنك لا تبيعه، ونفيهما جميعا وأن لا كتاب عندك ولا كونه مبيعا... فإن قلت على أي الاحتمالين يجب حمله؟ قلت على نفي الأمرين جميعا، من قبل أن الشفعاء هم أولياء الله، وأولياء الله لا يحبون ولا يرضون إلا ما أحبه الله

[1] ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص248.
[2] المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ج1، ص120.
[3] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتحبير، ج1، ص466.
[4] سورة الحج، الآية 36.
[5] أبو السعود محمد بن محمد العمادي، تفسير السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار ’حياء التراث العربي ببيروت، دط، دت، ج6، ص108.
[6] محمد شكري الآلوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، ج17، ص161.
[7] سورة غافر، الآية 18.

ورضيه، وأن الله لا يحب الظالمين، فلا يحبونهم، وإذا لم يحبوهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم. قال تعالى (وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنَ أَنْصَارٍ)[1]، وقال (وَلاَ يَشْفَعونَ إِلاَّ لِمَنْ ارْتَضَى)[2]"[3].

ويقول أبو حيان الأندلسي: "واحتمل أن ينسحب النفي على الوصف فقط، فيكون من (شفيع) ولكنه لا يطاع، أي لا تُقبل شفاعته. واحتمل أ، ينسحب النفي على الموصوف وصفته، أي لا شفيع فيطاع، وهذا هو المقصود في الآية، أنّ الشفيع عند الله إنما يكون من أوليائه تعالى، ولا تكون الشفاعة إلا لمن ارتضاه الله"[4].

والغرض البلاغي الحاصل من القصد إلى نفي الصفة مع موصوفها، هو تأكيدًا لنفيها، وكأنها نُفيت مرتين، إحداها مما أفاده اللفظ (لا شفيع)، والثانية مما يُفهم من نفي موصوفها، إذ لا وجود للصفة دون الموصوف. يقول الطاهر بن عاشور: "وأُتبع (شفيع) بوصف (يطاع) لتلازمهما عرفا، فهو إيراد نفي الصفة اللازمة للموصوف. والمقصود: نفي الموصوف بضربٍ من الكناية التلميحية"[5].

ويقول الزركشي في تفسيره: "ليس المراد نفي الشفيع يفيد الطاعة، بل نفيه مطلقا، وإنما قيّدت بذلك لوجوه: أحدها أنه تنكيل بالكفار، لأن أحدًا لا يشفع إلا بإذنه، وإذا شُفّعَ يشفع، لكن الشفاعة مختصة بالمؤمنين... والثاني أن الوصف اللازم للموصوف ليس بلازم أن يكون للتقييد، بل يدل لأغراض من تحسينه أو تقبيحه"[6].

2.3- بعض شواهد نفي الشيء بإيجابه من النثر:

من شواهد باب نفي الشيء بإيجابه من النثر، ما ذكره ابن الأثير في الأثر الذي رواه علي بن أبي طالب رضي الله عنه يصف فيه مجلس رسول الله ﷺ، حيث قال: "كان مجلسه مجلس حلم وحياء وصبر وامانة، لا ترفع فيه الأصوات، ولا تُؤبَنُ فيه الحُرم، ولا تُنثى فلتاته"[7].

يقول ابن الأثير: "(لا تُنثى فلتاته) أي لا تذاع سقطاته. فظاهر هذا اللفظ أنه كان تمَّ فلتات، غير أنها لا تذاع، وليس المراد ذلك، بل أراد أنه لم تكن تمَّ فلتات فتُنثى"[8]. وكذا قال ابن منظور: "معناه أنه لم تكن

---

[1] سورة البقرة، الآية 269.

[2] سورة الأنبياء، الآية 28.

[3] الزمخشري، الكشاف، ص953.

[4] أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج7، ص438.

[5] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتحبير، ج24، ص115.

[6] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص397.

[7] محمد بن سعد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 2001م، ج1، ص365. تُؤبن فيه الحُرم: لا يذكرن بقبيح – لا تُنثى فلتاته: أي لا يتحدث بهفوة أو زلّة في مجلسه (لا تذاع سقطاته).

[8] ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص248.

لمجلسه فلتات فتنثى، قال والفلتات: السقطات والزلات"[1]. ومنه كذلك ما رواه البخاري عن أنس رضي الله عنه قال: "لم يكن النبي ﷺ سبَّابًا ولا فحَّاشًا ولا لعَّانًا، كان يقول لأحدنا عند المعتبة: ما له ترب جبينه"[2].

وما رواه مسلم عن أبي الدرداء: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إنَّ اللعانين لا يكونون شهداء ولا شفعاء يوم القيامة"[3]. وما رواه عن أبي هريرة رضي الله عنه: "قال: قيل يا رسول الله، أُدع على المشركين قال: إني لم أبعث لعَّانًا، وإنما بعثت رحمة"[4].

أجرى أكثر شُرّاح الحديث صيغة المبالغة في (اللّعن) على ظاهرها. يقول النووي: "لم يقل لاعِنًا واللاعنون، لأن هذا الذم في الحديث إنما هو لمن كثُر منه اللعن، لا لِمرَّةٍ ونحوها، لأنه يخرج منه أيضا اللعن المباح وهو الذي ورد الشرع به، وهو لعنة الله على الظالمين، ولعن اليهود والنصارى..."[5]. وقال السندي: "لعن الشيطان وغيره ورد، فالظاهر أن اللعن على من يستحقه على قلّة لا يضر، فلذلك قيل: لم يبعث لعّانا بصيغة المبالغة"[6].

3.3- بعض شواهد النفي بإيجابه من شعر العرب:

لعل أشهر شواهد هذا الباب في الشعر هو بيت لأمرئ القيس:

عَلى لاحِبٍ لا يُهتَـــدى بِمَنارِهِ إذا سافَهُ العَوْدُ النُباطِيُّ جَرْجَـــرا[7]

يقول ابن رشيق: "فقوله (لا يهتدى بمناره) لم يرد أن له منارًا، لا يهتدى به، ولكن أراد أنه لا منار له فيهتدى بذلك المنار"[8].

والأمر نفسه أشار له ابن الأثير، ويدلّل على قوله ببيت من نظمه يقول فيه:

أَدْنَيْنَ جلبابَ الحياءِ فَلَنْ يُرى لِذُنُوبِهِنَّ عَلى الطَّريقِ غُبارُ[9]

---

[1] لسان العرب لابن منظور، مادة (نثا).

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 6031.

[3] أخرجه مسلم في صحيحه، رقم 2598.

[4] أخرجه مسلم في صحيحه، رقم 2599.

[5] يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1994م، ج16، ص149.

[6] جلال الدين السيوطي، حاشية الإمام السندي، سنن النسائي، تحقيق مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة ببيروت، دط، دت، ج8، ص522.

[7] البيت في ديوان امرئ القيس، ص66.

[8] ابن رشيق، العمدة، ج2، ص80.

[9] البيت لابن الأثير وهو في كتابه المثل السائر، ص250.

يشرح ابن الأثير قوله فيقول: "وظاهر هذا الكلام أن هؤلاء النساء يمشين هونا لحيائهن، فلا يظهر لذيولهنَّ غبار على الطريق، وليس المراد ذلك، بل المراد أنهن لا يمشين على الطريق أصلا، أي أنهن مخبئات، لا يخرجن من بيوتهن، فلا يكون إذًا لذيولهنَّ على الطريق غبار، وهذا حسنٌ رائقٌ"[1].

ومنه كذلك قول زهير بن أبي سلمى:

قِف بِالدِيارِ الَّتي لَم يَعفُها القِدَمُ بَلى وَغَيَّرَها الأَرواحُ وَالدِيَمُ[2]

وكذلك البيت الشعري لأبي دلامة[3]:

وَمَنْ خِفتُ جَورِهِ في القَضَاءِ فَلَستُ أَخَافُكَ يَا عَافِيَـــــه[4]

يقول ابن عطية في شرحه لهذه الأبيات: "وما جرى مجراه، ترتيب سيبق منه أنه لا يهتدى بالمنار، وإن كان المنار موجودًا، فلا ينتفي إلا المعنى الذي دخل حرف النفي فقط، وكذلك ينتفي العفا إن وُجد القدم، وكذلك ينتفي الخوف إن وجد الجوز. ويجوز أن يريد الشعراء أن الثاني معدوم، فلذلك أدخلوا على الأول حرف نفي، إذ لا يصحُّ الأول إلا بوجود الثاني، أي ليس ثمَّ منار، فإذًا لا يكون اهتداء بمنارٍ، وليس ثمَّ قدم فإذًا لا يكون عفا، وليس ثمَّ جور، فإذًا لا يكون خوف"[5].

ومنه كذلك قول الشاعر عمرو بن أحمر الباهلي يصف فلاةً:

لاَ تُفزِعُ الأَرنَبَ أَهْوالُها وَلاَ تَرَى الضَّبَّ بِهَا يَنْجَحِرْ[6]

يقول البغدادي: "لم يرد أن بها أرانب لا تفزعها أهوالها، ولا ضبابا غير منجحرة، ولكنه نفى أن يكون بها حيوان أصلاً"[7]. وهو نفس ما قال به ابن الشجري[8].

---

[1] ابن الأثير، المصدر نفسه، ص250.

[2] البيت بديوان زهير ابن أبي سلمى، ص113.

[3] أبو دلامة: هو زيد بن الجون الأسدي، شاعر مطبوع من أهل الظرف والدعابة، نشأ بالكوفة واتصل بالخلفاء من بني العباس، كان يُتّهم بالزندقة لتهتّكه وأخباره الكثيرة. انظر أخبار الحمقى والمغفلين لعبد الرحمن بن الجوزي، ص108.

[4] البيت في ديوانه، ص121/ وفي أخبار الحمقى والمغفلين، ص108.

[5] القاضي أبو محمد بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، ص370.

[6] البيت منسوب لأبي عمر بن الأحمر الباهلي في شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب، ج1، ص383.

[7] عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط4، 2000م، ج10، ص192.

[8] هبة الله الحسني العلوي، أمالي الشجري، ج1، ص298.

يقول محمد عليان: "لا هول فيها حتى يفزعه... ولا ضب فيها فينجحر... ويجوز أن المعنى لا أرنب فيها فتفزعه أهوالها، كما لا ضب فيها فيدخل جحره، فهما منفيان، وهذا أوفق بالمقام، وهذا من باب الكناية"[1].

وكذلك الأمر عند الطاهر بن عاشور: "لا أرنب فيها ولا ضبّ، فهو من قبيل التلميح"[2].

وقول العتبي[3] في رثاء ابنه:

وَقَدْ كُنْتُ ذَا نَابٍ وَظُفْرٍ عَلَى العِدَى فَأَصْبَحْتُ لاَ يَخْشَوْنَ نَابِي وَلاَ

يقول المرزوقي: "وقوله (وقد كنت ذا ناب وظفر على العِدى)، يريد: إني كنت تامَّ السلاح بهم، موفور العَدّد والعُدَدِ بمكانهم، مخشيَّ الجانب، لا يُطمعُ في استنزالي عن حُجَّةٍ أركبها، أو شُبهة أتعلَّقُ بها. وذكر الناب والظفر مَثَلٌ ضربه لسلاحه وآلاته التي كان يدفع الخصوم بها، ويقهر الأعداء باستعمالها. وقوله (لا يخشون نابي ولا ظفري)، يريد: لا ناب لي بعدهم ولا ظُفر فيُخشى"[5].

والمعنى نفسه يذهب إليه الشنتمري: "قوله (كنت ذا ناب وظفر) أي عزيزًا ممتنعًا ظاهرًا على العدو، وضرب هذا مثلاً، لأن عدوان السباع بأنيابها وأظفارها"[6].

ومنه كذلك قول مسلم بن الوليد في يزيد بن مزيد:

لا يَعبَقُ الطيبُ خَدَّيهِ وَمَفرِقَهُ وَلا يُمَسِّحُ عَينَيهِ مِنَ الكُحُلِ[7]

يقول الحموي: "فإن ظاهر الكلام نفي (عبيق الطيب ومسح الكحل)، والمراد نفي الطيب والكحل مطلقا"[8]. وهو القول نفسه الذي كره المدني: "وقصده نفي الطيب والكحل مطلقا، ولذلك قال الممدوح لما أنشده الشاعر هذا البيت، لقد حرمتني الطيب والكحل ما بقيت"[9].

[1] محمد عليان المرزوقي الشافعي، مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف، دط، دت، ص44.

[2] الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتحبير، ج18، ص321.

[3] العتبي: هو محمد بن عبيد الله من آل عتبة بن أبي سفيان، أديب أخباري من أهل البصرة،

[4] البيت منسوب للعتبي في شرح الحماسة للمرزوقي، ص751/ وفي شرح الحماسة للتبريزي، ص663.

[5] أبو علي المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ص751.

[6] الأعلم الشنتمري، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق علي المفضل حمودان، دار الفكر المعاصر ببيروت، ط1، 1992م، ج1، ص523.

[7] البيت في ديوانه، ص96/ خزانة الأدب، ج3، ص163/ أنوار الربيع في أنواع البديع، ج4، ص366.

[8] أبو بكر بن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، ج3، ص163.

[9] علي معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، ج4، ص366.

وقول الشاعر صفي الدين الحلي عن النبي ﷺ:

لاَ يَهْدِمُ المَنُّ مِنْهُ عُمُرَ مَكْرُمَةٍ وَلاَ يَسوءُ أَذَاهُ نَفْسَ مُؤْتَهِمِ[1]

يقول الحموي: "فظاهر الكلام في بيت صفي الدين، أن النبي ﷺ، لا يتبع المكرمة بمنٍّ، وحاشاه من ذلك، ولا يصدر منه لنفس متهم إساءة، والمراد في الباطن نفي (المَنِّ) و(الإساءة) مطلقا، فإن مقام النبي ﷺ في الكرم والحلم فوق ذلك"[2].

خلاصة:

استعرض هذا البحث فنون البلاغة المتعلقة بالنفي، وتحديدًا مفهومي "السلب والإيجاب" و"نفي الشيء بإيجابه"، مع إبراز أهميتها في إثراء المعنى وإضفاء الجمال على النص. تبين أن "السلب والإيجاب" يقوم على الجمع بين النفي والإثبات في الكلام، بينما يهدف "نفي الشيء بإيجابه" إلى إثبات أمر ظاهريًا ونفي سببه باطنيًا. هذه الأساليب، بتنوعها وجماليتها، تُعد من أبرز الأدوات التي تمنح اللغة العربية مرونة وقدرة على التعبير عن أدق المعاني وأعمقها، سواء في القرآن الكريم أو في الشعر العربي، مؤكدةً بذلك على أهمية دراسة البلاغة وفنونها لفهم أسرار اللغة وإدراك جمالياتها.

[1] البيت في ديوانه، ص692.

قوله مؤتهم: هكذا في الأصل، ولعلها متهم، وجاءت: متهم في خزانة الأدب، ج3، ص165.

[2] أبو بكر بن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، ج3، ص164.

لائحة المصادر والمراجع

- ابن أبي الأصبع المصري، بديع القرآن، تحقيق حنفي محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت، ج2.
- ابن أبي الأصبع المصري، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حنفي محمد شرف، لجنة إحياء التراث الإسلامي، دط، 1963م.
- ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط2، دت.
- ابن رشيق القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج2.
- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، علق عليه عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح بمصر، دط، 1952م.
- أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، قابله وأعدّه للطبع عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة ناشرون لبنان، ط2، 1993م.
- أبو الحجاج يوسف بن عيسى الأعلم الشمنتري، شرح الحماسة، تحقيق علي المفضل حمودان، دار الفكر المعاصر بيروت، ط1، 1992م، ج1.
- أبو السعود محمد بن محمد العمادي، تفسير السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، داراحياء التراث العربي بيروت، دط، دت.
- أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية بيروت، دط، دت.
- جار الله أبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض، منشورات مكتبة العبيكات بالرياض، ط1، 1998م.
- أبو الهلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1652م، ص405.
- أبو بكر بن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، ج3، ص163.
- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق وتعليق الشيخ عادل الحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1993م.
- أبو عبد الله جمال الدين البلخي المقدسي، الشهير بابن النقيب، مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، تعليق زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1995م.

- أبو علي أحمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، ط1، 1991م.
- أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، ط1، 2006م، ج1.
- أسامة بن المنقذ، البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، دط، 1960م.
- الأعلم الشنتمري، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تحقيق علي المفضل حمودان، دار الفكر المعاصر ببيروت، ط1، 1992م، ج1.
- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، دط، 1984م.
- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة، دار المعرفة بيروت، ط1، 1990م.
- بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، دار المنارة للنشر والتوزيع بجدة، ط3، 1988م.
- تقي الدين أبو بكر المعروف بابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق كوكب دياب، دار صادر ببيروت، ط1، 2001م.
- جلال الدين السيوطي، حاشية الإمام السندي، سنن النسائي، تحقيق مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة ببيروت، دط، دت.
- الخطيب التبريزي، الوافي في العروض والقافية، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الفكر بدمشق، سورية، ط4، 1996م.
- الخطيب التبريزي، شرح ديوان الحماسة، كتب حواشيه غريد الشيخ، دار الكتب العلمية ببيروت، ط1، 2001م.
- الخطيب القزويني جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، منشورات جار الكتب العلمية ببيروت، ط1، 2003م.
- ديوان الخنساء، اعتنى به وشرحه حمدو طماس، دار المعرفة ببيروت، ط2، 2004م.
- ديوان السموأل، صنعه أبي عبد الله نفطويه، تحقيق محمد حسن آل الشيخ، مطبعة المعارف بغداد، دط، 1955م.
- محمد الرازي فخر الدين، تفسير فخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1981م.
- شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
- ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تعليق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار

نهضة مصر للطبع والنشر، ط2، دت.

- عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط4، 2000م.
- عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، المطبعة النموذجية بالقاهرة، دط، دت.
- علي صدر الدين معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر، مطلعة النعمان بالنجف، العراق، ط1، 1968م.
- القاضي أبو محمد بن عبد الحق بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2001م.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق نخبة من الأساتذة عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف بالقاهرة.
- محمد الرازي فخر الدين، تفسير فخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1981.
- محمد بن سعد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 2001م.
- شهاب الدين أبي الثناء محمود بن عبد الله الآلوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق رضوان مامو وآخرون، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 2010م.
- محمد عليان المرزوقي الشافعي، مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف، دط، دت.
- هبة الله بن علي الحسني العلوي، أمالي ابن الشجري، مطبعة المدني بمصر، ط1، 1992م.
- يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1994م.

ثالثا:

دراسات تربوية

تعليم اللغة العربية بالمشاريع:
استراتيجية ناجعة لتعزيز التعلم الذاتي والتعلم الجماعي

د. هشام حوزي
دكتوراه في اللسانيات
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول بوجدة

الملخص

يحاول هذا المقال إبراز الأهمية الكبيرة التي بات يحظى بها تدريس اللغة العربية وَفْقَ المشروع، سواءٌ في تعزيز التعلّم الذاتي والتعلم الجماعي أو في إسباغ الطابع العمليّ على أنشطة التعلّم، لا على أن التدريس بالمشروع بديلٌ منهجيٌّ لاستراتيجيات أخرى، بل بوصفه أكثر الاستراتيجيات أهميّةً وفعاليّةً ووظيفيّةً في تعزيز الثقة بالنفس، وتنمية المهارات اللغوية.

كما يقترح المقال جملة من الإجراءات العمليّةِ؛ لتفعيل هذا النمط التعليميّ- التَّعلُّميّ في السلكين الإعدادي والتأهيلي، بما يتماشى مع توجيهات المنهاج الدراسي، سواء على مستوى المضامين أو على مستوى التخطيط والتدبير.

الكلمات المفتاحية:

المشروع، الاستراتيجية، التعليم، التعلم، التعلم الذاتي، التعلم الجماعي.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حوزي، هشام. (2025، مارس). تعليم اللغة العربية بالمشاريع: استراتيجية ناجعة لتعزيز التعلم الذاتي والتعلم الجماعي. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 195-210.

مقدمة:

في ظل التطورات المتسارعة التي بات يعرفها الحقل التربوي، أصبح البحث عن استراتيجيات وطرق تدريس حديثة وأكثر فعاليةً ضرورةً ملحةً، ولاسيما في مجال تعليم اللغات. ومن بين الاستراتيجيات التي أثبتت جدواها - وما زالت - استراتيجيةُ التعليم بالمشاريع، التي تقوم على إشراك المتعلمين في مهامَّ واقعيةٍ تعزز مهاراتهم اللغوية.

لقد شهد تعليم اللغة العربية، كغيرها من اللغات، جملة من التحولات، تجلت في تبني استراتيجيات[1] وأساليب وطرق[2] ديدكتيكية وبيداغوجية مبتكرة، تتماشى مع متطلبات الألفية الثالثة. ومن بين هذه الاستراتيجيات استراتيجية التعليم بالمشاريع، بوصفها نهجا تعليميا يجمع بين النظرية والممارسة، وطريقة تتمركز حول المتعلم، اختيارا وتخطيطا وتنفيذا وتقييما، وتدور في فلك اهتماماته وميولاته؛ مما يسهم في تعزيز التعلم الذاتي والجماعي لديه، ودفعه نحو تحمل قسط وافر من تعلّماته.

إن التعلم بالمشاريع هو من أكثر الاستراتيجيات والطرق التعليمية فاعلية، لا لكونه يوازن بين الجوانب النظرية والعملية فحسب، بل لكونه يعزز الفهم العميق والمستدام للمادة المدرّسَة، ويُكسب المتعلمين مهارات حياتية يجدون صداها في حياتهم اليومية، حيث يستخدمون اللغة العربية في مواقفَ حقيقيةٍ، كإعداد تقارير وإنتاج نصوص تحليلية وإبداعية، كما يُنمّي لديهم الحس النقدي والفضول العلمي للبحث والتنقيب والتنقير والتقصّي، وما يستلزم ذلك من انتقال في المكان والزمان واستحضار للمكتسبات القبلية، وتوظيف لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، بحثا وعرضا وتحليلا ونقدا.

ودعنا، ها هنا، نضع الأسئلة الآتية، حتى يتحقّق المراد ونبلغ الغاية: ما المقصود بالتعليم بالمشاريع؟ وما هي فعاليته في تحسين تعليم اللغة العربية وتنمية المهارات اللغوية؟ وكيف يمكن لهذه الاستراتيجية، تعزيز روح التعاون بين المتعلمين؟ وما هي أهم الإجراءات العملية التي يمكن من خلالها جعل مقاربة التعلم بالمشاريع تسهم في تمكين المتعلمين من إتقان اللغة العربية مشافهة وكتابة وقراءة، في السلكين الإعدادي والثانوي على وجه الخصوص؟

---

[1]-الاستراتيجية هي مجموعة من القرارات، يتخذها المعلم، وتنعكس في أنماط من الأفعال، يؤديها بمعية التلاميذ في الموقف التعليمي...واستراتيجية التعليم والتعلم هي خطوات إجرائية منتظمة ومتسلسلة، بحيث تكون شاملة ومرنة ومراعية لطبيعة المتعلمين، والتي تمثل الواقع الحقيقي لما يحدث داخل قاعة الدراسة من استغلال الإمكانات المتاحة، لتحقيق مخرجات تعليمية مرغوب فيها.

[2]-طرق التدريس هي مجموعة من القواعد والآراء التي استنبطها رجال التربية من تجاربهم وأعمالهم الفكرية واتفقوا على أنها خير سبيل يصل بالمعلم إلى الغاية، يرقى بها إلى تدريس مادة من الموادّ. ينظر: طرق التدريس وأساليب الامتحان، أبو لبيد وليّ خان المظفَّر، شبكة المدارس الإسلامية، الجامعة الفاروقية، د. ط، 1432هـ/2011م، ص: 12.

إن هذه الأسئلة وما يتفرع عنها من أسئلة، تضعنا في حضرة تَيْمة ديدكتيكية وبيداغوجية، بات لها أهمية كبيرة في زمن التحوّل الرقمي، وربط المدرسة بمحيطها السوسيو اقتصادي، وتنشئة جيل أكثر استعدادا لمتطلبات المستقبل الأكاديمي والمهني.

أولا- مفهوم التعليم بالمشاريع وسياقه وخطواته المنهجية:

أ- التعريف:

يُحدّ المشروع على أنه "سلوك إنساني يفترض أسلوبا في التفكير والعمل، يحيل على خطة تستند إلى منهجية تحدّي المشاكل، انطلاقا من تحليل دقيق للوقائع، واقتراح الحلول وضبط وسائل العمل وبرمجة النشاط لبلوغ الأهداف المنشودة (تجاوز الذات والواقع)، بأكبر قدر من الفعالية العقلانية والتخطيط "[1]. وهو ما يعني أن المشروع سلوك إنساني منظم ومدروس، وليس مجرد نشاط عشوائي، إنه يقوم على منهجية واضحة في التفكير والعمل، لتحقيق هدف معين بأقصى درجات الفعالية والعقلانية.

ولذلك "يعدّ التعلم عن طريق المشروع مقاربة تربوية متميزة تتيح للمتعلم فرصا سانحة للانخراط الكلّيّ في بناء تعلّماته بالتفاعل مع زملائه وأساتذته ومحيطه بشكل عام"[2]. وهو ما يمكّنه من تحقيق ذاته الفردية وعضويته الجماعية. و"قد يختار الطلبة المشروع الذي يريدون تنفيذه، أو يخصص لهم من المعلم/ المعلمة. ويضم عددا من وجوه النشاط والخطوات، وينتهي بمنتَجٍ يمكن ملاحظته وتقويمه"[3].

وعليه، فإن طريقة المشروع هي "إحدى طرق التعليم يقوم فيها الطلبة، كلٌّ بمفرده أو بالاشتراك مع بعضهم البعض بمَهمّة جمع البيانات الخاصة بأحد المشاكل وإجراء الدراسة مستقلين عن المدرس الذي يقدم المساعدة عند الحاجة إليها فقط"[4]. وهو ما يعني أن طريقة المشروع هي أسلوب تعليمي حديث يعتمد على التعلم الذاتي والتعاوني، حيث يقوم المتعلمون بتنفيذ مهمة بحثية وعملية، تهدف إلى دراسة مشكلة معينة أو جمع بيانات حول موضوع محدد. كما يعني أن هذه الطريقة تشجع على الاستقلالية في العمل، وتحفز على البحث والاستكشاف، بدلا من التلقي السلبي الذي يهمل شخص المتعلم.

---

[1]-Ditionnaire Terminologique Unifié Des programmes scolaires et des Méthodes d' Enseignement. Organisation Arabe pour l'Education la Culture Et les sciences. Bureau Of Coordination Of Arabizatin-Rabat. Serie 44. 2020.p102.

[2]-Ibid. p102.

[3] -مسرد المصطلحات التربوية، المركز الوطني لتطوير المناهج، ص: 18.

[4]-معجم مصطلحات التربية والتعليم، محمد حمدان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، ط1: 1428هـ/2007م، ص: 111.

في ضوء ما سبق، فإن المقصود بتعليم اللغة العربية بطريقة المشروع هو أسلوب تعليمي يعتمد على تنفيذ المتعلمين لمشاريع ذات صلة بمكونات اللغة العربية (نصوص، علوم اللغة، تعبير وإنشاء...) تتيح لهم تنمية الكفاية اللغوية الخاصة بالمادة، والكفايات المستعرضة (التواصلية، المنهجية، الثقافية، الاستراتيجية، التكنولوجية)، كما تمكنهم من التفاعل العملي مع أنماط من النصوص والقواعد والضوابط، مع صنوف من المهارات والأعمال الإبداعية، كإنجاز مشاريع حول قضايا اجتماعية واقتصادية، وإنتاج نصوص قصصية وشعرية ومسرحية، وإعداد المجلة الحائطية، وإنتاج فيديوهات تعليمية، وصناعة قاموس لشرح بعض المفردات المقررة، وغيرها...مع الحرص في ذلك كلِّه على عرض المشروع ومناقشته والدفاع عنه وتقويمه وتقييمه، حتى يتحقق المراد منه.

ب- السياق[1]:

تعود جذور البيداغوجيا القائمة على المشاريع إلى القرن 16، وبالضبط إلى العصر الروماني، حيث تبلورت من خلال مسابقة للمهندسين المعماريين الشباب، الذين كان عليهم أن يصمموا عملا خياليا، مع المتابعة الصارمة لمراحل إنشاء نظام حقيقي، ثم عبرت هذه الفكرة لتستقر في أمريكا في نهاية القرن 19، خاصة في مجال الهندسة. ومع مرور الوقت، تطور هذا الأسلوب، وعززته الأسس النظرية للحركة البنائية، ليمتد أخيرا إلى المدارس الثانوية والجامعات[2].

كما تم استخدام مصطلح (مشروع) للإشارة إلى التحقيقات النباتية الدقيقة في علوم الزراعة، والتي تتطلب غالبا عدة سنوات لإكمالها. وقد تمّ تقديم مثل هذه المشاريع من قبل الخبراء الزراعيين في العديد من الولايات، وقد تمت الموافقة عليها من مكتب التجارب التابع لوزارة الزراعة الأمريكية. كما تم استخدامه في الآونة الأخيرة في الأعمال المتعلقة بالتغذية وتعليم التمديد والتي تنفذ بموجب قانون سميث ليفر.

يرتبط ظهور التعليم بالمشاريع تاريخيا وعلميّا وعمليّا بالفيلسوف والمربي الأمريكي جون ديوي[3] John Dewey (1859-1952)، من خلال الحركة التربوية التقدمية، التي نشأت أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. لقد تصوّر ديوي أنه "يمكن للطلاب اكتساب معرفة عملية وفعالة عندما يختبرون ويمارسون

[1]- استُخدم مصطلح (مشروع) للإشارة إلى التحقيقات النباتية الدقيقة في علوم الزراعة، والتي تتطلب غالبا عدة سنوات لإكمالها. وقد تمّ تقديم مثل هذه المشاريع من قبل الخبراء الزراعيين في العديد من الولايات، وتمت الموافقة عليها من مكتب التجارب التابع لوزارة الزراعة الأمريكية. كما تم استخدامه في الآونة الأخيرة في العمل الإرشادي وتعليم التمديد والتي تنفذ بموجب قانون سميث ليفر Smith-Lever. ينظر: The Project method of teaching, John Alford Stevenson, copyright 1921,by the Machillan company, New York boston, p41.

[2]- ينظر: بيداغوجيا المشروع في تدريس مادة اللغة العربية، مصطفى نكي وأحمد مكاوي، مجلة المعرفة، ع: 18، غشت 2024، ص:822.

[3]- هو مؤسس المدرسة المختبرية L'école laboratoire في قسم التربية بجامعة شيكاغو. ينظر: بيداغوجيا المشروع في تدريس مادة اللغة العربية، مصطفى نكي وأحمد مكاوي، مجلة المعرفة، ع: 18، غشت 2024، ص:821.

الأمور المرتبطة بسياق الحياة الواقعية. وقد عُرف مفهوم ديوي لاحقا على أنه (التعلم بالممارسة). بالإضافة إلى ذلك، يرى أيضا أن التجربة هي أفضل طريقة لاكتساب المعرفة لدى الطلاب"[1].

وهو ما يعني أهمية التعلم من خلال التجربة والممارسة، حيث يتحقق التعلم في أعلى مستوياته حينما يكون مرتبطا بمواقف حقيقية، لا بمجرد معلومات نظرية. وهو ما يؤصل لمفهوم التجربة بالممارسة، باعتباره نهجا تعليميا يشجع على التعلم من خلال التجربة الفعلية، بدلا من الحفظ أو التلقين السَّلبي، أو التعلمات القائمة على التجريد والتنظير فحسب.

وقد تم تطوير نظرية جون ديوي بشكل واسع في مختلف مفاهيم التعلم، من ذلك مشروع التعلم الأساس الذي بدأه وليام كلباتريك William Kilpatrick (1871-1965)، فقد أثبتت منهجيته القائمة على المشروع فعاليتها في تحسين مهارات اللغة، مثل الفهم اللغوي، والفهم النحوي، ومهارات القراءة، والكتابة. بالإضافة إلى ذلك، أظهرت الدراسات أن هذه المنهجية، يمكن أن تساعد الطلاب على تحقيق المهارات اللازمة للعصر الحادي والعشرين، مثل المهارات الاتصالية، والتعاونية، والتفكير النقدي، وحلّ المشكلات، والابتكار والإبداع[2].

لقد طور كيلباتريك[3] أبعاد هذه البيداغوجيا، من حيث إنها تربط التعليم بالحياة التي يعيشها المتعلم والمتعلمة داخل وخارج المدرسة، وأنها فضاء يتدربان فيه على حل المشكلات التي تجابههما في حياتهما[4].

ج- الخطوات المنهجية:

مهما يكن، فإن طريقة المشروع تمرّ عموما بالخطوات الآتية:[5]

[1]-Progect –Based Lerning. Seakil's Team: Hasanatul Hamida...Publisher: Seameo Qiteb in language. First edition: 2020. P17.

[2]- Progect –Based Lerning. Seakil's Team: Hasanatul Hamida.p17.

[3]-إليه يرجع مفهوم المشروع المنهج projet méthode الذي كان انطلاقة لعدد كبير من البيداغوجيين في أوربا قصد التركيز أكثر على المتعلم والمتعلم باعتبارهما العنصر الأساس في عملية التعلم في الفصل الدراسي. ينظر: بيداغوجيا المشروع في تدريس مادة اللغة العربية، مصطفى نكي وأحمد مكاوي، مجلة المعرفة، ع: 18، غشت 2024، ص: 822.

[4]-المرتكزات النظرية والخلفية العلمية والمعرفية لبيداغوجيا المشروع، أحمد صيد، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة-الجزائر، ص: 23.

[5]-فاعلية استراتيجية المشروعات الالكترونية في تنمية مهارات التفكير الابتكاري والتحصيل في مادة الحاسب الآلي لدى طلاب الصف الأول المتوسط، عبد الرحمن محمد خلف كلية التربية، إدارة البحوث والنشر العلمي، المجلد 37، ع: 10، أكتوبر 2021، ص: 108-109. ينظر أيضا: مقاربات بيداغوجية: من تفكير التعلم إلى تعلم التفكير، محمد شرقي، دار أفريقيا الشرق، ط1: 2010، ص: 93-94. ينظر أيضا: بيداغوجيا تعلم التعلم أو تدبير التعلم، عبد الرحمن أدراوي، مطبعة الجسور، وجدة- المغرب، ط2: 2012، ص: 27.

- الخطوة الأولى: اختيار المشروع وتحديده:

إنها أهم مرحلة من مراحل المشروع، فرديا كان أو جماعيا، حيث تبدأ بقيام المدرس بالتعاون مع متعلميه، بتحديد أغراضهم ورغباتهم والأهداف المراد تحقيقها من خلال المشروع وتنتهي باختيار المشروع المناسب.

- الخطوة الثانية: التخطيط للمشروع:

يتولى المتعلمون الجزء الأكبر منه قبل البدء في إنجاز المشروع، على أنه على الأستاذ التدخل كلما اعترى التخطيط خللٌ ما، من خلال التوجيه السليم.

- الخطوة الثالثة: تنفيذ المشروع:

وهي انتقال من عالم التفكير والتخيل إلى حيز العمل والممارسة، إنها مرحلة النشاط والحيوية، حيث يقوم كلُّ متعلم بالمهمة الموكولة إليه، ودور المدرس تهيئة الظروف وتذليل الصعوبات ومتابعة الوقت المخصص للمشروع، مع ما يرافق ذلك من تشجيع وإجراء تعديلات وتتبع فردي للمتعلمين، مع مراعاة عنصر المرونة في تنفيذ المشروع.

- الخطوة الرابعة: تقويم المشروع:

يقوم المدرس في هذه المرحلة بالاطلاع على كل ما أنجزه المتعلمون، للكشف عن جوانب القوة والضعف، بالعمل على تعزيز الأولى وتجنب الأخرى في اللاحق من المشاريع، على اعتبار أنها تغذية راجعة. كما ينبغي على المدرس أن يشرك متعلّميه في التقويم، من خلال تقديمهم لنتائج مشاريعهم، سواء بشكل فردي أم جماعي، على أن يقوم المتعلمون بمناقشة المشروع.

وهكذا، فإن استراتيجية المشروع، تبقى من الاستراتيجيات الممتدة، التي لا يظهر أثرها على المتعلم إلا من خلال سيرورة من الأنشطة، تمس جوانب مختلفة فيه، منها قدرته على الاختيار، وتَمَهُّرُه في التخطيط، وتمكنه من التنفيذ والتعامل مع مختلِف الصعوبات، والتواصل الجيد مع الذات ومع الآخر، وامتلاك مهارة العرض والمناقشة والتفكير النقدي.

ثانيا: دور تعليم اللغة العربية بالمشاريع في تعزيز التعلم الذاتي:

إن **التعلم** هو نشاط ذهني فرديٌّ، يمكن المتعلم من اكتساب المعارف والمهارات والقدرات والميولات والقيم...الضرورية، التي ستمكنه من تملّك الكفايات اللازمة. أو هو "عملية تغيير في البُنى المعرفية[1] عند المتعلم،

[1]-البنى المعرفية هي الطريقة التي ينظم بها العقل المعلومات والخبرات.

أو تشكيل بنى معرفية جديدة تنظم خبراته وتفسرها"[1]؛ أي إن التعلم عملية تحدث في عقل المتعلم، حيث يتم تعديل بنى معرفية موجودة أصلا في ذهنه، أو إنشاء بُنًى جديدة تمكنه من فهم العالم من حوله. مثال ذلك، اعتقاد المتعلم أن الطيور جميعها تطير، ثم يتعرّف على طائر البطريق، على أنه طائر بجناحين، إلا أنه لا يطير، فيحتاج حينها إلى تعديل بنيته المعرفية، التي سيَدخلها هذا الاستثناء. وهو ما يعني أن التعلم ليس مجرد حفظ للمعلومات، بل هو عملية بناء وتنظيم مستمر للمعرفة.

أما **التعلم الذاتي**، فهو "الجهد الذي يبذله المتعلم لكي يتعلم، ويتسم المتعلم فيه بالاستقلالية وممارسة الضبط على سلوكه وأفعاله الموجهة نحو الهدف الذي يسعى لتحقيقه. وهو يتكون من ثلاثة أبعاد: استراتيجيات التعلم، وعمليات الدافعية، وما وراء المعرفة"[2]. أي أن التعلم الذاتي هو العملية التي يعتمد فيها المتعلم على نفسه في اكتساب المعرفة وتنمية القدرات والمهارات والاتجاهات...دون الحاجة إلى معلم مباشر، يتميز المتعلم في هذه الحالة بالاستقلالية، أي أنه يتحكم في طريقة تعلمه وإيقاعه، ويمارس الضبط الذاتي لسلوكه لبلوغ مسعاه. كما أنه يقوم على أبعاد ثلاثة: أولها استراتيجيات التعلم، وهي الطرق والأساليب التي يستخدمها المتعلم لاكتساب المعرفة، كتدوين الملاحظات، والبحث عن مصادر ومراجع موثوقة، وحل وضعيات-مشكل بطريقة منهجية ومبتكرة. وثاني هذه الأبعاد عمليات الدافعية، وهي تلك الدوافع الداخلية التي تحفز المتعلم على الاستمرار في التعلم، كالرغبة في النجاح، والفضول العلمي، وتحديد الأهداف المبتغاة. أما البعد الأخير، وهو ما وراء المعرفة (أي الميتا معرفة)، فهو يمثل الروح النقدية لدى المتعلم، إنه قدرة المتعلم على التفكير في تفكيره، أي أنه يكون واعيا بأسلوب تعلمه ومدى تقدمه أو تخلفه، كالتخطيط والتقييم الذاتي، والتكيف مع الصعوبات أثناء التعلم.

مهما يكن، فإن التعلم الذاتي هو نشاط يكون فيه المتعلم مسؤولا عن تعلمه، مستخدما استراتيجيات محددة، ومحفِّزا من الداخل، وقادرا على تقييم نفسه وتطوير أساليبه.

ودعنا الآن ننظر في أهمية تعليم اللغة العربية بالمشاريع في تعزيز هذا النمط من التعلم. إن تعليم اللغة العربية باستخدام التعلم بالمشاريع يُعد، دون أدنى شك، من أكثر الأساليب فاعلية في تعزيز التعلم الذاتي وتنميته وضمان استمراريته لدى المتعلم، لأنه يحقق جملة من الأهداف[3]، إذ يمكن المتعلمين من تطوير مهاراتهم اللغوية

[1]- مسرد المصطلحات التربوية، المركز الوطني لتطوير المناهج، ص: 10.

[2]- المرجع نفسه، ص: 12.

[3]-من هذه الأهداف العامة: منح المتعلمين فرصا لخوض غمار تجارب خارج التخصصات التي يدرسونها، ولتحفيز وتعبئة قدراتهم ومهاراتهم المتداخلة، ودمج مبادراتهم حول مشروع مؤسستهم-السعي إلى تعريف المتعلمين بمدى تعقيد الفضاء المهني الراهن من أجل مساعدتهم على بناء تمدرسهم من خلال مشاريع شخصية ومهنية-تمكين المتعلمين من اكتساب المعرفة المرتبطة بالممارسة العملية في أفق توظيفها في أعمالهم ومشاريعهم المستقبلية، بدل المعرفة البعيدة عن المحيط الاجتماعي التي لا تتولد عنها أية خبرة عملية-ترسيخ ==

بطريقة نشطة وتفاعلية وعملية، يجدون لها صدى في حياتهم المدرسية وحياتهم العامة. كما أن هذا النهج يتيح لهم فرصة الاستقلالية في البحث عن المعرفة، والتخطيط لمشاريعهم الخاصة وتنفيذها، وما قد يتخلل ذلك من صعوبات وعراقيل، كفيلة ببناء خبراتهم الذاتية القادرة على التعامل مع مختلِف الوضعيات- المشكل. مما يرسخ لديهم جملة من المهارات؛ كالتفكير النقدي، والتفكير الإبداعي، وحل المشكلات.

إن توظيف المشاريع في تدريس اللغة العربية كفيل بتنمية مهارات التعبير والتواصل لدى المتعلمين، ذلك أن إنجاز مشاريع، كإعداد ملفات حول موضوعات أدبية أو نقدية أو لغوية أو علمية والعمل على عرضها، و تهييء مجلات حائطية، ومناقشة قضايا خلافية في نصوص قرائية، وتقديم تحقيق صحفي في إطار مهارات مقررة، وإنجاز تقارير باللغة العربية، وإعداد فيديوهات تتناول قواعد ومواد عربية... تدفع المتعلم إلى استخدام اللغة العربية بشكل عملي، سواء في حال البحث الفردي، أم في حال العرض والنقاش، والأخذ والرد مع الأقران في إطار التفاعلات البيداغوجية الأفقية، مما يعزز لديه ثقته بنفسه في البحث والإعداد والعرض والنقاش والإقناع...وهي أمور تعزز التعلم الذاتي بشكل فعال ومحسوس.

كما أن المقاربة بالمشاريع، تطور لديه مهارات التحليل والتفكير النقدي والإبداعي، لأنها تدفعه إلى الاختيار أولا (التربية على الاختيار)، أي اختيار مشروع من بين مشاريع كثيرة محتملة ومفترضة، كما تدفعه إلى وضع استراتيجية لإنجازه، بحثا وجمعا وتنسيقا، والعمل على تقييمه قبل عرضه ومناقشته، وما يستلزم ذلك كله من استعداد لغوي وتداولي، ونفسي ومعرفي ومنهجي.

إن الاختيارات التي يمكن أن يتخذها تعليم اللغة العربية لتعزيز التعلم الذاتي وفق تصور المشروع كثيرة ومتنوعة، نقف عند الجانب الإجرائي من بعضها، في السلكين الإعدادي والتأهيلي على وجه الخصوص، كما يأتي:

1- إعداد مشاريع بحثية مرتبطة بالبرنامج الدراسي:

كأن يُطلب من المتعلمين إعداد ورقة بحثية عن شخصيات أدبية أو نقدية أو فلسفية أو علمية (شعراء، قصاصون، مؤلفو مسرحيات، ممثلون، نقاد، فلاسفة، مفكرون،...) أو في ظواهر لغوية (صرفية، نحوية، معجمية، بلاغية، عروضية، تداولية...) مع توجيههم لاستخدام مصادر متنوعة (كتب ومقالات وموسوعات ورقية أو إلكترونية، منصات تعليمية،...) على أن يتم تخصيص مدّة وجيزة في بداية الحصة أو نهايتها لتقديم

ثقافة التكوين الذاتي بدل الاعتماد الدائم على المدرسين، واكتساب ثقافة النقد، وتحمل مسؤولية النتائج المحصل عليها-تعلم مهارة التخطيط والتنظيم والتنفيذ والتقويم، وربط ما هو معرفي بما هو عملي... ينظر: بيداغوجيا المشروع في تدريس مادة اللغة العربية، مصطفى نكي وأحمد مكاوي، مجلة المعرفة، ع. 18، غشت 2024.

مُخرجاتِ المشروع وتقويمه وتقييمه، دون إخلال بالتدبير الزمني للحصة أو تخصيص حصة كاملة في النصوص لتقديم المشاريع وتقييمها، على أن تكون هذه المشاريع مستمدة من النصوص المقررة. وقد يكون الأفضل والأنجع، في إطار تعديل أو إصلاح منهاج اللغة العربية في السلكين، تخصيصَ حصة أسبوعية للممارسة بالمشروع، حتى يتأتى جني ثماره الحقيقية على جودة التعلم.

2- إنشاء منصات تفاعلية:

يُعدّ هذا الإجراء من الإجراءات التي بات يفرضها دمج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات[1] في العملية التعليمية-التعلمية. ويمكن أجرأة ذلك من خلال السعي إلى إنشاء وتطوير منصة إلكترونية تحوي موارد رقمية مختلفة (نصوص مختلفة بالصوت والصورة، قصص قصيرة وحكايات مصورة، مقاطع فيديو مختلفة، تمارين موضوعية ومفتوحة، دروس مصورة مدعومة بالشرح والتبسيط، أنشطة للتقويم الذاتي مع التصحيح التلقائي...)، تمكِّنُ المتعلم من تحقيق نوع من الاستقلالية في تعلمه، كما تحفّزه على التقدم بمفرده والتمكن من ضبط إيقاع التعلم بالفصل الدراسي.

إن هذا النمط من المشاريع يمكّن المتعلمين من توفير بيئة تعليمية مرنة، حيث يمكنهم من الوصول إلى الدروس وما يرتبط بها من أنشطة رئيسة وموازية في أي وقت، كما يُسهم في تنويع طرق التعلّم من خلال الوسائط المتعددة (فيديوهات، مقاطع صوتية، ألعاب تعليمية هادفة...)، إلى جانب أهميته في تعزيز الدافعية الذاتية لديه، وتمكينه من معرفة مستوى التقدم الذي بلَغه.

3- القراءة الحرة والكتابة الإبداعية:

يمكن تفعيل هذا الإجراء من خلال تشجيع المتعلمين على قراءة النصوص المقررة والقصص القصيرة المتوافرة بالمكتبة المدرسية أو مكتبة الفصل...مع العمل على إعداد ملخص موجز لما تم قراءته، على ألا يتعدى التلخيص بضعة أسطر، تشمل العنوان والكاتب والمحتوى.

كما يمكن دفع المتعلمين إلى الإبداع الفردي، من خلال إنتاج نصوص قصصية أو حكائية أو شعرية أو مقالية أو إعداد تقارير لظواهر مختلفة ترتبط بالمضامين التي يقترحها المنهاج الدراسي للغة العربية.

[1]- يراجع: الدليل البيداغوجي لإدماج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في التعليم، وزارة التربية الوطنية، المختبر الوطني للموارد الرقمية، يوليوز 2012.

إن هذا الإجراء يمكّن لا محالة من تنمية الرصيد الأدبي واللغوي والعلمي لدى المتعلم، ويعزز مهارات الفهم والتعبير لديه، كما يحفز جوانب الخيال والإبداع، مما ينعكس إيجابا على مهارات الكتابة والمشافهة، والقراءة، والتفكير النقدي، والإبداعي.

وهكذا، فإن هذه العناصر الثلاثة وغيرها تكمل بعضها البعض، وتساهم في جعل تعلم اللغة العربية أكثر تفاعلية ونجاعة، مما يساعد المتعلمين على بناء مهارات ذاتية تستمر معهم مدى الحياة. كما أن هذه الإجراءات الثلاثة سيكون لها الفائدة العظيمة في تعزيز التعلم الذاتي، لكونها عملية وإجرائية، ولكونها أيضا تمسّ جانبا مهما قد يكون غائبا لدى المتعلم وهو بالفصل الدراسي، ألا وهو الاستقلالية في التعلم وفي اختيار الطريقة المناسبة والإيقاع المناسب لتنمية الجوانب العقلية والمهارية والوجدانية.

ثالثا- دور تعليم اللغة العربية بالمشاريع في تعزيز التعلم الجماعي:

يعرّف التعلم الجماعي أو التعاوني بأنه "أحد أساليب التعلم التي تتطلب من التلاميذ العمل في مجموعات صغيرة لحل مشكلة ما، أو لإكمال عملٍ معيّنٍ، أو تحقيق هدف ما، ويشعر كلُّ فرد من أفراد المجموعة بمسؤولية تجاه مجموعته، فنجاحه أو فشله هو نجاح أو فشل للمجموعة كلها"[1]. وهو بذلك يؤسس لنمط مغاير من التعلم ذي بعدٍ اجتماعي، يحاكي إلى حدّ ما، ما يقوم به مهندسو السيارات والمتدخلون في صناعتها، حيث تبقى الغاية المثلى إنتاج صنف سيارات مثالي دون شوائب. كما هو الشأن في التعلم الجماعي، حيث تبقى الغاية تحقيق هدف معين، وبطريقة فعالة، وبأقل جهد ممكن.

إنه "أسلوب يتعلم فيه الطلاب في شكل مجموعات صغيرة، يتراوح عددها ما بين 2 و6 طلاب مختلفي القدرات والاستعدادات ويسعون إلى تحقيق الأهداف المشتركة معتمدين على بعضهم البعض، كما تتحدد وظيفة المعلم في مراقبة مجموعات التعلم وتوجيهها وإرشادها"[2] فحسب، دون تدخل مباشر، قد يحرم من تحقيق المبتغى من هذا النمط من التعلم.

إن للتعلم التعاوني أهميةً كبيرةً في تعليم اللغة العربية وتعلمها، يمكن إجمالها في الآتي:

1- يمكّن المتعلم من الكشف عن قدراته ومؤهلاته ومهاراته، وجوانب النقص عنده. مثال ذلك الاشتغال في مجموعات صغرى لإنتاج نصوص سردية أو حجاجية، أو إعداد قصاصات وتقارير، حيث يدلي كل متعلم بما

[1]- التعليم النشِط، طارق عبد الرؤوف عامر وإيهاب عيسى المصري، دار أطفالنا للنشر والتوزيع، خرايسية-الجزائر، ط1: 2003، ص: 11.

[2]- المرجع نفسه، ص: 12.

عنده من أحداث، أو أفكار، أو اتجاهات، أو حجج، وغيرها، مع الحرص على الصياغة الجيدة، والتدقيق اللغوي، والتواصل الفصيح والفعال مع عناصر المجموعة.

2- يمكن من اكتساب الخبرة التي تتجاوز الجوانب النظرية إلى الأبعاد العمليّة، كما هو الشأن بالنسبة لإنتاج مسرحيات والعمل على تمثيلها وتقديمها أمام جمهور، حيث يصير نجاح المسرحية مشروطا بنجاح الفريق في أداء الأدوار المنُوطة به. بل يتعدى ذلك إلى أخذ البعض بالبعض الآخر في حال النسيان أو الإعياء أو إظهار الدور المعيب وتحسينه.

3- يجعل للتعلم معنًى، حيث يجد صداه في حياته اليومية، مدرسية كانت أو مجتمعية، كأن يطالب المتعلمون بإنجاز تقارير باللغة العربية، تمس جوانب من حياتهم، كإعداد تقرير عن أجواء الاحتفال بأحد العيدين الدينيين أو إنتاج فيديوهات باللغة العربية تتعلق ببعض القضايا والظواهر المقررة في المنهاج الدراسي.

4- يُقدِر المتعلم على حلّ المشكلات، خاصة تلك التي تميز بنوع من التعقيد، والتي تحتاج إلى تكتّل المجموعة لحلّها وبسطها، كما هو الشأن بالنسبة لتحليل النصوص الشعرية في المستوى الثاني بكالوريا آداب وعلوم إنسانية، حيث يواجه زمرة من التلاميذ مشاكل في التعبير باللغة العربية، وإيجاد الصيغ المناسبة للمقامات المختلفة، فيكون تعاون المجموعة ذا فعالية في تحقيق الهدف المنشود، وهو تحليل القصيدة وفق الخطوات المنهجية المقررة.

5- ينمّي الروح النقدية وقيم التعاون والتسامح وتقبل الآخر، ويذرأ التعصب للرأي واحتكار المعلومة، حيث يمكّن المتعلم من نقد عمل فريقه والفرق الأخرى، كما يعلّمه احترام آراء الآخرين ومواقفهم، حتى تلك التي تبدو غير صائبة أو ناقصة، وهو ما يكوّن لديه الوعي بأهمية العمل في فريق، حتى وإن بدا هذا الفريق غير متجانس.

6- يُقلل من تحكم الأنانية ويحفّز على الأدب الاجتماعي، الذي يعزز الشعور بالانتماء إلى المجموعة، ويدفع إلى إيثار مصلحتها على المصلحة الفردية. كما هو الشأن في إنجاز تمارين تطبيقية في دروس صرفية أو نحوية أو بلاغية أو معجمية أو تحليلية في مجموعات صغيرة أو كبيرة...حيث ينتغي كل فرد في المجموعة تحقيق أفضل النتائج لمجموعته، حتى تكون في أحسن ترتيب. بل إنها تكون أكثر قدرة على إظهار معارفها ومهاراتها وقدراتها وقيمها...حيث يحضر التنافس وتنبجس الجرأة ويحتدّ النقاش والجدال، وهي أمور تساهم بشكل كبير في تحقيق التنمية المنشودة للكفاية اللغوية (قرائية، شفاهية، كتابية).

لا شك بعد هذا أن نقول: إن للتعلم الجماعي (التعاوني) دورا ناجعا في تنمية الكفاية النوعية للغة العربية (الكفاية اللغوية: الشفهية، القرائية، الكتابية) والكفايات الممتدة (التواصلية، الثقافية، المنهجية، الاستراتيجية،

التكنولوجية)، لأنه تعلّم يشتغل وفق مقاربة كلّية، تُفوّض المسؤولية شبه الكلية للمتعلمين داخل المجموعة الواحدة، في استحضار المكتسبات، وتبني الاستراتيجيات، والتخطيط المثالي للإنجاز، والتنظيم والتنسيق، والبحث المضني، والتفاعل النشط، وشيوع الروح النقدية.

قد يقول قائل: وما السبيل إلى التحقيق الفعلي للمراد من التعلم الجماعي في تدريس اللغة العربية العربية؟ فالجواب عن ذلك من أوجه أيضا:

1- تخطيط المدرس لزمرة من الدروس - حسب الحاجة - وفق استراتيجيات التعلم الجماعي، وذلك من خلال تحديد أهداف تعاونية واضحة في فترات أو حصص محددة، يتم خلالها تقسيم مجموعة القسم إلى جماعات صغرى، يتم خلالها تكليف كل جماعة بمهمة تعليمية محددة، مثل تحليل نص أدبي (الحقول الدلالية، أو الإيقاع، أو الصور الشعرية، أو الأساليب...) أو إنجاز تطبيقات لدرس لغوي في الصرف أو النحو أو البلاغة أو العروض أو اللسانيات أو المعجم...حيث يسهم كل عضو في المجموعة بتقديم إجابات وأفكار وحلول مناسبة، مما يعزز روح التعاون والتفاعل الإيجابي بينهم.

2- تنويع طرق التدريس وأساليبه وتقنياته[1]، حيث إن اختيار الطرق والأساليب والتقنيات المناسبة من شأنه أن يعزز فاعلية التعلم الجماعي بين المتعلمين، ويسهم في تحقيق الأهداف التعليمية بشكل أكبر وأسرع. من ذلك توظيف طريقة حل المشكلات، وطريقة النقاش، والطريقة الاستنباطية، والطريقة الاستقرائية، وغيرها، وجملة من التقنيات، كتقنية فيليبس، وتقنية العصف الذهني، وتقنية الشهادة، وغيرها...مع الحرص على العمل في مجموعات صغرى، يراعى في تشكيلها الفوارق الفردية بين المتعلمين. مع حرص المدرس على إضفاء طابعه على مختلِف الطرق والتقنيات التي يختارها، لكي لا تتحول إلى أدوات ووسائل جوفاء.

3- تدبير المجموعات داخل الفصل، من خلال توفير بيئة تعليمية تفاعلية ومشتركة، توفر للمتعلمين فرصا لتبادل المعارف والقيم والاتجاهات، وتنمية مهارات التفكير النقدي والعمل الجماعي، والعمل على وضع جملة من المبادئ والقوانين التي ينبغي الالتزام بها، في إطار التعاقد الديدكتيكي، من ذلك توجُّه المجموعة، كلٌّ وإمكاناته، نحو تحقيق أفضل النتائج، في أقل وقت ممكن، والالتزام باستعمال اللغة العربية الفصحى، في مختلِف

[1]-**الطريقة**: أوسع من الأسلوب، ومشتركة بين جميع الأساتذة، وهي وسيلة الاتصال بين الأستاذ والمتعلم. **الأسلوب**: هو كيفية تعامل المدرس مع الطريقة، تتدخل فيه موهبته وشخصيته، وهو الذي يجعل أستاذا يختلف عن أستاذ آخر. **التقنيات**: هي أدوات يوظفها المدرس لتوضيح قضايا، أو مفاهيم، أو أفكار أو أحداث...لبلوغ الأهداف المنشودة. **الاستراتيجية**: أعم منهما.. إنها خطة ثابتة، تفرض نوع الطريقة المناسبة.

السياقات (كتابية، قرائية، شفاهية)، وأخذ أعضاء المجموعة بيد بعضها البعض، في إطار التعلم بالقرين، واستحضار أفضل للتعلم بالممارسة، مع احترام الاختلاف وتقديره.

وينبغي الإشارة ههنا، إلى أن التعلم الجماعي لا يقف عند حدود الاشتغال في مجموعات صغرى، وإن كان هذا هو التشكيل المبتغى، بل يقوم في أصله على تنشيط التفاعل بين جماعة الفصل كلِّها، على اعتبار أن الفصل مجموعة واحدة، إذ لا يقتصر هذا التفاعل على تقسيمهم إلى مجموعات صغيرة فقط، بل يشملهم جميعا في إطار الأنشطة الصفيّة التي تشجع على المشاركة الجماعية، من خلال طرح الأسئلة على المجموعة بأكملها، والتعبير عن الآراء والأفكار، وتحليل النصوص ومناقشتها، وتدبر الظواهر اللغوية وتوظيفها في مقامات وسياقات مختلفة.

مهما يكن من أمر، فإن التعليم بالممارسة وَفْقَ مقاربة المشروع، جعل التعلم أكثر فاعلية واستدامة وذا معنى، فهو، من جهة، يساهم في تعزيز التعلم الذاتي، من خلال تمكين المتعلمين من البحث والاستكشاف واتخاذ القرار، وفق إيقاع تعلّمي يتوافق مع إمكاناتهم الفردية. كما يعزز، من جهة أخرى، التعلم الجماعي، عبر توفير بيئة تعاونية تفاعلية تشاركية لحل المشكلات وتبادل الأفكار والتعبير عن الروح النقدية.

خاتمة:

يخلص هذا المقال إلى زمرة من النتائج، أبرزها:

- إن تعليم اللغة العربية بالمشاريع يمثل استراتيجية فعالة تجمع بين التعلم الذاتي والتعلم الجماعي. فمن خلال التعلم القائم على المشاريع، يكتسب المتعلم القدرة على البحث والاستكشاف والتطبيق والتحليل...، حيث يتعامل مع اللغة العربية تعاملا عمليا في سياقات مختلفة، مما يزيد من كفاءته اللغوية ويحفزه على التفكير النقدي والإبداعي.

- إن تدريس اللغة العربية بالمشاريع ليس مجرد خيار تربوي أو ترفٍ نظريّ، بل هو ضرورة تعليمية واستراتيجية ناجعة، تمكن من تعزيز التعلم، وتنمية المهارات اللغوية (شفهية، قرائية، كتابية...)، والإقدار على مواجهة التحديات اللغوية والمعرفية في مختلِف المواقف. إنها استراتيجية تجعل من المتعلم محور العملية التعليمية-التعلمية، حيث تتيح له المشاركة بفعالية في بناء المعرفة، وتكوين الخبرة الذاتية، من خلال الممارسة الفعلية، وهو ما يجعله أكثر ارتباطا بالواقع، الذي يُؤمل أن يكون منتجا فيه.

- تسهم هذه الاستراتيجية في توفير بيئة تعليمية تفاعلية تدعّم التعاون بين المتعلمين، مما يعزز مهارات التواصل والعمل الجماعي. كما أن استحضار التكنولوجيا في هذه الاستراتيجية، من خلال توفير موارد رقمية

عبر منصات هادفة، أو من خلال البحث والعرض، يمكّن من تحقيق تعليم مستدام، يتماشى مع متطلبات العصر ورهانات المنظومة عامة والمنهاج الدراسي خاصة.

- لا شك أن لهذه الاستراتيجية الدورَ الفاعلَ والكبير في تحسين تعلم اللغة العربية، إذ تتيح للمتعلمين فرصة استكشاف موضوعات لغوية متنوعة، واستخدام العربية في سياقات طبيعية وتداولية، وتمكنهم من بناء تصور متكامل حول العربية، باعتبارها لغة مدرسَّة ولغة للتدريس ونسقا غير قابل للتجزيء.

- إن إعداد مشاريع بحثية مرتبطة بالبرنامج الدراسي، وإنشاء منصات تفاعلية، والقراءة الحرة والكتابة الإبداعية كفيلة بدعم التعلم الذاتي وتعزيزه وتقويته، حيث إنها جميعا تحفز المتعلم على البحث والتنظيم والنقد والإبداع...، مما يجعله أكثر قدرةً على تحقيق التعلم المستدام والاستقلالية الفكرية والعلمية وامتلاك زمام الكفاءة اللغوية المنشودة، في طبيعتها الشفهية والكتابية والقرائية، وأبعادها التواصلية والمنهجية، والثقافية والاستراتيجية والتكنولوجية.

- إن التخطيط الجيد للدروس وَفق تصور يستحضر تدريس اللغة العربية بالمشاريع، وتنويع طرق التدريس وأساليبه وتقنياته، وتدبير المجموعات داخل الفصل، هي آليات إجرائية ضرورية، كفيلةٌ بتعزيز التعلم الجماعي، حيث تتيح للمتعلمين فرصة التعاون والتحلي بروح الجماعة، من خلال الشعور بالانتماء إليها، حيث تمكنهم من المشاركة والتعاون المثمر، مما يعزز استيعابهم للموضوعات المرتبطة بالعربية، ويطور مهاراتهم اللغوية والاجتماعية والتواصلية، ويجعل آفاق التعلم عندهم غير محدودة ولا متناهية.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- بيداغوجيا المشروع في تدريس مادة اللغة العربية، مصطفى نكي وأحمد مكاوي، مجلة المعرفة، ع.18، غشت 2024.
- بيداغوجيا تعلم التعلم أو تدبير التعلم، عبد الرحمن أدراوي، مطبعة النشر الجسور، وجدة- المغرب، ط2، 2012.
- التعليم النشِط، طارق عبد الرؤوف عامر وإيهاب عيسى المصري، دار أطفالنا للنشر والتوزيع، خرايسية-الجزائر، ط1، 2003.
- الدليل البيداغوجي لإدماج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في التعليم، وزارة التربية الوطنية، المختبر الوطني للموارد الرقمية، يوليوز 2012.
- طرق التدريس وأساليب الامتحان، أبو لبيد وليّ خان المظفَّر، شبكة المدارس الإسلامية، الجامعة الفاروقية، د.ط، 1432هـ/2011م
- فاعلية استراتيجية المشروعات الإلكترونية في تنمية مهارات التفكير الابتكاري والتحصيل في مادة الحاسب الآلي لدى طلاب الصف الأول المتوسط، عبد الرحمن محمد خلف كلية التربية، إدارة البحوث والنشر العلمي، المجلد 37، ع. 10، أكتوبر 2021.
- المرتكزات النظرية والخلفية العلمية والمعرفية لبيداغوجيا المشروع، أحمد صيد، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة-الجزائر.
- مسرد المصطلحات التربوية، المركز الوطني لتطوير المناهج.
- معجم مصطلحات التربية والتعليم، محمد حمدان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن-عَمان، ط1، 1428هـ/2007م.
- مقاربات بيداغوجية: من تفكير التعلم إلى تعلم التفكير، محمد شرقي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2010.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Ditionnaire Terminologique Unifié Des programmes scolaires et des Méthodes d' Enseignement. Organisation Arabe pour l'Education la Culture Et les sciences. Bureau Of Coordination Of Arabizatin-Rabat. Serie 44. 2020.

- Progect - Based Learning. Seakil's Team : Hasanatul Hamida... Publisher: Seameo Qiteb in language. First edition: 2020.
- The Project method of teaching, John Alford Stevenson, the Machillan company, new york boston,1921.

التربية الدامجة بين التنظير والتنزيل

سفيان اليحياوي
طالب باحث بسلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول بوجدة

توطئة

يعدّ توفير تعليم ذي جودة للجميع، بمن فيهم الأطفال في وضعية إعاقة، رافعة من رافعات الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030م، بل هدفا جوهريا للمنظومة التربوية ومخطّطات إصلاحها، وكذا تحدّيا حقيقيا لها في سياق سعيها إلى ضمان حقوق كافة المتعلمين الأساسية، وفي مقدمتها توفير تعليم للجميع دون استثناء؛ بحيث يشمل كذلك الأطفال المذكورين، وذلك من خلال الاهتمام بما يسمى "التربية الدامجة"، فما المقصود بهذه الأخيرة؟ وما أهم مبادئها وأهدافها؟ وما أبرز إكراهات أو عوائق تطبيقها وتنزيلها على أرض الواقع؟

أولا- مفهوم التربية الدامجة:

تعددت التعريفات المقدمة للتربية الدامجة (L'éducation inclusive)، لكن سنقتصر على تعريفين منها، أولُهما تعريف منظمة اليونسكو، التي حددت التربية الدامجة بأنها "تربية مبنية على حق الجميع في تربية ذات جودة، تستجيب لحاجات التعلم الأساسية، وتُثري وجود المتعلمين. ولأنها تتمحور بالخصوص حول الفئات الهشة، فهي تحاول أن تطور بالكامل إمكانات كل فرد؛ ولذلك يكون الهدف النهائي للتربية الدامجة ذات جودة هو إنهاء جميع أشكال التمييز، وتعزيز التماسك"[1]. ونصُّ التعريف الثاني كالآتي: "[إنها] نظام تربوي يأخذ بعين الاعتبار، في مجال التعليم والتعلم، الاحتياجات الخاصة لكل الأطفال واليافعين الموجودين في وضعية تهميش وهشاشة، بمَنْ فيهم الأطفال في وضعية إعاقة"[2]. وبهذا، فإن التربية الدامجة تعمل على مراعاة الظروف، وتكييف الوسائل التعليمية، والمحيط المدرسي عموما، ليتلاءم مع احتياجات الأطفال في وضعية إعاقة؛ فهي تربية تقوم على تكييف الظروف لصالحهم، لا تكييفهم هم مع المناخ المدرسي بشكل عامّ.

وقد حددت المذكرة الوزارية رقم 19/0531، بشأن تفعيل القرار الوزاري 047.19 حول التربية الدامجة، الحالات المعنية بالتربية الدامجة للتلاميذ والتلميذات في وضعية إعاقة، وهي كما يأتي:

[1] - مديرية المناهج: التربية الدامجة لفائدة الأطفال في وضعية إعاقة - دليل المدرسين، 2019، ص 14.
[2] - نفسه.

"1- إعاقة التوحد؛ 2- الإعاقة الذهنية؛ 3- إعاقة الشلل الدماغي الحركي؛ 4- الإعاقة السمعية؛ 5- الإعاقة البصرية؛ 6- إعاقة صعوبة التعلم؛ 7- إعاقة أخرى"[1].

ثانيا- مبادئ التربية الدامجة:

تقوم كل تربية على جملة من المبادئ والأسس، والتربية الدامجة ليست استثناء هنا. لذا، نجد أن من أهم مبادئ هذه التربية ما يأتي:

أ - العدالة والإنصاف وتكافؤ الفرص: يرتكز هذا المبدأ على قاعدة جوهرية، وهي الحق في التمدرس لجميع الأطفال، وهو حق دستوري، يَضْمَنُه دستور المملكة المغربية، الذي ورد فيه: "تعمل الدولة والمؤسسات العمومية والجماعات الترابية على تعبئة كل الوسائل المتاحة؛ لتيسير أسباب استفادة المواطنات والمواطنين، على قدم المساواة، من الحق في: العلاج والعناية الصحية؛ الحماية الاجتماعية والتغطية الصحية... الحصول على تعليم عصري ميسّر للولوج، وذي جودة"[2].

ب- مبدأ التميز الإيجابي: بحيث إن التربية الدامجة تُعنى بفئة خاصة من المتعلمات والمتعلمين، وهي فئة ذوي الهمم، الذين يكافحون من أجل التغلب على إعاقتهم قصد تحقيق التحصيل العلمي؛ فكان لزاما - من الناحية الإنسانية والحقوقية والتربوية - أن يقدم الفاعلون ومهندسو السياسة التعليمية بالبلاد، وعلى رأسهم الوزارة الوصية على قطاع التعليم، تسهيلات وامتيازات خاصة بهم؛ قصد تشجيع هذه الفئة على التحصيل الدراسي في ظروف مُلائمة. يقول أحد الباحثين: "أما التربية الخاصة بفئة المعاقين، فتختلف عن تربية العامة؛ اذ تعتمد أساليب ومناهج بيداغوجية تتماشى مع خصوصية هذه الفئة من حيث القدرة الاستيعابية، ومعيقات التواصل، وطرق وآليات التعلم، ونوع الإعاقة وأسبابها وإمكانات تسهيل وتيسير التعلم"[3].

ج- مبدأ الإلزامية: ترتكز التربية الدامجة على مبدأ الإلزامية في التعليم لهذه الفئة؛ أسوةً بباقي الفئات من المتعلمين والمتعلمات، وقد أشار القانون الإطار إلى هذه الإلزامية بالقول: "من أجل تعميم التعليم الإلزامي لجميع الأطفال البالغين سن التمدْرُس، يتعين على الدولة، خلال أجلٍ لا يتعدى ست سنوات، تعبئة جميع الوسائل اللازمة، واتخاذ جميع التدابير الملائمة لبلوغ هذا الهدف"[4].

---

[1]- من المذكرة الوزارية رقم 0531.19، المؤرخة بـ3 يوليوز 2019، بشأن تفعيل مقتضيات القرار الوزاري رقم047.19، الصادر في 24 يونيو 2019، بشأن تفعيل التربية الدامجة لتلميذات والتلاميذ في وضعية إعاقة.

[2] - دستور المملكة المغربية لسنة 2011، المادة 31.

[3] - الصديق الصادقي العماري: سوسيولوجيا الإعاقة: التربية الدامجة بالمغرب - المنطلقات وأبعادها الاجتماعية، مجلة عطاء للدراسات والأبحاث، العدد 1، 2021، ص 151.

[4] - المادة 17 من القانون الإطار رقم 17.51، المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي.

د- مبدأ تحقيق الجودة: بحيث إن كل شعارات الوزارة الوصية على قطاع التعليم المدرسي، ومذكراتها ومقرراتها، تؤكد ضرورة تحقيق عنصر الجودة؛ إذ نُلفي - مثلا - في ديباجة القانون الإطار التأكيد على هذا المبدإ كهدف أساس، يسعى هذا القانون إلى بلوغه وتحقيقه، وقد عبّر عنه بـ"إرساء مدرسة جديدة مفتوحة أمام الجميع، تتوخى تأهيل الرأسمال البشري، مستنِدة الى ركيزتي المساواة وتكافؤ الفرص، والجودة للجميع"[1].

هـ - مبدأ الملاءمة: ويتم - وَفْقا لهذا المبدإ - اعتماد وسائل ودعامات ديدكتيكية، وأنماط وطرق تعلم ملائمة لوضعية الإعاقة، مع تكييف الامتحانات، وغير ذلك... وقد أشارت الرؤية الاستراتيجية إلى مبدإ الملاءمة في عدة مَواضِع منها؛ كما في النص الآتي: "وضع مخطط وطني لتفعيل التربية الدامجة للأشخاص في وضعية إعاقة، أو في وضعية خاصة، على المدى القريب، يشمل المدرسين والمناهج والبرامج والمقاربات البيداغوجية وأنظمة التقييم والدعامات الديداكتيكية الملائمة لمختلف الإعاقات والوضعيات..."[2].

و- مبدأ التعبئة والإدماج: بحيث تم التنصيص، في القانون الإطار، على ضرورة أنْ تعمل الدولة على "تعبئة جميع الوسائل الضرورية، واتخاذ جميع التدابير اللازمة؛ لتيسير اندماج الأشخاص في وضعية إعاقة، أو في وضعية خاصة، في منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي، وتمكينهم من حق التعلم واكتساب المهارات والكفايات الملائمة"[3].

ثالثا- أهداف التربية الدامجة:

تتوخى التربية الدامجة تحقيق أهداف أساسية ومهمة لفائدة المتعلمات والمتعلمين في وضعية إعاقة؛ ذلك بأنها تسعى إلى تمكينهم "من الالتحاق بمؤسسات التربية والتعليم التي يرتادها أقرانُهم، والتعلم ضمن نفس البيئة المدرسية التي توفر لهم شروط النجاح؛ من خلال تكييف التعلمات وطرق وتقنيات العمل مع قدراتهم، وخصوصيات كل صنف من أصناف الإعاقة، فضلا عن توفير التأهيل المُواكِب لهم في فضاءات متخصصة يرتادها المتعلم(ة)، حسب برمجة زمنية وفق مشروعه البيداغوجي الفردي"[4]. فمن خلال هذا النص يتضح أن للتربية الدامجة أهدافا كبرى، من أهمها تحقيق الاندماج والمساواة بين المتعلمين أجمعين، وتلبية حاجيات فئة المتعلمين في وضعية إعاقة، وتحسين العرض المدرسي، مع خلق بيئة آمِنة - نفسيا وماديا - للأطفال في وضعية إعاقة.

---

[1]- المصدر نفسه، من الديباجة.

[2]- الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030م، الرافعة الرابعة المتعلقة بـ"تأمين الحق في ولوج التربية والتكوين للأشخاص في وضعية إعاقة أو وضعيات خاصة"، ص 16.

[3] - القانون الإطار رقم 51.17، المادة 25.

[4] - المذكرة الوزارية رقم 19/531، م. س.

رابعا- صعوباتُ تنزيل التربية الدامجة وتحدّياتُه:

يواجه تطبيق التربية الدامجة وتنزيلها على أرض الواقع صعوبات وتحديات، يمكن خصرها في ثلاث مشاكل كبرى، تتضمن كل واحدة منها عدة عوائق اجتماعية ومادية وتربوية... وفيما يأتي بيان ذلك:

أ- نقص التأطير والتكوين والتحسيس الكافي: فهذا الأمرُ يعد من أهم التحديات والمشاكل التي تعترض التطبيق الأمثل للتربية الدامجة؛ ومن تم تحقيق الأهداف المرجوة منها. فعندما نتكلم عن التربية الدامجة، نستحضر جملة من الإعاقات المختلفة؛ كل منها يتطلب تكوينا خاصا للأطر التربوية والإدارية، وهو ما يكاد يغيب تماما عندنا، بل إننا نجد من هذه الإعاقات ما يواجه خصاصا حتى داخل المنظومة الصحية؛ كالتوحد مثلًا. ولذا، "يتأسف عدد من المهنيين والآباء لعدم دقة تشخيصات الأطفال في وضعية إعاقة؛ ذلك أن المدرسيين أنفسَهم هم الذين يقومون بتلك التشخيصات، دون أن يكونوا قد تلقوا أي تكوين في ذلك!"[1].

وعلى الرغم من تنصيص المذكرات الوزارية على تخصيص مجزوءة للتربية الدامجة بمراكز التكوين الخاصة بالأطر الإدارية والتربوية وأطر الدعم النفسي والاجتماعي، إلا أنها لا تعدو أن تكون مجزوءة للاكتشاف والاستئناس، يطغى عليها الجانب القانوني والتشريعي أكثر، في حين أن الأمر يتطلب تكوينا مستمرا متخصصا في الإعاقة بأنواعها، وفي طرق التعامل النفسي مع ذويها، بل إنه حتى جوانب الاكتشاف والاستئناس غابت عند الأفواج التي تخرّجت من المراكز الجهوية لمهن التربية والتكوين قبل 2019؛ أي قبل صدور المذكرة الوزارية التي تنص على تدريس تلك المجزوءة بهذه المؤسسات!

إن هذا النوع من التكوين ضروري وأساسي، يجب أن تتلقاه كل الأطر التربوية والإدارية. ومع وجود هذا النوع من التكوين اليوم، فإن الأمر يتطلب وجود فريق من الأخصائيين لتتبع ومواكبة حالات الإعاقة؛ بحيث يشمل الفريق الطبي الأخصائي "طب أطفال ما يُعرف بالتوحد؛ أخصائي القياس التربوي؛ أخصائي علاج النطق؛ أخصائي قياس السمع"[2].

وإلى جانب غياب التكوين أو نقصه، نسجل ضعف التحسيس والتواصل في هذا السياق. هذا، في الوقت الذي ألحّ المجلس الأعلى التعليم على ضرورة التواصل مع مختلف الشركاء والفاعلين داخل المؤسسات التعليمية وخارجها؛ بحيث نص على أنه يتعين "مواكبة برامج التوعية والتحسيس، و[اتخاذ] تدابير موجهة لتخطي

[1]- تقرير موضوعاتي للمجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، بعنوان "تقييم نموذج تربية الأطفال في وضعية إعاقة في المغرب - تربية دامجة"، 2019.

[2]- دة. سوسن شاكر، التوحد: أسبابه - خصائصه - تشخيصه - علاجه، نشر ديبونو للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط.2، 2010، ص 73.

الصعوبات العامة والخاصة، الذاتية أو البيئية، لدى مختلف الفاعلين والمتدخلين في وضعية إعاقة"[1]، في ظل وجود بعض التمثلات المجتمعية السلبية عن الإعاقة، التي ما زالت مستمرة وعالقة بأذهان كثيرين، كما أن التلميذات والتلاميذ في وضعية إعاقة يواجهون، مع أسرهم، ضغوطا نفسية كبيرة؛ بسبب نقص حملات التحسيس والتوعية والتواصل والتعريف بالإعاقة والتربية الدامجة...

ب - مشكل نقص البنيات والمُعِدّات: إن مؤسساتنا التعليمية، بصفة عامة، ما زالت - رغم الجهود الكبيرة المبذولة - في حاجةٍ إلى موارد ووسائل وبنيات كافية، والتربية الدامجة تحتاج إلى موارد ومُعِدات إضافية؛ نظرا لخصوصية الفئة التي توجَّه إليها، واحتياجات ذوي الإعاقات؛ فالأمر يتطلب "المُعينات والمعدات المادية وخدمات المساعدة، مجانا أو بسعر زهيد، يتيح لهم، ولأسرهم، اقتناءها لتيسير حركتهم وقدرتهم... ودعم التمدرس بتوفير ما يلزم من المنح والوسائل التربوية ومقر الإقامة بالنسبة للمتعلمين الذين يبعد مقرّ سكناهم عن المؤسسات التعليمية أو التكوينية"[2].

ونجد نوعا من الإعاقات الصعبة فعلا، التي تتطلب - بشكل مستعجل - "إرساء التعليم عن بُعْد للحالات المستعصية، التي يصعب عليها الحضور للمؤسسة؛ وبالتالي مساعدتها من خلال استعمال التكنولوجيا الرقمية، واستثمارها في التشغيل وتأدية الوظائف والأعمال التي تتطلب القيام بمهام وأشغال عن بعد، بَدَلَ الحضور الجسدي أو المادي للشخص"[3].

وعلاوة على ما تقدم، يلزم توفير بنيات تحتية ملائمة؛ كالأقسام المدمجة، وقاعات أنشطة خاصة بهذه الفئة، ومرافق لممارسة التربية البدنية، والممرات والوُلوجيات... ولكن واقع المدرسة المغربية يشهد - للأسف - غياب كثير من هذه البنيات والمعدات والوسائل، على الرغم من المجهودات المبذولة في هذا الصدد. ويستفحل الأمر في مؤسسات العالم القروي، التي يفتقر بعضها الى أبسط مقوّمات العمل التربوي؛ كالمرافق الصحية، والتجهيزات الضرورية (ساحة، أماكن التربية البدنية، قاعة الأنشطة الموازية...).

ج - مشكل تفعيل الشراكة وملاءمة المناهج: تؤكد التشريعات المدرسية على ضرورة تفعيل الشراكة التربوية مع جميع الفاعلين؛ من جمعيات آباء وأولياء أمور التلاميذ، وجمعيات المجتمع المدني، ومؤسسات تدبير الشأن العام المحلي والجهوي؛ كالبلديات والعمالات، والمصالح الخارجية للوزارات المختلفة... وفيما يتعلق بالتربية الدامجة، فقد أكدت المذكرة الوزارية على إمكانية اللجوء إلى "الجمعيات الشريكة في مجال تمدرس التلميذات

[1]- تعليم الأشخاص في وضعية إعاقة: نحو تربية دامجة منصفة وناجعة، تقرير صادر عن "المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي"، المغرب، 2019، ص 29.

[2]- المصدر نفسه، ص 23، بتصرف.

[3]- نفسه، ص 26.

والتلاميذ في وضعية إعاقة؛ لمساعدة المؤسسات التعليمية على المواكبة التربوية لهذه الفئة من المتمدرسين والمتمدرسات"[1].

ولكنْ عندما نتكلم عن الشُّرَكاء، وضرورة وجودهم في المنظومة التربوية، نجد أنفسنا أحيانا أمام قرارات غير محسوبة، تتمثل في "الاعتماد على شركاء افتراضيين لدعم قطاع التعليم، وغيره من القطاعات، حيث تم الإعلان الرسمي عن مخططات وبرامج، لا تتوفر الوزارة، ولا الحكومة، على أغلفتها المالية!"[2]، وهذا ينطبق على التربية الدامجة أيضا؛ إذ نجد مجموعة من الشركاء والشراكات، نصت عليها المذكرة الوزارية المتعلقة بالتربية الدامجة، ولكنها غير مفعَّلة على أرض الواقع، ولم تُرْصَد لها ميزانية كافية للتفعيل والتنفيذ...

ومن ناحية أخرى، فإن الملاءمة، التي تقتضيها التربية الدامجة، تتطلب ملاءمة شاملة، سواء على مستوى الأدوات والوسائل، أو البرامج والمحتويات، أو التوزيع الزمني للمنهاج الدراسي ككل؛ وذلك "باعتماد منهاج مَرِن ومخَفَّف بالنسبة للأشخاص في وضعية إعاقة، يراعي مختلف خصوصيات واحتياجات وضعيات الإعاقة وواقع المدرسة المغربية، ويتيح للمربّي والمدرّس إمكانيات المبادرة والاجتهاد والابتكار؛ مما يمكّن من تيسير جودة التعلمات، والارتقاء الفردي السَّلِس للشخص في وضعية إعاقة داخل مساره الدراسي"[3].

لكنْ، بالعودة إلى المنهاج الدراسي المعتمَد، نلاحظ تضخما على مستوى تدريس بعض المواد، له انعكاسات سلبية في الواقع، وهذا ما يتضح من تصفح الجدول الموالي، الخاص بتوزيع المواد المدرسة وغلافها الزمني السنوي بالسلك الابتدائي[4]:

الغلاف الزمني السنوي للمواد

المواد	باقي السلك الأساسي (ابتدائي)			السلك المتوسط (ابتدائي)					مجموع السلكين
	أولى	ثانية	مجموع	ثالثة	رابعة	خامسة	سادسة	مجموع	
التربية الإسلامية	110	110	**220**	102	102	102	102	408	628
اللغة العربية	374	374	748	238	221	204	204	867	1615
الاجتماعيات	0	0	0	0	34	51	51	136	136
النشاط العلمي	51	51	102	51	51	51	51	204	306
التربية الفنية	85	85	170	51	34	34	34	153	323
الرياضيات	170	170	340	170	170	170	170	680	1020
اللغة الأجنبية 1	0	51	51	272	272	264	264	1072	1123
اللغة الأجنبية 2	0	0	0	0	0	25	25	50	50
الامازيغية	102	102	204	0	0	0	0	0	204
التربية البدنية	60	60	120	68	68	51	51	238	358
المجموع	952	**952**	**1904**	**952**	**952**	**952**	**952**	**3808**	**5763**

[1] - المذكرة الوزارية رقم 19/0531، م. س.

[2] - بوشعيب حمراوي: التعليم بالمغرب - الأزمة والحلول، مقال منشور في موقع "هبة بريس"، بتاريخ: 21 أكتوبر 2019. تاريخ الاطلاع عليه: 27 دجنبر 2024.

[3] - تقرير للمجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، م. س، ص 23.

[4] - الكتاب الأبيض، الجز الثاني: المناهج التربوية في التعليم الابتدائي، يونيو 2002، ص 12.

فالملاحَظُ أن عدد ساعات تدريس اللغة العربية يصل إلى 1615 ساعة، والرياضيات إلى 1020 ساعة، والفرنسية إلى 1123 ساعة... وبطبيعة الحال، فإنّ هذا التضخم في تدريس بعض المواد يشكل عبئا يثقل كاهل التلاميذ بشكل عام، وعبئا مُضاعَفا في صفوف التلاميذ في وضعية إعاقة بصفة خاصة، ولا يفسح المجال، بشكل كبير، لأنشطة الحياة المدرسية، التي تهدف إلى الرقي بجودة التعلُّمات، وتحقيق مبدإ الإنصاف وتكافؤ الفرص. كما أن هذه الكثافة الزمنية تقف عائقا في طريق تحقيق الأهداف الضامنة لتجويد المسار التعليمي في ظلّ مدرسة دامجة ومنصفة تشْمل الجميع.

على سبيل الختم:

ختامًا، يمكن القول إن تطبيق التربية الدامجة، أو العمل بها أصبح ضرورة عصرية ملحّة لفئة طالما عانت من التهميش في الماضي، لاسيما وأننا نتكلم عن حق دستوري مهمّ، هو الحق في التعلم؛ الأمر الذي يتطلب إزالة العوائق والمشاكل المختلفة التي تعترض سبيل تطبيقها. ولا يمكن، في هذا المقال، أن نكون "سوداويين" بشكل مبالَغ فيه، بل إننا نثمن الجهود المبذولة من لدن كل الفاعلين للتطبيق الأمثل لهذه التربية، ونُقِرّ بعدم كفايتها، مع التأكيد مجددا على إزالة كل المعيقات التي تقف في وجه تطبيقها؛ تحقيقا لتعليم ذي جودة للجميع؛ بغية الوصول إلى التنمية المجتمعية المنشودة لأمتنا المغربية.

رابعا:

دراسات اجتماعية وثقافية

رهانات التمكين في خطاب السياسات العمومية حول الإعاقة بالمغرب:

- مقاربة سوسيولوجية لانعكاسات التمثلات الاجتماعية على تفعيل سياسات الولوجية -

د. طيب العيادي
أستاذ باحث في السوسيولوجيا
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة ابن طفيل بالقنيطرة

الملخص

تقوم أطروحة هذه الورقة البحثية على فكرة تبخيس الفاعل الدولي لأهمية التمثلات الاجتماعية عموما وفي مجال الإعاقة وإدماج الأشخاص في وضعيتها بشكل خاص؛ من حيث هي مؤثرة بشكل مؤكد وفعال ليس فقط في نوع وقيمة وحدود الإدماج المأمول للفئات المعنية، بل وفي عدم تحققه في أحايين كثيرة اعتبارا لمفعولها الموجه لتشكيل المعارف والاتجاهات والممارسات الاجتماعية في هذا الصدد، وبالتالي فإهمال التمثلات الاجتماعية من شأنه أن يقيمها فاعلا ممانعا يهدر الموارد ويبنين ويؤبد المعاناة والتهميش؛ وعلى هذا المستوى نهض استشكال الموضوع. وتم بحثه بتوسل تقنية تحليل المحتوى (خطاب السياسات العمومية غي مجال الإعاقة).

ما أتاح بلوغ كيف أن التمثلات الاجتماعية تمثل شرطا واقفا كمدخل لتنزيل أو تحقيق إدماج موفق وبنيوي ومستدام للأشخاص في وضعية إعاقة، وأن تغيير بنيات الوعي والمواقف الوصمية المسبقة؛ أفضل ضمانة لتحييد التمثلات المضادة التي هي أبرز أعطاب تفعيل الإدماج، واستثمارها سيعين على تملك المشروع الإدماجي من جميع مكوناته وأجرأته على النحو الموفق...

الكلمات المفتاحية:

التمثلات الاجتماعية؛ الإدماج الاجتماعي؛ السياسات العمومية؛ وضعية الإعاقة.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

العيادي، طيب. (2025، مارس). رهانات التمكين في خطاب السياسات العمومية حول الإعاقة بالمغرب: مقاربة سوسيولوجية لانعكاسات التمثلات الاجتماعية على تفعيل سياسات الولوجية. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 219-239.

تأطير

تشكل "قضايا الإعاقة" في السياسات الاجتماعية الدولتية étatique عموما وبالمغرب خاصة؛راهنا و أكثر من أي وقت سابق انصرافا تنمويا استراتيجيا،وليس مجرد انشغال حقوقي-نضالي وإنساني،وهي الحتمية التي جعلت مبحث "موقع وقيمة ملف الإعاقة في خطاب "السياسة الاجتماعية بالمغرب"؛يحظى براهنية متجددة ومتزايدة،بالنظر لما يؤمل منه من تمكين فئة معتبرة ليس فقط كميا ولكن أيضا من حيث قدراتها المختلفة من المساهمة في الانخراط في نمو و تنمية وحكامة البلد؛وكذا لما يكتنفه من تقاطع رفيع لأبعاده يصعب تحقيق إمساك علمي موفق لمعطياته كمية كانت أم نوعية؛عند إسقاط تلازم الرهانات التنموية والحقوقية المتوخاة منه؛إضافة إلى مفعول التمثلات النشيطة في سياقها المجتمعي لمختلف الفاعلين.

ويحظى موضوع ذوي "الاحتياجات/القدرات" الخاصة بأهمية متزايدة في الخطابين العلمي (Isabelle Ville ;، 2020) والاجتماعي المؤسساتي؛ بشقيه الرسمي والمدني، فبفضل التحولات السوسيوحقوقية البنيوية الكبرى التي يشهدها عالم اليوم-وضمنه المغرب- قامت مجموعة من الجهات المؤسساتية بالدفع بهذا الملف لتحريره من تكييف "العبء الاقتصادي" وحيز "العيب الاجتماعي" الذي اختزل فيه ممارسة؛ إلى مجال التنمية و النقاش العمومي وفق مقاربات مرجعية متقدمة في مبادئها ومضمونها، تمتح من القيمة الإنسانية-التنموية لقضايا ذوي الاحتياجات الخاصة وتتحرر من الحدود الثقافية التي يسقط ضحية لها على صعيد الممارسة والتعاطي الرسمي والمجتمعي معه، ما جعل سجل ذوي الاحتياجات الخاصة يحضر بقوة وبتكرار في أجندات وانشغالات الفاعلين الدوليين وبالتبعية داخل السياسات الاجتماعية للبلد الواحد، وهو ما نجم عنه اكتساب تراكم رمزي وملموس على مستوى إعادة بناء منظور جديد لهذا المكون المجتمعي، تحدد أساسا في تفكيك عديد المسلمات والبداهات الزائفة حوله بتعبير دوركايم؛ وتجاوزها إلى فرض براديغم جديد أكثر إنسانية وحقوقية وتنموية...

وقد تضمنت هذه المعارف والاتجاهات الجديدة مختلف أدبيات الهيئات الأممية التي أقرته على باقي المستويات الإقليمية والوطنية الموالية، فكانت المحصلة أنظمة مرجعية تعنى بحفظ حقوق هذا المكون الإنساني والمجتمعي؛ وتتولى عبر مؤشرات دقيقة وموحدة لقياس وتتبع الحرص على حسن تفعيلها، وذلك بإعمال ما يستوجب من ميكانيزمات المراقبة والتدخل كلما عن السياق الموجب له...

وسيستدعي التصدي البحثي-العلمي لموضوع من هذا القبيل؛ اعتماد أطر مرجعية-نظرية ومفاهيمية وتنظيمية - تعين على تفكيك جيد لمكوناته المعرفية والمعيارية (Romulad، 2018) ؛وإعادة تركيبها بشكل

يراعي ما قد يبدو مجرد تفاصيل عابرة فيه، بالنسبة للحالات المعنية نفسها أو حتى للفاعل في السياسة العمومية، وهي ذات حجم معرفي كبير كما يظهر حين الاشتغال بها.

وعطفا عليه، ستتأطر ورقتي البحثية بإشكالية رئيسة ستتم معالجتها وفقا لعناصر الرسم المنهجي الإجرائي الذي سيلي بما من شأنه إعمال الموقعة النقدية والمساءلة التقييمية للموضوع وفق منطق ميتودومعرفي بنائي...

وهكذا ستنحد وتتحدد إشكالية هذه المساهمة في مبحث: مدى ممانعة التمثلات الاجتماعية حول الإعاقة لدى المغاربة لتحقيق أهداف العمل الاجتماعي لإدماج وولوجية وتمكين الأشخاص في وضعية إعاقة؟

I) مبحث الإعاقة في البراديغم السوسيولوجي: الإطار المفاهيمي والنظري

يخضع بناء المفاهيم الاجتماعية للتبدل تبعا لتغير الواقع الاجتماعي؛ باعتبارها تعبيرا عنه ومتأثرة بما يعتمل في أتونه من دينامية على مختلف الأصعدة والجوانب، وهو ما يجعل من دلالة تلك المفاهيم غير قطعية ولا ناجزة، بقدر ما هي مؤطرة بقوة دينامية واقعها والمراكز المادية والرمزية لفاعليه؛ وخلفيات قائد عملية تحديدها، فتتراوح بذلك بين الثبات الظرفي ومبدأ التغير...ثم الاختزال المرجعي أو الأيديولوجي بمعناه المعرفي.

وتكتسي عملية تحديد المفاهيم لحظة علمية حاسمة بالغة الأهمية، لأنها تمثل مرورا ابستيمولوجيا بالموضوع من مستوى الواقع إلى مستوى الخطاب العلمي،وما يستدعيه ذلك من احتياطات سواء بطبيعة الموضوع أو المفهوم.. احتسابا لما يرافقهما من تقاطع نظري وفكري وما قد يطبعهما من معرفة عفوية مفعمة بالأحكام المعيارية العامة والقيمية الجاهزة...

من هذا المنطلق؛ وحيث أن أي تناول مفاهيمي في أي عمل علمي يعتبر نوعا من التحديد الهوياتي والوظيفي لها، حين يبعد عنها ما قد يشوبها من حمولات ودلالات غير واردة ولا حاضرة لدى الباحث المعني في علاقة باستعمالاته في موضوع دراسته،وبالتالي تبقى هذه العملية بمثابة تعاقد يحد بموجبها الباحث مفاهيمه ابستيمولوجيا وإجرائيا،وعطفا عليه سيتم تنفيذ هذا التمرين الميتودومعرفي بالنسبة لأهم المفاهيم التي تقوم عليها هذه الورقة البحثية:

1- السياسات العمومية: المفهوم والتحديد الإجرائي

السياسات جمع سياسة؛ وهي من المصدر الاشتقاقي ساس يسوس فهو سائس، وساس الدواب راضها واعتنى بها، والسياسة اصطلاحا رعاية شؤون الأمة.

والسياسة أيضا هي حقل معرفي بثلاث مستويات دلالية: فهي المجال السياسي المهتم بالتنظيم السياسي للمجتمع؛ وما يشمل علاقة المواطن بالدولة، وهي أيضا ما يدرج ويدخل إطار السلطة العامة وممارساتها

واستدامتها، ثم تعني كذلك ما تقوم به تلك السلطة من أعمال وتصرفات وما ينجم عنها من آثار جراء تنفيذها كسياسة عمومية.

ويمكن في هذا الإطار اعتماد النموذج التحليلي الذي وضعه "هارولد لاسويل Harold Dwight Lasswel " في كتابه "السياسة" لفهم وتحليل تدخل الحكومة، بالاستناد الاجرائي على من مجموعة من الأسئلة التي يتم كذلك العمل بها في مجالات مختلفة (وأشهرها الاعلام والاتصال) وهي: من يحصل وتعني الفئات المستفيدة من ضمن فئات الاستهداف؟ على ماذا وتشمل العرض الخدماتي المقدم؟ متى وتخص السياق الزمني لتحقق ذلك؟ وكيف ويقصد بذلك الإجراءات المعتمدة والكيفيات التي تم بها الأمر؟

وقد عرف "طوماس داي (Tomas , Ed 2019) " تقييم السياسات العمومية أو التدخل في المجال العمومي؛ بأنه تقدير الفاعلية أو التأثيرات الكلية للبرنامج الوطني في بلوغه أهدافه.

ويكاد يقترب التقييم مع مفاهيم مجاورة في مجال الرقابة كالتدقيق والافتحاص والمراقبة، إلا أن التقييم يمتاز باعتباره عملية شاملة لتشخيص وفهم تنفيذ السلطة التنفيذية لبرامجها وسياستها العمومية؛ وليست مجرد إجراء تقني محدود، حيث تبدو أهمية آليات وتقنيات تقييم السياسات العمومية؛ من خلال التراكم النظري والعملي للمدارس المرجعية المؤطرة لتقييم السياسات العمومية، وكذلك من خلال التطوير الذي يطال مختلف التقنيات التي تعتمد لتحليل وتقييم السياسات العمومية بشكل أكثر دقة وموضوعية، فأصبحنا أمام أنواع من تقييم السياسات العمومية: كالتقييم القبلي والتقييم المواكب ثم التقييم البعدي ...

وبالنسبة لهذه الورقة فستتوسل المقاربة النسقية والمؤسساتية كمدخل مرجعي في تناول موضوعي، لأن السياسات العمومية هي صادرة عن مؤسسات رسمية متمثلة في السلط التنفيذية والتشريعية والقضائية، وهي كذلك المكلفة بتنفيذها، وبالتالي فتقييمها وجب أن يطال بالإضافة إلى ما أوتيت من صلاحيات واختصاصات أولا؛ كل المناهج المسلوكة لإعداد تلك السياسات والتفاعلات التنظيمية التي تجمع بين مكوناتها الهيكلية، فهذا الجانب السلوكي يوفر للباحثين مجموعة من الأجوبة التفسيرية التي تكشف عن منطق ورهانات صناعة السياسة العمومية لكل بلد وخلال كل فترة أو تجربة تدبيرية أو حكومية...

2- التمثلات الاجتماعية: البناء الاجتماعي للمعنى وممارساته

تعمل التمثلات الاجتماعية على تمكين الأفراد من بناء إدراك ومعنى معين لحياتهم الاجتماعية؛يمكنهم من العيش والتفاعل مع واقعهم الاجتماعي وفقا لتوجيهات مبنية مسبقا تؤطر سلوكاتهم وحتى مواقفهم ((Dortier, 2014) . ويعود أول استعمال لمفهوم التمثلات الجمعية (Les représentations collectives) إلى إميل دوركايم؛ حينما يعتبر الدين والمعتقدات واللغة والعلم والأسطورة تمثلات جمعية واجتماعية متعالية عن

التمثل الفرد (DURKHEIM, E.، numéro de mai 1898)، وهي "تقوم اعتمادا على تفاعلات تتأطر بالقيم والمعايير الاجتماعية السائدة داخل المجموعة، ووفقا لها يتحدد مضمون وشكل التمثل الاجتماعي"، حسب ما ذهب إلى ذلك سيرج موسكو فيتشي (Moscovici, S.، 2003).

عرفت التمثلات الاجتماعية عديد التعاريف من قبل الباحثين في حقول العلوم الاجتماعية من علم النفس الاجتماعي والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع من أمثال "دينيس جوديليت" (Denise Jodelet)، و"سيرج موسكوفيتشي" (Serge Moscovici)، و"باسكال موليز" (Pascal Moliner).ويمكن القول أنها تتفق إلى حد ما عند تعريف التمثلات الاجتماعية على أنها ذلك الجمع الثقافي المنظم من المعارف والاتجاهات القيم والممارسات المنتجة والموجهة مجتمعيا-في التاريخ والحاضر-حول موضوع ما، للعالم (Abric, J.-C.، 2003) .

فالتمثل الاجتماعي المشترك للمشتملات الثقافية للواقع المعيش هو ما يساعد الأفراد على العيش داخل مجتمعهم، ويفترض أن يرفع عنهم إمكانية العزلة وصعوبات الاندماج، من خلال السلوك وفقا للمقتضيات الثقافية القائمة، وبذلك يتحدد الأفراد وفقا لتلك التمثلات الاجتماعية...

وتتجلى أهمية التمثلات الاجتماعية في أنها ما يمثل التصور الاجتماعي ويوجه إليه لالتزام مواقف بعينها؛ لتؤثر بعدها على السوك والممارسات الفردية.

وتعرف التمثلات بشكل عام على انها أنواع من المعرفة الاجتماعية التي تم بناؤها وبنيتها جماعيا، ويعرفها موسكوفتشي على أنها الطريق التي يتم بها تأويل العالم وفهمه من طرف أفراد المجتمع، وهي تراكمية حسب كل مرحلة (مثلا التدخين هو عد الأطفال قاتل وبالنسبة للمراهق رجولة ونضج...) وتقوم التمثلات الاجتماعية بتوجيه التفكير والسلوك الفردي عبر آليات الادماج والضبط الاجتماعيين ومختلف أجهزة التلقين والتدعيم التي يقوم عليها النظام التنشئوي القائم والنشيط في كل سياق مجتمعي خاص.

فهل الشخص في وضعية إعاقة هو من يعجز عن التكيف والاندماج الاجتماعي؟ أم أن محيطه الخاص والعام هو العاجز عن تلبية حاجياته المختلفة أو "الخاصة"؟ ما يجعله يعاني من "إعاقته" بسبب التمثلات الوصمية المحيطة بها أكثر من أي سبب آخر في ذاته؟ ومرد هذا التساؤل هو أن التمثلات الاجتماعية غالبا ما تتركز حول الإعاقة في حد ذاتها، بدل القدرات والإمكانيات المختلفة المتوافرة لدي الشخص في وضعية إعاقة، أي ترى كل الإنسان وقيمته المضافة المحتملة من خلال ذلك الجزء موضوع الإعاقة، بينما في الواقع هناك تمايز واجب بين الشخص كفرد وذات ثم هناك ما قد يرتبط به.

وهذا ما طبع المنظور الاجتماعي للأشخاص في وضعية إعاقة عبر التاريخ؛ مع الحضارات الإنسانية الكبرى كالفرعونية الصينية الرومانية الفارسية اليونانية والتي فيها كان يتم التخلص منهم تماما في كل من إسبرطة وأثينا...

وغيرها مما كان يمثل المرحلة الأسطورية التي كانت تقدر الإعاقة على أنها عقاب من السماء للمرأة المنحرفة، وأن الشخص في وضعية اختلاف جسدي هو شيطان أو ممسوس... مقابل اتجاه اخلاقي ديني نحو التعاطف معهم والدعوة إلى الإحسان بهم أو التبرك بهم أو الانتفاع من حكمتهم وبصيرتهم... فنوع المنظور المجتمعي لقضايا المجتمع هو عاكس بشكل عام لخصوصية التجربة المجتمعية وشروطها الزمانية أو المجالية في علاقة بتحديات الأمن ومتطلبات العيش الاقتصادي(فتم مثلا اعتبار الأشخاص في وضعية إعاقة عبء وجب التخلص منه لأنه غير منتج، أو أنهم فقط مثال لقيم العجز واللاسواء؛ وتجسيد للعنة إلاهية أو على الأقل هي عيب...) فكلها تمثلات تكشف عن الوعي "السلبي" الذي كان يطبع النظر الاجتماعي للاختلاف الجسدي عبر التاريخ وفي مختلف الحضارات.

3- الوسم والوصم الاجتماعيين: سيرورات ومنطق الاشتغال المجتمعي

سأبدأ بفرز التمايز الدلالي القائم بين الوصم والوسم؛ حيث تشير كلمتي "الوصم" و"الوسم" إلى مصطلحين نميل كثيرا إلى الخلط بينهما وحتى استخدامهما بطريقة مترادفة. نجد في المعجم العربي (خليل الجر، 1973) الحديث أن الوسم من وسم يسم وسما وسمة أي كواه وأثر فيه بسمة أو كي: أي جعل له علامة يعرف بها. والوسم هو كي الحيوان بعلامة فارقة يعرف بها. ويقابلها في اللغة الفرنسية كلمةétiquetage وأما في اللغة الإنجليزية فيرادفها labelling وتفيد عنونة أو تلقيب ما.

تعود بداية استعمال المصطلح إلى عالم الاجتماع الأمريكي هوارد بيكر Howard S.Becker عندما وضع نظريته في الوسم الاجتماعي والمعروفة كذلك بنظرية وضع العلامات؛ لتفسير كيف تنتج الجماعات الاجتماعية الانحراف والجريمة، في كتابه" OUTSIDERS (Howard S.Becker, 1963)" والمترجم بـ "الهامشيون" أو "الغرباء" وتم تطبيق هذه النظرية في وقت لاحق لفهم وتفسير موقف الناس تجاه الأفراد المصابين بمرض عقلي.

- الوصم الاجتماعي

الوضم لغة من وصم يصم وصما؛ أي صدع العود أو العظم من غير بينونة؛ فوصم الشيء عابه أوشده على عجل، كما يعني الصم العيب والعار والمرض والعجز وفتور الجسد (خليل الجر، 1973).

لاتينيا؛ اشتقت هذه الكلمة من الجذر stigma؛ وتشير إلى العلامة التي يتم طبعها على جلد العبيد أو المجرمين لتمييزهم وتوصيف وضعهم الاجتماعي وتدني قيمتهم بين باقي مكونات المجتمع اليوناني (Giordana J-Y، 2010).

وحسب قاموس المنهل الوسيط الفرنسي العربي (عبد النور جبور، ط1 ؛ص ص 712-713)؛ فلفظة Stigmate الفرنسية تعني الندبة أو أثر الجرح، وفعلها stigmatiser يفيد الوصم بالعيب أو بالعار والنقص والعجز...

سوسيولوجيا؛ يدين التقعيد الدلالي والعلمي لهذا المصطلح لإرفنغ كوفمان Erwing Goffman حيث يحدد في كتابه (1963 STIGMATE) الوصم بأنه يمثل تناقضا بين الهوية الاجتماعية الظاهرة أو المفترضة في شخص ما والمتوقعة والمنتظرة صلة بوصمة عار ما؛ والهوية الاجتماعية التي يكون عليها ذلك الشخص في حقيقته وواقعه بناء على ما يتوافر فيه فعليا من سمات (.Erwing Goffman، 1975)، بصيغة أخرى؛ فالوصم تقييم شامل لشخص ما، بالاستناد إلى سمة أو سمعة منحرفة (أو مشبوهة) يمتلكها، وهذه السمات الشخصية تزيغ عن المنتظر الاجتماعي المعياري، فتعود الهوية الاجتماعية للشخص موصومة .فيفترض بناء على ذلك أن الشخص المعني لا قدرة له للوفاء بواجبات التفاعل الاجتماعي المعياري.

وفي هذا الإطار يميز كوفمان (.Erwing Goffman، 1975) بين أنواع بارزة من الوصم حددها في:

- **التشوهات الجسدية: les monstruosités du corps** ، ويوازيها الوصمة الجسدية وهي تضم إعاقات الجسم، وعيوب الوجه والاضطرابات البصرية، وعموم ما يصيب الجسد من طوارئ مختلفة...

- **عيوب الشخصية: les tares de caractère** ويقابلها ما يتعلق باضطرابات السلوك المعياري، كالمثلية الجنسية وإدمان المخدرات. أو ما ارتبط بالتاريخ الفردي كالعلاج السابق في مستشفيات الأمراض العقلية أو قضاء محكومية سجنية....

- **الخصائص القبلية les caractéristiques tribales** وهي ذات صلة أساسا بالأصل العرقي أو الديني أو غيرهما من العناصر المختلفة التي تقوم عليها الهوية الاجتماعية للقرد، والتي تنتقل عبر الزمن بواسطة آليات اجتماعية خاصة بذلك؛ سواء مادية أو رمزية...

وإذا كان "الوسم" و"الوصم" يتقاطعان في إشارتهما بالتمييز والعلامة، فهناك ثمة تمايز دلالي وإجرائي يحيط بسياق استعمالها، ويتحدد أساسا في كون الوسم هو تعيين وعلامة أساسا، بينما الوصم هو بناء اجتماعي يمتد ليسقط على صاحبه كل المعاني الاجتماعية السلبية المرتبطة بموضوع الوصم ويسقط عنه بالتبعية كل امتياز أو مركز اجتماعي لعلة الوصم الملحق به... أي أنه يتجاوز ما يرتبط مباشرة بذات الشيء أو الشخص ليطال ما قد يحيط بهما من تقديرات اجتماعية إيجابية كالمنفعة أو السلطة... أو حتى الوجود الاجتماعي نفسه.

4- منطق اشتغال الوصم الاجتماعي

وقبل صيرورة (devenir)الوصم الاجتماعي كذلك؛ فهو يمر عبر سيرورات (processus) سابقة بقطعها كمراحل بنائه اجتماعيا، وقد حدد بعض الباحثين أبرزها (Bruce G. Link, Phelan Jo C : 2001) في:

- **الوسم l'étiquetage** وهي أولى الخطوات نحو الوصم الاجتماعي؛ فقد تكتفي وتتوقف عند التعيين والعلامة، وقد تتجاوز ذلك إلى التمييز بعد إعمال العمليات بعده؛

- **الصور النمطية les stéréotypes** أي أن مجرد توافر الشرط أو السبب الموجب للوصم الاجتماعي؛ فالذات المعنية تلغى وجودا ووظيفة وتختزل فقط في ذلك الجزء سبب الوصم مهما كانت كفاءتها أم قدراتها أم استحقاقها...

- **الفصل la séparation** وتحديد الانتماءات الجديدة؛ بين الذات الواصمة (النحن المعيارية) والذات موضوع الوصم والموصومة (هم المنحرفون).

- **التمييز la distinction** في الحياة الاجتماعية؛ حيث يتم الإسناد والحرمان تأسيسا على مرجع الوصم وليس على الاستحقاق...

- **الحرمان من السلطة الاجتماعية privation du pouvoir social** وهو أيضا يلحق التمييز ويمثل الانعكاس العملي والواقعي لكل ما يرتبط في الذهن الاجتماعي المحلي بسبب الوصم؛ الشفقة؛ الإقصاء؛ أي وضع الاختلاف الاجتماعي.

4- في معنى الإعاقة: بين معطى الجسد وتمثل المجتمع

كل محاولة لتعريف الإعاقة غالبا ما تحاط بالسؤال حول حدود البيولوجي والاجتماعي/الثقافي في صناعة الإعاقة؛ وفي النظر إليها كذلك؟ ذلك أن أسبابا عديدة بدت مع التاريخ وتنوع التجارب الإنسانية كمصادر مؤكدة وقوية للإعاقة كالخطأ الطبي والحروب والكوارث وحوادث السير...لذلك فأول ما يجب أن نقر به في هذا الإطار وقبل عرض أي تعريف للإعاقة هي أنه تم توارثها كحقيقة مجتمعية مزعجة، ما يعني أن الإعاقة هي واقعة اجتماعية مبنية عبر الزمان والمكان أي أنها سياقية تنتج كمعنى وفق شروط مجتمعية خاصة؛ تقيمها المقتضيات التنشئوية القائمة في المجال السوسيوثقافي النشيطة فيه، وبالتالي يمكن القول أن لا وجود للإعاقة خارج معناها الاجتماعي، أي ما قد يعتبر إعاقة في مجتمع ما قد لا يعد كذلك في مجتمع آخر أكثر تصالحا وتسامحا معها من جهة تمثلها؛ ولأن هناك سلم مجتمعي يؤطر قبول أو رفض الناس للإعاقة ككل؛ أو بحسب نوعيتها ودرجتها وفق منطق تراتبي معياري ومتواضع بشأنه...فمثلا قد لا يتسامح المغاربة تماما أ على مضض ونادرا مع "الإعاقة

العقلية" أو النفسية(اذ يتم حبس الحالات المعنية في أكواخ أو غرف مظلمة بعيدا عن أعين الناس مع الأغلال، قياسا بالإعاقة الحركية أو غيرها، وقد يقل هذا التسامح والتقبل مع نوع الإعاقة أو يزيد حسب جنس صاحبها(وجنس من يتكفل به أيضا حيث الأم أكثر تقبلا من الاب أحيانا-وحسب السن وكذا المعطى المجالي(قروي او حضري)، ما يضعنا أمام تمثلات اجتماعية بتفاصيل واقعية ذات احجام كبيرة؛ وأمام إعاقات بتقدير متباين وليس إعاقة واحدة بمنظور نمطي؛ ما يجعل توصيف الإعاقة مفردا يستغرق جمعا من الاختلافات في المعطيات والمتغيرات المجتمعية الدائرة حولها.

فهذا التمثل الاجتماعي إزاء الإعاقة هو ما يحدد متى تبدأ الإعاقة ومتى تنتهي(مثلا هل بالنسبة ل"لإعاقة"" السمعية سيتوقف النظر إليها كذلك بمجرد وضع جهاز سمع طبي واستعادة السمع المفقود كليا،أم أنه ورغم ذلك سينظر له كشخص في وضعية إعاقة رغم ارتفاع علتها في حالة مثالنا هذا أو مع مثال استعادة القدرة على الحركة بشكل مختلف بتوسل كرسي متحرك)،لأن المفترض أن ما لا يوجد كواقع لا يوجد كمفهوم، وأن الأمر يتعلق دوما بالبناء والعلاقة مع الجسد؛ والتي هي علاقة اجتماعية قبل ان تكون ذاتية وربما اكثر مما هي بيولوجيا أحيانا ، لأن الجسد هو نافذتنا و واسطتنا مع العالم الخارجي، وبالتي فكل ما قد يصيبه سيؤثر على تلك العلاقة وإدراكها (إعاقة كانت ام شيخوخة...)، وفي هذا الصدد يقول السوسيولوجي الفرنسي بيرتيلو ج ميشيل Jean M Berthelot أحد أبرز المراجع المتخصصة (; Berthelot Jean-Michel، p p 119-131.) في سوسيولوجيا الجسد (Berthelot Jean-Michel، 1982.)،أن الجسد موضوع سوسيولوجي خافت:le corps est un objet sociologique éclipsé ،مقابل تأكيده على حضوره الثقافي المحلي القوي في اليومي الاجتماعي، فالأمر يتعلق بالمنظور الاجتماعي والفردي للجسد، والذي اتسمت بدايات التفكير حوله بالنزوع الأخلاقي والخطاب الميتافيزيقي والروحاني...فالجسد كما يقول ميرلوبونتي موريس: "هو ما يتيح التجذر في الوجود؛ بل هو محور هذا الوجود الذي أعيه من خلاله". أما جون بول سارتر فالجسد" بوصفه جسدي الخاص وجسدي المعيش الذي له تأثير في ذاتي المفكرة؛ وكذلك المرجع والمعيار الذي بواسطته أعي وجودي الواعي والمفكر (جلال الدين سعيد؛، 1993)،فالجسد حسب ميشيل فوكو-الذي أعاد الجسد للعلوم الإنسانية والاجتماعية بعد أن أبعده ديكارت من قبل- ليس مجرد نظام فيزيولوجي مغلق؛ بل هو موضوع فلسفي وأنثروبولوجي وسوسيولوجي تقاطعه حضور "الثقافي المحلي" بناءا وسلوكا وقيمة؛ فهو بذلك رأسمال مادي ورمزي حسب بيير بورديو (P.Bourdieu، 1977)،ما جعله يكون أيضا عرضا مفتوحا على الاستهلاك الاقتصادي والسياسي والثقافي؛ المادي واللامادي (; J.Baudrillard، 1976)...لذلك يكثر ويقوى حضور الآخر في بناء الجسد أكثر من ذاته، خصوصا عبر الصورة المتشكلة عنه كما يفل في ذلك بول فردينلند شيلدر الباحث الأمريكي ذو الأصل النمساوي؛ كواحد من أبرع وأبرز من احترف التحليل النفسي

خاصة مع فئة معينة من المرضى؛ ففي مؤلفه حول صورة ومظهر الجسد الإنساني لسنة 1935، يبين كيف تقف الذات من نفسها انطلاقا من موقف الآخر منها، ما يجعل الجسد ملكا أوليا للجماعة وإن تفاوت التصرف الذوقي والذي-من اللذة-فيه في حدود المسموح به من تلك الجماعة نفسها... وهو ما يدعمه التقسيم التفسيري الذي أقامته عائشة بلعربي للجسد حينما قالت بالجسد كموضوع خاص والجسد كطعمappâts؛ وتبعا لذلك فكل ما قد يصيب ما هو بيولوجي ظاهر في الجسد يقابله تصور ثقافي مختلف يتبع باعتبار واحتساب ذلك التغيير، ليجعل من جسدا معاقا اجتماعيا وثقافيا قبل حتى أن تون تلك الإعاقة قائمة وعملا بيولوجيا!!

فلأمراء أن الجسد اليوم؛ خاصة ما ظهر منه، هو أبرز مجال تتحرك وتنشط فيه التفاعلات الاجتماعية وعليه تنصب قيمها؛ لذلك نشهد اليوم هذا الاهتمام المفرط بالجوانب الاستطيقية التجميلية للجسد والذى طال حتى الفلتر الرقمي(كالجراحة التجميلية؛ واقتناء أغلى ماركات التجميل؛ والأنشطة الرياضية؛ والأنظمة الغذائية الحمائية...)، هذه الأنشطة الفردية-الاجتماعية تمثل اليوم استثمارات اجتماعية ضخمة بلغت ملايير الدولارات في المجتمعات الغربية نظرا لكلفتها المرتفعة وتزايد إقبال الجميع عليها تحت ضغط المطلوب من الاستهلاك الاجتماعي، وهذه كلها آليات ولو تجددت وتساوقت مع زمنها؛فهي تظل بنفس الوظائف التنشئوية لإدماج الأفراد في النظام المعياري، وهو ما أكدته دراسات أنثروبولوجية لكلود ليفي ستراوس أو إثنوغرافية لمارسيل ماوس حول تقنيات الجسد مثلا (Marcel Mauss، 4-3°n ;XXXII;)، فكل جسد حسب بيرتيلو جون ميشيل هو مدخل معرفي للمجتمع الذي يعيش فيه، وهو وثيقة ثقافية تعريفية به إذ من خلال مظهره وممارساته وحدود ونوع حركاته أ و"إيماءاته Gestures " بتعبير مارغريت ميد؛ يمكن تكوين فكرة عامة عن المجتمع الذي ينتمي إليه جسد ما (Berthelot Jean-Michel، 1982.)... وذلك لأن الجسد معنى اجتماعي وثقافي عام (لغة؛ إشارات تواصلية؛ معتقدات...)وأعضاؤه تحمل وتكشف عن التفاصيل القيمية التي تختلف في التمظهر والتستر حسب السن والجنس...ومعها يختلف المعنى الاجتماعي (; L.Boltanski، 1971)،والذي يمتد ليشمل حتى التعابير العاطفية لأن الجسد تمت كسوته سيكولوجيا psychologisé حسب تعبير دافيد لوبريطون (; David Le Breton، 2013).

لذلك فأمام واقع: ارتفاع أسباب وقوع الإعاقة أو انخفاض نسب وقوعها؛ هناك معنى سوسيولوجي خفي يتعين كشفه ويهم أساسا ومثلا: المؤشرات الكمية والنوعية التدخل المؤسساتي ؛التطورات الصحية والمعيشية...وهذا المعنى هو الأكثر طلبا مقابل المعنى الإجرائي المتردد في البحوث الاستطلاعية والمعتمد على تعريف بروتوكول مجموعة واشنطنWGلإحصاءات الإعاقة، بتبني التصنيف الدولي لتأدية الوظائف والإعاقة

والصحة CIF: البصر - السمع - الحركة - الذاكرة والتركيز - الرعاية الذاتية - التواصل (https://worlddisabilityunion.com).

فهذه الدراسات الميدانية حول الإعاقة في سياقنا المغربي والتي لا تتعدى اثنتين وطنيتين (2004و2014) (www.social.gov.ma) توفر لنا بشكل أكبر فقط معطيات إحصائية كمية (أي ما يتكرر في الناس) لكنها في المقابل لم تنقل لنا واقع المعارف والاتجاهات والممارسات المجتمعية بصدد الإعاقة من الفئات المعنية ومن محيطها المباشر او الخارجي،(أي ما يميزهم حول الإعاقة وما يتمايزون فيه بينهم وعن غيرهم)،لأن المطلوب هو استفهام الذهنيات المجتمعية والوقوف عندها نوعيا، فإذا كنا نعرف المعنى الدولي المعياري للإعاقة (بل ونتبناه إسقاطيا وإجرائيا)؛فماذا نعرف عن الإعاقة في المنظور المجتمعي المغربي؟ وما هو الثابت المتحول في هذا التحديد المجتمعي المغربي للإعاقة؟ وما مصادره وآليات انتاجه وإعادة انتاجه والتطبيع العملي والفكري معه؟ وما هي عروض الذكاء الاجتماعي المغربي المحلي حول الادماج الاجتماعي للأشخاص ي وضعية إعاقة(مثلا تلقيب الشخص الكفيف بالبصير او المبروك هي آليات ثقافية للتشجيع والترويض على المصالحة مع هذه الفئة)، وإلى أي حد تعتبر وتراعي السياسات الاجتماعية العمومية في مجال الإعاقة خصوصا هذه المستويات من التأثير الميداني خلال اعداد وتنفيذ البرامج الإدماجية المقررة في مجال الإعاقة؟

فهذه التعاريف المعيارية والإجرائية الدولية؛ وغيرها مما ما يبدو انتصارا اصطلاحيا للتصالح مع واقع الإعاقة؛ هي حامل لمفعول أيديولوجي بشكل لاوعي، فتوصيف "الأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة" والذي تطور اليوم ليتم اختزال إجرائيته في مجال التعلم الخاص فقط؛ هو أيضا يمعن في التركيز على جانب العجز بدل واقع القدرة المختلفة، لأنهم فعلا "أشخاص ذوي قدرات ومهارات مختلفة".

وصفيا يمكن القول أن المنطق التمثلي للإعاقة بالمغرب ليس واحدا ولا ثابتا، فبالإضافة إلى منظور الثقافة المثقفة حول الإعاقة(خاصة بوضع سوسيواقتصادي وفكري واعتباري وتنظيمي محدد) هناك نوع من الانتقال والتغيير أيضا وسط المجتمع المغربي لكن من اعتبار الإعاقة "عجزا" إلى تقديرها وتقديمها كـ "قدرة"، بل ومصدرا مضمونا ومهما للتكسب المادي-غير المشروع-فاذا لم يكن سيرتكبها عمدا في حق نفسه فهو قد يدعيها احتيالا وتسولا لتدر عليه مدخولا يزيد عن حالته بلا إعاقة او لتمنحه فرصا خاصة في التوظيف العمومي مثلا...لذا فهو لم يعد يتحرج من الإعاقة بقدر ما يطلبها وفق التمثل الاجتماعي الجديد الذي أصبحت ترتبط به في الحياة العامة.

II) الأطر المرجعية لمأسسة التدخل العمومي في مجال الإعاقة في السياق المغربي

انخرط المغرب منذ ثمانينات القرن الماضي في المشروع التشريعي الخاص بالأشخاص في وضعية إعاقة، باعتماد مجموعة من النصوص التشريعية الخاصة بالأشخاص في وضعية إعاقة؛ بغاية تحقيق إدماجهم في المجتمع من خلال أرساء آليات تصمن حقوقهم في مختلف المجالات كالتمدرس والولوجيات وسوق الشغل...

فرافق الانفتاح الدولي للمغرب في مجال حماية ورعاية الأشخاص في وضعية إعاقة والمجسد في المصادقة على مجموعة من الاتفاقيات ذات الصلة وعمله على ملاءمة تشريعاته معها، تراكما تشريعيا مهما على المستوى الوطني، نذكر من ذلك:

- اتفاقية منظمة العمل الدولية رقم 138 حول الحد الادنى للولوج إلى الشغل لسنة 1973؛

- الاتفاقية 182 بشأن حظر حول أسوأ أشكال عمل الأطفال والإجراءات الفورية للقضاء عليها لسنة 1999(www.ohchr.org)؛ التي تحدد السن القانونية لولوج الاطفال في 15 سنة عوض 12 سنة، وتمنع تشغيل الاطفال من 15 إلى 18 سنة في الأعمال الخطيرة، مع تعزيز العقوبات في حق المخالفين؛

- الاتفاقية العربية رقم 17 لعام 1993 بشأن تأهيل وتشغل المعاقين؛

- الاتفاقية الدولية ل 8 أبريل 2009 لحقوق الاشخاص ذوي الاعاقة وبروتكولها الاختياري؛

من خلال إعداد مشروع قانون لتعزيز حقوق الاشخاص في وضعية إعاقة في 10 فبراير 2010.

ويمكن أن نذكر كذلك في هذا الصدد أهم المراجع الوطنية المؤطرة لتدخل الفاعل العمومي بالمغرب في مجال الإعاقة، سواء من باب شرعنة فعله العمومي أو لتطويقه بالتزاماته ذات الصلة بالمجال المعني.

حيث تضمن تصدير الوثيقة الدستورية (https://www.justice.gov.ma) لسنة 2011 بشكل صريح حظر ومكافحة جميع أشكال التمييز، بسبب الجنس، أو اللون، أو المعتقد، أو الثقافة، أو الانتماء الاجتماعي، أو اللغة، أو الإعاقة، أو أي وضع شخصي مهما كان، ويمثل هذا التزام بتكريس المساواة فيما بين الأفراد بغض النظر عن أي اختلاف واقع.

وفي الباب الثاني الخاص بالحريات والحقوق الأساسية، أوجب الفصل 34على الحكومة مسؤولية وضع سياسات تعني بوضعية الأشخاص ذوي الاعاقة.

بينما ينص الفصل 35 على حماية الدولة لحق الملكية وحق حرية المبادرة والمقاولة والتنافس الحر لجمع أفراد الشعب والسهر أيضا على رعاية الفئات الاجتماعية " الأقل حظا" التي يمكن أن تشمل الأشخاص في وضعية اعاقة التي هي وضعية حرجة تقلص حظوظ المعنيين بها بكل تأكيد...

كما نجد القانون 81-05 المتعلق بالرعاية الاجتماعية للأشخاص المكفوفين وضعاف البصر الصادر في 6 مارس1982؛ والذي وسع من الفئات المستفيدة من الحقوق والامتيازات الواردة في هذا القانون، وألزم متكفلي المكفوفين بالتصريح بهم لدى السلطات الادارية تحت طائلة غرامة مالية، مقابل عرض مجموعة من الامتيازات مثل:

- الحصول على بطاقة خاصة تخول لصاحبها الالتحاق بمؤسسات التربية والتأهيل لممارسة المهن الملائمة لحالته؛
- حق الاولوية لشغل بعض المناصب في القطاعين العام والخاص؛
- دعم التعاونيات الانتاجية التي تساعدهم على الاندماج الاجتماعي؛
- حق استعمال وسائل النقل العمومية مجانا له ولمرافقه...

أما القانون رقم 07.92 الصادر سنة 1993؛ المتعلق بالرعاية الاجتماعية للأشخاص "المعاقين"، فقد اتجهت أبرز توجيهاته إلى:

- الوقاية من الإعاقة وعلاجها؛
- ضمان الحق في الصحة والتعليم للشخص في وضعية إعاقة وتعليمه وتأهيله؛
- تكوين الشخص في وضعية إعاقة وتمكينه من الاندماج السوسيواقتصادي؛
- مساعدة أولياء الأطفال المعاقين على تحمل نفقات أبنائهم بالاستفادة من التعويضات العائلية؛
- الحصول على بطاقة الإعاقة، تخول صاحبها أو مرافقه إمكانيات الولوجية.

المرسوم رقم 18-2-7-9-2 الصادر في 19 دجنبر 1997 لتفعيل وإحداث لجنة تقنية مركزية لأشخاص المعاقين، وكذا المرسوم 409-01-2 الصادر في 29 مارس 2002 القاضي بشروط استعمال الاعتمادات المالية المخصصة لتغطية بعض تكاليف اقتناء الأجهزة التعويضية المقدمة للأشخاص في وضعية إعاقة.

القانون رقم 10.03 الصادر في 12 ماي 2003 المتعلق بالولوجيات سواء المرتبطة بالمجال العمراني والمعماري وولوجيات وسائل النقل ووسائل الاتصال والتواصل واعتماد لغة الاشارات في النشرات التلفزية وتزويد إشارات المرور في الشوارع بتجهيزات ضوئية لفائدة المكفوفين بمواصفات دولية تعينهم على عبور المرافق، ووضع أجهزة تقنية خاصة بمختلف الاماكن لتسهيل طلب المساعدة ...

وتنص المواد الواحدة والثلاثون من قانون الولوجيات على تسهيل ولوج ذوي الإعاقة الحركية المحدودة بموازاة مع ممرات الراجلين المؤدية إلى البنايات (مثلا المادة 7)، وإحداث مكان مخصص لسيارات أو درجات

الأشخاص في وضعية إعاقة في كل موقف للسيارات تابع لبناية مفتوحة للعموم (المادة 8). مع إحداث داخل كل بناية ممرات خاصة تستجيب لوضعية الأشخاص ذوي الحركية المحدودة (المادة 9).

كما حملت مدونة الأسرة رقم 70.03 لسنة 2004 (https://www.justice.gov.ma)الدولة مسؤولية اتخاذ كل التدبير اللازمة لحماية الأطفال في وضعية إعاقة ورعايتهم؛ من خلال المادة 54 التي أفردت حماية خاصة بالطفل المصاب بإعاقة؛ وعلى أنه يتمتع بالحق في الرعاية الخاصة بحالته، ولاسيما التعليم والتأهيل المناسبان لإعاقته قصد تسهيل اندماجه في المجتمع. وأناطت بالنيابة العامة السهر على مراقبة تنفيذ هذه المقتضيات.

كما أن المشرع الجنائي (https://www.justice.gov.ma) أتى على ذكر الشخص "المعاق" في أكثر من فصل؛ وذلك بتنظيمه للمسؤولية الجنائية من خلال تجريم مجموعة من الأفعال المسببة لوقوع بعض أنواع الإعاقة مثل العجز البدني.

أما القانون 65.99 المتعلق بمدونة الشغل لسنة 2003 (https://www.emploi.gov.ma)؛ فقد نصت بعض موادها على مقتضيات تحمي الأجير المصاب بإعاقة بمناسبة شغله أو من هو في وضعية إعاقة بتيسير اندماجه وتمكينه الاقتصادي، مثل المادة 166 التي تحمي العامل الذي لحقته الإعاقة لسبب من الأسباب أثناء عمله، فتوجه إلى إسناده عملا يتناسب ونوع إعاقته بعد إعادة تأهيليه، اللهم في حال تعذر ذلك لحدة الإعاقة أو لطبيعة الشغل ويحتج في ذلك برأي الطبيب الشغل أو لجنة السلامة وحفظ الصحة.

أما المادة 167 فتمنع تشغيل الأجراء الأشخاص في وضعية إعاقة في واجبات مهنية قد تعرضهم للضرر أو تعمق حدة إعاقتهم.

وعلى نفس المنوال سارت المادة 168 حول الفحص الطبي الدوري للأجراء في وضعية إعاقة المراد تشغيلهم والمادة 169 الخاصة بتجهيز أماكن الشغل بالولوجيات اللازمة لتسهيل قيام الأجراء في وضعية إعاقة بشغلها.

وتشدد المادة 170 على ان التدابير المشار إليها والمتخذة لتحقيق المساواة الفعلية بين جميع الأجراء، ليست مقتضيات تمييزية ضد أي كان.

كما تمت صياغة سياسة عمومية مندمجة للنهوض بحقوق الأشخاص في وضـــعية إعاقة عام 2015، والتي شكلت لحظة سياسية ومجتمعية فارقة وانتقالية للنهوض بحقوق وحماية الأشخاص في وضعية إعاقة؛ تلاها لتفعيل أمثل لهذه السياسة العمومية وضع مخطط العمل الوطني لفترة 2017-2021 بمحاوره الستة وعشرات الأوراش والمشاريع والتدابير...

بالموازاة مع ذلك؛ عمل المغرب على مأسسة التدخل العمومي في المجال الاجتماعي عموما، فأرسى مجموعة من المؤسسات الحكومية وغير الحكومية؛ أناط بها العمل في مجال رعاية الاشخاص في وضعية إعاقة، ومن أبرزها يمكن ذكر:

القطاع الوزاري المكلف بالتضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية، ويتحمل مسؤولية واختصاص إعداد وتنفيذ السياسة الحكومية في مجالات التضامن والأسرة والإدماج والتنمية الاجتماعيين... وأيضا المساهمة في تحسين ظروف الادماج الاجتماعي والسوسيو مهني للمواطنين في وضعية صعبة لاسيما منهم الاشخاص في وضعية إعاقة.

ومواكبة ذلك بإنجاز التقارير والدراسات المتعلقة بتلك المجالات، والمساهمة في إعداد مختلف برامج التنمية الاجتماعية، ومواكبة ومراقبة المراكز الاجتماعية ...

بالإضافة لمؤسسة التعاون الوطني التي تتوفر على عشرات المراكز الوطنية ويستفيد من خدماتها آلاف الأشخاص في وضعية إعاقة؛ والمجلس والوطني لحقوق الإنسان الذي يراقب حماية أو انتهاك حقوق الأشخاص في وضعية إعاقة ودعم مبادرات المجتمع المدني العاملة في مجال النهوض بأوضاع الأشخاص في وضعية إعاقة. وهناك أيضا ومؤسسة محمد الخامس للتضامن التي تقدم مراكزها كذلك خدمات التمكين السوسيواقتصادي للأشخاص في وضعية إعاقة...

وهي مؤسسات يتقاطع فعلها العمومي في السعي نحو رعاية الأشخاص في وضعية إعاقة والعمل على تحسين ظروف عيشهم الشخصية والاجتماعية، من خلال برامج وتدابير ميدانية ومستدامة وآليات عمل القرب والإشراك السوسيومهني لتملك المشروع الإدماجي الوطني لهذه الفئة من المواطنين المغاربة.

وأمام هذه الترسانة التشريعية أعلنت –متونها- استهداف إدماج الأشخاص في وضعية إعاقة وتمكينهم عبر آليات الولوجية المعتمدة، والعرض المؤسساتي الرسمي والمدني الموجه للتدخل الميداني؛ يثور السؤال في هذا الصدد حول مدى تناسبها وموازاتها لواقع الحال وإصابتها لما تغياه العقل التشريعي الاجتماعي المغربي ومعه شركاؤه من فاعلي المجال العام والفئات المعنية.

ذلك أن أقوى تحدي يعترض ذوي "الاختلاف الجسدي" بما هم رهان تنموي مجتمعي؛ هو ما يلاقونه ويستقبلهم من تمثلات وصمية سابقة وانطباعات سوسيوثقافية جارحة جرى توارثها دون وعي أو اقتناع بأبعادها اللاإنسانية، جعلت من تناوله بما يستحقه من موضعة علمية objectivation ومعالجة نقدية تنموية؛ أمرا محفوفا بغير قليل من الصعوبات الثقافية المعارضة وبفعالية كبيرة (; Isabelle Ville، 2020).

ولعل أبرز مثال يمكن تقديمه في هذا الصدد تعبيرا وتدليلا على هذه المسافة المجتمعية بين الخطاب الرسمي والخطاب الاجتماعي حول الإعاقة؛ هذا الاتجاه المستمر في واحد من أهم آليات إدماج هذه الفئة وهي الفن عموما والسينما خاصة، ففي حيث لا زلنا نرى الاعتماد على أشخاص في غير وضعية إعاقة لتمثيل أدوار أشخاص في وضعية إعاقة!!

III) معطيات الواقع حول الإعاقة في السياقين الدولي والوطني

تستدعي الضرورة المنهجية تأطير حديثنا حول الموضوع باستنطاق معطيات الواقع المعيش ارتباطا بمجال الإعاقة، فأي تقييم أو تحليل للسياسات العمومية بشكل عام ومنها الاجتماعية، يستلزم استدعاء واقع الحال وبناء المؤشرات النشيطة فيه، والاستدلال بها لبناء رأي علمي حول جوانب الفاعلية والمحدودية التي تسم تفعيلها.

فبالنسبة للدراسات الميدانية حول الإعاقة في سياقنا المغربي فلا تتعدى وثيقتين اثنتين وطنيتين؛ حيث يعود البحث الوطني الأول حول الإعاقة إلى سنة 2004؛ بينما أنجز البحث الوطني الثاني حول الإعاقة سنة 2014.بالإضافة إلى رأي المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي (https://www.cese.ma) حول احترام حقوق الأشخاص في وضعية إعاقة وادماجهم.

وقد أظهرت نتائج هذا البحث الوطني الأخير (https://www.men.gov.ma »EBS) أن نسبة انتشار الإعاقة على المستوى الوطني وصلت إلى 6,8%. وأن أسرة مغربية واحدة من بين أربع أسر معنية بالإعاقة، ما يعادل نسبة% 24,5.

بينما بلغت نسبة انتشار الإعاقة مستويات متقاربة حسب متغير المجال؛إذ تصل في الوسط القروي 6,99 %، مقابل 6,66% في الوسط الحضري، أما حسب متغير الجنس فنسبة الانتشار أيضا جد متقاربة بين الإناث ب 6,8 %، و6,7 % لدى الذكور.

وبخصوص نسبة انتشار الإعاقة في صفوف الساكنة العامة للمغرب؛ فقد أسفرت معطيات البحث على أنها بلغت 33,7 % لدى الفئة التي تتجاوز 60 سنة، في حين تبلغ هذه النسبة لدى الشريحة العمرية ما بين 15 و59 سنة 4,8 %، و1,8 بالنسبة لأقل من 15 سنة.

كما أبانت مخرجات البحث (https://www.hcp.ma) أن نسب انتشار الإعاقة بعض الجهات - حسب التقسيم الجهوي السابق- تتجاوز المتوسط الوطني، حيث وصلت هذه النسبة إلى 13,4 %في جهة العيون بوجدور الساقية الحمراء، و11,42% في جهة تطوان طنجة، و9,83 %في جهة تادلة أزيلال، بينما تقل نسب انتشار الإعاقة في جهات أخرى عن المتوسط الوطني، مثل جهة مراكش تانسيفت الحوز 3,94 %،

وجهة الدار البيضاء الكبرى 3,96 %، و4,69 %في جهة الرباط سلا زمور زعير... ويعزو البحث ارتفاع نسب انتشار الإعاقة ببعض الجهات؛ إلى ارتفاع نسبة الإعاقة الخفيفة.

أما بالنسبة لأنواع الإعاقة، فقد أشار ذات المرجع إلى أن 50,20 % من الاشخاص هم في وضعية إعاقة لهم قصور حركي، و25,1 % يعانون قصورا ذهنيا، بينما 23,8 % لهم قصور بصري.

وفيما يهم واقع التمدرس لدى الأشخاص في وضعية إعاقة، فتبلغ نسبة 41,8 % بالنسبة للأطفال في وضعية إعاقة من متوسطة إلى عميقة جدا وتخص الفئة العمرية من 6 إلى 17 سنة، ما يعادل 33 ألف طفل، بينما تصل هذه النسبة 55,1 %، بالنسبة للأطفال في وضعية إعاقة خفيفة إلى عميقة جدا ما يساوي 850 ألف طفل (https://www.hcp.ma).

غير أن الأطفال المتدرسين ما بين 5 و17 سنة لا يتجاوز مستواهم التعليمي المرحلة الابتدائية تبلغ نسبتهم 79 %.

أما عن الولوج لسوق الشغل، فمعدل بطالة الأشخاص في وضعية إعاقة خفيفة إلى عميقة جدا يبلغ 47,65 %ويمثلها 290 ألف شخص، ويرتفع أربع مرات عن المعدل الوطني للبطالة البالغ 10,6 %المسجل أثناء إنجاز الدراسة، وضمنها يبلغ معدل البطالة في صفوف الأشخاص في وضعية إعاقة من متوسطة إلى عميقة جدا 67,75 %، أي أكثر من 174 ألف شخصا، وهو أعلى ست مرات من المعدل الوطني للبطالة المسجل في نفس الفترة.

وعن استفادة الأشخاص في وضعية إعاقة من أنظمة الحماية الاجتماعية؛ أظهرت معطيات البحث ذات الصلة، أن معدل هذه الاستفادة هو فقط 34,1 %، حيث لا يستفيد 60,8 % منهم من الخدمات العمومية في المجال الصحي، و37,5 %من الأشخاص في وضعية إعاقة من متوسطة إلى عميقة جدا عبروا عن حاجتهم الملحة لاستعمال معينات تقنية ملائمة لنوعية العجز الوظيفي لديهم.

تظهر لنا هذه المعطيات ورغم تجاوزها اليوم واقعا وزمنيا؛ أن الإعاقة كمعيش يومي مغربي تحيط به ظروف مقلقة وغير سليمة، تزيد إحصائياتها من معاناة المعنيين بها بشكل مركب، كما أنها تدعم الحاجة القوية إلى إعمال إجراءات تدخلية استعجالية من شأنها تغيير واقع الحال إلى ما هو أفضل بالنسبة للمغاربة في وضعية إعاقة.

ومن جهة أخرى وفي ظل تقادم المعطيات السابقة العرض يحق لنا أن نتساءل عن السند الواقعي الذي ستعتمده تدخلات الفاعل العمومي في هذا الإطار؛ وهو يفتقد لمعطيات محينة يتكئ عليها قصد إصابة الاستهداف المأمول من استثماراتها ومجهوداته المؤسسية لتمكين الفئة في وضعية إعاقة؟

خلاصة

يقضي المدخل المنهجي والعملي لاستفهام "إدماج وولوج وتمكين" أوفق للأشخاص في وضعية إعاقة؛ الاشتغال أولا على تحرير الوعي الجمعي المغربي من سلطة الرواسب التنشئوية النمطية إزاء واحد من مكونات المجتمع، ليس وفقط بتبيان لا عقلانيته؛ بل والتحسيس بمدى خطورة انعكاساته - السيكوتمومية - وكيف أنها تفوق ما يحتمل أن يترتب عن وضعية الإعاقة نفسها؛ سواء على الذات أم على محيطها. إذ مهما بلغت براعة النص القانوني وأهداف السياسات الاجتماعية فستظل تصادف المحدودية في واقعها العملي، لعدم تملك المحيط الاجتماعي للفئات المعنية لها بسبب موانع التمثلات الاجتماعية... فانتهى هذا المنحى البنيوي إلى إنتاج أطروحة متكاملة مما تمت مراكمته كميا ونوعيا في هذا المجال، ساهمت وبشكل كبير في إعادة التفكير والتعاطي مع قضية الاعاقة وفق خطاب وممارسة فارقتين عما سلف؛ تمثلها تصورات آفاقية قطعت وبنسب متفاوتة مع ما جرى تسييجها به من صور نمطية(Stéréotypes) و قيم سالبة للكرامة، كانت في أحايين عدة أكثر إيلاما من وضعية الإعاقة.

وبالعودة لواقع الاندماج الاجتماعي كما تمثله مختلف البرامج والمجهودات العمومية المبذولة في هذا الإطار؛ وتأثرها بالتمثلات الاجتماعية كفاعل مجتمعي رمزي قوي يتعين معرفة وقياس مدى ممانعته ام مساعدته للسياسات العمومية في مجال الادماج الاجتماعي للأشخاص في وضعية إعاقة؛ يمكن العطف بالاكتفاء على مؤشرين اثنين، بارزين ودالين:

- التعليم والولوج إليه ونجد أن أكثر من 66% من الأشخاص في وضعية إعاقة بدون مستوى تعليمي والباقي المتعلم منهم ظروفهم التعلمية جد صعبة، وهنا نتحدث عن التعليم كمدخل يفترض أن يكون آلية من آليات الإدماج الاجتماعي بالنسبة لهذه الفئة ومحيطها الخاص والعام، ليتم طرح الترقي بالرياضات الباراولمبية كبديل للترقي الاجتماعي...

- ولوج سوق الشغل حيث نجد أن معدل البطالة وسط فئة الأشخاص في وضعية إعاقة يفوق 5 مرات المعدل الوطني، أي أنهم موضوع تكفل معيشي من الغير، وهو ما يكرس المنظور التمثلي بالعجز والعبء...

كما أنه ورغم المجهودات الرسمية والمدنية المبذولة في سبيل تمكين حقيقي للأشخاص في وضعية إعاقة، فلازال الواقع العملي حافلا بصعوبات بنيوية تعترض نجاح أي مسعى في هذا المجال، ومن أبرز تلك الحواجز المادية والرمزية:

ما يتعلق بمطلب الولوجيات، التي لازالت تواجه تعرف صعوبات في التطبيق، حيث أن الواقع العمراني للمرافق والأماكن العمومية لا يولي أدنى اهتمام لفئة الأشخاص في وضعية إعاقة سواء على المستوى المركزي

الماكرو أو الجهوي الميزو؛ وبشكل أكبر على المستوى المحلي الميكرو، حيث لا يسجل ذلك الانخراط الملتزم للفاعل الترابي الجماعاتي في جهود المشروع المجتمعي الإدماجي خصوصا في مجالي التنقل والمشي والخدمات الإدارية...

فبالإضافة لغياب المعطيات الاحصائيات المحينة والدقيقة عن وضعية الإعاقة بالمغرب؛ يسجل تفرق غير مفهوم للنصوص القانونية في مجال الإعاقة ما يحد من فعاليتها وجدواها العملية، وكذا غياب الإلتقائية والتنسيق بين مختلف المتدخلين في مجال حماية ورعاية وتأهيل الأشخاص في وضعية إعاقة...

وكذلك هناك معاناة مستمرة للتنظيمات المدنية المهتمة والمتدخلة في مجال الإعاقة، حيث غياب الإمكانيات التمويلية لمشاريعها رغم أنها تمثل بما راكمته من تجارب مهمة قوة اقتراحية وفاعلا مؤثرا لتفعيل ميداني ناجع للسياسات العمومية في المجال.

ومقابل كل ما تقدم ستظل العوائق الثقافية المرتبطة بالتمثلات الوصمية للأشخاص في وضعية إعاقة؛ أكبر تحدي يرهن توفيق كل سياسة عمومية تستهدف القضايا المجتمعية الكبرى من قبيل موضوع الإعاقة، لأنها وكما سبق تبيانه واقعة اجتماعية مبنية ولا وجود لها خارج سياقها المجتمعي...

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- جلال الدين سعيد؛ فلسفة الجسد، دار أمية للنشر؛ ط2 1993.
- خليل الجر: المعجم العربي الحديث-لاروس- مكتبة لاروس، باريس 1973.
- عبد النور جبور، سهيل ادريس؛ المنهل الوسيط قاموس فرنسي-عربي؛ ط1 دار العلم للملايين.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Abric, J.-C. « L'analyse structurale des représentations », dans S. Moscovici (Éd.), Méthodologie des sciences sociales, Paris, PUF (2003).
- Berthelot Jean-Michel ; Corps et société ; Cahiers Internationaux de sociologie ; vol LXXIV ; n°2 p p 119-131.
- Berthelot Jean-Michel ; une sociologie du corps a-t-elle un sens ? Recherches socio-logiques.vol XIII ; n°1-2-Louvain 1982.
- Bruce G. Link, Phelan Jo C: Conceptualizing stigma. Annual Review Sociology ; Vol 27.363.385.2001
- David Le Breton ; Anthropologie du corps et modernité ; collection Quadrige ; Ed Presses Universitaire de France 2013.
- DURKHEIM, E « Représentations individuelles et représentations collectives » Publié dans la Revue de Métaphysique et de Morale, tome VI, numéro de mai 1898.
- Dortier, J. À quoi servent les représentations sociales ? Dans : Jean-François Dortier éd., Le cerveau et la pensée : Le nouvel âge des sciences cognitives; Auxerre, France : Editions Sciences Humaines. (2014).
- Erwing Goffman. Stigmate. Paris : Editions de Minuit,la traduction française1975.
- J.Baudrillard ; l'échange symbolique et la mort ; Paris 1976
- Howard S.Becker ; OUTSIDERS etudes de sociologir de la déviance ; collection Leçon De Choses ; Edition Métailié.

- Isabelle Ville ; Emmanuelle Fillio ; Jean-Francois Ravauld ; Introduction à la sociologie du Handicap ; 2 Ed 2020
- Giordana J-Y. Qu'est-ce que la stigmatisation?.Stigmatisation En Psychiatrie En Santé Mentale, Issy-les-Moulineaux : Elsevier ; 2010.
- L.Boltanski ; les Usages sociaux du corps ; in les Annales 1971n°1.
- Marcel Mauss ; les Techniques du corps ; Journal de psychologie ; XXXII ; n°3-4
- Moscovici, S. 2. Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire. Dans : Denise Jodelet éd., Les représentations sociales (pp. 79-103). Paris cedex 14, France : Presses Universitaires de France. (2003).
- P.Bourdieu : Remarques provisoires sur la perception sociale du corps ;in Actes de la recherche en sciences sociales ;1977 ;n°14
- Romulad Bodin ; L'institution du handicap : Esquisse pour une théorie sociologique du handicap ; Paris la Dispute 2018 .
- - Tomas R Dye ; Under Standing public policy : Théories and Issues ; Red Globe Press 2nd Ed 2019.

ويبوغرافيا:

- https://www.cese.ma
- https://www.emploi.gov.ma
- https://www.justice.gov.ma
- www.hcp.ma
- https://www.fondshs.fr:Origines
- https://www.men.gov.ma
- https://worlddisabilityunion.com
- www.social.gov.ma
- www.ohchr.org

المقدس وصناعة التنمية بالمجال القروي المغربي: بحث سوسيولوجي حول "الضريح" كفاعل تنموي محلي

ذ. يوسف الغبوري
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب

د. طيب العيادي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة ابن طفيل بالقنيطرة
المغرب

الملخص

إن اشتغالنا على موضوع "تقديس الأولياء الصالحين" لا يرمي إلى تبرير أو الدفاع عن هذا النمط من التدين أو عقلنته، ولا يسعى للدخول في اشتباك معرفي مع أي نمط من أنماط التدين. بقدر ما هو محاولة للاقتراب من فهم الأسس التي تقوم عليها ظاهرة الصلاح، وأليات إنتاج الولاية، وكيف يولد الولي الصالح من شرنقة الكرامات والبركة التي تُروى حوله (أسطورة التأسيس). إنه بحث عن العناصر التي تُؤسس لمفهوم الولاية والتي تحتاج إلى شرط الاعتراف بالوجاهة الدينية والفاعلية الصلاحية. فالولي ولكي نتأكد من قوّته الرمزية، عليه أن يُقدّم ما يبرّر ما يدعو إليه أو ما يُمارسه من شواهد وخوارق خصوصا أن المجتمع لا يمنح العلامات والاعترافات إلا إذا توفّرت الأدلّة والشواهد، نحو تجاوز كل أشكال التفسير النمطي الذي يربط الأضرحة بالشعوذة والسحر من أجل بناء فهم علمي رصين لعوامل إنتاج المقدس والتي تجعل من الشخص وليا صالحا، وتفكيك العناصر والمحددات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي تُؤسس لمفهوم الولاية بمدينة تارودانت، والأسس التي تقوم عليها ظاهرة الصلاح وأليات إنتاجها.

وفي سياق التطرق للوظيفة التي يؤديها الضريح كمؤسسة دينية، تمرُّ ظاهرة تقديس الأولياء من واقعة الاستثمار الرمزي إلى مستوى الاستثمار الاقتصادي، حيث يكون البدء دينيا وروحيا، لكنه سرعان ما يتحول إلى نفوذ اقتصادي. الشيء الذي يدفعنا لمُساءلة الدور التنموي للضريح والانتظارات التنموية للمجال الضرائحي. وهل له نفوذ رمزي وديني فقط؟ أم يتجاوزه لما هو اقتصادي؟

الكلمات المفتاحية:

الضريح – الدين – الولي – الاقتصاد – التنمية.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

الغبوري، يوسف. العيادي، الطيب. (2025، مارس). المقدس وصناعة التنمية بالمجال القروي المغربي: بحث سوسيولوجي حول "الضريح" كفاعل تنموي محلي. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 240-251.

تأطير استشكالي:

ظل الإنسان عبر التاريخ حريصا على البحث في كل الجوانب المرتبطة بوجوده المادي والرمزي، حيث شكل الدين جانبا أساسيا من جوانب الوجود الإنساني وتطوره. فعكف على استجلاء تمظهراته وأشكاله ليمتلك بذلك القدرة على تحويله لسلوك اجتماعي له أبعاده السيكولوجية والاقتصادية والرمزية. ليسعى بعد ذلك لفهمه ودراسته في سياقه التاريخي، وفي هذا الصدد عرف رويستون بيك تاريخ الأديان بقوله: [إن دراسة علمية موضوعية تتناول ديانات العالم الماضية والحاضرة، تتوخى دراسة الأديان في ذاتها، واكتشاف ما يقوم بينها من نقاط تشابه واختلاف، واستخلاص السمات المميزة للشعور الديني][1]. وعليه شكّل الدين مسألة رئيسية في التأمّلات الخاصّة بطبيعة العلاقة الاجتماعية وأشكال التماسك الاجتماعي التي تشكّل السؤال الرئيسي خصوصا في كتابات دوركايم. لقد كان الدين مدخلا أساسيا لفهم العلاقات الاجتماعية، باعتباره الروح المشتركة التي تساهم في تماسك المجتمع. هذا الأخير ليس فقط مجموعة من الأفراد يحتلّون مكانا معيّنا في ظلّ ظروف مادّية ما. بل هو قبل كلّ شيء مجموعة من الأفكار والمعتقدات والتصورات... التي تتبلور انطلاقا من فكرة الأخلاق المثالية التي تُعتبر السبب الرئيسي لوجود المجتمع. هذه الأخلاق تقوم بالتعبير عن نفسها انطلاقا من شكل ديني معيّن.[2]

إن الدين أو المقدس بهذا المعنى يتخذ مظاهر متعددة ضمن أشكال وطقوس تتشابه وتختلف من مجال لآخر، ولعل من أهم هذه التمظهرات نجد ظاهرة زيارة الأضرحة والأولياء باعتبارها من أهم الممارسات الدينية المنتشرة بالمجتمع المغربي، والذي يُقدّس -من بين كل البلدان الإسلامية– عددا كبيرا من الأولياء، وتنتشر به العديد من الأضرحة والمزارات. ولا شكّ أن القول بأن (المغرب بلد المائة ألف ولي)[3] لم يتولّد من فراغ، وليس شعارا مُغاليا، بل يجد مبرّره في كثرة الأضرحة والزوايا بالمغرب عموما ومنطقة سوس بالخصوص. فبناء على المعطيات التي قدّمتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب حول تتبع أنشطة الأضرحة والزوايا، فإن عدد الزوايا والأضرحة قد بلغ ما مجموعه 7090 ضريحا وزاوية خلال سنة 2019[4].

[1]: مرسيا الياد، "المقدس والعادي"، دار التنوير، مصر، الطبعة الأولى، 2009، ص:7.

[2] : دانيال هيرفيه ليجر و وليام جون بول، "سوسيولوجيا الدين"، ترجمة درويش الحلّوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 2005، ص: 203.

[3]: بول باسكون، "مجلّة بيت الحكمة" العدد الثالث، السنة الأولى، الطبعة الثالثة، أكتوبر 1986، ص: 96.

[4]: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، تقرير حول تتبع أنشطة الزوايا والأضرحة، سنة: 2019.

هذه الإحصاءات التي احتلت فيها جهة سوس ماسة المرتبة الأولى وطنيا فيما يخص عدد الأضرحة والزوايا في مجموع يُقدّر ب 1155 ضريح وزاوية. تتوزّع على الشكل التالي: عدد الأضرحة 789. عدد الزوايا: 361. زاوية وضريح: 5.

إن هذا الحضور القوي للأولياء بالمغرب، والذي بلغ في مُجمله: 7090 ضريح وزاوية، قد يجد مبرره في تعدد أنماط الاعتقاد الديني في المجتمع المغربي، خصوصا أن الحياة الدينية الواقعية للمغاربة تتشكل في طقوس وأشكال دينية شعبية تتموقع خارج دائرة الإسلام الفقهي. وتندرج بذلك ضمن بقايا وثنية؛ أي مجموعة من المعتقدات والطقوس القديمة التي تمّ احتواء بعضها من طرف الديانة المحمدية (الإسلام) وبعضها الآخر ظل حاضرا ومستمرا داخل معتقدات وطقوس المسلمين بالرغم من الاعتراضات الشديدة للفقهاء[1]. مما سيفرض علينا لزاما أن نختبر المقاربات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، وذلك بُغية اختبار مدى فعالية مقارباتهم لأنماط التدين بالمجتمع المحلي.

ولعل من الأساسي أن نشير إلى المجتمع المحلي، ونقصد به مدينة تارودانت، فبالرغم من كل التحولات التي عرفتها المدينة، إلا أن الاعتقاد في المقدس الضرائحي وفي بركة الأولياء ظل قائما ومترسخا بقوة في المخيال الجماعي[2]، وهذا ما يبرر اهتمامنا بالموضوع والفاعلون داخله والقضايا التنموية التي يطرحها.

إن محاولة فهم وتفكيك آليات ومنطق اشتغال المجال الضرائحي بالمنطقة يفرض علينا الانطلاق من مجموعة من الأسئلة، خصوصا أن الإسلام الذي يعتبره المغرب دينه الرسمي، من أكثر الأديان السماوية توحيدا، وأقلها تجسيدا. لكن بالرغم من ذلك نجد أن المجتمع المغربي يعرف عددا كبيرا من الأولياء والصلحاء والأضرحة. وبالرغم من الحضور القوي للأولياء والمواسم بمدينة تارودانت (موسم سيدي صالح نموذجا) إلا أنها لم تنعكس بشكل ملحوظ على الجانب التنموي للمدينة، مما يجعلنا نسلط الضوء حول الأضرحة المحلية بتارودانت بين التأسيس الديني والدور التنموي، خصوصا أن رصد التفاعلات بين الإنسان والمجال الذي ينتمي إليه يكشف لنا عن مجموعة من الدلالات السوسيو-أونثروبولوجية. وقد كان نزولنا للميدان مؤطرا بجملة من الأسئلة للوعي بمختلف جوانب الموضوع ويمكن حصرها فيما يلي:

ما هي العناصر والمحددات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي تُؤسس لمفهوم الولاية بضريح سيدي صالح؟ وما الأسس التي تقوم عليها ظاهرة الصلاح وآليات إنتاجه؟ هل للضريح نفوذ رمزي وديني فقط؟ أم يتجاوزه لما هو اقتصادي؟ وما الدور التنموي للضريح والانتظارات التنموية للمجال الضرائحي بالمجتمع المحلي؟

[1]: منديب عبد الغني، "الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب"، إفريقيا الشرق-المغرب، 2006، ص: 20.

[2]: عمر أفا، "الأولياء الصالحون المتبرك بهم في مدينة تارودانت"، منتدى الأدب لمبدعي الجنوب-المغرب، الطبعة الأولى، 2009، ص:175.

I) جغرافيا الضريح وإسطوغرافيا الموسم:

إن المجال الجغرافي الذي يحتضن بحثنا هو مدينة تارودانت. بحمولتها الثقافية، وأبعادها الاجتماعية، والتاريخية، والجغرافية. فوراء كل اسم بتارودانت قصة وموروثا شعبيا وتاريخيا وحمولة ثقافية، تختزن وتختزل واقع الناس، ونمط عيشهم، وتفكيرهم وتركيبتهم الاجتماعية، ومعتقداتهم وأصولهم الجغرافية، وتفاعل مدينتهم مع محيطها الجغرافي والتاريخي1. ومما لا شك فيه أن احتضان مدينة تارودانت لبحثنا سيسهم في تطوير البحث التاريخي المحلي ويضفي عليه رؤية اجتماعية تكشف عن جوانب هامة من الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية للمدينة. وبالنظر للمكانة العالية والأهمية العلمية والإبستيمولوجية التي يحظى بها المجال الديني. تولّدت لدينا رغبة في المساهمة في دراسة أحد جوانب هذا الموضوع من وجهة نظر سوسيو-أونثروبولوجية. حيث تضم -مدينة تارودانت- مجموعة من الأولياء الصالحين والأضرحة المحلية بلغ 65 ضريحا محليا، يتوزع حسب النوع بين 63 ضريح (أولياء صالحون) أي 97%، وضريحين لوليتين صالحتين أي 3%. وعلى مستوى المجال، نجد 83% من الأضرحة تنتمي للمجال الحضري، في مقابل 17% تنتمي للمجال القروي. وفي هذا السياق سنسلط الضوء على موسم سيدي صالح الذي لطالما ارتبط بممارسات ضرائحية مليئة بالرموز وتلوح منها الدلالات التي تتطلب الكثير من الحذر الابستيمولوجي لفهمها وكشف معانيها. وقد أقيم هذا الموسم بتاريخ 7 و8 غشت 2023.

II) ميثودولوجيا البحث الميداني:

أما ما يتعلق بالخطة المنهجية المعتمدة في البحث، وأمام ندرة المصادر التي عالجت ظاهرة الأولياء والأضرحة المتبرّك بهم بمدينة تارودانت، ارتئينا إلى أن الخطة المنهجية التي تتناسب وطبيعة بحثنا تستهدف العودة للذاكرة من أجل اكتشاف المعرفة من الداخل وإعادة بناءها، وبالخصوص الجوانب اللامفكر فيها حول الموضوع. ولتحقيق هذا المبتغى سنعتمد على المنهج الكيفي. خصوصا أنّ طبيعة الموضوع لها الدور الكبير في تحديد طبيعة المنهج. ومن خلاله -المنهج الكيفي- سنقوم باستثمار والاعتماد على تقنية الملاحظة والملاحظة بالمشاركة.

فتأتي أهمية الملاحظة باعتبارها من بين الأدوات العلمية التي ستفيدنا كثيرا من النفاذ إلى عمق الظاهرة، من خلال المعاينة البصرية الدقيقة للفضاء الضرائحي، والزيارات الضرائحية. شرط أن تكون الملاحظة موضوعية دون الانسياق وراء الأفكار المسبقة. وفي خضم هذه التقنية البحثية، سنلجئ للملاحظة بالمشاركة، ومن خلالها نشارك في الظاهرة محل الملاحظة، فنكون بذلك جزءا من الظاهرة، فنزور الفضاء الضرائحي، ونلبس

[1]: سرتي محمد، "معجم الأعلام الجغرافية بتارودانت: المدينة القديمة"، منشورات مكتبة السرتي، تارودانت، الطبعة الأولى 2021، ص: 9.

لباسهم، ونتقمص ممارساتهم... حتى نتمكن من معرفة كل تجليات وخفايا الظاهرة وبالتالي نحقق نفاذا أعمق وفهما أكثر دقة للموضوع.

وتحقيقا لهذا المبتغى تم الاعتماد على مجموعة من العناصر الأساسية ضمن شبكة الملاحظة ومعالجتها وفق المستويات التالي:

الاجتماع للإعداد للموسم/ الذبيحة/ فضاء الضريح/ منزل المقدم/ المقدم والمرابطين/ الزوار والمريدين/ حضور المرأة والرجل داخل الموسم/ حضور الأطفال داخل الموسم/ قبل بداية الحضرة/ بداية الحضرة/ التحييرة/ جمع المساهمات المادية/ الدعاء/ أشكال تقديس الولي الصالح/ أدوار الضريح/ نهاية الحضرة...

وذلك بهدف رصد التغيرات التي تطال هذه الظاهرة في علاقتها بإشكالية الدراسة، والتي ركزنا فيها على العناصر والمحددات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي تُؤسس لمفهوم الولاية بالمنطقة، وكذا الأسس التي تقوم عليها ظاهرة الصلاح وآليات إنتاج الولاية (أسطورة التأسيس). بالإضافة للتركيز على الدور التنموي للضريح والانتظارات التنموية للمجال الضرائحي بالمنطقة.

وعليه يحاول هذا المقال عرض وصف دقيق لعناصر شبكة الملاحظة بناء على ثلاثة مستويات أساسية:

- ✓ العادات والتقاليد التي يمارسها سكان المنطقة قبل وأثناء وبعد زيارتهم لضريح سيدي صالح وما يرتبط بها من طقوس دينية محلية.
- ✓ محاولة تسليط الضوء على آليات الوجود والاستمرار، والرهانات الاقتصادية للموسم.
- ✓ الأدوار المنوطة بالضريح والتي يمارسها محليا.

III) أسطورة التأسيس؛ الأسس المحلية لظاهرة الصلاح وآليات إنتاج وتأبيد الولاية:

بعد الملاحظة الميدانية للإقبال الكثيف على الموسم رجالا ونساء صغارا وكبارا... كان من المفترض البحث في الأسباب التي دفعت كل هؤلاء الأفراد إلى السفر من أجل حضور الموسم والتقرب من الولي الصالح سيدي صالح، والبحث في أصول هذا المقدس أو من أين يستمد شرعيته؟

لعل من أهم الأمور التي تدفع لإضفاء الشرعية على الفضاء الضرائحي والساعية لتقديس الإنسان هي كرامات الولي، خصوصا أن ما كان معجزة للنبي يجوز أن يكون كرامة للولي[1]. فيكون وجود الولي داخل بنية جماعية وذهنية معينة يستمد منها قداسته عند الأفراد2. ومن أبرز كرامات الولي سيدي صالح نذكر منها:

[1]: يوسف بن إسماعيل النبهاني، "جامع كرامات الأولياء."، المكتبة الثقافية- لبنان، الطبعة الأولى 1991، ص 14.

[2]: 6. Hertz Hobert, sociologie religieuse et folklore, classiques des sciences sociales, 1928. P: 104.

الولي الصالح المدفون داخل القبة عندما يقصده أي فرد بنية الاستجابة فإنه يحقق له طلبه كيف ما كان، فعلى سبيل المثال زارته امرأة حامل بفتاة، كانت ترغب في الحصول على مولود ذكر، فقصدته بنية تغيير جنس الجنين، وغادرت لتكتشف بعد لك أنها حامل بذكر. وكان بعض المتشردين ينامون بجوار الضريح، وفي كل صباح يجدون قربهم بعض النقود، شرط استحضار النية. بالإضافة لرائحة البخور التي تفوح يوميا من القبة وفضاء الضريح ونظافته الداخلية (والتي تكون من طرف الجن). وأي فرد يتكلم بسوء عن الضريح أو يسبه يحصل له أمر ما. وفي كل مرة يتم الإعلان عن الموسم يحلم أحد أبناء الولي أو أحفاده بسيدي صالح في المنام ويخبره بما يجب عليه أن يفعل طيلة أيام الموسم...[1] وغيرها من الكرامات التي ارتبطت باسم الولي سيدي صالح. والتي تظهر على أنها في عمومها تتنافى مع المنطق وتتجاوز قوانين الطبيعة، إلا أن الأفراد يعتقدون في صحتها اعتقادا جازما وبالتالي تضفي الشرعية على قداسة الولي، بل تُخوّلُ له نيل مرتبة الوساطة[2] (وسيط بين الله وعباده).

ولا يمكن الجزم في أن هذه الكرامات وحدها هي الباعث على إقدام الأفراد للموسم للتبرك بالولي وليست هي العامل الوحيد، فقد يكون للجانب الإعلامي أيضا دور مهم، حيث نشر المقدم فيديو فيه دعوة لحضور الموسم ورحب بالمريدين وتم تداوله في مجموعة من الصفحات الفايسبوكية مثل (تارودانت العالمة تبتسم/ صفحة ايت اعزا/ تارودانت بريس...) وهي صفحات تضم عددا وازنا من المتابعين والذين تفاعلوا مع المقطع بشكل كبير بين مؤيد للموسم ممن أبدوا رغبتهم في الحضور وبين معارض ممن اعتبروه تخلفا وبدعة وجهلا... مما يجعلنا نستنتج أن للحضور الإعلامي القوي دور مهم في استقطاب المريدين للموسم.

كما أننا لا نرمي إلى تبرير أو الدفاع عن هذا النمط من التدين أو عقلنته، ولا نسعى للدخول في اشتباك معرفي مع أي نمط من أنماط التدين. بقدر ما هو محاولة لفهم الأسس التي تقوم عليها ظاهرة الصلاح بمدينة بالمنطقة، وأليات إنتاج الولاية، وكيف يولد الولي الصالح من شرنقة الكرامات والبركة التي تُروى حوله (أسطورة التأسيس). إنه بحث عن العناصر التي تُؤسس لمفهوم الولاية. خصوصا أن الكرامات شرط من شروط الاعتراف بالوجاهة الدينية والفاعلية الصلاحية للولي. ودعامة روحية للتأكد من قوّته الرمزية. وعليه أن يُقدّم ما يبرّر ما يدعو إليه أو ما يُمارسه من شواهد وخوارق وكرامات. خصوصا أن المجتمع لا يمنح العلامات والاعترافات إلا إذا توفّرت الأدلّة والشواهد. وهو ما يستمرّ حتى بعد وفاة الولي. إن هذه الكرامات والبركة هي ما تستتبع الاعتراف بالنفوذ الروحي للولي الصالح. عندها فقط يصبح الاعتراف بالولي مسلّما به. كما أن

[1]: البحث الميداني، شهادة لالة زهرة، امرأة تقطن قرب الضريح تلقب، تبلغ من العمر 72 عاما.

[2]: بول باسكون، "مجلّة بيت الحكمة" العدد الثالث، السنة الأولى، الطبعة الثالثة، أكتوبر 1986، ص: 97.

الكرامات المرتبطة بالولي الصالح لا تخضع للتقادم، ولا تنتفي بانتفاء الجسد ورحيله، وإنما تستمر حتى بعد وفاته عبر الأحفاد وحتى الأمكنة والأشياء التي فاضت عليها وفيها كراماته[1].

إن لهذه الأساطير والحكايات الشعبية صدى في حياة الأفراد من حيث تداولها اليومي والتي تساهم بشكل كبير في ذيوع صيت الولي وانتشار أخباره، هذه الحكايات التي تُروى حوله -وبالإضافة لكونها تعزز النفوذ الروحي للولي- فهي تؤدي وظائف متعددة، حيث يجد فيها الفرد متنفسا لجملة من الضغوط الاجتماعية، كما تعبر على القيم المثالية والحرص على استمراريتها من خلال الأسطورة[2]. ويمكن أن نجمل القول انه لا ولاية إلا بكرامة، وإذا كانت المعجزات يختص بها الأنبياء، فالكرامات لا تكون إلا للأولياء وهي ما يغذي الولاية ويفرض الاعتراف بها وتأييدها، ولا تتحقق إلا لمن تعمق في الزهد وصرف نفسه عن ملذات الدنيا وأهوائها[3].

IV) الموسم والزيارة؛ آليات سوسيوثقافية للعبور من الرمزي إلى الاقتصادي:

إن الاعتقاد الشعبي في قداسة الضريح لا ترتبط بالمكان فقط (القبر)، بل تفيض بركة الولي على كل ما يحيط به، ووفق هذا يتم التقرب منه وتقبيل قبره وتقديم القرابين والهبات طمعا في نيل بركته. الشيء الذي يفرز مجموعة من الوظائف والأدوار التي رصدناها في زيارتنا لضريح سيدي صالح، وتتجلى في:

دور علاجي: حيث لوحظ وجود مجموعة من الحالات من بينها فتاة معاقة على كرسي متحرك وتقوم بحركات لا إرادية... تأخذها أمها للضريح بنوع من القوّة حيت تمسّحت به وقبلته وجلست بالقرب منه طلبا لبركته في علاج مرضها.

دور اجتماعي: اجتماع أفراد المنطقة والعائلات والأصدقاء في جو من المرح والترفيه مع تحقيق التواصل والتضامن بين الأفراد. كما نشير هنا إلى أهمية التنشئة الاجتماعية وترسيخ الاعتقاد في الأولياء حيث تترسخ فعالية الولي/ الضريح في ذهنية الطفل منذ طفولته ويستدمج هذه العناصر السوسيوثقافية في بنيته الشخصية، خصوصا وقد لوحظ حضور كثيف للأطفال داخل الموسم ذكورا وإناثا فلا توجد امرأة إلا وقد أحضرت معها طفلا ليشاهد أطوار الموسم، والحضرة، والتحييرة... لدرجة أن الأطفال بدأوا بالتصفيق والصراخ فرحا ببداية الحضرة ورغبة في اكتشاف تلك الطقوس.

---

[1]: العطري عبد الرحيم، "بركة الأولياء: بحث في المقدس الضرائحي"، شركة النشر والتوزيع المدارس- الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2014، ص: 56-57.

[2]: مصطفى أوسرار، "الأضرحة والمزارات بالمغرب"، مجلة المناهل، العدد 88، 2011، ص 99.

[3]: أبو يعقوب يوسف التنادلي، "التشوف إلى رجال التصوف"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الثالثة، ص:54.

دور سيكولوجي: حيث لوحظ هذا الدور بعد لحظات التحييرة حيث يسقط الفرد مغميا عليه، ويتم نقله مباشرة قرب الضريح لينام بجوار القبر، فبمجرّد ما يستيقظ يحكي أنه يشعر براحة نفسية كبيرة، وكأنه نام ساعات طويلة، خصوصا أمام تعقيد مشاكل الحياة، فيكون بذلك تأثير مباشر للإيمان بالصلحاء على الروح الفردية والجماعية، ويتم حلول الفيض الرباني على ذات المريد. تدوم فترة التحييرة بين 8 إلى 15 دقيقة قبل أن يسقط الفرد مغميا عليه، وقد لوحظ أن النساء أكثر تعرّضا للتحييرة من الرجال 18 امرأة مقابل 7 رجال داخل الموسم.

لا ننكر أن مجمل هذه الوظائف تدعم استمرار التبرك بالولي الصالح، لكن ما يهمنا أكثر هو الدور الاقتصادي، والذي يتمثل في المساهمات المالية والعينية التي تعطى للمقدم على طيلة أيام الموسم، وكذلك المساهمات التي توضع في صندوق التبرعات عند مدخل الضريح بِنيّة التقرب وأخذ البركة. فبعد مرور كل 20 دقيقة داخل أطوار الموسم يتوقف المقدّم عن العزف ودق الناقوس والدفوف، ويقف بين الجميع يحثّهم على أهمية الصدقة ودورها باعتبارها طقس من طقوس الموسم، من أجل نيل بركة الولي الصالح، فتنهال النساء والرجال بتقديم المساهمات المادية للمقدم وتكون إما نقودا (من فئة العشرون والخمسون والمائة والمائتي درهم) أو عبارة عن قالب سكر، ويتم إعطاء المساهمة المادية مع لمس جسد المقدم وطلب الدعاء والتيسير. إلا أنه لوحظ أن كل هذه الأموال التي يتم جمعها أو المساهمات العينية كالسكر والذي يتم إعادة بيعه... يتم استثمارها في مستويين:

أولا: يقوم المقدم بعدِّها بحضور جميع المرابطين الذين شاركوه طيلة أيام الموسم، ويتم الاتفاق على نسبة من المال تعطى لهم، فيكون بذلك وجودهم داخل الحضرة بمثابة مهنة يُؤجرون عليها.

ثانيا: يحتفظ المقدم بباقي المال، جزء منه يخصصه لنفسه، وجزء لإعادة إصلاح الضريح أو الفضاء الضرائحي، أو يقوم بتخزينه ليكون جزءا من المال المدخر للموسم القادم.

أما انعكاسات الموسم على التنمية المحلية للمنطقة فتظهر بشكل محتشم. لا ننكر أن الموسم ساهم في تقوية العلاقات الاجتماعية، والتضامن بين الأفراد، وتحقيق الأمن الروحي... لكن من خلال ملاحظة المنطقة مجاليا فإن تأثير الضريح يظهر في مستويين:

أولا: الأنشطة التجارية التي تمارس بالقرب من الضريح والتي تستهدف بشكل كبير الأطفال، وقد لوحظ بعض النساء يشترون البخور والمسك وبعض الألعاب والحلويات، وذلك لسيادة الاعتقاد بأن كل شيء يشتريه الفرد من فضاء الضريح إلا وتفيض عليه بركة الولي، التي يتم نقلها للمنزل ولأفراد أسرته.

ثانيا: ربط علاقات زواج جديدة بين الزوار والمريدين تحت مباركة الولي الصالح لما لكراماته من حلول على مشاكل العنوسة والتأخر في الارتباط كما عبرت على ذلك لالة زهرة المريدة المجاورة لفضاء الضريح، وعليه ويمكن اعتبار الزواج ضمن الأبعاد التنموية للموسم.

أما ما يخص كراء المنازل فقد لوحظ غياب أي رواج متصل بها نظرا للتآلف بين المريدين والزوار حيث يتم تبادل أشكال الاستضافة للمبيت خاصة من طرف المقدم المسؤول عن الضريح الذي يتكرم باستقبال كل من لا مأوى له.

V) التنمية المحلية بين الإسهام السوسيو-وظيفي للضريح وانتظارات المجتمع المحلي:

إن رصدنا للأدوار التي يقوم بها الضريح هو بحث في أحد أشكال الاستمرارية، فكلما حافظ الضريح/ الموسم على وظائفه كلما ضمن بقاءه واستمراره. فللضريح عدة أدوار قمنا بمعاينتها انطلاقا من شبكة الملاحظة، والتي لا يمكن رصدها إلا من خلال تتبع واستنطاق المعاني والرموز التي تنضح بها الطقوس المرتبطة بالموسم والزيارة. والتي تنطلق من لحظة الاجتماع للإعداد للموسم إلى الذبيحة وفضاء الضريح ومنزل المقدم إلى قدوم المرابطين الزوار والمريدين "نساء ورجالا وأطفالا..." إلى بداية الحضرة والتحييرة وغيرها من العادات والتقاليد التي يمارسها سكان المنطقة قبل وأثناء وبعد زيارتهم لضريح سيدي صالح وما يرتبط بها من طقوس دينية محلية.

يلجأ الأفراد إلى الفوز ببركة الولي من خلال أشكال متعددة من التقديس ضمن مجموعة من الطقوس الاسترضائية لجلب بركة الولي والتقرب منه، وأهمها: استحضار النية، الجلوس قرب القبر والنوم في فضائه، الدعاء في حضرة الولي وتقبيل القبر والتمسح به... وقد لوحظ أن معظم المريدين يتقربون للولي من خلال المقدم والذي يحظى ببعض القداسة التي يستمدها من قربه وانتسابه للولي والذي يكون غالبا حفيد الولي الصالح[1]. مما يجعل له سلطة روحية. خصوصا أن المقدم هو وريث بركة الولي الصالح، والذي يعتبر خادمه وملازمه الحقيقي، فيدبر شؤون الضريح ويبعث الحماسة في الأتباع والمريدين، كما أن تقدميت مهمة تتوارث أبا عن جد، ويأخذ كل ما يجود به الزوار وهو ما يجعل من مهمته تكليفا مربحا[2]. وهذا ما جعلنا نلاحظ وجود صراع بين المقدم والأخ الأكبر حول أخذ لقب المقدم والمشرف على الضريح، نظرا لأن هذا الأخير هو الذي يحظى بالحصة الأكبر من المال. (تحويل الصراع لطبيعة اقتصادية، وليس لنيل شرف تقدميت). مما يجعلنا نتساءل حول واقعة الاستثمار الاقتصادي للضريح. حيث يكون البدء دينيا وروحيا، لكنه سرعان ما يتحول

[1]: Gaborieau Mark, "Le culte des saints musulmans en tant que rituel controverses juridiques" Archives de Sciences Sociales des Religions, January, 1994, p:86

[2]: ادموند دوتي، "الصلحاء، مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر"، ترجمة محمد ناجي بن عمر، افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى 2014، ص:41.

إلى نفوذ اقتصادي ينافس السلط الأخرى في تدبير المجال[1]. الشيء الذي يدفعنا لمُسائلة الدور التنموي للضريح والانتظارات التنموية للمجال الضرائحي. خصوصا أن الطقوس الدينية المرتبطة بالممارسة الضرائحية أو ما يسمى ب (الزيارة/ الموسم) يتم من خلالها تقديم الهبات والهدايا والتبرع بالأموال للولي وغيرها من الأنشطة التي تمارس في الفضاء الضرائحي[2]. مما يطرح إشكالية العلاقة بين القدسي والفعل/ الدور التنموي.

خلاصة:

بناء على ما سبق، يبدوا جليا من خلال تشخيصنا للأبعاد الدينية والاقتصادية للفضاء الضرائحي بمدينة تارودانت من خلال تسليطنا الضوء على آليات إنتاج الولاية وانعكاساتها التنموية أن إنتاج الولاية يتأسس وفق رهانات ثقافية ودينية يتم من خلالها إضفاء الطابع الأسطوري على شخصية الولي لتجعل منه كائن فوق إنساني يتخطى حدود القدرة البشرية، فتتولد بذلك كرامات يسعى الأفراد لنيل بركتها. ويتم نقل البركة وفق طقوس ترتبط بالموسم والزيارة في علاقتها بالعطاء المادي، والذي يفرز رهانا تنمويا من خلال استثمار الضريح باعتباره مجالا لممارسة الأنشطة الاقتصادية حيت ينتشر باعة المأكولات الغذائية والألعاب وكراء المنازل بالإضافة للقربان والشموع... غير أن وجود مؤشرات وأنشطة اقتصادية لا يدل على تحقيق التنمية داخل المنطقة. وعليه يمكننا القول ان المقدس الأوليائي بالمنطقة يستهدف الفئات الهشة التي ما تزال تمتح من الثقافة الموروثة قصد الحفاظ على استمراريته لصالح جهات معينة تستثمر فيما هو ديني لتحقيق مصالح مادية.

[1]: العطري عبد الرحيم، "بركة الأولياء: بحث في المقدس الضرائحي"، نفس المرجع السابق، ص:35.

[2]: حقي محمد، "المواسم بين الفولكلور والتاريخ في إقليم أزيلال"، مجلة المناهل، العدد 88، بتاريخ: 1 يناير 2011، ص: 202.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- أبو يعقوب يوسف التادلي، "التشوف إلى رجال التصوف"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الثالثة.
- ادموند دوتي، "الصلحاء، مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر"، ترجمة محمد ناجي بن عمر، افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى 2014.
- بايزو إبراهيم، "التنمية مشاركة، في مقاربة المسألة التنموية من منظور تشاركي"، افريقيا الشرق-الدار البيضاء، طبعة 2015.
- بول باسكون، "مجلّة بيت الحكمة" العدد الثالث، السنة الأولى، الطبعة الثالثة، أكتوبر 1986.
- جمال حلاوة، عزيز صالح، "مدخل إلى علم التنمية"، دار الشروق للنشر والتوزيع-رام الله، الطبعة الأولى 2009.
- حقي محمد، "المواسم بين الفولكلور والتاريخ في إقليم أزيلال"، مجلة المناهل، العدد 88، بتاريخ: 1 يناير 2011.
- دانيال هيرفيه ليجر ووليام جون بول، "سوسيولوجيا الدين"، ترجمة درويش الحلّوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 2005.
- سرتي محمد، "معجم الأعلام الجغرافية بتارودانت: المدينة القديمة"، منشورات مكتبة السرتي، تارودانت، الطبعة الأولى 2021.
- العطري عبد الرحيم، "بركة الأولياء: بحث في المقدس الضرائحي"، شركة النشر والتوزيع المدارس- الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2014.
- عمر أفا، "الأولياء الصالحون المتبرك بهم في مدينة تارودانت"، منتدى الأدب لمبدعي الجنوب-المغرب، الطبعة الأولى، 2009.
- مرسيا الياد، "المقدس والعادي"، دار التنوير، مصر، الطبعة الأولى، 2009.
- مصطفى أوسرار، "الأضرحة والمزارات بالمغرب"، مجلة المناهل، العدد 88، 2011.
- منديب عبد الغني، "الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب"، إفريقيا الشرق-المغرب، 2006.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، تقرير حول تتبع أنشطة الزوايا والأضرحة، سنة: 2019.
- يوسف بن إسماعيل النبهاني، "جامع كرامات الأولياء."، المكتبة الثقافية- لبنان، الطبعة الأولى 1991.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Gaborieau Mark, "Le culte des saints musulmans en tant que rituel controverses juridiques" Archives de Sciences Sociales des Religions, January, 1994,
- Hertz Hobert, sociologie religieuse et folklore, les classiques des sciences sociales, 1928.
- Jacques lombard, La sociologie et le développement, pluridisciplinarité ou spécificité ?, Revue tiers monde, année 1982.
- Drague Georges : Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, éditions Peyronnet, paris, 1951.
- Eliade Merssia : le sacré et le profane, éditions Gallimard, paris, 1965.
- Bastide Roger : Le sacré sauvage, et autres essais, revue de l'histoire des religions, année 1977.
- Carrier Michel : Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré, Montréal, Éditions Liber, 2005.
- Massé Raymond, introduction, rituels thérapeutiques, syncrétisme et surinterprétation du religieux, les classiques des sciences sociales, 2002.
- Bataille Georges, la sociologie sacrée du monde contemporain, Éditions léo scheer, 2003.
- Henri HUBERT et Marcel MAUSS, Mélanges d'histoire des religions : Préface, ou Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux, les classiques des sciences sociales, Édition complétée le 30 août 2002 à Chicoutimi, Québec.

المقاربة السوسيو أنثروبولوجية للتنظيمات الجمعوية ومشاركة الشباب بالمجال القروي المغربي: مراجعة الأدبيات

حسن اشرواو
طالب باحث في سلك الدكتوراه
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب

د. طيب العيادي
أستاذ علم اجتماع
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب

الملخص

يقدم هذا المقال تحليلا تركيبيا ومقارنا لمجمل الأعمال التي تناولت بشكل خاص سؤال مشاركة الشباب في التنظيمات الجمعوية القروية بالمغرب، انطلاقا من خمس أبعاد تلتقي فيها هذه الأعمال البحثية، وتشمل أساسا: تحولات التنظيم والممارسة الجمعوية بالوسط القروي المغربي ودوافع مشاركة وانخرط الشباب في هذه التنظيمات وكذلك تأثير مشاركتهم على التنمية المحلية بمناطقهم والعوائق التي تحل دون انخراطهم ومشاركتهم في التنمية المحلية، وأخيرا تأثير الشراكات مع مؤسسات دولية ووطنية على بنية ووظائف هذه التنظيمات. وفي المجمل يهدف هذا المقال إلى استعراض وتحليل وتركيب المنجز السوسيو أنثروبولوجي في مجال التنظيمات الجمعوية ومشاركة الشباب بالمجال القروي بالمغرب ما بين 2011 و2021. منهجيا، ننطلق من تحليل وتركيب ومقارنة عينة تشمل 16 من الأدبيات السوسيو أنثروبولوجية ما بين 2011 و2021 المنجزة حول التنظيمات الجمعوية ومشاركة بالوسط القروي المغربي.

الكلمات المفتاحية:

التنظيمات الجمعوية القروية، المجتمع القروي المغربي، مشاركة الشباب، التنمية المحلية، المقاربة السوسيو أنثروبولوجية.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

اشرواو، حسن. العيادي، طيب. (2025، مارس). المقاربة السوسيو أنثروبولوجية للتنظيمات الجمعوية ومشاركة الشباب بالمجال القروي المغربي: مراجعة الأدبيات. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 252-271.

مقدمة

رغم أن البحث السوسيو أنثروبولوجي في مجال التنظيمات الجمعوية بالمغرب لم يتجاوز بعد نصف قرن ولم يشهد إلى حدود بداية الألفية الاهتمام البارز، فإن الإنتاج الذي تراكم منذ بداية الألفية الثالثة إلى يومنا هذا يوضح بشكل بارز حصول تطور كبير في المقاربات التي تناولت الظاهرة، وقد ارتبط ذلك أساسا بالتحولات التي شهدها هذا الحقل سواء على مستوى الفاعلين ثم على مستوى الممارسة وأخيرا على مستوى التنظيم، في سياق التزايد الكمي للتنظيمات الجمعوية وتوسع الأدوار التي تضطلع بها وكذا التداول الكثيف لمشاركة الشباب في الخطاب السياسي وفي السياسات العمومية. ويمكن أن نستعرض خلاصات المقاربة السوسيو أنثروبولوجية للجيل الجمعوي ومشاركة الشباب بالمجال القروي المغربي بعد سنة 2011 في خمس أبعاد بحثية أساسية تشكل محاور اهتمام البحث السوسيو أنثروبولوجي في التنظيمات الجمعوية في المنجز البحثي في سياقات مختلفة، وفي المغرب بشكل خاص، وقد حددنا هذه الأبعاد كالآتي:

- تحولات التنظيم والفاعل والممارسة الجمعوية بالوسط القروي المغربي؛
- دوافع ومبررات مشاركة وانخراط الشباب في التنظيمات الجمعوية القروي بالمغرب؛
- تأثير مشاركة وانخراط الشباب في التنظيمات الجمعوية على القرية المغربية؛
- العوائق والتحديات التي تحول دون مشاركة وانخراط في التنظيمات الجمعوية القروية.
- آثار الشراكة مع المؤسسات الوطنية والدولية على التنظيمات الجمعوية بالوسط القروي.

أ) تحولات التنظيم والفاعل والممارسة الجمعوية بالوسط القروي المغربي

من الأعمال البحثية الأولى التي اشتغلت على التحولات التي عرفها مجال التنظيمات الممارسة الجمعوية في سنة 2011 وما بعدها، البحث الذي أنجزته هناء شريكي حول "الشباب والجمعيات التنموية: بين التحولات الاجتماعية والمنظومة القيمية"[1]. ويندرج هذا العمل الميداني داخل إطار استكشافي وتساؤلي حول دور تنظيمات المجتمع المدني، مع العمل على دراسة مدى الاستمرار أو القطيعة الموجودة بين المنظومة القيمية المسيرة للعمل الجمعوي وتلك القيم التي يحملها الشاب المنخرط في التنظيمات الجمعوية. شمل هذا البحث عشرين جمعية تنموية بالمغرب (وطنية-جهوية-محلية) بجهة الرباط-سلا-زمور-زعير (الوسط الحضري-القروي-شبه حضري). وتطرح هذه الدراسة تساؤلين محوريين. يحيل السؤال الأول إلى بحث القيم التي يروج لها العمل الجمعوي

[1] هناء شريكي، "الشباب المغربي والعمل الجمعوي: تحديث البنيات وتقليدية العلاقات والقيمال / *Insaniyat إنسانيات Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales,* عدد 68 (30 يونيو، 2015): 49–70، https://doi.org/10.4000/insaniyat.15156.

بالمغرب ومدى تأرجح مكانتها بين وصفها مجالا لإنتاج منظومة قيمية خاصة أو مجرد آلية تكرس القيم الاجتماعية السائدة والغالبة، تنسجم أو تتباعد قيمها مع القيم المرجعية؟ ويحيل السؤال الثاني إلى البحث في موقع الشباب داخل العمل الجمعوي والمكانة التي يتمتع بها ضمن هذا المشهد من خلال تحليل مهامه وهياكل تواجده؟[1]

لقد مثل هذا العمل استمرار لتحليلات السوسيو أنثروبولوجية للظاهرة والحركة الجمعوية بالمغرب، خاصة في سياق تنامي وتطور الظاهرة وتدخل العوامل السياقية المرتبطة بأحداث وخطاب "الربيع العربي" سنة 2011. وتخلص هذه الدراسة إلى أن الجمعيات التنموية بجهة الرباط-سلا-زمور-زعير ما تزال في مرحلة البحث عن هويتها الحقيقية وفي حالة من المد والجزر بين الحديث والتقليدي؛ يتمثل البحث عن الهوية في محاولتها تحديد أهدافها ومهامها وتوجهاتها الاستراتيجية، أما "المد والجزر" فيتجلى أساسا في حالات الاتصال والقطيعة بينها وبين التنظيمات التقليدية. يتوطد الاتصال بـ "التنظيمات التقليدية" كلما تعلق الأمر بتشبيب القيادات ومراكز اتخاذ القرار لتظهر مجموعة من ميكانيزمات مقاومة التغيير، كما تبدو بوادر القطيعة بين التنظيم الجمعوي والتنظيمات الأخرى على مستوى القوانين المسيرة للجمعية والخطاب الذي تنتجه قياداتها، بخصوص إدماج الشباب وفلسفة التنمية والنوع الاجتماعي. لقد استطاعت هذه الجمعيات أن تستجيب لمقتضيات التغيير الاجتماعي من خلال هياكلها التنظيمية وقوانينها الأساسية، غير أنها لم تصل إلى المرحلة التي تتمكن فيها من تغيير منظومتها القيمية التي مازالت أقرب لمنطق اشتغال العائلة منه إلى منطق التنظيم الحديث[2].

تصف ياسمين بريان عن هذا الوضع التحولي للتنظيمات الجمعوية الذي عبرت هناء شريكي بعبارة "المد والجزر" بكونه تعبير عن تناقض التغييرات التي تمر بها هذه التنظيمات، حيث تنطلق في دراستها من طرح مجموعة من الأسئلة حول التحولات الاجتماعية والسياسية الناتجة عن تنامي خطاب إشراك النساء ومشاركتهن في التنظيمات الجمعوية. وهو كذلك ما كان مرتبطا بسياق تحولات اجتماعية واعتماد لمبدأ المساواة بين الجنسين في مختلف السياسات العمومية بعد تولي الملك محمد السادس للحكم، والذي تم أجرأته في صيغة مقاربة النوع الاجتماعي شملت مختلف جوانب الدولة، وتجلت كميا ونوعيا في عدة قطاعات، على سبيل المثال، مكنت الزيادة في عدد الممثلات المنتخبات بعد الانتخابات التشريعية لسنة 2002 والانتخابات الجماعية لسنة 2009 من تقديم دليل ملموس – مدعم بالأرقام – على بداية تأنيث الهيئات السياسية، وبالتالي ضمان الفعالية في

[1] المرجع نفسه.
[2] المرجع نفسه.

تنفيذ مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة[1]. وهكذا، لم تتردد الصحافة الوطنية والدولية في الاستنتاج بأن "السياسة النسائية أصبحت رائجة في المغرب معلنة عن قدوم زمن النساء"[2].

تنطلق دراسة ياسمين بريان من تحليل سيرة حياة ثلاثين امرأة نجحن بفرض أنفسهن كرئيسات للجمعيات في أحياء تقع على أطراف مدينة الدار البيضاء حيث كانت كل هذه الجمعيات وحتى وقت قريب تدار من قبل الرجال. النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة تركز على تناقض التغييرات التي تمر بها هذه التنظيمات، حيث أن الأمر يشكل إعادة إنتاج لنفس التراتبيات، وإن كان خطاب مسييرات الجمعيات يشير إلى قطيعة واضحة مع توزيع الأدوار التقليدية بين النساء والرجال، ذلك أن تحليل التفاصيل المتعلقة لأشكال دخولهن في هذا المجال تظهر أيضا أن ارتقائهن العمودي يمر عبر إعادة إنتاج أو حتى تقوية لبعض الممارسات والعادات التي كانت تشارك أصلا في إقصائهن من المجال العام المحلي[3].

إن توليد هذا الوضع الذي وصفته بريان بتناقضات التغيير هو نتيجة التعارض الحاصل بين التحولات التي قادتها الدولة على مستوى تغيير القوانين والسياسات العمومية والمقاربات وفرضها على مؤسساتها وإدارتها وكل التنظيمات التي تعمل معها أو تبتغي العمل معها، وهو نهج التغير من الأعلى اصطدم ببنية المؤسسات المدنية –التي تتبنى أحيانا خطاب قيادة هذا التغيير والترافع أمام الدولة ومؤسساتها لتنزيله- والجمعوية والتي تشبعت بقيم تقليدية مثلتها بريان في مثال القيادة الجمعوية وإعادة إنتاجها بأشكال مختلفة حتى تتكيف هذه التنظيمات مع خطاب ودعوات النسق السياسي العام والذي تزامن مع افتتاح فرص جديدة، في بداية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، سواء فيما يتعلق بالسياسات التي تشجع المشاركة وتلك التي تشجع دمج المرأة في المجال العام.

إن ما وصفته ياسمين بريان بتناقض التغييرات لم يحصل فقط في مستوى إشراك المرأة والذي عبر عن حصول نوع من التعارض بين الخطاب الحداثي لمؤسسات المجتمع المدني كما سوقته مؤسسات دولية والمجتمع المدني الدولي بقيادة منظمات الأمم المتحدة وبين الممارسات التي تميز الفاعل المدني المغربي الذي لا يزال يعمل وفق قيم المؤسسات التقليدي التي بني عليها والتي يشكل امتدادا لها.

[1] Yasmine Berriane, "Le Maroc au temps des femmes ? La féminisation des associations locales en question", *L'Année du Maghreb* VII (2011): P 333, https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.1270.

[2] Ibid, P 333.

[3] Ibid, P 340.

لقد حصل التغيير كذلك في مستوى تنقيد العمل الجمعوي الذي ارتبطت منذ ولادته بالتطوع والإحسان، وقد وصفت دراسة فوزي بوخريص[1] هذا الانتقال في سياق دراسته لمختلف الأبعاد والشروط الموضوعية المتحكمة في العمل الجمعوي في المغرب، عبر التركيز على حالة مدينة "الراشيدية"، وذلك من خلال الانفتاح على دراسة تاريخية الظاهرة الجمعوية، ثم الإطار القانوني والمؤسسي للعمل الجمعوي ثم الجمعيات المشغلة وفي الأخير على العمل الجمعوي المأجور. وقد أثارت هذه الدراسة مسألة "الديمغرافيا الجمعوية"، مشيرا بهذا المفهوم إلى تنامي عدد الجمعيات في إقليم الرشيدية وخاصة عدد الجمعيات التي تستأجر عملا، عوض متطوعين كما كان الحال في السابق. كما تناولت الدراسة مستوى أخر مرتبط بتأسيس هذه الجمعيات، وهي مسألة الغاية منها، وطبيعة التواصل الحاصل بينها وبين الساكنة من جهة، ثم بينها وبين الدولة من جهة أخرى. بالإضافة إلى استعراض سير وهوية أعضاء الجمعيات، والعلاقة الحاصلة بين توفر التمويل والانتقال إلى العمل المأجور وطبيعة مناصب الشغل المفتوحة من طرف الجمعيات والتي تتراوح بين التربية غير النظامية والتنشيط السوسيوثقافي والعمل الإداري.

إن هذا الانتقال من العمل التطوعي إلى العمل المأجور يشكل فقط بعدا من أبعاد تحولات شمل التنظيم والأدوار ككل، لذلك استعرض طيب العيادي في أطروحته التي انطلقت من منطقة تافراوت كميدان لدراسة صيرورة بناء الفعل الجمعوي التنموي وتدخله الميداني داخل السياق المغربي، "*خصوصا في المجال والسياق المحليين بالبادية المغربية، وذلك عبر دراسة التحول التنظيمي سوسيولوجيا بهذا المجال الاجتماعي ذي الخصوصية، ومحاولة بناء فهم علمي له قصد مساعدته كفاعل سوسيواقتصادي جديد؛ في أداء ما أنيط به من مهام تنموية محلية، وبالتالي تكمن أهمية تحولات التنظيميات الجمعوية في سياق ما "شهدت ظل مجموعة من التحولات السوسيواقتصادية التي طالت البادية المغربية، والتي همت شتى مناحي الحياة المادية والرمزية بها، نجد جانب البنيات الاجتماعية المحلية بدوره لم يسلم من هذا التحول*"[2].

لقد خلصت هذه الدراسة إلى أن " الفاعل والنسق الجمعويين هما في بدايات تلمس طريق المأسسة، حيث وأمام الإقبال على الفعل الجمعوي والانخراط فيه؛ يسجل بعض النقص على مستوى الإمساك بمفاتيح

[1] فوزي بوخريص، *في سوسيولوجيا العمل الجمعوي بالمغرب: من التطوع إلى العمل المأجور*. الرباط: دار كوثر برينت للنشر. 2015. ص 84.

[2] طيب العيادي، "إثنوميتوديا العمل الجمعوي المحلي بالعالم القروي المغرب"، *مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية*، عدد 14 (ديسمبر، 2015): ص 145–146.

اشتغال العمل الجمعوي كما تم رصدها عبر عقود عديدة من التجربة، ولدت نزوعا واتجاها دوليا وحتى وطنيا نحو مهنته؛ والاعتراف به وتقديمه فاعلا تمويا شريكا"[1].

ب) دوافع ومبررات مشاركة وانخراط الشباب في التنظيمات الجمعوية القروي بالمغرب

تؤكد نبيلة عروسي بشيري وآخرون في دراسة كيفية شملت 11 شابا من مناطق قروية بإقليم صفرو أن معظم الشباب الذين شملهم الاستطلاع يعبرون عن شعورهم بالقدرة على "إحداث فرق" في المناطق الريفية، ويكونهم عامل تغيير، لا سيما من خلال قدرتهم على التفاعل مع الإدارة والحصول على التمويل[2]. كما يتحرك هؤلاء الشباب للانخراط في التعاونيات والجمعيات باعتبارها وسيلة لتعزيز انتماءهم الترابي[3]، ويفسر طيب العيادي الأمر على أنه وسيلة لاكتساب قيمة اجتماعية في الفضاء الاجتماعي المحلي[4]، وإن كان انخراطهم يرتبط أحيانا بتملكهم للمهارات التقنية الجديدة (المرتبطة في الغالب بارتفاع المستوى الدراسي[5]) التي أصبحت ضرورة لعمل هذه التنظيمات، في سياق سعي هذه الأخيرة نحو الاستفادة من مشاريع الدولة.

لا ينحصر مبرر الانتماء إلى الجمعيات في امتلاك رأسمالا ثقافيا ومهارات تقنية فقط، وإنما يفترض أن يحصل الامر بمجرد الانتماء إلى القرية، ويكون الانتماء الترابي هو الذي يمنح حق/الواجب في الانتماء إلى الجمعية بنفس المنطق التقليدي في الانتماء إلى "*لجماعت*" وهو الأمر الذي وصفه طيب العيادي "بمنخرطين مفترضين في الجمعية"[6]، وبالتالي لا يشكل الأمر حقا فقط، وإنما واجب تجاه القرية *والدوار* للمساهمة في التنمية المحلية بنفس منطق " تيويزي" أو أداء واجب " *الشرط*" تجاه المؤسسات المحلية. إن هذا الحق/الواجب يستمر كذلك حتى في حالة الهجرة أو التنقل إلى مدن أخرى، وتصف هناء شريكي هذا الالتزام بالعمال الجمعوي

[1] المرجع نفسه، ص 146.

[2] Nabila Aroussi Bachiri, et autres "Le retour des jeunes diplômés en zone rurale au Maroc : quelles interactions entre trajectoires individuelles et projets collectifs ?", *Alternatives Rurales*, 2015, P 9, https://agritrop.cirad.fr/576156/.

[3] Zakaria Kadiri et Mostafa Errahj, "Leadership rural au Maroc, entre jeunes et notables", 2015, P 10, https://doi.org/10.60569/HSJR-A5.

[4] العيادي، "إثنوميتوديا العمل الجمعوي المحلي بالعالم القروي المغرب"، مرجع سابق، ص 149.

[5] Berriane, "Le Maroc au temps des femmes ?",Op. Cit. P 339; العيادي، "إثنوميتوديا العمل الجمعوي المحلي بالعالم القروي المغرب"، مرجع سابق، ص 149; Kadiri et Errahj, "Leadership rural au Maroc, entre jeunes et notables", Op. Cit. P 10; Aroussi Bachiri et autres, "Le retour des jeunes diplômés en zone rurale au Maroc", Op. Cit. P 9; Zhour Bouzidi et autres, "Mobilizing technical and social resources to set up in rural areas: strategies of rural youth in Morocco", *Cahiers Agricultures* 24, (2015) N6, P 425. https://doi.org/10.1684/agr.2015.0781.

[6] العيادي، "إثنوميتوديا العمل الجمعوي المحلي بالعالم القروي المغرب"، مرجع سابق، ص 151.

المرتبط بمنطقة الانتماء بكونه انخراط الشباب في العمل الجمعوي حسب محدد "تأثير الأسرة والمحيط الاجتماعي" ودرجة "وجود استعداد عند بعض الشباب للعمل الجماعي" و"الرغبة في البحث عن فضاء متميز"[1].

لتوضيح الفكرة السابقة التي تجسد استمرار الارتباط بالمنطقة وأداء المهام الجمعوية، وأحيانا استمرارها حتى بعد حركية وتنقل الشباب القروي، يرصد بحث ميداني أنجزته هند فتوحي وآخرون بمنطقة سايس علاقة حركية الشباب أو تنقلهم خارج القرية (مثلا: الحركية المجالية من أجل الدراسة أو العمل) بالتنمية الترابية. وتوضح معطيات هذا العمل الميداني أن حركية الشباب تنتهي بالعودة إلى منطقتهم، حيث لا يزال العديد من هؤلاء الشباب مرتبطين بأراضيهم الأصلية، هذا الحراك من أجل الدراسة أو العمل يعزز، خاصة لدى الشباب، جذورهم في القرية وفي المنطقة. وإن كان البحث يؤكد على أن هناك اختلاف مبني على النوع الاجتماعي في الطريقة التي يساهم بها الشباب في تنمية أراضيهم، فالذكور لا يساهمون بنفس طريقة الإناث لأن الخبرات والمهارات التي يكتسبونها من خلال تنقلاتهم أو حركيتهم مختلفة[2].

بالنسبة للشباب للذكور، يتيح التنقل إمكانية إنشاء أنشطة مدرة للدخل وظهور مبادرات خاصة في شكل مشاريع زراعية. إنهم يعودون مزودين بالمعرفة الجديدة وقبل كل شيء برؤية جديدة للزراعة تقوم على استخدام تقنيات جديدة والبحث عن الإنتاجية، وهي زراعة تختلف عن تلك التي مارسها آباؤهم، والتي توصف بأنها تقليدية. لذلك يوضح هذا البحث كيف يقوم بعض الشباب بنقل المعرفة إلى منطقتهم والتعبير عن إمكاناتهم لخلق مبادرات محلية[3]. في هذا الإطار، يؤكد طيب العيادي أن النشاط المهني للفاعل الجمعوي المحلي يمكن أن يكون له علاقة بالاستقرار في القرى، لذلك نجد أن هذه الفئات تكون من الموظفين والتجار والطلبة بمنطقة ممارسة العمل الجمعوي[4].

خلافا لتنامي تداول فكرة حول رغبة الشباب في هجرة مناطقهم القروية، تؤكد هند فتوحي أن حوالي ثلاثة أرباع الشباب الذين شملهم البحث يرغبون في البقاء في قراهم بعد استكمال فترة تكوينهم أو العمل في الخارج وعدم المغادرة بشكل دائم، سواء إلى مدينة مغربية أو إلى الخارج. وتبقى فكرة العودة يوما ما إلى القرية، وبناء مستقبلهم هناك، حاضرة في أذهانهم، خاصة في سياق منطقة سايس التي تتمتع بديناميكية زراعية كبيرة[5].

---

[1] شريكي، "الشباب المغربي والعمل الجمعوي"، مرجع سابق.

[2] Hind Ftouhi et al, "Leaving and returning to the village Non-permanent mobility of rural young people in the Saïss region (Morocco)", *Cahiers Agricultures* 24, (2015) N6. P 376, https://doi.org/10.1684/agr.2015.0780.

[3] Ibid, P 376.

[4] العيادي، "إثنوميتوديا العمل الجمعوي المحلي بالعالم القروي المغرب"، مرجع سابق، 149.

[5] Ftouhi et al, "Leaving and returning to the village Non-permanent mobility of rural young people in the Saïss region (Morocco)", Op. Cit. P 377.

ومع ذلك، تشير هند فتوحي أن بعض الشابات، حتى لو رغبن في البقاء في القرية، فإن قلة الفرص والسيطرة الاجتماعية تدفعهن إلى الحلم بمستقبل آخر في مكان آخر[1]. وبالتالي تقر مختلف الأبحاث التي تم استعراضها بكن النساء أقل مشاركة في التنظيمات الجمعوية القروية، إن لم تكن غائبة بشكل تام.

غير أن ياسمين ريان توضح أن مشاركة النساء في الجمعيات يتحقق بفضل عوامل كثيرة منها بينها التقارب بين عائلاتهم والجمعية، " وهو أفضل وسيلة للتغلب على القيود المختلفة التي تحد من وصولهم إلى المجال الجمعوي، إن انخراط الأسرة في الجمعية يجعل من الممكن بناء جسر بين المجال المنزلي والمجال الجمعوي، وبالتالي تسهيل الانتقال من أحدهما إلى الآخر"[2]. يمكن إذا، وفق هذه النتيجة التي توصلت إليها بريان، القول بأن إحدى الدوافع المساهمة في انخراط الفئات الأقل انخراطا في الجمعيات أو التي تواجه صعوبة في ذلك هو عامل تجسير بين العمل الجمعوي والأسرة أو العائلة والذي يتجلى أساسا في انخراط أحد أفراد الأسر (الأخ أو الآب) في الجمعية.

ساهمت كذلك عوامل مجتمعية في انخراط الشباب في العمل الجمعوي وفي ولوج التنظيمات الجمعوية، يعتبر أهمها انفتاح هذه الأخيرة على الشباب بعد أن فرضته مجموعة من الشروط أهمها تلك التي نهجتها المؤسسات المانحة (الوطنية والدولية) والتي أصبحت تفرض شرط التوفر على أعضاء من فئة الشباب أو النساء للحصول على التمويل، وذلك في إطار التحولات التي طبعت المجتمع المغربي ديموغرافيا وسياسيا واجتماعيا وتقنيا واقتصاديا...إلخ. لقد فرضت هذه الشروط وهذه العوامل حصول تغيير بنيوي في التنظيمات الجمعوية، وبالتالي انفتحت على فئة الشباب وشجعتهم على الانخراط المدني في سياق تنامي فيه خطاب مقاربة إدماج الشباب والنوع الاجتماعي والمقاربة التشاركية، ويتجلى هذا التغيير، على الأقل، كما ابرزت هناء شريكي في أطروحتها على مستوى القوانين المسيرة للجمعية والخطاب الذي تنتجه قياداتها، بخصوص إدماج الشباب وفلسفة التنمية والنوع الاجتماعي[3].

تشكل كذلك "*المكافأة*" –بعبارة ايرين بونو Irene Bono التي يحصل عليه الشباب من العمل الجمعوي دافعا ومحفزا لانخراطهم، وقد حدد بونو في بحثه الميداني بمنطقة الحاجب هذه المكافأة كالآتي: "*الاعتراف [الذي يحصل عليه الشاب المرتبط] بطرق القيام بالأشياء والمهارات والخبرات التي تعتبر خاصة بالمشاركة، ومن ثم*

[1] Ibid, P 377.

[2] Yasmine Berriane, "L'accès des femmes aux associations locales au Maroc: Légitimer le travail associatif en reproduisant les rapports de domination entre les sexes?", in *Expériences du genre. Intimité, marginalités, travail et migration*, Marie-Pierre Anglade, KARTHALA (Le Fennec, 2014), P 252.

[3] شريكي، "الشباب المغربي والعمل الجمعوي." مرجع سابق.

يتم تحفيز هذا الأخير بقيمة إيجابية، وهي قيمة مسار التدريب أو التعلم، وبعبارة أخرى "بطاقة تقديم Carte visite" للوصول إلى فرص اقتصادية واجتماعية أخرى"[1]. كما أن التجربة الجمعوية السابقة تكون محط *"طلب من طرف عدد كبير من الناشطين السابقين الذين يعملون الآن في سوق الاستشارات في مجال التنمية البشرية. وكما عبر أحد الناشطين سابقا في الجمعيات، فإن الفرق بين الناشط والمستشار واضح: المستشار [أو الخبير الجمعوي] هو "خبير، باحث، تقني" بينما الناشط [الجمعوي] هو "شخص يدافع عن قضيته. ومع ذلك، وبحكم التزامه السابق، فهو يقدم نفسه على أنه "مستشار ذو نهج ناشط un consultant avec une approche de militant": "أنا كلا الأمرين، أعمل أيضا على نقل المهارات لتغيير السلوكيات"."*[2].

ج) تأثير مشاركة وانخراط الشباب في التنظيمات الجمعوية على القرية المغربية

إن الشباب القروي هم رواد الديناميات الاقتصادية بمناطقهم، خاصة على مستوى مساهمتهم في خلق فرص عمل لأنفسهم، في إطار مسارات متعددة: سواء بشكل فردي أو في إطار التعاونيات أو الجمعيات[3]. وغالبا ما يقوم الشباب بإدخال تقنيات ومعارف جديدة [4] في مختلف القطاعات المحلية بما فيها الفلاحة والمشاركة وتدبير الشأن المحلي، ولكن من الممكن أيضا تحديد موقعه في المراحل النهائية للمشاريع والتدخل، مثلا في تجهيز وتسويق المنتجات الزراعية[5].

علاوة على هذه القيمة المضافة المرتبطة بالمعرفة والتقنيات والمهارات الجديدة، يشكل كذلك الشباب وسيطا بين مجتمعاتهم وبين السلطات والسياسات العمومية المحلية، على اعتبار أنهم قريبين من احتياجات الساكنة المحلية ويدركونها بشكل فعلي، هذا ما أكسبه كذلك الشرعية للحديث عن وضعهم ولعب دور الوسيط، خاصة بعد أن أصبحت السياسات تبنى وفق مقاربات تشاورية وتشاركية تستحضر حاجيات وأولويات الساكنة المحلية[6]. إن هذه المقاربات سوف تشكل فيما بعد أساس دسترة الديمقراطية التشاركية في دستور

[1] Irene Bono, "L'activisme associatif comme marché du travail: Normalisation sociale et politique par les «Activités génératrices de revenus» à El Hajeb", *Politique africaine*, N4, (2010), P 41.

[2] Ibid, P 41.

[3] Faysse et al, "Les jeunes ruraux aujourd'hui. Edito du hors-série", Op. Cit. P 5.

[4] Hassan El Bouchouafi et Zakaria Kadiri, "L'installation sur des terres de l'Etat : parcours d'un jeune ingénieur agronome", 2015, https://doi.org/10.60569/HSJR-B6; Zhour Bouzidi et al, "Les projets des jeunes ruraux : des stratégies diversifiées pour accéder au foncier et obtenir l'appui de l'Etat", 2015, https://doi.org/10.60569/HSJR-A1; Khalid Mouna et Abdellah Essouadi, "Le parcours migratoire de jeunes ruraux du bled du kif", 2015, https://doi.org/10.60569/HSJR-A7.

[5] Aroussi Bachiri et al, "Le retour des jeunes diplômés en zone rurale au Maroc". Op. Cit.

[6] Berriane, "Le Maroc au temps des femmes ?", Op. Cit. P 339.

2011 بحثا عن النجاعة في السياسات العمومية المحلية وتوسيعا لإشراك المواطنين في بلورة وتنفيذ وتتبع وتقييم السياسات العمومية المحلية، وقد تمثل هذا الأمر بشكل واضح في القوانين التنظيمية للجماعات الترابية التي تم إصدارها سنة 2015 والتي تقر بضرورة إحداث هيئات استشارية ترابية في مختلف مستويات الجماعات الترابية وسميت "بهيئة المساواة وتكافؤ الفرص ومقاربة النوع" بالإضافة إلى هيئات أخرى على مستوى الجهة، منها هيئة خاصة بالشباب. وتختص هذه الهيئات بتقديم أراء استشارية ترابية راعي تكافؤ الفرص بين الوسط القروي والحضري ودمج الأشخاص في وضعية إعاقة بالإضافة إلى المساواة بين مختلف الفئات الهشة وخاصة بين الجنسين. علاوة على هذا الاعتراف والتنصيص القانوني على أهمية اشراك الشباب بعد أن تبين دورهم الفعلي في مجال الوساطة بين المنتخبين والمؤسسات العمومية وبين الساكنة والمواطنين مع مراعاة انتماءاتهم المجالية، تم كذلك التنصيص دستوريا على إحداث مجلس الشباب والعمل الجمعوي وهو ما لم يتم تفعيله لحد كتابة هذه الأطروحة.

لا يمكن إنكار الأدوار التي يضطلع بها الشباب الفاعل الجمعوي، وبشكل خاص القروي في التنمية المحلية لمناطقهم والمساهمة في المشاريع والمبادرات والبرامج التي يتم تنفيذها، وبالتالي يلعب الشباب دورا رئيسيا في التغيير الاجتماعي، خاصة عبر مساهمتهم في إنشاء وإدارة الجمعيات والتعاونيات التي تشارك في التنمية المحلية[1]. *"وهم يشاركون في ظهور أشكال جديدة من القيادة وفقا للتعريف الذي اقترحه جويراند Goirand (2014) لهذه الكلمة، وهو القدرة على تحفيز وتنظيم العمل الجماعي. ومن خلال القيام بذلك، يمكنهم الدخول في منافسة مع الوجهاء، الذين بنوا شرعيتهم تاريخيا على قدرتهم على إدارة العلاقات مع الدولة المخزنية"*[2].

تشجع العديد من السياسات العمومية المغربية على إنشاء جمعيات وتعاونيات تنموية، ويجد الشباب أنفسهم في إطار هذا الجانب من هذه السياسات التي لا توجه بشكل خاص لإدماج الشباب (منطقة اسبو نموذجا)، وإنما لتعزيز وجاهة الأعيان الفلاحيين التقليديين وإن كانت مؤخرا توجه بعض عناصرها (نموذج مخطط المغرب الأخضر) إلى الشباب أبناء الفلاحيين المحليين لتعزيز مهاراتهم التقنية في إدارة المشاريع وإعداد دراسات الجدوى لما للأمر من أهمية تقنية في الاستفادة من التمويل[3].

يجد القادة الشباب مكانهم بفضل حشدهم للمهارات التي يمتلكونها في العمل الجماعي، وبالتالي يتجه القادة الشباب إلى الانخراط بشكل متكرر في الجمعيات والتعاونيات، ويضطلعون؛ خاصة من كان منهم من ذوي

[1] طيب العيادي، "التنظيمات الجمعوية والخصوصيات الثقافية ورهانات التنمية المحلية بالمغرب: دراسة سوسيوانثروبولوجية بمنطقة تافراوت نموذجا" (الرباط، جامعة محمد الخامس، 2015).

[2] Faysse et al, "Les jeunes ruraux aujourd'hui. Edito du hors-série". Op. Cit. P 5.

[3] Kadiri et Errahj, "Leadership rural au Maroc, entre jeunes et notables". Op. Cit. P 10–11.

مستوى تعليمي متقدم، بأدوار تنموية محلية مختلفة، بل يتدرجون في هذه المهام من دور نشيط في جمعوي تنموية في جمعية قروية محلية إلى دور الفاعل الاقتصادي عبر خلق تعاونيات وأنشطة محلية مدرة للدخل[1] أو في حالة خاصة – عدم التوافق بين الأحزاب المتعادلة في الأصوات، اختيار الأصغر سنا لتولي الرئاسة، حكم قضائي يمنع المرشح التقليدي من الترشح في الانتخابات... إلخ - ولوج مهام سياسية في مجلس الجماعة المحلية أو المجلس الإقليمي أو الجهوي[2].

د) العوائق والتحديات التي تحول دون مشاركة وانخراط في التنظيمات الجمعوية القروية

إن الاهتمام بدمج الشباب كمستفيدين من المشروع، أو حتى تشكيل مشروع مخصص للشباب بشكل خاص، ينشأ قبل كل شيء من تنسيق محلي بين مجموعات من الشباب وجهة فاعلة في الإدارة المحلية لديها الدافع لدعم هذه المجموعات. في بعض الأحيان تكون هذه المشاريع بمبادرة من هذا الفاعل في الإدارة، وأحيانا تكون بمبادرة من مجموعة الشباب الذين تعلموا التفاعل مع الإدارة العامة والحصول على التمويل[3]. ومع ذلك، فإن هذه المشاريع لا ترتكز على التوجه الهيكلي لنظام السياسة العامة المخصصة للشباب القروي، والذي قد يشمل استراتيجيات تتكيف مع القيود التي يواجهها هؤلاء الشباب (الافتقار إلى الوسائل المالية، والحصول على الأراضي، والوصول إلى صنع القرار بشأن المزارع وفي إدارة المناطق الريفية، وما إلى ذلك). وينطبق هذا بشكل خاص على المشاريع الممولة من مخطط المغرب الأخضر وبعض الأراضي العمومية التي تم تحويل استغلالها إلى مجموعات الشباب[4].

يقوم الشباب بنقل المعرفة إلى منطقتهم والتعبير عن إمكاناتهم لخلق مبادرات محلية. ومع ذلك، يواجه بعض الشباب إحجاما أبويا تجاه تحديث الفلاحة، حيث لا يريد الكبار التنازل عن سلطتهم وأي ابتكار أو تغيير في الفلاحة يخضع للتفاوض والترتيب والتسوية[5].

أحيانا يشكل انخراط كبار السن مسألة أساسية في المبادرات الشبابية في الوسط القروي، لذلك يؤكد طيب العيادي في بحثه الميداني أن فئة 41 و50 سنة تعتبر من الفئات الفاعلة جمعويا بهذه المنطقة القروية، وتحضر هذه الفئة بشكل موازي مع فئة الشباب ما بين 23 و30 سنة في التنظيمات الجمعوية المحلية، ذلك أن

[1] Aroussi Bachiri et at, "Le retour des jeunes diplômés en zone rurale au Maroc". Op. Cit. P 8.

[2] محمد دحماني، "جمعيات المجتمع المدني من التدبير التقليدي إلى التدبير التشاركي" (أكادير، جامعة ابن زهر، 2021).

[3] Faysse et al, "Les jeunes ruraux aujourd'hui. Edito du hors-série". Op. Cit. P 6.

[4] Ibid, P 6.

[5] Ftouhi et al, "Leaving and returning to the village Non-permanent mobility of rural young people in the Saïss region (Morocco)". Op. Cit. P 376.

حضورها المستمرة بنسبة لا تقل كثيرا عن فئة الشباب الأقل سنا " *قد يعود إلى اعتبارات ثقافية توجب تمثيلية كبار السن لمزيد من المصداقية جريا على المعمول به في إطار لجماعت، ثم ربما للضرورة التنظيمية التي قد يغيب فيها من يرغب في تولي المسؤولية بمكتب الجمعية فتتم الاستعانة بهم علما أنهم الفئة الأكثر إقامة دائمة بالمنطقة* "[1].

غير أن تتبع ودراسة سيرورة انخراط الشباب في هذه التنظيمات الجمعوية يبين حجم الصعوبات الذي صادفها الشباب للمساهمة في التنمية المحلية، وهذا ما يبرزه البحث الميداني الذي أنجزه محمد دحماني سنة 2021 بسهل اشتوكة والذي شمل 100 جمعية تنموية[2]، ويوضح هذا الأخير أن سيرورة انخراط الشباب في التنظيمات الجمعوية لم يكن هينا وإنما أنتج الأمر صراعات بين الأجيال امتدت لتشمل أبعاد كثيرة وتمظهرت في صيغ كثير كان أقلها توقف أنشطة الجمعية. وتزداد حدة هذا الصراع بشكل خاص في تلك التنظيمات الجمعوية التي انبثقت أساسا من *اجماعت* أو تعتبر امتدادا لها لكونها حملت على عاتقها مهمات تدبيرية محلية أساسية لا تقل عن تلك المهمات التي كانت تضطلع بها *اجماعت* سابقا، وخاصة تدبير وتوزيع الماء الصالح للشرب بالدواوير وإدارة شؤون المسجد، وبالتالي لم يكن ولوج الشباب لهذه الجمعيات يسيرا وإنما كان الأمر عسيرا وخلف صراعات كثيرة بمختلف الجمعيات بدواوير سهل إقليم اشتوكة ايت باها، وكان الحل في الكثير من الدواوير ولادة تنظيمات جمعوية شبابية موازية لتلك التنظيمات الجمعوية التنموية التي تعمل في الغالب على تدبير الماء، على أن هذه الجمعيات الشبابية اتجهت نحو الانشغال بجوانب أخرى مثل: الرياضة والثقافة والفن والتربية، وبالتالي العمل على قضايا غير مطروحة في أجندة الجمعيات التي يديرها كبار السن.

تحلل الشريكي هذا الوضع الجمعوي المتسم بسعي كبار السن إلى الهيمنة على قيادة الجمعية على انه سعي واستبعاد للشباب يرتبط "بالبناء الاجتماعي والثقافي للأعمار والذي يجعل من الشباب مرحلة تتخللها العديد من "الظواهر التأجيلية" التي لا تقتصر على العمل، الزواج والاستقلالية...، بل أيضا تأجيل تقلدهم لمراكز الزعامة، وبالتالي يعمل التنظيم الجمعوي، بالنسبة لأغلب الجمعيات المدروسة، على إعادة إنتاج التمثل الاجتماعي للأعمار، ليعطي للأكبر سنا "حق الزعامة والقيادة" وحرية أكبر في اتخاذ القرار. تعد التمثلات الاجتماعية للأعمار بشكل عام، والبناء الثقافي لمرحلة الشباب تحديدا، تجليات "إيديولوجيات بطريركية" تحاول الاحتفاظ بدور الريادة والزعامة لفائدة الأكبر سنا والذكور فقط"[3].

[1] طيب العيادي، "إثنوميتوديا العمل الجمعوي المحلي بالعالم القروي المغربي"، أنفاس نت، 2015، أنظر الرابط الآتي: https://anfasse.org/

[2] محمد دحماني، "جمعيات المجتمع المدني من التدبير التقليدي إلى التدبير التشاركي." مرجع سابق.

[3] شريكي، "الشباب المغربي والعمل الجمعوي." مرجع سابق.

لا يجد الشباب صعوبة في الوصول إلى رئاسة الجمعيات التنموية المحلية فقط، وإنما حتى تولي رئاسة الجماعات المحلية، رغم الإمكانات الجديد التي يحملونها إلى قراهم؛ والمتمثلة أساسا في مساهمتهم في التنظيمات الجمعوية المحلية عبر حشد موارد جديدة (تقنية، إدارية ولغوية...إلخ)، ويكمن السبب في كون الموارد المتاحة لهم لا تتماشى مع ما يتوقعه الناخبون من رئيس جماعة قروية. نتيجة لذلك، أصبحت قيادة الجمعيات والتعاونيات مجالا مهما للقادة الشباب، غير أن الوصول إلى مناصب القرار المحلي (رئاسة الجماعات مثلا) لا يزال محتكرا للأشكال التقليدية للقيادة[1].

حتى وإن كانت الجمعيات أكثر انفتاحا على الشباب مقارنة مع الأحزاب السياسية والمجال السياسي بصفة عامة، الذي مازال مجالا تحتكره الأعيان التقليدية، فإن ولوج الشباب التنظيمات الجمعوي، وخاصة تلك التي كان يقودوها كبار السن، ليس بالضرورة تفكيك لسلطة التنظيمات التقليدية على هذه التنظيمات الجمعوية وإنما لا يزال هناك اتصال وطيد "بالتنظيمات التقليدية" كلما تعلق الأمر بتشبيب القيادات ومراكز اتخاذ القرار، وبالتالي لم تتمكن الجمعيات من تغيير منظومتها القيمية التي مازالت أقرب لمنطق اشتغال العائلة منه إلى منطق التنظيم الحديث، إن هذا الاتصال والقطيعة الذي أبرزته هناء الشريكي في أطروحتها هو ما يؤدي إلى ظهور مجموعة من ميكانيزمات مقاومة التغيير، وإن كانت هناك بوادر القطيعة بين التنظيم الجمعوي والتنظيمات الأخرى على مستوى القوانين المسيرة للجمعية والخطاب الذي تنتجه قياداتها، بخصوص إدماج الشباب وفلسفة التنمية والنوع الاجتماعي[2].

يمكن كذلك لتصورات الشباب حول التنظيمات الجمعوية أن تكون عائقا أمام مشاركتهم، وتستعرض هناء شريكي أربع أصناف من هذه التصورات: " الصنف الأول، يترجمه موقف عدم الثقة في العمل الجمعوي، وينطبق الأمر نفسه على العمل في الأحزاب السياسية. أما الصنف الثاني يرتبط أساسا بموقف الشباب من الجمعيات المحلية وخاصة بالأفراد المسيرين لهذه الأخيرة، خصوصا إذا ما أخذنا بالاعتبار التداخل الصارخ بين العمل الجمعوي والمشاركة السياسية بالقرى، إذ أن أغلب الناشطين الحزبيين يحاولون توظيف الجمعيات من أجل تعبئة أكبر قدر من الأصوات في فترة الانتخابات [...] أما الصنف الثالث، يرتبط ببعض المستجوبين الذين حاولوا الانخراط في تنظيم جمعوي غير أنهم لم يجدوا ما يبحثون عنه واصطدموا بواقع لا يستجيب لطموحاتهم، وهذه الفئة لها نظرة مثالية عن العمل الجمعوي، كما أن هناك آخرين يجهلون وجود جمعيات بالمنطقة وليست لديهم أي فكرة عن العمل الجمعوي وأغلبهم من الفتيات. [وأخيرا يتعلق] التصنيف الرابع، ببعض

[1] Kadiri et Errahj, "Leadership rural au Maroc, entre jeunes et notables". Op. Cit. P 10.

[2] شريكي، "الشباب المغربي والعمل الجمعوي." مرجع سابق.

الشباب الذين لا ينتمون لأي توجه من التوجهات سالفة الذكر، فرغم معرفتهم بالجمعيات وأهمية العمل الجمعوي، غير أنه ليست لهم الرغبة في العمل التطوعي، ويرون أن الدراسة أو العمل أولوية الأولويات بالنسبة لهم وبذلك يعتبرون العمل الجمعوي أو الحزبي مضيعة للوقت، وأن إمكانية انخراطهم في هذه التنظيمات قد تكون في مرحلة لاحقة"[1].

هـ) آثار الشراكة مع المؤسسات الوطنية والدولية على التنظيمات الجمعوية القروية

لقد كان لشراكة برامج ومؤسسات الدولة مع المجتمع المدني دور أساسي في تغيير الكثير من الممارسات الجمعوية، بعد أن ترسخت مقاربات حديثة فرضتها المؤسسات والبرامج التي توفر منح وتمويلات لفائدة الفاعل الجمعوي، وعلى رأسها المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، والتي اعتمدت عن معيار "القرب" والمقاربة التشاركية كأسس ومبادئ جل الأنشطة التي تدعمها أو تمولها، وقد استفد الفاعل الجمعوي من هذه الدروس المنهجية في التنمية وأصبح هو ينهج نهجا تشاركيا في إعداد المشاريع وتنفيذها وتدبيرها مما ساعد على تعزيز الأصول الاجتماعية للفاعلين الجمعويين، بل إن انتماءهم إلى الأحياء الهامشية وإلى الطبقة العاملة (ما كان يمكن أن يشكل مصدرا للوصم أو التهميش) كان مصدرا لشرعية التدخل في التنمية المحلية، على أساسا امتلاكهم المعرفة الحميمة (المباشرة) المرتبطة باحتياجات سكان حيهم الأصلي، وبالتالي يضفون الشرعية على دورهم كقادة جمعويين[2].

خاصة وأن مختلف المؤسسات المانحة الوطنية والدولية لا تمنح الدعم المالي فقط، وإنما تعمل على تعزيز مهارات ومعارف الفاعلين الجمعويين المستفيدين من هذا الدعم، مما يسمح لهم باحترام دفاتر التحملات الخاصة بالاستفادة من الدعم وخاصة في فيما يتعلق بتعلم مهارات التدبير والإدارة المالية للمشاريع وإعداد التقارير والوثائق اللازمة والمشاركة في لقاءات عرض التجارب والتقييم والتتبع، والقيام بدورهم التنموي كما ينبغي. يقدم قادري والراجح مثالا لهذا الترابط بين الشراكة وتعزيز المهارات في تدبير مياه السقي بمنطقة سبو، حيث يشيران إلى أن سهر المؤسسات المانحة (الوطنية والدولية) على "*تكوين القادة الشباب في علاقاتهم مع مختلف الفاعلين العموميين والخاصين المعنيين بهذه المشاريع التنموية، لا سيما من خلال اتصالاتهم مع المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، ومع المديرية الإقليمية للفلاحة [...] ومع الوكالة الفرنسية للتنمية*"[3]. و "*يكتسب هذا رأس المال [المعرفي والثقافي] أهمية متزايدة اليوم حيث تميل سياسات التنمية المحلية التي تروج لها الدولة والمانحون الوطنيون والدوليون إلى تعزيز التكوين والتأهيل للفاعلين الجمعويين كشرط ضروري لتنفيذ سياسات التنمية*"[4]. وقد ساهم

[1] المرجع نفسه.

[2] Berriane, "Le Maroc au temps des femmes ?". Op. Cit. P 338.

[3] Kadiri et Errahj, "Leadership rural au Maroc, entre jeunes et notables". Op. Cit. P 10.

[4] Berriane, "Le Maroc au temps des femmes ?". Op. Cit. P 339.

هذا الأمر في الاتجاه نحو البحث عن المزيد من التكوين والتأهيل وتملك المعارف والمهارات المرتبطة بإعداد المشاريع مما سمكن كذلك من الحصول على المزيد من الدعم وبالتالي إمكانية الحصول على " *الدخل من خلال الالتزام الجمعوي*"[1] أو " *الانتقال إلى العمل الجمعوي المأجور*"[2] أو كما بعبارة إيرين بونو Irene Bono "من الالتزام إلى مقاولات الفقراء de l'engagement aux entreprises des pauvres"[3].

يصف إيرين بونو علاقة النمو المتزايد لعدد الجمعيات بدعم مجموعة من الجمعيات الفلاحية في البداية من طرف المبادرة الوطنية للتنمية البشرية بمنطقة الحاجب، حيث "*يعتقد الناس أن الجمعيات يمكن أن توفر لهم فرصة مصدر دخل، رغم أن القانون يمنعهم من ممارسة أي نشاط يهدف إلى الربح*"[4]، "*في الواقع، تعتمد الجمعيات استراتيجيات حقيقية لتكون منتجة ومربحة. وهذا هو حال الجمعية النسائية العاملة في مجال تربية النحل. ويقول "شركاؤها" التسعة إنهم على استعداد لقبول المبلغ العاشر بشرط صريح أن يجلب خلايا جديدة من أجل زيادة الإنتاج - وبعبارة أخرى، أن يساهم في رأس مال شركة الجمعية. وفي حالات أخرى، يلزم توفر حد أدنى من التعليم حتى يتمكن الوافد الجديد "من المساهمة بشيء ما في الجمعية". وفي حالات أخرى، يتم تسليط الضوء على مركزية المعيار التنافسي: "نحن على دراية جيدة بالآخرين، لأنه من الضروري معرفة قوة منافسينا"، كما يقول إحدى رؤوساء جمعية التنمية القروية*"[5].

إن الانخراط في الشراكات الوطنية والدولية دفع بالتنظيمات الجمعوية القروية إلى إعادة هيكلة مكاتبها، خاصة وأن مجموعة من المانحين يأخذون بعين الاعتبار نسبة الشباب والنساء كشرط ومعيار أساسي لتقديم الدعم المادي، وذلك بعد تبني المقاربات المرتبطة بالنوع الاجتماعي وتعزيز انخراط الشباب في الشأن العمومي المحلي في إطار البحث عن تعزيز ثقة الشباب في المؤسسات السياسية التقليدية وبعد أن تبين بعد انتخابات 2007 حجم العزوف عن المشاركة السياسية التقليدية واجاه الشباب نحو صيغ أخرى للمشاركة؛ وخاصة الرقمية، عشية الحراك الذي عرفه المغرب في سنة 2011. وما يدل على هذا القول تبني المجتمع المدني لخطاب الترافع وفق الصيغ التي يحددها القانون بعد ان تم دسترته في دستور 2011. لقد كان مدخل المجتمع المدني إحدى الحلول الأساسي التي اعتمدتها الدولة وشركائها الدوليين لتعزيز انخراط الشباب والنساء وتشبيب

[1] Ibid, P 339.

[2] بوخريص، *في سوسيولوجيا العمل الجمعوي بالمغرب: من التطوع إلى العمل المأجور*. مرجع سابق.

[3] Bono, "L'activisme associatif comme marché du travail : Normalisation sociale et politique par les « Activités génératrices de revenus » à El Hajeb". P 31.

[4] Ibid, P 32.

[5] Ibid, P 32.

وتأنيث الجمعيات بحثا عن استقرار أمني وهيكلة صيغ المشاركة واخضاعها للقانون، وهو ما جاء في القانون التنظيمي 44.14 المتعلقة بشروط تقديم العرائض وملتمسات التشريع.

إن هذه الشراكات لم تساهم فقط في تعزيز المهارات أو التشبيب والتأنيث أو الانتقال نحو العمل المأجور في هذه التنظيمات الجمعوية، وإنما رسخت كذلك هيمنة نخبة محلية على العمل الجمعوي، فعلى سبيل المثال، لا تزال السلطات العمومية - كما يؤكد بحث قدري والراجح بمنطقة سبو – تحتفظ بعلاقة خاصة مع النخبة المحلية في البيئة القروية، وإن تم دمج ديناميكيات شبابية جديدة عبر التكوين والتدريب، من خلال استهداف شباب لا ينتمون إلى عائلات كبيرة[1].

يمكن أن تخلف هذه الشراكات سواء كانت مع مؤسسات حكومية أو غير حكومية وطنية أو دولية تحديات على استمرارية التماسك الداخلي للتنظيمات الجمعوية أو تحقيق الغاية من التأسيس أو استمرارية النشاط الجمعوي، وبالتالي يمكن أن تكن مصدرا لهشاشة التنظيم الجمعوي لاسيما على مستوى الإدارة الداخلية. إن هذه الشراكات يمكن أن تؤدي ارتفاع مؤشر تحدي الاستمرارية وتحقيق الغاية من التأسيس، خاصة إذا تعرضت هذه التنظيمات إلى "الاستحواذ" بعد تلقي مساعدات الدولة، وبالتالي ارتفاع مؤشر خطر في تحول الفاعل الجمعوي من فاعل رئيسي إلى مجرد عون للفاعل العمومي[2]. وتزداد حدة هذا الخطر إذا كان التنظيم الجمعوي دون مشروع خاص به (هدف أو دافع أسس من أجله) ومع اعتماده المتزايد على الجهات الفاعلة الخارجية القوية للحصول على الدعم، وبالتالي تحولها من الالتزام الجمعوي إلى وظيفة " الوساطة البسيطة"3.

المؤكد إذا هو أن هذه التنظيمات الجمعوية عرفت تحولات كمية وكيفية لها علاقة بعقد الشراكات سواء مع الفاعلين المحليين الحكوميين وغيرهم أو الفاعلين الدوليين، وخاصة المانحين للدعم المالي، ويرتبط ذلك إما بشروط ومعايير يضعها المانح أو بتداعيات توفر المنح المالية والتكوين والتدريب على تحفيز الانخراط وتطويره وتغيير استراتيجياته ورهاناته، وهو ما نبتغي أساسا توضيحه في تحليل معطيات البحث الميداني لأطروحتنا.

[1] Kadiri et Errahj, "Leadership rural au Maroc, entre jeunes et notables". Op. Cit. P 10.

[2] Lahssan Bekkari, "Le rôle des acteurs associatifs entre acteur du développement local et auxiliaire des politiques publiques : étude de cas dans le Moyen Atlas", 2016, P 10, https://doi.org/10.60569/4-A5.

[3] Ibid, P 10.

الخلاصات:

انطلاقا من مجمل الأعمال السوسيونثروبولوجية السابقة التي تمركزت حول الأبعاد الخمسة المرتبطة بالشباب والمشاركة في التنظيمات الجمعوية بالمجال القروي بعد سنة 2011، يمكننا تركيب خلاصة عامة للنتائج التي خلص إليها التحليل السوسيوانثروبولوجي في هذه الفترة، وذلك وفق الجدول الآتي:

الجدول رقم 1: خلاصة مستويات التحليل السوسيوانثروبولوجي
للتنظيمات الجمعوية ومشاركة الشباب في الوسط القروي بعد 2011

بعد التحليل	الوصف والنتائج
تحولات التنظيم والفاعل والممارسة الجمعوية بالوسط القروي	- التفاعل بين التنظيمات التقليدية والجديدة يتميز بالاتصال والانقطاع؛ - تناقض التغييرات بين إصلاحات الدولة والبنية التقليدية للتنظيمات الجمعوية؛ - التحول نحو البحث عن التمويل؛ - من العمل التطوعي إلى العمل المأجور؛ - الاتجاه نحو مأسسة الفاعل الجمعوي في سياق تحولات البادية المغربية.
دوافع ومبررات انخراط ومشاركة الشباب في التنظيمات الجمعوية بالوسط القروي	- شعور الشباب بإمكانية إحداث التغيير وتعزيز انتمائهم الترابي؛ - الانتماء للجمعية في الوسط القروي يعتبر حقا وواجبا في نفس الوقت؛ - التجسير بين الأسرة والجمعية يعزز المشاركة، خاصة لفائدة الفئات الأقل حظا؛ - انخراط الجمعيات في شراكات مع مؤسسات وطنية ودولية يساهم في تشجيع انخراط ومشاركة الشباب والنساء؛ - الغرض من الانخراط في التنظيمات الجمعوية هو الحصول على امتيازات وخبرات مهنية.
تأثير انخراط ومشاركة الشباب في التنظيمات الجمعوية على التنمية بالوسط القروي	- مساهمة الشباب في الديناميات الاقتصادية والاجتماعية المحلية؛ - إدخال معارف وتقنيات جديدة للتنظيمات المحلية؛ - ظهور أشكال جديدة من القيادة ومساهمة الشباب في التنمية المحلية؛ - تدرج الشباب من العمل الجمعوي إلى مشاريع مدرة للدخل والعمل السياسي.
عوائق وتحديات مشاركة الشباب في التنظيمات الجمعوية القروية	- تناقض بين خطاب المجتمع المدني والعوائق البنيوية في التنظيمات الجمعوية؛ - صراع الأجيال بين الشباب وكبار السن داخل الجمعيات في الوسط القروي؛ - قيادة النساء للجمعيات لا يعبر عن تجاوز الهيمنة التقليدية للذكور؛ - محدودية الموارد المالية واعتماد التمويل الخارجي؛ - البناء الثقافي والاجتماعي للأعمار يعيد إنتاج أولوية كبار السن في قيادة التنظيمات الجمعوية القروية؛ - غياب منهجيات مستدامة تدعم انخراط الشباب.

بعد التحليل	الوصف والنتائج
آثار الشراكة مع المؤسسات الدولية والوطنية على بنية ووظائف التنظيمات الجمعوية القروية	- الشراكة هي فرصة لتعلم التنظيمات الجمعوية القروية لمنهجيات المقاربة التشاركية وتعزيز المهارات العملية؛ - ساهمت الشراكات في تشبيب وتأنيث التنظيمات الجمعيات القروية؛ - التمويل شجع على إنشاء جمعيات هادفة للربح باستراتيجيات مختلفة؛ - تعرض التنظيمات الجمعوية للاستحواذ بعد عقد شراكات مع أطراف قوية (كالسلطات والمنظمات الدولية)؛ - الانتقال من الالتزام المدني إلى العمل الجمعوي المأجور.

المصدر: إعداد الباحثان

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- العيادي، ط. أ. (2015). إثنوميتوديا العمل الجمعوي المحلي بالعالم القروي المغرب. مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، (14)، 145-158.
- العيادي، ط. ب. (2015). إثنوميتوديا العمل الجمعوي المحلي بالعالم القروي المغربي. أنفاس نت. استرجع في 25 ديسمبر، 2024 من موقع https://anfasse.org/
- العيادي، ط. ث. (2015). التنظيمات الجمعوية والخصوصيات الثقافية ورهانات التنمية المحلية بالمغرب: دراسة سوسيوانثروبولوجية بمنطقة تافراوت نموذجا. جامعة محمد الخامس، الرباط.
- بوخريص، ف. (2015). في سوسيولوجيا العمل الجمعوي بالمغرب: من التطوع إلى العمل المأجور. الرباط: دار كوثر برينت للنشر.
- شريكي، ه. (2015). الشباب المغربي والعمل الجمعوي: تحديث البنيات وتقليدية العلاقات والقيم.
- دحماني، م. (2021). جمعيات المجتمع المدني من التدبير التقليدي إلى التدبير التشاركي. جامعة ابن زهر، أكادير.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Insaniyat / إنسانيات. Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales، (68)70-49 ،. doi: 10.4000/insaniyat.15156.
- Aroussi Bachiri, N., Faysse, N., Abdellaoui, E. H., & Sebgui, M. (2015). Le retour des jeunes diplômés en zone rurale au Maroc : quelles interactions entre trajectoires individuelles et projets collectifs ? Alternatives Rurales.
- Bekkari, L. (2016). Le rôle des acteurs associatifs entre acteur du développement local et auxiliaire des politiques publiques : étude de cas dans le Moyen Atlas. doi: 10.60569/4-A5.
- Berriane, Y. (2011). Le Maroc au temps des femmes ? La féminisation des associations locales en question. L'Année du Maghreb, VII, 333–342. doi: 10.4000/anneemaghreb.1270.
- Berriane, Y. (2014). L'accès des femmes aux associations locales au Maroc:

Légitimer le travail associatif en reproduisant les rapports de domination entre les sexes? In M.-P. Anglade (Ed.), Expériences du genre. Intimité, marginalités, travail et migration. Le Fennec.

- Bono, I. (2010). L'activisme associatif comme marché du travail: Normalisation sociale et politique par les «Activités génératrices de revenus» à El Hajeb. Politique Africaine, (4), 25–44.
- Bouzidi, Z., Faysse, N., Kuper, M., & Billaud, J. P. (2015). Les projets des jeunes ruraux : des stratégies diversifiées pour accéder au foncier et obtenir l'appui de l'État. doi: 10.60569/HSJR-A1.
- Bouzidi, Z., Kuper, M., Faysse, N., & Billaud, J. P. (2015). Mobilizing technical and social resources to set up in rural areas: Strategies of rural youth in Morocco. Cahiers Agricultures, 24(6), 420–427. doi: 10.1684/agr.2015.0781.
- El Bouchouafi, H., & Kadiri, Z. (2015). L'installation sur des terres de l'État : parcours d'un jeune ingénieur agronome. doi: 10.60569/HSJR-B6.
- Faysse, N., Bouzidi, Z., Kadiri, Z., Abdellaoui, E., & Chattou, Z. (2015). Les jeunes ruraux aujourd'hui. Edito du hors-série. doi: 10.60569/HSJR-A0.
- Ftouhi, H., Kadiri, Z., Abdellaoui, E. H., & Bossenbroek, L. (2015). Leaving and returning to the village: Non-permanent mobility of rural young people in the Saïss region (Morocco). Cahiers Agricultures, 24(6), 372–378. doi: 10.1684/agr.2015.0780.
- Kadiri, Z., & Errahj, M. (2015). Leadership rural au Maroc, entre jeunes et notables. doi: 10.60569/HSJR-A5.
- Mouna, K., & Essouadi, A. (2015). Le parcours migratoire de jeunes ruraux du bled du kif. doi: 10.60569/HSJR-A7.

التدين ورتب الهوية: دراسة نفسية اجتماعية لأثر اتجاهات الشباب نحو التدين على هويتهم الذاتية

محمد الحوش
أستاذ علم النفس التربوي
مختبر التربية والعلوم الإنسانية واللغات
المدرسة العليا للتربية والتكوين ببرشيد
جامعة الحسن الأول، سطات

الملخص

يتحدد موضوع هذه الدراسة في تحليل طبيعة علاقة الارتباط القائمة بين اتجاهات الشباب نحو التدين وبين هويتهم الذاتية، من حيث دلالتها الإحصائية. وقد تم التعبير عن طبيعة هذه العلاقة بين متغيرات (الاتجاهات نحو التدين والهوية الذاتية) في السؤال التالي: هل هناك علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين وبين رتب الهوية؟، حيث هدفت هذه الدراسة إلى دراسة علاقة الارتباط بين الاتجاه العام نحو التدين وأثره على الهوية الذاتية في مختلف رتبها (تحقيق، تعليق، انغلاق، تشتت)، والمحددة من خلال المقياس الموضوعي لرتب الهوية الذي تم تطبيقه على عينة مكونة من 384 من الشباب بالمغرب. ويعتبر هذا المقياس بديلا عن طريقة حل المشكلات التي طرحها أسلوب المقابلة الإكلينيكية كما تجسدت مع James Marcia (1979)، وأيضا بديلا عن مقياس التقرير الذاتي الذي يعتبر أكثر سهولة مقارنة بأسلوب المقابلة الإكلينيكية، لذلك فهو يتميز بسهولة التطبيق ووضوح التعليمات وسهولة التصحيح وحساب الدرجات. خلصت نتائج هذه الدراسة إلى وجود علاقة ارتباط ضعيفة وغير دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب (الاتجاه العام) نحو التدين وبين رتب الهوية التالية: (تحقيق، تعليق، وتشتت الهوية)، وهذا ما ينفي الفرضيات الفرعية الأولى والثانية والرابعة المعبر عنها. ومن ناحية أخرى خلصت نتائج الدراسة إلى وجود علاقة ارتباط دالة إحصائيا في مستوى الدلالة 0.05 بين اتجاهات الشباب نحو التدين (الاتجاه العام) وبين رتبة انغلاق الهوية، حيث أن قيمة معامل الارتباط تساوي 0.01 وبذلك تحققت الفرضية الفرعية الرابعة.

الكلمات المفتاحية:

التدين، رتب الهوية، اتجاهات الشباب.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

الحوش، محمد. (2025، مارس). التدين ورتب الهوية: دراسة نفسية اجتماعية لأثر اتجاهات الشباب نحو التدين على هويتهم الذاتية. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 272-299.

مقدمة

يعتبر موضوع الدين والهوية من أبرز المواضيع المعاصرة التي شغلت وتشغل بال الباحثين، نظرا لخصوصية كل منهما، ونظرا للتكامل إن لم نقل التداخل القائم بينهما، فالتدين يشكل بعدا أساسيا من ثقافة أي مجتمع، وجزء من عملية التنشئة الاجتماعية لأفراده، وبالتالي جزء من تحديد هوية الأفراد والجماعة، لذلك تتحدد العلاقة بين الدين والهوية كعلاقة جدلية يصعب الفصل بين طرفيها. لكن، فرغم أن الدين يلعب دورا حاسما في تشكيل الهوية، وهذا طبعا جانب إيجابي، غير أنه قد يدفع في اتجاه تشكيل هويات قاتلة كما وصفها أمين معلوف[1]، نظرا لمساهمته في انغلاق الهوية سواء الجماعية منها أو الفردية.

رغم هذا التباين في النظر إلى أهمية الدين ووظيفته المجتمعية، إلا أن ما يمكن الاتفاق حوله هو أن الدين ساهم على مر العصور في تشكيل الهوية الحضارية للمجتمعات والهوية الذاتية لأفراده، كونه يتدخل في تكوين البنيات النفسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية للمجتمع، ولا يمكن تصور عدم وجود مؤسسات دينية في أي مجتمع عبر التاريخ فقد "نجد مدنا بلا أسوار لكن لا يمكن أن نجد مدنا بلا معابد"[2]، لأن دور الدين يظل مركزيا في تشكيل هوية المجتمع وهوية أفراده وفي بناء اتجاهات شبابه نحو مختلف مواضيع العالم. لكن وفي نفس الوقت، فإن أفراد المجتمع، خصوصا منهم الشباب، لا يكتفون بالتلقي السلبي لتلك المعطيات، بل يعملون على التلقي التفاعلي معها، عبر قدرتهم على القبول والرفض أو التطوير والإبداع.

يمكن فهم هذا التفاعل بين ما هو فردي وما هو اجتماعي في الهوية الذاتية، نظرا لوجودها في تقابل مع الهوية الحضارية للمجتمع، كما أنها تتشكل من عناصر هوياتية متعددة (الهوية السيكولوجية، الهوية المهنية، الهوية الاجتماعية...)، فهناك "عدة دوائر للهوية على المستوى الشخصي؛ في نقطة المركز تقع الهوية الذاتية، تحيط بها دوائر الهوية العائلية والعشائرية والقبلية لتستوعب الهوية الوطنية"[3]. إن ما يهمنا في أشكال الهوية هذه هي الهوية الذاتية التي تمكن الشباب من التعامل مع ذواتهم في انسجام وتوافق نفسي، ومع المجتمع وضوابطه في إطار تكيف اجتماعي سليم. وفي تقديرنا، لا يمكن بناء هذا التوافق النفسي الاجتماعي من طرف الشباب مع ذاته ومع مجتمعه، إلا في إطار علاقات عقلانية متوازنة مع مختلف الظواهر الحاضرة في المجتمع أو المؤسسة له.

تطرح قضية اتجاهات الشباب نحو التدين إشكالا جوهريا يجد مبرراته في كون التدين ظاهرة اجتماعية، حامل لقواعد أخلاقية وتربوية، ومسهم في التنشئة الاجتماعية للشباب، وفي تشكيل الهويات الذاتية

[1] معلوف، أمين (1999). الهويات القاتلة. ترجمة: نبيل محسن، دمشق، ورد للطباعة والنشر والتوزيع.

[2] يونغ، كارل غوستاف. (1988). الدين في ضوء علم النفس. دمشق: العربي للطباعة والنشر.

[3] حجازي، مصطفى. (2008). الشباب الخليجي والمستقبل دراسة تحليلية نفسية اجتماعية. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي. ص، 100.

والاجتماعية الخاصة بهم، ويوضح (Olivier Galland (1991 علاقة الشباب بالتدين من خلال تصنيفهم إلى أربع فئات[1]:

- الذين يعتبرون التدين المحدد الرئيسي لهوياتهم الرمزية؛
- الذين لهم اعتقادات مستقلة تبني هوياتهم الأساسية، لكن في تباعد عن الممارسة؛
- اعتقادات حرة تقوم على "البريكولاج" وعلى الخدمة الدينية الحرة؛
- غير المتدينين الذين يقتصرون على المناسبات العائلية (كالزواج مثلا).

يتحول التدين، بهذا المعنى، من ظاهرة ذاتية مؤثرة في الشباب، إلى ظاهرة موضوعية خاضعة لرهاناته وآرائه واتجاهاته في إطار تقييمه لما يصلح له في بناء هوية ذاتية خاصة به، بعيدا عن التأثير الكلي والشمولي للتدين في تشكيل هويته الذاتية. من هنا تجد هذه الدراسة أهميتها؛ فهي تقارب موضوع الهوية الذاتية للشباب الذين يسعون لصنع تاريخ شخصي يميزهم عن غيرهم، من حيث تحديدهم لطريقة تفكيرهم ومشاعرهم وسلوكهم، وبالتالي تصرفهم اتجاه ظواهر الكون، خصوصا وأننا نعيش اليوم عصرا أصبح فيه "لكل واحد طريقته في إعطاء معنى لوجوده، ولحياته الفردية"[2] عبر التباعد عن الأدوار الاجتماعية المقررة لنا بشكل مسبق، وعبر ممارسة انعكاسية وتأملية[3] للذات.

في هذا السياق، تجد دراسة العلاقة القائمة بين اتجاهات الشباب نحو التدين وبين الهوية الذاتية مبرراتها، من حيث دراسة علاقة التأثير والتأثر القائمة بين المتغيرين، إذ إن التدين يؤثر في هوية الأفراد ما دام يشكل جزء من الثقافة غير أن هذه الهوية نفسها تتحكم في اختياراتهم الدينية، وكل ذلك في ارتباط بالحالة النفسية والاجتماعية التي يعيشها الشباب؛ وبلغة الدلالة الإجرائية[4] لمفهوم الهوية الذاتية، بكونهم يعيشون في وضعية تحقيق، أو تعليق، أو انغلاق، أو تشتت الهوية.

[1] Galland, O. (1991). Sociologie de la jeunesse, l'entrée dans la vie. Paris: Armand Colin. p. 171

[2] تايلور، تشارلز. (2004). منابع الذات: تكون الهوية الحديثة. (ترجمة: حيدر حاج اسماعيل) بيروت: المنظمة العربية للترجمة والنشر. ص 19.

[3] Touraine, A. (1968). Le mouvement de mai ou le communisme utopique. Paris: Seuil.

[4] نشير إلى أن رتب الهوية كما يقيسها المقياس الموضوعي لرتب الهوية تتحدد في أربعة رتب وهي: (تحقيق الهوية، تعليق الهوية، انغلاق الهوية، تشتت الهوية).

1. التحديد الإجرائي لمفاهيم الدراسة

1.1- مفهوم الاتجاهات:

يمكن تبسيط التعقيد الذي يعتري مفهوم الاتجاهات في حقل علم النفس الاجتماعي بالتركيز على توضيح الأبعاد الأساسية للمفهوم، وهي البعد المعرفي والعاطفي ثم السلوكي. ومن أهم خصائص البعد المعرفي للاتجاه أنه يتكون من جانبين؛ جانب "المدركات والمفاهيم، وجانب التوقعات"[1]؛ فالمدركات والمفاهيم يقصد بها مجموع المفاهيم الراسخة في ذهن الفرد، فالاتجاه المعرفي يتكون من معتقدات الفرد إزاء موضوع أو شيء معين وقد تكون هذه المعتقدات مرغوبة أو غير مرغوبة، في حين أن جانب التوقعات يرتبط بما يمكن أن يتنبأ به الفرد بالنسبة للآخرين أو يتوقع حدوثه منهم، لذلك تكون كل من المدركات والمعتقدات والتوقعات الأساس المعرفي للاتجاه، بصرف النظر عن كونه اتجاها إيجابيا أم سلبيا، لأن حكمنا ليس حكما قيميا بل وصفيا لمحتوى البعد المعرفي للاتجاه.

ويشير البعد السلوكي في الاتجاه إلى المستوى الظاهري الذي تتضح من خلاله علاقة الفرد بمحيطه، فمن خلال هذا البعد يعبر الفرد بطريقة رسمية، إن شئنا القول، عن حقيقة اتجاهاته التي تكون في أصلها مجرد استعدادات وقدرات كامنة على الفعل، ويتضمن هذا البعد "الاستعدادات السلوكية المرتبطة بالاتجاه، فإذا كان للفرد اتجاه إيجابي نحو موضوع معين، فإنه يبذل كل ما في وسعه لمساندة هذا الاتجاه، أما إذا كان له اتجاه سلبي فإنه سوف يرفضه ويرفض كل ما يتعلق به"[2] .

أما البعد العاطفي أو الانفعالي في الاتجاه فيقصد به مختلف الجوانب الوجدانية والعاطفية التي تتعلق بالشحنة الانفعالية التي تعطي للاتجاهات صفتها الهامة. إن هذا البعد يجعل الفرد يميل إلى الشيء أو ينفر منه، فالفرد يتوفر على مجموعة من الخبرات الوجدانية المرتبطة بالحب والكره نحو اتجاهه، ويتكون هذا البعد "من مشاعر الشخص ورغباته نحو الموضوع ونحو إقباله عليه أو نفوره منه وحبه أو كرهه له"[3].

ومن الناحية الإجرائية نقصد بمفهوم الاتجاهات مجموع المعارف والعواطف والسلوكات التي يتصرف الشباب بناء عليها في علاقتهم بالتدين؛ والتي يقيسها الاستبيان المعد لهذا الغرض والمشار إليه في أدوات الدراسة. وبهذا المعنى، فإن مفهوم الاتجاهات يشكل موضوعا مركزيا في هذه الدراسة، لأنه يشمل مختلف الأبعاد المتعلقة بالشباب وبعلاقتهم بالتدين؛ خصوصا وأن التدين يتدخل في تكوين اتجاهات الشباب بمختلف

[1] خليل، ميخائيل معوض. (1982). علم النفس الاجتماعي. دار النشر المغربية: الدارالبيضاء. ص. 229

[2] ميخائيل معوض (1982). مرجع سابق، ص 230.

[3] دويدار، عبد الفتاح محمد. (1994). علم النفس الاجتماعي أصوله ومبادئه. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. ص. 173.

أبعادها المعرفية والعاطفية والسلوكية، وبالتالي يتدخل في التأثير في هوياتهم الفردية بشكل من الأشكال، كما أن الشباب يعملون في نفس الوقت على إعادة بلورة تلك الاتجاهات أو العمل على تغييرها لملاءمة طبيعة شخصياتهم، بما أنهم يتفاعلون مع واقعهم ولا يكتفون بالتلقي السلبي لمثيراته والتصرف طبقا لها.

2.1- مفهوم الشباب

يمكن فهم أهمية مرحلة ومفهوم الشباب بكونه يشكل فئة عريضة سواء من الناحية الديموغرافية، أو من ناحية التأثيرات التي يمكن أن يحدثها في المجتمع حتى في المجتمعات التي يتناقص الوزن الديموغرافي للشباب فيها خصوصا إذا ما توفرت لهم الشروط القادرة على تمكينهم من الفعل، ولا يمكن أن يتم لهم أمر بهذا الشكل بدون تمثل هوية ذاتية سليمة في علاقتهم بذاتهم وبالمجتمع، وفي علاقتهم بالتدين كعنصر محوري في تنشئتهم الاجتماعية. وعموما، يمكن أن ننوه بتركيز الباحثين من مختلف الحقول المعرفية على تحديد مفهوم الشباب، ليس كمفهوم في ذاته، بل في علاقته بمفاهيم أخرى أو انطلاقا من علاقة التقابل معها. ونقصد هنا، دراسة مفهوم الشباب في تقابل مع مفاهيم الطفولة والبلوغ والمراهقة والرشد والشيخوخة أو الكهولة، ويرجع ذلك إلى كون حياة الفرد عبارة عن سيرورة يصعب تجزيئها إلى لحظات زمنية متباعدة.

سنعتمد في تحديد مفهوم الشباب بشكل إجرائي على معيار السن الذي يتأطر بالمقاربة الزمنية لاعتبارين أساسين: يتجلى أولهما في أن أغلب الدراسات والتقارير تتبنى هذا المعيار رغم الاختلاف بينها حول المجال الزمني[1] الذي تشغله مرحلة الشباب، أما ثانيهما فيرتبط بطبيعة المقياس الذي نعتمد عليه في قياس الهوية الذاتية للشباب، حيث يتم تطبيقه على الشباب ما بين 15 و30 سنة، لذلك فالمقصود بمفهوم الشباب في هذه الدراسة: مجموع أفراد العينة الذين يتراوح سنهم ما بين 15 و30 سنة.

3.1- مفهوم التدين

برزت إرهاصات المقاربة السيكولوجية للتدين مع بداية القرن 19م، إذ يعتبر Wilhelm Wundt (1832-1920) أول من بلور تصورا علميا واضحا حول السيرورات السيكولوجية المرتبطة بالأفكار والمعتقدات الدينية، بتأكيده على أن السيكولوجيا تدرس الدين "كما يتمظهر في خطاب الإنسان ومنطق تفكيره وسلوكاته،

[1] نجد على مستوى تحديدات المنظمات الدولية والأبحاث العلمية اختلافات حول المجال الزمني الذي تشغله مرحلة الشباب؛ إذ نجد من يطيل مجال هذه المرحلة ومن يختصرها بحسب المقاربات التي تقام بين الشباب والطفولة أو الكهولة. فقد اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة تعريفا لفئة الشباب في المؤتمر العالمي بمناسبة العام الدولي للشباب سنة (1985) فاعتبرتهم "الأفراد الذين تقع أعمارهم ما بين 15 و24 سنة"، لكن -المؤتمر الأول لوزراء الشباب العرب- سيدعو إلى تمديد مرحلة الشباب من (15-25) إلى (15-30) على اعتبار أن الشباب حسب تحديدات المؤتمر "هم أولئك الذين قد اكتمل نموهم الفسيولوجي بينما لم يكتمل نموهم النفسي والعقلي اكتمالا تاما بعد، وبالتالي فهم في مرحلة وسط بين الطفولة والرجولة الكاملة" (الشحات، 1988، ص: 22).

وبالتالي لا يمكن للسيكولوجيا نهائيا اختراق ماهية الدين"[1]، كما لا يمكنها الكشف عن كونه "حقا أو باطلا "[2]، كما تدرس الوضع النفسي "السوي، أو المختل، الذي يعانيه الأفراد لأسباب دينية، أو بسبب دين معين، أو توجه ديني معين"[3]، لذلك يعمل عالم النفس على محاولة تفهم الظاهرة الدينية كظاهرة نفسية كونها ترجع إلى "ثلاثة طوائف أساسية هي: الاعتقادات والعواطف الخاصة والطقوس"[4] وهو ما يحيلنا على الجوانب العاطفية في اتجاهات الأفراد نحو التدين بشكل عام.

نقصد بالتدين من الناحية الإجرائية مجموع المعارف والمعتقدات والممارسات والطقوس والخبرات الدينية والعواطف التي يتبناها الشباب المغربي (15-30 سنة) اتجاه نمط معين من أنماط التدين السائدة في المجتمع، والتي من خلالها يتحدد انتمائه الديني، إلا أننا نقتصر في هذا البحث على ثلاثة أبعاد رئيسية منها وهي؛ البعد المعرفي والعاطفي والسلوكي.

4.1- مفهوم الهوية الذاتية

إن ما يبرر الانتقال من الحديث عن الهوية نحو الحديث عن الهويات في الدراسات السيكولوجية والسوسيولوجية المعاصرة حسب كلود دوبار (2008)، هو التغير الطارئ على إدراك وتمثل الواقع المرجعي الذي يتفاعل معه الأفراد، فإذا كان من المقبول تاريخيا الحديث عن الهوية بمعنى التطابق لتعالي (نظريا) الواقع المرجعي للذات، فسيتم الانتقال بعد ذلك، إلى الحديث عن الهويات في إطار التحول الذي عرفه الواقع الاجتماعي والثقافي متأثرا بالتحولات التكنولوجية المعاصرة التي فرضت على الإنسان انشطار ما كان يعتبر واقعا ثقافيا واجتماعيا، فأصبحنا نتحدث عن واقع "واقعي" وآخر افتراضي.

لكن، ورغم كل التحولات السابقة فقد لاحظ Marcia (1979) أن مجمل الدراسات التي اهتمت بموضوع الهوية تشير إلى "بنية مفترضة ضمنية للهوية، وليس إلى الهوية في حد ذاتها"[5] بسبب تركيزها على المفهوم من منطلق نظري مجرد غير قابل للتحقق واقعيا، لهذا عمل Marcia (1979) على بناء نموذج لرتب

[1] Flournoy. (1952). Les principes de la psychologie religieuse. Paris: PUF. p. 34

[2] سيريل، بيرث. (1985). علم النفس الديني. (ترجمة: سمير عبده) بيروت: دار الآفاق الجديدة. ص 9

[3] الماجدي، خزعل. (2016). علم الأديان تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله. الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع. ص 175

[4] بوترو، إميل. (1973). العلم والدين في الفلسفة المعاصرة. (ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص 145

[5] نهاد، محمود. (2015). مقياس المشكلات السلوكية للأطفال. القاهرة: مكتبة الأنجلومصرية. ص 3

الهوية قدم عبره صورة واضحة وأكثر إجرائية لتشكل الهوية من خلال التركيز على متغيرين أساسيين هما: الأزمة (الاستكشاف)[1] أو غياب الأزمة (الالتزام)[2] .

يصف Marcia (1979) أزمة الهوية بأنها "نقطة ارتكاز ضرورية، ولحظة حاسمة تحدد ما إذا كان ينبغي أن يتحرك النمو في مسار واحد أو أكثر، كما يصفها بالفترة التي يبدو فيها الشخص منشغلا بشكل نشط باستكشاف وتقييم البدائل في مجالات[3]: المهنة، والمعتقدات الدينية، والسياسية، وفلسفة الحياة، والاتجاهات نحو الدور الجنسي والعلاقات مع الجنس الآخر واتخاذ قرارات بشأنها، بينما يشير الالتزام إلى "درجة التمسك بالقرارات التي تم اتخاذها بخصوص البدائل المختلفة"[4]، فبناء على هذين التعريفين حدد Marcia (1979) أربعة رتب للهوية وهي:

رتبة تحقيق الهوية: لا يخبر الشخص في رتبة تحقيق الهوية أزمة هوية شخصية بمعنى أنه يقوم باستكشافات وتفنيدات للممكنات المختلفة، كما أنه "يبدي التزامات اتجاه ما استقر عليه من خيارات مهنية وايديولوجية وقيمية وتوجهات جنسية. وتعبر حالة تحقيق الهوية عن مستوى لنمو الشخصية هو الأكثر نضوجا بين رتب الهوية الأربعة"[5]، إذ يكون هؤلاء الأشخاص أكثر مرونة في التعامل مع الواقع الخارجي لأنهم لا يتميزون بالجمود أو التصلب، كما أنهم أقل تسلطية في اتجاهاتهم وآرائهم لأنهم يأتون عموما من أسر تدعم الاستقلال الذاتي.

رتبة تعليق الهوية: يخبر الشخص في رتبة تعليق الهوية أزمة حادة فهو "يستكشف ويبحث بنشاط في البدائل المختلفة، لكنه لم يبد بعد أية التزامات نحو بدائل بعينها، وهو على أفضل الأحوال، يبدي التزامات وقتية سريعا ما تنتهي"[6]، كما تتسم "أساليبهم بالتأرجح، بل وبالتناقض في كثير من الأحيان"[7]، لذلك فهم أكثر شعورا بالقلق مقارنة بالأشخاص في رتب تحقيق وانغلاق الهوية.

رتبة انغلاق الهوية: "لا يخبر الشخص في رتبة انغلاق الهوية أزمة لكنه يبدي التزامات محددة، غير أن هذه الالتزامات ليست نتيجة الاستكشاف والبحث الشخصي، بل إنها التزامات جاهزة يقدمها الآخرون

[1] يشير إلى بعض من فترات إعادة التفكير والتصنيف ومحاولة تجريب العديد من الأدوار والخطط الحياتية، والفترة الاستكشافية هي فترة زمنية يشترك المراهق فيها - في مرحلة المراهقة المتأخرة- بصورة نشطة في الاختيار ما بين البدائل ذات المعنى.

[2] يشير الالتزام إلى درجة الاستثمار الشخصي الذي عبر عنه الشخص في مسار التصرف أو الاعتقاد.

[3] تعبر هذه المجالات على الأبعاد المعتمدة في صياغة المقياس الموضوعي لرتب الهوية، والذي يقيس بعدي الهوية الإيديولوجية، والهوية الاجتماعية (العلاقات بين الأشخاص)، حيث أن كل بعد من هذه الأبعاد يتكون من أربع مجالات.

[4] الجزار، هاني. (2015). أزمة الهوية والتعصب دراسة في سيكولوجية الشباب. الجيزة: هلا للنشر والتوزيع. ص، 17.

[5] الجزار، هاني. (2015). مرجع سابق. ص، 44

[6] الجزار، هاني. (2015). مرجع سابق. ص، 45

[7] Marcia (1979). P. 8

ويقبلها الشخص دون مناقشة"[1]، فالأشخاص في رتبة انغلاق الهوية يبدون للوهلة الأولى مثل محققي الهوية، ولكن سرعان ما تتضح أنماطهم الدفاعية والجامدة التي تفتقر للمرونة لكونهم يتميزون بالتصلب "فهم لا يعرفون غير طريقهم، لذلك يرتبكون تماما عندما يواجهون طريقا غير مألوف"[2]. ويتجلى الخطر في رتبة انغلاق الهوية عندما تتسم بالجمود والاتجاهات التسلطية التي تعوق إحراز هوية حقيقية مما يؤدي بهم إلى الانغلاق الذي قد يصبح جزء من بنية الشخصية.

رتبة تشتت الهوية: لا يخبر الشخص في حالة تشتت الهوية أزمة، ومن ثمة فهو غير ملتزم بخيارات أو بدائل محددة، "وغالبا ما ينشأ تشتت الهوية نتيجة السياق الاجتماعي، حيث لا تقدم البيئة سوى خيارات قليلة للهوية تقبل التطبيق، وكذلك نتيجة الحلول غير السوية لأزمات النمو السابقة"[3]، إضافة إلى ذلك فإن مشتتي الهوية حسب Marcia (1979) يتميزون بالسطحية وهم عموما غير سعداء، إذ يبدون أعراضا سيكوباتية عديدة، ويعانون بدرجة كبيرة من الوحدة، لعدم قدرتهم على التفاعل، مما يدخلهم في حالات قلق وفقدان للأمل وعدم الشعور بالأمن. تجعل هذه الخصائص من رتبة تشتت الهوية أكثر الرتب تعرضا للاضطراب النفسي ومشكلات الإدمان والجنوح.

إن هذا التقسيم المنهجي لرتب الهوية لا يعني وجودها بشكل خالص في الواقع أو إمكانية تحديدها تحديدا حديا وقطعيا، غير أن ذلك لا يعني عدم إمكانية قياسها في نفس الوقت. ولتحقيق هذه الغاية سننطلق من تحديدنا الاجرائي لمفهوم الهوية الذاتية في هذه الدراسة بكونها: إدراك الفرد لذاته في أبعادها المختلفة بناء على ما يقيسه المقياس الموضوعي لرتب الهوية على مستوى مجالات الهوية الإيديولوجية والهوية الاجتماعية (هوية العلاقات بين الأشخاص)، وعلى مستوى مختلف رتب الهوية المحددة في المقياس (تحقيق، تعليق، انغلاق، تشتت) كما سنوضحها لاحقا.

2. مشكلة وفرضية الدراسة

1.2- أسئلة الدراسة

استئنافا لمسار بناء مشكلة هذه الدراسة كما مهدنا لها في المقدمة من خلال تحليل سوسيوتاريخي لجدلية علاقة الهوية الذاتية بالتدين، وأخذا بعين الاعتبار التحديدات الإجرائية للمفاهيم يمكن صياغة أهم عناصر مشكلة هذه الدراسة في الأسئلة التالية:

[1] الجزار، هاني. (2015). مرجع سابق. ص، 45

[2] Marcia (1979). Ibid. p. 9

[3] الجزار، هاني. (2015). مرجع سابق. ص، 47.

- ✓ هل توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتب الهوية لديهم؟
- ✓ هل توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تحقيق الهوية؟
- ✓ هل توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تعليق الهوية؟
- ✓ هل توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة انغلاق الهوية؟
- ✓ هل توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تشتت الهوية؟

2.2- فرضية الدراسة

بناء على أسئلة الدراسة أعلاه يمكن تحديد الفرضيات كما يلي:

- ✓ توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتب الهوية؛
- ✓ توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تحقيق الهوية؛
- ✓ توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تعليق الهوية؛
- ✓ توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة انغلاق الهوية؛
- ✓ توجد علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تشتت الهوية.

3. عينة الدراسة

1.3- منهجية اختيار العينة

أكدنا في مرحلة التحديد الإجرائي للمفاهيم على توظيف المقاربة الزمنية في تحديد مفهوم الشباب مقارنة بمختلف المقاربات الأخرى، وهو ما يجعل هذا المعيار محددا رئيسيا لعينة البحث مع الأخذ بعين الاعتبار طبيعة المقياس الذي نوظفه في دراسة الهوية الذاتية، فرغم أن "العينات الأولية لحساب صدق المقياس تم اختيارها من أفراد تتراوح أعمارهم بين 14-56 سنة إلا أن "المدى المناسب لاستخدام هذا المقياس يكون على أفراد تتراوح أعمارهم بين 15-30 سنة"[1] لذلك فعينة البحث تعني الشباب الذين تتراوح أعمارهم ما بين 15-30 سنة.

وبناء على ذلك، فإن عينة الدراسة تتكون من الشباب المغربي الذين يتراوح سنهم ما بين 15 و30 سنة، حيث يبلغ عدد هؤلاء حوالي 8 902 087 من مجموع سكان المغرب البالغ عددهم 33 848 242 حسب

[1] السيد، عبد الرحمان. (1998). مرجع سابق. ص، 51.

إحصاء[1] السكان والسكنى لسنة 2014، وقد حصلنا على هذا العدد انطلاقا من اعتماد النسب المئوية للفئات العمرية التي تدخل في مجال العينة، إذ نجد الفئات العمرية (15-19) و (20-24) و (25-30) تبلغ نسبها على التوالي (8,9%) و (9.1%) و (8.3%)، وهذه النسب تمثل ما مجموعه 26,3% من مجموع عدد السكان[2].

جدول 1: يوضح نسبة عدد السكان حسب الفئات العمرية

الفئات العمرية	ذكور %	إناث %	المجموع %
0-4	10.4	9.9	10.2
5-9	9.2	8.8	9.0
10-14	9.3	8.8	9.0
15-19	8.9	8.8	8.9
20-24	9.0	9.1	9.1
25-29	8.2	8.4	8.3
30-34	7.7	8.0	7.8
35-39	6.8	7.2	7.0
40-44	6.3	6.5	6.4
45-49	5.3	5.6	5.4
50-54	5.3	5.4	5.3
55-59	4.2	4.0	4.1
60-64	3.4	3.3	3.4
65-69	1.9	1.9	1.9
70-74	1.6	1.8	1.7
75 سنة فأكثر	2.4	2.6	2.5

من أجل التحديد الدقيق للعينة، بحيث تكون ممثلة للمجتمع الأصلي اعتمدنا على مجموعة من المعادلات[3] الإحصائية المستخدمة في تحديد حجم العينة والمقارنة بينها، وبعد إدخال البيانات[4] المتعلقة بمجموع الشباب الممثل للمجتمع الأصلي في البرنامج الخاص بمختلف تلك المعادلات، حصلنا على حجم عينة يبلغ 384 شاب

[1] http://rgphentableaux.hcp.ma/Home/

[2] http://rgphentableaux.hcp.ma/Default1/

[3] تجدر الإشارة إلى وجود معادلات كثيرة لاستخلاص العينة من المجتمع الأصلي، حيث تبقى نتائجها متقاربة، وهناك من عمل على دمج تلك المعادلات في برامج لتسهيل عملية استخلاص العينة. ونحن بدورنا اعتمدنا على البرنامج الذي أعده السيد محمد هاشم على الموقع الإلكتروني التالي: http://faculty.ksu.edu.sa/70810/DocLib18/Forms/AllItems.aspx

[4] اعتمدنا في حساب حجم العينة على البرنامج الذي أعده السيد محمد هاشم على الموقع الإلكتروني التالي: http://faculty.ksu.edu.sa/70810/DocLib18/Forms/AllItems.aspx

وشابة، يتراوح سنهم ما بين (15 و30 سنة). هذا من جهة التمثيل الإحصائي للعينة، أما من جهة التمثيل الحقيقي والواقعي لها، فقد اعتمدنا على العينة الحصصية لما توفره من إمكانيات في الاختيار المتوازن لأفراد العينة بشكل متساو.

2.3- خصائص العينة

جدول 2: يوضح خصائص العينة حسب متغير الجنس

الجنس	التكرارات	النسبة المئوية
ذكور	183	52.3%
إناث	201	47.7%
المجموع	**384**	**100%**

تبين نتائج الجدول رقم 2 عدم وجود تفاوت كبير بين جنس أفراد العينة، حيث بلغ عدد الذكور 183 بنسبة 47.7% في حين أن عدد الإناث بلغ 201 بنسبة 52.3%

جدول 3: يوضح خصائص العينة حسب متغير السن

السن	التكرارات	النسبة المئوية
15-20	238	62%
21-25	105	27.3%
26-30	41	10.7%
المجموع	**384**	**100%**

بعد تحديد سن عينة البحث ما بين 15 و30 سنة، اخترنا تقسيم هذه العينة إلى ثلاث مستويات حسب الفئات العمرية، هكذا بلغ عدد أفراد العينة المتراوحة أعمارهم ما بين 15 و20 سنة 238 فرد بنسبة62%، في حين بلغ عدد الأفراد المتراوحة أعمارهم ما بين 21 و25 سنة 105 بنسبة 27.3%، وأخيرا الأفراد المتراوحة أعمارهم ما بين 26 و30 سنة بلغ عددهم 41 بنسبة 10.7%.

جدول 4: يوضح خصائص العينة حسب متغير المستوى الدراسي

المستوى الدراسي	التكرارات	النسبة المئوية
ابتدائي	3	8%
ثانوي إعدادي	15	3.9%
ثانوي تأهيلي	220	57.3%
جامعي	146	38%
المجموع	**384**	**100%**

نلاحظ من خلال نتائج الجدول رقم 4 أن المستوى الدراسي لأفراد العينة مرتفع، حيث بلغ عدد أفراد المستويات الدراسية الثانوية التأهيلية منها والجامعية 220 و146 فرد بنسب 57% و38% على التوالي، وذلك مقارنة مع المستوى الابتدائي والاعدادي الذين كانت نسبة تمثيلها على التوالي: 8% و3.9%.

جدول 5: خصائص العينة حسب التخصص العلمي

التخصص العلمي	التكرارات	النسبة المئوية
الآداب والعلوم الإنسانية	91	23.7%
الدراسات الإسلامية	6	6%
العلوم الاقتصادية والقانونية	16	4.2%
الشعب العلمية	236	61.5%
الشعب التقنية	8	2.1%
المجموع	**384**	**100%**

من خلال نتائج الجدول رقم 5 نلاحظ التفاوت القائم بين أفراد العينة على مستوى تخصصاتهم العلمية، حيث نجد حضورا كبيرا للشعب العلمية والأدبية، إذ بلغت نسبة كل منها61.5% لفائدة الشعب العلمية و23.7% لفائدة شعب الآداب والعلوم الإنسانية، في حين أن الشعب الأخرى كان حضورها ضعيفا.

4. منهجية الدراسة وأدواتها

اعتمدنا في هذه الدراسة على مجموعة من الأدوات والتقنيات التي تمزج في مرجعيتها المنهجية بين الطريقتين الكمية والكيفية، حيث اعتمدنا على "شبكة الوصف السوسيوديموغرافي" للعينة وعلى استبيان لقياس اتجاهات الشباب نحو التدين، إضافة إلى المقياس الموضوعي لرتب الهوية ثم طريقة المجموعات البؤرية. غير أننا سنعرض بتفصيل للمقياس الموضوعي لرتب الهوية في صيغته النهائية نظرا لمركزيته في هذه الدراسة، في حين سنكتفي بالإشارة إلى الأدوات الأخرى من خلال تعريف مختصر لها، دون مناقشتها بتفصيل بالنظر للحدود المنهجية المرتبطة بالمجال الذي نعرض فيه هذه الدراسة.

1.4- شبكة المعطيات السوسيوديموغرافية

تتكون هذه الشبكة من الأسئلة التي تمكننا من وصف العينة على مستوى مجموعة من الخصائص، التي تفيد المقارنة بين أفراد العينة حسب بعض المتغيرات المؤثرة في اتجاهات الشباب نحو التدين من جهة والهوية الذاتية من جهة أخرى. وتتحدد أهم هذه المعطيات في السن والجنس والمستوى الدراسي والتخصص العلمي، وتجدر الإشارة إلى أن التركيز على هذه المعطيات دون غيرها يرجع إلى أهمية تأثيرا في تنشئة الفرد وفي تفهم الوضعية التي يعيشها أفراد العينة.

2.4- استبيان دراسة الاتجاهات نحو التدين

يقيس هذا الاستبيان المتغير الأول المرتبط بطبيعة اتجاهات الشباب نحو التدين، وسبق أن قررنا ما نقصده بالاتجاهات في المفاهيم الإجرائية، حيث سنركز فيه على ثلاث مكونات رئيسية وهي المعرفة والعاطفة والسلوك. ويتكون هذا الاستبيان من 65 بند تتوزع على مختلف مكونات وأبعاد الاتجاه الثلاثة (المعرفية، العاطفة، السلوك)، كما يتكون كل بعد من هذه الأبعاد من مجالات مختلفة حسب أهميتها في التدين، فالبعد المعرفي يتضمن (المعرفة بأركان الإسلام، والمعرفة بالحلال والحرام، والمعرفة بالرموز الدينية، والتدين كانتماء عقدي وفكري وانتماء لجماعة). في حين يتضمن البعد العاطفي الوجداني (مشاعر الشخص نحو التدين بشكل عام، ونحو المعتقدات الدينية، ونحو الممارسات ثم نحو السلطة الدينية). أما البعد الثالث المرتبط بالممارسة فينقسم إلى قسمين رئيسيين؛ الأول يرتبط بالعبادات والثاني بالسلوك الأخلاقي والمعاملات. ويصف الجدول (6) معاملات الارتباط بين أبعاد الاستبيان والدرجة الكلية والتي تؤكد صدق وثبات الاستبيان وقابلية الاعتماد عليه.

جدول 6: يوضح معاملات الارتباط بين أبعاد الاستبيان والدرجة الكلية

البعد	معامل الارتباط	الدلالة
المعرفي	0.57	0.01
العاطفي	0.62	0.01
السلوكي	0.88	0.01

3.4- المقياس الموضوعي لرتب الهوية

ترجم المقياس الموضوعي لرتب الهوية إلى اللغة العربية وطبق على "عينة التقنين وحساب صدقه وثباته في البيئة العربية بإجراء تعديلات على بعض البنود التي لا تتناسب وطبيعة المجتمع الإسلامي"[1]، وتنصب معظم التعديلات على بعدين فرعيين أحدهما ضمن أبعاد الهوية الأيديولوجية وهو بعد العقيدة[2]. أما في الدراسة الحالية فاعتمدنا على صدق الاتساق الداخلي للتحقق من صدق المقياس، ويقصد بهذا الأخير مدى اتساق كل فقرة

[1] السيد، عبد الرحمان. (1998)، ص، 102.

[2] يلاحظ السيد عبد الرحمان (1998) أن بعض بنود المقياس بوضعه الأصلي يمس جوهر العقيدة ويؤدي إلى جعل المفحوص يزيف استجابته، ففي البند الثاني مثلا كان ينص على البدء بما يلي: (عندما تأتي للعقيدة لم أجد أي شيء يروق لي ولم أشعر حقيقة بالحاجة إلى النظر في ذلك) عدلت إلى (فيما يتعلق بالمسائل الدينية لم أجد شيئا يشغلني، ولا أشعر فعلا بالحاجة إلى البحث في هذه النواحي). كما استخدم الباحث كلمتي المسائل الدينية أو الأمور الدينية أو القضايا الدينية بدلا من كلمة الدين أو العقيدة، ليخفف من وقع الكلمة على المفحوص.

من فقرات المقياس مع البعد الذي تنتمي إليه، وهو عبارة عن معامل ارتباط (Person) بين درجة كل بعد مع الدرجة الكلية للمقياس.

جدول 7: يوضح معاملات ارتباط بيرسون بين أبعاد المقياس والدرجة الكلية

البعد	معامل ارتباط بيرسون	الدلالة الاحصائية
إنجاز الهوية	0.64	0.01
تعليق الهوية	0.71	0.01
انغلاق الهوية	0.78	0.01
تشتت الهوية	0.68	0.01

يتبين من خلال نتائج الجدول أعلاه أن الأبعاد الأربعة للمقياس الموضوعي لرتب الهوية تتمتع بمعاملات ارتباط قوية ودالة إحصائيا عند 0.01، وقد تراوحت معاملات الارتباط بين (0.64 و0.78) وهذا يدل على أن المقياس يتمتع بمعامل صدق عال.

جدول 8: يوضح معاملات ارتباط بيرسون بين أبعاد ومجالات المقياس

الأبعاد	المجالات	معامل الارتباط	الدلالة الإحصائية
إنجاز الهوية	الهوية الايديولوجية	0.80	0.01
	هوية العلاقات بين الأشخاص	0.83	0.01
تعليق الهوية	الهوية الايديولوجية	0.86	0.01
	هوية العلاقات بين الأشخاص	0.79	0.01
انغلاق الهوية	الهوية الايديولوجية	0.88	0.01
	هوية العلاقات بين الأشخاص	0.90	0.01
تشتت الهوية	الهوية الايديولوجية	0.79	0.01
	هوية العلاقات بين الأشخاص	0.76	0.01

يتبين من خلال نتائج الجدول رقم 8 أن المجالات الثمانية للمقياس الموضوعي لرتب الهوية تتمتع بمعاملات ارتباط قوية ودالة إحصائيا عند 0.01، وقد تراوحت معاملات الارتباط بين (0.76 و0.90) مما يدل على أن المقياس -كما تم تعديل بعض بنوده من طرف الباحث- يتمتع بمعامل صدق عال. وبعد تطبيقه على العينة قمنا بحساب معامل ألفا كرونباخ للتحقق من ثباته، لنحصل على قيمة ألفا كرونباخ للمقياس الكلي تساوي (0.86) مما يؤكد على أن الاستبيان يتمتع بمعامل ثبات مرتفع يمكننا من الاعتماد عليه.

جدول 9: يوضح معاملات الارتباط عن طريق التجزئة النصفية

	ألفا_كرونباخ	سبيرمان_براون
النصف الأول (1-32)	0.66	0.80
النصف الثاني (33- 64)	0.83	

توضح نتائج الجدول رقم 9 قيمة معامل ارتباط سبيرمان_براون بين نصفي المقياس، حيث يتكون النصف الأول من البنود (من 1 إلى 32) في حين أن النصف الثاني يتكون من البنود (من 33 إلى 64)، وقد تحددت قيمة ألفا كرونباخ للنصف الأول من المقياس في 0.66 في حين أن قيمة ألفا كرونباخ بالنسبة للنصف الثاني من المقياس تحددت في 0.83، وهي قيمة دالة إحصائيا لكلا نصفي المقياس. أما بالنسبة للعلاقة بين جزئي المقياس فقيمة معامل سبيرمان_براون تساوي 0.80، وهي قيمة دالة إحصائيا تؤكد على وجود علاقة ارتباط بين نصفي المقياس.

5. عرض وتحليل نتائج الدراسة

نركز في هذا المستوى على عرض النتائج المحصل عليها من خلال تطبيق أدوات البحث على العينة، غير أننا سنركز على الاتجاه العام نحو التدين في علاقته بمختلف رتب الهوية (تحقيق، تعليق، انغلاق، تشتت)، في حين سنوظف النتائج المتعلقة بأبعاد الاتجاهات المعرفية والعاطفية والسلوكية على مستوى تفسير ومناقشة النتائج حسب وظيفتها في تفسير النتائج المحصل عليها.

جدول 10: يوضح معاملات الارتباط بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتب الهوية

رتب الهوية/ الاتجاهات		المعرفة	العاطفة	السلوك	الاتجاه العام
تحقيق الهوية	معامل الارتباط	0.002	-0.02	-0.01	-0.02
	درجة الدلالة	0.96	0.67	0.80	0.18
	المجموع	384	384	384	384
تعليق الهوية	معامل الارتباط	0.03	-0.04	-0.006	-0.01
	درجة الدلالة	0.523	0.35	0.91	0.08
	المجموع	384	384	384	384
انغلاق الهوية	معامل الارتباط	0.074	0.04	0.09	0.10
	درجة الدلالة	0.15	0.43	0.06	0.04
	المجموع	384	384	384	384
تشتت الهوية	معامل الارتباط	-0.04	0.002	0.05	0.01
	درجة الدلالة	0.14	0.96	0.3	0.72
	المجموع	384	384	384	384

يوضح الجدول أعلاه معاملات الارتباط بين اتجاهات الشباب نحو التدين بأبعادها المختلفة (المعرفية، العاطفية والسلوكية) ورتب الهوية (تحقيق، تعليق، انغلاق، تشتت)، ومستوى دلالتها، حيث سنركز على تحليل العلاقة بين الاتجاه العام نحو التدين ورتب الهوية الأربعة، مع الإشارة إلى أبعاد الاتجاهات نحو التدين عند الحاجة للمقارنة بينها ومعرفة مدى تأثيرها في الاتجاه العام. هكذا سنلاحظ أن الارتباط بين اتجاهات الشباب ورتب تحقيق وتعليق وتشتت الهوية هو ارتباط ضعيف وغير دال إحصائيا، وهذا ما ينفي الفرضيات الفرعية (1 و2 و4) المعبر عنها، في حين نلاحظ وجود علاقة ارتباط دالة إحصائيا في مستوى الدلالة 0.05 بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة انغلاق الهوية (الفرضية الفرعية 3) حيث قيمة معامل الارتباط تساوي 0.01، ويمكن تلخيص نتائج الجدول بناء على قيمة معامل الارتباط الخاصة بعلاقة اتجاهات الشباب نحو التدين ورتب الهوية كالتالي:

- من خلال قيمة معامل الارتباط هناك علاقة عكسية ضعيفة –رغم عدم دلالتها إحصائيا- بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تحقيق الهوية، ويرجع ذلك إلى العلاقة العكسية بين الأبعاد العاطفية والسلوكية ورتبة تحقيق الهوية، كما يرجع أيضا إلى علاقة الارتباط الضعيفة بين البعد المعرفي ورتبة تحقيق الهوية رغم طرديتها، لذلك نخلص إلى أنه: كلما كانت اتجاهات الشباب نحو التدين إيجابية، كانت درجاتهم على مستوى رتبة تحقيق الهوية ضعيفة.

- من خلال قيمة معامل الارتباط هناك علاقة عكسية ضعيفة –رغم عدم دلالتها إحصائيا بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تعليق الهوية، ويعزى هذا الأمر إلى العلاقة العكسية بين الأبعاد العاطفية والسلوكية مع رتبة تحقيق الهوية، كما يعزى أيضا إلى علاقة الارتباط الضعيفة بين البعد المعرفي في اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تحقيق الهوية رغم طرديتها، لذلك نخلص إلى: كلما كانت اتجاهات الشباب نحو التدين إيجابية، كانت درجاتهم على مستوى تعليق الهوية منخفضة، وكلما كانت اتجاهاتهم نحو التدين سلبية كانت درجاتهم على مستوى تعليق الهوية مرتفعة.

هناك علاقة طردية ضعيفة دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة 0.05 بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة انغلاق الهوية، ويعزى هذا الأمر إلى العلاقة الطردية بين الأبعاد المعرفية والعاطفية والسلوكية مع رتبة انغلاق الهوية، لذلك نخلص إلى أنه: كلما كانت اتجاهات الشباب نحو التدين إيجابية، كانت درجاتهم على مستوى انغلاق الهوية مرتفعة، وكلما كانت اتجاهاتهم نحو التدين سلبية كانت درجاتهم على مستوى انغلاق الهوية منخفضة.

- من خلال قيمة معامل الارتباط هناك علاقة طردية ضعيفة -رغم عدم دلالتها إحصائيا- بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تشتت الهوية لديهم، ويرتبط ذلك بوجود علاقة طردية بين الأبعاد السلوكية والعاطفية في اتجاهات الشباب نحو التدين وبين رتبة تشتت الهوية، رغم وجود علاقة عكسية ضعيفة بين البعد المعرفي ورتبة تشتت الهوية. بناء على ذلك، نخلص إلى أنه: كلما كانت اتجاهات الشباب نحو التدين إيجابية، كانت درجاتهم على مستوى رتبة تشتت الهوية مرتفعة، وكلما كانت اتجاهاتهم نحو التدين سلبية كانت درجاتهم على مستوى رتبة تشتت الهوية منخفضة.

6. تفسير ومناقشة النتائج

1.6- اتجاهات الشباب نحو التدين وعلاقتها برتبة تحقيق الهوية

يمكن قراءة النتائج المرتبطة بهذه الفرضية في سياق التحليلات[1] المرتبطة بطبيعة اتجاهات الشباب نحو التدين، والتي تتحدد بكونها اتجاهات إيجابية، وأيضا في سياق الخصائص العامة لرتبة تحقيق الهوية، ففي هذه الرتبة يخبر الشخص أزمة هوية شخصية، كما أنه "يبدي التزامات اتجاه ما استقر عليه من خيارات مهنية وايديولوجية وقيمية وتوجهات جنسية"[2]، حيث نلاحظ وجود علاقة طردية بين الاتجاهات المعرفية نحو التدين ورتبة تحقيق الهوية رغم العلاقة العكسية في الاتجاه العام نحو التدين، غير أن ذلك لا يعني أن الأفراد يتمتعون باتساع المعرفة وبعقلية منفتحة، فقد أكدت دراسة[3]STAREK (1963) حول: العلاقة بين الانخراط الديني وكل من التوحد الذاتي مع ما هو فكري، والاتجاه الإيجابي نحو اتساع المعرفة في إطار العقلية المنفتحة، على وجود علاقة سالبة بين الالتزام الديني وكل من تشخيص الذات على أنها مفكرة وتتوفر على عقلية منفتحة.

ويعزى هذا التفاوت الذي يعبر عنه بين ما يعرفه الشباب وبين ممارساتهم الواقعية، سواء فيما يرتبط بالتدين أو بهويتهم الذاتية، إلى أن التزامهم يكون ذو طبيعة نظرية وليس واقعية، ويتأكد هذا الأمر من خلال تصريحات المبحوثين، إذ تقول (هاجر، 20 سنة): "من البديهي ألا تتوافق معرفة الشباب مع ما يقومون به في الواقع، إذ إننا نرى شابا متدينا يقول؛ قال الله وقال الرسول، ولكن في الواقع يفعل عكس ذلك، لأنه أخذ الدين بشكل معكوس، وهذا التناقض المعرفي يشكل العديد من الآفات، ومن هنا يمكن القول بأن معرفة

[1] ننبه إلى أن هذه الدراسة هي جزء من بحث عام حول طبيعة اتجاهات الشباب نحو التدين والهوية الذاتية، لذلك فإننا نوظف مجموعة من المعطيات والنتائج والخلاصات المرتبطة بالبحث في كليته رغم أننا لم نعرضها هنا نظرا للحدود المنهجية المتاحة.

[2] الجزار، هاني. (2015). مرجع سابق. ص، 44.

[3] ننوه إلى أن عودتنا لهذه الدراسات، كانت من خلال الدراسة الوصفية والجردية: زعيم، سعيد. (1998). الصحة النفسية وعلاقتها بالتدين: دراسة مقارنة بين الجنسين في مرحلة المراهقة مع دراسة جردية للتراث السابق في الموضوع. كلية علوم التربية، الرباط.

الشباب الدينية لا تتوافق أبدا وما يعرفونه عن هذا الأخير، لذلك فالمعرفة الدينية لهؤلاء الشباب محصورة في زاوية واحدة وهي الخضوع للواقع".

يرتبط هذا الخضوع الذي تعبر عنه المستجوبة بالرغبة في الاستفادة من كل الممكنات والخيرات المتوفرة في المجتمع مع الحفاظ على الالتزام النظري ببعض التعاليم الدينية، رغم أنها تتعارض مع ممارساته اليومية، أو أنها تمارس بالصيغة الشخصية التي يختارها الشباب لأن معنى "التدين والهداية يضمن أفعال الأفراد بمضامين نفسية، حيث يكون الفرد المتدين اليوم مستهلكا للخيرات الروحية مثل استهلاكه للخيرات المادية"[1]، ولأن تعريف الذات والهوية الذاتية لديه يرتبط "بالرغبة في الفردية وفي صنع تاريخ شخصي وإعطاء معنى لجملة من تجارب الحياة الفردية، وذلك عبر التباعد عن الأدوار الاجتماعية المقررة سلفا وعبر ممارسة انعكاسية على الذات، وهي انعكاسية تحمل على الانخراط في كل ما نعتبره نقيضا يتنافى والاستقلالية الذاتية"[2]، خصوصا وأن تحليل تصريحات الشباب توحي بالإحساس بالتناقضات المطروحة أمامهم، حتى على مستوى البعد المعرفي للدين نفسه، وهذا ما يجعلهم في حيرة من أمرهم، بالانضباط من عدمه لقاعدة أو فكرة واحدة تكون انعكاسا لسلوكهم، إذ تقول (فاطمة، 22 سنة) في هذا السياق: "عندما تعيش داخل مجتمع تسمع أن هذا الشيء حرام وفي الآن نفسه تسمع من شخص آخر أن نفس الشيء حلال طيب، لذا ما الشخصية التي ستبنى هنا؟ وما الهوية التي سيتم إطلاقها هنا؟".

إن الهوية التي يتم الامتثال لها في هذه الحالة تصبح نتيجة للانتقال الضمني والتدريجي من نموذج تنشئة اجتماعية معيارية خاصة بالمؤسسات الاجتماعية إلى "تنشئة استراتيجية تستند على تعلم مستمر لاستراتيجيات معرفية تمكن الفرد من قراءة الأوضاع التي يوجد فيها"[3]، لذلك اعتبر Marcia (1979) أن محققي الهوية أكثر مرونة في التعامل مع الواقع الخارجي، وبهذا تصبح وحدة الفرد غير ناجمة على المجتمع لوحده بقدر ما تنبع من نشاط الذات في عالم متعدد، إذ يغدو لزاما على الأفراد تكوين توجهات أفعالهم وتبريرها داخل عوالم معيارية متعددة.

ترتبط هذه الخلاصة بما يطلق عليه الباحثون التدين الفردي كتدين بديل عن تدين الجماعة، ويدل التدين الفردي على استقلالية الأفراد في بناء قناعاتهم وتوجهاتهم وسلوكاتهم الدينية، بدون الرجوع إلى مؤسسات وسيطة أو حركات دعوية أو ما شابه ذلك، ويتميز هذا النوع بأنه يشارك في عملية إنتاج وإعادة إنتاج القيم

[1] رحومة، عادل بلحاج. (2010). تنشئة الهويات الفردية عند الشباب عبر الفضاءات الاتصالية والمعلوماتية. إضافات (9)، صص. 132-146. ص، 118.

[2] Touraine, A. (1968). Ibid. p. 28.

[3] رحومة، عادل بلحاج. (2008). مرجع سابق. ص، 120.

الدينية"[1] لفائدة مصالح الفرد وخصوصياته، وهذا ما فطن له الدعاة الجدد المؤثرين في الاتجاهات الدينية للشباب، حيث تتم الاستفادة من هذه السمة في خطاباتهم بغاية الترويج لتصوراتهم الدينية عبر مطابقتها مع حاجات الشباب.

من خلال ملاحظة علاقة الارتباط العكسية بين الاتجاهات العاطفية والسلوكية نحو التدين ورتبة تحقيق الهوية، التي يخبر الشخص فيها أزمة يقوم من خلالها باستكشافات وتفنيدات للممكنات المختلفة، نجد أن الأمر يرتبط بكون "محققي الهوية أكثر ثباتا من الناحية الانفعالية" Adams (1987) وهذا ما أكدته دراسة Heath (1993) عن "الجذور الشخصية للسعادة والتدين ودور العفة فيها، نظرا لكون "الأفراد المتدينين أكثر ثباتا وأكثر عفة من الأفراد غير المتدينين، كما أن القيم الأخلاقية معززة للصورة الكلية للفرد"، كما خلص نصار (1988) أيضا إلى أن: الطلاب الأقوياء في الاتجاه الديني كانوا أكثر ضبطا داخليا واتزانا انفعاليا وعصبيا من مجموعة الطلاب الضعاف والمتوسطين في الاتجاه الديني، إضافة إلى أن مجموعة الطلاب الضعاف في الاتجاه الديني كانوا أكثر ميلا للعصابية والقلق والشك والتوتر، وأقل ضبطا من الناحية الداخلية وأقل قوة في الضمير وفي الاتزان الانفعالي من مجموع الطلاب الأقوياء والمتوسطين في الاتجاه الديني.

علاوة على ذلك، فإن هؤلاء الطلاب يعتبرون أكثر استقلالا من الناحية السلوكية، فهم يتميزون بالاستقلال الذاتي وبالتفرد، مما يجعل اتجاهاتهم العاطفية والسلوكية مستقلة عن المجتمع وليست خاضعة له بالضرورة، لأن تدينهم الشبابي كتجربة اجتماعية "ليس بمنأى عما تنعت به عادة قيم الشباب وثقافته من الأزمة والشك فيما يخص الأخلاق والقيم بصفة عامة"[2]. لكون هذه الاتجاهات تكيف مع حاجات الفرد وغاياته إذ تقول إحدى المستجوبات: "من وجهة نظري أرى أن العديد من الشباب يتخذون الدين وسيلة للوصول إلى غاياتهم المتعددة، إذ يتجهون إلى الدين بهدف مادي وليس أخلاقي وإن أغلبهم يقومون بأفعال تتناقض ومعنى الدين".

2.6- علاقة اتجاهات الشباب نحو التدين مع رتبة تعليق الهوية

يمكن فهم تأثير اتجاهات الشباب نحو التدين في رتبة تعليق الهوية على ضوء بعض خصائص رتبة تعليق الهوية لدى الشباب، حيث يعيش هؤلاء أزمة حادة تتمظهر في الاكتشاف والبحث المستمر، كما إنهم لا يبدون أي التزام أو أن التزاماتهم تكون لحظية وخاضعة للتغير باستمرار.

[1] جرموني، رشيد. (2015). الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية، دراسة سوسيولوجية بعمالة سلا. بحث لنيل شهادة الدكتوراه. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. ص، 625.

[2] رحومة، عادل بلحاج. (2008). مرجع سابق. ص، 116

انطلاقا من العلاقة العكسية بين الاتجاه نحو التدين وتعليق الهوية، نخلص إلى أن الاتجاهات الإيجابية لدى الشباب نحو التدين تؤدي إلى انخفاض في حدة الأزمة، وإلى إظهار نوع من الالتزام بالاختيارات التي يتبناها الشباب في حياته اليومية، وبالمقابل تؤدي الاتجاهات السلبية نحو التدين إلى أزمة حادة بسبب البحث المستمر عن بدائل وممكنات جديدة في الحياة، كما تؤدي أيضا إلى عدم الالتزام وإلى "البريكولاج" في اختيار نمط الحياة لكون هويتهم تتميز "بالتأرجح، بل وبالتناقض في كثير من الأحيان"[1] بغاية التوفيق بين اختياراتهم الهوياتية من جهة والدينية من جهة أخرى، وهذا ما يجعلهم أمام "عملية (فبركة) وإعادة تشكيل لمعنى المقدس الذي أصبح يتداخل مع الاستهلاكي والمتعي والعابر، إذ بتنا أمام تدين (استهلاكي فرجوي) يبحث عبره الفرد عن توافقات بين أنساق قيمية تنهل من مرجعيات مختلفة ومتعددة"[2] تسهم في تعليق الهوية.

ويمكن تقديم تأويلين لهذا النوع من التعامل الشبابي مع أنماط التدين: الأول يعتبره "تماهيا مع الإسلام المعياري، والثاني يعتبره نوعا من السلوك الانتهازي الاستراتيجي، الذي يعمل على التلفيق والتنميق بين متطلبات العصر ومقتضيات التراث، مما يولد تصدعات على مستوى الهوية الدينية"[3] تظهر تجلياتها على صعيد تعليق الهوية كنتيجة للتذبذب بين ممارسات الشباب واختياراتهم النظرية. وتتعزز هذه الدلالات ببروزها في تصريحات المبحوثين حيث تقول (خديجة، 22 سنة) في تعبيرها عن التفاوتات القائمة بين الاختيارات الدينية والهوياتية: "تصوري هو أن الشباب الذين يتوجهون نحو الدين فكرة جيدة، لكن الشباب يتعمقون في الدين ويحرمون أنفسهم من متاع الدنيا"، وتضيف (ليلى، 20 سنة): "إن الشباب لا يأخذون الدين بأكمله، بل يجزئونه فيأخذون ما يريدون وينفون ما لا يعجبهم".

يتضح مما سبق عرضه مدى تأثير الاتجاهات المعرفية الإيجابية نحو التدين في حدوث اطراد في درجات الشباب على مستوى رتبة تعليق الهوية، مما يدل على وجود أزمة حادة، وعدم إبداء أي التزام نظرا للتغيرات التي تتحول في هذا السياق إلى "ايديولوجيا فردية يفبركها الأفراد وفق إرادتهم الخاصة لإضفاء معنى على وجودهم الخاص، والتموقع اجتماعيا داخل نسق يشعرون أنهم مستبعدون منه ويقعون على هامشه"[4]، ويمكن فهم هذه الخلاصة على ضوء بعض الدراسات التي تناولت العلاقة بين التدين والقلق إذ أن "أربع دراسات كانت العلاقة فيها موجبة بين المتغيرين، في مقابل تسعة دراسات كانت العلاقة فيها سالبة، وستة دراسات

[1] Marcia (1979). Ibid. p. 8.

[2] غربالي، فؤاد. (2013). مرجع سابق. ص، 41.

[3] جرموني، رشيد. (2015). مرجع سابق. ص، 191.

[4] غربالي، فؤاد. (2013). مرجع سابق. ص، 43.

كانت العلاقة فيها منعدمة الدلالة"[1]. ومن أهم الدراسات التي اهتمت بالعلاقة بين التدين والقلق، نجد دراسة Rokeatch (1960) التي توصلت إلى وجود علاقة موجبة بين التدين والقلق، أي أنه كلما ارتفع مستوى التدين كلما ارتفعت درجات القلق، لذلك فالمتدينون أشد معاناة من القلق مقارنة مع غير المتدينين.

رغم أهمية تحليل الاتجاه المعرفي نحو التدين في فهم التفاوتات والتناقضات التي يعيشها الشباب إلا أن تأثيره على الاتجاه العام كان محدودا، حيث يلاحظ أن الاتجاه العام يتوافق مع الارتباط العكسي للاتجاهات العاطفية والسلوكية نحو التدين مع رتبة تعليق الهوية، فكلما كانت تلك الاتجاهات إيجابية كلما حصل الشباب على درجات أقل على مستوى رتبة تعليق الهوية، كونهم يعيشون أزمة أقل حدة ويكونون أكثر التزاما مما يبعدهم عن القلق، فقد توصلت دراسة Funk (1955) التي هدفت إلى توضيح العلاقة بين الاتجاهات الدينية والقلق إلى: وجود درجات عالية على مقياس القلق الصريح لدى كل من الطلبة الذين يشعرون بالذنب بسب عدم تطبيقهم للتعاليم الدينية، وهي نفس النتيجة التي توصل إليها بعد ذلك Willson et Miller, (1968) في دراستهما حول استكشاف طبيعة العلاقة بين التدين والقلق التي خلصت إلى عدم وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين المتغيرين.

من ناحية أخرى نجد تعبيرات كثيرة في تصريحات المبحوثين تؤكد على نوعية القلق الذي يعيشونه في علاقتهم بالدين وفي دوره في بناء شخصياتهم وهوياتهم، ففي هذا الإطار تقول (فاطمة، 18 سنة): "أعتقد أن الدين يساهم بنسبة طفيفة جدا في بناء شخصية الشباب، إذ إن الشباب لا يتأثرون به ولا يستمدون منه مبادئهم ومعتقداتهم، رغم أن مجتمعاتنا تتمحور حول الدين، إلا أنهم يعتبرونه بمثابة واجب وفرض يلزم القيام به وتطبيقه"، وهذا ما يفرض على الشباب التزاما ظاهريا ومقاومة داخلية في التعامل مع الدين، الشيء الذي قد يولد لديهم قلقا، لذلك تضيف نفس المستجوبة: "إن شخصية الشباب تظل فارغة وجوفاء، فهم يتظاهرون بشيء غير مرسخ في شخصيتهم ولا يعتمدون عليه في بنائها (...)، فالشباب أصبحوا لا يملكون هوية وشخصية محددة لأنهم ينساقون وراء كل ما يلفت انتباههم فقط، فالدين أصبح بمثابة واجب وتقليد يجب فقط إنجازه والانتهاء منه دون تأثر". إن هذا الوضع الموصوف من طرف بعض المبحوثين يعمق تعليق الهوية وعدم إبداء أي التزام قار ذو طبيعة شخصية، لأن صيرورة الفردنة المعاصرة حسب Marttuccelli (2002) جعلت الدلالة الدينية موسعة جدا للحد الذي بات فيه الأفراد مستهلكين رمزيين يستطيعون إيجاد إجابة لبحثهم عن معنى.

[1] زعيم، سعيد. (1998). الصحة النفسية وعلاقتها بالتدين: دراسة مقارنة بين الجنسين في مرحلة المراهقة مع دراسة جردية للتراث السابق في الموضوع. الرباط: كلية علوم التربية. ص، 195

3.6- علاقة اتجاهات الشباب نحو التدين مع رتبة انغلاق الهوية

بناء على خصائص رتبة انغلاق الهوية التي تتميز بغياب الأزمة والالتزام بعناصر محددة، رغم أن هذا الالتزام ذو طبيعة خارجية وليس ذاتية، يمكننا ملاحظة التأثير الكبير الذي تحدثه طبيعة الاتجاهات نحو التدين على رتبة انغلاق الهوية، فقد تبين أن هذه العلاقة إيجابية طردية، كما أنها دالة إحصائيا عند مستوى دلالة 0.05، أي أنه كلما كانت اتجاهات الشباب نحو التدين إيجابية كان هناك غياب للأزمة وحضور للالتزام ذو الطبيعة الاجتماعية الخارجية وليس الذاتية، فالأشخاص في هذه الحالة يفضلون الالتزامات الجاهزة التي يقدمها الآخرون ويقبلونها دون مناقشة، على اعتبار أن رتبة انغلاق الهوية أقل رتب الهوية استقلالا.

تتأثر علاقة الارتباط بين الاتجاه العام ورتبة انغلاق الهوية بعلاقة الارتباط الطردية بين الاتجاهات المعرفية والعاطفية والسلوكية ورتبة انغلاق الهوية، إذ تنعكس هذه العلاقة على مستوى تمثلات الشباب لدرجة مساهمة الدين في بناء شخصيتهم وهويتهم الذاتية، وهذا ما تؤكده تصريحات المستجوبين التي تقابل بين هوية محلية (إسلامية) وهوية غربية مناقضة لها، مما يشير إلى الإحساس بالارتياح وبغياب الأزمة لدى أفراد العينة، خاصة عندما يفكرون من داخل هويتهم الجماعية ويلتزمون بضوابطها دون البحث عن التزامات شخصية نابعة من الدوافع الذاتية المرتبطة بالرهانات الفردية بسبب تأثير الهوية الجماعية في تحديد نظرتهم إلى العالم من خلال: "نقاط التقاطع الثقافية، الاتجاهات المغلقة، المعايير الجمعية، العادات الاجتماعية، وأيضا تأثير النظام المعرفي المرتبط بالسمات النفسية الخاصة، وباتجاهات النظام والقيم"[1].

وفي هذه الإطار تؤكد الكثير من الدراسات فكرة ارتباط الاتجاهات الدينية بالانتماء والمسايرة والخضوع، ففي دراسة Barkman (1960) التي هدفت إلى استكشاف العلاقة بين المعتقدات والقيم الدينية من جهة، والحاجة إلى الانتماء والمسايرة من جهة أخرى، تأكد عدم وجود فروق بين الطلبة الأكثر تدينا والأقل تدينا فيما يخص متغيري الحاجة إلى الانتماء والحاجة إلى المسايرة، لكن وجد أن درجات المتدينين كانت أعلى على مقياس الخضوع من درجة الطلبة غير المتدينين، وهذا ما يتوافق مع الخصائص العامة المميزة لمنغلقي الهوية، فهم تقليديون بدرجة كبيرة في أحكامهم الخلقية، كما أنهم غير متمايزين سيكولوجيا عن آبائهم لأنهم يربطون علاقات وثيقة جدا بهم، كما أن آبائهم بدورهم يفرضون عليهم الالتزام بالقيم والقواعد الأسرية والاجتماعية التي تجعل منهم ذوات متشابهة مع الآخرين، وهذا ما يدفعهم إلى الاتكالية وتبني اعتقادات الجماعة.

[1] ميكشيللي، أليكس. (1993). الهوية. (ترجمة: علي وطفة) دمشق: دار الوسيم. ص، 20.

4.6- علاقة اتجاهات الشباب نحو التدين مع رتبة تشتت الهوية

يرتبط تحليل العلاقة بين اتجاهات الشباب نحو التدين ورتبة تشتت الهوية بالخصائص العامة المميزة لمشتتي الهوية، وأيضا بطبيعة اتجاهات الشباب نحو التدين ودرجة تشتت هويتهم؛ فبناء على النتائج يتبين أن اتجاهات الشباب نحو التدين إيجابية، كما أنهم حصلوا على درجات مرتفعة على مستوى رتبة تشتت الهوية. وبملاحظتنا لاتجاه العلاقة بين المتغيرين، بناء على قيمة معامل الارتباط (0.01) يمكن القول: إن هذه العلاقة هي علاقة طردية موجبة، ويعني كل ذلك أنه: كلما كانت اتجاهات الشباب نحو التدين إيجابية كانت درجاتهم على مستوى رتبة تشتت الهوية أعلى.

تميز رتبة تشتت الهوية بغياب الأزمة وبعدم التزام الأشخاص بأية خيارات، لذلك فهم يتشابهون مع الأشخاص منغلقي الهوية في الكثير من الخصائص، كما أنهم يسجلون باستمرار مستويات متدينة من الثبات الانفعالي ومن تقدير الذات، الشيء الذي يؤثر على قوة الأنا لديهم، كونهم مستعدين للتخلي عن التزاماتهم نظرا لكونها مجرد التزامات سطحية تتوافق إلى حد كبير مع التدين العرضي. وتتضح تجليات هذه الخلاصة من خلال تحليل بعض تصريحات المستجوبين، حيث تؤكد (سعيدة، 21 سنة) في تقييمها لمدى تأثير الدين حقيقة في شخصية الشباب فتقول: "أكاد أجزم أن هناك غياب تام لتأثير الدين في الشباب، لأن الشباب تائه ومحطم لأنه يعاني الكثير من الصدمات الواقعية في الحياة الشخصية والمهنية، وهذا ما يجعل منه شخصا عدوانيا وفاشلا في حياته الشخصية".

يتمظهر هذا الفشل المعبر عنه في مستوى قوة الأنا وفي العجز النفسي (مقلوب قوة الأنا) الذي يبديه الأفراد الأكثر تدينا كما يتأكد ذلك في نتائج بعض الدراسات، فقد توصلت دراسة Rice (1971) المنجزة على عينة من 151 عضوا ينتمون إلى جماعات دينية أن: "الأفراد ذوو الاتجاه الجوهري للتدين كانوا نسبيا أدنى درجة على مستوى قوة الأنا من غير المتدينين، كما أن الأفراد ذوو الاتجاه العرضي للتدين ارتبطت اتجاهاتهم الدينية سلبا بقوة الأنا، لكن هذا الارتباط يختفي عندما يتم ضبط السن والانتماء الديني"[1]، كما أكدت دراسة Hood (1974) حول العلاقة بين التجربة الدينية والعجز النفسي (مقلوب قوة الأنا) أن: "التجربة الدينية الشديدة كانت أكثر تكرارا لدى الأفراد الذين حازوا درجات دنيا على مقياس العجز النفسي، أي لدى الأفراد الذين أظهروا تكيفا كبيرا، أو بعبارة أخرى لدى الأفراد الذين يتمتعون بقوة الأنا"[2].

[1] زعيم، سعيد. (1998). مرجع سابق. ص، 254.

[2] زعيم، سعيد. (1998). مرجع سابق. ص، 258.

ومن ناحية أخرى، يظهر الأشخاص مشتتي الهوية أعلى الدرجات على مستوى مقاييس التحكم الخارجي Abraham (1983) بسبب بساطة أنماطهم المعرفية، التي تجعلهم تابعين للحقل الاجتماعي الذي يعيشون فيه، فدينهم هو دين المجتمع كما أن هويتهم هي نفسها هوية المجتمع، ففي تحليل إحدى المستجوبات لهذا الجدل بين الفردي والجماعي في تحديد الهوية تقول (حفصة، 19 سنة) في تقييمها لدرجة مساهمة الدين في بناء هوية الشباب وشخصيتهم أن: "الدين يساهم بنسبة قليلة جدا (10%) لأن ما يسهم في بناء هويتهم وشخصيتهم هو المجتمع الذي يعيشون فيه، فكيف تريدون أن تكون لهم هوية (دينية) تخدم المجتمع، وهو يعيش في بيئة مليئة بالكذب والحسد، فالشاب منذ صغره وهو يرى ويتعلم أنه إذا كنت تريد وثيقة إدارية يجب أن تدفع المال (...) فماذا تتوقع في زمن ساد فيه الاستغلال بكل أنواعه (...) زمن يدمر هوية الشباب، ويصنع نسخا من الشباب المحبط والمدمر الشخصية. هذا ما يبنونه للمستقبل ولا دخل للدين فيه، فالدين لم يقل لك خذ الرشوة ولم يقل لك لا تف بوعودك".

يتضح من خلال هذا التصريح حجم التناقض الذي يعتري اتجاهات الشباب الإيجابية نحو التدين في علاقتها بالممارسات الواقعية التي تشكل الهوية الواقعية، مما يخلق تشتتا في هويتهم، فمن ناحية تغيب لديهم الأزمة لوجود قناعة نظرية لديهم بالتصورات الدينية، لكن في نفس الوقت يغيب لديهم الالتزام بها، أو إن التزامهم بها يكون سطحيا، وبذلك يكونون على استعداد للتخلي عن هذا الالتزام متى دعت الضرورة إلى ذلك؛ كحاجتهم للحصول على خدمة عمومية معينة مثلا. آنذاك تصبح القيم الدينية غير ذات معنى، لأنهم في هذه الحالة سيفضلون التوافق الاجتماعي على الالتزام باعتقاداتهم الدينية، رغم أن دراسة Rice (1971) أكدت على وجود علاقة إيجابية بين الاتجاه الجوهري للتدين والتوافق الاجتماعي[1] للمتدينين مقارنة مع غير المتدينين، ومع ذلك كانت درجاتهم أعلى من درجات ذوي الاتجاه العرضي للتدين.

نعتقد أن الاتجاهات الدينية إذا كانت غير متسقة فإنها تؤدي إلى تشتت الهوية، وبالتالي فالخاصية الهامة التي يجب أن تتوفر في الاتجاهات لمنع حدوث مثل هذا التشتت هو اتساقها سواء كانت سلبية أو إيجابية، وقد اتضح أن اتساق الاتجاهات الدينية يؤثر في البناء النفسي للأفراد، فقد توصلت دراسة Frainsch Vectoria (1947) التي تعتبر من أوائل الدراسات في هذا المجال إلى أن: الأفراد ذوو الاتجاهات الدينية

[1] يطرح مفهوم التوافق الاجتماعي مفارقة أساسية ترتبط بطبيعة المرجع الاجتماعي الذي يتوافق معه الأفراد، فإذا كانت القيم السائدة في مرجع اجتماعي ما سلبية فهل معنى ذلك أن الأفراد المستبطنين لقيم سلبية متوافقون اجتماعيا؟ وإذا كانوا متوافقين اجتماعيا؛ هل يعني ذلك أنهم متوافقين سيكولوجيا؟ ففي هذه الحالة سيكون ذوو القيم الإيجابية غير متوافقين اجتماعيا على اعتبار أنهم يرفضون تلك القيم (السلبية). من هنا إمكانية قراءة نتائج مثل هذه الدراسات من ناحيتين؛ أولا: دعم الدين للتوافق الاجتماعي في حالة تأسيس المجتمع على قيم إيجابية، وثانيا: عدم دعم الدين للتوافق الاجتماعي في حالة سيادة اللامعيارية في المجتمع كما يفهم من التصريح الأخير للمستجوبة.

المتسقة (إيجابية أم سلبية) أكثر سواء من الأفراد ذوي الاتجاهات الدينية المتسمة بالتناقض الداخلي، كما توصلت نفس الدراسة إلى أن "انسجام الاتجاهات الدينية وتماسكها ذو علاقة وثيقة مع قوة الأنا ومع ارتفاع مستوى الذكاء مهما كان مضمون هذه الاتجاهات، فالأفراد ذوو الاتجاهات الدينية المتماسكة بغض النظر عن طبيعة تدينهم غالبا ما يكون "الأنا" لديهم قويا ومعامل ذكائهم مرتفعا"[1]، هكذا فإن تشتت الهوية لا يرتبط بطبيعة الاتجاهات نحو التدين في حد ذاتها بكونها سلبية أم إيجابية، بل بعدم اتساق تلك الاتجاهات كما تبين ذلك من خلال تحليل بعض تصريحات المستجوبين.

خاتمة

يمكن استنتاج خلاصتين أساسيتين:

الخلاصة الأولى؛ تهم توزيع متوسطات أفراد العينة على رتب الهوية، حيث أن أفراد العينة حصلوا على درجات مرتفعة على مستوى رتب تحقيق وتعليق وتشتت الهوية، غير أنهم حصلوا على درجات منخفضة على مستوى رتبة انغلاق الهوية. وبالرجوع إلى خصائص كل رتبة على مستوى الأزمة والالتزام، يمكن التأكيد على أن الشباب يتميزون بالخصائص التالية على مستوى رتب الهوية، كما تم تحليلها في السابق:

تحقيق الهوية: درجات مرتفعة؛ وهو ما يعني وجود أزمة من خلال الاكتشاف والبحث المستمر، إضافة إلى الالتزام اتجاه ما استقروا عليه.

تعليق الهوية: درجات مرتفعة؛ وهو ما يعني وجود أزمة مع وجود التزامات لدى الشباب اتجاه ما استقروا عليه.

انغلاق الهوية: درجات منخفضة؛ وهو ما يعني أن الشباب لا يخبرون أية أزمة كما أنهم لا يبحثون عن بدائل للممكنات المطروحة أمامهم، ويرجع ذلك إلى أن رتبة انغلاق الهوية تتميز في هذه الحالة -التي يحصل فيها الأفراد على درجات كبيرة- بوجود أزمة حادة لديهم، كما أنهم يبحثون بنشاط في البدائل المختلفة.

تشتت الهوية: درجات مرتفعة؛ وهو ما يعني أن الشباب يعيشون أزمة ويغيب لديهم الالتزام، ويرجع ذلك -خصوصا عند فهمنا لهذا الأمر في علاقته برتبة تحقيق الهوية- إلى ضرورة التمييز بين الالتزام النظري الذي قد يصرح به المستجوبون كالتزام عاطفي وبين الالتزام الواقعي الذي يقوم على الممارسة.

الخلاصة الثانية؛ تهم علاقة اتجاهات الشباب نحو التدين برتب الهوية؛ حيث كانت العلاقة دالة إحصائيا بين الاتجاهات نحو التدين ورتبة انغلاق الهوية، لأن الدين يشكل جزء أساسيا في بناء الهوية والثقافة بشكل

[1] زعيم، سعيد. (1998). مرجع سابق. ص، 226- 227.

عام، إذ لا يمكن بناء هوية جماعية أو هوية ذاتية بدون وجود دين أو ثقافة، على اعتبار أن هذه الأخيرة تمكن من تشكيل الهوية القاعدية أو الأساسية بتعبير Ralph Linton (1959)، لذلك فكل العوامل المتدخلة في تشكيل الثقافة ستكون مساهمة، بنفس الدرجة، في تشكيل الهوية والعكس صحيح، في حين لم تكن العلاقة دالة إحصائيا مع باقي الرتب الأخرى، وقد أوضحنا التأويلات الممكنة لذلك وناقشناها في موضعها.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- بوترو، إميل. (1973). العلم والدين في الفلسفة المعاصرة. (ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- تايلور، تشارلز. (2004). منابع الذات: تكون الهوية الحديثة. (ترجمة: حيدر حاج اسماعيل) بيروت: المنظمة العربية للترجمة والنشر.
- جرموني، رشيد. (2015). الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية، دراسة سوسيولوجية بعمالة سلا. بحث لنيل شهادة الدكتوراه. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- الجزار، هاني. (2015). أزمة الهوية والتعصب دراسة في سيكولوجية الشباب. الجيزة: هلا للنشر والتوزيع.
- حجازي، مصطفى. (2006). الانسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي.
- حجازي، مصطفى. (2008). الشباب الخليجي والمستقبل دراسة تحليلية نفسية اجتماعية. الدارالبيضاء: المركز الثقافي العربي.
- خليل، ميخائيل معوض. (1982). علم النفس الاجتماعي. دار النشر المغربية: الدارالبيضاء.
- دوبار، كلود. (2008). أزمة الهويات، تفسير تحول. (ترجمة: راندا بعث) بيروت: المكتبة الشرقية.
- دويدار، عبدالفتاح محمد. (1994). علم النفس الاجتماعي أصوله ومبادئه. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
- ديورينغ، سايكون. (2015). الدراسات الثقافية مقدمة نقدية. ترجمة: محمد يوسف عمران. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- رحومة، عادل بلحاج. (2010). تنشئة الهويات الفردية عند الشباب عبر الفضاءات الاتصالية والعلوماتية. إضافات. عدد (9)، صص. 132-146.
- زعيم، سعيد. (1998). الصحة النفسية وعلاقتها بالتدين: دراسة مقارنة بين الجنسين في مرحلة المراهقة مع دراسة جردية للتراث السابق في الموضوع. الرباط: كلية علوم التربية.
- السيد، عبدالرحمان. (1998). مقياس موضوعي لرتب الهوية الايديولوجية والاجتماعية في مرحلتي المراهقة والرشد المبكر. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- سيريل، بيرث. (1985). علم النفس الديني. (ترجمة: سمير عبده) بيروت: دار الآفاق الجديدة.

- العطري، عبدالرحيم .(2004) . سوسيولوجيا الشباب المغربي جدل الادماج والتهميش .الرباط: طوب بريس.
- غربالي، فؤاد. (2013). الشباب والدين في تونس: دراسة للأشكال الهوياتية الجديدة لدى الشباب التونسي. إضافات. عدد (23-24).
- لامبرت، وليام ، ولامبرت، وولاس. (1989). علم النفس الاجتماعي. (ترجمة: محمد عثمان نجاتي وسلوى الملا) بيروت: دار الشروق.
- الماجدي، خزعل. (2016). علم الأديان تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله. الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع.
- معلوف، أمين (1999). الهويات القاتلة. ترجمة: نبيل محسن، دمشق، ورد للطباعة والنشر والتوزيع.
- المنجي، الزيدي. (2005). الدخول الى الحياة. تونس: تبر الزمان.
- ميكشيللي، أليكس. (1993). الهوية. (ترجمة: علي وطفة) دمشق: دار الوسيم.
- نهاد، محمود. (2015). مقياس المشكلات السلوكية للأطفال. القاهرة: مكتبة الأنجلومصرية.
- يونغ، كارل غوستاف. (1988). الدين في ضوء علم النفس. دمشق: العربي للطباعة والنشر.

باللغات الأجنبية:

- Borlandi, M. (2005). Dictionnaire de la pensé sociologique. Paris: PUF.
- Castells, M. (1999). Le pouvoir de l'identité. Paris: Fayard.
- Flournoy. (1952). Les principes de la psychologie religieuse. Paris: PUF.
- Galland, O. (1991). Sociologie de la jeunesse, l'entrée dans la vie. Paris: Armand Colin.
- Gauthier, M. (1999). La jeunesse: un mot, mais combien de définitions? Dans M. Gauthier, & J.-F. Guillaume, Définir la jeunesse? D'un bout a l'autre du monde. Paris: L'harmattan.
- Touraine, A. (1968). Le mouvement de mai ou le communisme utopique. Paris: Seuil.
- Unesco. (1986). Congrés mondial de la jeunesse (Rapport final) Barcelone. Paris.

توظيف البحث الجغرافي في تحليل الهجرة غير النظامية نحو المغرب: حالة شبكات الهجرة بدول العبور (موريتانيا والجزائر)

عبد الحميد جمور
دكتوراه في الجغرافيا البشرية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة إبن زهر - أكادير

محمد زبيلا
باحث في سلك دكتوراه
مختبر المغرب في تاريخ إفريقيا، الذاكرة والسياق الدولي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة إبن زهر- أكادير

الملخص

تعد الهجرة غير النظامية ظاهرة عالمية معقدة تتداخل فيها العوامل الاقتصادية، والاجتماعية، والمناخية، والسياسية. في هذا السياق، تلعب شبكات الهجرة غير النظامية دورًا حاسمًا في تدفقات المهاجرين، خاصة عبر دول العبور مثل الجزائر وموريتانيا، مما يثير تساؤلات حول دور المهاجرين داخل هذه الشبكات وآليات عملها في تسهيل الحركة نحو المغرب.

تعتمد الدراسة على بحث ميداني لتحليل ديناميات هذه الشبكات، موضحةً دور الجغرافيا في إعادة تشكيل الحدود كفضاءات ديناميكية لعبور المهاجرين. وتبرز أهميتها في تقديم رؤية شاملة تساعد على فهم تحديات الظاهرة وتعزيز التنسيق الإقليمي والدولي لإيجاد حلول مستدامة.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

جمور، عبد الحميد. زبيلا، محمد. (2025، مارس). توظيف البحث الجغرافي في تحليل الهجرة غير النظامية نحو المغرب: حالة شبكات الهجرة بدول العبور (موريتانيا والجزائر). مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 300-315.

مقدمة عامة

إنه وعلى هامش الموضوع لابد من الإشارة إلى نقطة أساس، بل نقطة تفصيلية وفيصلية تحتاج لجواب شاف لسؤال محوري هو: ما موقع المهاجر في شبكات الهجرة غير النظامية بدول العبور؟ إن هذا الطرح يحيلنا إلى ما تناوله الباحثان (Gastaut Yvan) و(Catherine Wihtol de Wenden)، إذ يعتبران أن: **"...الحدود والهجرة مرتبطان ارتباطا وثيقا، بحيث لا توجد حدود دون شبكات ولا هجرات دون حدود، "**[1]. وبناء عليه يمكن القول أن الهجرة غير النظامية ترتبط بنفس المقدار بشبكات الهجرة غير النظامية والتي لا يمكن أن تتولد نشاطاتها دون مهاجر يتموقع بين الفعل والمساهمة.

ويعتبر المغرب مجالا هجريا بامتياز نظرا للبعد الجغرافي المتمثل في الحدود المشتركة مع الجزائر، وموريتانيا، كذلك بالنظر لعلاقاته الدبلوماسية القوية مع بعض الدول الإفريقية، دون أن نغفل البعد التاريخي الذي لا يزال متأصلا مع السينغال على سبيل المثال لا الحصر، ولكل هاته الأسباب وغيرها، كان من الطبيعي أن يعرف المغرب تعدد مسارات مهاجرين قادمين من جنوب الصحراء، وهو ما سنعمل على تبيانه وتفسيره من خلال هذا المحور انطلاقا من مخرجات البحث الميداني بالجنوب الغربي المغربي.

الإشكالية البحثية

تكتسب دراسة شبكات الهجرة أهمية كبيرة في فهم ظاهرة الهجرة غير النظامية نحو المغرب، إذ تُعتبر هذه الشبكات عنصرا مساهما في تدفقات المهاجرين. بناءً على ذلك، ارتأينا صياغة الإشكالية بالشكل التالي: **"كيف تسهم شبكات الهجرة غير النظامية في الجزائر وموريتانيا في تعزيز تدفقات الهجرة غير النظامية نحو المغرب؟"**

إن هذه الشبكات تلعب دورًا حيويًا في تسهيل حركة مهاجري جنوب الصحراء نحو المغرب، وهو ما يتطلب منا دراسة تجلياتها وفهم آليات عملها انطلاقًا من دول العبور المباشرة، ولتحقيق ذلك، ارتأينا تقسيم الدراسة إلى مستويين رئيسيين، هما:

- مهاجرو جنوب الصحراء وشبكات الهجرة غير النظامية في الجزائر،
- مهاجرو جنوب الصحراء وشبكات الهجرة غير النظامية في موريتانيا.

[1] Gastaut, Yvan, et Catherine Wihtol de Wenden. « Réfléchir la traversée des frontières », *Revue Hommes & Migrations*, France 2013, vol. 1304, N°. 4, p 7.

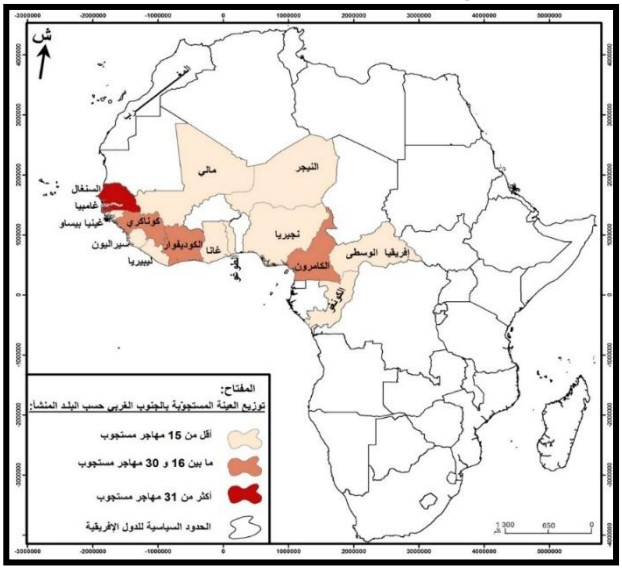
العمل الميداني ركيزة البحث الجغرافي

حتى ترقى معطيات البحث الميداني إلى مستوى القبول العلمي، عملنا على توجيه استمارة ميدانية دقيقة، تستجيب لطبيعة وخصوصية موضوع دراستنا، مع ضرورة الإشارة أن غياب إحصاءات رسمية للمهاجرين غير النظاميين بالمغرب فرض علينا اختيار عينة دون تصنيف، ولا انتقاء بلغ مجموعها 150 مهاجرا من دول جنوب الصحراء، وموزعة على 50 مستجوب في كل جهة من الجهات الجنوبية الثلاث.

مجال البحث وأهميته في دراسة الظواهر البشرية

يتضمن الجنوب المغربي ثلاث جهات حسب التقسيم الإداري وهي: جهة كلميم وادنون، جهة العيون الساقية الحمراء وجهة الداخلة واد الذهب، الجهات تغطي مجتمعة مساحة إجمالية تناهز 3417517 كلم^2، وبالتالي فإننا سنتناول بالدراسة مجالا يغطي ما يفوق 50 في المئة من مجموع التراب المغربي، مما يجعل من الجنوب المغربي من أهم المجالات الوطنية والقارية في فهم وتفسير ظاهرة الهجرة، كما أن البحث الميداني ستحكمه منطقيا عناصر تتوافق وقواعد البحث والتحليل التي تعرف المجال الجغرافي باعتباره "**مساحة الأرض التي تستخدمها المجتمعات وتطورها، إذ يشمل الأمر جميع الأماكن وعلاقة الإنسان بها؛ هذه هي المساحة التي يدرسها الجغرافة**[1]".

خريطة 1: توزيع العينة المستجوبة بالجنوب الغربي حسب البلد المنشأ



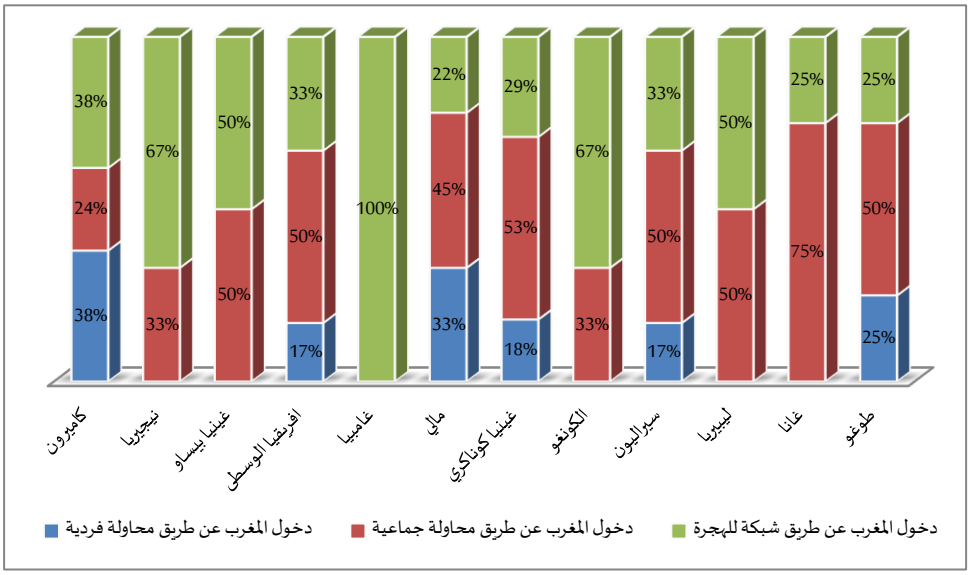
المصدر: إنجاز شخصي، انطلاقا من معطيات البحث الميداني 2022.

[1] Roger Brunet, Robert Ferras & Hervé Théry, " Les mots de la Géographie, dictionnaire critique ", Edition RECLUS, Paris 1993, 518p.

1. نتائج الدراسة

مختلف الأبحاث العلمية التي تناولت شبكات الهجرة غير النظامية بالجزائر تشير إلى انتشارها بشكل غير متكافئ بين الجنوب والشمال، لكنها تتحد في صفة مشتركة كونها تعتبر مدنا حضرية حدودية؛ وقد اعتبر الباحث علي مبروكين أن المدن المعنية بشبكات الهجرة هي: **"ولايات تمنراست بالقرب من الحدود مع النيجر، وأدرار بالقرب من الحدود مع مالي، وإليزي بالقرب من الحدود مع ليبيا، وتلمسان بالقرب من الحدود مع المغرب (...) ومع ذلك، فمن بين جميع المدن الجزائرية المتأثرة بالهجرة غير النظامية، تظل مدينة مغنية مركزا للمهربين، إنها منطقة حدودية مع المغرب تضم العديد من مراكز استقبال المهاجرين غير النظاميين، وتوفر لهم الإقامة وحتى الرعاية المؤقتة"**[1]. غير أن نتائج البحث الميداني الذي اجريناه بالجنوب المغربي مكننا من الوقوف على تنوع المتدخلين في دخول المغرب بطريق غير نظامية ولا ينحصر هذا الأمر باللجوء فقط لشبكات الهجرة كما يشير المبيان أسفله.

مبيان 1: دخول المغرب عبر الجزائر بطريقة غير نظامية حسب المستجوبين



المصدر: إنجاز شخصي، انطلاقا من معطيات البحث الميداني 2022.

[1] Ali Mebroukine, « L'attitude des autorités algériennes devant le phénomène de la migration irrégulière », notes d'analyse et de synthèse, consortium euro-méditerranéen pour la recherche appliquée sur les migrations internationales, 2009, p.2. Consulté aout 2020, in :
https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/10800/CARIM_ASN_2009_08%20Revised.pdf?sequence=3&isAllowed=y

يعكس المبيان 1، التحديات المعقدة المرتبطة بالهجرة غير النظامية من الجزائر إلى المغرب، ولا سيما في سياق الشبكات التي تسهم في تسهيل هذه العملية. من المهم أن نلاحظ أن التعددية في المساهمين في هذه الشبكات تشير إلى البنية المتشعبة والمترابطة التي تشكل مسار الهجرة، حيث يلاحظ أن تعدد الجنسيات يلعب دوراً مهماً في تحديد طبيعة الدخول إلى المغرب، مما يعكس الفروق الجوهرية في أساليب الهجرة، مما يشير إلى أن الشبكات الهجرة غير النظامية تتباين في التنظيم والأساليب، وحجم تدخل الشبكات التنظيمية. كما أن الفوارق بين الطرق المعتمدة لعبور الحدود الجزائرية المغربية مقارنة بتلك التي يُستخدم فيها العنف والتصادم كحالة سبتة ومليلية، يستدعي نقاشاً علميا حول تأثير الاختلافات الجغرافية في تحديد أساليب الهجرة.

علاوة على ذلك، من المهم تناول دور الوسيط في تسهيل العلاقة بين المهاجرين وشبكات الهجرة غير النظامية، وهوا ما يثير تساؤلات حول طبيعة هؤلاء الوسطاء والمساهمين في تكوين هذه الشبكات، حيث يبدو أن تدخلاتهم تتباين من شبكة إلى أخرى، ما يفتح المجال لدراسة أعمق حول الدور الاجتماعي والاقتصادي لهؤلاء الأفراد أو الكيانات في تسريع أو تسهيل عمليات الهجرة غير النظامية. من خلال هذه الأبعاد، تبرز ضرورة الاستمرار في البحث والتحليل الجغرافي لفهم الديناميكيات المعقدة التي تحكم هذه الشبكات، بما في ذلك تأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية على آليات الهجرة من جهة، والتحديات الأمنية والسياسية التي تفرضها حكومات الدول المعنية من جهة أخرى.

جدول 1: توزيع المتدخلين في تيسير الاتصال بشبكات الهجرة بالجزائر حسب المستجوبين

الجنسية	عن طريق شبكة للهجرة	الميسر في العلاقة بين المهاجر والشبكة		
		شخصي	مهاجر	مواطن
كاميرون	17%	3%	7%	7%
نيجيريا	15%	0%	5%	10%
غينيا بيساو	3%	0%	0%	3%
افريقيا الوسطى	7%	0%	7%	0%
غامبيا	7%	0%	0%	7%
مالي	7%	0%	7%	0%
غينيا كوناكري	18%	3%	3%	12%
الكونغو	10%	0%	7%	3%
سيراليون	7%	0%	0%	7%
ليبيريا	3%	0%	0%	3%
غانا	3%	0%	3%	0%
طوغو	3%	0%	0%	3%
المجموع	100%	6%	39%	55%

المصدر: إنجاز شخصي، انطلاقا من معطيات البحث الميداني 2022.

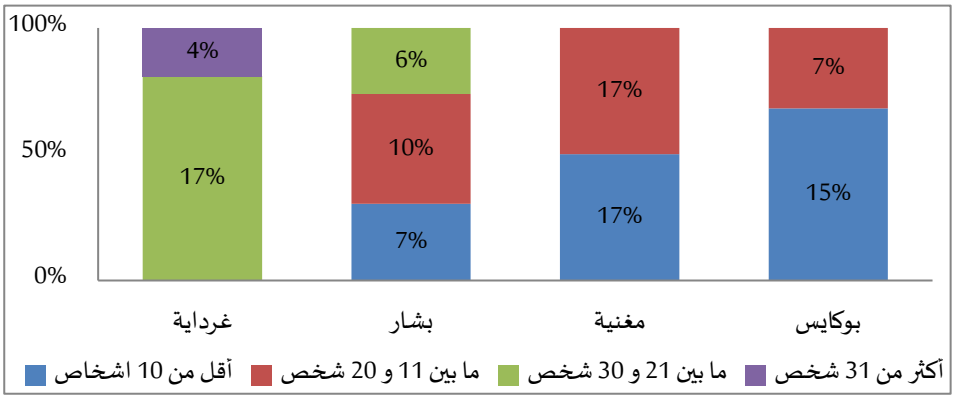
يوضح الجدول أعلاه الفاعلين الأساسيين في عملية ربط الاتصال بين المهاجر وشبكات الهجرة في الجزائر، حيث يتبين الدور الكبير الذي يلعبه المواطن الجزائري في هذه العلاقة، مما يجعله بمثابة وسيط داخلي أو خارجي. كما يظهر أن للمهاجر نفسه دورًا مهمًا في استقطاب مهاجرين آخرين لصالح شبكات الهجرة، وهو ما أكده 39% من المستجوبين. في المقابل، تبقى نسبة المهاجرين الذين وجدوا طريقهم إلى هذه الشبكات بالصدفة، ومن دون تدخل أي وسيط، منخفضة حيث لم تتجاوز 6%.

وبالرغم من صعوبة الحصول على معلومات مفصلة حول هذه الشبكات، إلا أن إفادات المستجوبين تشير إلى وجود علاقة استغلال للمهاجرين من قبل شبكات الهجرة، فقد أكد بعضهم أنهم، بعد التواصل مع الشبكة في الجزائر وقبل العبور إلى المغرب، اضطروا للعمل لفترات قصيرة، لا تتجاوز شهرًا، في الضيعات الزراعية، حيث كُلِّفوا بمهام مثل الحراسة، والسقي، وتشذيب الأشجار، والبناء، مقابل الإيواء والتغذية لصالح شبكات الهجرة. وهو ما يتوافق مع ما اتجه إليه الباحث باغزوز أعمر حيث ربط تجاهل السلطات الجزائرية واقع المهاجرين العاملين بشكل غير قانوني[1]. كما تناول الباحث المهدي لحلو فكرة بعض الأعمال التي يتجه إليها المهاجرون جنوب الصحراء في الجزائر من قبيل "**الأعمال الزراعية أو النقل في ولاية تمنراست، أو كخدم ومقدمي خدمات مختلفة في الجزائر العاصمة أو غرداية، وحفر القنوات، وأعمال الحفر، والتجارة الصغيرة، وتصليح الأحذية، فتصفيف الشعر...**[2]"، وإذا ما ربطنا النتائج التي خلص إليها الباحث مهدي لحلو بنتائج البحث الميداني بالجنوب المغربي، استنتجنا الاستغلال الكبير لمهاجري جنوب الصحراء، الذي يمكن اعتباره عاملا طاردا لهاته الفئة بالجزائر الأمر الذي يدفعها لمحاولة الوصول إلى إسبانيا، أو على الأقل البقاء في المغرب. ويمثل المبيان أسفله التوزيع المئوي للمهاجرين في المجموعة الواحدة حسب الانطلاقة من خلال المستجوبين.

[1] Aomar Baghzouz, « L'Algérie face aux questions migratoires et de mobilité », *Revue Outre-Terre*, France 2017, Vol 53, N° 4, p 42.

[2] Mehdi Lahlou. « Le Maghreb : lieux de transits », *Revue La pensée de midi*, France 2003, vol. 10, N°. 2, p. 45.

مبيان 2: توزيع مجموعات المهاجرين جنوب الصحراء حسب مجال الانطلاقة

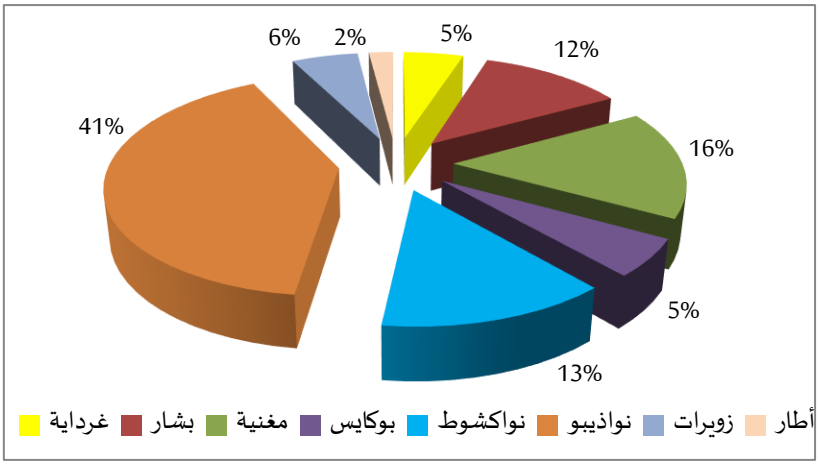


المصدر: إنجاز شخصي، انطلاقا من معطيات البحث الميداني 2022.

انطلاقًا من المبيان أعلاه، يتضح لنا تزايد أنشطة شبكات الهجرة غير النظامية في ولاية بشار، خاصة في بلديتي بشار وبوكايس، فقد شكلت هذه المدن نقطة انطلاق 45% من المستجوبين الذين دخلوا المغرب عبر الحدود الشرقية، حيث صرحوا، خلال المقابلة الميدانية، أنهم تنقلوا ضمن مجموعات يتراوح عدد أفرادها بين 20 وأكثر من 31 شخصًا، يمكن تفسير هذه النسبة المرتفعة بموقع ولاية بشار في الوسط الغربي للجزائر، حيث تمتد حدودها مع المغرب من مدينة فكيك وصولًا إلى محاميد الغزلان جنوبًا، أما ولاية مغنية، التي تمتد على طول الحدود المغربية الجزائرية، وتحديدًا من مدينة وجدة إلى بني درار، فقد استقطبت 35% من المهاجرين غير النظاميين القادمين من دول جنوب الصحراء إلى المغرب، وتعكس هذه النسبة النشاط المكثف لشبكات الهجرة، مستفيدة من العائدات المالية والخدمات التي يقدمها هؤلاء المهاجرون مقابل الحصول على المساعدة وتسهيل عبورهم إلى المغرب.

أما بخصوص موريتانيا، فمخرجات البحث الميداني، توقفنا على أهمية المجال الموريتاني في دراسة الهجرة من دول جنوب الصحراء نحو المغرب، حيث يبين المبيان التالي المجالات الدولية التي انطلق منها المهاجرون كمرحلة أخيرة لدخول المغرب.

مبيان 3: توزيع مجالات انطلاق مهاجري جنوب الصحراء لدخول المغرب



المصدر: إنجاز شخصي، انطلاقا من معطيات البحث الميداني 2022.

من خلال المبيان أعلاه، يتبين أن نسبة 41% من المستجوبين بالجنوب الغربي انطلقوا من مدينة نواذيبو، وهي أعلى نسبة تم تسجيلها مقارنة مع مدينة مغنية بالجزائر التي بلغت نسبتها 16%. تشير هذه النسبة العالية إلى تأثير الموقع الجغرافي لمدينة نواذيبو، كونها تقع بالقرب من البحر وتشهد حركة تجارية نشطة قد تسهل تنقل المهاجرين. في المقابل، سجلت العاصمة الموريتانية نواكشوط نسبة 13%، وهو ما قد يعود إلى تركيز المهاجرين في المناطق الحضرية التي تقدم فرصًا أكبر للعيش رغم التحديات الاجتماعية. كما يلاحظ أن مدنا موريتانية مثل زويرات سجلت 6%، وأطار بنسبة 2%، مما قد يشير إلى اختيار المهاجرين للبقاء في المدن الهامشية قبل لحظة المغادرة نحو المغرب.

جدول 2: مجال انطلاق المستجوبين من موريتانيا نحو المغرب

الجنسية	عدد المستجوبين	أطار		زويرات		نواذيبو	نواكشوط	
		بطريقة غير نظامية		بطريقة غير نظامية		بطريقة نظامية	بطريقة غير نظامية	بطريقة نظامية
كاميرون	4	0%		0.80%		0%	0.80%	3.24%
نيجيريا	2	0%		0%		2.86%	0.62%	0%
غينيا بيساو	1	0%		0%		0.80%	0%	0%
غامبيا	1	0%		0.80%		0.80%	0%	0%
مالي	5	0.80%		0%		2.43%	0%	0.80%
غينيا كوناكري	3	0%		0%		4.03%	0%	0%
سيراليون	7	0.80%		3.25%		1.62%	0%	0%
ليبيريا	1	0%		0.80%		0%	0%	0%
سينغال	42	0%		0%		37.39%	0%	10.56%

الجنسية	عدد المستجوبين	أطار	زويرات	نواذيبو	نواكشوط	
		بطريقة غير نظامية	بطريقة غير نظامية	بطريقة نظامية	بطريقة غير نظامية	بطريقة نظامية
كوديفوار	15	0%	0%	14.63%	0%	9.75%
النيجر	2	0%	0%	0.80%	0%	1.62%
المجموع	83	1.60%	5.65%	65.36%	1.42%	25.97%

المصدر: إنجاز شخصي، انطلاقا من معطيات البحث الميداني 2022.

تكشف المعطيات الميدانية الممثلة في الجدول أعلاه أن 91% من المستجوبين دخلوا إلى المغرب بطريقة نظامية، ويعود ذلك، بالأساس، إلى إعفاء بعض الجنسيات من شرط التأشيرة. وقد سجل المهاجرون السنغاليون النسبة الأعلى بـ 47.95%، يليهم المهاجرون الإيفواريين بـ 24.38%، ثم مهاجرو النيجر بـ 1.62 %.

في المقابل، بلغت نسبة المهاجرين الذين دخلوا إلى المغرب عبر تقديم وثائق مزورة 8.67%، مكوّنة من مهاجرين ينتمون إلى 8 جنسيات من دول جنوب الصحراء. وبالنظر إلى المدن التي تشكّل نقاط انطلاق المهاجرين غير النظاميين من موريتانيا، نجد أن مدينة أطار تأتي في المقدمة بنسبة 1.60%، تليها زويرات بـ5.65%، في حين سجلت العاصمة نواكشوط أقل نسبة (أقل من 1.42%)، ويبدو أن هذا التوزيع الجغرافي يبرز تفضيل المهاجرين الابتعاد عن المراكز الحضرية الكبرى التي تشهد رقابة أمنية، واللجوء إلى المدن الحدودية، حيث يكون نشاط شبكات الهجرة غير النظامية أكثر انتشارًا.

وفي مقابلة ميدانية أُجريت بمدينة العيون مع مهاجر سيراليوني كشف عن طريقة مبتكرة يستخدمها بعض المهاجرين لدخول المغرب بطريقة غير نظامية ولكن تحت غطاء نظامي، يتمثل هذا الأسلوب في **"التبني العائلي"**، من خلال دفع مهاجرين من الغرب والوسط الإفريقي لمبالغ مالية تتراوح بين 400 و700 يورو لرب الأسرة، مقابل منحه لقبها العائلي، وبهذه الطريقة، يتمكن المهاجر من إستخراج جواز سفر مالي، ما سيمكنه من دخول المغرب مكتفيا بتصريح إلكتروني.

يصف أحد المستجوبين هذه التجربة قائلًا: «عملت في مالي زهاء شهر، بالكاد كنت أستطيع تغطية نفقاتي الشخصية، وكان من المستحيل مساعدة أسرتي في ظل الظروف التي كنت أعيشها في باماكو. لذلك اضطررت إلى ادخار بعض المال ثم البحث عن عائلة مالية مستعدة لمنحي لقبها العائلي مقابل 400 يورو. (...) بعد إتمام إجراءات التبني، حصلت على جواز سفر مالي، ومن ثم كان دخولي إلى المغرب يسيرًا عبر موريتانيا» .

تكشف هذه المعطيات عن نمط جديد من الهجرة، حيث تُستغل الثغرات القانونية المتعلقة بالجنسية والهويات الرسمية، ويبدو أن هذا الأسلوب يعكس تمسك المهاجرين بفكرة "الشمال الجغرافي" كوجهة تضمن لهم حياة أفضل،

وهنا تتجلى قاعدة "الجنوب الطارد" و"الشمال الجاذب"، وهي فكرة تناولها الباحثان Brigitte Dumortier وCounilh Anne-Laure، حيث يشير بحثهما إلى أن المهاجر، كلما شعر بالريبة بشأن فرص نجاحه في بلده الأصلي وتزايد إحساسه بالتهميش، عمل على تطوير مشروع هجري يُمكّنه من تجاوز تلك العقبات[1].

2. مناقشة النتائج

يشكل دخول المهاجر إلى المغرب بمثابة انتقال من مسار هجرة دولي إلى مسار وطني، وبالتالي يبقى من المهم علينا استحضار عامل الزمن أو المدة الزمنية التي استلزم على المستجوبين قطعها منذ انطلاقتهم إلى حين وصولهم، لكون هذا العامل يبقى أحد أهم العوامل عند الجغرافيين، كما أكد الباحثان (Régis Debray) و (François Dagognet)، أن **"...الطريق مرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة السرعة التي تشير إلى مفهوم أصبح أساسيا في الجغرافيا وهو المسافة"**[2]. ونورد الجدول أسفله الذي يتناول المدة الزمنية التي استغرقها المهاجرون من بلد المنشأ إلى حين الوصول إلى الجزائر.

جدول 3: المدة الزمنية من بلد المنشأ إلى الجزائر التي استغرقها المستجوبون

الجنسية	عبر الجزائر	الانطلاقة			الوصول			
		2015	2016	2017	2015	2016	2017	2018
كاميرون	9	6	3	4	0	5	4	4
نيجيريا	4	1	3	2	1	1	2	2
غانا	3	3	1	0	0	0	4	0
افريقيا الوسطى	5	0	2	6	0	1	7	0
الكونغو	4	3	1	2	0	1	3	2
طوغو	2	0	1	3	0	0	0	4
سيراليون	2	1	2	1	0	1	0	3
مالي	4	5	1	3	4	2	3	0
ليبيريا	2	1	0	1	0	0	1	1
غامبيا	2	0	2	0	0	0	2	0
غينيا كوناكري	11	5	4	8	0	3	3	11
غينيا بيساو	2	0	0	2	0	0	0	2
المجموع	77	25	20	32	5	14	29	29

المصدر: إنجاز شخصي، انطلاقا من معطيات البحث الميداني 2022.

[1] Ibidem

[2] Antil, Alain, et Armelle Choplin. "Le chaînon manquant. Notes sur la route Nouakchott-Nouadhibou, dernier tronçon de la transsaharienne Tanger-Dakar", *Revue Afrique contemporaine*, France 2003, vol. 208, no. 4, pp. 115.

يُظهر الجدول أعلاه أن أغلب المستجوبين استغرقوا مدة تتراوح بين 12و24 شهرًا للوصول إلى الجزائر، مع بعض الاستثناءات، مثل مهاجري إفريقيا الوسطى ومالي، الذين غالبًا ما يقطعون المسافة في ظرف سنة واحدة فقط، وهو ما يشير إلى كثرة فترات التوقف خلال الرحلة. رغم اختلاف المسافات بين دول المنشأ والجزائر، فإن متوسط مدة الرحلة لمختلف الجنسيات الأخرى يتراوح حسابيًا بين سنة ونصف إلى سنتين. وباستخدام القاعدة الثلاثية لحساب نسبة النجاح، يتضح أن معدل نجاح مشروع الهجرة من دول جنوب الصحراء نحو الجزائر قد ارتفع من 20%سنة 2015 إلى 90% سنة 2018، وفقًا لإجابات المستجوبين.

ورغم ذلك، يُعتبر الطريق نحو الجزائر أحد أكثر المسارات خطرًا على حياة المهاجرين، مما يدفع بعضهم إلى البحث عن بدائل أكثر أمانًا، مثل التوجه غربًا نحو موريتانيا .ويؤكد المستجوبون أن هذا المسار يُعد أكثر أمانًا مقارنة بالطرق الأخرى، وهو ما توضحه البيانات الواردة في الجدول أدناه، حيث تُبيّن المدة الزمنية التي استغرقها المهاجرون للوصول إلى موريتانيا انطلاقًا من بلدانهم الأصلية.

جدول 4: المدة الزمنية من بلد المنشأ إلى موريتانيا التي استغرقها المستجوبون

الجنسية	عبر موريتانيا	الانطلاقة				الوصول				
		2014	2015	2016	2017	2014	2015	2016	2017	2018
كاميرون	6	2	3	1	0	0	1	1	0	4
نيجيريا	4	1	1	2	0	0	2	2	0	0
سيراليون	7	4	0	1	2	1	3	0	1	2
مالي	4	3	0	0	1	4	0	0	1	0
ليبيريا	1	1	0	0	0	0	1	0	0	0
غامبيا	2	0	1	1	0	0	0	2	0	0
غينيا كوناكري	6	4	1	0	1	1	3	1	1	0
غينيا بيساو	1	0	0	0	1	0	0	0	1	0
سينغال	59	15	19	11	14	13	20	8	10	8
كوديفوار	30	11	7	3	9	8	7	5	9	0
النيجر	3	3	0	0	0	1	2	0	0	0
المجموع	**123**	**44**	**32**	**19**	**28**	**28**	**39**	**19**	**23**	**14**

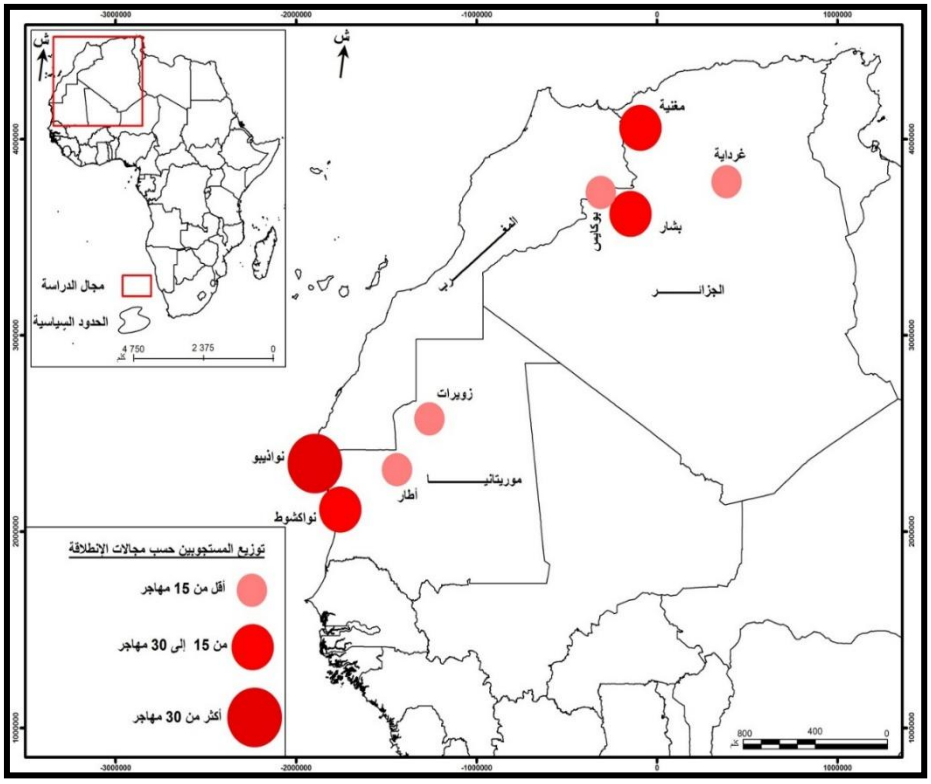
المصدر: إنجاز شخصي، انطلاقا من معطيات البحث الميداني 2022.

يتضح من خلال القراءة البيانية للجدول أن المستجوبين يفضلون مسار موريتانيا نظرًا لقِصر مدته الزمنية وارتفاع مؤشر الأمان مقارنة بالمسار نحو الجزائر، ويتضح ذلك من خلال متوسط المدة التي يستغرقها المهاجر للوصول إلى موريتانيا، والتي تتراوح بين سنة وسنة ونصف على الأكثر. كما يُسجَّل ارتفاع في نسبة نجاح مشروع الهجرة نحو موريتانيا مقارنة بالجزائر، حيث بلغت 63%في سنة 2014، وارتفعت إلى 82% في

سنة 2017. ورغم ذلك، سُجّل تراجع طفيف يمكن تفسيره بالإجراءات الأمنية والعرقلة التي فرضتها الميليشيات المسلحة في منطقة الكركرات، على الحدود المغربية الموريتانية، مما أثّر على تنقل الأفراد والبضائع.

ونظرًا لارتباط الزمن بالمجال الجغرافي، فمن الضروري تحليل المجالات الدولية التي كانت آخر محطة للمهاجرين قبل دخولهم المغرب، حيث مكّننا البحث الميداني من تحديد المجالات الدولية التي مثلت نقطة الانطلاق نحو الحدود المغربية .فمن الجهة الشرقية، كانت مدن بوكايس، بشار، مغنية، وغرداية من بين أهم المدن الجزائرية التي انطلق منها المهاجرون. أما في موريتانيا، فقد سلك المهاجرون مسار نواكشوط، نواذيبو، زويرات، وأطار كآخر محطات قبل العبور إلى المغرب. ويُبيّن الجدول التالي توزيع المهاجرين حسب هذه المجالات الدولية.

خريطة 2: توزيع المستجوبين بالجنوب الغربي حسب مجالات الانطلاقة لدخول المغرب



المصدر: إنجاز شخصي، انطلاقا من معطيات البحث الميداني 2022.

من خلال خريطة توزيع المهاجرين المستجوبين في الجنوب المغربي، يمكن فهم لماذا تُعد موريتانيا البوابة الأهم لمهاجري جنوب الصحراء. فقد سجلت مدينة نواذيبو في موريتانيا أعلى نسبة انطلاق للمهاجرين، حيث بلغت 41%من المهاجرين المستجوبين، تلتها مدينة مغنية بالجزائر بنسبة 16%، ثم نواكشوط بنسبة 13%، بينما سجلت بشار نفس النسبة المئوية. إن عوامل الجذب لمدن العبور، لا تقتصر على تحضرها، بل تشمل ما تقدمه هذه المدن من استجابة لحاجات المهاجرين التي تختلف باختلاف مراحل هجرتهم. فكلما حقق المهاجر هدفًا من أهداف رحلته، ينتقل إلى مجال جغرافي جديد يستجيب وشرط تحقيق مشروع الهجرة الذي تبناه منذ البداية.

وتأسيسا على ما سبق، يمكن أن نستخلص كون استمرارية دخول المهاجرين جنوب الصحراء من المنافذ الشرقية، قد خضع لقاعدة القرب الجغرافي، وأنشطة شبكات الهجرة غير النظامية، هنا وانطلاقا من بحثنا الميداني، فإننا نرى إمكانية تقسيم هاته الشبكات إلى قسمين: ذاتية أو غيرية، ونعرفهما كالآتي :

شبكات الهجرة غير النظامية الذاتية: هي الشبكات التي يمكن أن تحدث فجائيا ودون تخطيط ونية استمرارية نشاطها غير القانوني من قبل مجموعة من المهاجرين لدخول حدود دولة بطريقة غير نظامية وبدون مقابل مادي .

شبكات الهجرة غير النظامية الغيرية: وهي الشبكات التي يحدثها فرد أو مجموعة من الأفراد لتسهيل ومساعدة وتيسير دخول المهاجرين لحدود دولة أخرى بطريقة غير قانونية مع نية الاستمرار في نشاطها غير القانوني من قبل المؤسسين الفعليين لها.

بناءً على التعريفين، يظهر تطور أساليب الهجرة غير النظامية بشكل ملحوظ، حيث تم إدخال تقنيات جديدة مثل الاقتحامات الجماعية لأسوار سبتة ومليلية، وهو ما تناولته لجنة الخبراء في تقرير المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان.

أما بخصوص المجال الموريتاني وأهميته الجغرافية، فقد عبر مختلف الباحثين المختصين في قضايا الهجرة من دول جنوب الصحراء نحو المغرب على أهمية دراسة هذا المجال، فالباحثان (Choplin Armelle) و(Oumar Ba Cheikh)، يقران "**أن مجال الصحراء الكبرى في علاقته بمسالك الهجرة قد تمت دراسته على نطاق واسع، في حين لا تزال الهجرة جنوب الصحراء داخل المجال الموريتاني غير معروفة، مع التأكيد أن المهاجرين الراغبين في الوصول إلى أوروبا لا يترددون في الابتعاد عن المحور المركزي الذي يمر عبر أغاديس**

وتمتراست وسبها لتجربة المغامرة غربا،(...) يتجه المهاجرون إلى موريتانيا، الأمر الذي جعل العاصمة نواكشوط، ونواذيبو، ثاني مدينة في البلاد، مفترق طرق جديد للهجرة[1]".

تجدر بنا الإشارة أن مهاجري الغرب الإفريقي إلى موريتانيا ولو بجواز سفر مالي لا يعني دخول المغرب مباشرة، إذ صرح لنا المستجوبون أنهم يكونون مجبرين على العمل وادخار الأموال نظرا لأن المرور عبر المراكز الحدودية يفرض أن يكون للمهاجر مبلغ مالي يثبت انه وافد للمغرب من أجل السياحة، إذ لا يعقل الحديث عن سائح شبه مفلس. وحيث أن العمل في موريتانيا يشكل هاجسا كبيرا للمهاجرين، الذين يصطدمون بجشع رب العمل، فقد وقفنا على هاته المعاملات اللاإنسانية أثناء زيارتنا الميدانية للعاصمة نواكشوط ومدينة نواذيبو سنة 2020، حيث لاحظنا أن أغلب المهاجرين يشتغلون في أعمال أقرب إلى السخرة والعبودية وبمقابل شهري يتراوح ما بين 1000 إلى 2000 درهما كأقصى تقدير، وقد أكدت في هذا النطاق الباحثة (Sylvie O 'Dy)، أن**"عددا كبيرا من المهاجرين المهربين، يتم استغلالهم في قطاعات العمل المنزلي، والبناء، والزراعة، وما إلى ذلك، من الخدمات الشخصية، والمطاعم، وبالطبع الدعارة. بالإضافة إلى ذلك، يؤكد تقرير لجنة مناهضة العبودية لعام 2017 أن عددا كبيرا من الضحايا يتخلون عن ملاحقة مستغليهم خوفا من الانتقام، لا سيما ضد عائلاتهم في الوطن الأم"**[2].

لقد بينت لنا المقابلة الميدانية، أن جل المهاجرين الوافدين للمغرب عبر المعابر الجنوبية، يتم استغلال قوتهم الجسمانية، كما لا يستبعد في نظرنا أن يتم استغلال المهاجرين من قبل شبكات الهجرة غير النظامية بالغرب الإفريقي في تهريب الممنوعات، هذا ما فسرته الباحثة (Petereit Emilie)، قائلة "المنطقة تجذب المزيد من المتاجرين بالبشر بسبب قلة الضوابط الحدودية، وفقر سكانها، وانتشار ممارسات فساد النخب، وسهولة تجنيد المهربين، لتبدو المنطقة وكأنها هبة من السماء، أرض عذراء يسهل فيها إنشاء وتطوير أنشطة سرية بسبب ضعف هياكل التحكم..."[3].

في المقابل نفسر الحضور المتميز للمهاجرين بمدينة نواذيبو إلى طبيعة الخدمات التي يمكن أن توفرها المدينة للمهاجرين على اعتبار وجود العديد من المعامل والمصانع المختصة في المنتوجات السمكية، وهو الأمر الذي لمسناه إبان زيارتنا الميدانية للمدينة 2020، في هذا النطاق اعتبر باحثون من قبيل

[1] Cheikh Oumar Ba, Armelle Choplin. « Tenter l'aventure par la Mauritanie : migrations transsahariennes et recompositions urbaines », op. Cite. p. 21.

[2] Peillon, Antoine. « « Passeurs » ou les nouveaux esclavagistes », *Revue du MAUSS*, France 2019, vol. 53, N°. 1, p 50.

[3] Petereit Emilie. « Poudre blanche et continent noir. La carte du trafic international de drogue se redessine », *Revue Multitudes*, France 2011, vol. 44, N°. 1, p. 104.

(Counilh Anne-Laure) و (Brigitte Dumortier)، **"إن هذا الحضور لم يتشكل بمنطق بإعادة احياء مدن القوافل التجارية القديمة ولكن بإعتبارها مدينة صناعية ارتبطت بالتنمية الحضرية، كما توفر نواذيبو للمهاجرين إمكانية تطوير مشروع الهجرة الخاص بهم في حالة الشك بشأن مستقبلهم وهشاشة وضعهم "**[1].

وهنا يمكن الأخذ بالقول، إن الرغبة في تطوير مشروع الهجرة لمهاجري جنوب الصحراء في موريتانيا يفرض لزاما عليهم مواصلة الهجرة نحو الشمال مما يعني ضرورة البحث عن عمل بمدن العبور بغض النظر عن طبيعة الهجرة نظامية كانت أو غير نظامية، ويبين الجدول أسفله المجالات التي انطلق منها المستجوبون بإعتبارها آخر المدن الموريتانية قبل دخول المغرب عبر الجنوب الغربي.

خاتمة

بناءً على معطيات البحث الميداني، يتضح أن شبكات الهجرة غير النظامية تلعب دورًا محوريًا في توجيه مسارات الهجرة نحو المغرب. وقد أظهرت الدراسة أن مسارات الهجرة نحو الجزائر ظلت متأثرة بتاريخها، مما يعكس استمرارية هذه الطرق التقليدية، في حين أن مسارات مهاجري دول جنوب الصحراء نحو موريتانيا تبدو أكثر أمنًا، حيث توفر للمهاجرين فرصًا متعددة للوصول إلى الأرخبيل الإسباني، سواء عبر سواحل نواذيبو أو من خلال الدخول إلى المغرب عبر المنافذ الحدودية الجنوبية.

ومن هذا المنطلق، تبرز أهمية المجال المدروس، حيث يتضح أن فهم هجرة مواطني دول جنوب الصحراء إلى المغرب لا يمكن أن يكون دقيقًا دون الأخذ بعين الاعتبار دور شبكات الهجرة غير النظامية وتأثيرها على هذه الظاهرة. وعلى عكس بعض التفسيرات التي ترى أن علاقة المهاجر بشبكات الهجرة تبدأ فقط في الجنوب المغربي، تكشف نتائج البحث أن هذه العلاقة تمتد على طول مسارات الهجرة، مما يشير إلى أن هذه الشبكات ليست مجرد وسيط، بل نتيجة سببية لظاهرة الهجرة نفسها.

كما أكدت الدراسة أن هذه الشبكات تطور استراتيجياتها باستمرار لمواجهة آليات المراقبة الحدودية، وذلك بالتوازي مع استمرار المهاجرين في البحث عن طرق جديدة لتحقيق مشاريعهم. وعليه، فإن أي مقاربة لموضوع الهجرة غير النظامية ينبغي أن تأخذ في الاعتبار ديناميكيات هذه الشبكات ودورها في تشكيل مسارات الهجرة في المنطقة.

[1] Counilh Anne-Laure, Dumortier Brigitte, «Nouadhibou, relais émergent du nouveau système migratoire sahélo-saharien ? », dans Ali Bensaâd "*Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration*", op. Cite p. 89.

لائحة المصادر والمراجع

- Antil, Alain, et Armelle Choplin. "Le chaînon manquant. Notes sur la route Nouakchott-Nouadhibou, dernier tronçon de la transsaharienne Tanger-Dakar." Revue Afrique Contemporaine 208, no. 4 (2003), pages 115.
- Baghzouz, Aomar. "L'Algérie face aux questions migratoires et de mobilité." Revue Outre-Terre 53, no. 4 (2017), pages 42.
- Ba, Cheikh Oumar, et Armelle Choplin. "Tenter l'aventure par la Mauritanie : migrations transsahariennes et recompositions urbaines.", Revue Autrepart, vol. 36, no. 4, France pages 21.
- Brunet, Roger, Robert Ferras, et Hervé Théry. Les mots de la Géographie : dictionnaire critique. Paris : RECLUS, 1993.
- Counilh, Anne-Laure, et Brigitte Dumortier. "Nouadhibou, relais émergent du nouveau système migratoire sahélo-saharien ? " In Ali Bensaâd, Le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes. Immigration sur émigration., pages 89.
- Gastaut, Yvan, et Catherine Wihtol de Wenden. "Réfléchir la traversée des frontières." Hommes & Migrations 1304, no. 4 (2013), pages 7.
- Lahlou, Mehdi. "Le Maghreb : lieux de transits." La Pensée de Midi 10, no. 2 (2003), pages 45.
- Mebroukine, Ali. "L'attitude des autorités algériennes devant le phénomène de la migration irrégulière." Notes d'analyse et de synthèse, Consortium euro-méditerranéen pour la recherche appliquée sur les migrations internationales, 2009. Peillon, Antoine. "« Passeurs » ou les nouveaux esclavagistes." Revue du MAUSS 53, no. 1 (2019) , pages 50.
- Petereit, Emilie. "Poudre blanche et continent noir. La carte du trafic international de drogue se redessine." Multitudes 44, no. 1 (2011), pages 104.

الهجرة الدولية والمجتمع القروي المغربي:
من جدليات الطرد والجذب إلى سؤال التنمية المحلية

ذ. عبد الكبير الوهابي

أستاذ الفلسفة في السلك الثانوي التأهيلي
طالب باحث في سلك الدكتوراه
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ابن زهر- أكادير

الملخص

تتناول هذه المقالة موضوع تأثيرات الهجرة الدولية على الحياة الاجتماعية والثقافية للأفراد والجماعات بالقرى المغربية، ذلك بالتركيز على منهج بين-تخصصي في العلوم الاجتماعية وكذا على تعدد المقاربات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في تحليل وتأويل هذه الظاهرة الحيوية في حياة الأفراد والنظم والجماعات، وإدراك العلاقات المتداخلة بينها وبين قضايا ومسائل اجتماعية أخرى ذات أهمية مجتمعية بالغة. إن ظاهرة هجرة الأفراد من المجتمع المغربي عبر حقب تاريخية منقوشة في الذاكرة السياسية والاجتماعية للمغاربة، ليست إلا مساءلة نقدية عميقة لبنيات ومؤسسات وسياسات المجتمع ومستويات العيش والتعايش الكامنة فيه، ولن يحمل سوسيولوجيا إلا إمكانات نظرية وعملية لفحص مدى مرونة الثقافة التقليدية ومقاومتها لرياح الهجرات العائدة، كما سيقدم بلا ريب، مساحة للأخذ بعين الحكمة مسارات الخلل والتوازن بين التقليدي والحديث في الفكر والفعل والتفاعل، بغرض التشبث بممكنات التنمية كتغيير إيجابي محلي في مواجهة عنف التفاوت المطارد للإنسان في المجال.

الكلمات المفتاحية:

الهجرة الدولية- المجتمع القروي-الثقافة التقليدية-العلوم الاجتماعية-التنمية المحلية.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

الوهابي، عبد الكبير. (2025، مارس). الهجرة الدولية والمجتمع القروي المغربي: من جدليات الطرد والجذب إلى سؤال التنمية المحلية. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 316-342.

مقدمة

تعتبر الهجرة البشرية ظاهرة معقدة ومركبة في ظاهرها وجوهرها، بحيث تتداخل في عملية تشكلها وديناميتها جوانب وأبعاد نفسية واجتماعية وثقافية واقتصادية وبيئية وتاريخية متفاعلة، تؤثر بطرق متعددة في المجتمعات المصدرة للهجرات وكذا تلك المستقبلة لها على حد سواء. علاوة على أن الهجرات البشرية تعد وضعا وجوديا وإشكاليا على عدة مستويات وأصعدة سواء تلك المرتبطة بالعوامل والدوافع والتحديات أو تلك المتعلقة بالاتجاهات والرهانات والانعكاسات التي تخلفها، ومن ثم فهي بمثابة اختبار منهجي وابيستمولوجي حقيقي أمام مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية المهتمة في دراستها العلمية بالفعل الهجري، لما تطرحه من منعطفات معرفية ونوعية بالغة الصعوبة والأهمية في نفس الوقت، تستدعي ضرورة اللقاء العلمي في رحاب التكامل المعرفي الجديد الذي فرضته التحولات المنهجية المعاصرة بلا ريب، كفرصة ابيستيمية لتضافر الجهود بين مختلف التخصصات والمقاربات النظرية والمناهج بين-تخصصية لدراسة ديناميات الهجرة من مختلف الجوانب.

تشير البيانات إلى أن أكثر 5 دول مرسلة للهجرة في المجتمع العربي، هي فلسطين ومصر والمغرب والعراق والصومال[1]، ومن ثم يعد المغرب من بين دول شمال إفريقيا التي تشهد تدفقات تاريخية كثيرة من الهجرات في تجاه أوروبا، مما يجعل الهجرة ظاهرة اجتماعية إشكالية ذات أهمية أكاديمية في السوسيولوجيا ومختلف العلوم الاجتماعية في المغرب، بحيث تثير اهتمامات الباحثين والخبراء في الجامعات والمعاهد والمؤسسات المختصة في الدراسات والأبحاث العلمية. إنها تجارب إنسانية واجتماعية متعددة المتغيرات والأبعاد، تتطلب فهما علميا عميقا يستشف تأثيراتها المتعددة على النظم الاجتماعية والثقافية في المناطق القروية بالخصوص، التي لطالما ارتكزت على أنماط عيش تقليدية بدوية تلعب فيها الأنشطة الزراعية دورا جوهريا، وتشكل فيها خصائص الجماعة رمزا للتكامل والاستقرار الاجتماعيين بالمجال، التي ظلت تقاوم التحولات الاجتماعية والفردية الناتجة عن الهجرات الدولية المتزايدة نحو الخارج، الشيء الذي يجعل المساءلة العلمية والسوسيولوجية للتغيرات التي تطرأ على بنياتها وتركيبتها الاجتماعية والاقتصادية والرمزية موضوعا جديرا بالدراسة.

أولت السوسيولوجيا القروية في المغرب اهتماما بارزا بالبحث العلمي حول تأثيرات الهجرة الدولية على المجالات القروية، من أجل فهم الديناميات العميقة التي برزت بشكل ملفت خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث شهدت فترة الخمسينات انطلاق الجيل الأول من المهاجرين في تجاه أوروبا بالتحديد إلى فرنسا وهولاندا وبلجيكا. إن مغادرة عدد كبير من السكان إلى خارج المغرب طرح تساؤلات كثيرة حول المؤسسات الاجتماعية

[1] أحمد سها حسن، ربيع مصطفى، "محددات الرغبة في الهجرة الدولية بين المواطنين في بعض الدول العربية"، المجلة المصرية للسكان وتنظيم الأسرة، المجلد رقم 48 العدد الأول - يونيو لسنة 2015. 25-49. ص27.

الرسمية وغير الرسمية وكذا حاضر ومستقبل تلك المناطق القروية، مما دفع العديد من الأبحاث السوسيولوجية إلى الانكباب على دراسة ومحاولة فهم مسارات تغير البنى والنظم الاجتماعية واليات التنشئة الاجتماعية والأدوار الجديدة للمؤسسات الأسرية والدينية وما يرتبط بذلك من تحولات جذرية على مستوى القيم التقليدية والمعايير والعلاقات الاجتماعية المعتادة التي ينبني عليها النظام القبلي بالمجتمع القروي المغربي. خصوصا، وكما قال "عبد الله العروي" إن القبيلة لعبت دورا خطيرا طوال ماضي المغرب[1].

لقد سعت الدراسات الميدانية في نفس الصدد، إلى تتبع الامتدادات الرمزية والاجتماعية للعلاقات والروابط العائلية في ظل متغيرات الهجرة الدولية، وكذا انعكاسات التحويلات المالية التي يقوم المهاجرون بإرسالها إلى أسرهم في مجتمعاتهم القروية الأصلية، وما لها من تأثيرات على النسيج الاجتماعي والوضع الاقتصادي والتنموي بالقرى، بحيث كانت تسهم بأشكال متعددة في تحسين مستويات العيش وتلعب دورا هاما في الترقي الاجتماعي العائلي لمجموعة من الأسر التي باتت مرتبطة بالخارج أكثر من الداخل، سواء على مستوى الإنتاج أو التشبث بالأنشطة الإنتاجية المحلية أو الالتزام بالوظائف والأدوار الاجتماعية لمختلف الفئات الاجتماعية. وفق هذه الديناميات المركبة والمتداخلة التي تستتبع ظاهرة الهجرة الدولية في علاقتها بالحياة الاجتماعية بالقرى المغربية، استوعبت العلوم الاجتماعية أن الهجرة ليست مجرد انتقال الأفراد من جغرافية إلى أخرى، بل هي عملية معقدة يتداخل فيها الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي والثقافي وغيرها من الأبعاد. ففي إطار محاولة الباحثين المغاربة وغير المغاربة سبل أغوار الهجرة الدولية من القرى المغربية، استمرت المؤسسات الرسمية بالانشغال بقضايا أخرى، بحيث فإن على أرض الواقع، لا تشغل قضية الهجرة سوى مكانة هامشية في الدوائر السياسية الرسمية[2].

إن استيعاب أهمية مقاربة موضوع الهجرة وعلاقتها بالتحولات الاجتماعية التي تشهدها الحياة القروية في المجتمع المغربي، سوف يجعل العديد من الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين يقدمون على بحثه ومحاولة فهمه باعتباره التحول الاجتماعي البارز بالمجتمع منذ الخمسينيات من القرن الماضي، بحيث نجد السوسيولوجي المغربي عبد الكبير الخطيبي من أبرز رواد الفكر بالمغرب الحديث، تناول ظاهرة الهجرة في سياق التحولات الثقافية والاجتماعية في أعماله، بحيث ركز على كيفية تأثير الهجرة على مسألة الهوية الاجتماعية ومفهوم الانتماء بالمناطق القروية في المغرب، وكما اهتم بدور الهجرة في إحداث تغييرات عميقة على مستوى بنيات المجتمع القروي. من جانب أخر تبرز عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المرنيسي تأثيرات الهجرة على الحياة القروية عامة وأدوار المرأة في

[1] عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي الدارالبيضاء، الجزء الأول، الطبعة الأولى 2007، ص101.

[2] Lazaar, M. "La migration internationale marocaine. Aspects récents." Annuaire de l'Afrique du Nord 34 (1995): 993-1002.p993.

الحياة الاجتماعية بالعالم القروي خصوصا، في ظل ظاهرة غياب الرجال بسبب الهجرة إلى الخارج. بينما الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي بدوره يسلط الضوء على هذه الظاهرة الاجتماعية والثقافية من جهة كونها ليست مجرد حركية اقتصادية، بل بمثابة تبادل ثقافي بين المجتمعات، بحيث يتم استقبال قيم ومعايير جديدة من الخارج بسبب عودة المهاجرين إلى بلدانهم الأصلية، فيحدث نوع من الصراع الاجتماعي والثقافي بين ما هو تقليدي وما هو حديث في أنماط عيش الأفراد.

ترتكز هذه المقالة على القراءة النظرية التحليلية لدينامية الهجرة الدولية ومختلف تأثيراتها على الحياة الاجتماعية والثقافية بالقرى المغربية، وفق منظور سوسيولوجي يستحضر أهم الدراسات والأبحاث العلمية في ميدان العلوم الاجتماعية الحديثة حول الموضوع. كما تتبنى منهج بين-تخصصي تستحضر من خلاله هذه الدراسة مجموعة من المقاربات النفسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية في تناول ظاهرة الهجرة الدولية والمسألة القروية بالمغرب، دون نسيان امتداداتها وعلاقاتها الجوهرية بقضايا التغير الاجتماعي والاقتصاد التضامني، خصوصا فيما يتعلق بالتنمية المحلية وتحدياتها المطروحة على المجتمع والسياسة والثقافة. وهذا كله، يستدعي الأهمية البالغة للبحث في هذه الظاهرة الهجرية الحيوية، والتي تتجلى في كون الهجرة من بين القضايا الإستراتيجية الكبرى، التي توليها السياسات العمومية المغربية اهتماما كبيرا لما لها من رباط قوي بالمكانة الإقليمية للمغرب والتنمية الاجتماعية ومدى نجاعة منظومة الحقوق الأساسية بالمجتمع. علاوة على أن القرية من جهة ثانية، تعتبر ذاكرة تاريخية لمختلف النظم والبنيات الاجتماعية والرمزية المرتبطة بالإنسان المغربي، لذا، ففهم سيرورتها وتغيراتها الاجتماعية بشكل علمي هو استيعاب عميق لتحدياتها الراهنة ورهانات تطويرها.

أولا. الهجرة الدولية والمجتمع القروي: مقاربة مفاهيمية تمهيدية.

مفهوم الهجرة الدولية:

تعتبر الهجرة ظاهرة تاريخية قديمة وليست وليدة الاهتمامات الحديثة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، بل تعبر عن رغبة الإنسان المستمرة في الحصول على مستوى عيش أفضل من خلال التنقل في المجال، ونظرا إلى كون هذا التنقل الجغرافي مرتبط بالكائن الإنساني فقد اكتسب طابع التعقيد الاجتماعي والثقافي عبر تطوره، بحيث صار فعلا اجتماعيا مركبا من أبعاد وجوانب نفسية واجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية، تتفاعل فيما بينها وتتداخل وتتجلى في أنماط من الهجرات النوعية التي تميز طبيعة الأنظمة المجتمعية والبنى السياسية والحقول

الاجتماعية وسيكولوجية الأفراد في المجتمعات الراهنة. إن الهجرة اليوم لها تأثير كبير على التركيبة الديمغرافية والسياسة والاقتصاد في الدولة[1]، مما يجعلها محركا بارزا لمسارات التغير الاجتماعي في مختلف المجتمعات.

فبالرغم من أن مفهوم الهجرة بشكل عام والهجرة الدولية بالخصوص يعتبر مفهوما معقدا، لأن قياسه يعتمد أساسا على كيفية تعريفها في الفترة الزمنية وفي المكان، فقد قدمت المنظمة الدولية للهجرة (IOM) تعريفا مهما للهجرة الدولية أو المهاجر، من خلال القول بأن المهاجر الدولي هو أي شخص ينتقل أو انتقل عبر حدود دولية بعيدا عن إقامته المعتادة، بغض النظر عن الوضع القانوني للشخص أو ما إذا كانت الحركة طوعية أو غير طوعية، ومهما كانت أسباب الحركة ومدة الإقامة[2]. يبدو أن هذا التعريف الذي جاءت به المنظمة الدولية للهجرة يعد تحديدا إجرائيا وعمليا، إلا أنه لا يفصح عن درجات التركيب الاجتماعي والثقافي التي تتضمنها عملية الهجرة، لكونه لم يولي اهتماما عميقا لسياق العلاقات الاجتماعية والبنيات الاقتصادية والذهنيات الثقافية والأنظمة السياسية، التي بلا ريب تؤثر وتتأثر بهذه الدينامية البشرية المعقدة.

يشير علماء الاجتماع إلى كون الهجرة بمثابة ذلك الفعل الجماعي الذي يترتب عنه مظاهر التغير الاجتماعي، يؤثر على المجتمع بوجه عام سواء في سياق الدولة المرسلة للمهاجرين أو في الدولة المستضيفة لهم"[3]، ومن أجل تعميق الدلالة الاجتماعية، فقد اقترح " ألان سيمونز" ثلاثة أبعاد أساسية في تحديد دلالة الهجرة، وهي : تغيير في الإقامة، تبدل في العمل، وتحول في العلاقات الاجتماعية"[4]، وهذه الأخيرة هي جوهر التحليل السوسيولوجي، بحيث أن الهجرة في هذا الصدد ليست مجرد انتقال جغرافي للأفراد من دولة إلى أخرى، بل هي عملية اجتماعية تنتج عنها تغيرات بارزة على مستوى البنية الاجتماعية، وفي أنماط التفاعل الاجتماعي وخصائص الهوية الثقافية للأفراد المهاجرين ومجتمعاتهم الأصلية بل والمستقبلة .أما التعريف الديمغرافي للهجرة، فهو وارد في المعجم الديمغرافي الصادر عن "قسم الشؤون الاقتصادية والاجتماعية بالأمم المتحدة"، وقد جاء فيه : أن " الهجرة هي شكل من أشكال انتقال الأفراد السكان من أرض تدعى المكان الأصلي أو مكان المغادرة إلى أخرى تدعى مكان الوصول أو المكان المقصود ويتبع في ذلك تبدل في الإقامة، بالإضافة إلى أن هذا الانتقال الجغرافي البشري له صلة بالتاريخ، الاقتصاد، السياسة..الخ[5].

---

[1] Meyers, Eytan. "Theories of international immigration policy—A comparative analysis." International migration review 34.4 (2000): 1245-1282.p1245.

[2] Tsegay, Samson Maekele. "International migration: definition, causes and effects." Genealogy 7.3 (2023): 61.p2.

[3] ستيفن كاستلز، مارك ميللر، **عصر الهجرة**، ترجمة منى الدروبي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص73.

[4] Piché, Victor. «**Contemporary Migration Theories through the Prism of Founding Texts**", Population, vol. 68 , no. 1, 2013, pp. 153-178.P142.

[5] الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ج7، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994.ص67.

أما من جانب إجرائي أخر، نجد في القانون الدولي العام، أن الهجرة الدولية هي ظاهرة انتقال الأفراد من دولة إلى دولة أخرى بقصد الإقامة الدائمة فيها. وهي تخضع للقانون الداخلي من ناحية أن لكل دولة الحق في أن تنظم الهجرة من إقليمها إليه، وهي تتصل بالقانون الدولي لما تثيره من مسائل قانونية دولية، كمدى حق الفرد في الهجرة وتحديد المركز القانوني للمهاجر وعلاقته بكل من الدولتين المهاجر منها والمهاجر إليها وغير ذلك"[1]. دون أن نغفل، فإن الهجرة لها أهمية بالغة وحضور قوي في التشريعات القانونية الوطنية والدولية وفي المواثيق الدولية، نظرا لما لها من تأثير متنوع على المجتمعات المعاصرة بوجه عام.

مفهوم المجتمع القروي:

يشير المجتمع القروي في علم الاجتماع إلى نمط من أنماط الحياة الاجتماعية التي يعيشها الأفراد والجماعات في القرية، ويطغى على هذا النمط الاجتماعي علاقات القرابة العائلية والإثنية والروابط المبنية على التضامن الاجتماعي الميكانيكي بلغة إميل دوركايم، حيث يكون الدين والعرف والتقاليد والعادات بمثابة المبادئ التي تجعل المجتمع القروي مجالا اجتماعيا متجانسا ومتعارفا ومتماسكا، ويتميز بمقومات الاستقرار الاجتماعي بين عناصره البنيوية. فإذا كان المجال الحضري مجال بشري ينتج عن تنظيم التنوع، وفضاء يحيا بارتفاع التفاعلات الاقتصادية والابتكارات وتدفق المعلومات والقرارات، بحكم الديمغرافية الواسعة للمجال وتعدد اختصاصاته، نجد المجال القروي بمثابة منطقة ذات كثافة عمالية وسكانية منخفضة وتنوع منخفض وأرض صناعية قليلة، وتحتل فيها الزراعة مكانة مهيمنة[2]. إن المجتمع القروي هو تنظيم اجتماعي تقليدي يتميز بالارتباط القوي بالهوية الجماعية، بالرغم من الديناميات المستمرة التي تلحق بالمكان والإنسان والنسق. إنه حسب ابن خلدون مجتمع يقوم على الالتحام كوسيلة لتنظيم الجماعة من حيث العيش والحرب[3]، أي جماعة بشرية تحافظ على مبررات وجودها الاجتماعي والعرقي والثقافي أمام كل ما يمس وحدتها ولحمتها القبلية أو بالأحرى عصبيتها بلغة ابن خلدون.

المجتمع القروي بمثابة جماعة من الناس لديهم شعور بالانتماء إلى منطقة معينة يعيشون فيها، وتربطهم مجموعة من العلاقات المتنوعة بناء على خصائص جمعية، ولا يعتبر النشاط الفلاحي هو الوحيد، أو قد يكون الأبرز، كما أن هذا المجتمع القروي يصعب إرجاعه إلى محددات جغرافية أو سكانية أو نشاط زراعي دون أخر، لأنه

[1] الشهاوي طارق عبد الحميد، **الهجرة غير الشرعية: رؤية مستقبلية**، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009، ص18.

[2] Schmitt, Bertrand, and Florence Goffette-Nagot. "Définir l'espace rural? De la difficulté d'une définition conceptuelle à la nécessité d'une délimitation statistique." Économie rurale 257.1 (2000): 42-55. p44.

[3] رضوان عساسي. **"بدايات تلاشي العصبيات بالعالم القروي في المغرب: نموذج قبائل الغرب."** مجلة ابن خلدون للدراسات القانونية والاقتصادية والاجتماعية 1.1 (2021). ص154.

عالم يتميز بثقافة خاصة[1]. إن نظرية التحضر الصارمة والقائمة على نظام إحصائي تهيمن عليه فكرة أن المدينة وحدها هي الفضاء المتوسع[2]، هو التفسير الذي يغض النظر عن أهمية ثقافة المجتمع القروي في صون أنظمة العلاقات الاجتماعية ومقومات الانتماء وخصوصيات الهوية في ظل عواصف التغير الاجتماعي الراهن، علاوة على أن الوعي القروي التقليدي البسيط له قوة الامتداد والتوسع في الأوساط الحضرية المستحدثة والتأثير فيها بأشكال متعددة. فقد ظل العالم القروي مجالا لمختلف الحركات الاجتماعية والسياسية الكبرى التي تخللت تاريخ المغرب، والأسر المغربية التي تقلدت زمام الحكم بدأت حركاتها من العالم القروي وكانت تتمتع بالعصبية والقبلية[3].

بالرغم من أن التصورات النظرية المعاصرة تتجه في تجاه تأييد فرضية الاتصال الريفي الحضري، بحكم السيولة الثقافية والاجتماعية العابرة للحدود المكانية بفعل التطورات الرقمية الراهنة، تجعل التمييز بين القرية والمدينة أمرا معقدا من الناحية التحليل النظري، لكن، مع ذلك يبدو لنا أن هناك خطوط سوسيوأنثروبولوجية حاضرة بقوة وفاصلة بين العالمين وبوضوح، فعلى سبيل التحديد الديمغرافي، نجد أن الخصوصيات المورفولوجية المميزة لبنية المجال القروي تدفعها إلى إعادة إحياء معيار الكثافة كخاصية من خصائص المجتمع القروي، علاوة على ثقافة البيئة الطبيعية التي تنفرد بها العوالم القروية في مقابل ثقافة البيئة الصناعية التي تميز المجالات الحضرية[4] وفق التفسير الذي يقدمه المنظور السوسيولوجي. بالإضافة إلى محدد العلاقات الاجتماعية التي تختلف باختلاف المجال، وتعتبر مؤشرا هاما في عملية التمييز بين المجتمع القروي ومجتمع المدينة، ففي القرية تتميز العلاقات بنوع من الالتزام الجماعي بالواجب الأخلاقي اتجاه أواصر الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، في حين تبقى العلاقات الاجتماعية في المدينة مبنية على ثنائية الحق والواجب القانونية والاقتصادية اتجاه الغير، وكذا على معايير العقل الحسابي الهادف إلى تحقيق المصلحة وفق منطق الغاية تبرر الوسيلة، بالمعنى السوسيولوجي للقول.

ومنه، فالهجرة الدولية من بين إحدى الظواهر الاجتماعية الهامة في حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، نظرا لكونها تمس القضايا المجتمعية الكبرى التي تهم الفرد والمجتمع والدولة، ولعل من أبرزها تلك المتعلقة بالتحولات الاجتماعية التي يعرفها المجتمع القروي خصوصا.لقد عرفت الهجرة الدولية بأنها عمليات انتقال الأفراد والمجموعات عبر الحدود والأوطان إلى دول ومجتمعات متعددة، بحثا عن التغيير الاجتماعي في المكانة أو الوضع

[1] الصديق الصادقي العماري،" **تحولات المجتمع القروي بالمغرب: نماذج وقضايا**"، منشور في كتاب جماعي: ديناميات وتحولات المجتمع المغربي، دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية، مطابع الرباط، الطبعة الأولى أبريل 2020، صص11-42. ص15.

[2] Thomsin, Laurence. "Un concept pour le décrire : l'espace rural rurbanisé." Ruralia. Sciences sociales et mondes ruraux contemporains 09 -2001.p4

[3] رضوان عساسي. "بدايات تلاشي العصبيات بالعالم القروي في المغرب: نموذج قبائل الغرب". المرجع السابق. ص251.

[4] Thomsin, Laurence. "Un concept pour le décrire : l'espace rural rurbanisé.".p6.

المادي أو الطبقة وغيرها، وبسبب دوافع نفسية أو اجتماعية أو سياسية جعلت الأفراد يتخذون قرارهم في المغادرة العابرة للحدود المرسومة لمجتمعهم الأصلي. إن المجتمع القروي من جهته يعد جزء لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية العامة، ينفرد بخصوصياته ومميزاته الثقافية والجغرافية والديمغرافية مقارنة بالمجتمع الحضري الحديث، كما أنه في هذا السياق شديد التأثر بما تخلفه دينامية الهجرة من تحولات اجتماعية متعددة في أنماط الفعل والتفاعل، على البيئة والثقافة ومسار التنمية عبر التاريخ.

ثانيا: دينامية الهجرة الدولية من القرى المغربية: جدليات الطرد والجذب

تعد الهجرة الدولية إحدى أهم الديناميات الاجتماعية والاقتصادية التي تعرفها المجتمعات الحديثة، بفعل ما تشهده هذه الأخيرة من تحولات صناعية واقتصادية وسياسية ملفتة، تصاغ وتعاد فيها صياغة النظم والعلاقات الدولية بين الدول النامية والدول المتقدمة أي بين البلدان الطاردة للتدفقات الهجرية والدول المستقبلة للمهاجرين. إن الخرائط السياسية والاقتصادية والثقافية المرسومة بين الشمال والجنوب في مدرسة العلوم الاجتماعية والإنسانية بالعالم، تلعب فيها دينامية الهجرة دورا تاريخيا واستراتيجيا يستحق الاهتمام الفكري والعلمي خصوصا، لكون ظاهرة مغادرة مجموعات كثيرة من السكان من بلدانهم الأصلية نحو دول أخرى مرغوب فيها بشدة، لا شك أنه يحمل أكثر من دلالة ومعنى لا نفهم حيثياتها إلا في ميادين السياسة وحقول العلوم الاجتماعية والإنسانية النقدية.

لقد أسهم اتصال المغرب بأوروبا وانفتاحه الإجباري عليها، في ضغوط سياسية واقتصادية تجلت أساسا فيما سمي "سياسة الباب المفتوح"، وتعود جذور هذه السياسة إلى اتفاقيات القرن التاسع عشر التي توسعت أكثر بعد تدويل المغرب، إثر توقيعه اتفاقية الجزيرة الخضراء 1906م، التي رسمت انفتاح المغرب واندماجه في المنظومة الرأسمالية[1]. ففي السياق المغربي ذاته، ظهرت بوادر التغير الاجتماعي الذي عرفته القرى المغربية، بشكل جلي بعد الاستقلال، وأعطى الاستقلال لسكان المجتمع القروي المغربي، نظاما جديدا للتمثلات الاجتماعية حيث مكنهم من توسيع نظرتهم للعالم[2]، ونجد أن الهجرات الدولية إلى أوروبا كانت جزء هاما من هذا المنعطف الاجتماعي، فهي لم تكن فقط تنقلات عابرة على مستوى المجال الجغرافي، إنما هي نتاج تاريخي وبنيوي لتداخل مجموعة من المحددات والعوامل المركبة التي تشمل الضغوطات الاقتصادية وصعوبات المعيشة والتغيرات المناخية التي لحقت بشكل أساسي بحياة القرية. إن نمط العيش القروي هو النمط الاجتماعي المهيمن

[1] عبد الرحمن المالكي. **"السوسيولوجيا الكولونيالية أمام ظاهرة الهجرة القروية في المغرب."** عمران 5.17 (2016): 91-105. ص94.

[2] Tafraouti, Youssra. "Ways of Integration into Urban Areas: A Sociological Study of the Situation of Rural Migration, Agadir Idawtananan As a Model". *Moroccan Journal for Research in the Humanities and Social Sciences*, vol. 3, no. 1, July 2024, pp. 302-329.p306.

على الحياة الاجتماعية بالمغرب إلى حدود مرحلة بداية التأسيس للدولة الحديثة، إبان منتصف الخمسينيات مباشرة بعد فترة الاستقلال، مما يجعل القرية لها مكانة جوهرية في سيكولوجية الأفراد وتاريخ المجتمع المغربي رغم السيول الكثيرة من الهجرات إلى أوروبا، لأنها اعتبرت بمثابة القاعدة الأصلية التي نشأت عليها مقومات الهوية المحلية التي يرجع إليها كل فرد عندما يتعبه سحر التحضر.

إن الانتماء القبلي والعائلي هو المبدأ الأساسي الذي يفرض على الأفراد عدم الإخلال بالتماسك الاجتماعي القوي، الذي تتميز به التنظيمات الاجتماعية التقليدية بالقرية، لأن هذا الإخلال الاجتماعي يعد إخلالا بقيمة الذات ووجودها قبل أن يعتبر تهديدا لتماسك الجماعة، بحيث أن كل فرد قروي ينظر إلى حقيقة نفسه ويتعرف عليها عبر مرآة الجماعة، وكل مجهود يقوم به ينبغي أن يستمد قيمته وعلو شأنه من خلال خدمة الوعي الجمعي. بالتالي إن ما أسماه عالم الاجتماع الفرنسي "إميل دوركايم" بالتضامن الاجتماعي الآلي هو المحرك العميق للعلاقات والأدوار والتمثلات الاجتماعية بالقرية، بحيث يكمن في شبكات التضامن والتواصل والتآزر التي تسهم العائلة الممتدة في تثبيتها واستمرارها في حياة الناس، ويظهر هذا الرباط التضامني القوي في مجموعة من المناسبات الوطنية والدينية والتاريخية، كالزواج والأعياد والمواسم والجنازات وغيرها من الخصائص الهوياتية، حيث يتعاون الجميع ويتطوع ماديا ومعنويا من أجل استقرارها الاجتماعي.

في هذا السياق بالتحديد، سوف يؤكد "بول باسكون" على أنه" لفهم مسألة القبيلة بالمغرب، يتطلب العودة إلى تاريخها الطويل، الذي تتحكم فيه أربعة عوامل أساسية، تتجلى في التحولات الديمغرافية، الهجرات نحو الشمال، وتطور نمط العيش نحو الاستقرار، والخضوع للسلطة المركزية، وكلها عوامل مترابطة فيما بينها[1].وعلاوة على ذلك، إن هذه النظم القبلية الاجتماعية المتماسكة والقوية التي تميز الحياة الاجتماعية في القرى بالمغرب، سوف تطرأ عليها تغيرات كبرى منذ منتصف القرن الماضي، بسبب متغيرات أساسية تتمثل في جذور الاستعمار والهجرة الدولية ومسلسلات التحضر التي أثرت بشكل بليغ في حياة القرية وصورتها في التمثل الذهني للفرد الحديث. إذا توقفنا عند متغير الهجرة الدولية سوف نقول أن مغادرة أعداد كثيرة السكان لمناطقهم القروي الأصلية بشكل ملحوظ في فترات ما بعد الحربين العالميتين، بحيث ستنطلق موجات من المهاجرين من المغرب نحو الدول الغربية مثل فرنسا وبلجيكا وهولندا.

[1] مهدان أمحمد،" **السوسيولوجيا القروية بالمغرب، مقاربات وقضايا**"، الطبعة الثانية، المغرب، 2017، ص106.

لقد ارتبطت البدايات الأولى لعملية الهجرة من المغرب ارتباطا وثيقا بنسق العلاقات الاستعمارية، التي توطدت بين الدول الكولونيالية ومستعمراتها في الخارج[1]، وكانت هذه الهجرات في بدايتها تعتبر فقط سدا للخصاص البشري والاقتصادي في الدول الأوروبية بسبب الحرب والرغبة الجامحة في إعادة الإعمار. حيث أدت على سبيل الذكر الحروب العالمية السابقة إلى جعل فرنسا أحوج إلى أشكال الدعم اللازمة من الرجال والمال بشكل عاجل، وقد شكل ذلك فرصة فيما بعد لخلخلة البنيات القبلية والعلاقات الاجتماعية[2]، التي استفادت منها أوروبا، بحيث أقدمت الدول الغربية على استقبال مجموعات متعددة من اليد العاملة من بلدان شمال إفريقيا، بما فيها المغرب الذي كان بدوره مجتمعا مصدرا للمهاجرين العمال إلى أوروبا. علاوة على الجنود والعمال المغاربة الذين هاجروا إلى أوروبا قبل الحربين العالميتين، واستقروا بعدما احتفظت بهم فرنسا بمعسكراتها بألمانيا، ولم تعمد إلى تسريحهم لأهداف عسكرية وسياسية بالدرجة الأولى[3].

منذ الستينيات من القرن العشرين، تطور المغرب بشكل ملحوظ ليصبح أحد البلدان الرائدة في الهجرة على مستوى العالم، وقد تغلغلت الهجرة في العديد من النواحي في الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمغرب[4]، ففي عام 1966 قدر عدد المغاربة المقيمين بالخارج حوالي 1600,000 شخص[5] . ستستمر الهجرات الدولية من شمال إفريقيا ومن المغرب بالخصوص إلى أوروبا بعدها، وستشهد السبعينيات ارتفاعا ملحوظا للمهاجرين العابرين للحدود بحكم نهج المغرب سياسات الهجرة المنظمة بالاتفاق والتعاون مع الدول الأوروبية لاستقدام العمال بشكل مؤقت. وعلى الرغم من القيود الأوروبية المتزايدة على الهجرة منذ أوائل السبعينات، فقد أظهرت الهجرة المغربية استمرارا مذهلا وأصبحت أكثر تنوعا، سواء من حيث دول المقصد أو مناطق المنشأ داخل المغرب[6]، إلا أن مع مرور الزمن وتزايد عدد المهاجرين المغاربة الذين قرروا خيار الاستقرار واستقدام أبنائهم، انتقلت هذه الهجرات من حالتها المؤقتة إلى حالة الاستقرار الدائم.

---

[1] صهيب الحجلي، **ظاهرة الهجرة في المغرب المعاصر: الهجرة المغربية نحو فرنسا ما بين 1912-1960م نموذجا**، دورية كان التاريخية، السنة الحادية عشرة، العدد39، مارس2018، 135-142.ص136.

[2] خالد أوعسو. **"الهجرة المغربية إلى فرنسا (1912-1974): أي موقع للشباب؟."** دورية عمران للدراسات الاجتماعية 6.22 (2017): 93-115. ص100.

[3] المرجع السابق نفسه.

[4] Berriane, Mohamed, Hein de Haas, and Katharina Natter. "Introduction: Revisiting Moroccan Migrations." The Journal of North African Studies, vol. 20, no. 4, (2015), pp. 503-521.p503.

[5] Lazaar, M. "La migration internationale marocaine. Aspects récents.p993.

[6] Ibid.p503.

تنوعت هجرات المغاربة إلى إيطاليا وألمانيا منذ أواخر الثمانينيات وإلى حد ما إلى أمريكا الشمالية، وقد عزز هذا مكانة المغرب كدولة هجرة[1].على الرغم من أن الرباط الاجتماعي بمجتمعهم الأصلي لم ينقطع أبدا، بل ظلت إمكانيات التشبث بالثقافة والعائلة الأصلية بشكل مباشر أو غير مباشر جزءا مهما من حياة المهاجر المغربي، من خلال إحياء مجموعة من المناسبات والاحتفالات الدينية والرمزية أو من عبر التحويلات المالية التي يرسلها إلى عائلته الممتدة في قريته الأصلية على الخصوص، وذلك راجع بالأخص إلى أنه " من الصعب على الساكنة القروية التحرر من الأنظمة التقليدية القروية، على اعتبار ذلك يتناقض مع استراتيجياتهم الاجتماعية"[2]. فتظل الطقوس والعادات والتقاليد ومختلف أنماط العيش الثقافية الأصلية، راسخة بقوة في الذاكرة النفسية والثقافية للمهاجر، ففي نفس الصدد لاحظ السوسيولوجي المغربي بول باسكون خلال بحثه حول هجرة السكان الأمازيغ من منطقة سوس خلال الخمسينيات من القرن الماضي، أن الانتماء الديني يحظى باحترام وتقدير بالغين[3]، كجزء لا يتجزأ من النظام الثقافي الذي ينشأ عليه المهاجرين ويوجه أفعالهم وعيشهم.

إن الارتباط القبلي والثقافي بالقرية لم يكن كافيا للبقاء فيها مع تقدم التاريخ واستمرار التغير الاجتماعي في سيره، بحيث أن السكان المحليين عندما أتيحت لهم الفرصة للمغادرة في تجاه الدول الأوروبية رغبوا في تحقيق ذلك بشدة، وسيكون من السذاجة أن نفترض أن الطموحات كلها يمكن تحقيقها في القرية الأصلية، ففي الواقع تسمح الهجرة بالوصول إلى إنتاجية أفضل[4]. لذا، عرفت عملية الهجرة الدولية من القرى المغربية إلى ألدول الأوروبية مجموعة من العوامل الطاردة المساهمة في دفع السكان المحليين إلى مغادرة مجتمعهم الأصلي، في محاولة للبحث عن فرص للعيش بشكل أفضل مما هم عليه. فالحياة في القرى تواجه مجموعة من الصعوبات والمشاكل التي تطرد الأفراد من كنفها إلى الخارج، فمن أبرزها نجد النقص الواضح في الفرص الاقتصادية، بحيث تعاني المناطق القروية من قلة توفر فرص العمل خصوصا بالنسبة للشباب، مما يسبب في ارتفاع معدلات البطالة والهشاشة الاجتماعية، في مقابل ذلك، تتوفر المدن الأوروبية على فرص عمل متعددة في قطاعات اقتصادية واستثمارية متنوعة، تجذب المهاجرين إليها باستمرار. ففي نفس الصدد يؤكد الباحث المغربي في علم الاجتماع محمد لزعر أن الروابط المنسوجة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط، بالإضافة إلى تدهور سوق الشغل على

[1] Ibid.

[2] TAFRAOUTI, Youssra. "Ways of Integration into Urban Areas: A Sociological Study of the Situation of Rural Migration, Agadir Idawtananan As a Model".p307.308.

[3] مهدان أمحمد،" السوسيولوجيا القروية بالمغرب، مقاربات وقضايا"، مرجع سابق. ص16.

[4] De Haas, Hein. The Impact of International Migration on Social and Economic Development in Moroccan Sending Regions: A Review of the Empirical Literature. IMI Working Paper 3, University of Oxford, (2007).p34.

المستوى الوطني، ظلت تشجع وستشجع في المستقبل استمرار عمليات الهجرة، على الرغم من القرار الأحادي الذي انفردت به واتخذته الدول الأوروبية بإغلاق حدودها، سيستمر المغاربة مستمرين في الهجرة[1].

علاوة على ما سبق، فإن من بين العوامل الطاردة للسكان من مناطقهم القروية الأصلية إلى أوروبا، ويحفزهم على الهجرة مهما كلفهم الثمن، مسألة ضعف البنية التحتية وما لها من تأثيرات عميقة على مستوى الحياة اليومية والاجتماعية للأفراد، فهذا المشكل الهيكلي عادة ما يطارد العيش بالقرى المغربية، التي تفتقر إلى البنيات التحتية الملائمة للتطور الحاصل في المجتمع. فالتهميش مكون باصم لصورة العالم القروي بالمغرب، ففي مختلف جغرافياته نكاد نكتشف مظاهر الإقصاء بسهولة، فالكهربة لم تعرف طريق التعميم، والعزلة لم تفك نهائيا عن العديد من القرى، كما أن الوصول إلى الماء ما زال صعبا في مناطق كثيرة من المغرب[2]، وهو ما يهدد الارتباط الاجتماعي بالمكان، بحيث أن انعدام أو هشاشة الخدمات والطرقات والمرافق والمواصلات والاتصالات يؤثر سلبا على مسألة الاستقرار الاجتماعي للسكان منهم فئة الشباب على وجه الخصوص، لكون هذه الأخيرة تهتم أكثر بمؤشرات جودة الحياة مقارنة بالأجيال السابقة، ذلك بفعل تأثيرات العولمة الحضرية الغربية، التي يتعرف من خلال الأفراد -إضافة إلى إمكانات أخرى للتواصل- على جودة البنية التحتية التي تتوفر عليها المجتمعات الأوروبية، ومن ثم يتصور الأفراد المهاجرين كمستفيدين من خدماتها العالية الجودة، مما يدفعهم إلى المقارنة بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث، وبداية التفكير في قرار الهجرة الدولية.

إن العيش بالقرى المغربية يكلف الأفراد التنازل غير المباشر عن الاستفادة المؤسساتية من الخدمات الاجتماعية، بحيث أن القرية تعاني بلا ريب من الفقر على مستوى برامج الدعم الاجتماعي المهيكل والمساعدات التي تقدم مؤسسات الدولة لتقليص الفوارق الاجتماعية والمجالية، بالإضافة إلى الهشاشة التي تعرفها البنيات والخدمات الصحية والتعليمية بالمجال القروي، مما يؤثر بشكل جلي على الرعاية الصحية والحماية الاجتماعية وجودة التعليم. لذا، يشكل هذا الجانب جانب مهم من العوامل الطاردة لفئة عريضة من السكان من مجالاتهم القروية الأصلية بحثا عن فرص أفضل للعيش في أوروبا، وهنا تشير إحدى الدراسات الميدانية إلى الساكنة القروية تراهن في إطار طموحها لحياة أفضل، على ضرورة توفر التعليم الجيد لأبنائهم وهو الغاية القصوى لرفاهيتهم، يليه الحصول على وظيفة آمنة[3]، هذه الحقوق الأخيرة التي لا يختلف إثنان على توفر المجتمعات الأوروبية في سياقها على أنظمة متكاملة من الخدمات الاجتماعية والصحية والتعليمية، التي تشجع بنيويا على

[1] Lazaar, M. "La migration internationale marocaine. Aspects récents. op. cit. p993.

[2] العطري عبد الرحيم، **"تحولات المغرب القروي: أسئلة التنمية المؤجلة"**، الطبعة الأولى ، دفاتر الحرف والسؤال، سلا، 2009، ص19.

[3] Giuliani, Alessandra, et al. "Realities, perceptions, challenges and aspirations of rural youth in dryland agriculture in the Midelt Province, Morocco." Sustainability 9.6 (2017).P17.

البحث عن الاستقرار الاجتماعي في الضفة الأخرى، وتلعب دور المجالات الجاذبة للهجرات خصوصا من شمال إفريقيا.

لاشك أن التحديات البيئية التي تواجه الحياة بالمناطق القروية المغربية، لها دور جوهري في تحريك عجلة الهجرة الدولية من القرية إلى أوروبا، بحيث أن القرى بالمغرب تعاني من مشكلات بيئية تؤدي إلى تهديد شروط العيش وارتباط السكان بمنطقتهم وأرضهم، ولعل من بين هذه المشكلات البيئية هناك مشكل ندرة الماء خصوصا في المناطق القروية الجافة أو شبه الجافة، وهذا النقص في الموارد المائية تكون له عادة تأثيرات كبيرة على الأنشطة الزراعية بالقرى، التي تعتبر المصدر الجوهري للتماسك الاجتماعي والتمكين الاقتصادي لمعظم الأسر القروية، من خلال كون هذه الأخيرة بدورها تبحث عن الأمن الغذائي وتحسين القدرة الشرائية والرفع من منسوب المحاصيل وغيرها، ومن ثم تشكيل رغبة الهجرة لدى أبنائها. تؤكد إحدى الدراسات الميدانية التي أجريت في المجتمع القروي بـ "الفقيه بن صالح"، أن خلال المقابلات الميدانية حول الهجرة، وضمن كل سؤال تم طرحه على المشاركين في البحث، ظهرت مشكلة المتعلقة بالأزمة الزراعية في المناطق المحلية، مما يجعل هذه الأزمة العامل المسؤول عن ديناميات الهجرة والرغبة الجماعية في الوصول إلى عيش أفضل[1]، وهنا يتضح مدى أهمية النشاط الزراعي في الاستقرار الاجتماعي أو الحراك الاجتماعي والمجالي في القرية.

إن إعادة إنتاج الثقة في الأرض ومعايير الانتماء إلى قداستها، سوف يكون في مواجهة تعاقب سنوات الجفاف خلال سنوات الثمانينات[2]، بالتالي بمجرد تعرض هذه المناطق القروية لمشاكل كالجفاف والتصحر وفقدان الحياة في الأراضي الفلاحية، ترتفع نسب الفقر والبطالة، مما يدفع السكان إلى الهجرة بحثا عن فرص لتحسين أوضاعهم المعيشية في أوروبا. وقد شهدت بالموازاة مع هذه الظرفية الطبيعية الصعبة التي عرفتها القرى المغربية، استعداد مجموعة من الدول الأوروبية لاستقبال الهجرات القادمة من شمال إفريقيا، بحيث ظهرت دول جديدة كانت إلى عهد قريب لا تستقبل المهاجرين في أراضيها، مثل إيطاليا وإسبانيا بعدما تحسن وضعها ونظامها الاقتصادي[3]، وصار مناسبا لاستيعاب الهجرات المغربية والإفريقية عموما.

تعتبر التغيرات المناخية الإفريقية القاسية عاملا بارزا في عملية الهجرة الدولية من القرى المغربية إلى الضفة الغربية، بحيث أن طبيعة المناخ لا تنفصل أبدا عن نفسية الأفراد ورغبتهم في الاستمرار في مكان معين

[1] Mahdi, Mohamed, and Noureddine Harrami. "Mobilité transnationale et recomposition des valeurs sociales dans la société rurale marocaine d'aujourd'hui." Le Maroc aujourd'hui, Casa editrice Il Ponte, Bologne (2007).p5.

[2] حادق، كريمة، وآخرون. **"المفاضلة بين الهجرة الدولية والتعليم لدى تلاميذ سلك الثانوي التأهيلي بالمجال المسقي التادلي: حالة مدينة سوق السبت أولاد النمة."** مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، المجلد 4، العدد 6، 2024، الصفحات 77-92. ص 80.

[3] المرجع السابق نفسه.

وتحقيق الاستقرار فيه، بالتالي فعندما تتأثر الإنتاجية الزراعية في أراضيهم وتتراجع مواردهم الطبيعية الحيوية بسبب الحرارة المرتفعة أو الفيضانات وغيرها، ويضاف إلى ذلك ضعف معرفة السكان الفلاحين باستراتيجيات وأساليب الزراعة المستدامة، وعدم تدخل مؤسسات الدولة المعنية بالشؤون الفلاحية والقروية على الخصوص، فإن هذا الواقع يطرح صعوبات الكبيرة في التكيف مع التغيرات البيئية والمناخية ويعقد سبل العيش بالنسبة للشباب في مناطقهم الأصلية، بحيث يشعرون بأن إمكانيات تحسين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية بالقرية محدودة جدا، وهنا "تلعب شبكات الهجرة دورا هاما في تسهيل عملية الهجرة[1]، مما يطرح لدى الأفراد فكرة البحث عن البديل لتحسين ظروف عيشهم وتغيير نظام عيشهم التقليدي، من خلال اتخاذ قرار الهجرة إلى أوروبا كبيئة مناسبة لتحقيق أهدافهم.

لا ينبغي إغفال مسألة أساسية في هذا السياق، وهي أنه بالإضافة إلى المحددات الاقتصادية والبيئية المؤثرة في عملية الهجرة الدولية من القرى المغربية، هناك محددات نفسية واجتماعية وثقافية لا تقل أهمية من سابقتها في التأثير على قرارات الأفراد في الهجرة أو البقاء. إن الحياة القروية أضحت اليوم مجالا ملائما لحياة الهدوء وإنهاء مرحلة الشيخوخة والتقاعد بسلام، بعدما كانت إلى وقت قريب مكانا أصيلا لا ينبغي مغادرته أبدا، خصوصا بالنسبة لفئة الشباب الملقاة على عاتقها مسؤولية المواصلة في مهمة تطوير المشاريع الأبوية في المجتمعات القروية التقليدية. إلا أنه مع التحولات الاجتماعية والقيمية الرقمية المعاصرة وما فعلت وسائل العولمة في الإنسان والمجتمع معا، تحولت معه القرية إلى مكان الشعور باليأس والإحباط في أوساط الشباب القروي، بحيث أضحى البقاء والاستقرار الاجتماعي دليل على النقص وعدم القدرة على التغيير بكل أشكاله، بل أصبحت الهجرة من القرية مجالا ملائما للتنافس والتضارب بين الأسر.

إن عدم قدرة الأفراد على تحقيق أهدافهم وتطلعاتهم الخاصة في القرية، يشعرهم باليأس والخيبة وعدم توافق المكان مع رغباتهم ومتطلباتهم الوجدانية والاجتماعية بالأخص في عصر المجتمعات الافتراضية. علاوة على مظاهر الصراع الاجتماعي بين الأجيال على مستوى نمط العيش وطريقة التفكير الفردية والجماعية بين الآباء والأبناء، بحيث يشعر الأبناء بنوع من الضبط والضغط الاجتماعيين بسبب العادات والتقاليد التي تلزمهم بشكل قاهر على الامتثال لأداء الأدوار التقليدية بدون وعي، كما هو الحال بالنسبة للزواج المبكر في الثقافة القروية. "فلازال المهاجرون المغاربة يعيشون الهجرة كشكل من أشكال الخلاص الذاتي وصورة من صور الانفلات من القوى الضاغطة"[2]، علاوة على غياب أشكال الاعتراف الاجتماعي بقيمة القرار الفردي، مما يولد نوع من

[1] أحمد سها حسن، ربيع مصطفى، محددات الرغبة في الهجرة الدولية بين المواطنين في بعض الدول العربية، المرجع السابق، ص29.

[2] بسي عمر. **"الهجرة وإشكالية الهوية: هجرة المغاربة إلى أوروبا نموذجاً."** مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، المجلد 2، العدد 10، 2024، الصفحات 324-339.ص332.

الإحساس بعدم تقدير الهوية الفردية ورهاناتها المتعددة، في ظل هيمنة الهوية الجماعية وسلطة الأبوية ورقابتها الثقافية والرمزية، مما يدفع الأفراد إلى الهروب من الضغوط النفسية والاجتماعية من خلال اتخاذ الهجرة إلى مجتمعات أكثر انفتاحا وحرية.

ثالثا: النظم القروية وتحديات الهجرة الدولية: استراتيجيات التكيف الاجتماعي مع التغيرات الثقافية الوافدة.

لا شك أن القرية بالمغرب اعتمدت تاريخيا على نمط عيش تقليدي يقوم أساسا على النشاط الزراعي وتربية المواشي ومختلف آليات التشبث بالأرض، ورغم التغيرات الاجتماعية والثقافية التي عرفها المجتمع المغربي في العقود الأخيرة، ورغم تقلص المجالات القروية بفعل توسعات وامتدادات عملية المدن والعمران الحديث، إلا أن الحياة القروية ظلت حريصة على صون خصوصياتها ومميزاتها المتنوعة التي تعكس مظهرا من مظاهر التنوع الحضاري. لطالما ظلت تتأسس الحياة القروية بالمغرب على الروابط الاجتماعية المتماسكة التي شيدتها المبادئ الدينية والثقافية الرمزية والتاريخية، بحيث تستند القرى المغربية على النظام القبلي في تدبير مختلف الجوانب المؤطرة لحياة الأفراد الاجتماعية، ويتجلى ذلك في الوظائف السوسيوثقافية العميقة التي تؤديها العلاقات القرابية وسلطة النسب العائلي والزوايا والتجمعات الدينية في تحديد مكانة الفرد ودوره وكيفية تفاعله الاجتماعي مع الآخرين..

إن تضافر العوامل الطاردة والدافعة لهجرة السكان الدولية من مجتمعهم الأصلي نحو الخارج، سوف تكون لها تبعات عميقة كما أشرنا سابقا، على مستوى النظم والبنيات الاجتماعية والثقافية الرمزية التقليدية في المناطق القروية بلا ريب، وهذه التبعات هي التغيرات والتحولات الكبرى التي لن تنحصر فقط في الجوانب الاقتصادية والمادية للناس، بل ستمتد أكثر فأكثر عبر التاريخ لكي تصل إلى بنية الثقافة والمعتقدات والقيم والرموز وأنماط التفكير والعيش، التي بدورها مرتبطة ارتباطا وطيدا بتشكيلات الهوية الرمزية وأسس العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات التقليدية. إن النظم التقليدية القروية وضعت بفعل الهجرة الدولية وما استتبعها من مظاهر التغير الاجتماعي، أمام تحديات جديدة بسبب التبادل الثقافي والقيمي والرمزي بين القرية النائية بالمغرب والمدينة الفسيفساء بالأقاليم الأوروبية.

لطالما شكلت النظم الثقافية في أي مجتمع من المجتمعات، الرهان الأكثر صعوبة بالنسبة لسيرورات التغير الاجتماعي العام، نظرا لكون ما هو ثقافي مرتبط أساسا بالهوية والتاريخ والذاكرة الجماعية ومحددات الوعي الفردي والجماعي، لذا، نجد عادة أن جل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التقليدية بالقرى، قد يطالها التغير الاجتماعي الذي ينتج عن الهجرات الدولية وما تخلفه من تأثيرات على الحياة القروية بشكل عام، إلا النظم الثقافية تظل حافظة للهوية الجماعية ومعايير الارتباط الاجتماعي بالأرض ومسقط الرأس. لقد أضحت

الهجرة الدولية بالنسبة للسكان في القرية بمثابة السبيل الأنجع لتحسين الأوضاع الاجتماعية، ولم تكن أبدا انفصالا أو انسلاخا مطلقا عن الهوية المحلية الأصلية، بحيث نجد أن المهاجرون من الجيل الأول العائدون إلى قراهم الأصلية، تغيرت مواقعهم الاجتماعية وطبقاتهم الاقتصادية ومعايير تقديرهم الاجتماعية، لكن لم تتغير روابطهم الثقافية والرمزية الأصلية. حتى حينما أصبح المهاجر العائد يستثمر في قطاع الزراعة، بإضافة عمليات المراهنة على البيع في الأسواق الوطنية والدولية، بدل الاكتفاء بالاستهلاك العائلي التقليدي[1]، فقد ظل متشبثا في هذه الحالة برهان تطوير إرثه.

لا تخلو النظم التقليدية من آليات المقاومة واستراتيجيات التكيف مع التغيرات الاجتماعية الحديثة، التي نجمت عن تأثيرات الهجرة الدولية من القرية إلى الخارج، ولعل إحياء الكثير من المناسبات التقليدية في المجتمعات الأصلية أو المستقبلة للمهاجرين المغاربة إستراتيجية هامة في مقاومة الهوية المشتتة والتكيف مع التغيرات الجديدة، ويتجلى ذلك في الأعياد الوطنية والدينية التي يستمد منها الأفراد الارتباط الرمزي والعاطفي المستمر بالأرض وتاريخها، علاوة على الالتزام بمناسبات مثل الأعراس التقليدية التي تلعب دورا أساسيا في التذكير الاجتماعي بالأصالة التي تتميز بها الهوية الثقافية للأفراد، وترسيخ مبادئ هوية الأسرة المغربية في لاوعي الأفراد على الدوام، كما تعمل على دفعهم وتحفيزهم باستمرار على الالتزام والحفاظ على القيم والمعايير التقليدية في ظل التأثيرات الحضرية المعاشة.

لقد انخرطت تنظيمات المجتمع المدني المحلي في عمليات تكيف النظم التقليدية مع التغيرات الاجتماعية والثقافية الجديدة، التي جاءت إلى القرية بفعل الهجرة الدولية للسكان وتجارب عودتهم إلى المجتمع القروي من جديد، وتم ذلك من خلال تعزيز الارتباط بالمجتمع القروي، عبر الأنشطة والفعاليات المدنية والثقافية والإعلامية، التي تتجلى وظيفتها العميقة في ترسيخ الهوية الثقافية وأسس التراث المحلي لدى الأفراد واستشعارهم بالفخر تجاه مجتمعهم الأصلي. إن الفعل الجمعوي والمدني عموما له أهمية كبرى على مستوى الحفاظ على الخصوصيات القروية المحلية، بل ومحاولة تسويق أهميتها إلى الخارج عبر تعزيز قيمتها كجزء لا يتجزأ من البناء الاجتماعي العام للمجتمع، ولعل التسويق واستثمار موارد المجتمع القروي الطبيعية والرمزية وتطوير السياحة القروية وتشجيع الزيارات الخارجية إلى القرى، شكل من أشكال مقاومة الاندثار الاجتماعي والثقافي بالمجتمع المحلي.

لا تفتقر القرية المغربية للسكان الذين يسهرون على عملية الحفاظ على خصائص وقيم وأعراف المجتمع المحلي باستمرار، إنهم بمثابة حراس للهوية الثقافية للمجتمع الأصلي، حتى عندما يتأثرون بالقيم والمعايير والثقافات

[1] بايباح، عبد الرزاق. **"هجرة العودة والتحولات العمرانية في المجالات الواحية المغربية: دراسة سوسيولوجية."** المجلة المغربية للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 3، العدد 1، 2024، الصفحات 246-281.ص250.

المستوردة بفعل المهاجرين الدولية، يعتبرون ما جاءوا به هؤلاء من منتجات غذائية أو موارد تعليمية وتكنولوجية أو تقنيات زراعية أو لغات معينة، فهذه كلها وسائل لتجويد وتطوير الحياة الاجتماعية بالمجتمع المحلي لا غير، ولن تؤدي أبدا إلى تحريف منهجهم عن مساره نحو الدفاع عن الأصل الثقافي والهوياتي. إن مؤسسة "اجماعة" من بين التنظيمات الاجتماعية التقليدية التي لا تنفك عن مهمة ترسيخ الهوية القروية التقليدية في لا واعي الأفراد، فهي مؤسسة تنظيمية محلية مرتبطة بالدوار أو الدشر أو القصر يأوي عددا من العائلات المتحدرة مبدئيا من جد مشترك، ومنتمية بالضرورة لنسق قبلي واحد يوكل لها السهر على تنظيم المشترك الجمعي[1]، من خلال تمرير مختلف القيم والعادات والتقاليد وأنماط السلوك للأجيال المستقبلية، من خلال مسارات التنشئة الثقافية العائلية والقبلية الراسخة في أذهان الأفراد، كنواة أصيلة لهويتهم الاجتماعية حتى عندما يتحتم عليهم قرار المغادرة والهجرة.

إن من بين الاستراتيجيات الناعمة الأخرى المضادة للمساس بالهوية التقليدية بفعل الهجرة، نجدها في حنين الهوية المتعطشة للأصل لدى المهاجرين العائدين الذي أضحوا جسورا ممتدة بين الثقافة القروية والثقافة الأوروبية، بحيث يعملون على نقل مهارات وموارد وأفكار وخبرات متعددة إلى مجتمعهم الأصلي، سعيا منهم عبر أجيال متتالية تحقيق تنمية القرية وتعزيز الشعور الجماعي بالانتماء إلى تفاصيلها النوعية، وهو المبدأ المقاوم للتغير الذي يتم تمريره عبر التربية الأسرية والتنشئة الدينية إلى الأبناء، ويحافظ على معيار الالتزام بعدم التخلي عن الهوية التقليدية الأم. إن النخب والقيادات الدينية والكريزمية التي تستمد مشروعيتها من معايير الدين والعرق والنسب، تعلب دورا ثقافيا جوهريا في ترسيخ قيم الولاء إلى القبيلة كواجب أخلاقي حتمي، مهما تغيرت الأمور وتبدلت أحوال الناس، لذا نجد أن السلطات العمومية بدورها تربط علاقات مميزة مع هذه النخب القروية التي تشكل في نظرها "مركز ثقل" في سياساتها القروية خصوصا[2]، وهنا تكمن روابط السلطة بالقرية.

ظلت الوظائف العميقة للعائلة المغربية الممتدة خصوصا في المجتمع التقليدي القروي، متضمنة في جوهرها استراتيجيات اجتماعية وثقافية مستمرة في عمليات الحفاظ على الهوية التقليدية الجماعية للمهاجرين، ذلك لكون العائلة تنظيم اجتماعي ورمزي شامل يعمل على تنشئة الأفراد منذ نشأتهم على مجموعة من القيم والمبادئ والطقوس والعادات الثقافية التي تربي أساسا على التشبث بالأصل، والتمسك الاجتماعي والرمزي بالعائلة كحصن اجتماعي لا يمكن تعويضه مهما تغيرات الأحوال والظروف التي تحيط بالفرد. إن هذا التعزيز الجماعي والعائلي للعلاقات الأسرية لدى الأفراد، يظهر في الحياة اليومية للناس سواء في مجتمعهم الأصلي أو المجتمع

[1] العطري عبد الرحيم، "تحولات المغرب القروي: أسئلة التنمية المؤجلة"، المرجع السابق، ص62.

[2] Kadiri, Zakaria, et Mostafa Errahj. "Leadership rural au Maroc, entre jeunes et notables." Alternatives rurales (2015): 57-68. p57.

المهجر، فمبادئ كاحترام الأكبر سنا وتقديرهم والمشاركة في الزيارات العائلية والتمسك بقيم صلة الرحم والحضور للمناسبات الدينية والثقافية الموسمية وغيرها، تصون الهوية المحلية ضد التغيرات الخارجية.

تلعب الأم القروية دور الحافظ والحاضن التاريخي والرمزي للهوية القروية ضد التغيرات الخارجية، فهي بمثابة إستراتيجية من استراتيجيات التنشئة الثقافية والسياسية في المجتمع التقليدي المغربي، حيث أنها تؤدي مجموعة الوظائف الاجتماعية الخفية التي تعزز الاستقرار الاجتماعي والسياسي، وترسخ جدوى الانتماء الثقافي والعائلي لهوية المجتمع المحلي في لاوعي الأفراد، كحث الأبناء على مساعدة آبائهم في مسائل التسوق وشؤون الأرض والفلاحة، ورعاية القيادة الأبوية ومناصرتها في القرارات المتعلقة بالأمور الداخلية والخارجية للبيت، والالتزام بتربية الإناث على الأدوار التقليدية الخاصة بالنساء، والحرص على التزام الأبناء بأنماط التدين وممارساته المعتادة في القرية.

تقاوم النظم القروية التقليدية مختلف التأثيرات التي تنجم عن دينامية الهجرة الدولية، عن طريق نظام الخطاب الديني الذي يعمل بدوره على ترسيخ الروابط الثقافية والرمزية مع الثقافة التقليدية في أذهان الأفراد، مهما ابتعدوا وهاجروا وتنقلوا في أنحاء العالم. إن المساجد والزوايا كتنظيمات تعليمية ودينية لها دور كبير في تنشئة الأفراد على القيم الروحية والعادات والتقاليد الثقافية والرمزية المرتبطة بالمجتمع الأصلي، بل وتعزز الشعور بالانتماء الرمزي والوجداني إلى الهوية الجماعية بالمجال، من خلال تعويدهم عبر مسار التنشئة الاجتماعية على إحياء مجموعة من المناسبات الدينية والثقافية، والارتباط بالعديد من الطقوس الروحية وزيارة أماكن روحية من أجل التبرك وتنظيم التواصل والوفاء لجذور الآباء، على الرغم من بعد المسافة وتبدل الأحوال بفعل الهجرة الخارجية إلى أوروبا.

علاوة على ما سبق، فإن أشكال الفن والإبداع المحلي أيضا، يشكل إستراتيجية فعالة في تقوية الروابط الاجتماعية والثقافية والعرقية أمام تأثير الثقافات والقيم الوافدة، فإن استهلاك أنواع موسيقية محلية كالطرب الأندلسي وفن أحواش أو الرقصة الهوارية أو الملحون أو الكناوة وغيرها من أنماط الموسيقى المحلية، هو في عمقه تعزيز فني لخصوصيات الهوية المحلية وتنشئة رمزية على التمسك بالانتماء الثقافي في مواجهة التحولات العالمية والمعولمة. وهنا بالأساس يجتمع الفن الشعبي بالهوية والثقافة، أي عندما يجسد الغناء أو الرقص أو النكتة أو غيرها، صوت الذاكرة الجماعية للمجتمع الأصلي للمهاجر. ولعل تنظيم مناسبات ثقافية كالمهرجانات المحلية والوطنية لهذا الفن، هو شكل من أشكال تقوية الارتباط بالهوية سيكولوجيا وثقافيا على الدوام.

رابعا: الهجرة الدولية وسؤال التنمية المحلية: بين أهمية التحويلات المالية ومشكلة التفاوت الاجتماعي بالمجال القروي المغربي

تعد الهجرة الدولية للأفراد والعائلات من المناطق القروية مؤشرا هاما ومزدوجا من حيث التأثير على التنمية المحلية، لكونها مجالا مفتوحا لتحقيق الذات واستثمار الفرص الممكنة والمتاحة في المجتمعات الأخرى، لتحسين الأوضاع الفردية والاجتماعية بالمجتمع المحلي، لكنها في الوقت نفسه، ترسم مجالا شاسعا من التحديات والصعوبات أمام حاضر ومستقبل الواقع الاجتماعي والثقافي المحليين، فالمهاجر لا يهاجر من أجل الإبحار في حدود اللامعنى، ولا يخاطر بنفسه ومستقبله في مجتمعه المحلي ولا يترك أسرته ومحيطه القريب هكذا اعتباطا، بل لأن ثمة أهداف ورهانات أساسية يتوقع أنها تصب في اتجاه مصالحه ومنافعه. إلا أن هذه المغادرة هي شكل من أشكال التغير الاجتماعي الذي لا يتوقف عند حدود الفرد، بل ينعكس على مقومات منطقته ومستويات تنمية مجتمعه المحلي في جوانبه المتعددة.

إن الانتقال النوعي من الهجرة الدائرية والمرحلية إلى الهجرة الاستيطانية الدائمة، وظهور فئات من المهاجرين أصحاب الوظائف من التجار والمديرين ورجال الأعمال، وظهور الرغبة المتزايدة للاستثمار في بلدانهم الأصلية[1]، سوف يعزز فكرة حلم التنمية بالمجتمعات الأصلية في مخيال المهاجرين. إن المهاجر القروي عندما يهاجر إلى دولة أخرى لا ينسى أصله وأهله ودينه مهما تغيرت أنماط عيشه، فيظل الرباط الاجتماعي والثقافي متصلا ومتجذرا في نفسية واعتقاد الفرد، ببساطة لأنه المكون البارز فيما سيدافع عنه من هوية وانتماء اجتماعيين في البلد المقصد. إن القيمة الاجتماعية التي ستكتسبها ظاهرة الهجرة الدولية لدى السكان القرويين المستقرين، ستستمدها بشكل بليغ، من التغير الجذري الذي لحق بالهجرة بشكل واضح، بحيث" إذا كانت الهجرة في بدايتها في المغرب تعتبر مؤشرا على الفشل أو الفقر الاجتماعي والاقتصادي للمهاجر، فإنها أصبحت اليوم رمزا لنجاحه الاجتماعي[2]"، ومن ثم هذا التحول المعرفي في التمثل الفردي والجماعي سيسهم في الاستجابة الإيجابية للتأثيرات الوافدة من طرف المهاجرين أبناء المنطقة.

إن التنشئة الاجتماعية القروية للفرد المهاجر تحتم عليه التشبث المستمر بحبال مسقط الرأس وخصوصياته ورغبة تحسين تدنيه وضعفه وهشاشته، كلما سنحت الظروف والأقدار الاجتماعية والاقتصادية بذلك. إن الفرد القروي لا ينظر إلى مجتمعه الأصلي باعتباره رقعة جغرافية يعيش فيها ضمن جماعة من الناس تتبادل فيما

[1] Lazaar, M. "La migration internationale marocaine. Aspects récents". p394.

[2] Mahdi, Mohamed, and Noureddine Harrami. "Mobilité transnationale et recomposition des valeurs sociales dans la société rurale marocaine d'aujourd'hui." Le Maroc aujourd'hui, Casa editrice Il Ponte, Bologne (2007). p1

بينها المصالح كما ينظر المهاجر الحضري عادة، بل تعتبر منطقته الأصلية بمثابة هويته الثقافية النوعية التي لا يقدر على التفريط فيها مهما تعددت الأسباب والمبررات، تظل واجبا أخلاقيا واجتماعيا يهاجر معه أينما حل وارتحل.

إن هذا الرباط الاجتماعي المتين بين المهاجرين وبيئتهم الأصلية يتمثل في الالتزام بالتحويلات المالية العابرة للحدود إلى أسرته ومجتمعه المحلي، بحيث يشكل هذا الإرسال المالي مصدرا فعالا ومهما للكثير من الأسر الملتزمة بحب الأرض والتعلق بها، إذ يلعب دورا جوهريا في تحسين أوضاعها المادية والاجتماعية وينمي من أساليب عيشها وتعايشها. كما أن لهذه التحويلات المالية أثر إيجابي على تحسين البنيات التحتية بالمنطقة وسبل الولوج إليها، وكذا توفير الخدمات الأساسية والمستلزمات الضرورية وتقريبها إلى الناس، خصوصا عندما يتم تدبيرها بشكل منظم عبر جمعيات وتنظيمات تطوعية بقيادة هؤلاء المهاجرين الدوليين، وبمساعدة أبناء المنطقة من شباب وشابات ونساء ورجال، الذين تولون أداء مختلف أنشطة وفعاليات العمل الجمعوي والتعاوني كل من جانبه تطويرا لنفسه وتحسينا لبيئته. وهذا الارتباط المالي والالتزام الاجتماعي دعمته مؤسسات الدولة المكلفة بالهجرة، من خلال تفعيل فرضية الخوف من حرمان الاقتصاد الوطني من المصدر الرئيسي للعملة الأجنبية، من خلال قيام السلطات العمومية بإعادة التفكير في مواقفها وتوعية المهاجرين بأهمية ومزايا استثمار مدخراتهم في بلدهم الأصلي[1].

يتجلى التأثير الإيجابي للهجرة الدولية في الاستثمار الاقتصادي وخلق فرص العمل كبعد هام من أبعاد التنمية المحلية، فهنا المهاجرين العائدين إلى مجتمعهم الأصلي يراهنون على الاستثمار في موارد المنطقة وخصوصياتها المتنوعة، فيعملون على توفير مؤسسات وأمكنة لتحويل الموارد الطبيعية المتوفر لدى الأسر المستقرة إلى منتجات صالحة للتجارة والتسويق في الأسواق الوطنية والدولية، ينشأ على إثرها أبناء المنطقة على ثقافة الانفتاح على المحيط الاقتصادي وخلق مقاولات صغيرة ومتوسطة، تمكن الأسر من ضمان دخل مادي وتطوير قدراتها وطموحاتها الاستثمارية فيما تملك، من موارد فلاحية ومنتجات تقليدية وخصوصيات ثقافية، نظر لكون " الزراعة والفلاحة هي النشاط الرئيسي للقرية، غير أن ذلك لا يمنع وجود أنشطة أخرى غير زراعية يقوم بها بعض القرويين"[2]،مما يعزز الدينامية الاجتماعية والاقتصادية ويخدم التنمية المحلية. كما لا ننسى أن هذه الدينامية ترسم تشجيعا اجتماعيا لفئة الشباب على البحث الجاد عن فرص أخرى للعمل وتحسين الأوضاع من خلال

[1]Lazaar, M. "La migration internationale marocaine. Aspects récents".p995.

[2] الصديق الصادقي العماري، تحولات المجتمع القروي بالمغرب: نماذج وقضايا، المرجع السابق. ص13.

الهجرة إلى الدول المتقدمة وتحقيق الارتقاء الاجتماعي، والاستفادة من العضوية في الشبكات الاجتماعية للمهاجرين الدوليين.

إن هذه الهجرة الدولية العائدة بقيم الاستثمار وروح التنمية المحلية، تسهم بشكل كبير في نقل القرية من وضعها القديم الهش إلى وضع جديد يستجيب لمتطلبات الحياة الاجتماعية الراهنة. فالإرادة الاستثمارية للمهاجرين في مجتمعهم الأصلي غالبا ما تحسن من بنياته التحتية وخدماته الأساسية، فنجدها تكون سببا مباشرا في تعبيد الطرق والممرات الهادفة إلى فك العزلة في القرى، كما تهم أيضا تطوير المرافق الاجتماعية والصحية والتعليمية والدينية كذلك، والتنقيب عن الماء الصالح للشرب وخدمات الصرف الصحي والربط بشبكات الكهرباء وغيرها من الخدمات الأساسية للناس بالمجال القروي المحلي. من جانب أخر، عودة المهاجرين الدوليين بإمكاناتهم المادية والاجتماعية ينعش الحياة الثقافية ويحييها من جديد، من خلال إعادة إحياء ودعم مجموعة من الاحتفالات والمناسبة الثقافية، كالمواسم والمهرجانات والتجمعات الدينية في الزوايا والمساجد ومختلف أشكال الأنشطة الرمزية التي تتطلب دعما ماديا، وكل هذه الممارسات الثقافية تدخل ضمن الشعور بالواجب وقيم التضامن المجتمعي اتجاه المجتمع الأصلي.

إن الاهتمام بهذه التأثيرات الإيجابية المتعددة للهجرة الدولية على التنمية المحلية بالقرى، لا ينبغي أن ينسينا مساحة التحديات والمشاكل الاجتماعية التي تطرحها ظاهرة الهجرة الدولية من المناطق القروية التقليدية على المجتمع المحلي، لكونها في جوهرها و وفق هذا المنظور بمثابة خلل اجتماعي وبنيوي في مقومات وشروط الاستقرار الاجتماعي بالمجال، يظهر في الرغبات الجامحة للأفراد والمجموعات العائلية في مغادرة أرضهم طوعا والبحث عن حياة أفضل لهم ولأبنائهم. فليس هناك قط يفر من مناسبات مهمة كالأعراس كما يقول المثل المغربي الشعبي في هذا الباب، ويتمثل معنى هذا الكلام في كون قرار الهجرة القروية العابرة للحدود نمط من أنماط مقاومة الهشاشة والفقر وغياب فرص الشغل وتردي الخدمات الأساسية.

إن الهجرة الدولية هاته تحول المناطق القروية إلى أمكنة مهجورة ومجالات بلا روح، بحكم أنها تسبب في استنزاف ديمغرافي يؤثر تأثيرا سلبيا على الحياة الاقتصادية والاجتماعية بالمجال. فهجرة الشباب دوما يظل أثرها بليغا في المجتمع الأصلي، لكون هذه الفئة هي النواة الحقيقية لمختلف الأنشطة الحيوية في المنطقة، خصوصا ما ينتج عن ذلك من تراجع اليد العاملة في مجال الفلاحة والحرف والصناعة التقليدية وغيرها من الأنشطة المحلية. إن الهجرة تترك فراغا اجتماعيا في العالم القروي وتؤثر في العلاقات الاجتماعية بحيث تحولها من روابط قوية وحيوية إلى لقاءات موسمية، بحكم الغياب الاجتماعي للأفراد عن منطقتهم بحكم الهجرة. حسب إحدى الدراسات الميدانية فإن الاستثمارات القوية لرساميل الهجرة في مجال البناء مثلا سوف تؤدي إلى تغير ملموس في الواحة،

بحيث السكن العمودي الجديد المستقل عن المزارع وأراضي النخيل، الذي أسهم في الانسلاخ التدريجي للسكن الواحي ومختلف وظائفه التقليدية، سوف يؤثر بشكل واضح على العلاقات الاجتماعية[1]، نظرا للعلاقة الجدلية بين نوعية السكن العمودي وأشكال التفاعلات الاجتماعية التي ستخلق لا محالة تراجعا على مستوى التقارب والترابط الاجتماعيين والثقافيين.

إن التحويلات المالية تسهم في تعميق الفوارق الاجتماعية وتنتج التفاوت بين الأسر في نفس المجال، بحيث ليست جميع الأسر لديها فرد منها مهاجر يمكنه أن يدعمها ماديا، مما ينتج أسر مستفيدة ومحسنة من أوضاعها ومكانتها الاقتصادية والاجتماعية وأسر لازالت غارقة في فقرها وهشاشتها، وهذا التفاوت الاجتماعي عندما يمتد إلى الخدمات الاجتماعية والمتطلبات الأساسية كالتطبيب والتعليم والسكن وفرص العمل، يتحول إلى صراع اجتماعي بين المستفيد وغير المستفيد وكذا الإحساس بالظلم الاجتماعي واللامساواة. علاوة على أن أشكال التفاوت الاجتماعي الذي تخلقه تأثيرات الهجرة الدولية يخلق مفهوما مشوها للتنمية في المجتمع المحلي، بحيث تظهر المنطقة بملمحين متناقضين، أحدهما يمثله المركز المتقدم الذي تقطنه الأسر الغنية بفضل شبكات الهجرة العائدة بالمنفعة من جهة، بينما الملمح الثاني يمثله الهامش المتخلف الذي تعيش فيه الأسر الفقيرة والهشة من جهة أخرى، مما يحول المنطقة إلى حلبة للصراع من أجل الاعتراف.

تظل التنمية المحلية كتغيير اجتماعي وثقافي محلي منشود، أمام ما تؤدي إليه الهجرات العائدة من تأثيرات اجتماعية واقتصادية وديمغرافية هامة على مستوى البنيات الاجتماعية المحلية، لكون هذه الهجرة تعد إعلانا غير مباشر لاستدامة الهجرة واستزادة أعدادها مستقبلا، عبر الهجرات المنتظرة من جانب فئة الشباب المستعدين لخوض تجارب الموت والحياة من أجل نيل الاعتراف وتلبية الرغبة الاجتماعية والسائدة، وهو ما قد يخلف أعطابا حقيقية على مستوى عجلات التنمية، والتي مفادها التراجع الذي سيمس اليد العاملة الفلاحية الساهرة على قداسة الأرض في الثقافة القروية والمجتمعية عموما، بالإضافة إلى خطر شيخوخة القرى وتصديرها لمختلف أشكال الفقر والهشاشة، وهو ما سيناقض ويهدد استقرار تلك المناطق ويعرقل سبل تحقيق التنمية المنشودة فيه.

[1] عبد الرزاق بايباح. **"هجرة العودة والتحولات العمرانية في المجالات الواحية المغربية: دراسة سوسيولوجية: واحة فجيج نموذجا".** المرجع السابق.ص273.

الخاتمة:

نخلص في الأخير، إلى أن الهجرة الدولية من المجتمع القروي ظاهرة اجتماعية وثقافية متعددة ومتداخلة الجوانب والأبعاد التاريخية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، بحيث أن هذه الدينامية الحيوية لا تقتصر على كونها انتقالا جغرافيا وبشريا من مكان إلى آخر كما تذهب إلى ذلك التفسيرات الجغرافية والديمغرافية من منظورها عادة، بل ينبغي مساءلة الجوانب الأكثر عمقا مساءلة علمية في إطار التحليل السوسيولوجي والأنثروبولوجي للظاهرة، من أجل فهم ظاهرة الهجرة من القرى إلى أوروبا كشكل من أشكال التغير الاجتماعي والثقافي العابرة للحدود. فإذا نظرنا إلى الجانب المرتبط بالمحركات الكامنة وراء هذه الهجرات الدولية، وجدنا دوافع كثيرة ومتنوعة وذات طبيعة اجتماعية واقتصادية بالأساس، يلعب فيها محدد الفقر والهشاشة الاجتماعية دور الطارد البارز للأفراد من مناطقهم الأصلية، بحثا عن فرص ممكنة للعمل والعيش بشكل أفضل كما هو منتظر من حلم بلوغ أوروبا. إن الضفة الأوروبية نقطة جذب قوية في المخيال الاجتماعي للأفراد، حتى ولو كان الفرد بعيدا كل البعد عن خيار الهجرة بشكل مباشر.

بالنظر إلى العلاقة بين الهجرة القروية المغربية إلى أوروبا بمسألة التنمية المحلية، يبدو أننا أمام تأثير اجتماعي ومجالي بالغ الأهمية، نتاج السياق التاريخي المستمر للهجرة على الحياة الاجتماعية للأسر والأفراد وبعض التنظيمات الاجتماعية والمدنية الأخرى، بالغرم من ديناميات المقاومة الاجتماعية القروية من أجل التكيف مع رياح التغير الاجتماعي العابر للحدود. إن الهجرات الدولية إلى أوروبا ليس عبارة عن مغادرة بلا أثار أو انسحاب فردي أو جماعي يطاله النسيان والكتمان في المجتمع الأصلي للمهاجرين، بل تعد بناء تاريخيا لسلسلة من الشبكات والروابط الاجتماعية بين الأفراد والعابرة للحدود، بحيث أن المهاجر عندما يهاجر تهاجر معه ثقافة مجتمعه وعلاقاته الاجتماعية والعائلية، فيظل صلة وصل دائمة بين الانطلاق والاستقبال ضمن عملية الهجرة. إن هذا الرأسمال الاجتماعي هو المحرك الجوهري لعملية الارتباط المادي والاجتماعي بالمجتمع الأم، وتكوين الرغبة الجماعية في تحسين ظروف العيش فيه، من خلال الالتزام بالتحويلات المالية والهجرة العائدة بالاستثمار في المناطق المحلية، والبحث عن سبل تحقيق التنمية كواجب اجتماعي وأخلاقي راسخ في هوية كل مهاجر بفعل سلطة الانتماء.

يبقى التأثير الاجتماعي للهجرة الدولية على المجتمع القروي الأصلي تأثيرا مزدوجا، على الرغم من الظاهر الإيجابي المتمثل في تحقيق بعض ملامح مشروع التنمية المحلية. فإذا كانت التحويلات المالية وأشكال الدعم الاقتصادية الأخرى التي يساهم بها المهاجرون لمناطقهم الأصلية، تؤدي إلى تحسين ظروف العائلات القروية وتمكن بعض الفئات من الحصول على دخل أو منحة تساعده على الاستقرار الاجتماعي أو تفتح له بابا لذلك،

كما تسهم في توفير بعض فرص العمل وتقرب بعض الخدمات الأساسية للساكنة، فرغم ذلك فانعكاسات هذه الإسهامات المالية ودور المصالح التي يحققها الرأسمال الاجتماعي للمهاجرين وذويهم وأصدقائهم لا تنحصر في هذا الجانب، بل تكون عاملا محفزا لخلق فراغ ديمغرافي في القرى من خلال الرغبة الجامحة للسكان في خوض تجربة الهجرة وإعادة سيناريو النجاح كما حققه الجيران المهاجرين، مما يهدد ثقافة القرية المبنية على قيم الارتباط بالأرض والالتزام بالإنتاج الزراعي، مما سيخلق مشكلة على مستوى أسس التنمية المحلية المستدامة.

بناء عليه، يقتضي الأمر الاستمرارية في الفهم الأكثر شمولية لعلاقة الهجرة الدولية بالتغير الاجتماعي بالقرى المغربية، من خلال انخراط الدولة في مأسسة البحث العلمي حول هذه الظواهر الاجتماعية المركبة من منظور العلوم الاجتماعية والثقافية، بحيث تكون ملتزمة معرفيا وماديا بمواكبة التحولات المجتمعية العميقة التي تخلقها حركيات المهاجرين وأسرهم بمناهج معقولة، مما يتيح للمؤسسات التخطيط المحكم لمشاريع اقتصادية تخلق فرص عمل مستدامة وتحفز الارتباط بالأرض والاستثمار في المناطق النائية، وتطوير مهارات الشباب وقدراتهم وإشراكهم في مختلف الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لمناطقهم. علاوة على جعل التنظيمات وهيئات المجتمع المدني في عمق سياسات تدبير مسائل الهجرة والاندماج، نظرا لما لها من أدوار مهمة في ترسيخ ثقافة التعاون ومبادئ الهوية والحفاظ على الخصوصية المحلية مع الانفتاح على المهاجرين المغاربة في العالم، وربط القرية الأصل بالاقتصاد العالمي والوطني وجعل المهاجر في صميم التنمية المحلية وفاعلا في مجالاتها.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- بابياح، عبد الرزاق. **"هجرة العودة والتحولات العمرانية في المجالات الواحية المغربية: دراسة سوسيولوجية بواحة فجيج نموذجا."** المجلة المغربية للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 3، العدد 1، 2024، الصفحات 246-281.
- حادق، كريمة، وآخرون. "**المفاضلة بين الهجرة الدولية والتعليم لدى تلاميذ سلك الثانوي التأهيلي بالمجال المسقي التادلي: حالة مدينة سوق السبت أولاد النمة."** مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، المجلد 4، العدد 6، 2024، الصفحات 77-92.
- بسي عمر. **"الهجرة وإشكالية الهوية: هجرة المغاربة إلى أوروبا نموذجاً."** مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، المجلد 2، العدد 10، 2024، الصفحات 324-339.
- رضوان عساسي. **"بدايات تلاشي العصبيات بالعالم القروي في المغرب: نموذج قبائل الغرب."** مجلة ابن خلدون للدراسات القانونية والاقتصادية والاجتماعية 1.1 (2021).
- الصديق الصادقي العماري، **" تحولات المجتمع القروي بالمغرب: نماذج وقضايا"**، منشور في كتاب جماعي: ديناميات وتحولات المجتمع المغربي، دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية، مطابع الرباط، الطبعة الأولى أبريل 2020، صص11-42.
- صهيب الحجلي، **ظاهرة الهجرة في المغرب المعاصر: الهجرة المغربية نحو فرنسا ما بين 1912-1960م نموذجا**، دورية كان التاريخية، السنة الحادية عشرة، العدد39، مارس2018، 135-142.
- خالد أوعسو. **"الهجرة المغربية إلى فرنسا (1912-1974): أي موقع للشباب؟."** دورية عمران للدراسات الاجتماعية 6.22 (2017): 93-115.
- محدان أحمد، **" السوسيولوجيا القروية بالمغرب، مقاربات وقضايا"**، الطبعة الثانية، المغرب، 2017.
- عبد الرحمن المالكي. **"السوسيولوجيا الكولونيالية أمام ظاهرة الهجرة القروية في المغرب."** عمران 5.17 (2016): 91-105.
- أحمد سها حسن، ربيع مصطفى، "محددات الرغبة في الهجرة الدولية بين المواطنين في بعض الدول العربية"، المجلة المصرية للسكان وتنظيم الأسرة، المجلد رقم 48 العدد الأول - يونيو لسنة 2015. 25-49.

- ستيفن كاستلز، مارك ميللر، **" عصر الهجرة"**، ترجمة منى الدروبي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.
- العطري عبد الرحيم، **"تحولات المغرب القروي: أسئلة التنمية المؤجلة"**، الطبعة الأولى ، دفاتر الحرف والسؤال، سلا، 2009.
- الشهاوي طارق عبد الحميد، **الهجرة غير الشرعية: رؤية مستقبلية**، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2009.
- عبد الله العروي، **" مجمل تاريخ المغرب"**، المركز الثقافي العربي الدارالبيضاء، الجزء الأول، الطبعة الأولى 2007.
- الكيالي عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ج7، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1994

المراجع باللغة الأجنبية:

- Tafraouti, Youssra. “Ways of Integration into Urban Areas: A Sociological Study of the Situation of Rural Migration, Agadir Idawtananan As a Model”. Moroccan Journal for Research in the Humanities and Social Sciences, vol. 3, no. 1, July 2024, pp. 302-329.
- Tsegay, Samson Maekele. "International migration: definition, causes and effects." Genealogy 7.3 (2023): 61
- Giuliani, Alessandra, et al. "Realities, perceptions, challenges and aspirations of rural youth in dryland agriculture in the Midelt Province, Morocco." Sustainability 9.6 (2017).
- Kadiri, Zakaria, et Mostafa Errahj. "Leadership rural au Maroc, entre jeunes et notables." Alternatives rurales (2015): 57-68.
- Berriane, Mohamed, Hein de Haas, and Katharina Natter. "Introduction: Revisiting Moroccan Migrations." The Journal of North African Studies, vol. 20, no. 4, (2015), pp. 503-521.
- Piché, Victor. «Contemporary Migration Theories through the Prism of Founding Texts", Population, vol. 68 , no. 1,(2013), pp. 153-178.
- De Haas, Hein. The Impact of International Migration on Social and

Economic Development in Moroccan Sending Regions: A Review of the Empirical Literature. IMI Working Paper 3, University of Oxford, 2007.

- Mahdi, Mohamed, and Noureddine Harrami. "Mobilité transnationale et recomposition des valeurs sociales dans la société rurale marocaine d'aujourd'hui." Le Maroc aujourd'hui, Casa editrice Il Ponte, Bologne (2007).
- Thomsin, Laurence. "Un concept pour le décrire: l'espace rural rurbanisé." Ruralia. Sciences sociales et mondes ruraux contemporains 09 -2001.
- Meyers, Eytan. "Theories of international immigration policy—A comparative analysis." International migration review 34.4 (2000): 1245-1282.
- Schmitt, Bertrand, and Florence Goffette-Nagot. "Définir l'espace rural? De la difficulté d'une définition conceptuelle à la nécessité d'une délimitation statistique." Économie rurale 257.1 (2000): 42-55.
- Lazaar, M. "La migration internationale marocaine. Aspects récents." Annuaire de l'Afrique du Nord 34 (1995): 993-1002.

السلوك والفعّاليات المالية في المشهد الفقهي: السلوك المالي تجاه النفس نموذجا

خالد عبد القدوس
دكتوراه في الفقه وأصوله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول بوجدة

الملخص

سوف نحاول في هذه الوريقات أن نتصوّر باختصار النشاطات والفعاليات المالية، بقدر ما توصلت إليه المنظومة المالية الفقهية، فيحاول البحث تتبع ملامح النظام الفقهي للفعاليات المالية كمقدمة ضرورية ومدخل منهجي للنظر في السلوك المالي على نحو ما تصوره الفقهاء عليه.

وليس من نافلة القول أو فضوله، أن نشير إلى أنّه ثمّة مستويات مكثّفة جدّا، ونطاقات متعددّة لهذا السلوك، غير أنّ هذه الدراسة أسعفت في التطرّق واستعراض واقع سلوك الإنسان اتجاه نفسه، فإنّني آمنت بأن دراسة المنحى الاجتماعي للشريعة الإسلامية في إصلاح الفرد نفسيا وخلقيا، كيف يوائم بين تلبية متطلبات الحياة لبقاء نوع الإنسان، وإصلاح أحواله في معاشه، وبين تقويم سلوكه المالي وإصلاحه، هي التي ستشكّل عقلية المجتمع وتصوغ فعالياته الأخرى.

الكلمات المفتاحية:

الفعاليات المالية، السلوك المالي، الفقه الإسلامي، النفس.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

خالد، عبد القدوس. (2025، مارس). السلوك والفعّاليات المالية في المشهد الفقهي: السلوك المالي تُجاه النفس نموذجا. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 343-376.

- **خطّة البحث**

في سياق استعراض المفاصل الأساسية لهذا الموضوع - بشكل موجز-، يمكن الحديث عن محورين متداخلين، أحدهما نظري، والآخر تطبيقي. فيتولّى المحور الأول تقديم تصوّر واضح للنظام الفقهي للفعاليات المالية، عبر ثلاثة مباحث: الأول، المال في استعمال المذاهب الفقهية. والثاني، النطاقات المالية. والثالث: الأعيان المالية.

أمّا موضوع المحور الثاني، فهو عن السلوك المالي اتجاه النفس، مجزءا على بحثين، يستهدف البحث الأول: ضبط الإطار الاقتصادي والمعنوي والأخلاقي لما به قوام الآدمي بشكل أساسي. والبحث الثاني، المنحى الاجتماعي الجامع بين تلبية متطلبات الحياة لبقاء نوع الإنسان، وإصلاح أحواله.

المحور الأول: النظام الفقهي للفعاليات المالية

المبحث الأول: المال في المنظور الفقهي

لن يفوت بيان مفهوم المال، ابتداء من تعريف الكلمة إلى تتبع مدلولها في استعمال المذاهب الفقهية. ففي اللغة، المال: كل ما يملكه الفرد، أو تملكه الجماعة من متاع، أو عروض تجارة، أو عقار، أو نقود، أو حيوان، وجمعه أموال، وقد أطلق المال في الجاهلية على الإبل، يقال: رجل ذو مال[1]، ويقال: مال فلانٌ مولاً، ومؤولاً: صار ذا مال وكثر ماله، وتمول الرجل، أي صار ذا مال[2]. للجمهور (ما عدا الحنفية) تعريفات متقاربة، فتعريف المالكية للمال يشمل المنافع والأعيان معا، ممّا يقع عليها الملك، وقد حدّه ابن العربي بقوله: "ما تمتد إليه الأطماع، ويصلح عادة وشرعا للانتفاع به"[3]. وعرّفه القاضي عبد الوهاب: "هو كل ما يتمول في العادة ويجوز أخذ العوض عنه"[4]. ويشترطون لمالية الشيء أن يكون تملّكه مشروعا. وتعريف الشافعية، يقتصر على ما له قيمة شرعية، ويخرج ما أهدر الشرع قيمته ومنفعته. جاء في حاشية قليوبي أنّ المال: "ما كان متمولا محترما"[5]. وتعريف الحنابلة،

[1] الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد (ت398هـ)، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط 2، 1399هـ، 1979م، ج 5، ص 1821.

[2] الفيروز آبادي، الفيروز آبادي، محمد بن بعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتبة التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، شارع سوريا، ط1، 1406هـ، 1982م، ج 4، ص 52.

[3] ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت543هـ)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1424هـ، 2002م، ج 2، ص 107.

[4] البغدادي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر (ت422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، قارن بين نسخه وخرّج أحاديثه وقدّم له: الحبيب بن طاهر، بيروت: دار ابن حزم، ط 1، 1420هـ، 1999م، ج 2، ص 271.

[5] حاشية قليوبي وعميرة على منهج الطالبين، مصر: شركة مكتبة ومطبعة الباب الحلبي وأولاده، ط 3، 1956م، ج 3، ص 28.

يشمل كل كل شيء قيّم ومفيد الشرع يبيح اقتناءه، فعند البهوتي المال هو: "ما يباح نفعه مطلقا، أي في كل الأحوال، أو يباح اقتناؤه بلا حاجة"[1].

المال في المنظور الفقهي المعاصر يقوم على أساس مراعاة الفائدة من الأشياء الملموسة وغير الملموسة، فعرّفه د. وهبة الزحيلي بأنّه: "كل ما يُقتنى ويحوزه الإنسان بالفعل، سواء أكان عينا أم منفعة"[2]. وعرّفه د. شوقي عبده بأنه: "كل ما ينتفع به على وجه من وجوه النفع، كما يعد كل ما يقوّم بثمن مالا أيا كان نوعه، أو قيمته"[3]. فأصبحت المالية الحديثة تعد المال كل شيء قابل للتملك والتصرف سواء بالمعنى المادي من عقارات ومعدات وأسهم أو المعنوي من علامات تجارية وصيت وشهرة، بشرط وجود المنفعة المنفعة شرعا، والتصرّف بموجب القانون.

المبحث الثاني: النطاقات المالية

1- نطاق الحقوق

الحقوق في اللغة: جمع حق، وهو مصدر حق يحق، أي: صح وصدق وثبت[4]، وهو الثابت الذي لا مجال لإنكاره. وفي اصطلاح الفقهاء: يفيد اختصاص المرء بمكنات وميزات الأشياء المادية وغير المادية، قال مصطفى الزرقا أن الحق هو: "اختصاص يقرّ به الشرع سلطة أو تكليفا"[5]. وعند السنهوري، الحق: "مصلحة ذات قيمة مالية يحميها القانون"[6].

ويرى جمهور الفقهاء (المالكية والشافعية والحنابلة) بأن الحقوق تعتبر أموالا. وهي إحدى المعنويات التي جرى عرف الناس على عدّها أموالا[7]. في حين يذهب فقهاء الحنفية إلى أن الحقوق لا تعتبر أموالا، لأنه لا يتم إحرازها، وبالتالي الحقوق ليست في عداد الأموال[8].

---

[1] البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (ت1051ه)، شرح منتهى الإرادات، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 2000م، ج 3، ص 126.

[2] الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط 4، 1420ه، 2004م، ج 4، ص 2875.

[3] الساهي، شوقي عبده، المال وطرق استثماره في الإسلام، القاهرة: مكتبة السلام العالمية، ط 2، د. ت، ص 23.

[4] مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، جمهورية مصر العربية: مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 1425ه، 2004م، ص 448.

[5] د. الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل إلى نظريَّة الإلتزام العامَّة في الفقه الإسلامي، دمشق: دار القلم، ط 1، 1420ه، 1999م، ص 10.

[6] د. السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي، لبنان، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، د. ت، ج 1، ص 5.

[7] ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، ص 107. وحاشية قليوبي وعميرة، ج 3، ص 28. وشرح منتهى الإرادات، ج 3، ص 126.

[8] ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، إشراف مكتبة البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1415 ه ، ج 7، ص 10.

2- نطاق المنافع

المنافع في اللغة: جمع منفعة، وهي ما يتوصل به المرء إلى غايته. وفي اصطلاح الفقهاء هي: مجمل الفوائد العرضية التي يستفيد منا الإنسان عند استعمال الأعيان، كسكنى الدار، وركوب الدواب[1].

ويرى جمهور الفقهاء (المالكية والشافعية والحنابلة) أن المنافع أموال، تحصل المنفعة بالاستفادة من الأشياء المادية، مثل الثمار والمعادن وغيرها. كما تحصل بالأشياء المعنوية مثل السكنى والركوب والتعليم وغيرها[2].

في حين المنافع عند الحنفية ليست أموالا، "ولا تعد جزاءا منها"[3]. لأن الأموال تُضمن وتُعوّض عند الإتلاف بأموال مثلها، أما المنافع فلا تُضمن عند الإتلاف بأموال مثلها، مما يدلّ على عدم ماليتها[4]. ويأتي هذا القول انسجاما مع تمسّكم بالأحراز والادخار كشرط لازم في اكتساب الشيء للمالية.

3- نطاق الملكية

في اللغة، الملكية عبارة عن: "احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به"[5]. وفي اصطلاح الفقهاء: حدّ القرافي الملكية بأنّها: "حكم شرعي قدر وجوده في عين أو منفعة يقتضي تمكين من أضيف إليه من الأشخاص انتفاعه بالعين، أو بالمنفعة، والاعتياض عنها مالم يوجد مانع من ذلك"[6]. الملكية تقوم على أساس حق التصرف في الشيء بشكل شرعي، فبين الإنسان والمال علاقة اختصاصية، وهي أهم مقومات المِلْك.

4- نطاق الديون

في اللغة الديون: جمع دين، وهو مأخوذ من دان الرجل دينٌ وديناً من المداينة، ودنت الرجل أي: أخذت منه دينا، وأدنته أي: جعلته دائنا إذا أعطيته دينا[7]. وفي اصطلاح الفقهاء، حدّه الشوكاني، بأنّه: "مال وجب

---

[1] الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب (ت 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصر: شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، ط 1، 1377 هـ،1957م، ج 2، ص 429.

[2] الفيّومي، أحمد بن محمّد بن علي المُقْري (ت770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تح: د. عبد العظيم الشناوي، القاهرة: دار المعارف، ط 2، 1977م، ص849.

[3] الزيلعي، عثمان بن علي (ت743هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، تح: أحمد عزو عناية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2000 م، ج 5، ص 234.

[4] الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 15، ص 455.

[5] العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، الفروق اللغوية، تح: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 7، 1991م، ص177.

[6] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت684هـ)، كتاب الفروق المسمّى أَنْوَار البُرُوق في أَنْواءِ الفُرُوق، بيروت: عالم الكتاب، 1900م، ج 3، ص 203.

[7] الفيومي، المصباح، ج 1، ص 279.

في الذمّة بدلا عن مالٍ أتلفه، أو قرض اقترضته، أو مبيع عقد بيعه، أو منفعة عقد عليها"[1]. هذا عند الجمهور أمّا الحنفية فالدين ليس بمال حقيقة، لأنه لا يؤول إلى مال إلاّ عند قبضه، فملكيته ناقصة حتى يقبض. والقول الراجح ما قاله الجمهور من اعتبار الدين مالا حقيقته، لأن الدائن هو المالك الشرعي له بلا خلاف.

المبحث الثالث: الأعيان المالية

العَيْنُ في اللغة، كما قال ابن منظور: المال العتيد الحاضر النضُّ. ومن كلامهم: عَيْنٌ غير دَيْنٍ. والعين: النَّقْدُ[2].

ولا يخرج معنى العين عند الفقهاء عن الاستعمال اللغوي. غير أنهم يستعملون العين فيما يقابل الدين، فالعين هي الأموال الحاضرة من النقود وغيرها. اشتريت العين بالعين، أي الحاضر بالحاضر[3].

1- تقسيم الأعيان إلى نقود وعروض

أ- النقود في اللغة: صيغة جمع لكلمة نقد، ويعني إبراز الشيء، فيقال: نقد الدراهم، الكشف عن جودتها[4]. وفي الاصطلاح: يقول د. رفيق يونس المصري: "النقدان هما الدينار والدرهم، أو الذهب والفضة. وربما سمي الذهب ذهبا، لأنّه مهيّأ للذهاب بالإنفاق، لا للحفظ بالاكتناز. كذلك الفضة سميّت كذلك، لأنّها معدّة للانقضاض، أي التفرق بالإنفاق"[5]. والنقود شاملة لكل ما يتعامل به الناس عامة من العملات المعدنية أو الورقية. وقد مضت في التطور عبر التاريخ، حسب تطور ثقافات الناس وتعاملاتهم، وأقدم أنواع النقود هي النقود السلعية حيث يتم تبادل السلع بين الناس لتأمين مختلف الحاجيات، وبعدها برزت النقود المعدنية لتحل محل النقود السلعية وذلك في مسميات وأوزان وأشكال مناسبة، و"كان البرونز هو المعدن الأول الذي استخدم كنقود، تلاه بعد ذلك الحديد، ثم النحاس، ثم الذهب والفضة"[6]. ومع توسع النشاطات الاقتصادية والتجارية بدأ الناس يستعملون النقود الورقية عن طريق حمل صكوك تمثل نقودا معدنية مودعة عند الصيارفة، يمكن استرداد قيمتها النقدية عند تقديم الصك، "ظهرت النقود الورقية التي تصدرها الدولة (السلطة النقدية في

---

[1] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية والدّراية من علم التفسير، تح: د. عبد الرحمن عميرة، وضع فهارسه وشارك في تخريج أحاديثه: لجنة التحقيق والبحث العلمي بدار الوفاء، مصر: دار الوفاء، ط 1، 1415هـ، 1994م، ج 1، ص 453.

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج 32، ص 3198.

[3] الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تح: محمد الزحيلي، دمشق: دار القلم، د. ط، 1996م، ج 3، ص27.

[4] محمد بن مكرم بن منظور، الإفريقي المصري (630هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت ، ج 49، ص 4517.

[5] د. المصري، رفيق يونس، النُّقود في الاقتصاد الإسلامي، دمشق: دار المكتبي، ط 1، 1434هـ، 2013م، ص 5.

[6] الجمال، محمد عبد المنعم، موسوعة الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب المصري، ط 1، 1993م، ص27.

المصرف المركزي)، والنقود الكتابية التي تولدها المصارف التجارية. وصار إصدار النقود سهلا، وسهولتها تغري بإصدارها"[1].

ومن أجل الاستعمال الآمن للأوراق النقدية ظهرت للوجود النقود المصرفية، المودعة في المصارف وهي "الأماكن الآمنة لحفظها (الأوراق النقدية) بأسلوب أكثر حداثة ومرونة، وذلك بفتح حسابات خاصة للأفراد، وقيد المبالغ المودعة في دفاتر خاصة"[2].

ب- العروض في اللغة: قال الفيومي: "العَرْضُ بالسكون المتاع، قالوا: والدراهم والدنانير عين، وما سواهما عَرْضٌ، والجموع عُروضٌ. وقال أبو عبيد: العُروضُ الأمتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن، ولا تكون حيوانا ولا عقارا"[3]. وفي الاصطلاح: عند الجمهور هي "كل ما ليس بنقد من المتاع"[4]. بينما يُدخِل الحنابلة النقد في العروض، قال البهوتي: "العروض جمع عَرْضٍ، أي عروض التجارة، والعرض بإسكان الراء: ما يُعدُّ لبيع وشراء لأجل ربح ولو من نقد، سمي عرضا لأنه يعرض ليباع ويشترى، تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المعلوم علما، أو لأنه يعرض ثم يزول ويفنى"[5].

ويقسم الفقهاء المال بالنظر إلى إمكان تحويله ونقله إلى عقار ومنقول:

أ- العقار في اللغة: هو كل ما له أصل ثابت من دار أو أرض، أو نخل أو ضيعة أو غير ذلك. والكلمة مأخوذة من عقر الدار، وهو أصلها[6]. واصطلاحا: ما لا يمكن نقله وتحويله من مكان لآخر، قال الصاوي: "هو الأرض، وما اتصل بها من الأبنية والأشجار"[7]. ومن ثمت العقار ما لا ينقل ولا يحول إلا بالنقض، ككل ما استقر في الأرض من البناء ونحوه.

---

[1] د. المصري، رفيق يونس، النُّقود في الاقتصاد الإسلامي، ص 16.

[2] المبارك، عبد المنعم، والناقة، أحمد، النقود والأبناك، الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، د. ط، 1995م، ص27.

[3] الفيومي، المصباح، ج 2، ص 552.

[4] العيني، أبو محمد محمود بن أحمد الشهير بالرّامفُوري (ت855ه)، البناية شرح الهداية (الهداية شرح بداية المبتدي لبرهان الدين المرغيناني الحنفي، ت 593ه)، لبنان، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1411ه، 1990م، ج 3، ص 382.

[5] البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج 1، ص 434.

[6] الفيومي، المصباح، ص 576.

[7] الصاوي، أحمد بن محمد (1241ه)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير، المسماة بلغة السالك لأقرب المسالك، مصر، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، د. ط، 1935م، ج 2، ص 145.

ب- المنقول في اللغة: اسم مفعول من نقل ينقل نقلا، والنقل: تحويل الشيء من موضع إلى موضع[1]. وفي الاصطلاح، عرّفه الدسوقي بأنّه: "ما يمكن نقله وتحويله دون أن تتغير هيئته وصورته"[2].

2- تقسيم الأعيان إلى مثليات وقيميات.

أ- المثليات في اللغة: نسبة إلى المثل وهو: "أن له وصفا ينضبط به كالحبوب والحيوان المعتدل، فإنه ينسب إلى صورته وشكله، فيقال: مثليٌ أي له مثلٌ شكلاً وصورةً من أصل الخلقة[3]. وفي الاصطلاح، يوجد اختلاف في التعريفات الفقهية للمال المثلي، قال العدوي من المالكية: "هو ما يوجد له مثل في الأسواق بلا تفاوت يعتد به"[4]. أما الشافعية فقالوا: "هو ما حصره كيل أو وزن وجاز السلم فيه"[5]. وتحصر المثليات بالكيل والوزن، أو بالعد، أو بالقياس بالطول، أو بالعرض.

ب- القيميات في اللغة: نسبة إلى القيمة، وهو "ما لا وصف له ينضبط في أصل الخلقة لينسب إليه"[6]. وفي اصطلاح الفقهاء: ما تتفاوت في أوصافها ومقوّماتها من الأشياء، قال في مجمع الأنهر أنّه: "ما ليس له نظير في الأسواق، أو تتفاوت آحاده تفاوتا يعتد به"[7].

3- تقسيم الأعيان إلى استهلاكيات واستعماليات

أ- المستهلكات أو المال الاستهلاكي، في اللغة: التعرّض للهلاك، فقيل إنّه: " يتعدى بالهمزة، فيقال: أهلكته، ويقال: هلكته، واستهلكته"[8]. وفي الاصطلاح: هو المال الذي يستهلك باستعماله، فقيل: "ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء ذاته"[9].

---

[1] ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج 49، ص 4529.

[2] الدسوقي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة (ت1230ه)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير (ت1201ه)، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ط، د. ت، ج 3، ص 320.

[3] الفيومي، المصباح، ج 3، ص773

[4] العدوي، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي (ت1189ه)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (لعلي المنافي ت939ه)، تح: يوسف البقاعي، بيروت: دار الفكر، د. ط، 1992م، ج 7، ص 130.

[5] الهيثمي، أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي (973ه)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، 2001م، ج 23، ص 232.

[6] الفيومي، المصباح، ج 2، ص 714.

[7] شيخ زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي (ت1087ه)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1910م، ج 7، ص 372.

[8] الفيومي، المصباح، ج 2، ص 879.

[9] نزيه حمّاد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، جدّة، دار البشير، ط 1، 1429ه، 2008م، ص 58.

ب- الاستعماليات أو المال الاستعمالي:

الاستعمال في اللغة، كما قال الفيومي: "استعملت الثوب ونحوه، إذا أعملته فيما أعد له من اللبس"[1]. وفي الاصطلاح: ما يستفاد منه مع قابلية البقاء مدة معينة، كتعريف الكاساني بأنّه: "المال الذي يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه"[2].

المحور الثاني: السلوك المالي اتجاه النفس

المبحث الأول: أولوية النفقة على النفس

تعتبر النفقة على النفس أوجب من غيرها من النفقات الأخرى، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا أعطى الله أحدكم خيرا فليبدأ بنفسه وأهل بيته"[3]. وقوله صلى الله عليه وسلم: "ابدأ بنفسك فتصدّق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا، يقول: فبين يديك، وعن يمينك، وعن شمالك"[4]. قال الشوكاني: "حديث جابر فيه دليل على أنّه لا يجب على الرجل أن يؤثر زوجته وسائر قرابته بما يحتاج إليه في نفقة نفسه"[5]. وبهذا ورد ترتيب الإنفاق عند الفقهاء فقالوا: "والإنفاق فرض على الإنسان أن ينفق على نفسه، وفرض عليه أن ينفق على زوجته ومن هم في عياله، وفرض عليه أن ينفق على من يجب عليه نفقته من أقربائه في حال إعسارهم، عندما يكلّف بذلك"[6].

لم يكن همّ الفقهاء تفصيل كلّ ما قد ينفقه المرء على نفسه وطرح جميع مستلزماته في مختلف الأصعدة، وإنّما حاولوا ضبط الإطار الاقتصادي والمعنوي والأخلاقي لما به قوام الآدمي.

وعلى أيّة حال، هناك رؤيتان للإنفاق على النفس: الرؤية الأولى، وهي رؤية الحدّ الأكثر للإنفاق بإشباع حاجات النفس. فعن أبي الأحوص، عن أبيه، قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في ثوب دون. فقال: "ألك مال؟ قال: نعم. قال: من أي المال؟ قال: قد آتاني الله من الإبل والغنم والخيل والرقيق. قال: "إذا آتاك الله مالا فلير أثر نعمة الله عليك وكرامته"[7].

---

[1] الفيومي، المصباح، ج 2، ص 588.

[2] الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 2، 1982م، ج 11، ص232.

[3] رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، (1454/3)، برقم: (3398).

[4] رواه مسلم، كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس، ثم أهله ثم القرابة، (693/2)، برقم: (1663).

[5] الشوكاني، نيل الأوطار، ج 6، ص 360.

[6] د. عتر، محمد ماجد، المُفصّل في الفقه الحنفي، الأموال والمعاملات المالية، تقديم: أحمد الحجي الكردي، حلب: دار المستقبل، ط 1، 1426هـ، 2005م، ص 31.

[7] رواه الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب الأطعمة، باب إذا آتاك الله ملا فلير عليك، (255/5)، برقم: (3068).

وتكمِّلها الرؤية الثانية، وهي الحدّ الأدنى للإنفاق على النفس، هذه الرؤية مبتنية على الأحكام الأخلاقية التي تخلص إلى الاقتصار على مستلزمات الحياة بمقدار الحاجة لا أكثر، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقال: "إني أخاف عليكم بَعدي ما يُفْتَحُ عليكم مِن زَهرةِ الدُّنيا وزينتها "، فقال رجل: أوَ يأتي الخيرُ بالشرّ يا رسول الله؟ قال: فسكت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورأينا أنه يُنزَلُ عليه، فأفاق يَمسَحُ عنه الرُّحَضاء، وقال: "أين هذا السائل" - وكأنّه حَمِدَه - فقال: "إنه لا يأتي الخير بالشر، وإنّ مما يُنْبتُ الربيعُ ما يَقتُلُ حَبَطاً أو يُلِمُّ، إلا آكلةَ الخَضِر، فإنها أَكَلَتْ حتى إذا امتلأت خاصِرَتاها استقبلت عينَ الشمس فثلَطَت وبالت ثم رتعت. وإن هذا المال خَضِرَةٌ حُلوة، ونِعْم صاحب المسلم هو، إن أَعْطى المسكينَ واليتيمَ وابنَ السبيل"[1]. في هذا الحديث مَثَلان، ضرب أحدهما للمُفرط في جمع الدنيا مع منع ما جمع من حقّه، والآخر ضربه للمقتصد في جمع المال وبذله في حقّه، فقوله صلى الله عليه وسلم: "وإنّ مما يُنْبتُ الربيعُ ما يَقتُلُ حَبَطاً"، فهو مَثَلُ الذي يجمع الدنيا ويتمتّع بلذّاتها فيصيبه بعد ذلك الأسقام والأوجاع وسائر أدواء الترف والسرف، مثل الماشية التي تستكثر من العشب الرطب حتّى تنتفخ بطونها وتهلك. ومَثل المقتصد المحمود فعله فقوله صلى الله عليه وسلم: "إلا آكلةَ الخَضِر، فإنها أَكَلَتْ حتى إذا امتلأت خاصِرَتاها استقبلت عينَ الشمس فثلَطَت وبالت ثم رتعت". فالمقتصد في أخذ الدنيا وجمعها ينجو من وبالها كما نجت آكلة الخضر.

المبحث الثاني: المنحى الاجتماعي في السلوك المالي اتجاه النفس

إنّ المنحى الصحيح الذي أراده الله عز وجل للبشر، هو المنحى الاجتماعي الجامع بين تلبية متطلبات الحياة لبقاء نوع الإنسان، وإصلاح أحواله في معاشه، هذا ما يخصّ النقطة الأولى.

وأمّا ما يتعلّق بالنقطة الثانية، تتلخص في تزكية النفوس، بتقويم الإنفاق وإصلاحه، وحظر الخبائث، والمآكل المحرّمة، يقول د. أحمد الرَّيْسُونِي: "الطيبات مباحة ومتاحة للناس أصالة وديانة، أي أنّها مباحة ومتاحة بالأصالة الخِلْقية الفطرية، وهي أيضا مباحة وحلال بنصوص الدين الصريحة العامة، وتقييد الإباحة والتخليل بصفة (الطيب) يشير بمفهومه إلى أنّ ما ليس بطيب فليس حلالا"[2].

وقد صاغ القرآن الكريم مبادئ هذا المنحى في قول الله تعالى: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) [الأعراف:30]. قال الفخر الرازي: "ويدخل تحت الطيبات من الرزق كل ما يُستلذ ويُشتهى من أنواع

[1] رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل النفقة في سبيل الله (1045/3)، برقم: (2687).
[2] د. الريسوني، أحمد، الكُلِّيات الأساسية للشّريعة الإسلامية، ص 106، 107.

المأكولات والمشروبات، ويدخل أيضا تحته التمتّع بالنساء والطيب"[1]. وأيضا قول الله تعالى: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ) [المائدة:5]. قال الجصاص: "جائز أن يحتج بظاهره في إباحة جميع الأشياء المستلذة إلاّ ما خصّه الدليل"[2]. وقال تعالى يصف الرسالة الموكولة للنّبي صلى الله عليه وسلم: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) [الأعراف:157]. فالحكم الكلي في مثل هذه الآيات: "كل ما هو طيب فهو في الأصل حلال، وكل ما هو خبيث فهو في الأصل حرام، فصار هذا أصلا كبيرا وقانونا مرجوعا إليه في معرفة ما يحل ويحرم من الأطعمة"[3].

بالإمكان ملاحظة وجهتين في تحديد معنى الطيبات ومعنى الخبائث:

الأولى: يرى أنّ الطيّبات مجموع ما نصّ الشرع على إباحته، والعكس بالعكس كما يقول الفقهاء، أي أنّ الخبائث هي ما نصّ الشرع على تحريمه. فهذه الوجهة الفقهية تربط المفهومين بالحكم الشرعي. فالأمور المنصوص على إباحتها وكذلك المنصوص على تحريمها فقد عرفت بأعيانها وأسمائها.

الوجهة الثانية: تذهب إلى أن الطيبات تشمل كل طيب بصفته طيبا مشتهى، وتحريم الخبائث بصفتها خبائث، ولا التفات هنا إلى كونها منصوصا عليها أو لا. وبالتالي الطيبات والخبائث هي بالنظر لمعناها اللغوي وأنّها تُفهم على عمومها. ففسّرها ابن الجوزي بأنّها: "ما استطابته العربُ ممّا لم يحرم"[4].

والذي أتصوّره أنّه يمكن الجمع بين الوجهتين، وذلك أولى من الترجيح بينهما في هذه المسألة، فالطيبات تنطبق على ما ورد فيه تحليل عام غير معين أي تحليل بالوصف فحسب، كما تنطبق أيضا على تحليل أمر بعينه أو تحليل جزئي بالمسميات. والقضية نفسها تقال عن تحريم الخبائث. وهو المعنى الذي بيّنه ابن تيمية

[1] الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، ج 14، ص 63.

[2] الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت370هـ)، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1406 هـ، 1986 م، ج 2، ص 312.

[3] الريسوني، أحمد، الكُلّيات الأساسية للشّريعة الإسلامية، مصر، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 1434هـ، 2013م، ص 106، 107.

[4] ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي (ت597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، لبنان، بيروت: دار ابن حزم، ط 1، 1423هـ، 2002م، ص 358.

قائلا: "الخبائث ما خبثُه لعينه، لمعنى قام به كالدم والميتة ولحم الخنزير، وما خبث لكسبه، كالمأخوذ ظلما، أو بعقد محرم كالربا والميسر"[1].

إنّ جوهر هذا المنحى الاجتماعي، لا يكمن في مبادئ عامة أو ثوابت في فلسفة التشريع، بقدر ما هو كامن في تحجيم المنحدرات والاعوجاجات الاجتماعية بأحكام تطبيقية في مختلف الأصعدة والعديد من مجالات الإنفاق على النفس، فهذا المنطق الاجتماعي يقضي أن يميل الإنسان في المطاعم والملبوس... إلى التوسط ومحاسن الآداب.

الحاصل من ذلك أنّه يُربط العقل بالشرع في تقدير الحدّ المناسب والملائم من الطّعام، ومن الأحاديث النبوية في ترشيد المطاعم قوله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن يأكل في مِعىً واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء"[2]. والأثر المنسوب إليه صلى الله عليه وسلمززز: "نحن قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع"[3] وإن لم تثبت صحة النسبة، فمعناه صحيح متسق مع شواهد حديثية عدّة، ولعلّ في تعليق د. رفيق يونس المصري عليه، ما يكفيني مؤنة التفصيل، وذلك حين قال: "والذي قال بأنّ معنى الحديث صحيح هو الفقه بنظري في علوم الحديث. والذي قال بانّ الحديث باطل كذب موضوع لا اصل له ارجو أن لا يكون قد قاله مدافعاً عن نفسه وقومه، وتابيداً لعاداته الغذائية وفرط شرهه إلى الأطعمة والأشربة والولائم، أو قاله لأجل تقديم خدمة مأجورة أو غير مأجورة، مقصودة أو غير مقصودة، لتجار الأطعمة والأشربة والوجبات السريعة"[4].

أمّا في الملبوس قال الماوردي: "إعلم أنّ الحاجة وإن كانت في المأكول والمشروب أدعى، فهي إلى الملبوس ماسّة، وبها إليه فاقة، لما في الملبوس من حفظ الجسد، ودفع الأذى، وستر العورة، وحصول الزينة"[5].

يجمع الفقهاء على تحريم لبس الحرير بالنسبة للرّجال، واستدلّوا بقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تلبسوا الحرير، فإنّه من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة"[6]. يقول د. نور الدين عتر: "إنّ المتقرّر شرعا لدى العلماء سلفا فخلفا، منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا أن الحرير الطبيعي والذهب حرام على الرجال، حلال للنّساء"[7].

---

[1] تقيّ الدين أحمد بن تيمية الحرّاني (ت728هـ)، في مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرّج أحاديثها، عامر الجزّار، وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 1426هـ، 2005م، ج 20، ص 334.

[2] رواه البخاري، كتاب الأطعمة، باب المؤمن يأكل في معى واحد، (2062/5)، برقم: (5082).

[3] يذكر الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة، برقم: (3942)، أنّ: " هذا القول الذي نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا أصل له".

[4] المصري، رفيق يونس، غلاء الأسعار، سورية، دمشق: دار المكتبي، ط 1، 1429هـ، 2008م، ، ص 30.

[5] الماوردي، أدب الدين والدنيا، ص 321.

[6] رواه مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء، (1642/3)، برقم: (2069).

[7] نور الدين عتر، ماذا عن المرأة؟ دمشق: اليمامة للطِّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 1، 1424هـ، 2003م، ص 105.

وقد روى الإجماع طائفة من الفقهاء، منهم ابن قدامة[1]. واستثنى الفقهاء ما كان للضرورة، بحيث يجوز لبس الحرير إن كان يلزم في علاج مرض جلدي مثلا، فلا يطيق المريض ارتداء سواه من الأقمشة، قال النووي: "وأمّا لبس الحرير والاستبرق والديباج والقسي - وهو نوع من الحرير- فكلّه حرام على الرجال سواء لبسه للخيلاء أو غيرها، إلاّ للحكّة"[2].

ولم يروا بأسا في اللباس إذا كان به شيء من التطريز بالحرير، ويُعرف هذا بالإعلام، وهو "ما يكون في الثياب من تطريف وتطريز ونحوهما"[3]، وقد ورد في رواية عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم: « نهى عن الحرير إلاّ هكذا، وأشار بأصبعيه اللتين تليان الإبهام»[4].

وأجد أنّ أحكام افتراش الحرير تتسق مع المضمون الفكري ذاته، وهي مسألة تنشطر إلى قولين:

الأول: يذهب جمهور الفقهاء إلى تحريم افتراش الحرير والجلوس عليه بالنسبة للرّجال، وهو قول الشافعية[5]، والحنابلة[6]، لما رواه حذيفة رضي الله عنه، قال: « نهانا النّبي أن نشرب في آنية الذهب والفضة، وأن نأكل فيها، وعن لبس الحرير والديباج، وأن نجلس عليه»[7]. قال ابن القيم في ترجيح التحريم: "دلّ على تحريم الافتراش النّص الخاص، واللفظ العام والقياس الصحيح"[8]. وإذا كان التحريم في اللباس قائم، فلا معنى لاستثناء الباقي من افتراش واتكاء وغيره. وإذا حرم اللبس مع الحاجة فغيره أولى[9]. ولقد جاء التخصيص للحاجة، كما في حديث أنس: «رخّص رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير وعبد الرحمن في لبس الحرير لحكة بهما»[10].

---

[1] ابن قدامة، المغني، ج 1، ص 630.

[2] النووي، شرح صحيح مسلم، ج 14، ص 22.

[3] ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، تح: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت، ج 10، ص 286.

[4] رواه البخاري، كتاب اللباس، باب لبس الحرير وافتراشه للرجال وقدر ما يجوز منه، (2193/5)، برقم: (5490).

[5] النووي، المجموع، ج 10، ص 435.

[6] ابن قدامة، المغني، ج 1، ص 630.

[7] رواه البخاري، كتاب اللباس، باب افتراش الحرير، (2195/5)، برقم: (5499).

[8] ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، أعلام الموقّعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ، 1991م، ج 2، ص 347.

[9] النووي، المجموع، ج 10، ص 435.

[10] رواه البخاري، كتاب اللباس، باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة، (2196/5)، برقم: (5501).

الثاني: خالف الحنفية مذهب الجمهور[1]، وقالوا بجواز افتراش الحرير للرّجال، فلم ير أبو حنيفة بأسا فيه[2]. وقابلوا أدلة الجمهور بقوله صلى الله عليه وسلم: (**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**) [البقرة:28]. وبما تقرّر من حجّية أقوال الصحابة، فقد روي أنّه قد دخلوا: « على عبد الله بن عباس وهو متّكئ على مرفقة حرير، وسعيد بن جبير عند رجليه»[3].

لاشكّ أن مذهب الجمهور هو القول الراجح في هذه المسألة، أوّلا إنّ الآية الكريمة التي استدلّ بها الحنفية عامّة، ولا يجوز ردّ التحريم بالمتشابه. ثانيا ما اختاره الحنفية يخالف ظاهر الحديث في التّحريم، كما أنّه لا يجوز مخالفة ما ثبت من الأحاديث الصحيحة بأقوال الصّحابة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى سبب التحريم واضح وهو يعمّ الاستعمالات الباقية بكلّ تأكيد.

وإلى جانب ما سبق فإنّ تحريم التّحلي بالذّهب للرّجال، لا يخلو من معنى اجتماعي أيضا، كما يقول د. نور الدين عتر: "كثر السؤال عن الحكمة في هذا التحريم على الرجال، لا تكاد تخبر أحداً الحكم حتى يتساءل عن الحكمة؟ والذي يبدو لنا في هذا أنّ الشريعة لَحَظت التلاؤم بين الملبس وطبيعة اللابس، فالرجل طُبِعَ على القوة والفحولة، ومهمته مكابدة مشاق الحياة... وهذه الطبيعة تتنافى مع لبس النعومة واللّين الذي يناسب نعومة المرأة ولينَها"[4]. وقد استدلّوا برواية عقبة بن عامر رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "الحرير والذهب حرام على ذكور أمّتي، وحلال لإناثهم"[5].

وفي الاختلاف في تحريم استعمال آنية الذهب والفضّة أسوق قول ابن هبيرة: "واتفقوا على أنّ استعمال أواني الذهب والفضة في المأكول والمشروب والطّيب وغيره منهي عنه. ثم اختلفوا في النهي، هل هو نهي تحريم أو تنزيه؟"[6]. لقد تضافرت الدراسات على إفادة قولين فقهيين: **الأول،** يُحرّم استعمال آنية الذهب والفضّة في الشرب والأكل وغيرهما عند الجمهور. قال ابن قدامة: "العلّة في تحريم الشرب فيهما ما يتضمّنه ذلك من الفخر

---

[1] الحصفكي، محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفي (1088هـ)، الدّر المختار شرح تنوير البصار وجامع البحار للشيخ محمد بن عبد الله بن أحمد الغزّي الحنفي التمرتاشي (ت1004هـ)، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1423هـ، 2002م، ج 6، ص 355.

[2] الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 2، 1982م، ج 6، ص 2979.

[3] الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي (ت726هـ)، نَصْبُ الرّاية لأحاديث الهداية، إشراف: محمد عوامة، وحسن عبجي، لبنان، بيروت: مؤسسة الريان، ط 1، 1418هـ، 1997م، ج 4، ص 362.

[4] د. نور الدين عتر، ماذا عن المرأة؟ ص 118.

[5] رواه البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب سياق أخبار تدل على إباحته للنساء، (141/4)، برقم: (7382).

[6] ابن هُبيرة، الوزير عون الدين أبو المظفّر يحيى بن محمد، البغدادي، الحنبلي (ت560هـ)، إجماع الأئمّة الأربعة واختلافهم، دراسة وتحقيق: محمد حسين الأزهري، دار العُلا للنشر والتوزيع، ط 1، 1430هـ، 2009م، ج 1، ص 68.

والخيلاء وكسر قلوب الفقراء"[1]. لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تلبسوا الحرير ولا الديباج، ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافها، فإنّها لهم في الدنيا ولنا في الآخرة"[2]. **والقول الثاني،** يقضي بتحريم الشرب وجواز الأكل وسائر وجوه الاستعمال، وهو قول داود الظاهري.

وقد بدا لي أنّه يستوي في تحريم استعمال إناء الذهب والفضّة الشرب وغيره، لعموم النصوص وشمول المعنى. ولا يوجد في الواقع فرق بين الشرب والأكل وأنواع الاستعمال الأخرى التي يكون السرف والخيلاء هو المقصود من الاتخاذ. وعليه فإنّ القول الثاني مرجوح.

خاتمة

إنّ الرغبة في استكمال التصور عن منظومة التشريع الإسلامي بخصوص التصرف في المال لمصالح المعاش وقيوده وتحديد أطره العامة، تقود إلى استجماع مجمل الأقوال الفقهية في مناشئ تشخيص المصلحة، ليسير الإنسان وسطا بين ميوله ونزعاته وغرائزه، وبين استجابته إلى محاسن السلوك ومكارم الأخلاق، ومع تعذّر عقد بحث يكشف عن كافّة مناطات التصرّفات المالية بجميع شرائطها وقيودها التي يتعيّن الالتزام بها، فالاهتمام قد انصبّ هنا على السلوك المالي اتجاه النفس دون التّوسع في مناحي أخرى إلاّ بالقدر الذي يتناسب مع المسألة المحددة في هذه الدراسة، فحاصل ما قدمته -باختصار- أنّ عبادة الله وإدارة شؤون الحياة من داخل المنظومة التشريعية للإسلام هو الهدف من الخلقة، وذلك يتيسر بما اقتضته عناية الله بإيجاد ما هو ضروري في بقاء نوع الإنسان وحسن معاشه.

[1] ابن قدامة، المغني، ج 1، ص 62.

[2] رواه البخاري، كتاب الأطعمة، باب الأكل في إناء مفضض، (2070/5)، برقم: (5110).

لائحة المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي (ت597ه)، زاد المسير في علم التفسير، لبنان، بيروت: دار ابن حزم، ط 1، 1423ه، 2002م.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت543ه)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1424ه، 2002م.
- ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت751ه)، أعلام الموقّعين عن رب العالمين، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411ه، 1991م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت852ه)، فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، تح: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت.
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (حاشية ابن عابدين)، إشراف مكتبة البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1415 ه .
- البغدادي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر (ت422ه)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، قارن بين نسخه وخرّج أحاديثه وقدّم له: الحبيب بن طاهر، بيروت: دار ابن حزم، ط 1، 1420ه، 1999م.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (ت1051ه)، شرح منتهى الإرادات، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 2000م.
- تقيّ الدين أحمد بن تيمية الحرّاني (ت728ه)، في مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرّج أحاديثها، عامر الجزّار، وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 1426ه، 2005م.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت370ه)، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1406 ه، 1986 م،
- الجمال، محمد عبد المنعم، موسوعة الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب المصري، ط 1، 1993م.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد (ت398ه)، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط 2، 1399ه، 1979م.
- حاشية قليوبي وعميرة على منهج الطالبين، مصر: شركة مكتبة ومطبعة الباب الحلبي وأولاده، ط 3، 1956م.
- الدسوقي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة (ت1230ه)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير (ت1201ه)، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ط، د. ت

- الريسوني، أحمد، الكُلِّيات الأساسية للشّريعة الإسلامية، مصر، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 1434هـ، 2013م.
- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط 4، 1420هـ، 2004م.
- الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل إلى نظريّة الإلتزام العامّة في الفقه الإسلامي، دمشق: دار القلم، ط 1، 1420هـ،
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي (ت726هـ)، نَصْبُ الرَّاية لأحاديث الهداية، إشراف: محمد عوامة، وحسن عبجي، لبنان، بيروت: مؤسسة الريان، ط 1، 1418هـ، 1997م.
- الزيلعي، عثمان بن علي (ت743هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، تح: أحمد عزو عناية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2000.
- الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب (ت 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مصر: شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، ط 1، 1377 هـ،1957م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فنّي الرِّواية والدِّراية من علم التفسير، تح: د. عبد الرحمن عميرة، وضع فهارسه وشارك في تخريج أحاديثه: لجنة التحقيق والبحث العلمي بدار الوفاء، مصر: دار الوفاء، ط 1، 1415هـ، 1994م.
- شيخ زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي (ت1087هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1910م.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تح: محمد الزحيلي، دمشق: دار القلم، د. ط، 1996م.
- الصاوي، أحمد بن محمد (1241هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير، المسماة بلغة السالك لأقرب المسالك، مصر، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، د. ط، 1935م.
- عتر، محمد ماجد، المُفصّل في الفقه الحنفي، الأموال والمعاملات المالية، تقديم: أحمد الحجي الكردي، حلب: دار المستقبل، ط 1، 1426هـ، 2005م.
- العدوي، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي (ت1189هـ)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (لعلي المنافي ت939هـ)، تح: يوسف البقاعي، بيروت: دار الفكر، د. ط، 1992م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، الفروق اللغوية، تح: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 7، 1991م.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي.

- الفيروز آبادي، الفيروز آبادي، محمد بن بعقوب، القاموس المحيط، تحقيق مكتبة التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، شارع سوريا، ط1، 1406هـ، 1982م.
- الفيّومي، أحمد بن محمّد بن علي المُقْري (ت770ه)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تح: د. عبد العظيم الشناوي، القاهرة: دار المعارف، ط 2، 1977م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت684ه)، كتاب الفروق المسمّى أَنْوَار البُرُوق في أَنْواءِ الفُرُوق، بيروت: عالم الكتاب، 1900م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي (ت587ه)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 2، 1982م.
- المبارك، عبد المنعم، والناقة، أحمد، النقود والأبناك، الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، د. ط، 1995م.
- محمد بن مكرم بن منظور، الإفريقي المصري (630ه)، لسان العرب، دار صادر، بيروت
- المصري، رفيق يونس، النُّقود في الاقتصاد الإسلامي، دمشق: دار المكتبي، ط 1، 1434ه، 2013م.
- المصري، رفيق يونس، غلاء الأسعار، سورية، دمشق: دار المكتبي، ط 1، 1429ه، 2008م

سياسة دونالد ترامب تجاه الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي في ولايته الثانية: الثابت والمتغير

د. عبد العزيز الصادقي
دكتور في القانون العام
المغرب

الملخص

عاد دونالد ترامب إلى سدة الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية في ولاية ثانية فشغل العالم بتصريحات قبل وأثناء وبعد فوزه بالانتخابات، وقرارات تنفيذية لا تتوقف بعد تنصيبه. هذه القرارات أعطت أبعادا إضافية لتصوراته لدور أمريكا في العالم. وقد حظيت القضية الفلسطينية بقسط مهم من هذه التصورات. بل إن بعض القرارات التنفيذية أخذت أبعادا مهمة وخطيرة في نفس الوقت وهي لا تبشر بالخير بالنسبة لمستقبل القضية الفلسطينية. كقرار إلغاء العقوبات عن المستوطنين إسرائيليين متهمين بتدمير ممتلكات الفلسطينيين في الضفة الغربية والاعتداء عليهم.

الكلمات المفتاحية:

الصراع الفلسطيني الإسرائيلي – غزة - دونالد ترامب - ولاية ثانية – إسرائيل - طوفان الأقصى.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

الصادقي، عبد العزيز. (2025، مارس). سياسة دونالد ترامب تجاه الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي في ولايته الثانية: الثابت والمتغير. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 360-221.

مقدمة

تعتبر القضية الفلسطينية القضية الأبرز التي شغلت، و لا تزال تشغل، ليس العالم العربي والإسلامي فقط، وإنما المنتظم الدّولي بمختلف أطيافه. إذ لم تكن يوما القضية الفلسطينية قضية الفلسطينيين وحدهم. فطبيعة الأرض بقدسيتها ومركزيتها في قلوب المسلمين، وطبيعة العدوّ بخلفيته العقائدية وعدائه التاريخي، وطبيعة التحالف الغربي الصّهيوني الذي هدف أساسا إلى تمزيق الأمة العربية والإسلامية وإضعافها وإبقائها مفكّكة الأوصال، تدور في فلك التّبعية للقوى الكبرى[1]،هي خصائص جعلت من القضية الفلسطينية قضية العرب والمسلمين الأولى. يتزاحم حولها ما هو تاريخي وسياسي بما هو قانوني واقتصادي واستراتيجي، وتتقاطع داخلها الرؤى والمواقف نتيجة تضارب المصالح والمنافع، وتتجاذبها طموحات جهات وأطماع جهات أخرى. ممّا يجعل منها قضية تتصارع لكسبها إرادتان، تجسّد إحداهما قوّة الشّرعية، بينما تشخّص الثّانية شرعية القوة.

لقد فرضت الولايات المتحدة نفسها كراع واحد ووحيد للمفاوضات السلمية بين الفلسطينيين والإسرائيليين، وانفردت بهذا الدّور لوحدها فقط، ولم تلتزم بمبدأ الحياد المطلوب في هذا الموقف، سواء في عمليات الإشراف على المفاوضات المباشرة أو غير المباشرة بين الطّرفين، أم في مضمون المبادرات الأمريكية الرّامية لتحقيق تسوية سلمية للصراع.

وفي هذا الإطار، فقد انتهجت السياسة الخارجية الأمريكية اتجاه القضية الفلسطينية دالّة خطّية في سلوكها السّياسي، انعكست في مسارٍ استمراري مع بعض الانقطاعات المفصليّة أو المؤقّتة، وتبعا لسيرورة مصالحها القومية ولموازين القوى والمتغيّرات الطّارئة على مجريات الصّراع ومستجدّات البيئة الدّولية. فعملية المفاوضات والتّسوية السّياسية السّلمية للصراع الفلسطيني-الإسرائيلي بإشراف الولايات المتّحدة باعتبارها الراعي الرّسمي الوحيد للصراع في الشّرق الأوسط قد مهّدت لوجود سياق مميّز من أجل تحليل وتفسير السّلوك السّياسي الأمريكي، وخاصّة في ظلّ إدارة الرّئيس دونالد ترامب (2017-2021) و (2025-2029)، الذي أحدث انقلابا حادّا في دينامية الصّراع، وتغييرا مرئيا في السّياسة الخارجية تجاه القضية الفلسطينية، من خلال تدخّل الإدارة الأمريكية في مسرح الصّراع بصفتها طرفا رئيسيا مباشرا[2] وليس محايدا.

[1] محسن محمد صالح،سلسلة فلسطين: دراسات منهجية في القضية الفلسطينية، الطبعة الأولى، ماليزيا، 2002، ص:11.

[2] حمزاوي جويدة، الثابت والمتغير في السياسة الخارجية الأمريكية اتجاه القضية الفلسطينية، المجلة الجزائرية لدراسات السياسية، المجلد الخامس، العدد الأول، يونيو 2018، ص182.

محددات السياسة الخارجية للولايات المتحدة تجاه القضية الفلسطينية.

إنّ التّناقضات والتّغيرات الّتي ميّزت السّياسة الخارجيّة للإدارة الأمريكيّة في عهد الولاية الأولى لدونالد ترامب تجاه القضيّة الفلسطينيّة والانحياز الكامل للجانب الإسرائيلي تضع أمامنا صعوبة موضوعية في فهمها وتحليلها، بسبب التّباين والتّعارض بين خطابات الرّئيس الإعلامية والسّياسات الفعليّة من جهة، والتّناقض والاختلاف بين إستراتيجيه للأمن القومي الّتي قدّمها والسياسة الخارجيّة التي نهجها من جهة أخرى.

وفي هذا الإطار، ومن أجل إبراز العوامل الأساسيّة المتداخلة الّتي تمكّننا من شرح وتفسير ذلك الانحراف في النّهج التّقليدي الّذي سارت عليه الإدارات الأمريكية في عهد دونالد ترامب في ولايته الأولى. وتلك العدوانيّة الظّاهرة في السّياسة الخارجيّة للإدارة الأمريكيّة في عهد دونالد ترامب تجاه القضيّة الفلسطينيّة، كان لزاما علينا الغوص عميقا والبحث في محدّدات وأسس صنع السّياسة الخارجيّة الأمريكيّة. باعتبار أنّ صنعها يمرّ بالضّرورة عبر العديد من الرؤى والعناصر،من البراغماتية السياسيّة إلى الليبراليّة إلى البنائيّة، والّتي يُتيحها التقاش والجدل الدّائم داخل المؤسسات الرّسمية الأمريكية أو داخل مراكز الفكر في الولايات المتّحدة [1]. معتمدا في ذلك على مبدأين أساسيين هما: الجانب الدّستوري في صنع القرار السياسي الّذي تعتمده الخارجية الأمريكية. ثمّ المبدأ الثّاني وهو ارتباط صناعة هذا القرار وتداخله بالاعتبارات السّياسية، ومدى إمكانية تحقيق التّوازن بين المبدأين.

ينضاف إلى هذين المبدأين عامل ثالث يضفي نوعا من الإشكاليّة في إعطاء قراءة واضحة للسّياسة الخارجيّة الأمريكية، ألا وهو شخصية دونالد ترامب الشّعبويّة والمزاجيّة أيضا، فلا يخفى ما للمميّزات الشّخصية للفاعل السّياسي من انعكاس على نمط عمله وقناعاته وقراراته وسياساته وتصوّراته حول القضايا المعروضة عليه. ودونالد ترامب يتميّز بشخصيّة غير تقليديّة، ومتعاليّة على المؤسّسة الرّسمية الأمريكيّة، ومنقلب على موازينها القانونيّة والعرفيّة. فلا يمكن إخضاعه بشكل كلّي للمقاربات التّقليديّة في عمليّة قياس السّياسة المتوقّعة منه ومن فريقه في البيت الأبيض[2].

وفيما يخصّ تحليل المبدأين، فالاعتقاد الخاطئ الّذي يمكن الوقوع فيه هو الخلط بين أولويات الإدارة الحاكمة في النّظام السّياسي في الولايات المتحدة الأمريكية، وبين ما تحتّمه وتمليه المصالح العليا للدّولة الأمريكيّة. وفي هذا الجانب، نجد اتجاهين مختلفين، أولهما يرى أن مؤسسة الرّئاسة المكوّنة من الرّئيس ومساعديه هي

[1] جمال خالد الفاضي، موقف الولايات المتحدة الأمريكية في عهد إدارة ترامب من الصراع الإسرائيلي. الفلسطيني وتداعياته المستقبلية على القضية الفلسطينية، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين ألمانيا،2018، ص 176.
[2] جمال خالد الفاضي، المرجع نفسه، ص 175.

المؤهلة دستوريّا لتحديد المصالح الأمريكيّة وتحالفاتها الدّولية. وبالتّالي، فالرّئيس هو المسؤول عن صنع القرار السّياسي الخارجي، وهو الّذي يحدّد الخيارات في مجال السّياسة الخارجيّة.

أمّا الرأي الثّاني فيعتبر أن مؤسّسة الرّئاسة لا يمكنها الخروج عن إطار ما تراه المؤسسة الرّسمية ـ الدّولة ـ ملائما لمصالحها العليا واختياراتها الإستراتيجيّة.

وبين هذا الاعتبار وذاك، تبقى السّياسة الأمريكيّة في بعدها الخارجي هي ظاهرة مركّبة، مؤطّرة وموجّهة بعوامل تجمع بين المبدأين، كما أنّها محكومة بعدّة عوامل ومحدّدات مجزّئة إلى أبعاد داخليّة وأخرى خارجية[1].

فالولايات المتّحدة الأمريكيّة تنفرد بين النّظم السّياسية العالميّة باعتمادها النّظام الرئاسيّ الّذي يتبنى الفصل الجامد للسّلط الثّلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية. ومع ذلك فإنّ دستورها يدعو السّلطة التّشريعية الّتي يمثّلها الكونجرس، ومؤسّسة الرّئاسة الّتي تمثل السّلطة التّنفيذيّة لوضع السياسة وحكم الدولة. فمن النّاحية الدّستورية، فإنّ الدّستور الأمريكي يكفل للرّئيس حق اختيار السّياسة الخارجيّة من ضمن عدّة بدائل تعرضها عليه مختلف المؤسّسات الاستشاريّة، منها المكتب التنفيذي[2]. حيث إنّ السّلطة التّنفيذيّة الممثّلة في مؤسسة الرّئاسة في النّظام السّياسي للولايات المتّحدة الأمريكيّة تتميّز بالضّعف داخليّا، كونها مراقبة من طرف الكونغرس الّذي يمثّل السّلطة التّشريعية، والّذي يفرض عليها مراقبة مشدّدة، تصل حدّ الاعتراض على سياسات الرّئيس وتعطيلها، كما يمنحها الدستور حقّ الاعتراض على التّعيينات السّيادية.

لكنّ بالمقابل، فإنّ السّلطة التّنفيذية تتمتع بالقوّة على مستوى السّياسة الخارجيّة، حيث إنّ الرّئيس هو من يواجه العالم الخارجي. بمعنى أن الدّستور الأمريكي يمنح الرّئيس الصّلاحيات المطلقة في صناعة القرار واتخاذه على مستوى السّياسة الخارجية، لأنّه المسؤول الوحيد والمنتخب من طرف الأمّة. لذا يجب أن يكون مؤهلا لإتباع سياسة خارجية تُعبّر عن رغبات وآمال الأمّة بأكملها.

وعلى الرّغم من أن الولايات المتّحدة الأمريكيّة هي دولة مؤسسات، تحكمها وتسيّرها، وترسم الإطار العام لسياساتها المختلفة، إلاّ أنّ للرّئيس تأثير وقدرة على فرض تصوّراته وقناعاته الشّخصية. لكنّه، وبالرّغم من هذه الصّلاحيات الممنوحة له دستوريا في تحديد السياسة الخارجية، إلا أنّ هذه السّلطة ليست مطلقة في عمومها على مستوى صناعة القرار الخارجي واتخاذه. فالسّياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكيّة عبارة عن

[1] يحي سعيد قاعود وعلا عامر الجعب، وثيقة الأمن القومي الأمريكي 2017، قراءة تحليلية في استراتيجية دونالد ترامب، مجلة قراءات استراتيجية، السنة العاشرة، العدد عشرون، أبريل 2018، ص 121.

[2] محمود شرقي، دور مؤسسات صناعة القرار الخارجي في استراتيجية الهيمنة الأمريكية، تاريخ الإطلاع: 2020/11/10 https://platform.almanhal.com/Files/2/23147

تركيبة من المؤسسات الرّسمية وغير الرّسمية الّتي تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر في صنع القرار[1]. والّتي ترتبط بتوازنات داخليّة ومقايضات بحسب أهمية القضيّة المطروحة وطبيعتها.

وعلى اعتبار أنّ السياسة الخارجية للولايات المتّحدة الأمريكية هي مخرج خليط بين تفضيلات ورؤية الرّئيس وطاقمه، وبين المصالح الثّابتة للولايات المتحدة الأمريكية كدولة ومؤسسة رسميّة [2]. ومن المعروف كذلك أنّ صناعة القرارات الخارجية في الولايات المتحدة الأمريكية تتم في دائرة ضيّقة، تشارك وتساهم فيها المؤسسات المؤثرة والفاعلة على غرار اللّوبيات، والجماعات الضّاغطة، وأصحاب المؤسسات الضّخمة، ورجال الأعمال، ومؤسسات الفكر والرّأي التي تعمل على خلق أفكار جديدة تُسْهم في ترتيب وإعادة ترتيب أولويات السّياسة الخارجية. فقد جرت العادة أن يلتزم الرّئيس المنتخب باليّة اتخاذ القرار من خلال المؤسسات الرّسمية الأمريكية التي تشمل عادة الرّئيس ومستشاريه وجماعات الضّغط ومراكز البحوث المتعددة[3].

وبالنّظر إلى ارتباط هذه المؤسّسات والفواعل بإسرائيل ودعمها، ومساندة دونالد ترامب ودعمه. وبالاعتماد على ما سبق ذكره سنفهم سبب التّغير في السّياسة الخارجية الأمريكية تجاه القضيّة الفلسطينيّة والتّحيّز الكبير للجانب الإسرائيلي في عهد دونالد ترامب.

وبالتالي، فإنّ الانحراف والتّحيّز للجانب الإسرائيلي بشكل فاضح الّذي شهدته السّياسية الخارجيّة الأمريكية تحت إدارة دونالد ترامب مردّه إلى تضافر العوامل الثلاثة، فهي ـ أي السياسية الخارجية الأمريكية ـ شكّلت امتدادا لمصالح الدّولة العليا وثوابتها، و هو الشّعار الّذي رفعه دونالد ترامب "أمريكا أولا"، ثمّ العامل الثّاني المتمثّل في تدخّل المؤسّسات الرّسمية والغير الرّسمية الموالية لإسرائيل أو ما تعرف بجماعات الضغط ودورها صنع القرار السياسي الخارجي، ينضاف إلى ذلك شخصيّة الرّئيس الأمريكي دونالد ترامب وقلة خبرته السّياسية وتعصّبه لإسرائيل.

دونالد ترامب خلال الولاية الأولى (2017-2021): صفقة القرن.

مع تولّي دونالد ترامب مقاليد الحكم في الولايات المتّحدة الأمريكية، اتّجهت الأنظار صوبه لمحاولة معرفة وفهم مقارباته للسّياسة الخارجيّة تجاه منطقة الشّرق الأوسط، نظرا لأهمّيتها الإستراتيجية من النّاحية السّياسيّة

---

[1] يحي سعيد قاعود و علا عامر الجعب، مرجع سابق، ص 122.

[2] حسن أيوب، السياسة الخارجية الأمريكية في عهد إدارة دونالد ترامب، تاريخ الإطلاع : 2020/11/16 https://www.prc.ps/

[3] شملال يوسف عيسى، الخليج كيفية التعامل مع ترامب، الشرق الأوسط 13 يناير 2017، رقم العدد (13926)، تاريخ الاطلاع : 2020/11/20

https://aawsat.com/home/article/829256/%D8%AF-%D8%B4%D9%85%D9%84%D8%A7%D9%86-%D9%8A%D9%88%D

والاقتصاديّة والأمنيّة لأمريكا ولإسرائيل على حدٍ سواء. خصوصا أنّه لم يقدّم خلال حملته الانتخابية الأولى رؤية واضحة ومتكاملة للإستراتيجيّة الّتي سيتّبعها في سياسته الخارجيّة تجاه المنطقة بشكل عام، وتجاه الصّراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي بشكل خاص.

لقد ولج دونالد ترامب البيت الأبيض وهو يحمل شعارا "أمريكا أولا "، مفضلا إتباع مبدأ الانعزال. ويمكن اعتبار سياسته الخارجية تجاه منطقة الشّرق الأوسط بشكل عام، مغايرة للسّياسة الخارجية لسابقه باراك أوباما الّذي نهج سياسة تصالحيّة مع العالم العربي والإسلامي، والّتي عرضها في خطاب له بالقاهرة سنة 2009.[1]

لكّنه، وبالرّغم من الاختلاف في النّهوج والسّبل الّتي تتّبعها هذه الإدارة أو تلك، فإنّ الإستراتيجيّة أمريكية في الشّرق الأوسط تحتكم إلى معيارين رئيسيين لا يغفلها أي رئيس أمريكي هما: المصالح الحيوية الأمريكية في المنطقة، والعلاقة الإستراتيجية مع "إسرائيل"[2]. وفي هذا الإطار، فقد أكّد الرّئيس الأمريكي السّابق باراك أوباما (Barack Obama) مثلا في رؤيته الإستراتيجية للأمن القومي الثّانية سنة 2015 التزامه الثّابت بأمن "إسرائيل" حيث جاء في الوثيقة: "إنّنا نستثمر في قدرة "إسرائيل" والأردن وشركاءنا في الخليج على ردع العدوان، مع الحفاظ على التزامنا الثّابت بأمن "إسرائيل"، بما في ذلك قدرتها العسكريّة النّوعية"[3]. كما أكّد التزامه بحلّ الدّولتين، مع مراعاة المصالح الإسرائيليّة حيث ورد في وثيقته: "ما زلنا ملتزمين بإنهاء الصّراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني من خلال حلّ الدّولتين الّذي يكفل أمن "إسرائيل"، وقدرة فلسطين على البقاء"[4].

وعلى نفس النّهج سارت قبلها إستراتيجيّة بيل كلينتون (Bill Clinton) الّذي قدّم مبادرة السّلام العربيّة في كامب ديفيد سنة 2000، حيث عمدت إستراتيجيّته إلى تعزيز المفاوضات المتعدّدة الأطراف لتحقيق الاستقرار الإقليمي، محاولا إنهاء الصّراع لصالح "إسرائيل" وضمان أمنها.

وإذا كانت الإدارات الأمريكية السّابقة قد لعبت دور الوسيط السّياسي لرعاية مفاوضات السّلام في الشّرق الأوسط بنوع من الحياديّة ظاهريّا، والوقوف إلى الجانب الفلسطيني ـ دون الإضرار بمصالح "إسرائيل"

[1] نص الخطاب منشور في الموقع: http://archive.arabic.cnn.com/2009/world/6/4/Obama.speech

[2] إكرام زيادة،"الموقف المستقبلي للولايات المتحدة الأمريكية تجاه القضية الفلسطينية في ظل حكم ترامب"، في الشرق الأوسط في ظل أجندات السياسة الخارجية الأمريكية، دراسة تحليلية للفترة الانتقالية بين حكم أوباما وترامب، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، الطبعة الثانية، برلين/ألمانيا،2017، ص 364.

[3] White House: National Security Strategy of the United States of America. The United State of America DC 2015; p23.

[4] White House: National Security Strategy ;2015; Ibid; p :23

العليا ـ في بعض الأحيان، والاعتراف لهم ببعض الحقوق: كحقّ العودة، وتبنّي مقترح حلّ الدّولتين، والاعتراف بأن المستوطنات هي انتهاك للقانون الّولي الإنساني، وترك مسألة الحدود والقدس ومصير المستوطنات لضرورة الاتّفاق حولهم بالّتفاوض.

حيث إنّه قبل تقديم الإدارة الأمريكية "صفقة القرن"، كان الإطار الأساسيّ المعتمد للمفاوضات الفلسطينيّة-الإسرائيليّة يتميّز بالثّبات النّسبي، أساسه تبنّي حلّ الدّولتين، مع السّيطرة الفلسطينيّة على أجزاء كبيرة من مناطق الضّفة وقطاع غزّة، وانسحاب إسرائيلي إلى الحدود المعترف بها دوليًا.

وإذا كان الحال عليه قبلٌ، فإنّه يمكن استثناء اثنين من الرّؤساء الأمريكيين واللّذين جعلا الموقف الأمريكي يزوغ عن وصفه وسيطا في النّزاع الفلسطيني-الإسرائيلي، وهما جورج بوش الابن (George W.Bush) ودونالد ترامب اللّذان أبانا عن انحياز غير مسبوق إلى "إسرائيل".

فبالرّغم من عدم تمتّع الرّئيس الأمريكي السّابق دونالد ترامب بخبرة كبيرة في مجال السياسة بشكل عام، والسّياسة الخارجيّة وقضايا الّشرق الأوسط بشكل خاصٍ، وبالرّغم من محدوديّة معرفته بمحدّدات الصّراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، إلاّ أنّ المسار الّذي انتهجه في السّياسة الخارجيّة للولايات المتّحدة الأمريكيّة تجاه عمليّة السّلام يعتبر نقلة نوعيّة عميقة، وتغييرا أساسيّا في الموقف الأمريكي الّذي تحوّل من الانحياز إلى "إسرائيل" والتّحالف معها، إلى التّماهي المعلن وغير المنضبط مع اليمين الإسرائيلي[1].بالرّغم من تعهّده بالعمل من أجل سلام عادل ودائم، يتمّ التّفاوض عليه بين الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي.

لقد تميّزت مواقف دونالد ترامب تجاه الصّراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي خلال حملته الانتخابية للفترة الرّئاسية الأولى، وبعد تولّيه رئاسة البيت الأبيض بالتّضارب والتّناقض وعدم الوضوح. ناهجا بذلك أسلوبا شعاره " الكلّ متغيّر، فلا شيء ثابت". فقد صرّح خلال الانتخابات التّحضيرية للترشّيحات الحزبيّة بأنّه سوف يتّخذ موقفا محايدا في الصّراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، وانّ الدّور الأمريكي يجب أن يقتصر في المفاوضات بين الطّرفين على دور "الميسّر للتّفاوض" فقط. منتقدا ضعف وعدم كفاءة الأمم المتّحدة، ورافضا فكرة فرض حلّ في القضيّة الفلسطينيّة من خلال الأمم المتّحدة، ومشدّدا على أنّ الحلّ يجب أن يكون عبر إجراء مفاوضات مباشرة بين الأطراف المعنيّة. وصرّح بأنّ "إسرائيل" لا تريد السلام[2]. ثمّ عاد وأعلن تأييده لإسرائيل، ولام الفلسطينيّين وحمّلهم مسؤولية فشل عمليّة السّلام وعدم تقدّمها. وبأنّه لن يضغط على "إسرائيل" لاستئناف

[1] عزمي بشارة، "صفقة ترامب . نتنياهو" الطريق إلى النص، ومنه إلى الإجابة عن سؤال ما العمل؟ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،الطبعة الأولى أبريل 2020، ص 17.

[2]Tramp Questions Israël Commitment To Peace Deal; Available on the Link hpps://m.youtube.com/watch?v=xUGiOHG_kEU

العمليّة السّياسيّة مع الفلسطينيين[1]، وبأنّه سوف ينقل السّفارة الأمريكيّة من "تل أبيب" إلى القدس. كما أعلن تخلّيه عن خيار الدّولتين، وتعهّد باستخدام حقّ الفيتو في الأمم المتّحدة ضدّ أيّ قرار يمسّ "إسرائيل".

هذه التّصريحات ونقيضها الّتي أطلقها خلال حملته الانتخابية الأولى رافقته حتى بعد ولوجه البيت الأبيض، وهو ما يدّل على أنّه لم تكن لديه إستراتيجيّة أو رؤية واضحة لكيفيّة تسوية الصّراع الإسرائيلي-الفلسطيني، وإنّما كان لديه إيمان بتطلعات "إسرائيل" الأمنيّة والسّياسيّة في المنطقة العربية[2].

لقد حرِص الرّئيس الأمريكي دونالد ترامب على التّبنّي الكامل للأجندة اليمينيّة الإسرائيليّة، فقد جاء في الوثيقة الّتي قدّمها في إطار إستراتيجيّته للأمن القوميّ الأمريكي أنه:"على مدى أجيال، يُفهم الصّراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني هو المهيّج الرّئيسي لمنع السّلام والازدهار في المنطقة. الّيوم التّهديدات من قبل الجماعات الإرهابيّة والتّهديد الّذي تشكّله إيران، تخلق إدراكا بأنّ "إسرائيل" ليست السّبب في المشاكل الّتي تعرفها المنطقة. وبالتّالي، فالولايات المتّحدة الأمريكيّة لا تعتبر الصّراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي بوّابة الحلّ في المنطقة العربيّة [3].

إنّ هذا النّهج الّذي تبنّته الإدارة الأمريكية بقيادة دونالد ترامب جعلها تغير من عقيدتها الإستراتيجيّة، وتبتعد عن ثوابت السّياسة الخارجيّة الأمريكيّة، وتغيّر من ممارساتها الّتي استمرّت منذ عقود. وهي بذلك تُشكّل انحرافا واضحا عن السّياسات الّتي اتّبعها رؤساء البيت الأبيض السّابقين. فخطابات دونالد ترامب السّياسية، وتصريحات معاونيه ومستشاريه كانت كلّها تتحدّث عن ضرورة تغيير نهج السّياسة الأمريكيّة السّابقة.

وفي هذا السّياق، فقد سبق لدونالد ترامب مهاجمة الرّؤساء الأمريكيين السّابقين في العديد من خطاباته، واصفا إيّاهم بالضّعف وعدم المحافظة على تفوّق أمريكا ودورها الرّيادي على مستوى العالم. لذا، فقد حملت إستراتيجيته الخارجيّة رؤية جديدة أحدثت تحوّلات عميقة في السّياسة الخارجيّة الأمريكيّة، أقلقت كافة التّيارات والقوى السّياسيّة في الدّاخل، وكذلك على المستوى الدّولي [4].

لقد استطاع دونالد ترامب اتخاذ مجموعة من القرارات المهمّة في السّياسة الخارجيّة وبشكل متسرّع، ليس فقط تجاه الصّراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، وإنّما تجاه العديد من القضايا. كالانسحاب من الاتّفاق النّووي

[1] نور علي صكب،السياسة الخارجية الأمريكية تجاه العراق في عهد ترامب،المركز الديموقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية و السياسية والاقتصادية،الطبعة الثانية،برلين/ألمانيا،2017،ص310.

[2] يحي سعيد قاعود،"صفقة القرن"محاولة ضبط المفهوم و إدراك المحتوى،المركز العربي الديموقراطي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية،برلين ألمانيا،2017،ص 146.

[3]White House :National Security Strategy Of The United States Of America . The United State Of America DC 2017 ;P49.

[4] يحي سعيد قاعود و علا عامر الجعب،وثيقة الأمن القومي الأمريكي 2017،قراءة تحليلية في استراتيجية دونالد ترامب،مجلة قراءات استراتيجية،مرجع سابق،ص 106.

مع إيران، والانسحاب من اتفاقيّة باريس لتغيير المناخ، وقرار وقف تمويل منظّمة الصّحة العالمية، والانسحاب من معاهدة الصّواريخ النّووية مع روسيا، ومن معاهدة الشّراكة الاقتصادية العابرة للمحيط الهادي، ومن منظمة اليونسكو التّابعة للأمم المتّحدة للتّربية والعلوم والثقافة بسبب توجّهها المعادي لإسرائيل، وغيرها من القرارات الّتي تدخل في إطار إعادة تقييم التزامات الولايات المتّحدة الأمريكية الدّوليّة.

أمّا بخصوص القرارات الّتي اتّخذها دونالد ترامب تجاه القضيّة الفلسطينيّة كالاعتراف بالقدس عاصمة موحّدة لإسرائيل، ونقل السّفارة الأمريكية إليها، وقطع المساعدات عن السّلطة الفلسطينيّة والأونروا، وإغلاق مكتب منظمة التّحرير الفلسطينية في واشنطن، والاعتراف بسيادة "إسرائيل" على مرتفعات الجولان السّورية وشرعنة الاستيطان، والإعلان عن "صفقة القرن". كلّها قرارات خطيرة لم يسبق اتّخاذها من طرف الإدارات السّابقة، والّتي كان من الصّعب عليها تمريرها. فهي تهدف إلى تصفيّة القضيّة الفلسطينيّة، وتؤكّد أنّ سياسة الرئيس الأمريكي دونالد ترامب قد تخطّت كل ما وصل إليه الرؤساء السّابقون من انحياز تجاه "إسرائيل".

وعلى سبيل المثال لا الحصر على انحراف السّياسة الخارجيّة للإدارة الأمريكية في عهد دونالد ترامب عن سابقاتها، هو قراره الاعتراف بالقدس عاصمة لإسرائيل، ونقل السّفارة الأمريكيّة إليها. فبالرّغم من كونه تنفيذ لتشريع أقرّه الكونغرس الأمريكي في دورته 104 سنة 1995، والذي حدّد أجلاً أقصاه 1999 لهذا الاعتراف، لكنّ هذا التّشريع نفسه أعطى للرّئيس الأمريكي الحقّ في تأجيل تطبيقه كل 6 أشهر، وهو الأمر الّذي فعلته كلّ الإدارات الأمريكيّة السّابقة منذ صدوره، إلى أنّ جاءت إدارة دونالد ترامب فنفّذت هذا التّشريع عمليا.

كذلك موقفه من المستوطنات وما جاءت به "صفقة القرن" بهذا الخصوص، حيث أتت بأمرين جديدين غير مسبوقين، وهما:

1) إلغاء التّمييز الّذي كان مقبولا ومعتمدا لدى الإدارات الأمريكية السّابقة، ما بين الكتل الاستيطانية الكبيرة المحاذية لخطوط 4 يونيو1967، وفي ضواحي القدس، والّتي كان من المفروض ضمّها إلى حدود "إسرائيل" الجديدة، وبين المستوطنات الواقعة في الدّاخل الفلسطيني، حيث أعلن دونالد ترامب أنّه لن يتمّ إخلاء أي مستوطنة [1]. وهو ما جاء في وثيقة "صفقة القرن" في قسمها الثالث: "لا تعتقد دولة "إسرائيل"

[1] جلعاد شير، "صفقة القرن "نظرة مقارنية، تاريخ الإطلاع 2020/11/18، مقال منشور في الموقع :
https://arabiyaa.com/2020/02/04/%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%B7-%D8%B9%D8%A7%D9%84-%D8%B5%D9%81%D9%

والولايات المتحدة أنّ دولة "إسرائيل" ملزمة قانونا بتزويد الفلسطينيين بأراضي ما قبل عام 1967 "[1]. مما يعني تنكّر الصّفقة للقرار الصّادر عن مجلس الأمن رقم 2334[2].

وأضافت كذلك "ستستفيد دولة "إسرائيل" من وجود حدود آمنة ومعترف بها، لن تضطرّ إلى اقتلاع أي مستوطنة، وستدمج الغالبيّة العظمى من المستوطنات الإسرائيليّة إلى الأراضي الإسرائيلية المتجاورة، وستصبح الجيوب الإسرائيليّة الموجودة داخل الأراضي الفلسطينيّة المتجاورة جزءا من دولة "إسرائيل"، وسيتمّ ربطها من خلال نظام فعّال". وهو ما يعني عمليّا التقليص من مساحة الضّفة الغربيّة المعدّة للدّولة الفلسطينيّة المستقبليّة بنسبة 70%.

2) ثم الاعتراف بإسرائيل كدولة يهوديّة كشرط مسبق لإقامة دولة فلسطينيّة [3]. وهو المطلب الذي طالما نادت به "إسرائيل" ولم تدرجه أيّ إدارة أمريكيّة سابقة في مقترحاتها لحلّ الصّراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي. إلى أن أدرجته إدارة دونالد ترامب في وثيقة "صفقة القرن"، مما يعني التّبني المطلق للإدارة الأمريكيّة للرّؤية الإسرائيليّة.

أمّا على مستوى حقّ العودة للفلسطينيّين فإنّ "صفقة القرن" تلغي هذا الحقّ، وتنصّ على ضرورة بقاء اللاّجئين في أماكن تواجدهم ـ أي لا يجب أن يكون الحلّ داخل الحدود الإسرائيليّة وإنّما خارجها ـ مع منحهم تعويضات وإعانات اقتصاديّة. في مقابل ذلك، فإنّ إدارة بيل كلينتون (Bill Clinton) مثلا اقترحت حلاّ لمشكلة اللاّجئين يربط ما بين العودة والتأهيل وإعادة التّوطين والتّعويض[4].

إنّ أبرز ما يمكن ملاحظته من خلال هذه القرارات وما جاءت به "صفقة القرن"، هو أنّ الرؤية الأمريكية بدلاً من دعوة الجانب الفلسطيني والإسرائيلي إلى التّفاوض حول القضايا الخلافيّة الّتي أفشلت المبادرات السّابقة، والإتيان بحلول جديدة وبرؤية مختلفة تسمح بتقريب وجهات النّظر، فقد وضعت شروطا مفصّلة للحلول النّهائيّة قبل حتّى بدء المفاوضات.

---

[1] وثيقة "صفقة القرن" السلام من أجل الإزدهار، الشق السياسي، القسم الثالث: رؤية للسلام بين دولة إسرائيل والفلسطينيين والمنطقة، ص14.

[2] هو قرار تبناه مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة في 23 دجنبر سنة 2016، طالب فيه إسرائيل وضع نهاية للمستوطنات الإسرائيلية في الأراضي الفلسطينية، كما طالبها بوقف الإستيطان في الضفة الغربية بما فيها القدس الشرقية، و عدم إنشاء إسرائيل للمستوطنات في الأراضي المحتلة منذ عام 1967.

[3] جلعاد شير،مرجع سابق.

[4] جلعاد شير،مرجع سابق.

هذا الدّعم الأمريكي اللاّمشروط لإسرائيل، والاصطفاف إلى جانبها في عهد إدارة دونالد ترامب راجع إلى التقارب العقائديّ والفكريّ بين الإدارتين الأمريكية والإسرائيليّة، وهو ما شجّع اليمين المتطرّف في "إسرائيل" بقيادة بنيامين نتنياهو في المضي قدما نحو تنفيذ سياساته العدوانيّة ضد الفلسطينيّين، والتّوسع في سياسة الاستيطان في الضفّة الغربيّة، خصوصا بعد تصريح مستشار دونالد ترامب جيسون جرينبلات (Jason Greenblatt) بأنّ المستوطنات الإسرائيلية لا تعتبر عائقا أمام السلام.

والجدير بالذكر أنّ مجلس الأمن الدّولي قد أصدر قرارا يدين فيه النّشاط الاستيطاني الإسرائيلي، وهو القرار رقم 2334 الصادر في 23 دجنبر2016، أي في نهاية ولاية باراك أوباما (Barack Obama) والّذي اتهمه دونالد ترامب بعدم احترام "إسرائيل" ومعاملتها بازدراء.

دونالد ترامب خلال الولاية الثانية (2025-2029): من وعد بلفور إلى وعد ترامب.

قدّم دونالد ترامب عدة وعود سواء خلال حملته الانتخابية، أو بعد فوزه في الانتخابات. تمحور هذه الوعود التي وعد بها دونالد ترامب حول اختفاء كل المشاكل التي يتخبط فيها العالم فور دخوله البيت الأبيض. فمثلا، وعلى المستوى الخارجي وعد بإنهاء الحرب الروسية الأوكرانية خلال أربعة وعشرين ساعة. كما وعد بإحلال سلام دائم في منطقة الشرق الأوسط.

هذه الوعود الكثير والكبيرة التي قدمها دونالد ترامب جعلت أنظار العالم تتجه صوب البيت الأبيض في 20 يناير 2025، وهو تاريخ تنصيبه بشكل رسمي. إذ تميز هذا اليوم بتوقيعه عدد كبير من الأوامر التنفيذية. والتي كان من ضمنها ما يميز سياسة دونالد ترامب الخارجية تجاه المنطقة الشرق الأوسط.

من أهم هذه القرارات التنفيذية التي تهم الشرق الأوسط والتي أعطت إشارات واضحة على أنّ موقفه من القضية الفلسطينية سيكون أكثر تحيزا لإسرائيل، هو قرار إلغاء العقوبات ضد المستوطنين المتطرفين والمتهمين بتدمير ممتلكات الفلسطينيين والاعتداء عليهم.

بعد تولي دونالد ترامب مقاليد السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية دفع بقوة لوقف إطلاق النار في غزة، وذلك بموجب وساطة قطرية مصرية أمريكية. هذا الأمر بدا للوهلة الأولى على أنه بداية لنهاية معاناة سكان غزة والتي استمرت لعدة شهور. لكن الوضع سرعان ما اخذ اتجاها معاكسا بعد تصريحات دونالد ترامب برغبته في استقبال مصر والأردن لسكان غزة.

الملفت للنظر في سياسة دونالد ترامب تجاه الشرق الأوسط في ولايته الثانية أنّها أصبحت ضمن أولويات إدارته، عكس ولايته الأولى. فإذا كانت رؤيته تجاه القضية الفلسطينية لم تتبلور بشكل واضح إلا بعض مرور ثلاث سنوات من تنصيبه وذلك من خلال إعلان إدارته عن "صفقة القرن" كحل للصراع الفلسطيني-

الإسرائيلي. فإن الأمر مختلف في ولايته الثانية. إذ أنه، وبعد مرور أيام فقط عن دخوله البيت الأبيض أعلن عن خطة لتهجير الفلسطينيين من قطاع غزة نحو مصر والأردن ودول عربية أخرى. إذ قال خلال مؤتمر صحفي مشترك مع رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتانياهو: "بالرغم من الرفض المبدئي، أعتقد أن ملك الأردن عبد الله الثاني والرئيس المصري عبد الفتاح السيسي، سيفتحان قلبيهما ويعطياننا الأراضي التي نحتاج إليها لكي يتمكن الأشخاص من العيش بتناغم وسلام"[1].

كما صرح أنّ أمريكا ستسيطر على قطاع غزة وستمتلكه، وأنها ستسوي الموقع بالأرض وتعيد بناءه. وسترسل رجال الأمن إذا لزم الأمر من أجل اخذ المكان(غزة).

الأمر لم يقتصر فقط على قطاع غزة، بل تخطاه إلى الضفة الغربية كذلك. إذ أعلن الرئيس الأمريكي دونالد ترامب أنّه سيعلن موقفه من سيادة إسرائيل على الضفة الغربية خلال الأسابيع الأربعة المقبلة.

يرجع إصرار دونالد ترامب على فكرة تهجير سكان غزة من أراضيهم نحو بلدان عربية إلى ضغط إسرائيل وحلفائها في البيت الأبيض عليه من أجل السير قدما نحو تنفيذ خطة التهجير. خصوصا إذا أمعنا النظر في مكونات إدارته والتي تتألف من أشخاص متعصبون جدا لإسرائيل، بدءا من وزير الخارجية الأمريكي Marco Rubioإلى المبعوث الأمريكي للشرق الأوسط Steve Witkoff . ينضاف إلى هؤلاء بعض الشخصيات المؤثرة في البيت الأبيض والداعمة لإسرائيل بشدة كعائلة شالدن أديسون مثلا. والتي دعّمت حملة دونالد ترامب بملايين الدولارات.

يحاول الرئيس الأمريكي دونالد ترامب تقديم دوافع ومبررات الخطة من الزاوية الإنسانية المحضة، في محاولة منه لإقناع العالم بصفة عامة والعالم العربي بصفة خاصة بجدوى خطته. إذ حسب زعمه أن القطاع أصبح في وضع مزرٍ، وأنّ المكان أصبح غير قابل للحياة، وأن خطة إدارته تبتغي توفير حياة أفضل للفلسطينيين. لكن حقيقة الأمر أن الإدارة الأمريكية تحاول تنفيذ خطة إسرائيلية قديمة، تعود إلى 1967 حيث اجتمعت الحكومة الإسرائيلية آنذاك برئاسة "ليفي إشكول" لمناقشة فكرة نقل سكان غزة إلى دول عربية مثل الأردن وسوريا والعراق.

[1] https://www.alhurra.com/top-news/2025/02/05/%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D9%85%D8%A8-%D8%A3%D8%B1%D8%AC%D9%88-%D9%8A%D9%85%D9%86%D8%AD%D9%86%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B3%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D9%83-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D8%B6-%D9%84%D8%AD%D9%84-%D9%85%D8%B4%D9%83%D9%84%D8%A9-%D8%BA%D8%B2%D8%A9

إنّ إسرائيل تحاول استغلال فرصة وجود دونالد ترامب على رأس الإدارة الأمريكية من أجل تنفيذ خطة التهجير.هذه الخطة بدأ تنفيذها فعليا وعلى أرض الواقع منذ أكتوبر 2024 واستمرت إلى يناير 2025.وذلك من خلال الإمعان في التدمير الممنهج لكل مقومات الحياة في قطاع غزة تمهيدا لطرد السكان منها. وهو ما يتطابق مع ما دعا إليه "Giora Eiland" صاحب فكرة تبادل الأراضي مع مصر، حيث قال: "تحتاج إسرائيل إلى خلق أزمة إنسانية في غزة، وإجبار عشرات الآلاف أو حتى مئات الآلاف على البحث عن ملجأ في مصر أو الخليج"[1]. ولكي يتحقق ذلك يضيف "Giora Eiland": "ونتيجة لذلك، ستصبح غزة مكاناً لا يمكن أن يوجد فيه أي إنسان، وأنا أقول ذلك كوسيلة وليس غاية. أقول هذا لأنه لا يوجد خيار آخر لضمان أمن دولة إسرائيل. نحن نخوض حرب وجودية"[2].

لقد سعت إسرائيل منذ بداية عدوانها على قطاع غزة إلى تدمير كل شيء من منازل وبنيات تحتية، إلى مستشفيات ومدارس وغيرها. كما فرضت حصارا محكما على القطاع، ومنعت دخول أي مساعدات كيفما كان شكلها طبية كانت أم غذائية.

إنّ ما فعلته إسرائيل من تدمير لقطاع غزة بمباركة الولايات المتحدة الأمريكية وبمساعدتها لم يكن انتقاما من حركة المقاومة الفلسطينية حماس على عملية طوفان الأقصى، بقدر ما هو تنفيذا لرغبة إسرائيل في استغلال الفرصة لتهجير سكان غزة من أراضيهم. إذ أنه، وبعد مرور وقت قصير على بداية العدوان على غزة سعى رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو إلى إقناع القادة الأوروبيين بالضغط على مصر لقبول اللاجئين من غزة، وقد دفع بقوة إلى أن الحل هو أن يأخذ المصريون سكان غزة على الأقل أثناء الصراع[3].إلاّ أن القادة الأوروبيين رفضوا الاقتراح على اعتبار أنه غير واقعي من جهة، ومن جهة أخرى رفض الجانب المصري لفكرة تهجير الفلسطينيين من أرضهم ولو بشكل مؤقت.

وفي المقابل، أعلنت كل من مصر والأردن رفضهما القاطع في الانخراط في أي مخطط لتصفية القضية الفلسطينية من خلال تهجير الفلسطينيين من أرضهم.و هو نفس الموقف الذي أعلنت عنه باقي الدول العربية الأخرى. هذه المواقف العربية التي تتصادم مع رغبة الرئيس الأمريكي دونالد ترامب في تهجير سكان قطاع غزة، جعلت الطرف الإسرائيلي وعلى حدٍ كبير يقف موقف المتفرج من - صراع الإرادات- (إرادة ترامب، والإرادة العربية). على الرغم من فكرة تهجير الفلسطينيين من قطاع غزة هي فكرة إسرائيلية خالصة.

[1] **Giora Eiland. It's time to rip off the Hamas band-aid : https://www.ynetnews.com/article/sju3uabba**

[2] Giora Eiland.op ;cit

[3] https://www.ft.com/content/75971d8b-e2fd-4275-8747-0bd443673483

خاتمة

لا يختلف اثنان حول شخصية "دونالد ترامب" المثيرة للجدل. فدونالد ترامب الذي عرفه العالم خلال ولايته الأولى غير دونالد ترامب في ولايته الثانية. فلم يعد ذلك الرجل الذي كان يُنعت بكونه قليل التّمرس في المجال السياسي. بل يبدو أن الرجل القادم من عالم المال والاقتصاد والذي ولج عالم السياسة من بابه الواسع قد اكتسب حنكة سياسية مزجها مع حنكته في تدبير مجال المال والأعمال ليبصم على مسار سياسي مختلف عن سابقيه مما ولجوا البيت الأبيض.

لكنّ اندفاعه وطموحه غير المحدود -(رغبته بالسيطرة على قناة بنما وجزيرة غريلاند، وضم كندا، بالإضافة إلى تصريحاته ورغبته بتهجير سكان غزة)- والذي يتنافى مع ما تنصّ عليه بنود القانون الدولي والاتفاقيات الدولية، لا يعكس الطابع الجدي لتفعيل هذه التصريحات وتطبيقها على أرض الواقع.

فبالرجوع إلى خطاب التنصيب لدونالد ترامب (وإن كان هذا الحدث ليس مقياسا أو معيارا لتحديد كل الأولويات في سياسة الرئيس الجديد) على اعتبار أنّ خطاب التنصيب عادة ما يكون مؤشرا ذا دلالة مهمة على تحديد أولويات الرئيس. فنجد أن الرئيس الأمريكي دونالد ترامب قد اختار التركيز على أمور اقتصادية بالدرجة الأولى. تمثلت في خفض مستوى العجز التجاري مع العالم الخارجي. وذلك بفرض رسوم جمركية على بعض الدول، والرغبة الملحة في استعادة قناة بنما. هذا يعني أن أولويات ترامب ليست الخطر الصيني أو روسيا أو الحرب الأوكرانية أو الاضطرابات الموجودة في الشرق الأوسط.

فدونالد ترامب لم يتحدث عن منطقة الشرق الأوسط باعتبارها منطقة مثيرة للخوف. بل تحدّث عنها فقط عند الإشارة إلى نجاحه في إحداث اختراق في الحرب على غزة والتوصل إلى اتفاق هدنة وإعادة الرهائن. وقد اعتبر ذلك نجاح لإدارته.

وبالتالي يمكننا القول بأن:

- دعم الإدارة الأمريكية لإسرائيل في عهد دونالد ترامب في ولايته الثانية لم يتغير، بل إنّ دعمه هذا أصبح كبيرا وأكثر تطرفا وتحيزا.

- عدم اليقين في جدية الكثير مما يقوله (خطته الاستلاء على منطقة غزة وتهجير سكانها)، بل الأمر لا يعدو كونه مجرد وسيلة ضغط على دول المنطقة. فهو يُكثر من التهديد لكنه لا يفعل شيء.

- يريد خلق بمنطق "فن الصفقة" واقع افتراضي ذو سقف عال جدا. وهو نفس سيناريو "صفقة القرن" التي اقترحها في ولايته الأولى. وهو بهذا يكون أمام احتمالين:

✓ إمّا أن تنصاع الأطراف المعنية (فلسطين وباقي الدول العربية) فتوافق على اقتراحات دونالد ترامب، إمّا بالترغيب أو الترهيب. وهو احتمال ضعيف التحقّق.

✓ إمّا تحصل الأطراف المعنية وبعد مفاوضات شاقة على أقل من هذا السقف الذي وضعه دونالد ترامب. وأن تستجيب للشروط التي تضعها إسرائيل وفي مقدّمتها إقبار فكرة دولتين، ومواصلة مسلسل التطبيع العربي – الإسرائيلي. لكن بمقومات جديدة، فبعدما كان التطبيع مقابل قيام دولة فلسطينية. سيصبح التطبيع مقابل إبقاء الوضع كما هو عليه الآن. وهذا الاحتمال هو الأقرب للتحقيق.

لائحة المصادر والمراجع

- محسن محمد صالح، سلسلة فلسطين: دراسات منهجية في القضية الفلسطينية، الطبعة الأولى، ماليزيا، 2002.
- حمزاوي جويدة، الثابت والمتغير في السياسة الخارجية الأمريكية اتجاه القضية الفلسطينية، المجلة الجزائرية لدراسات السياسية، المجلد الخامس، العدد الأول، يونيو 2018.
- جمال خالد الفاضي، موقف الولايات المتحدة الأمريكية في عهد إدارة ترامب من الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني وتداعياته المستقبلية على القضية الفلسطينية، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين ألمانيا، 2018.
- يحي سعيد قاعود وعلا عامر الجعب، وثيقة الأمن القومي الأمريكي 2017، قراءة تحليلية في استراتيجية دونالد ترامب، مجلة قراءات استراتيجية، السنة العاشرة العدد عشرون، أبريل 2018.
- إكرام زيادة، "الموقف المستقبلي للولايات المتحدة الأمريكية تجاه القضية الفلسطينية في ظل حكم ترامب"، في الشرق الأوسط في ظل أجندات السياسة الخارجية الأمريكية، دراسة تحليلية للفترة الانتقالية بين حكم أوباما وترامب، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، الطبعة الثانية، برلين/ألمانيا، 2017.
- عزمي بشارة، "صفقة ترامب ـ نتنياهو" الطريق إلى النص، ومنه إلى الإجابة عن سؤال ما العمل؟ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى أبريل 2020، ص 17.
- نور علي صكب، السياسة الخارجية الأمريكية تجاه العراق في عهد ترامب، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، الطبعة الثانية، برلين/ألمانيا،2017.
- يحي سعيد قاعود، "صفقة القرن" محاولة ضبط المفهوم وإدراك المحتوى، المركز العربي الديموقراطي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين ألمانيا،2017.
- وثيقة "صفقة القرن" السلام من أجل الازدهار، الشق السياسي، القسم الثالث: رؤية للسلام بين دولة إسرائيل والفلسطينيين والمنطقة.
- White House: National Security Strategy of The United States of America. The United State Of America DC 2015.
- Tramp Questions Israël Commitment To Peace Deal; Available on the Link hpps://m.youtube.com/watch?v=xUGiOHG_kEU.
- White House :National Security Strategy Of The United States Of America . The United State Of America DC 2017 .

- حسن أيوب، السياسة الخارجية الأمريكية في عهد إدارة دونالد ترامب، https://www.prc.ps/
- شملال يوسف عيسى، الخليج كيفية التعامل مع ترامب، الشرق الأوسط 13 يناير 2017، رقم العدد (13926).
- https://aawsat.com/home/article/829256/%D8%AF-%D8%B4%D9%85%D9%84%D8%A7%D9%86-%D9%8A%D9%88%D
- محمود شرقي، دور مؤسسات صناعة القرار الخارجي في استراتيجية الهيمنة الأمريكية، https://platform.almanhal.com/Files/2/23147
- جلعاد شير، "صفقة القرن" نظرة مقارنية:

https://arabiyaa.com/2020/02/04/%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%B7-%D8%B9%D8%A7%D9%84-%D8%B5%D9%81%D9%

- https://www.alhurra.com/top-news/2025/02/05
- Giora Eiland. It's time to rip off the Hamas band-aid : https://www.ynetnews.com/article/sju3uabba

دستور 2011 وتحولات السلطة الترابية بين الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية

المنتفع رضوان
دكتور في القانون العام والعلوم السياسية
كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية- السويسي
جامعة محمد الخامس/الرباط

الملخص

تستعرض هذه المقالة دور دستور 2011 والقوانين التنظيمية للجهات والجماعات الترابية الأخرى في تحولات السلطة الترابية ما بين الدولة والجماعات الترابية بمستوياتها الثلاث، وذلك من خلال إظهار العلاقة ما بين ممثلي الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية أثناء إعداد وتفعيل السياسات التنموية الترابية؛ ثم الاجابة عن سؤال الالتقائية والتوازن في ظل مأزق التبعية. وصولا إلى رهانات هذه العلاقة على مستوى توطيد علاقة الدولة والجماعات الترابية وفق المبادئ الجديدة للتدبير الترابي من جهة، ومن خلال تعزيز التعاقد بين الدولة والجماعات الترابية كآلية لأجرأة السياسات التنموية الترابية من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية:

تحولات السلطة الترابية؛ الدولة؛ الجهات؛ الجماعات الترابية، تدبير الشأن الترابي.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

المنتفع، رضوان. (2025، مارس). دستور 2011 وتحولات السلطة الترابية بين الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 377-391.

تقديم

دشن الدستور المغربي لسنة 2011[1] عهدا جديدا للجهوية المتقدمة من خلال تخصيصه بابا كاملا للجماعات الترابية، إذ أفرد لها أربعة عشر(14) فصلا، همت التفاصيل المتعلقة بالتنظيم الجهوي والترابي، ومبادئ التدبير الحر والتعاون والتضامن، وآليات الديمقراطية التشاركية على المستويات الترابية الثلاث، وفي دور الجهات والجماعات الترابية الأخرى في تفعيل السياسة العامة للدولة وفي إعدادها للسياسات الترابية، وفي توزيع الاختصاصات والموارد بين الدولة والجماعات الترابية، وعلاقة رؤساء المجالس الجهوية بالولاة والعمال، وغيرها من المقتضيات الهادفة إلى تحقيق الديمقراطية الترابية وتكريس التنمية الترابية اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وبيئيا.

إن الصلاحيات الممنوحة للجماعات الترابية تبرز لنا مكانتها عبر دستور 2011 والتي أصبحت تراهن عليها الدولة لتحقيق التنمية الترابية المندمجة والمستدامة، وهو ما يتطلب تفعيلا أمثل للعلاقة ما بين الدولة والجماعات الترابية.

لقد زكت القوانين التنظيمية للجهات والجماعات الترابية الأخرى علاقة هذه الأخيرة مع الدولة، إذ عززت ركائز علاقة التكامل والتعاون بين ممثل الدولة والمجالس الترابية المنتخبة، بعد أن كانت علاقة تتسم بالتبعية والوصاية.

انطلاقا مما سبق، تأتي مساهمتنا هاته كمحاولة لرصد تحولات السلطة الترابية بين الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية في دستور 2011 والقوانين التنظيمية للمستويات الترابية الثلاث، من خلال إظهار العلاقة ما بين ممثلي الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية أثناء إعداد وتفعيل السياسات التنموية الترابية.

وعليه نطرح السؤال المركزي التالي: ما هي التحولات التي طرأت على السلطة الترابية بين الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية في دستور 2011 والقوانين التنظيمية للمستويات الترابية الثلاث؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عليه من خلال رصد العلاقة ما بين الدولة والجهات والجماعات الترابية في دستور 2011 كفاعلون رسميون في التنمية الترابية (المبحث الأول)، والوقوف على رهانات العلاقة ما بين الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية (المبحث الثاني).

[1] - دستور 2011 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 1.11.91 بتاريخ 27 شعبان 1432 الموافق لـ 29 يوليو 2011، الجريدة الرسمية عدد 5964 مكرر بتاريخ 30 يوليو 2011، ص 3600.

المبحث الأول: الدولة والجماعات الترابية في دستور 2011: فاعلون رسميون في التنمية الترابية

من خلال قراءة سطحية لمقتضيات الباب التاسع من دستور 2011 والمتعلق بالجهات والجماعات الترابية الأخرى، فإن مضامين فصول هذا الباب تُظهر بأن الجهات وباقي الجماعات الترابية أصبحت تحظى بمكانة خاصة في التنظيم الجهوي والترابي للمملكة المغربية، وأضحت مساهمة في تفعيل السياسة العامة للدولة، وفي إعداد السياسات الترابية[1].

وهذا ما يبين أن عملية تدبير المجال الترابي هي مرحلة أساسية في مسار بناء أي سياسة عمومية، حيث تتضمن هذه العملية سيرورة من التفاعلات بين مختلف الفاعلين التي تفضي بتكريس وضعية مؤسساتية ورؤية سياسية تؤسس لذلك. كما تقتضي هذه العملية وجود عمل سياسي قوي ومستمر، حيث يكون للفاعلين المتنوعين والمتعددين؛ مؤسسات رسمية عمومية أو مستقلة، هيئات وأفراد في تدبير المجال الترابي والتداول في قضائيا الشأن العام، بما ينسجم مع التوازنات المجالية[2].

ولذلك فإن الإطار القانوني الجديد للمملكة على مستوى المجال الترابي شكل لنا علاقة ما بين الدولة والجهات والجماعات الترابية الأخرى في بلورة السياسة الترابية (المطلب الأول)، وهذه العلاقة نتج عنها أن انتقلت من التبعية إلى الالتقائية والتشاركية في صنع وتنفيذ السياسات العمومية الترابية (المطلب الثاني).

المطلب الأول: العلاقة ما بين الدولة الجماعات الترابية في بلورة السياسة الترابية

ظلت الإدارة الترابية تتقاسم مع مجالس الجماعات الترابية تدبير المجال الجغرافي والتنموي، هذه الاختصاصات الممنوحة لها جعلت من مؤسسة الوالي والعامل تنتقل من علاقة وصاية إلى علاقة مساعدة ورقابة إدارية (الفرع الأول)، في حين أصبح لمدبري المجالس الترابية المنتخبة بفعل المقتضيات الدستورية لدستور 2011 والقوانين التنظيمية المنظمة للجهات وباقي الجماعات الترابية مكانة في الإعداد والمساهمة وفي أجرأة للسياسات العمومية الترابية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: مؤسسة الوالي والعامل تجاه الجماعات الترابية: علاقة مساعدة ورقابة إدارية

أسست الفقرة الثانية والثالثة من الفصل 145 من دستور 2011 علاقة جديدة للولاة والعمال تجاه الجهات وباقي الجماعات الترابية، والتي نصت على أن يعمل الولاة والعمال، باسم الحكومة على تأمين تطبيق

[1] - الفصل 137 من دستور 2011: "تساهم الجهات والجماعات الترابية الأخرى في تفعيل السياسة العامة للدولة، وفي إعداد السياسات الترابية، من خلال ممثليها في مجلس المستشارين".

[2] - غازي عبد الله، السياسات العمومية الترابية بين تداخل استراتيجية الفاعلين وديناميات النسق المؤسساتي، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، العدد 151-150، أبريل 2020، ص 333.

القانون وتنفيذ النصوص التنظيمية للحكومة ومقرراتها، كما يمارسون المراقبة الإدارية. وبأن يساعد الولاة والعمال رؤساء الجماعات الترابية، وخاصة رؤساء المجالس الجهوية، على تنفيذ المخططات والبرامج التنموية.

إن الملاحظ من هاتين الفقرتين أعلاه، أن وظيفة المساعدة تعني تقديم المساعدة الإدارية والتقنية والمالية إلى المنتخبين الترابيين، خاصة منهم رؤساء الجهات باعتبار الجهة تتبوأ مكانة الصدارة بالنسبة للجماعات الترابية الأخرى في عمليات إعداد وتتبع برامج التنمية الجهوية والتصاميم الجهوية لإعداد التراب.

إن تمتع الولاة والعمال بصلاحيات واسعة على المستوى الترابي يجعل منهم طرفا مهما في مساعدة الجهات والجماعات الترابية الأخرى للوصول إلى التنمية الترابية الجهوية، ولعل ما أبانت عليه الحصيلة الأولية للجهوية المتقدمة (2015-2021) من إمكانية الرهان على ولاة الجهات في توحيد المجهود التنموي عبر تجميع مجل التدخلات العمومية في برامج ترابية مندمجة[1].

وجدير بالذكر إلى أن وظيفة المساعدة الممنوحة للولاة والعمال، تبدو أكثر تعقيدا من تلك التي كان الولاة والعمال يمارسونها في علاقتهم مع الجماعات والأقاليم. فالفقرة الثالثة من الفصل 145 من الدستور برزت بوضوح وظيفة المساعدة المسندة للولاة لتأطير تدخلات السلطات التنفيذية للمجالس الجهوية، كما تظهر واحدة من المهام الكبرى الطبيعية التي تقع على كاهل الجهة وهي التخطيط المجالي والزماني على المستوى الجهوي[2].

وبالتالي فإن المشرع الدستوري لدستور 2011 مكن للولاة والعمال تقديم المساعدة لرؤساء مجالس الجماعات الترابية، على اعتبار أن وظيفة التخطيط أو تنفيذ المخططات والبرامج التنموية تتطلب من المجالس الترابية المنتخبة خبرة تقنية وإدارية ومجالية واسعة لا تتوفر عليها دائما هذه المجالس.

أما على مستوى الرقابة الإدارية والتي تشكل أحد الأركان الأساسية لنظام اللامركزية الإدارية، باعتبارها مجموع الصلاحيات المخولة للسلطات المركزية بناء على القانون من أجل مراقبة شرعية نشاط الهيئات اللامركزية والحيلولة دون تطاولها في ممارسة اختصاصاتها ضمانا لتحقيق المصلحة العامة في إطار نظام اللامركزية الترابية[3]. وتطبيقا لمقتضيات الفقرة الثانية من الفصل 145 من الدستور، فإن الولاة والعمال أصبحوا يمارسون المراقبة

---

[1] - Mohammed Benahmed, Le Wali, un acteur central du développement territorial durable et inclusif, Ecoactu, 31 Juillet 2018, https://ecoactu.ma/le-wali-un-acteur-central-du-developpement-territorial-durable/ .

- للاطلاع أكثر انظر: عبد الرفيع زعنون، تدبير جهوي برأسين: تحولات العلاقة بين الولاة ورؤساء الجهات بعد 2011، ورقة سياسات، المعهد المغربي لتحليل السياسات، يناير 2023، ص 09.

[2] - إيمان داودي، الولاة والعمال والإصلاح الدستوري بالمغرب، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 108، يناير، فبراير 2013، ص 76.

[3] - عبد القادر باينة، مدخل لدراسة القانون الإداري والعلوم الإدارية، دار النشر المغربية، الطبعة الثالثة، 2005، ص 398.

الإدارية على شرعية قرارات رؤساء هذه المجالس ومقرراتهم مجالسهم. وتعتبر باطلة بحكم القانون كل المقررات والقرارات التي لا تدخل في صلاحيات هذه المجالس المنتخبة أو رؤسائهم أو المتخذة خرقا لأحكام القوانين التنظيمية والنصوص التشريعية والتنظيمية المنظمة للجهات والجماعات الترابية الأخرى. ويبقى للمحكمة الإدارية البت في طل طلبات البطلان بعد إحالة الأمر إليها في كل وقت وحين من قبل السلطة الحكومية المكلفة بالداخلية[1] أو من قبل عامل العمالة أو الإقليم[2].

وفضلا على كل ما تقدم، فإن هناك من الفقه من يرى بأن الغموض لا يزال يلف طبيعة العلاقة بين مجالس الجماعات الترابية وممثلي السلطة المركزية في الجهات والجماعات الترابية الأخرى، فالمشرع الدستوري، ومعه المشرع العادي، تجنبا الحديث عن "الوصاية الإدارية" في علاقة المجالس بالسلطات المذكورة في استحضار واضح للاعتراضات التي ظلت تواجه بها هذه المسألة على امتداد التجارب الجماعية السابقة، وتحدثا بدلا عن ذلك عن تخويل الولاة في الجهات والعمال في العمالات والأقاليم صلاحية ممارسة "المراقبة الإدارية"، كما أناطا بهم مهمة مساعدة رؤساء الجماعات الترابية، وخاصة رؤساء المجالس الجهوية، على تنفيذ المخططات والبرامج التنموية، بيد أن التأكيد على عدم وجود أي تناقض بين المراقبة الإدارية وطبيعة الجماعات الترابية باعتبارها ذات شخصية قانونية وتتمتع بالاستقلال الإداري والمالي، خصوصا في دولة موحدة، لا يمنع من التأكيد على أن الرقابة الإدارية لا تكون كذلك إلا إذا اقتصرت على مراقبة الشرعية التي لا يمكن أن تكون إلا رقابة لاحقة، أما عندما تتحول إلى رقابة قبلية، وفقا للاتجاه الذي سلكه المشرع العادي عندما ربط قابلية مقررات محددة لمجالس الجماعات الترابية للتنفيذ بضرورة التأشير القبلي عليها من قبل السلطة الحكومية المكلفة بالداخلية بالنسبة لمجالس الجهات، ومجالس الجماعات عندما يتعلق الأمر بالمقررات الخاصة بالتدبير المفوض للمرافق والمنشآت العمومية الجماعية، أو العامل بالنسبة لمجالس العمالات والأقاليم، ومجالس الجماعات فيما يتعلق بعدد من الاختصاصات غير تلك المتعلقة بالتدبير المفوض، فإن ذلك يجعل من هذه الرقابة أشبه بوصاية مقنعة. علما أن تدخل ممثلي السلطة المركزية في شؤون مجالس الجماعات الترابية لا ينحصر عند هذا الحد، بل يمكن أن يمتد ليشمل إمكانية الحلول محل رؤساءها في اختصاصاتهم في بعض الحالات[3].

[1] - المادة 112 من القانون التنظيمي رقم 111.14 المتعلق بالجهات.

[2] - المادة 106 من القانون التنظيمي رقم 112.14 المتعلق بالعمالات والأقاليم. والمادة 115 من القانون التنظيمي رقم 113.14 المتعلق بالجماعات.

[3] - حسن طارق، الدستور المغربي: المستجدات وحصيلة التفعيل 2011-2017 دراسة على ضوء: حقوق الإنسان، المعارضة، القضاء الدستوري واللامركزية، منشورات المنظمة العربية للقانون الدستوري، الجمهورية التونسية، 2017، ص 45.

الفرع الثاني: مكانة مدبري الجماعات الترابية في السياسة التنموية الترابية

مكنت القوانين التنظيمية للجهات والجماعات الترابية الأخرى صلاحيات جد هامة لرؤساء هذه المجالس في تدبير الشأن الترابي، إعمالا للفصل 138[1] من دستور 2011، لذلك نجد القانون التنظيمي رقم 111.14 يُمتع رئيس الجهة بسلطة تنفيذ مداولات المجلس الجهوي ومقرراته، وبالتالي أصبح هو الجهاز التنفيذي للجهة وليس الوالي كما كان عليه الأمر سابقا[2].

وقد منحت القوانين التنظيمية للجهات وباقي الجماعات الترابية لمجالسهم ورؤساءهم الحق في وضع برامج عملها التنموية، وفي هذا الإطار نصت المادة 83 من القانوني التنظيمي رقم 111.14 للجهات[3] على أن: "يضع مجلس الجهة، تحت إشراف رئيس مجلسها خلال السنة الأولى من مدة انتداب المجلس، برنامج التنمية الجهوية، وتعمل على تتبعه وتحيينه وتقييمه"، فيما نصت المادة 80 من القانون التنظيمي رقم 112.14 المتعلق بالعمالات والأقاليم[4] بأن: "يضع مجلس العمالة أو الإقليم، تحت إشراف رئيس مجلسها خلال السنة الأولى من انتداب المجلس، برنامج التنمية للعمالة أو للإقليم وتعمل على تتبعه وتحيينه وتقييمه"، فيما نصت المادة 78 من القانون التنظيمي رقم 113.14 المتعلق بالجماعات[5] بأن: "تضع الجماعة، تحت إشراف رئيس مجلسها، برنامج عمل الجماعة، وتعمل على تتبعه وتحيينه وتقييمه".

إن ما يمكن ملاحظته بأن القوانين التنظيمية للجهات والجماعات الترابية الأخرى مكنت لهذه الأخيرة من صلاحيات هامة في تحديد برنامج عمل كل مجلس على حدا. إلا أن القراءة الباطنة لهذه المواد المذكورة سالفا، تظهر بأن منهجية صنع هذه البرامج يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ضرورة التكامل الأفقي والعمودي للبرمجة بحيث يرتكز على الإطار المرجعي العام الذي تعتمد عليه كل المستويات الترابية للتخطيط من أجل تهييء برامجها التنموية على التوجهات الملكية والبرنامج الحكومي والاستراتيجيات الوطنية والالتزامات الدولية، إلى

[1] - الفصل 138 ينص على أن: "يقوم رؤساء مجالس الجهات ورؤساء مجالس الجماعات الترابية الأخرى بتنفيذ مداولات هذه المجالس ومقراراتها".

[2] - غازي عبد الله، مرجع سابق، ص 336.

[3] - القانون التنظيمي رقم 111.14 المتعلق بالجهات، الصادر بظهير شريف رقم 1.15.83 صادر في 20 من رمضان 1436 (7 يوليو 2015)، الجريدة الرسمية عدد 6380 الصادرة بتاريخ 06 شوال 1436 (23 يوليو 2015)، ص 6585.

[4] - القانون التنظيمي رقم 112.14 المتعلق بالعمالات والأقاليم، الصادر بظهير شريف رقم 1.15.84 صادر في 20 من رمضان 1436 (7 يوليو 2015)، الجريدة الرسمية عدد 6380 الصادرة بتاريخ 06 شوال 1436 (23 يوليو 2015)، ص 6625.

[5] - القانون التنظيمي رقم 113.14 المتعلق بالجماعات، بظهير شريف رقم 1.15.85 صادر في 20 من رمضان 1436 (7 يوليو 2015)، الجريدة الرسمية عدد 6380 الصادرة بتاريخ 06 شوال 1436 (23 يوليو 2015)، ص 6660.

جانب أن تنسجم أهداف هذه البرامج فيما بينها وفق توجهات وتصور برنامج التنمية الجهوي مع احترام الاختصاصات المخولة للجماعات الترابية[1].

وبالتالي يمكن القول بأن مكانة مدبري الجهات والجماعات الترابية الأخرى في السياسة التنموية الترابية تعرف تكاملا بين اختصاصات الفاعلين الترابيين الرسميين، إذ أصبح يحظى موقع هؤلاء -الفاعلين- بأهمية بالغة في دستور 2011 والقوانين التنظيمية المتعلقة بالجهات وباقي الجماعات الترابية في بلورة وتنفيذ السياسات العمومية الترابية.

المطلب الثاني: الدولة والجماعات الترابية بين مأزق التبعية والتدخل وسؤال الالتقائية والتوازن

أضفت القوانين التنظيمية للجهات وباقي الجماعات الترابية عدة مقتضيات تمكن لهاته الوحدات الترابية من الاستقلالية عن الوالي والعامل، وبذلك تفعيلا للفصل 145 من الدستور[2]، إذ إن مقتضيات القوانين التنظيمية سالفة الذكر استبدلت مفهوم "الوصاية" بمفهوم "المراقبة الإدارية" إضافة إلى تمكين الجهات والجماعات الترابية الأخرى من عدة ضمانات أخرى قانونية وقضائية، وفي هذا اشارات ايجابية مفادها تغيير النظرة التي تتعامل بها السلطة المركزية مع موضوع الوحدات الترابية اللامركزية بإزالة مفهوم السلطة، الذي يحيل إلى علاقة اللاتوازن بين الدولة والجماعة[3] من النصوص التنظيمية للامركزية الترابية.

لكن رغم ما منح للجهات والجماعات الترابية الأخرى من استقلالية في ممارسة صلاحياتها، فإنها تقع بين مأزق التبعية لسلطة الوالي والعامل (الفرع الأول) وبين البحث عن سؤال تحقيق الالتقائية والتوازن في تدبير الشأن الترابي (الفرع الثاني).

الفرع الأول: تبعية الفاعل الترابي لسلطة الوالي والعامل في تدبير الشأن الترابي

إن الدور التدخلي للولاة والعمال في دينامية التدبير الترابي، تجعل من الفاعل الترابي المنتخب خاضع لسلطتها - الولاة والعمال- ليس فقط في علاقة المساعدة التي نصت عليها الفقرة الثالثة من الفصل 145 من

[1] - منية بلمليح، برنامج عمل الجماعة: من التأصيل إلى التدبير التشاركي، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 152 ماي يونيو 2020، ص 41.

[2] - ينص الفصل 145 من الدستور على أنه: يمثل ولاة الجهات وعمال الأقاليم والعمالات، السلطة المركزية في الجماعات الترابية. ويعمل الولاة والعمال، باسم الحكومة، على تأمين تطبيق القانون، وتنفيذ النصوص التنظيمية للحكومة ومقرراتها، كما يمارسون المراقبة الإدارية. ويساعد الولاة والعمال رؤساء الجماعات الترابية، وخاصة رؤساء المجالس الجهوية، على تنفيذ المخططات والبرامج التنموية. ويقوم الولاة والعمال، تحت سلطة الوزراء المعنيين، بتنسيق أنشطة المصالح اللاممركزة للإدارة المركزية، ويسهرون على حسن سيرها.

[3] - محمد عمري، الديمقراطية المحلية في علاقة رجال السلطة بالجماعات الترابية: المجالس الجماعية نموذجا، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 152، ماي – يونيو 2020، ص 220.

الدستور، وأيضا في علاقة الوصاية الإدارية الكلاسيكية[1]، وإنما نجدها على مستوى الدور التدخلي للولاة والعمال على المستوى الترابي بفعل امتلاكهم الوسائل والآليات التي من شأنها التأثير في تدبير الشأن الترابي على مستوى الجهة والجماعة الترابية، ولعل الدور الذي يلعبه مثلا الوالي في إشرافه على المراكز الجهوية للاستثمار، دليل لهيمنته على تدبير هذه المراكز مقارنة بحضور وتدخل مجالس الجهات في إنعاش الاستثمار[2].

الفرع الثاني: سؤال الالتقائية والتوازن في تدبير الشأن الترابي

عرف دور الولاة والعمال مع دستور 2011 والقوانين التنظيمية للجهات والجماعات الترابية الأخرى، تحولا وظيفيا هاما على المستوى السياسي والاقتصادي والقانوني سواء على مستوى سياسة اللاتركيز أو اللامركزية الإدارية من فاعل لممارسة السلطة إلى أداة لخدمة التنمية[3]. وهذا ما أكدته اللجنة الاستشارية حول الجهوية في تقريرها والذي نص فيه على: "ينبغي أن تجد مجالس الجهات والجماعات والعمالات والأقاليم في الولاة والعمال مخاطبيها المباشرين باسم الدولة بامتياز في علاقات تلك المجالس بمجموع الإدارات الترابية في مجالات الحصول على المعلومات والتخطيط وإنجاز المشاريع والمساعدة التقنية التي تقدمها مصالح الدولة والشراكة بين الطرفين"[4].

وقد حث المرسوم المتعلق بالميثاق الوطني للاتمركز الإداري في مادته 27 على أن: "يسهر الولاة والعمال، بصفتهم ممثلين للسلطة المركزية، كل في دائرة اختصاصه، على اتخاذ جميع التدابير المناسبة واللازمة لضمان مواكبة المصالح اللامركزة للدولة للجماعات الترابية ومجموعاتها وهيئاتها في إنجاز برامجها ومشاريعها التنموية"[5].

وفي هذا السياق، فإن بناء وتحقيق علاقة متوازنة ما بين ممثلي الدولة على المستوى الترابي والمنتخب الترابي تكمن في نجاعة "القيادة المسؤولة والإدارة الجيدة لضمان التنسيق الدائم بين مختلف المتدخلين والتتبع المستمر لوضعية الإنجاز وتفادي التراخي، المسجل في الكثير من الأحيان مباشرة بعد الإعلان عنها أو توقيع الاتفاقات الخاصة بتفعيلها"[6]، إلى جانب ذلك العمل على مراجعة آليات التنسيق وتوجيهها لتعزيز الالتقائية، من خلال ضمان توازن أكثر في اللجنة الجهوية للتنسيق بين رؤساء التمثيليات الإدارية والولاة، وفيما بينهم وبين

[1] - المكي السراجي، مركز وسلط الولاة والعمال في دستور 2011، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 111، يوليوز- غشت، 2013، ص 38.

[2] - عبد الرفيع زعنون، مرجع سابق، ص 11.

[3] - منية بلمليح، مرجع سابق، ص 12.

[4] - تقرير اللجنة الجهوية المتقدمة، الكتاب الأول، ص 48.

[5] - مرسوم رقم 2.17.618 الصادر في 18 من ربيع الآخر 1440 (26 ديسمبر 2018) بمثابة ميثاق وطني للاتمركز الإداري، الجريدة الرسمية عدد 6738، 19 ربيع الآخر 1440 (27 دجنبر 2018)، ص 9787.

[6] - تقرير موضوعاتي حول تفعيل الجهوية المتقدمة: الإطار القانوني والمؤسساتي، الآليات والموارد، والاختصاصات، صادر عن المجلس الأعلى للحسابات، أكتوبر 2023، ص 36.

ممثلي المنتخبين في الهيئات القيادية كاللجنة الجهوية الموحدة للاستثمار واللجنة الجهوية للمبادرة الوطنية للتنمية البشرية[1].

المبحث الثاني: دستور 2011 ورهانات العلاقة ما بين الدولة والجماعات الترابية

تشكل الجهات والجماعات الترابية الأخرى فضاءً لتوطين السياسات العمومية على المستوى الترابي، وهذا ما يجعل من التنظيم الترابي والجهوي ذو أهمية قصوى في بلورة المشاريع والبرامج التنموية الترابية، وبالتالي تقوية سياسة النماء اللامركزية وتعزيز الديمقراطية المحلية.

وقد منح دستور 2011 والقوانين التنظيمية للجهات والجماعات الترابية الأخرى مجموعة من القواعد ومبادئ الحكامة من قبيل مبدأ التدبير الحر ومبدأ التفريع ومبدأ التضامن، والآليات التشاركية للحوار والتشاور، وهذا ما من شأنه توطيد علاقة الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية وفق المبادئ الجديدة للتدبير الترابي (المطلب الأول)، ثم في تعزيز التعاقد بين الدولة والجماعات الترابية: آلية لأجرأة السياسات التنموية الترابية (المطلب الثاني).

المطلب الأول: توطيد علاقة الدولة والجماعات الترابية وفق المبادئ الجديدة للتدبير الترابي

تشكل المبادئ الجديدة للتدبير الترابي دعامة أساسية لتقوية العلاقة ما بين الدولة والجماعات الترابية، ولمواجهة تحديات ومطالب التنمية الاقتصادية والاجتماعية على المستوى الترابي، كما تساهم في تخفيف العبء عن الإدارة المركزية. وبذلك سنبين من خلال هذا المطلب دور مبدأ تدبير الحر في توزيع الاختصاص ما بين الدولة والجماعات الترابية (الفرع الأول)، ثم دور مبدأ التعاون والتضامن في ترسيخ الالتزام التضامني ما بين الجماعات الترابية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: مبدأ التدبير الحر وتوزيع الاختصاص بين الدولة والجماعات الترابية

إن الملامح الكبرى لتوزيع الاختصاص بين الدولة والجهات والجماعات الترابية الأخرى أضحت واضحة من خلال تقرير اللجنة الاستشارية للجهوية، ذلك أن الجوانب الاستراتيجية والتقنية والمراقبة والجزاء تظل من اختصاص الدولة المركزية، في حين أن باقي الاختصاصات يمكن توزيعها بين الدولة والجهات والجماعات الترابية الأخرى[2].

[1] - عبد الرفيع زعنون، مرجع سابق، ص 13.

[2] - آمال بلشقر، تدبير الجماعات الترابية للمشاريع التنموية بين إكراهات الواقع ومتطلبات التنمية الجهوية المندمجة، أطروحة لنيل الدكتوراه، جامعة محمد الخامس بالرباط، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، سلا، 2014-2015، ص 244.

في المغرب لم يعترف بمبدأ التدبير الحر للجماعات الترابية إلا مع دستور 2011، ولم يدخل مجال الممارسة إلا بعد نشر القوانين التنظيمية للجهات والجماعات الترابية الأخرى، وقد اعتبر الدستور في فصله 136 بأن مبدأ التدبير الحر من ركائز التنظيم الترابي إضافة إلى مبادئ التعاون والتضامن ومشاركة السكان في تدبير شؤونهم[1].

وفي هذا الإطار، تندرج دسترة مبدأ التدبير الحر ضمن إطار التطلع لتقوية اللامركزية وتمكينها من النهوض بالأدوار التنموية المنوطة بها، وهو تطلع يهدف بالأساس التخفيف من مسؤوليات الدولة بإشراك الجماعات الترابية في ذلك، على أساس أن تطال الجهود المبذولة ترابيا كافة التراب الوطني[2]، وبذلك تمنح استقلالية شبه مطلقة للجهات والجماعات الترابية الأخرى في ممارسة اختصاصاتها مع ربطها باحترام المبادئ العامة التي نصت عليها مواد القوانين التنظيمية[3] للجهات والعمالات والأقاليم والجماعات لتطبيق مبدأ التدبير الحر، ومن هذه المبادئ نجد:

- المساواة بين المواطنين في الولوج إلى المرافق العمومية التابعة للجهة، أو العمالة أو الإقليم أو الجماعة؛
- الاستمرارية في أداء الخدمات من قبل الجهة أو العمالة أو الإقليم أو الجماعة وضمان جودتها؛
- تكريس قيم الديمقراطية والشفافية والمحاسبة والمسؤولية؛
- ترسيخ سيادة القانون؛
- التشارك والفعالية والنزاهة.

الفرع الثاني: مبدأ التعاون والتضامن وترسيخ الالتزام التضامني بين الجماعات الترابية

تعرف الجماعات الترابية تباينات متعددة طبيعية واقتصادية وبشرية تحد من إيصال وتطوير البنيات التجهيزية الضرورية، فنجد بذلك جماعات ترابية غنية من حيث وفرة الموارد والتجهيزات وأخرى تفتقر لأبسط الإمكانيات[4].

---

[1] - مصطفى عبدي، نشأة وتطور مبدأ التدبير الحر للجماعات الترابية في التشريعين الفرنسي والمغربي، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد مزدوج 150-151، يناير– أبريل، 2020، ص 190.

[2] - عبد الغاني علامي، جدلية العلاقة بين مبادئ التبادل الحر للجماعات الترابية والتعاون والتضامن، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 136، شتنبر- أكتوبر، 2017، ص 135.

[3]- المادة 243 من القانون التنظيمي رقم 111.14 المتعلق بالجهات.

- المادة 213 من القانون التنظيمي رقم 112.14 المتعلق بالأقاليم والعمالات.

- المادة 269 من القانون التنظيمي رقم 113.14 المتعلق بالجماعات.

[4] - آمال بلشقر، مرجع سابق، ص 267.

وفي هذا الإطار، أولى دستور 2011 أهمية خاصة لمبدأ التعاون والتضامن فيما بين الجهات وباقي الجماعات الترابية، فعلى مستوى مبدأ التعاون بين الجماعات الترابية نجد أن المشرع ميز بين أشكال مختلفة للتعاون تشمل إبرام اتفاقيات التعاون والشراكة وتأليف مؤسسات التعاون بين الجماعات ومجموعات الجماعات الترابية وإحداث شركات التنمية المحلية، ولهذا يعتبر التعاون ما بين الجماعات الترابية من الضرورات الملحة، نظرا لما يطرحه التدبير الترابي من إشكاليات عملية تصب في مجملها حول عدم قدرة المجالس المنتخبة، خاصة في الجماعات الصغرى على تلبية حاجيات المواطن المحلية، سواء على مستوى التجهيز العمومي أو تقديم الخدمات الأساسية[1]، إلى جانب أن التعاون ما بين الجماعات الترابية يحمي التدبير المشترك والتضامني فيما بينها، ويعزز التنمية الترابية الشاملة والمندمجة.

فيما يعتبر مبدأ التضامن الحجر الأساسي في توفير الاعتمادات الذاتية والكافية لقيام الجهات والجماعات الترابية الأخرى بالاختصاصات الموكولة لها، إذ تكمن أهمية الالتزام بالتضامن الترابي في إعادة توزيع الموارد والأعباء بين الجماعات، أي إعادة التوزيع بهدف تصحيح التباينات الموجودة والمفرطة بينها، من أجل إنجاز وإتمام المشاريع التنموية المشتركة، وتحقيق البرامج الجهوية على مجمل المستويات الترابية.

وفي هذا السياق، وتفعيلا للفصل 142 من الدستور الذي ألزم الدولة بإحداث لفترة معينة ولفائدة الجهات صندوق للتأهيل الاجتماعي، بهدف سد العجز في مجالات التنمية البشرية، والبنيات التحتية الأساسية والتجهيزات، إلى جانبه صندوق للتضامن بين الجهات بهدف التوزيع المتكافئ للموارد قصد التقليص من التفاوتات بينها. وهذه الصناديق من شأنها أن تضمن الالتزام التضامني فيما بين الجهات بقصد تفعيل وأجرأة السياسات العمومية الترابية في أبعادها المتعلقة خاصة بالماء الصالح للشرب والكهرباء والسكن غير اللائق والصحة والتربية والبنية التحتية الطرقية.

المطلب الثاني: تعزيز التعاقد بين الدولة والجماعات الترابية: آلية لأجرأة السياسات التنموية الترابية

تشكل الجهات وباقي الجماعات الترابية مجالا لإنزال السياسات العمومية على المستوى الترابي، وتعتبر عقود البرامج بين الدولة والجهات والجماعات الترابية الأخرى من بين آليات تنفيذ المشاريع ذات الأولوية المندرجة

[1] - خالد الغازي، مبدأ التعاون اللامركزي من وجهة نظر دستورية، القانون الدستوري للجماعات الترابية: دراسة مقارنة، أشغال الأيام المغاربية العاشرة للقانون المنظمة من طرف شبكة الحقوقيين المغاربيين يومي 17-18 أبريل 2015، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2015، ص 73، ورد عن علامي عبد الغاني، جدلية العلاقة بين مبادئ التبادل الحر للجماعات الترابية والتعاون والتضامن، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 136، شتنبر-أكتوبر 2017، ص 129.

في برامج التنمية الجهوية في إطار تشاركي[1]. ويهدف التعاقد إلى تعبئة مختلف الفاعلين لتحقيق الالتقائية بين التوجهات الاستراتيجية لسياسة الدولة والحاجيات التنموية على المستوى الترابي.

وسنركز هنا على الجهات باعتبارها تتبوأ الصدارة ومكانة متميزة في التنظيم الترابي، من حيث بلورة وتفعيل التنمية الاقتصادية والاجتماعية والبيئية، في تناغم وانسجام مع توجهات السياسة العامة للدولة.

الفرع الأول: الإطار العام لبلورة آلية التعاقد بين الدولة والجهات

لقد مكنت المبادئ الدستورية التي أقرها دستور 2011 للجهات من إطار واضح للتعاقد الترابي، وشكلت الأساس المرجعي لإعداد عقود برامج التنمية الجهوية[2]، ولعل مبدأ التدبير الحر ومبدأ التعاون والتضامن المنصوص عليها في الفصل 136 من دستور 2011 تتماشى وتندمج مع آلية التعاقد ما بين الدولة والجهات وباقي الجماعات الترابية، إلى جانب الفصل 137 من الدستور الذي يجعل من كل الجماعات الترابية تساهم في أجرأة السياسة العامة للدولة، وفي إعداد السياسات الترابية من خلال ممثليها في مجلس المستشارين. كما أن القانون التنظيمي رقم 111.14 للجهات أتاح لها اللجوء لآلية التعاقد مع الدولة، من خلال مواده المتفرقة التالية (المادة 83؛ 93؛ 99؛ 162)[3].

وإلى جانب الإطار القانوني المنظم لآلية التعاقد بين الدولة والجهات، نجد أن هناك مرجعيات لا محيد للجهات عنها في بلورة تعاقد مع الدولة دون الرجوع إليها، ولعل أبرزها "التصميم الجهوي لإعداد التراب" الذي نص عليه القانون التنظيمي رقم 111.14 للجهات، وحث بمراعاة الإطار التوجيهي للسياسة العامة لإعداد التراب على مستوى الجهة، ويعتبر وثيقة مرجعية للتهيئة المجالية لمجموع تراب الجهة، تهدف إلى تحقيق التوافق بين الدولة والجهة حول تدابير تهيئة المجال وتأهيله وفق رؤية استراتيجية واستشرافية، بما يسمح بتحديد توجهات واختيارات التنمية الجهوية، كما يحدد الاختيارات المتعلقة بالتجهيزات والمرافق الكبرى على مستوى الجهة، ومجالات المشاريع الجهوية، وبرمجة إجراءات تثمينها وكذا مشاريعها المهيكلة.

---

[1] - تقرير موضوعاتي حول تفعيل الجهوية المتقدمة: الإطار القانوني والمؤسساتي، الآليات والموارد، والاختصاصات، صادر عن المجلس الأعلى للحسابات، أكتوبر 2023، ص 40.

2 - عبد الواحد الأنصاري (رئيس جهة فاس-مكناس)، أبعاد ورهانات التعاقد كآلية للشراكة بين الدولة والجهات، مداخلة في الملتقى البرلماني الرابع للجهات تحت عنوان: مأسسة النهج التعاقدي: دعامة أساسية لتسريع تنزيل الجهوية المتقدمة"، المنظم من طرف مجلس المستشارين، منشورات مجلس المستشارين، 2023، ص 82.

3 - أما بالنسبة لمجالس العمالات والأقاليم فإن القانون التنظيمي رقم 112.14 منح لها هو الأخر إمكانية اللجوء إلى آلية التعاقد مع الدولة من خلال المواد الآتية (87؛ 88؛ 141)، وأيضا مُنحت للجماعات من خلال المواد (88؛ 89؛ 149) من القانون التنظيمي رقم 113.14.

كما ينص القانون التنظيمي للجهات أيضا، على أنه يتعين على الإدارة، والجماعات الترابية، والمؤسسات والمقاولات العمومية، الأخذ بعين الاعتبار مضامين التصميم الجهوي لإعداد التراب في إطار برامجها القطاعية، أو تلك التي تم التعاقد بشأنها.

ثم هناك "برنامج التنمية الجهوية"، والذي يحدد لمدة ست سنوات الأعمال التنموية المقرر برمجتها أو إنجازها بتراب الجهة، ويعد بتعاون مع والي الجهة بصفته مكلفا بتنسيق أنشطة المصالح اللامركزة. ويتضمن هذا البرنامج تشخيصا لحاجيات وإمكانيات الجهة وتحديدا لأولوياتها، ويتعين أن يواكب التوجهات الاستراتيجية لسياسة الدولة وأن يعمل على بلورتها على المستوى الجهوي، وأن يراعي إدماج التوجهات الواردة في التصميم الجهوي لإعداد التراب.

إن بلورة تعاقد ما بين الدولة والجهات ينبني على أسس قانونية ووثائق مرجعية أساسية كما ذكرنا سالفا، وهذا ما سيجعل من التعاقد أداة لترشيد وعقلنة الاختيارات التنموية التي تتبناها الجهات، لتصبح أقطابا اقتصادية وفضاءات متماسكة للتنمية الترابية تُفعل من خلالها المشاريع واستراتيجيات السياسة العامة للدولة على المستوى الترابي.

الفرع الثاني: عقود برامج التنمية الجهوية: بين أهمية التنفيذ وأكراهات التفعيل

تعتبر مرحلة تنفيذ عقد البرنامج من أهم المراحل التي تنكب عليها الجهات، خاصة وأن الأمر يتعلق ببرامج ومشاريع كبرى واستراتيجية، متنوعة ومتعددة، وموزعة على مجموع تراب الجهات، الشيء الذي يقتضي التفكير في الآليات والأدوات الأكثر نجاعة للإنجاز.

وفي هذا السياق، نسرد حالة إحدى الجهات التي كانت سباقة في تنفيذ برامج ومشاريع ضمن آلية التعاقد مع الدولة، وهي جهة فاس- مكناس، إذ اشتغلت في تنفيذ هذه البرامج عبر توفير الاعتمادات المالية اللازمة، من خلال التوقيع على فتح خط اعتماد قرض من صندوق التجهيز الجماعي، ثم اختيار مؤسسات وطنية لها تجربة كبيرة في تنفيذ مشاريع من حجم تلك المدرجة في العقد برنامج، من قبيل صندوق الإيداع والتدبير والفروع التابعة له، بالإضافة إلى الوكالة الجهوية لتنفيذ المشاريع، ثم وضع وتفعيل هيئات الحكامة والتتبع، خاصة منها اللجنة الجهوية، التي تعمل منذ التوقيع على العقد على عقد اجتماعات قطاعية دورية للوقوف عند التتبع الدقيق لتنفيذ البرامج والمشاريع[1].

[1] - عبد الواحد الأنصاري، مرجع سابق، ص 90.

وقد تمكنت بعض الجهات (بني ملال- خنيفرة وكلميم- واد نون والداخلة- وادي الذهب) إلى جانب جهة (فاس- مكناس) منذ 2015 إلى حدود 2022، في إتمام إبرامها عقود البرامج بين الدولة والجهات وباقي المتدخلين خلال هذه الفترة، وذلك بهدف توجيه مجهودات استثمارها صوب المشاريع ذات الأولوية الاستراتيجية ببرامج التنمية الجهوية[1].

إلا أن الملاحظ وهو محدودية اللجوء إلى آلية التعاقد بين الجهات والدولة، إذ تُظهر لنا أن هناك اكراهات في تفعيل هذه الآلية ولعل أبرزها كما لاحظها تقرير المجلس الأعلى للحسابات[2] وبعض الجهات الرسمية[3]:

- ضعف الالتقائية بين التوجهات الاستراتيجية للقطاعات الوزارية والبرامج التنموية على المستوى الجهوي بسبب اختلاف الأولويات، وكذا عدم تمتع المصالح اللامركزة على المستوى الجهوي بصلاحيات اتخاذ القرار؛

- التأخر في إبرام الاتفاقيات الخاصة بسبب عدم وضوح الرؤية حول مكونات هذه المشاريع لدى الشركاء، أو لعدم توفر الاعتمادات المالية لتزيلها، فضلا عن طول مسطرة التوافق حول مقتضيات الاتفاقيات الخاصة بين الجهات والقطاعات الوزارية المعنية، نظرا لكون ممثلي المصالح اللامركزة لهذ الوزارات لا يتوفرون على السلطة التقريرية للتعاقد على المستوى الترابي وطول مسطرة الرجوع إلى المصالح المركزية للوزارات؛

- هناك حالات لعدم استيفاء التوقيعات على عقد-البرنامج مع الدولة، بحيث أن جل المشاريع المنبثقة عن هذا العقد والتي تمكنت بعض الجهات من تفعيلها، كانت موضوع اتفاقيات سابقة تم إبرامها قبل المصادقة على عقد البرنامج سالف الذكر؛

- رصد ضعف الدقة في إعداد برامج التنمية الجهوية وضعف الالتقائية والتنسيق مع برامج تنمية الجماعات الترابية الأخرى من جهة، والالتقائية والتنسيق مع السياسات القطاعية على المستوى الجهوي من جهة أخرى؛

[1] - تقرير موضوعاتي حول تفعيل الجهوية المتقدمة: الإطار القانوني والمؤسساتي، الآليات والموارد، والاختصاصات، صادر عن المجلس الأعلى للحسابات، أكتوبر 2023، ص 40.

[2] - تقرير موضوعاتي حول تفعيل الجهوية المتقدمة: الإطار القانوني والمؤسساتي، الآليات والموارد، والاختصاصات، صادر عن المجلس الأعلى للحسابات، أكتوبر 2023، ص 42.

[3] - حسن فاتح، "عامل مدير التخطيط والتنمية الترابية بوزارة الداخلية"، مداخلة بعنوان: التخطيط الترابي وآلية التعاقد بن الدولة والجهات، في الملتقى البرلماني الرابع للجهات تحت عنوان: مأسسة النهج التعاقدي: دعامة أساسية لتسريع تنزيل الجهوية المتقدمة"، المنظم من طرف مجلس المستشارين، منشورات مجلس المستشارين، 2023، ص 62.

- تسجيل محدودية المقاربة الأحادية الناتجة عن تعدد الشراكات والاتفاقيات التي تُبرم بشكل معزول عن باقي العقود والاتفاقيات الأخرى، في غياب رؤية شمولية قادرة على تحقيق الحد الأدنى من الالتقائية والانسجام والتكامل بين مختلف المخططات التنموية التي تُعدها الجماعات الترابية في تفاعل مع الاستراتيجيات القطاعية.

وفي ختام هذه الدراسة، نؤكد أن دستور 2011 والقوانين التنظيمية للجهات والجماعات الترابية الأخرى قد ساهما في تحولات السلطة الترابية ما بين الدولة والجماعات الترابية بمستوياتها الثلاث من خلال تقليص مركز وسلط الولاة والعمال، لاسيما بعد إعفائهم من مهمة تنفيذ مقررات مجالس الجهات والعمالات والأقاليم، أو من خلال دسترة مبدأ التدبير الحر ومبدأ التعاون والتضامن، كما وطدا هذا التحول من خلال تفعيل آلية التعاقد كمؤشر لإرساء علاقات بديلة مختلفة عن العلاقات التقليدية بين الدولة وباقي الجماعات الترابية، وبحصر الصلاحيات والتدخلات فيما بينها. إن هذه التحولات ستشكل بلا شك مدخلا لأجرأة البرامج التنموية على جل المستويات الترابية، ثم في إنجاح الجهوية المتقدمة.

الفعل السياسي الجندري
بين المجال العام والمجال الرقمي

ماجدة غرابو
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين
لجهة طنجة – تطوان - الحسيمة

الملخص

يتواجد مفهوما المجال والممارسة السياسة في المضامين السوسيولوجية؛ وهي مفاهيم محتشمة التناول، وغير متوفرة في الأدبيات المعاصرة بصفة عامة والعربية بصفة خاصة. لا سيما تلك التي تخص مقاربات المجال العام الرقمي، واستخدام آليات الممارسة السياسية الجندرية، لرهينية موضوع هذه المقاربة. مع الكشف عن الاستخدام الجندري للآليات الرقمية الحديثة في ممارسة السياسة. ولمحاولة لمس صدى مشاركة المرأة سياسيا عبر مواقع التواصل الاجتماعي، ومدى استخدامها لمنصة الفايسبوك، التي تعتبر الأكثر استعمالا عبر العالم؛ وذلك بتحليل الخطاب عبر مقاربات سوسيولسانية في مجال التكنولوجيا.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

غرابو، ماجدة. (2025، مارس). الفعل السياسي الجندري بين المجال العام والمجال الرقمي. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 392-408.

مقدمة

يتدخل المجال في الحياة الاجتماعية، بطرق عديدة، ومن ثمة في لعبة السلطة[1]، فالمجال هو عماد الحياة والأنشطة ويكون من خلال امتداده أو تقلصه، بحيث إن استعمال المجال بطرقة معينة يؤدي بالضرورة إلى استعمالات أخرى، وعلى سبيل المثال فبين الزرع والحصاد تغلق الأراضي في وجه الماشية والمتجولين. كما أن المجال يشكل عائقا أمام الحياة العلائقية فيكون سببا في غلاء تنقل الخيرات وبطء صعوبة تنقل الأشخاص، فهو يخلق حواجز وعراقيل يصعب تجاوزها والانتصار عليها. ومنها إلى دهاليز السياسة.

يبقى المجال من أهم عوامل الدينامية السياسية في كل المجتمعات الإنسانية؛ فقد وجب التطرق إلى المجال الافتراضي/ الرقمي؛ الذي يعتبر الأفضل لعملية التفاعل اليومي بين الأفراد وكذا المجتمعات، بحكم ما يميزه من خاصية الانفتاح والمرونة والتنوع والآنية بصفة يومية، عبر المنصات الإلكترونية والشبكات الاجتماعية بشكل كبير ودائم، مع تزايد متواتر في أعداد تنضاف كل ثانية عبر العالم، وهذا إن دل على شيئ فإنما يدل على أهمية المجال الرقمي اليوم، الذي تبينت قوته وحضوره واستحالة الاستغناء عنه، خصوصا مع ما عاشه العالم من حجر صحي بحلول وباء كورونا سنة 2020. وإثرائه لثقافة التفاعل والتواصل وتكوين رأس مال جماعي، الشيء الذي يدعونا لمأسسته داخل تنظيمات عبر المجتمع المدني، لتتبع وإحصاء الآراء والأفكار وتنظيم النقاشات عبر منصات التواصل الاجتماعي -الفايسبوك لأنه الأكثر استعمالا عبر العالم- من أجل نقاش الشأن العام، وطرح القضايا السياسية ودمقرطتها. بالموازاة مع المجال العمومي/ المادي التقليدي الهابرماسي. حتى لا تشكل الحدود بينهما إشكالا ومجالا للتهميش والإقصاء، بل تكون مجالا للتفعيل وتحقيق الآمال والرفاه، والسيطرة على الأنساق الثقافية والاقتصادية والسياسية.

1- السياسة حرفة ذكورية والوعي جمعي

يصوغ الرجال بشكل رئيسي قواعد اللعبة السياسية، كما تنظم هذه الأخيرة وفق القيم والمعايير الذكورية، ويهيمن الرجال إلى حد بعيد على الحياة السياسية، مما يدفع النساء إما إلى رفض النمط الذكوري أو رفض السياسية ككل. لأن السياسة لا تقوم على التعاون والتوافق المنهجيين، بل في غالب الأحيان تقوم على فكرة المنافسة والمواجهة أو (المهزوم والمنتصر). تتمثل الفروق بين المرأة والرجل في أولويات ومضمون القرارات، التي تحددها خلفيات ومصالح ونمط العمل لدى الجنسين؛ حيث أن نمط العمل الذي يهيمن عليه الرجال ينعكس على نمط برامج العمل البرلماني الذي يفتقر إلى كل الهياكل الداعمة للأمهات خصوصا العاملات منهن، أما النساء

[1] - Paul claval, Espace et pouvoir, P.U.F, Paris, 1978, p. 15.

فيملن إلى إعطاء القضايا الاجتماعية كالضمان الاجتماعي كل الأولوية بما فيها قضايا الأطفال والرعاية الصحية والوطنية. وأكثر البرامج البرلمانية في الوقت الراهن، لاتعمل على تحديد مواعيد جلساتها وفق الأعباء المضاعفة الملقاة على عاتق النساء، كما أن العمل البرلماني يستدعي من البرلمانيات التواصل والمشاركة مع أحزابهن على مستويات عدة، مع النساء أيضا خارج البرلمان لهن أدوارا إضافية تتمثل في قيام المرأة بدورها المحدد لها اجتماعيا في التربية والبيت، بوصفها زوجة و أختا و أما و جدة، الشيء الذي يتطلب منهن العمل إلى ساعات متأخرة والكثير من السفر مع القليل من التسهيلات، ليحققن التوازن بين حياتهن الأسرية ومتطلبات العمل كبرلمانيات.

تقول في هذا الإطار عضوة برلمان الهند؛ سوشما سوراج: "من الصعب جدا على المرأة أن تقرر دخول معترك السياسة. فما إن تتخذ هذا القرار، عليها أن تحضر له زوجها وأسرتها. وحين تتغلب على هذه العقبات وتشد رحالها، يبدأ الطامحون من الذكور الذين تحارب ضدهم بإشاعة شتى أنواع القصص عنها، وبعد كل ذلك، عندما يصل اسمها إلى قادة الحزب، لا يختارونها لأنهم يخشون فقدان مراكزهم". تتصف تسمية المرشحين وعملية اختيارهم في الأحزاب السياسية بأنها متحيزة للرجال وضد النساء، حيث يتم التركيز على "صفات ذكورية"، وغالبا ما تتحدد كمعايير لاختيار المرشحين. إضافة إلى أن النساء في غالب الأحيان، لا توضع في مواقع ضمن القوائم الحزبية المرشحة للفوز أكثر من غيرها. لذلك فإن مشاركتهن تتحقق بأفضل صيغة حين ينطبق نظام الحصص مع تفويض التعيين (placement mandate). ومثال على ذلك نجد بلدا كالسويد تصل نسبة النساء في البرلمان إلى 40،3% ، حيث تدرج أسماء النساء والرجال بالتناوب في القوائم الحزبية[1].

شغلت النساء سنة 2019 على مستوى العالم 24،3% فقط من جميع المقاعد البرلمانية كما شكلت المناصب الوزارية 20،7%[2]، وبديهي أن مقابل هذه النسب المتبقية هي مناصب من حق الرجال، فالتمثيل غير متكافئ بالنسبة للنساء في الهيئات السياسية وصنع القرار، ويشكل عقبة كبيرة أمام تحقيق المساواة بين الجنسين في المجتمع وتحقيق أهداف التنمية المستدامة المتوخاة بحلول سنة 2030.

يتفق معظم المشاركين السياسيين على وجود فروق كبيرة بين التزامات وأفعال الأحزاب السياسية التي تعلن نفسها عادة كمدافعة عن قيم الإدماج والمساواة بين الجنسين، مما يعطي انطباعا عن التزامها بالقواعد والمعايير الدولية لحقوق الإنسان، إلا أنها تكون على سبيل المجاملة ليس إلا وتنتهي كمجرد خطاب يدافع عن التمكين السياسي بين الجنسين. ونادرا ما تطبق الأحزاب الذكورية بامتياز المواقف التي تنادي بها هياكلها الداخلية

[1] - بالينغتون، جولي، كرم، عزة، وآخرون، نساء في البرلمان: بعيدا عن الأرقام. ترجمة ضحى الملاح، المؤسسة الدولية للديمقراطية (IDEA)سنة 1998. ص: 33- 36.

[2] - Women and Inter- parliamentary Union, "Women in Politics: 2019": iknowpolitics.org/ en/ learn/ knowledge-resources/ women-politics-map-2019

وأنشطتها، وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أحزاب دولتين كالمغرب والكامرون تدرج قضايا المساواة بين الجنسين في خطاباتها واجتماعاتها لكن لا يتجاوز ذلك إلى أي عمل ومبادرات تابعة للخطاب. بينما عمليا لا تزال النساء تواجه العديد من الحواجز في الهياكل المحلية للأحزاب السياسية، ولا زلن محرومات من الوصول لمناصب القيادة، كما يعانين من قلة الاستقلال المالي والاقتصادي ومن القواعد الاجتماعية والثقافية التمييزية.

وتقول في هذا المضمار **كلوديا آلاس أفيلا**: **"إن العنف ضد المرأة في السياسة يستخدم كتكتيك سياسي من قبل الحزب الحاكم في السلفادور لقمع النساء في المعارضة".** في السالفادور على سبيل المثال، تبين شبكة نساء UPLA؛ أن العديد من النساء تخلين عن السياسة هربا من الإهانات والعنف والمضايقات.

تصنف مجموعة الضغط في المغرب، النقابات المهنية واتحادات العمال؛ كأحد الفئات المنضوية تحت جماعات المصالح المدافعة عن حقوق بعض فئات العمال والأجراء. كما يمكن إدراج الجمعيات الحقوقية، كجماعات ضاغطة من أجل مصادقة المغرب على بعض الاتفاقيات الدولية، التي تهم مناهضة التعذيب، وكذا الاعتراف ببعض الحقوق الفردية المدنية والسياسية. فهل تسمح طبيعة النسق السياسي بالمغرب، أن تلعب هذه المجموعات أدوارا طلائعية في بنية الممارسة السياسية الجندرية؟ وما أهمية دور المرأة في وضع حجر الأساس في عصرنة المستقبل؟ وعبر تدوينة تحت عنوان: **"نساء تقدميات"**، **Femmes Progressistes**، يوم 23/مارس/2022، ساقتها الناشطة العربية السورية **سارة العظمة؛** التي تطالب بتصحيح ظلم الشريعة الإسلامية فيما يخص قسمة الميراث للذكر حظ الأنثيين. ملخص التدوينة؛ أن الشابة السورية نشرت عبر الفايسبوك؛ أنها تطالب أخاها الأكبر بتصحيح الظلم الذي وقع عليها عند اتباع قانون نتج عن ظروف بيئة وزمن مختلف جملة وتفصيلا عن مجتمع عصرها.

لتقول أيضا: "أن من يملك القوة هو خصم وحكم في آن معا؛ هو الرجل. وأن لا أمل بأي تغيير مالم تقم النساء بالاعتراض على الظلم الاجتماعي المحمي بسلطة القانون وتحت جناح العادات الأبوية الذكورية".

تتراكم المعرفة على شكل ما جاء على مواقع التواصل الاجتماعي، بالأشكال المختلفة من مقاومة النساء المخفية في المجال الرقمي والفردية، بالإضافة لأشكال مقاومة المرأة العلنية أيضا. مع النظر لأشكال مقاومة النساء المخفية على سبيل المثال سواء غير المؤثرة علانية، أو ما يتم نشره من تدوينات فايسبوكية، على شاكلة ما جاءت به **بينا أغاروال Bina Agarwal**، وذكرته عن المقاومة الجماعية والفردية؛ بدراستها لنساء الهند وما خلصت له من أشكال المقاومة الفردية والجماعية للملكية الأراضي الزراعية، نتيجة عدم المساواة في توزيع الثروات وإيديولوجية التميز ضدهن. أو المقامة العلنية كما هو الشأن في قرية أموغا التي تقع شمال غينيا، للنساء فقط والمحظورة على الرجال، حيث تعرضت مجموعة من القرى بكينيا سنة 1990، لتصرفات مهينة من طرف جنود

بريطانيين، ولم تجد النساء من ينصفهن، وأصبحن عرضة للوم من طرف رجال القرية، ويعتبروهن مصدر فضيحة وإحراج لهم، ويقومون بطردهن من بيوتهن. ونتج عن هذا الظلم أن سيدة غينية جمعت 15 امرأة منبوذة من مجتمعها أو هاربة من ختان قسري أو زواج قاصرات أو مغتصبة...فاشترين أرضا وسموها (**أوموغا**)، وتعني الوحدة، وممنوع أن يسكن بها أي رجل. وتتميز هذه القرية النسائية بأنها آمنة يسودها الاحترام والمساواة.

تضيف سارة هي أيضا في تدوينتها بخصوص ظلم المرأة: **"أرفض قطعا مبدأ اللاعدالة الذي ينتقص من كرامة وقيمة المرأة. نحن لا نريد أن نعال، بل أن نحصل على الحرية والعدل والفرص لنحقق الاكتفاء والاستقلالية المادية. النظام الاجتماعي القانوني ما يزال يختار طرق الرجال في الملعب ولجنة التحكيم رجال... أطالب بحق تم سلبه مني، حصة مساوية للذكر من الإرث...القانون ليس مقدسا. وأحيانا تكمن الفضيلة في خرق قانون جائر، تمهيدا لولادة قانون جديد أكثر عدلا وتماشيا مع معطيات العصر". هكذا تنهي سارة رسالتها، إيمانا مني بالمقولة النسوية الشهيرة: "الخاص هو أيضا عام، وسياسي"**.*

يجيب عن هذه التدوينة بالرفض، صوت ذكوري سوري مهاجر بألمانيا، تضم صفحته على الفايسبوك في أغلبها محتوى ديني، وهي تحت اسم أبو حسام عصام الصبح: **"هذا قانون إلهي فإذا كان عندك اعتراض عليه فلماذا تنتسبين للإسلام؟..إذا كانت الدولة لا تطبق الشريعة وجعلت المرأة من (أمثالك)، تسافر بغير محرم، فهذا لايعني بان ننسلخ عن ديننا ونعترض على قوانينه التي نص عليها القرآن (أم هل ستغيرين القرآن أيضا). اتق الله، والإسلام لم يظلم المرأة بل جعلها مكرمة ملكة في منزلها ولها الحق في إنفاق محارمها عليها".** وجاء كتعليق على هذه التدوينة ثلاثة رموز الإعجاب ورمز واحد غاضب.

ردت المتفاعلة الثانية الفايسبوكية على تدوينة سارة؛ وهي تنتمي لهيئة المحامين بمدينة الجديدة، درست بمدينة الدار البيضاء، تحت اسم يزة كهيم Yazza Kahim: **"كل التضمن عزيزتي سارة وهو مطلب آني ومستعجل بالنسبة لنا في المغرب بعد ظهور المدونة الجديدة ومرور وقت ليس باليسير على هذه الإصلاحات. حان الوقت لإعادة النظر في نظام الإرث ومنح المرأة كامل حقوقها في إطار المساواة والعدل والحرية والكرامة. المرأة هي الأم والأخت والبنت والرفيقة والحبيبة وهي أهل لهذا الإنصاف الجميل التي ناضلت الكثيرات من أجله".** وهنا يبرز الصراع بين الرجال والنساء حول المطالبة بالمساواة، كل وإيديولوجيته ومنطلقه الديني، عبر متفاعلين شبكيين في المجال الرقمي. يهيمن عليه في الغالب رجال.

مقابل نساء أقل تفاعلا عبر مواقع التواصل الاجتماعي و(الفايسبوك)، نتيجة ربما مهام المرأة العربية الإضافية في البيت.

فسرت المركزية الذكورية في العلم كون المواضيع التقليدية للدراسات هي الرجل والمذكر، ويظهر ذلك جليا من خلال عدة علوم كالبيولوجيا والأنثربولوجيا وعلم النفس والطب التي ركزت طويلا في دراساتها على الشخص/ الرجل، وأيضا من المثير للاهتمام هو أنه خلال مدة طويلة فإن الدراسات التاريخية لم تدرس إلا الأحداث المرتبطة بالرجال والسياسة كالثورات والمعارك والحروب. بينما الحياة اليومية المتمثلة في المجال الخاص الذي هو فضاء مخصص للنساء، فيعتبر موضوعا يعاني من الشح في مجال الدراسات والبحوث وبذلك فإن النساء تصبحن غير واضحات ولا مرئيات في التاريخ[1].

تحيلنا هذه الفكرة للتساؤل من جديد: هل تواجد الذكور وممارستهم لحرفة السياسة يهيمن أيضا على الإناث أثناء ممارستهن لها في المجال الرقمي؟ هل يؤثر الضمير الجمعي على التجارب السياسية المشتركة في هذا التواجد عبر المجال العام الرقمي؟

تتعلق مقاربة النوع الاجتماعي بالنساء والرجال على حد سواء، ومن الصعب تغيير العلاقات الغير متكافئة بين الجنسين دون الاشتغال على الرجال أنفسهم، فلا يزال هناك الكثير من الاحتياج للعمل من أجل تحسين وضعية النساء، حيث من الضروري إشراك الرجال من أجل خدمة قضية المساواة على جميع الأصعدة والسياسية منها، حيث تعتبر الوسائل التي اعتمدها الرجال لبناء سلطتهم الاجتماعية والفردية والسياسية، في الوقت نفسه مصدر خوف وألم وعزلة للرجال أنفسهم، حيث أن اتخاذ السلطة السياسية كوسيلة لفرض الذات وللهيمنة والسيطرة؛ ينتج عنه رجال ذوي تجارب مشحونة بالتوترات والإحساس بالفشل والخوف من عدم التميز والتفوق والنجاح وعواقب الإقصاء المجتمعي. وحسب **كوفمان** فإن إعادة النظر في نماذج الرجولة المهيمنة سياسيا هو في صالحهم أنفسهم، لتخفيف وطأ الضغط الذي يصيبهم نتيجة انتظارات المجتمع[2].

تقوم كل صورة على خلفية ووعي جمعي محدد، فتمثل المرأة المقدسة تؤسسه ثقافة المجتمع الزراعي، والعلاقة الرمزية للمرأة بالأرض، مما يوضح حضور المرأة البدوية ودورها الجبار في الأعمال اليدوية[3]. في حين تتأسس صورة المرأة المدنسة على خلفية المجتمع البطرياركي الأبوي المكرس لقيم النبل والشرف[4]. واستنادا

[1] - قريدي، ليلى، **"مفهوم الجندروإشكالية الترجمة"**، مجلة التمكين الاجتماعي، المجلد 2 العدد 4، دجنبر 2020، ص: 38- 49.
*-إمضاء: سارة العظمة، ماجستير في دراسات الشرق الأوسط ستوكهولم: 20 آذار 2022.

[2] - Kaufman, Michael, « les sept « P » de la violence masculine », Section « Article », Octobre 19991, site web : www.michaelkaufman.com

[3] - عنبي، عبد الرحيم، **"الأسرة القروية بالمغرب من الوحدة الإنتاجية...إلى الاستهلاك"**، أكادير: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، 2014. ص136.

[4] - Pascon, Paul, Etude rurales Idée et enquetes sur la compagne marocaine (Rabat : Société Marocaine des éditeurs Réunis, 1980), pp. 189-212.

لسلطة النص الديني التي وهبت الذكر سلطة رمزية متعالية باعتباره هو أصل الخلق، والقوامة له على المرأة، وظل وخليفة الله على الأرض. وبالتالي تهيمن السلطة الذكورية على الأمور الهامة في المجتمع، وتخضع بذلك المرأة له ولرغباته واختياراته الجنسية[1]. وجاء في كتاب **بيار بورديو: "الهيمنة الذكورية"** بأن النظام الذكوري بذلك: **"يشرعن علاقة الهيمنة من خلال تأصيلها في طبيعة بيولوجية هي نفسها بناء اجتماعي مطبع"**. إذ يصنف الوعي الجمعي التدين ومحمولاته الرمزية الطقوسية فيما بين النساء والرجال، فتتخذ بذلك النساء جانبا داخليا للطقوس الدينية الخفية المتصلة بعوالم القوى الخطيرة[2].

يكون الهدف الرئيسي من دراسة الرجوليات/ الذكورة؛ إعادة النظر لمجموعة من الصور النمطية المرتبطة بالذكورة، ومن بين أهمها تلك النظرة للصلاحيات الواسعة التي يتمتع بها الرجال مقارنة مع النساء. كحجم الحريات والسلط والامتيازات الاجتماعية والمكانة السياسية المتميزة من حيث التفوق الذكوري في هذا المجال، التي تجعلهم أكثر سعادة وصحة ورفاهية، لكن بالمقابل لا تعير هذه التصورات بعين الاعتبار كون سلوكات الذكور هي ليست ناتجة عن معطى طبيعي لصيق بالذكور بل عن تنشئة اجتماعية، وكونهم ليسوا من صنف واحد بل هناك أنواع متعددة من الرجال، وأخيرا وليس آخرا فإن النمط الذكوري المهيمن له نتائج أحيانا مدمرة على الرجال في علاقتهم بأنفسهم وآثار سلبية عليهم؛ مما ينتج عليه ظواهر الإدمان والانتحار في صفوف الرجال*.

يكمن رهان التفكير في موضوع الرجوليات عند الباحث عبد الصمد الديالمي* في ثلاثة أفعال، تتراوح ما بين الفعل النضالي الذي يصارع الرجولة كهيمنة، وفعل تربوي حداثي يسعى إلى تنشئة الأجيال الحالية على فكرة المساواة، وفعل معرفي يفكك الرجولة كبناء تاريخي. ويظل الهدف المرجو هو أن يكون المرأ رجلا بغض

[1] - القرموني، مصطفى، "**المرأة عبر الدين والتنشئة الاجتماعية**". مجلة أمل، العدد 20، سنة 2012، ص: 29.

[2] - حمودي، عبد الله، الضحية وأقنعتها: بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010. ص: 172.

* - تجعل الهيمنة الذكورية تفوق الرجل؛ نظاما ممنهجا من خلال المعايير الاجتماعية والقوانين والمؤسسات والممارسات، الشيء الذي يؤدي إلى عدم تمكين النساء اجتماعيا واقتصاديا إضافة إلى تهميشهن وقمعهن سياسيا، وكل هذا يشمل الهيمنة الذكورية القائمة على الوعي الجمعي الذي يضع النساء في مناصب دونية وتابعة قائمة على التمييز المفروض قانونا، ويضع ضوابط على أساس الجندر (**الأبارتايد**)، الذي يحدد ظوابط على المواطنة وممارسة الحقوق الأساسية بما فيها السياسية.

* - كعدي، أنطوني، ياغي، زينة، **برا المألوف**، عدد تدريبي حول استراتيجيات إشراك الرجال والفتيان والرجوليات الإيجابة في مناهضة التمييز القائم على النوع الاجتماعي والعنف، مع منظمة أبعاد وهيئة الأمم المتحدة للمراة، برنامج: "نساء ورجال من أجل المساواة الجندرية"، بدعم من قبل وكالة التعاون الدولية للتنمية السويدية. سنة 2017.

النظر عن استعداداته العاطفية والنفسية وعن قدراته الجنسية أو طبيعة سلوكاته السياسية والاجتماعية، مع محاولة فصل السلط (الهيمنة، العنف، التفوق)[1].

كشفت دراسة الديالمي عن ضياع دور الرجال المغاربة داخل أسرهم، وفي علاقتهم بالنساء؛ هذا الضياع الهوياتي مرتبط بكونهم لم يعودوا متمتعين بامتيازات الرجولة، وأيضا بفقدانهم لمكانتهم الاجتماعية، والحل هنا مزدوجا سلبا/ وإيجابا؛ متمثل في تبني نزعة ذكورية تجعل من النساء السبب الرئيسي في فقدانهم لهويتهم أو بإعادة التفكير من جديد في ذواتهم ورجولتهم التقليدية،ثم إعادة إنتاج القيم التقليدية وسيادة سلطة الرجل وخضوع المرأة، أوالتوصل إلى أن مبدأ المساواة بين الجنسين ضرورة حتمية في المستقبل[2].

يظهر من خلال هذه الدراسة للديالمي، الصورة القاتمة والتبريرية الضمنية لأزمة الرجل عموما والمغربي خصوصا، وكون المرأة هي في علاقة سببية دائمة لكل السلوكات الذكورية، وتكريس نفس الأفكار النمطية التقليدية المتعلقة بالرجولة، وبالتالي صعوبة تطوير سياسات حداثية من أجل تعزيز المساواة بين الرجال والنساء، للتكيف مع الواقع الاجتماعي وإعادة تحديد الأدوار للنساء والرجال في إطار الظروف الاقتصادية والسياسية التي لا زالت لم تغير بشكل واضح ومكثف عملية توزيع الأدوار والمهام والحرف لكل من الرجل والمرأة*.

2- الممارسات السياسية الجندرية في المجال العام

أصبح المجال العام أكثر انفتاحا لجذب ومشاركة مجموعات مختلفة من الفاعلين والفاعلات الجدد، ارتباطا بالقضايا العامة المحورية كالقضايا السياسية الخاصة أو المرتبطة بالتغيير السياسي الديمقراطي والاجتماعي، كبعض الثورات على الأنظمة الحاكمة، فكلما انفتح المجال العام كلما كان الدافع لتغيير طبيعة وشكل الأبنية السياسية

[1] - الديالمي، عبد الصمد، "**العنف الجندري: أمية نسوية رجولية بين التطبيع والتمأسس**"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 15 أكتوبر 2019. استرجعت في 10 شتنبر 2020، ص: 18. الرابط: https://www.mominoun.com/tags/81992

[2] - الديالمي، عبد الصمد: "**نحو رجولة عربية جديدة**"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة، سبتمبر، 2019. ص: 103.

* كانت أول مقاربة سوسيولوجية في السياق المغربي التي حاولت تفكيك مقولة الرجولة وتقييم درجة الحس النسوي المتمثل في الدفاع عن قضية المساواة بين الجنسين لدى الرجل المغربي العادي باعتبار الرجولة سلطة ومجموعة من الامتياز هي دراسة عالم الاجتماع عبد الصمد الديالمي تحت عنوان: "نحو رجولة جديدة في المغرب" أو « Vers une nouvelle masculinité au Maroc » سنة 2009. وبناء على دراسة استقصائية أنجزت سنة 2000، تمت إعادة نشرها هذه المرة تحت عنوان: "نقد الرجولة في المغرب" أو « Critique de la masculinité au Maroc»؛ حيث اعتمدت هذه المقاربة على بحث كمي استطلع حوالي 524 موظفا في مصالح إدارية في ست مدن مغربية هي: (خنيفرة وأكادير ووجدة وطنجة والرباط وتطوان)، ثم بحث كيفي شمل 43 مقابلة.

وتحسين شروط المعيشة وتحقيق الحريات العامة دافعا أكثر قوة وشمولا. لكن يصبح هذا الوضع أكثر تعقيدا حين ي يتعلق الأمر بالممارسات الساسية الجندرية.

وتميزت أحداث سنة 2011، على المستوى العربي بزيادة مشاركة النساء كرد فعل حتمي على الأحداث السياسية الهائلة التي حلت بمجموعة من الدول العربية كحراك سياسي كبير، سواء بانضمامهن للأحزاب أو الحركات النسوية الشابة أو باعتبارهن جزء من الحراك الثوري القائم على المطالبة بالديمقراطية والعدالة والتقسيم العادل للثروات، أو بممارستهن كأفراد للفاعليات السياسية الهامة كالانتخابات والتظاهرات. لكن يصبح هذا الوضع اشد تعقيدا عند الممارسة السياسية الجندرية، لارتباطه بتحديات كبيرة لكونهن نساء؛ من أبرزها ظاهرة العنف التي يواجهنها عند الانخراط في العمل والممارسة السياسية في المجال العام سواء من قبل الأفراد او الجماعات أو فاعلي الدولة. مع صعوبة الانخراط في الممارسة السياسية في المجال العام للنساء البعيدات عن الحواضر والمدن الكبرى بمعنى البعيدات عن المركز والامتيازات الخاصة فيه للنساء.

نجد أن الممارسات السياسية الجندرية تلاقي الكثير من التحديات والإشكاليات؛ منها التقيد بالتقاليد والعادات وخروج المرأة للمجال العام للضرورة (التعليم والعمل...)، لكن ليس إلى درجة تقبل النشاط الطوعي "غير الضروري" المرتبط بتحقيق رؤى وأهداف أكثر من تحقيق مصالح واحتياجات مباشرة خاصة في المجتمع، الشيء الذي يحد من دعم الأسر إلا فيما نذر وذلك لانخراط النساء في الممارسة والعمل العام، ولو أن القبول المجتمعي لممارسة النساء للسياسة في أبنية رسمية ومنظبطة مع طرح قضايا مجتمعية لها أوجه تقليدية، أكثر تقبلا منه لممارساتهن في أبنية غير رسمية مثل الحراكات أو بعض المبادرات السياسية.

كما أن السياسات التي يتبنها الأحزاب ويدافعون عنها فمن الصعوبة إدماج القضايا الجندرية ضمنها حتى لو كانت حقوق النساء مدرجة ضمن هذه السياسات والبرامج، التي يتم حصرها في أدوار نمطية ويتوقع منهن الفشل وأن تكون قدراتهن محدودة . يعد الهاجس الأمني وما يرتبط به من ملاحقة أمنية واعتقالات وغيره، أو التعرض لشتى أنواع العنف المجتمعي؛ عاملا ضاغطا وطاردا للنساء الراغبات في الممارسة السياسية في المجال العام. علاوة على كبح منظور النوع في كل القضايا السياسية والاقتصادية والأمنية. كما تتميز مشاركة النساء بالضعف في الأنشطة التثقيفية بسبب كثرة القيود المفروضة على تحركاتهن، وعلى الوقت الذي يخصصنه للعمل الحزبي وقدراتهن المحدودة مقارنة مع الرجال على السفر والمبيت خارج بيوتهن.

تحمل مختلف التيارات السياسية قضايا النساء من منطلق انحيازات أبوية يحملها المنتمون لهذه التيارات معهم حتى وإن تمكنوا من تجاوزها إيديولوجيا، لأنها تنعكس بشكل واضح في ترتيب الأولويات عبر أجندات الممارسة السياسية[1].

ترتبط مجموعة من الانتقادات للفلسفة اللبرالية التقليدية من طرف النسويات؛ بالإخفاقات المحددة في التعامل التقليدي مع قضايا المرأة[2]. ومن الملفت للانتباه أن تجد أحزابا تطرح قضايا النساء أو تاريخ الحركة النسوية من خلال برامج وتوجهات إيديولوجية للأعضاء والعضوات، بدل تسليط الضوء على القضايا الجهوية المحلية التي تهم النوع الاجتماعي*، وتباين واختلاف تجارب عضوات الأحزاب بين القيادات على المستوى المركزي والكوادر الفاعلة على المستوى المحلي. واحتياجهما لجسر ربما تبنيه شابات سياسيات بطرق أكثر إجابية عبر المجال العام الرقمي باتجاه مجتمع أكثر ديمقراطية وعدالة يتمتع فيه النساء والرجال بحقوق كاملة[3].

تطور مصطلح الجندر من قبل المحلل النفساني الأمريكي **روبرت ستولر Robert Stoller** (1924-1991)،في فترة الخمسينات والستينات، إلا أن هذا المفهوم تم الاستحواذ عليه من طرف الدارسات النسويات في فترة السبعينات، حيث تبنته فيما بعد الباحثة الاجتماعية البريطانية **آن أوكلي Ann Oakly**، التي ميزت بين الخصائص السوسيوثقافية "الجندر" والبيولوجية "الجنس"، ومنها طريقة نقل التعارض بين الثقافة والطبيعة إلى الميدان الجنسي. وبذلك تشكل مفهوم الجندر الذي هو نتاج لبوادر النشاط النسوي في الغرب، حيث شهد القرن 19 عدة مؤلفات تنادي بتحسين أوضاع المرأة، فأطلق مصطلح النسوية سنة 1895. وركز المشاركون والمشاركات في الموجة الأولى من النسوية على الحقوق المدنية للنساء في مجتمعاتهم على الفوارق بين

---

[1] - مجموعة باحثات: "**دليل للكوادر النسائية في الأحزاب الديمقراطية المصرية**"، سنة 2015 ص: 1-2 http://creativecommons.org/licenses/by.nc/3.0/

[2] - Nussbaum. C. Martha, The Feminit Critique of Liberalism, 1997. p 5.

*- تتنوع قضايا النوع الاجتماعي، مثل تقسيم العمل غير المتكافئ بين المرأة والرجل، في بعض المناطق بشمال المغرب (مثلا: ما تعانيه المرأة الشمالية المغربية وتحملها لجل أعباء الأسرة مع مشاركتها في الإنتاج أو ما يسمى بالأمازيغية "**تامازالت**" أو "**تيغراد**" وأيضا "**حق حريق اليد**"أو "**حق الشقا**" ؛ كناية على الخدمة الشاقة التي تتشقق على إثرها الأيادي، والتي أنصف بسببها المرأة الشمالية القاضي **بن عرضون** في القرن العشر الهجري؛ وهو في نفس الوقت فقيه منطقة "**تالامبوط**" التابعة لمدينة شفشاون الواقعة في المنطقة الشمالية، حيث اجتهد وأفتى بحق السعاية للزوجة ومساواتها مع الرجل في الإرث تحت قانون أن الذين يخدمون الثروة يستفيدون منها بحسب جهودهم وأعمالهم. أو اقتسام ما تراكم من الثروة الأسرية بعد الطلاق منذ تاريخ الزواج أو بعد وفاة الزوج. فكان حكمه الحداثي بالمساواة سابق للحركات الجندرية أو النسوية والدعوات العالمية بالمساواة بين الجنسين، وهو نفس الوضع بالنسبة للمرأة في بعض مناطق جنوب المغرب الذين تبنوا نفس فتوى ابن عرضون وطبقوها لما تقوم به المرأة من جهود في تدبير شؤون الأسرة. وهناك قضايا نسوية محلية عديدة منها: قضايا زواج القاصرات وقضايا السلاليات والنساء الحمالات بشمال المغرب.. وغيرها). من القضايا المحلية الأجدر بالتناول في الممارسة السياسية الجندرية في المجال العام.

[3] مجموعة باحثات،"دليل للكوادر النسائية، في الأحزاب الديمقراطية المصرية". المصدر نفسه. ص: 3.

الرجل والمرأة التي تعاني من التهميش والدونية والحرمان من التصرف في ممتلكاتها وأموالها ومن التعليم أو الخروج للعمل المأجور، وأغلب النسويات في هذه المرحلة كن من النساء البيض من أوساط اجتماعية ثرية، أما الموجة الثانية من النسوية فتميزت بانتشار الوعي في فرنسا وأمريكا وإنجلترا وطرح قضايا جديدة أشمل تتعلق بالإنجاب وإعادة النظر في بعض قوانين الاغتصاب والعنف الأسري، ثم الطلاق وحضانة الأطفال[1].

ساهم أيضا التيار النسوي في تبلور مصطلح الجندر مع أن العديد من المفاهيم السابقة له تناولت موضوع الاختلاف بين الجنسين، لكن اتسعت دائرة استخدامه مقارنة مع مفاهيم أخرى. وظهرت الدراسات حول موضوع المرأة لتحقيق نوع من التوازن بين الجنسين، لأن المراة كانت مغيبة كموضوع للمقاربات في العلوم الاجتماعية والإنسانية. فالعلم يرفض وسائل معرفة كالعاطفة مثلا وهي مرتبطة بالجانب الأنثوي بينما الصفات الذكورية ارتبطت بالعقلانية والتحرر والانظباط. كما تمثلت مرحلة الثمانينات بكون العلاقات والثقافة "مجندرة"، ومن هنا تحولت البحوث من تحليل العامل النسوي والأنثوي والهيمنة الذكورية نحو مفهوم الجندر، واستخدمت الدراسات النسوية مصطلح "النوع" لتقديم مفهوم علائقي في مفرداتنا الخاصة بالتحليل"[2].

نادت بداية المطالب النسوية بتحقيق المساواة بين الجنسين، ورافق ذلك تحليل نظري تحول إلى إعادة النظر في مفهوم الجنس في حد ذاته، مما أدى إلى توليد مفاهيم أخرى ترتبط بإعادة النظر في نظام العلاقات الجنسية، كالسلطة المعبر عنها في لغة النوع، فالجندر لغة للسلطة. ليلتحق التاريخ بالأنتروبولوجيا و+يصوغ تصورا للنوع كبناء اجتماعي، متغير في الزمان والمكان وأيضا كرهان سياسي[3]. رافق هذا التحطيم الطبيعي للجنس مجموعة مهمة من الأعمال على غرار: "**صناعة الجنس**" سنة 1990، لكاتبه المؤرخ **توماس لاكور**، والمؤلف الثاني هو كتاب: "**اضطراب النوع**" للفيلسوفة **جوديت بوتلر Judith Butler**، إضافة إلى "فكر Queer"، الذي وضع محل شك كل أساس طبيعي للهويات الجنسية وتحدى كل فكر جوهري، ويبرر مفكري هذا الاتجاه ذلك من خلال علم الاجتماع العائلي أو أنثروبولوجيا القرابة، بأن البنوة هي اجتماعية بالتعريف، وبأن الولادة عملية اجتماعية بحد ذاتها، باعتبار فكرة أن الإنجاب هو عمل اجتماعي وليس عمل طبيعي، فالأمر لا يتعلق بالتشجيع على الانجاب أو منع الحمل على أساس أن الولادة محل ضبط اجتماعي ولكن أيضا لمنطق سياسي.

[1] - قريدي، ليلى، "مفهوم الجندر وإشكالية الترجمة". مجلة التمكين الاجتماعي، المجلد 02، العدد 04 سنة 2020. ص: 38- 49.

[2] - Scott Joan, Varika Elini. (1988). « genre: une caratégorie utile d'analyse historiqu ». In : Les cahiers du GRIF. n° 37-38. Le genre de l'histoire. p 128.

[3] - Fassin, Eric, (2006). « le genre aux Etats- Unis et en France ». dans : Agora débats/jeunesse. (41). Jeunes, genre et société. P 13.

يعمل هذا التحول على أساس تفكيك نظام اجتماعي ومؤسسة سياسية للقمع، تتمثل في هيكل ثنائية الجنس وانتقاد الزواج بين الجنسين (**l'hétérosexualité**)، القائمة على التمييز بين الجنسين، هدفها الحفاظ على النظام الجنسي، هذا التحطيم والرفض لكل ما هو طبيعي يرافقه إشكال معرفي حول التنائية الفكرية السائدة (ذكر/ أنثى، رجل/امرأة، زواج مثلي/ زواج غيري...) تجاوزها قد يساهم في إمكانية إنهاء الاضطهاد واعتبارها هي الأخرى مجرد بناء اجتماعي وثقافي.

بدأت الفلسفة السياسية تتغير قبل نهاية الحرب الباردة مباشرة في أواخر الثمانينات، واستحضار المجتمع المدني، مجال وساحة الحياة السياسية الوسيطة بين الدولة والأسرة. وبعد هذه الحرب ركز الاهتمام الحديث على المجتمع المدني والمجال العام، حيث أعيد تنظيم الفلسفة السياسية إلى جانب الحياة السياسية بشكل جذري، خاصة بعد ترجمة عمل **هابرماس**، والتحول الهيكلي في المجال العام. فبدأت تظهر مؤلفات حول المجتمع المدني والمجال العام، مع التركيز على سبل تمظهرات تنظيم الناس لأنفسهم ولتطويرهم للسلطة العامة، بدلا من السبل التي اكتسبت بها الدولة السلطة وممارستها, لينشأ تصور آخر بأن المجال العام قد تصبح لديه سلطة أكبر من الدولة وفرصة ممارستها بشكل أكبر. خصوصا بالطريقة الأساسية التي تشكلت بها الإرادة العامة وتخدم سلطة الدولة، وقد ظهرت أعمال مؤثرة **لجون راولز** (**John Rawls**)، من خلال تطوير العدالة التي ربطت ما بين شرعية المؤسسات التي آمن بها الأفراد التداوليون والتأمليون. كما تراجع الاشتركيون وتحولوا إلى ديموقراطيين راديكاليين.

تحول الجدل لدى الفيلسوفات السياسيات النسويات/ السياسيين النسويين؛ إلى تفسير معنى المجتمع المدني ثم الديمقراطية والمجال العام، بينما كان هناك جدل حول تنظيم الدولة والهيكل الاقتصادي الذي سيكون أفضل بالنسبة للنساء، وحول قيمة المجال الخاص للأسرة والمساحة غير الحكومية للجمعيات من طرف المخطط القديم للنسوية الليبرالية والراديكالية والاشتراكية والماركسية.

سعى المنظرات النسويات/المنظرون النسويون للإجابة عن أسئلة حول الأخلاق العالمية/الإنسانية والقيم العالمية للعدالة والحرية بالعديد من الطرق، والتي على نساء العالم النامي أن تتبناها مع تقدير التنوع الثقافي، وهنا يمكننا الاطلاع على أعمال بعض الباحثين مثل: **Ackerly & Okin 1999 ; Butler 2000 ; Gould 2004 ; Zerilli 2009**)[1].

[1] - موسوعة ستانفورد للفلسفة: "**الفلسفة السياسية النسوية**"، ترجمة هاشم هلال، مجلة حكمة. سنة 2020. ص: 7- 8.
- URL = http://plato. stanfoord.edu/archives/win2018/entries/feminism-political/
http://WWW.imagesmena.org.

يتأرجح مسار الحركة السياسية الجندرية في منطقة شمال إفريقيا والشرق الأوسط ضمن أنماط متعددة، تستمد أصولها من ظواهر اجتماعية لها سياقات محددة، رغم اختلاف اجندات الحركات النسوية من بلد لآخر، بناء على تباينات المجال العام والاختلافات الاقتصادية والاقتصادية والسياسية. إلا أن هذه الحركات التحررية في المنطقة العربية تتوحد في المواضيع المشتركة التالية:

1- أجندة الضروريات السياسية 2- المنظمات النسائية 3- انتقال الحركة والمطالب النسائية من المجال الإقليمي إلى المجال المحلي العام. 4- المنظمات النسائية. 5- جهود الأعمال الخيرية. 6- إقرار أصحاب الاتجاه الوطني الصاعد بالنضال للتحرر من الامبريالية. 7- التدويل (التوجه محليا والتفكير دوليا) الأمم المتحدة USID[*].

3- توسيع المجال العام وآليات الصراع والمنافسة السياسية الجندرية في عصر التواصل الرقمي.

يطرح موضوع السياسة الجندرية في سياق فئات بحثية مختلفة، تحتوي فئة منها على انتقادات للسبل التي اتبعتها النظرية السياسية والبحوث الإمبريقية في العلوم السياسية لاستبعاد النساء بوصفهن فاعلات سياسيات على نحو تقليدي،واعتبار وجودهن غير مرئي أو لا سياسي، وهناك فئة ثانية من الباحثين الذين حاولوا إضافة النساء لدائرة السياسة كي يصبح وجودهن مرئيا كفاعلات لكن غير سياسيات، أما الفئة الثالثة فتثير تساؤلات حول الأطر والفروض التي لا يمكن أن تتلاءم وتشمل النساء كفاعلات سياسيات. مع ضرورة إعادة النظر في المفاهيم والتعريفات التي لها أهمية مركزية بالنسبة على العلوم السياسية. خصوصا بالنسبة للأدبيات الخاصة بالسياسات الأمريكية؛ لأنها تضم قدرا أكبر من الكتابات حول النوع الاجتماعي. وعن التمايز الكرونولوجي (التسلسل الزمني للأحداث)، المتعلق حول المرأة والسياسة، فإن أصول البحث النسوي إلى نقد الطرق التي اتبعتها الفلسفة النظرية السياسية والمبادئ الامبريقية للعلوم السياسية والمباديء الإمبريقية للعلوم السياسية السلوكية لاستبعاد النساء والنشاط النسائي من الموضوعات الدراسية. وغالبا وجودهن غير مرئي، مع توظيف فروض حول "الطبيعة" اللاسياسية للنساء وسلوكهن . وبالقدر الذي تهتم بالعلوم السياسية، فقد وجهت الكثير من النسويات الانتباه إلى التقاليد التاريخية للنظرية السياسية الغربية من اجل تفسير وتحليل وجود النساء الغير المرئي كفاعلات سياسية والمواقف الجنسانية (sexist) اتجاه النساء اللواتي انضممن إلى ميدان العلوم السياسية. فقد اهتمت الانتقادات النسوية المبكرة بتحطيم حاجز

[*] - أصدرت هيئات الأمم المتحدة للمرأة ومؤسسة بروموندو تقريرا بحثيا سنة 2017، بعنوان: "مفهوم أنواع الذكورة"، نتائج من الدراسة الاستقصائية بشأن الرجال والمساواة بين الجنسين: الشرق الأوسط وفلسطين ومصر ولبنان والمغرب، وقد أطلق عليها اسم: (IMAGES) يلقي البحث نظرة غير مسبوقة على معنى أن تكون رجلا في هذه الدول في المجال العام والخاص، فإنه يتصدى للعديد من الصور النمطية المرتبطة بالرجال في هذه المناطق، ويسلط الضوء على سبل تحقيق المساواة بين الجنسين. تبين ان الآباء يتمتعون بنفوذ خاص في تشكيل سلوكيات الأطفال الذكور والإناث. للإطلاع على التقرير:

الصمت الذي يحيط بالنساء وتتصفن به. كما وجدن أن أغلب المنظرين السياسيين سابقا كانوا يستبعدون النساء من المشاركة في المجال العام. وعلى النقيض من ذلك فإن المنظرين الكلاسيكيين يعتبرون أن غالبا تأثير النساء على الشؤون السياسية يكون مضطربا. وبهذا فإن النساء تعرض للطرد من التراث الغربي ومجالها العام ومن جانب الباحثين في النظريات السياسية[1]. ومن هنا تتبادر بشكل تلقائي بعض التساؤلات على غرار:

ألا يشكل استمرار قيم وآليات المجتمع الذكوري التي تحكم العالم، بأن تبقي المرأة أسيرة التقسيم التاريخي للأدوار القائمة على أساس الجنس، أحد المعوقات الرئيسية التي لا تزال تحول دون ممارسة سياسة أوسع للجندر؟ وتحول دون صراع شريف ومتكافيء للولوج إلى دهاليز السياسة؟

- ما مدى الدور الذي لا زال يلعبه التراث الثقافي والديني والمؤسساتي التقليدي في تحديد مدى ونوعية الممارسة الجندرية في المجال العام وفي الشأن السياسي؟ ما مدى إسهام كل ذلك في تكريس الصورة النمطية عن السياسة كونها ذكورية ويؤسس لحرمان المرأة من التمتع بحقوقها السياسية؟

- هل تكفل النصوص القانونية المنظمة للحياة السياسية حق المرأة في الصراع والمنافسة من أجل المشاركة في الشأن العام؟ وإذا كانت متوفرة فهل تتوفر الإرادة السياسية لتحفيز الجندري على توسيع المشاركة في المجال العام؟

تولت المنظرات السياسيات النسويات إعداد نقطة الانطلاق ليصبح وجود النساء مرئيا، والذي استطاع الأكاديميون جعله غير مرئي. ولو أن قليل من المنظرين الكلاسيكيين من اهتم بموضوع النساء، إلا أن هؤلاء الأخيرات كن مغيبات كفاعلات سياسيات، ومن هنا استهدفت النسويات توضيح كيف بررت النظرة التقليدية استبعاد النساء من المشاركة الفعلية في مجالات عدة والسياسية منها، وتوضيح كيفية استخدام الأطروحات، لتبرير استبعاد النساء من الحياة المدنية بالتركيز على "المواقف البطريركية" التي طرحها المنظرون السياسيون من أمثال أفلاطون وهيجل؛ حيث وجدت النساء أن أغلبهم قدم صورة نمطية عن المرأة باعتبارها ليست إنسانا كاملا، أو عقلانية بالكامل، أو كائنا سياسيا كما ورد لعدة كتاب وباحثين منهم: **(Figue1970, Pateman 1980, Clarke and Lange 1979)**. وكونهم عاجزات عن التفكير العقلاني، كما يعتبرن أحيانا قاصرات تماما عن امتلاك صفات الصراع التي تعتبر ضرورية للممارسة السياسية النشيطة في المجتمع المدني والمجال العام. وتجادل بهذا الخصوص **سوزان مولر أوكين** (**Susan Moller Okin**)، وهي واحدة من عدد

[1]- حاتم، ميرفت، نحو دراسة النوع في العلوم الياسية، ترجمة شهرت العالم، سلسلة ترجات نسوية العدد 1، طبعة مؤسسة المرأة والذاكرة، سنة 2010. ص: 19-20.

متنام من النسويات؛ التي تطرح مشكلة قيام المنظرين السياسيين بشكل رئيسي بقضية تطبيع الأسرة وموقع النساء داخلها. عبر أنحاء التراث الغربي الذي كان أكثر من مجرد صور عرضية لتمثلات السياسي، بل من خلال الوضع المعاصر للنساء بوصفهن مواطنات من الدرجة الثانية، والطرح القائل أن ميراث التقاليد الغربية في العلوم السياسية كان يعتبر النساء خارج السياسة وممارستها في المجال العام لأن موقعهن المناسب هو الأسرة. وقد خلصت النسويات بعد دراسة الأدبيات بمجال العلوم السياسية إلى وجود إشكاليات في تناول موضوعات المرأة في بعض الأعمال الكلاسيكية مثل: « **The American Voter** » لمؤلفه: **(Angus Campbell)**، ثم هناك أيضا كتاب: « **Political Life** »، لكاتبه **(Robert Lane)**، ثم كتاب: **Who** « ? **Governs**، لمؤلفه: **Robert D'ahl's**، فيما يتعلق بحالة هذا الكتاب الأخير، الذي تؤكد، مثلا، **فيرجينيا شابيرو Virginia Sapiro**، على أنه غالبا ماكان فيه التجاهل من نصيب النساء[1]. وتبرز صورة واضحة عن النساء وسلوكهن في الكثير من الكتابات، تتلخص في كون السياسيات لا سياسيات أو في أفضل الحالات قاصرات سياسيا، وفاقدات للاهتمام السياسي والممارسة السياسية، هذا زيادة على انخفظ كفاءتهن السياسية وافتقار معتقداتهن إلى الثقافة الرفيعة، فحين يدلين بأصواتهن يملن إلى الإذعان لرأي أزواجهن والتصويت مثلهم. كما أن النساء يضفين نوعا من الطابع الشخصي على السياسة، ويمنحن اهتمامهن للشخصيات أكثر من القضايا. وقد أدت هذه الصورة المبالغ فيها بالنسبة للاختلافات بين النساء والرجال.

أشارت العديد من الناقدات النسويات إلى توضيح العديد من مبالغات علماء السياسة، وسوء بناء نتائجهم، بما يتناسب وأفكارهم المدركة سلفا حول طبيعة النساء والاختلافات القائمة بين الرجال والنساء. وبعدما وجد الباحثون اختلافات مشروعة بين الإناث والذكور، قاموا بتفسيرها على نحو يجعل الإناث لا سياسيات، كما هو مثال **فرد جرينشتاين** ((**Fred Greenstein**، حين سأل الأطفال حول إمكانية تغيير العالم، أشار إلى ميل البنات إلى اقتراح تغييرات لا سياسية كالتخلص من جميع المجرمين[2]. وكذا نهت كل من **جين جروسهولتز وسوزان بورك** إلى أن النتائج التي تعلن عن انخفاظ مستوى الممارسة السياسية لدى النساء في المجال العام مقارنة مع الرجال، يتم تفسيرها على أنها علامة على عدم كفاءة النساء.

توسعت الباحثات النسويات في تنقيبهن على الممارسات السياسية، التي نتج عنها تراتبيات الاختلاف، وأوضحن أن المصالح والقدرات التي هي لصيقة بالرجال والنساء من أعراق مختلفة، فهي نتاج للحدود التي تضعها الدولة في مجالات عدة: كالتعليم والهجرة والعمل والمناصب الرسمية والمواطنة.

[1] - حاتم، ميرفت، نفس المصدر السابق ص:22- 23.

[2] - Greenstein, Fred. Children and Politic. New Haven: Yale University Press. 1965. p, 116.

ذكر أليك روس وهو مستشار وزيرة الشؤون الخارجية الأمريكية **هيلاري كلينتون: "أن الشبكة العنكبوتية هي تشيغيفارا القرن 21، إذ لسنا في حاجة اليوم إلى شخص مميز لتنظيم التعبئة الجماهيرية"**، ففي سنة 2008، فقد شكل (الويب 2،0) المفتاح وسر نجاح الرئيس باراك أوباما في حملته الانتخابية، وهذا دليل على أن عصر التواصل الرقمي حاليا هو أفضل وسيلة لبناء ديمقراطية تفاعلية، والفايسبوك منها وهو قادر على الترويج للديمقراطية كما وقع في تونس ومصر ومجموعة من الدول العربية، وهذا يعطي للمواطن الفضاء للتعبير دون الخضوع لأدنى قيود.

جدول رقم: (1)؛ عن تقارير للدول العربية بخصوص الممارسة السياسية الجندرية:

التقارير العربية	سنة صدور التقارير	شعار التقرير وعنوانه	أهداف التقرير
التقرير الأول	صدر سنة 2002	**"خلق فرص للأجيال القادمة".**	تناول أسباب نقص التمكين السياسي لدى المرأة العربية.
التقرير الثاني	- صدر سنة 2003	**"نحو إقامة مجتمع المعرفة".**	نشر تعليم نوعي وإطلاق الحريات ودراسة مسألة نهوض المرأة المعرفية.
التقرير الثالث	- صدر سنة 2004	**"نحو الحرية في العالم العربي".**	ناقش التقرير الإقصاء المزدوج للمرأة العربية؛ ما بين الحقوق القانونية والرأي العام العربي الغير مستعد لقبول المساواة الكاملة بين الجنسين. خصوصا في المناطق التي بلغ العنف فيها الذروة: كالسودان والعراق.
التقرير الرابع	صدر سنة 2005	**"نحو نهوض المرأة في الوطن العربي"**	ناقش هذا التقرير الضخم والمفصل القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والدينية المؤثرة في تشكيل وبناء الدور السياسي.
التقرير الخامس	صدر سنة 2009	**"تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية"**	تناول قضية أمن الإنسان العربي، وأشار إلى الظروف البيئية والضغوط على الأمن الإنساني، وتناول أيضا قضية العنف ضد المرأة.

لا يتجاوز الاستعمال الجندري للفايسبوك الاستعمال الذكوري حتى بلوغ المرأة لسن 55 سنة فما فوق. أما عن نسب الفئات الفتية الشابة؛ فهي دائما مرتفعة عن الاستعمال الجندري بأرقام كبيرة ونسب عالية، فطنت وسائل الإعلام الكلاسيكية بدورها إلى حتمية توظيف مواقع التواصل الاجتماعي لصالحها؛ لأننا أصبحنا نتحدث عن إدماج وسائل الإعلام، لأن أغلب قنوات الاتصال أضحت تمتلك حسابا رقميا بأشهر مواقع التواصل الاجتماعي **كتويتر والأنستغرام والفايسبوك**، وأصبح كل ما يذاع عبر الأثير أو شاشة التلفزيون، ينشر فيما بعد

على مواقع التواصل الاجتماعي بل يغني حتى العمل الإعلامي والصحفي؛ وهذا ساهم في توسيع وخلق مجال سياسي للتفاعل بين الأفراد، وبالتالي أصبح متابعي الإعلام الكلاسيكي يجدون مجالا عاما جديدا لتحديد موقف أولتقديم رأي، وبعد أن كان المجال العام هو المجال الوحيد للصراع والتنافس السياسي خاصة للرجال ، فقد أصبح مجال التواصل الرقمي حلبة حديثة ومجالا فضفاضا وموسعا أكثر لطرح القضايا الجندرية السياسية والدفاع عنها في هذا العصر التواصلي الرقمي. وهذا ما يسمى بمجال تعدد الوسائط.**Trasmédia** ، والهدف من هذه العملية، هو شد انتباه أكبر عدد من مستخدميها من الأفراد، مما يساعد على رفع نسبة الاستماع والمشاهدة والتواصل.

خلاصة تركيبية

يواجه العصر الرقمي ليس التحديات التجريبية والنظرية فقط، بل يواجه أيضا التحديات المنهجية بما في ذلك بحث معاني التحول الرقمي بالنسبة إلى مناهج البحث النسوي، وهناك قضايا اجتماعية وسياسية كبرى في العصر الرقمي تحتاج على مزيد من البحث، بدءا من المجالات العامة لعدم المساواة الاجتماعية وتمثلات النوع في التواصل الرقمي، وصولا إلى مجالات البحث بما فيها العنف ضد المرأة على الأنترنيت وخصوصا المرأة الممارسة للسياسة، ومشاركة المرأة وتمثيلها في المجال الرقمي. ثم تأثير التكنولوجيا في العلاقات السياسية بين الأشخاص القائمة على أساس النوع والصراع وتقسيم العمل.

تحديات وفرص رقمنة التراث الثقافي عبر أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي

سعيدة حتران
طالبة باحثة في سلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول بوجدة

د. وسام شهير
أستاذ محاضر مؤهل
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول بوجدة

الملخص

يسرت التكنولوجيات الحديثة عملية رقمنة التراث الثقافي، بمختلف أشكاله وأنواعه. حيث حققت أهداف حفظ هذا التراث، وكذا التعريف به لفائدة الأطفال والمراهقين والشباب بالخصوص، عبر الوسائل الإعلامية الرقمية، ومواقع التواصل الاجتماعي، وغيرها من تكنولوجيات الاعلام والاتصال. كما مكنت أيضا من استثمار التراث الثقافي في صيغته الرقمية، في مجموعة من القطاعات الاقتصادية ومنها السياحة. وقدمت أيضا مادة علمية للباحثين، وفرت عليهم عناء التنقل وكلفة المجهود. هذا ما لفت انتباه الجميع، للبحث أيضا في الفرص التي توفرها تكنولوجيات الجيل الجديد لرقمنة التراث، خاصة مع بروز الثورة الصناعية الرابعة، وعلى رأسها أدوات وتطبيقات الذكاء الاصطناعي. حيث انتقل المتخصصون في التراث لمستويات جديدة من الرقمنة، تحمل أيضا في طياتها مخاطر لا يمكن تجاهلها.

الكلمات المفتاحية:

التراث الثقافي، رقمنة التراث الثقافي، الذكاء الاصطناعي.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حتران، سعيدة. شهير، وسام. (2025، مارس). تحديات وفرص رقمنة التراث الثقافي عبر أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 409-421.

مقدمة

عرفت تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، تطورات متدرجة ومتسارعة، منذ خمسينات القرن العشرين، خاصة بعد اختراع الحاسوب الشخصي، ثم شبكة الأنترنيت. وارتفعت حدة التطور هذه مع ظهور مواقع التواصل الاجتماعي "les réseaux sociaux"[1] في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. لينتقل بعد ذلك هذا التطور لمستوى جديد، وصفه كلاوس شواب سنة 2016 بالثورة الصناعية الرابعة[2]. خاصة مع ظهور الذكاء الاصطناعي في صيغته الحالية، وأنترنيت الأشياء "Internet des objets"[3]، والميتافيرس "Metavers"[4]، وغيرها من التقنيات الحديثة الأخرى. لكن الخطوة التي أثارت اهتمام الجميع، ومست جميع القطاعات والمجالات، بما فيها التراث والثقافة؛ هو ميلاد الذكاء الاصطناعي التوليدي، مع انتشار استعمال تطبيق "ChatGPT" نهاية سنة 2022.

ينبغي التأكيد أن الذكاء الاصطناعي ليس وليد الفترة الحالية مع "ChatGPT". لقد ظهر هذا المصطلح منذ سنة 1956 في ورشة عمل عقدت في كلية دارتموث.[5] وكانت النماذج الأولى منه جد بسيطة. لكنها أصبحت في السنوات الأخيرة أكثر تعقيدا ودقة، ويزداد تطورا بسرعة يصعب التحكم فيها. وذلك بفضل توفر البيانات الضخمة، وتطور أداء أجهزة الحاسوب، والتحسينات التي عرفتها الخوارزميات، مثل الشبكات العصبية والنماذج اللغوية الضخمة.[6]

فما هو الذكاء الاصطناعي؟ وماهي وأنواعه؟ وماهي الفرص التي قد يوفرها لرقمنة التراث الثقافي، والتحديات التي يواجهها؟

---

[1] يقصد بها التطبيقات ومواقع الأنترنيت والبرمجيات التي تضمن التواصل بين مجموعة من الأفراد من مناطق مختلفة من العالم، وتوفر هذه الأدوات والتطبيقات والبرامج واجهة تسمح أيضا بتبادل الوثائق والصور والملفات الإلكترونية. أنظر:
https://infonet.fr/lexique/definitions/reseaux-sociaux (consulté le 22 Octobre 2024)

[2] كلاوس شواب. الثورة الصناعية الرابعة، ط. 1، المجلد 133، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للمعرفة، 2017:
https://ddl-storage-server.sgp1.digitaloceanspaces.com/book_in_minutes/133_althawra_elsenaia_elrabaa.pdf

[3] وتعرف اختصارا ب "IoT"، بمعنى: Internet of Things. هي تكنولوجيا تستثمر في التطبيقات والبرامج السحابية لربط مجموعة من الأجهزة الذكية فيها بعضها العض. أنظر:
https://www.oracle.com/fr/internet-of-things/what-is-iot (consulté le 23 octobre 2024)//

[4] الميتافيرس هي تكنولوجيا جد متطورة، تسمح للأفراد بولوج عالم افتراضي باستعمال نظارات خاصة. ويوجد حاليا ثلاث أنواع منه، وهو الواقع الافتراضي Ar، والواقع المعزز Vr، والواقع المختلط Mr. أنظر:
https://www.adobe.com/fr/products/substance3d/discover/what-is-metaverse.html (consulté le 26 Octobre 2024)

[5] اليونسكو، الذكاء الاصطناعي والتعليم، إرشادات لواضعي السياسات، 2021, ص 9

[6] هند بنت سليمان خليفة، مقدمة في الذكاء الاصطناعي التوليدي، مجموعة إيوان البحثية، النسخة الأولى، يونيو 2023، ص 5

1) تعريف الذكاء الاصطناعي:

منذ ظهور مصطلح الذكاء الاصطناعي منتصف القرن العشرين، تعددت التعاريف الخاصة به. لكن لا يوجد ليومنا هذا تعريف شامل ودقيق ومتفق عليه. لذا سنقدم بعض التعاريف الأكثر شمولا لهذا المفهوم.

يرى "Holland" [1] أنه العلم الذي يساعد على ابتكار آلات تتوفر على ذكاء قريب من الذكاء البشري، قادرة على إنجاز مهام معقدة. أما "زونغ"[2] فيعرفه أنه فرع من العلوم والتكنولوجيا الحديثة، يهدف إلى استكشاف أسرار الذكاء البشرية وزرعه في الآلات قدر الإمكان، كي تكون قادرة على أداء الوظائف البشرية قدر المستطاع. ويعرفه "رفعت شحاتة" [3]، أنه العلم الذي يهتم بجعل الأنظمة الالكترونية ذات ذكاء مشابه للذكاء البشري، مما يجعلها قادرة على التفكير واتخاذ القرارات والعمل عليها، وذلك بسرعة تفوق سرعة البشر بكثير. أما لجنة اليونسكو العالمية لأخلاقيات المعرفة العلمية والتكنولوجيا[4]، فتعرفه بكونه آلات قادرة على تقليد وظائف معينة للذكاء البشرية، بما في ذلك ميزات مثل الادراك والتعلم والتفكير وحل المشكلات، والتفاعل اللغوي.

وتضيف شركة "Microsoft" الرائدة في هذا المجال، أن الذكاء الاصطناعي هو مزيج بين المنطق والرياضيات، يتم من خلاله جعل أجهزة الحاسوب من محاكاة الذكاء البشري، عبر تخزين المعلومات، والمهارات، واتخاذ القرارات. كما أن الذكاء الاصطناعي يسمح لنفسه بالتعلم من أخطائه وتطوير أدائه بطريقة ذاتية.[5]

من خلال التعاريف السابقة، نخلص أن الذكاء الاصطناعي، هو تكنولوجيا متطورة، تهدف إلى جعل الآلات تتصرف وتفكر وتعمل بمنطق الذكاء البشري. كما تنجز عمليات أسرع مما قد يقوم بها البشر. ومن أجل ذلك، حاول علماء الذكاء الاصطناعي، إلى فهم طبيعة ذكاء الإنسان، بواسطة برامج معلوماتية قادرة على محاكاة السلوك الإنساني وذكائه. وبذلك يكون قادرا على اتخاذ قرارات في مواقف معينة.[6] كما نستنتج أن برامج وأدوات الذكاء الاصطناعي، تستثمر في كل ما أنتجته التكنولوجيا والرقمنة، وكذا ما راكمته قواعد البيانات

[1] Holland, J.H. Hidden Order. How adaptation builds complexity. Addition Welsey, reading, MA.1995

[2] اليونسكو، م س, ص 9

[3] نشوى رفعت شحاته، توظيف تطبيقات الذكاء الاصطناعي في العملية التعليمية، مجلة الجمعية المصرية للكمبيوتر التعليمي، ص 205-214

[4] COMEST (UNESCO World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology) 2019. Preliminary Study on the Ethics of Artificial Intelligence. Available at:
https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000367823.(Accessed 28 December 2020)

[5] https://azure.microsoft.com/fr-fr/resources/cloud-computing-dictionary/what-is-artificial-intelligence

[6] ألان بونييه، الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله، ترجمة علي صبري فرغلي، مجلة عالم المعرفة، العدد 172، ص 11

الضخمة، مع تطوير خوارزميات تجعل الآلة أو الجهاز يعمل بذكاء قريب للذكاء الإنساني، وليس فقط برمجة معدة سابقا كما هو الشأن في التطبيقات والبرامج المعلوماتية.

2) أنواع الذكاء الاصطناعي:

حسب "Microsoft" [1]، يوجد ثلاث أنواع رئيسية للذكاء الاصطناعي. وهي: الذكاء الاصطناعي الضيق (Narrow AI)، ويطلق عليه اسم الذكاء الاصطناعي الضعيف. ويشمل هذا النوع أقصى ما حققته البشرية من تطور في هذا المجال. ويعمل هذا النوع من الذكاء الاصطناعي لأداء مهمة واحدة، لكن بفعالية كبيرة مع إمكانية اتخاذ القرار وتطوير الأداء باستمرار. أما النوع الثاني فهو الذكاء الاصطناعي العام (Artificial General Intelligence – AGI)، أو ما يعرف بالذكاء الاصطناعي القوي. ويشير هذا النوع إلى الذكاء الاصطناعي الذي يفوق القدرات التفكيرية للبشر، حيث يقوم بحل المشاكل المعقدة، ودمج المعارف السابقة في وضعيات جديدة، كما يمكن أن يقوم بمهام متنوعة، عكس الذكاء الاصطناعي الضيق (Narrow AI). أما النوع الثالث، فهو الذكاء الاصطناعي الفائق (Superintelligence AI). ويتميز بقدرته على فهم المشاعر، وإنجاز مهام لا محدودة، يستحيل للذكاء البشري إنجازها.

يوفر هذا التعريف فهما واضحا لمستويات الذكاء الاصطناعي وأنواعه، بدءا من القدرات الضيقة والمحددة للأنظمة الحالية إلى المجالات النظرية للذكاء العام والفائق. إن كل مستوى يمثل تقدما في نطاق وعمق قدرات الذكاء الاصطناعي، مع إمكانية أن يؤثر بشكل عميق في المجتمع. فالذكاء الاصطناعي الضيق يتفوق في مهام محددة، لكنه يفتقر إلى المرونة العقلية الأوسع والقابلية للتكيف مثل الذكاء البشري. ومع ذلك، فقد أظهر فائدة كبيرة في عدة مجالات، مثل معالجة اللغة الطبيعية، والتعرف على الصور، وتحليل البيانات. أما الذكاء الاصطناعي العام، على الرغم من أنه نظري حاليا، فإنه مثل قفزة هائلة في قدرات الذكاء الاصطناعي. وسيكون لديه القدرة على نقل المعرفة والمهارات عبر مجالات مختلفة، مما يمكنه من مواجهة مجموعة واسعة من المهام بكفاءة تشبه البشر. لكن، ولتحقيق هذا المستوى من الذكاء الاصطناعي، سيتطلب اختراقات في خوارزميات التعلم الآلي والهياكل العقلية وفهم الإدراك البشري. أما الذكاء الاصطناعي الفائق، فيثير أسئلة عميقة حول طبيعة الذكاء والوعي. فإذا تحقق، فسيتجاوز بشكل كبير قدرات الذكاء البشري، مما قد يؤدي إلى تقدمات غير مسبوقة في العلم والتكنولوجيا والمجتمع. ومع ذلك، فإنه أيضا يثير مخاوف أخلاقية، ووجودية، بشأن السيطرة والحرية والعواقب المحتملة لإنشاء كيانات بذكاء يتجاوز الخاص بنا.

[1] https://azure.microsoft.com/fr-fr/resources/cloud-computing-dictionary/what-is-artificial-intelligence

ويشمل كل نوع من أنواع الذكاء الاصطناعي، أنواعا فرعية أخرى. ومن بين أهم الفروع والتي نالت اهتماما كبيرا، وانتشارا واسعا في الاستعمال، هو الذكاء الاصطناعي التوليدي (Intelligence artificielle génératives)، والذي يصنف ضمن الذكاء الاصطناعي الضيق (Narrow AI).



الشكل رقم 01: تموقع الذكاء الاصطناعي التوليدي داخل باقي أنواع الذكاء الاصطناعي[1]

من خلال هذا الشكل، يتضح أن الذكاء الاصطناعي التوليدي، ما هو إلا نوع واحد من أشكال أخرى قد تبدو أكبر وأكثر تعقيدا، من التعلم العميق، وتعلم الآلة. كما نستنتج أن الذكاء الاصطناعي التوليدي، يستمد منهجيته في العمل، انطلاقا مما يعرف بالتعلم العميق (Deep Learning)، وكذا تعلم الآلة (Machine learning)[2].

إن أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي، أصبحت كثيرة ومتعددة، تخدم جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وبذلك ظهرت تصنيفات وفروع أخرى لهذا النوع من الذكاء الاصطناعي، حسب الاستعمال أو الدور التي تؤديه. مثل أدوات توليد النصوص، أو الصور، أو الفيديوهات، أو المقاطع الصوتية، وغيرها.

إضافة إلى أنواعه العديدة، يتميز الذكاء الاصطناعي التوليدي عن باقي أنواع الذكاء الاصطناعي الأخرى بسهولة استعماله، وسرعة الإنجاز، وكذا الإمكانيات والخدمات التي يقدمها للمستعمل. يكفي أن يكتب ويدون

[1] Valentina Alto, Modern Generative AI with ChatGPT and OpenAI Models, mai 2023 : https://www.packtpub.com/product/modern-generative-ai-with-chatgpt-and-openai-models/9781805123330

[2] https://learn.microsoft.com/ar-sa/azure/machine-learning/concept-deep-learning-vs-machine-learning?view=azureml-api-2 (consulté le 22 octobre 2024)

المستفيد، ما يود الحصول عليه (formuler des requêtes)، لكي تقوم أحد أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي بإنتاجه. سواء كان المحتوى المطلوب عبارة عن نصوص، أو مقاطع صوتية، أو فيديوهات، بل حتى الجداول والمبيانات، وملفات أخرى متنوعة.[1] دون أن يتطلب ذلك تعقيدات برمجية أو التمكن من مستويات عليا في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. وهذا ما يفسر سرعة انتشار استعماله لدى الجميع.

إضافة إلى ذلك، يمتاز الذكاء الاصطناعي التوليدي بإمكانية استثماره في جميع التخصصات والمجالات، سواء علمية، أدبية، طبية، صناعية واقتصادية، وغيرها من المجالات.

3) رقمنة التراث الثقافي عبر أدوات الذكاء الاصطناعي:

ظهر الاهتمام برقمنة التراث الثقافي منذ بداية القرن العشرين، مع تطور الأجهزة التكنولوجية والتقنيات المعتمدة في العديد من القطاعات. إن عملية رقمنة التراث الثقافي تحقق أهدافا متنوعة، ومن بينها:

أ) **المحافظة عليه**: عن طريق تسجيله، وتصويره، وحفظه رقميا بمنصات التخزين السحابي وغيرها من تقنيات التخزين الأخرى.

ب)**التعريف به**: بواسطة قواعد البيانات مفتوحة للباحثين والمهتمين، ومواقع التواصل الاجتماعي، والمنصات والمواقع الالكترونية المتخصصة.

ت)**استثماره في التنمية**: الاستفادة منه في المجال السياحي، والتجاري، وغيرها من المجالات الاقتصادية.

كما يمكن أن نستنتج، أن عملية رقمنة التراث الثقافي، قد تتم عبر مستويين، وهما:

- مستوى الحفاظ على التراث الثقافي: عبر تحويله من تراث ثقافي مادي أو لامادي، إلى صيغ رقمية، تتمتع بجودة عالية، يمكن استثمار محتوياتها لأهداف علمية وأكاديمية متنوعة، عبر تطبيقات برمجية مخصصة لذلك.
- مستوى تثمين ونشر التراث الثقافي: وذلك عبر تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، باستثمار مواقع التواصل الاجتماعي، وتقنيات الميتافيرس، وأدوات الذكاء الاصطناعي، من أجل تحقيق أهداف تنموية، أو اقتصادية، أو ثقافية.

إن عملية رقمنة التراث الثقافي، يجب أن تهتم بمجموعة من الإجراءات القبلية، تقنية وفنية. من أجل ضمان إخراج رقمي يتناسب مع خصوصيات كل نوع من أنواع التراث. كما ينبغي اعتماد سياسة واضحة لدى الجهات المكلفة بالرقمنة، من أجل تقاسم هذا المحتوى الثقافي في أبهى حلة. وهنا قد نستأنس بمقترحات" Jean-Louis

[1] https://www.adobe.com/lu_fr/products/firefly/discover/how-generative-ai-work.html (consulté le 22 octobre 2024)

Blanchart" والذي قدم من خلالها بعض الإجراءات التي من شأنها ضمان عملية رقمنة ناجحة للتراث الثقافي (يمكن تحميل المقال عبر الرابط في الهامش).[1]

وإذا كانت عملية رقمنة التراث الثقافي، هي في الأساس عمليات تقنية وتكنولوجية، تعتمد على آلات ووسائل وأدوات وأجهزة. فإن رقمنة التراث الثقافي تتضمن أيضا، جانبا علميا وفنيا وثقافيا، عندما نتحدث عن تقاسم وعرض محتوى ثقافي رقمي. وذلك عبر مواقع التواصل الاجتماعي، أو تقنيات العرض الافتراضية عن بعد، أو الزيارات الغامرة بتقنية الميتافيرس. وهذا ما قد يدفع الباحثين المتخصصين، في التراث والتاريخ والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا وباقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، لطرح أسئلة وفتح نقاشات جديدة، حول ما يمكن أن نسميه بالتراث الثقافي الرقمي لأمة أو لدولة أو لمنطقة معينة. وما قد يصحب هذا التقاسم المفتوح عبر الأنترنيت، من تشويه للمعطيات والمعلومات، أو انتحال وسرقة للتراث ونسبه لمجتمعات أخرى، أو تسويقه في أعمال تجارية لجهات لا تملكه.

ومن بين أهم التقنيات والأجهزة المعتمدة حاليا في رقمنة التراث الثقافي، نقترح في هذا الجدول ما يلي:

الصيغة المادية أو اللامادية للتراث	التقنية أو الأداة التكنولوجية	الصيغة الرقمية للتراث
مواقع أثرية	آلة تصوير بالفيديو	أفلام فيديو عالية الدقة للموقع الأثري
	تقنية المسح التصويري Photogrammétrie	نماذج ثلاثية الأبعاد للموقع الأثري
	آلة التصوير بجهاز Drone	مشاهد جوية للموقع الأثري
بناية تاريخية	آلة التصوير الفوتوغرافي	صور رقمية عالية الجودة
مدينة عتيقة	ألعاب الفيديو	لعبة فيديو تتضمن إعادة تركيب للحياة بالمدينة العتيقة في فترة تاريخية معينة
كتاب مخطوط	الماسح الضوئي	مخطوط رقمي عالي الدقة
متحف	الميتافيرس	زيارة افتراضية للمتحف
روايات شفوية	مسجل صوتي	تسجيلات صوتية
ألبسة تقليدية	آلات تصوير وبرمجيات معلوماتية	معرض رقمي على الأنترنيت
مأكولات ومشروبات	برمجيات تحرير النصوص	كتب رقمية تتضمن الوصفات والصور

جدول رقم 1: نماذج أدوات وتقنيات تكنولوجية لرقمنة التراث الثقافي (إنجاز شخصي)

[1] Jean-Louis Blanchart, « Numériser pour préserver et valoriser les patrimoines culturels », La Lettre de l'OCIM [En ligne], 162 | 2015, mis en ligne le 01 novembre 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/ocim/1581

أما فيما يخص تقاسم التراث الثقافي الرقمي، عبر البرمجيات والتطبيقات، وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، فيمكن أن نقدم بعض النماذج منها، وهي الأكثر استعمالا في الوقت الراهن. وذلك على الشكل التالي:

التراث الثقافي الرقمي	أداة التواصل أو التقاسم	الأهمية
فيديوهات عالية الدقة	تطبيق عرض الفيديوهات: Youtube,Vimeo	يمكن مشاهدة الفيديو عالي الجودة عبر جميع أجهزة المستعملين، مثل التلفاز الذكي، أجهزة الهاتف الذكية، الحواسيب...
الفيديوهات القصيرة	تطبيقات التواصل الاجتماعي لعرض الفيديوهات: tiktok	عرض التراث الثقافي بطريقة مشوقة باستثمار المؤثرات الصوتية والمرئية
الصور العالية الدقة	تطبيقات التواصل الاجتماعي لعرض الصور: instagram,flickr	مشاهدة الصور العالية الدقة، بطريقة فنية، تثمن التراث الثقافي
محاكاة افتراضية لمتحف	تطبيق الزيارات الافتراضية: Google Arts & Culture	زيارة عالية الدقة عن بعد، لمتحف يضم قطعا أثرية متنوعة
معلومات شفهية أو نصية حول التراث الثقافي المحلي	أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي	معلومات مخزنة على الأنترنيت، يمكن إعادة صياغتها على شكل نصوص وصور

جدول رقم 2 : نماذج تطبيقات وبرمجيات لتقاسم التراث الثقافي الرقمي (إنجاز شخصي)

من خلال هذا الجدول، يتضح أن جميع الصيغ الإلكترونية للتراث الثقافي الرقمي، يمكن تقاسمها بسهولة، عبر برامج وتطبيقات معلوماتية، كل حسب اختصاصها. مما وفر بيئة رقمية متكاملة للتقاسم دون التأثير على الحمولة الثقافية للتراث.

أما فيما يخص رقمنة التراث الثقافي عبر أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي، فنتحدث عن تقنية مختلفة عن سابقاتها. سواء من حيث إعداد المحتوى الرقمي، أو إنتاجه، بل حتى إعادة إنتاجه. كما تختلف طرق صياغة المحتوى الرقمي حول التراث الثقافي، حسب نوع الأداة. وسنقدم هنا بعض الأمثلة في هذا الجدول:

اسم الأداة	تصنيفها	موقعها على الانترنيت	الإمكانيات التي توفرها
ChatGPT	توليد النصوص	chatgpt.com	تقديم معلومات ومعطيات نصية، أو إنجاز عروض تقديمية، حول التراث الثقافي
Gemini	توليد النصوص	gemini.google.com	

اسم الأداة	تصنيفها	موقعها على الانترنيت	الإمكانيات التي توفرها
Copilot Design	توليد الصور	copilot.microsoft.com/images/create	تصميم صور شبه حقيقية، أو صور رسومية، حول التراث الثقافي
Firefly	توليد الصور	firefly.adobe.com	
Murf	توليد الأصوات	Murf.ai	إنشاء حكايات صوتية بطرق مبتكرة، أو تصميم حكايات صوتية مع مؤثرات صوتية باعتماد نصوص مكتوبة
synthesia	توليد الفيديوهات والأصوات	www.synthesia.io	تصميم مقاطع فيديو للتعريف بالتراث الثقافي

جدول رقم 03: بعض استعمالات أدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي في رقمنة التراث الثقافي (إنجاز شخصي)

إضافة إلى كل الإمكانيات التي يمكن للذكاء الاصطناعي التوليدي أن يقدمها للتراث الثقافي، أشار SPENNEMANN [1] إلى أن الذكاء الصناعي، بأنواعه وأصنافه الأخرى، قد تسهم في تقديم خدمات تهم التراث بجميع أنواعه. مثل إعادة تصور بناء المآثر والمباني التاريخية، وتقديم تفسير لأحداث ماضية، أو تركيب الورق القديم الممزق، أو إعادة تشكيل قطع الفخار، وتصنيف العملات المعدنية. وهذا ما يؤكد الارتباط الوثيق بين رقمنة التراث الثقافي بالذكاء الاصطناعي مستقبلا.

4) أخلاقيات الذكاء الاصطناعي في عملية رقمنة التراث الثقافي:

أصبحت تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أحد أهم أسباب التنمية البشرية. من أجل ذلك تم التفكير في تأطير استعمال هذه التكنولوجيات، وذلك للاستفادة منها تنمويا بشكل صحيح. ومن بين أهم المبادرات التي اتخذت في هذا الإطار، هو صياغة اليونسكو لوثيقة تحت عنوان: "شرعة أخلاقيات العلوم والتكنولوجيا في المنطقة العربية"[2]. لقد استند هذا الميثاق على مبادئ حقوقية كونية جاءت بها مواثيق دولية عديدة (احترام حقوق الإنسان، الرفق بالحيوان والبيئة، المنفعة وعدم الضرر، العدالة وحماية الحقوق...). وركزت على أخلاقيات إنتاج التكنولوجيا، وكذا أخلاقيات تسخير واستخدام هذه التكنولوجيات.

[1] SPENNEMANN, Dirk HR. Generative Artificial Intelligence, Human Agency and the Future of Cultural Heritage. Human Agency and the Future of Cultural Heritage (September 25, 2023), 2023.

[2] اليونسكو، شرعة أخلاقيات العلوم والتكنولوجيا في المنطقة العربية، القاهرة 2019، ص 10-11

كما دعت الأمم المتحدة لاستعمال أخلاقي للذكاء الاصطناعي التوليدي. وطالبت الجهات المختصة ببلدان العالم، من حكومات ومنظمات دولية وجامعات ومراكز البحوث والشركات الكبرى وجمعيات المجتمع المدني، لاحترام المواثيق الدولية الصادرة في هذا الشأن (انظر دليل اليونسكو)[1]. وانضافت إلى ذاك مجموعات أخرى، مثل الاتحاد الأوروبي[2]، والشركات الكبرى المالكة والمنتجة للتكنولوجيا المتطورة والذكاء الاصطناعي (مثل: Meta, Google, OpenAI, Microsoft).

لقد أشار مجموعة من الباحثين (PANSONI Sofia و TIRIBELLI Simona و PAOLANTI Marina)[3] في مقال علمي، على أهمية الانتباه للجانب الأخلاقي للذكاء الاصطناعي في علاقته مع رقمنة التراث الثقافي. ومن بين أهم الإشارات التي وردت في هذا المقال:

- خطر التفسير المتحيز لجماعة معينة، أو توليد نصوص تتضمن تفسيرات وفق وجهة نظر متحيزة. خاصة في المناطق التي تسكنها أقليات مجتمعية أصلية. أو المناطق التي تتضمن فئات مهمشة ومقصية تاريخيا.
- انتهاك الخصوصية الثقافية لبعض المجتمعات، خاصة عندها يتعلق الأمر بالمقدسات.
- الاستثمار المالي الضخم في مجال الذكاء الاصطناعي قد يمنع الشعوب ذات الإمكانيات المادية البسيطة، من رقمنة تراثها الثقافي عبر أدوات وتطبيقات الذكاء الاصطناعي.

لقد نبه الباحثون أيضا على أهمية الإفصاح على محتوى الخوارزميات التي يعمل بها الذكاء الاصطناعي، نظرا لأهميتها أيضا في المخرجات التي تقدمها هذه التكنولوجيا. وهنا يتساءل الباحثون عن الطرف المسؤول، هل هي خوارزميات الذكاء الاصطناعي، أم مبرمجوها. كما شددوا على ضرورة إخضاع الجميع للمساءلة في حالة وجود أي خرق للقوانين العالمية في هذا الشأن.

خاتمة:

تختلف الطرق التقنية لرقمنة التراث الثقافي عبر الذكاء الاصطناعي عن باقي التكنولوجيات الحديثة. لكن لا تلغيها، بل تكملها. فأدوات الذكاء الاصطناعي التوليدي مثلا، لا يمكن أن تتجاوز دور كاميرات التصوير في رقمنة المخطوطات الأصلية، ولا أهمية تصوير وتسجيل التراث اللامادي. في المقابل، وجب الانتباه للسلبيات

[1] https://www.unesco.org/en/artificial-intelligence/recommendation-ethics

[2] https://artificialintelligenceact.eu/fr/l-acte/

[3] PANSONI, Sofia, TIRIBELLI, Simona, PAOLANTI, Marina, et al. Artificial intelligence and cultural heritage: Design and assessment of an ethical framework. INTERNATIONAL ARCHIVES OF THE PHOTOGRAMMETRY, REMOTE SENSING AND SPATIAL INFORMATION SCIENCES, 2023, vol. 48, p. 1149-1155

التي قد تحملها أدوات الذكاء الاصطناعي عند توليد معطيات تخص التراث الثقافي لشعب أو دولة معينة. لذلك، وجب التفكير في تعميق النقاش في موضوع رقمنة التراث عبر هذا النوع الحديث من التكنولوجيا، بين الباحثين في مجال التراث الثقافي، وكذا المتخصصين في علم البيانات وخوارزميات الذكاء الاصطناعي. تجنبا لما قد يمس التراث الثقافي من تشويه، أو مغالطات، قد تؤثر سلبا على المستعمل والمتلقي لهذا النوع من التقنية، خاصة لدى الدول النامية، والتي تعاني من الفجوة الرقمية مقابل الدول المالكة للتكنولوجيات الكبرى الحديثة ومنها الذكاء الاصطناعي.

لائحة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- ألان بونييه، الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله، ترجمة علي صبري فرغلي، مجلة عالم المعرفة، العدد 172، أبريل 1993
- كلاوس شواب. الثورة الصناعية الرابعة، ط. 1، المجلد 133، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للمعرفة، 2017
- نشوى رفعت شحاته، توظيف تطبيقات الذكاء الاصطناعي في العملية التعليمية، مجلة الجمعية المصرية للكمبيوتر التعليمي
- هند بنت سليمان خليفة، مقدمة في الذكاء الاصطناعي التوليدي، مجموعة إيوان البحثية، النسخة الأولى، يونيو 2023
- اليونسكو، الذكاء الاصطناعي والتعليم، إرشادات لواضعي السياسات، 2021
- اليونسكو، شرعة أخلاقيات العلوم والتكنولوجيا في المنطقة العربية، القاهرة 2019

المراجع باللغة الأجنبية:

- Adobe.com
- Artificialintelligenceact.eu
- Azure.microsoft.com
- COMEST (UNESCO World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology) 2019. Preliminary Study on the Ethics of Artificial Intelligence
- Infonet.fr/lexique
- Jean-Louis Blanchart, « Numériser pour préserver et valoriser les patrimoines culturels », La Lettre de l'OCIM [En ligne], 162 | 2015, mis en ligne le 01 novembre 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/ocim/1581
- Oracle.com
- PANSONI, Sofia, TIRIBELLI, Simona, PAOLANTI, Marina, et al. Artificial intelligence and cultural heritage: Design and assessment of an ethical framework. INTERNATIONAL ARCHIVES OF THE

PHOTOGRAMMETRY, REMOTE SENSING AND SPATIAL INFORMATION SCIENCES, 2023, vol. 48

- SPENNEMANN, Dirk HR. Generative Artificial Intelligence, Human Agency and the Future of Cultural Heritage. Human Agency and the Future of Cultural Heritage (September 25, 2023), 2023
- Valentina Alto, Modern Generative AI with ChatGPT and OpenAI Models, mai 2023

الثقافة الوافدة من خلال المسلسلات التركية المدبلجة باللهجة المغربية على القناة الثانية المغربية (2M): مسلسل "سامحيني" أنموذجا

محمد بوتشيش
طالب باحث "ماستر التواصل والثقافة الرقمية"
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول بوجدة - المغرب

الملخص

تناولت هذه الدراسة موضوع الثقافة الوافدة من خلال تحليل المسلسل التركي المدبلج باللهجة العامية المغربية الذي عرضته القناة الثانية المغربية (M2)، بهدف استكشاف القيم الثقافية التي ينقلها، ومعرفة تأثيرها على المشاهد المغربي. اعتمدت الدراسة على تحليل مضمون عينة طبقية مكونة من 10 حلقات من إجمالي 1728 حلقة.

أظهرت نتائج التحليل تباينا بين القيم الإيجابية والسلبية؛ إذ تركزت القيم الإيجابية ضمن القيم الاجتماعية والاقتصادية والجمالية بينما برزت السلبية منها ضمن القيم الأخلاقية، وغاب البعد الديني بشكل شبه كامل عن المسلسل، حيث قدمت الشخصيات في سياقات علمانية مع تمثيل محدود للمظاهر الدينية، مما قد يضعف الهوية الإسلامية في الوعي الجمعي للمشاهد. برزت الجماليات في المسلسل من خلال التركيز على المناظر الطبيعية والديكورات العصرية، مما يعزز التطلع للحداثة وتعزيز الثقافة الاستهلاكية.

المسلسل بشكل عام يعكس نمطا ثقافيا وافدا قد يسهم في تعزيز العولمة الثقافية وإحداث فجوة بين الأجيال، مع تأثير محتمل على السلوكيات اليومية والهوية الثقافية المغربية.

الكلمات المفتاحية:

مسلسل- سامحيني- الثقافة الوافدة – القيم - القناة الثانية.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

بوتشيش، محمد. (2025، مارس). الثقافة الوافدة من خلال المسلسلات التركية المدبلجة باللهجة المغربية على القناة الثانية المغربية (2M): مسلسل "سامحيني" أنموذجا. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 422-282.

مقدمة

يعتبر الإعلام بمثابة فن توصيل المعلومة[1]؛ إذ يعتمد على التشويق ويوظف العناصر الجمالية التي تحرك العواطف الإنسانية بهدف إقناع أوسع شريحة من الجمهور بفكرة ما أو جذب انتباههم لمنتج معين، وبذلك نستطيع بسهولة أن نميز بين طبيعة المعلومات التي تصل إلى الناس عن طريق وسائل الإعلام وبين طبيعة المعلومات التي تصل إليهم عن طريق المصادر المعرفية الأخرى، مثل مناهج التعليم المدرسي وبحوث الاختصاص العلمي الدقيق، فالنوع الثاني من المعلومات تكون فكرية خالصة بعيدة عن أي إثارة تشويق أو عاطفة، وتخدم الباحثين في مجال تخصصهم فقط.

ويعد التلفزيون من أهم الوسائل الإعلامية ذات الرواج الواسع بين شرائح المجتمع، ذلك لأنه يتعامل مع أهم حاستين من حواس الإنسان: السمع والبصر، وخاصة البصر الذي يعد من أوسع الأبواب التي يدخلها من يريد أن يحقق أقوى تأثير في النفس البشرية.

لذا فإن فن التأثير على عواطف ومشاعر الناس من خلال التلفزيون وخصوصا المسلسلات التلفزيونية، وعلى رأسها المسلسلات التي ما فتئت تستقطب اهتمام عدد كبير من المشاهدين على مدار السنة.

يكثر الجدل حول كل مسلسل يتم بثه حول شخوصه وأمكنة تصويره وتردد ألفاظه المميزة وتنتشر أسماء أبطاله. وقد يصل الأمر إلى أبعد من هذا؛ إذ يصبح المسلسل وسيلة لتمرير رسائل وتغيير سلوكيات ويضرب في الهوية الثقافية للمتلقي، وقد يكون لها تأثير على العقيدة والتاريخ نفسه، فترسم في أذهان المشاهدين صورا نمطية عن رموز دينية أو أحداث تاريخية تكون في بعض الأحيان معدلة لأغراض أيدلوجية أو سياسية.

إذا كانت للمسلسلات التلفزيونية كل هذا التأثير، فإن الأمر يستحق فعلا أن نقف عندها لندرس أثرها في المغرب، ونستقرئ من ذلك الثقافة الوافدة التي تعكسها على سلوكيات مجتمعنا خصوصا مع حدة الاختراق الثقافي الذي أصبح يعززه الإعلام المعولم، ولاسيما مع المسلسلات المدبلجة باللهجة المغربية.

مشكلة الدراسة

تشهد المجتمعات الحديثة انفتاحا غير مسبوق بفعل تدفق الثقافات عبر وسائل الإعلام المختلفة، مما جعل الثقافة الوافدة ظاهرة بارزة ومؤثرة على هوية الشعوب. تمثل المسلسلات التركية المدبلجة باللهجة الدارجة مثالا واضحا لهذا التدفق الثقافي، حيث يتم استيراد محتويات درامية تحمل أنساقا ثقافية وسلوكية جديدة، تختلف أحيانا عن القيم والعادات التي تميز المجتمع المغربي.

1 خلدون عبد الله، الإعلام وعلم النفس، دار أسامة للتوزيع والنشر، الأردن، الطبعة الأولى 2010، ص17

تطرح هذه الظاهرة تساؤلات حول مدى قدرة المشاهد المغربي على استيعاب هذه الثقافة الوافدة دون أن تؤثر سلبا على هويته الثقافية.

ما هي الحمولة الثقافية المتضمنة بالمسلسل قيد الدراسة وما هي عناصر اختلافها مع الثقافة المغربية؟

ما هي التأثيرات المحتملة للتلقي المتكرر لهذا العمل الفني على ثقافة المشاهد المغربي؟

إلى أي مدى يمكن اعتبار هذا النوع من الإنتاج الإعلامي يشبع رغبات المشاهد المغربي وأداة ناعمة في الآن نفسه لنقل القيم الثقافية التركية؟

قصة المسلسل ودواعي الدراسة

مسلسل "سامحيني" هو أحد المسلسلات التركية التي حققت رواجا كبيرا بالمغرب إذ حقق أعلى نسبة مشاهدة بين البرامج الوطنية، بأزيد من 6 مليون مشاهد حسب أرقام ماروك متري لقياس نسب المشاهدة ما بين 15 و21 يناير2014. بثته القناة الثانية المغربية ابتداء من سنة 2011 إلى 24 يونيو 2019م، واسمه الحقيقي بالتركية "Beni Affet "وهو مسلسل تلفزيوني مدبلج للعامية المغربية عن المسلسل التركي من تمثيل "غاي تورغوت أيفن" المعروفة باسم منار كوزان، والممثل "مراد داناجي " الذي جسد دور "وليد كوزان".

تدور أحداث المسلسل حول حياة عائلتين رئيسيتين، حيث تنشأ علاقات حب معقدة بين أبناء العائلتين، ولكن سرعان ما تواجههم عقبات ومشكلات تعرقل هذه العلاقات، مما يؤدي أحيانًا إلى الافتراق. ومع ذلك، تُمكنهم الحكمة والتفكير السليم من التغلب على هذه التحديات.

وتم اختيار المسلسل للاعتبارات الآتية:

- كون مسلسل سامحيني حقق نسب مشاهدة عالية على القناة الثانية؛
- توفر حلقات المسلسل التي بثتها القناة الثانية على شبكة الأنترنيت؛
- الفضول العلمي للبحث في قضايا الهوية الثقافية من خلال الإعلام.

المنهج المعتمد بالدراسة

تنتمي هذه الدراسة إلى خانة الدراسات الوصفية التحليلية التي تستهدف تقرير خصائص مشكلة معينة ودراسة الظروف المحيطة بها، وينصب العمل في هذه الدراسة على وصف مضمون مسلسل "سامحيني"، وقد تم اعتماد المنهج المسحي، وذلك من خلال مسح عينة من حلقات هذا المسلسل..

مفاهيم الدراسة

مفهوم الثقافة:

"الثقافة لغة مشتقة من الفعل "ثقف" وتدل على معان كثيرة منها: (الحذق، الفطنة، الذكاء)"[1]. يقال "ثقف الرجل أي صار حذقا، ورجل ثقف أي حاذق فهم إذا كان ضابطا لما يحويه قائما به، ومنه المثاقفة: وهي الملاعبة بالسلاح"[2]

تعني تفوق ثقافة بواسطة الاحتكاك بثقافة أخرى نتيجة لاستعمال القوة والقهر أو بسبب الغلبة العددية وضرورات الحياة[3].

مفهوم الثقافة الوافدة:

"المفاهيم الفكرية العلمية والسلوكية التي ينقلها أفراد من خارج المجتمع إلى ثقافة مجتمع آخر فيؤثرون في ثقافته وتكوينه".

المسلسلات التركية المدبلجة:

يقصد بها المسلسلات التركية المتاحة على القنوات التلفزيونية والتي تمت دبلجتها إلى اللهجة الدارجة المغربية لتناسب الجمهور المغربي.

وتنتمي الدراما المدبلجة إلى ما يسمى بتقنية الدوبلاج "Doublage" وهي كلمة أصلها فرنسي، فقد عرفت في مجال الإعلام كمصطلح تلفزيوني، يستخدم عند القيام بتعريب إنتاجات تلفزيونية كالأفلام والمسلسلات والأفلام الوثائقية، وتعني الترجمة الصوتية للعمل الفني، باستبدال اللغة الأصلية بلغة أو لغات بديلة، حيث يتم مسح شامل للأصوات الحوارية الأصلية في العمل الأصلي وإعادة إنتاج نفس العمل بأصوات ولغات أخرى، بغية بثه في بلدان لا تتكلم اللغة التي صور بها العمل الأصلي، حتى يتمكن من متابعته وفهمه أكبر عدد من مشاهدي اللغة التي دبلج إليها، ويقصد به مطابقة صوت ممثل لصوت ممثل آخر عندما نجعل ممثل في الدراما الأجنبية ينطق باللغة العربية من خلال ممثل عربي آخر[4].

1 مجد الدين محمد بن يعقوب الفيزوز آبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
2 أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق لجنة من علماء اللغة العربية، دار المعارف، مصر.
3 ياس خضير البياتي، الفضائيات، الثقافة الوافدة وسلطة الصورة، المستقبل العربي، العدد 267، بيروت، 2001، ص112
4 كرم شلبي، معجم المصطلحات الإعلامية، الطبعة الثانية، دار الجيل، بيروت، 1994، ص312

علاقة الثقافة بالإعلام

تتداخل العلاقة بين الإعلام والثقافة، وتتشابك إلى الحد الذي جعل البعض ينظر إلى الإعلام والثقافة لاعتبارهما وجهان لعملة واحدة ويمكن اعتبار دور وسائل الإعلام بمثابة الناقل الأساسي، بل أصبحت تلك الوسائل أداة لصياغة الثقافة.

وتظهر علاقة الإعلام بالثقافة في التأثير؛ إذ يقدم للجمهور معلومات جديدة ومسترسلة، يحيطه بكل جديد من حوله، ويطلعه على ما يدور في العالم. ويؤثر الإعلام في الفئات المجتمعية بقدر ثقافتها ووعيها، وكلما انخفض المستوى الثقافي والتعليمي للأمة كلما ازداد التأثير الإعلامي الموجه على سلوكها وأفكارها وأنماط حياتها، وكأن ما تأتي به وسائل الإعلام حقائق لاجدال حولها، في حين أن ذوي المستوى التعليمي والثقافي يعتبرون ما تأتي به وسائل الإعلام مادة ليست مقدسة وهي قابلة للنقاش والحوار والنقض وتحتمل عدة أوجه.

مجتمع الدراسة وعينته:

يمثل مجتمع الدراسة حلقات مسلسل "ساحيني" وعددها 1728 حلقة[1]. وبما أنه يصعب علينا إنجاز هذه الدراسة على جميع حلقات المسلسل، فقد تم اللجوء إلى اختيار عينة من المسلسل قدرت بـ 10 حلقات من إجمالي المسلسل. تم اعتماد عينة طبقية وذلك بتقسيم المسلسل لـ 10 طبقات وتم اختيار عشوائيا حلقة من كل طبقة.

الجدول رقم (1): طريقة اختيار عينة الدراسة من مسلسل "ساحيني"

الطبقة	1 - 172	173 - 345	346 - 518	519 - 691	692 - 864	865 - 1037	1038 - 1210	1211 - 1383	1384 - 1556	1557 - 1728
الحلقة المختارة عشوائيا	51	200	400	655	720	1007	1120	1296	1433	1660

أسلوب وأداة جمع البيانات:

بما أن الدراسة التي بين أيدينا تبحث في تحليل مضمون عينة من المسلسل التركي المدبلج "ساحيني" للتعرف على الثقافة الوافدة من خلاله. فإن الأسلوب الأنسب لتحقيق هذا الهدف هو أسلوب تحليل المحتوى الذي يعد أسلوب وأداة للبحث العلمي. وقد تطلبت عملية التحليل استخدام شبكة التحليل بغية جمع المعطيات المطلوبة.

1 يضم المسلسل 1728 حلقة تم بثها على القناة الثانية بعد دبلجتها للهجة العامية المغربية، ويضم المسلسل 1600 حلقة بلغته التركية.

النظريات المؤطرة للدراسة:

أولا: نظرية الغرس الثقافي.

يؤكد الغرس الثقافي إن لوسائل الإعلام تأثيرا مباشرا على سلوك المتلقين، بقدرتها على تكوين الأنماط الثقافية، وتنفرد هذه النظرية بتقديم تصور لطبيعة الدور الذي تنهض به وسائل الإعلام في الواقع الرمزي، جذور نظرية الغرس الثقافي ترجع إلى الباحث الأمريكي (جورج جربنر) من خلال مشروعة الخاص بالمؤشرات الثقافية الذي بحث فيه تأثير وسائل الاتصال الجماهيرية على البنية الثقافية، وتركزت بحوث المؤشرات الثقافية على ثلاث قضايا متداخلة وهي:

- دراسة الرسائل والقيم والصورة الذهنية التي تعكسها وسائل الإعلام؛
- دراسة الهياكل والضغوط والعمليات التي تؤثر على إنتاج الرسائل الإعلامية؛
- دراسة المشاركة المستقلة للرسائل الجماهيرية على إدارك الجمهور للواقع الاجتماعي[1].

ثانيا: نظرية الاستخدامات والإشباعات.

"تأسيس نموذج الاستخدامات والإشباعات جاء كرد فعل لمفهوم قوة وسائل الإعلام الطاغية ويضيف هذا النموذج صفة ايجابية على جمهور وسائل الإعلام، فمن خلال منظور وسائل الاستخدامات لا تعد الجماهير مجرد مستقبلين سلبيين لوسائل الاتصال الجماهيري إنما يختار الأفراد بوعي وسائل الاتصال التي يرغبون في التعرض إليه ونوع المضمون الذي يلبي حاجاتهم النفسية والاجتماعية من خلال قنوات المعلومات، والترفيه المتاحة."[2]

1ابراهيم لعوامرة ،الصورة الذهنية للبطل في الدراما المد بلجة إلى اللغة العربية ، رسالة ماجستير ، كلية الإعلام ، جامعة الشرق ، الأردن ، 2013، ص 18،19.

2محمود السيد عبد الهادي شتلة، حنان كامل حنفي مرعي، مرجع سبق ذكره ، .ص4،5.

عرض ومناقشة نتائج الدراسة:

تتطلب عملية تحليل المحتوى استخدام شبكة التحليل قصد جمع المعطيات المطلوبة، على اعتبار أنها "توفر للباحث إطارا محددا لتسجيل المعلومات التي تفي بمتطلبات البحث، حيث يتم تصميمها بما يتفق وأغراض التحليل وتعبر كميا عن رموز الوثيقة الواحدة، التي تمثل فئات التصنيف ووحدات القياس بالإضافة إلى البيانات الأولية عن وثيقة المحتوى"[1]

تحديد فئة ووحدات التحليل

تتضمن فئة التحليل: فئة المضمون ماذا قيل؟

تتضمن وحدات التحليل:

- فئة موضوع اللغة؛
- فئة موضوع الدين؛
- فئة موضوع القيمة: تم تقسيمها لقيم إيجابية وقيم سلبية؛
- فئة موضوع العادات والتقاليد والأعراف.

1. لغة مسلسل سامحيني.

تعتبر اللغة أداة الثقافة ووعاؤها، فالمسلسل الذي نحن بصدد تحليل مضمونه لا تقدمه القناة الثانية بلغته الأصلية "التركية" بل باللهجة العامية المغربية بعد دبلجته إليها، إذ تسهم الدبلجة في تعزيز النقل الثقافي بين الشعوب، من خلال جعل المحتوى الأجنبي أكثر قابلية للفهم، يمكن للمشاهدين التعرف على ثقافات وأساليب حياة مختلفة، مما يعزز من التقارب بين الثقافة المتضمنة بالمسلسل وثقافة المتلقي المغربي.

فدبلجة المسلسل إلى اللهجة المغربية يساهم في تمرير قيم ومبادئ أجنبية عن المجتمع المغربي، باعتبار أن القيم تصل عن طريق اللغة المستعملة لدى الشعوب بصورة أكثر من تقديمها بلغة عربية فصحى أو بلغة أجنبية، لاسيما أن الفئة المتابعة لهذه المسلسلات عي فئة ذات مستوى ثقافي وفكري بسيط.

ويمكن الإشارة أنه يصعب تحليل عنصر اللغة للمسلسل باعتباره مدبلجا؛ إذ تطمس لغته الأصلية ومستوياتها وكذا التعبيرات المحمولة من خلالها.

1محمد عبد الحميد، تحليل المحتوى في بحوث الإعلام،عالم الكتب،القاهرة،ط الأولى، 2010م، ص.151

2. القيم المتضمنة بالمسلسل.

الجدول رقم (2): توزيع القيم الواردة بالمسلسل حسب القيمة

القيم / القيمة	القيم									
	الاجتماعية		الأخلاقية		الاقتصادية		الجمالية		المجموع	
	التردد	النسب%	التردد	النسب%	التردد	النسب%	التردد	النسب%	التردد	النسب%
إيجابية	56	63.63	104	36.11	32	80	138	100	330	59.56
سلبية	32	36.36	184	63.88	8	20	00	00	224	40.43
المجموع	88	100	288	100	40	100	138	100	554	100

من خلال الجدول رقم (2) يظهر تفوق القيم الإيجابية بنسبة 59.56%، مقابل 40.43% من القيم السلبية، إلا أن هذه المعطيات ستكون أكثر تعبيرا بعد تحليلها وتجزيئها حسب كل قيمة، بالنسبة للقيم الاجتماعية فيتبين أن هناك تفوق للقيم الإيجابية (56 تردد) مقابل (32 تردد) للقيم السلبية، ونفس النتيجة سجلت في القيم الاقتصادية والقيم الجمالية، أي تفوق القيم الايجابية على السلبية منها، إلا أن القيم الأخلاقية عكست نتيجة سلبية أي سيطرت القيم السلبية بنسبة 63.88% مقابل 36.11% للقيم الإيجابية.

- **القيم الاجتماعية:**

يظهر توازن نسبي في القيم الاجتماعية بين الإيجابية (56) تردد مقابل (32) تردد للقيم السلبية، ما يشير إلى تقديم صورة مزدوجة للعلاقات الاجتماعية في المسلسل، وسنفصل في القيم الاجتماعية من خلال الجدول أسفله:

جدول رقم (3): توزيع القيم الاجتماعية حسب القيمة

القيم الايجابية			القيم السلبية		
القيمة	التكرار	النسبة	القيمة	التكرار	النسبة
الترابط الأسري	08	12.3	التفكك الأسري	16	50
التعاون	05	7.69	القيام بأعمال شريرة	06	18.75
طاعة الوالدين	02	3.07	الغضب على الموظفين	03	9.37
الأخوة	09	13.84	عصيان الوالدين	07	21.87
احترام الرؤساء في العمل	04	6.15			
تقديم الهدايا	28	50			

يبرز الجدول رقم (3) سيطرت قيمة تقديم الهدايا بنسبة 50% من مجموع القيمة الإيجابية للقيم الاجتماعية، وتتماشى مع قيم الكرم والتواصل الاجتماعي، مما يجعل هذه القيمة قريبة من المتلقي المغربي، وتبرز قيم الترابط

الأسري بنسبة 12.3%، والأخوة بنسبة 13.84%، وطاعة الوالدين بنسبة 3.07%، وقد يشجع المسلسل على ترسيخ هذه القيم الايجابية داخل المجتمع المغربي، حيث تعتبر جزء أصيلا في الهوية المغربية. بالنسبة للقيمة السلبية نجد تركيز لقيم التفكك الأسري بنسبة 50%، وعصيان الوالدين بنسبة 21.87%، قد يساهم في زعزعة صورة العلاقات الأسرية المستقرة التي يعتبرها المجتمع المغربي ركيزة أساسية، فإظهار التفكك الأسري وعصيان الوالدين كأمر شائع قد يؤدي إلى تقبل هذه الظاهرة في المجتمع، مما يضعف ارتباط الفرد بالاحترام والطاعة داخل الأسرة.

- **القيم الأخلاقية:**

الجدول رقم (4): توزيع القيم الأخلاقية حسب القيمة

القيم الإيجابية			القيم السلبية		
القيمة	التردد	النسبة%	القيمة	التردد	النسبة%
الرحمة	04	3.84	الخلاعة والاباحية	14	7.6
المساعدة	10	9.61	الكذب والنفاق	28	15.21
كرم الضيافة	04	3.84	التجسس	18	9.78
الاحترام	06	5.76	الخيانة والغدر	06	3.26
الحب	50	48.07	القمار والرشوة	04	2.17
العطف والحنان	20	19.23	العنف	52	32.6
التهنئة	10	6.91	الانتقام	02	1.08
			الطمع والجشع وحب المال	06	3.26
			الاستفزاز	06	3.26
			الابتزاز والتهديد	34	18.47
			السرقة	06	3.26

انطلاقا من الجدول أعلاه يتضح أن القيم الأخلاقية بمسلسل سامحيني تطغى عليها السلبية وتركز على العنف إذ تردد بنسبة 32.6%، مما يكشف أن المسلسل يركز على المشاهد العنيفة كعنصر درامي لجذب الانتباه، وهذا يتعارض مع القيم المغربية التي ترفض العنف كأسلوب تعامل. فتكرار مشاهد الابتزاز والتهديد والكذب والخيانة والغدر تعكس تفشي السلوكيات الملتوية، مما قد يطبع المشاهد المغربي على قبول هذه السلوكيات كجزء من الواقع خصوصا مع قوة تكرارها. ومن هنا يبرز فقدان التوازن ضمن القيم الأخلاقية، إذ تم تسجيل تركيز كبير على القيم السلبية مما يجعل المسلسل يقدم صورة مختلة للعلاقات الاجتماعية.

- **القيم الاقتصادية:**

الجدول رقم (5): توزيع القيم الاقتصادية حسب القيمة

القيم الايجابية			القيم السلبية		
القيمة	التردد	النسبة	القيمة	التردد	النسبة
احترام العمل واتقانه	14	43.75	الكسب غير المشروع	2	25
الكسب المشروع	18	56.25	الإسراف	6	75

يبرز الجدول أعلاه تقديرا لمفهوم العمل الجاد والالتزام، مما قد يعزز هذه القيمة لدى المشاهد المغربي، خاصة في ظل الظروف التي تجعل العمل قيمة جوهرية لتحقيق الاستقرار الاجتماعي. إن تردد مشاهد تعزز الكسب المشروع (56.25%) هي قيمة إيجابية ومهمة للغاية، خصوصا في مجتمع يحترم القيم الأخلاقية المرتبطة بالكسب الشريف.

- **القيم الجمالية**

يعتمد المسلسل على البعد الجمالي، إذ نجد القيم الجمالية الايجابية تكررت 138 مرة بمقابل غياب تام للقيم السلبية.

الجدول رقم (6): توزيع القيم الجمالية حسب القيمة

القيم الايجابية			القيم السلبية		
القيمة	التردد	النسبة%	القيمة	التردد	النسبة
المناظر الطبيعية	95	68.84	لا وجود لأي قيمة		
حسن الديكور المنزلي	27	19.56			
شوارع راقية ونظيفة	09	6.52			
مرافق خدماتية راقية	07	5.07			
المجموع	138	100			

انطلاقا من الجدول أعلاه تبرز سيطرة المناظر الطبيعية بنسبة 68.84 %، يليها حسن الديكور المنزلي بنسبة 19.56% ثم نظافة الشوارع ورقيها بنسبة 6.52%، فالمرافق الخدماتية الراقية بنسبة 7%. يعزز المسلسل القيم الايجابية بشكل كبير من خلال التركيز على مناظر طبيعية خلابة وديكورات منزلية عصرية

3. المظاهر الدينية المقدمة بمشاهد المسلسل.

الجدول رقم (7): المظاهر الدينية من خلال مشاهد مسلسل سامحيني

المظاهر / أشكالها	العبادات	بنايات دينية	رموز دينية	لباس ديني		أدعية وأقوال
				المرأة:	الرجل:	
إسلامية	00	00	00	02	00	14
غير إسلامية	00	00	00	00	00	00

رغم تعدد الأحداث والمواقف فلا أثر للدين في الحياة اليومية أو العامة فضلا عن غيابه كأسلوب حياة، فهو يغيب حتى بمظاهره بل يروج لمعتقدات علمانية ولربما تداخل الدين مع اللادين. فعند تتبع صورة أبطال المسلسل تجدهم يعيشون حياة بعيدة عن الدين والله، باستثناء دعوات لشخصيات ثانوية (سيرين تكررت 7 مرات) تكون من مستوى اجتماعي بسيط. كما نسجل قلة ظهور اللباس الديني باستثناء ترددين بلباس (امرأة بلباس محتجب) في مشهد تظهر من خلاله تطلب من الله تحقيق أمانيها، وهي شخصية ثانوية من طبقة اجتماعية بسيطة، فبالتالي ستترك هذه المشاهد النمطية التي تربط الدين بالطبقات الاجتماعية البسيطة أثرا سلبيا على المتلقي المغربي، بالإضافة إلى ما يحدثه الانجذاب إلى تلك المسلسلات من تهاون في أداء الواجبات الدينية، خصوصا أنه كان توقيته يصادف آذان المغرب والعشاء.

4. العادات والتقاليد والأعراف المقدمة بالمسلسل.

- اللباس المقدم من خلال شخصيات المسلسل:

الجدول رقم (8): لباس المرأة ضمن مشاهد المسلسل

	عناصر التقييم	شخصيات		شخصيات رئيسية	
		التردد	النسبة	التردد	النسبة
المرأة	المحجبة	02	1.57	00	00
	لباس طويل تقليدي	00		00	00
	لباس قصير تقليدي	00		00	00
	لباس طويل عصري	50	39.37	11	39.28
	لباس قصير عصري	46	36.22	25	89.28
	لباس منزلي	26	20.47	02	7.14
	لباس نوم	03	2.36	00	00
	المجموع	127	100	28	100

من خلال الجدول رقم (8) يلاحظ غياب تام للباس التقليدي سواء الطويل أو القصير مما يبرز توجه المسلسل إلى الحداثة وتبني نمط حياة عصري، عوض إبراز الموروث الثقافي من خلال اللباس التقليدي.

يشكل اللباس العصري النصيب الأكبر من الترددات (96) مما يعكس سيادة الطابع الحديث على الشخصيات النسائية ضمن مسلسل "سامحيني"، فظهور المرأة في المسلسل بلباس عصري قصير شكل نسبة (47%) وهذا النمط من اللباس يتعارض مع نسبة مهمة من لباس المرأة المغربية، كما أن الشخصيات الرئيسية في المسلسل أكثر ارتداء لهذا النوع من اللباس بنسبة تردد بلغت (89.28) وهذا يمكن أن يكون له تأثير أكبر على ذوق المرأة المغربية التي تتابع هذا المسلسل. وظهرت المرأة بالمسلسل مرتدية لباسا منزليا بتردد (26) وبلباس نوم (3) مما يشير إلى كون المسلسل يركز على تقديم المرأة في مواقف اجتماعية أو عامة أكثر من تصويرها في بيئات منزلية، قد يعزز صورة المرأة المنخرطة في الحياة العامة والمتحررة من قيود التقاليد والأعراف. كما برزت مشاهد تتضمن المرأة بلباس محتجب بشكل نادر جدا (ترددين فقط)، مما يشير إلى تقليل حضور الطابع الديني أو الثقافي التقليدي، كما أن الشخصيات الثانوية فقط من ظهرت بهذا النمط من اللباس. هذه النتيجة قد تثير جدلا حول الرسالة الثقافية التي يحملها المسلسل بخصوص اللباس.

الجدول رقم(9): لباس الرجل ضمن مشاهد المسلسل

	عناصر التقييم	شخصيات المسلسل		الشخصيات الرئيسية منها	
		التردد	النسبة	التردد	النسبة
الرجل	لباس رسمي (بذلة)	70	61.94	19	52.77
	لباس رياضي	06	5.3	02	5.55
	لباس عصري	34	30.08	14	38.88
	لباس منزلي	02	1.76	01	2.77
	لباس نوم	01	0.88	00	00
	المجموع	113	100	36	100

بناء على المعطيات الواردة ضمن الجدول أعلاه يتضح أن أكثر من نصف الملابس المترددة ضمن مشاهد المسلسل عبارة عن بذلة رسمية وشكلت ترددا (70) حيث يظهر الرجال بمظهر أنيق واحترافي، مما يعكس التركيز على أدوار الشخصيات ذات المكانة الاجتماعية أو الوظيفية المرموقة، هذه النمط يعزز صورة الرجل العصري المهتم بمظهره الرسمي في الحياة العامة، في المقابل نجد (34) ترددا للباس الرجالي العصري؛ إذ يظهر المسلسل الرجال بأسلوب عصري وحديث يبتعد عن الهوية الثقافية التقليدية، مما يعكس توجها نحو نمط حياة عالمي قد يؤثر على تصورات المشاهدين المغاربة حول الأزياء والهوية، فالتركيز على إبراز الملابس العصرية قد يدفع البعض إلى تبني أنماط استهلاكية لا تتماشى مع واقعهم الاقتصادي والاجتماعي. ويبرز الجدول أيضا غياب الملابس التقليدية، مما يعكس انحياز المسلسل إلى تصوير أنماط حياة حديثة بعيدة عن الموروث الثقافي، وهو ما قد يخلق فجوة بين القيم البصرية المقدمة في المسلسل والثقافة المغربية التقليدية في اللباس.

- بروز عنصر الطعام بالمسلسل:

الجدول رقم(10): طريقة تناول الطعام بالمسلسل

	المؤشرات	التردد	النسبة
طريقة الأكل والشرب	جماعي	02	10.00
	ثنائي	16	80.00
	فردي	02	10.00
مكان الأكل	بالبيت	02	10.00
	بالمطاعم والمقاهي	17	85.00
	الأمكنة الشعبية	01	05.00

من خلال الجدول أعلاه يتضح سيطرة مشاهد تناول الأكل بشكل ثنائي بنسبة 80% مقابل10% للأكل بشكل جماعي و10% أيضا للأكل الفردي، وهو ما يعكس أهمية هذه اللحظات في تطور العلاقات بين الشخصيات، خصوصا في سياق التفاعل بين رجل وامرأة تربط بينهما مشاعر حب، هذه المشاهد تتم غالبا في أماكن مثل المطاعم والمقاهي، مما يضفي عليها طابعا عصريا ورومانسيا، بالمقابل يظهر الأكل الفردي مرتين فقط، مما يبرز التباين بين اللحظات التي تعيشها الشخصيات منفردة وبين اللحظات التي يتشاركون فيها مع الآخر. يظهر الأكل الجماعي مرتين فقط بمناسبة خاصة في منزل عائلة بسيطة.

اللافت في هذا التوزيع كون الأكل الجماعي الذي يظهر في مناسبات عائلية أو اجتماعية لا يتكرر بشكل كبير مقارنة بالأكل الثنائي ويبرز هنا التباين بين الحياة الاجتماعية الأكثر العفوية التي تعكس الأكل الجماعي وبين التفاعلات العاطفية التي ترتبط بالأكل الثنائي. يظهر أن الأكل الثنائي في المسلسل لا يقتصر فقط على إطار الأطعمة والمشروبات، بل يعد وسيلة للتواصل العاطفي بين الشخصيات، حيث كل مرة يعرض مشهد لهذا النوع يكون بين رجل وامرأة تجمع بينهما مشاعر حب وتفاهم، مما يعزز من بعد العلاقات العاطفية في المسلسل.

تكرار مشاهد الأكل الثنائي في المطاعم والمقاهي مقابل الظهور المحدود للأكل بالأماكن الشعبية، يعكس أيضا الاختلافات الطبقية والاجتماعية بين الشخصيات، والتشجيع على ثقافة الاستهلاك.

خاتمة:

في ختام هذا البحث الذي تناول دراسة تأثير الثقافة الوافدة من خلال مسلسل "ساحيني" المدبلج إلى اللهجة المغربية، يمكن القول أن المسلسلات المدبلجة ليست مجرد محتوى ترفيهي، بل هي أداة ثقافية قادرة على تشكيل سلوكيات الأفراد وقيمهم وتصوراتهم.

تعد الدراما التركية أحد أبرز وسائل الترويج للثقافة الغربية، إذ تعكس العديد من أنماط الحياة الغربية، كالعلاقات العاطفية المعقدة، الأزياء العصرية، وأنماط السكن الحديثة. يتم تقديم قيم مثل الفردية، الحرية

الشخصية، والتطلع إلى الحياة العصرية بطريقة تقترب من النموذج الغربي، ما يجعلها جاذبة لجمهور واسع.

بعد تحليل مضمون المسلسل نستخلص النتائج التالية:

- إغراق المتتبعين بقيم أخلاقية منافية للقيم الصحية؛
- إثارة الشعور بالحرمان وإثارة آمال بعيدة المنال؛
- اتساع الهوة بين ثقافة الأجيال؛
- التهرب من مواقف الحياة؛
- تسليع المرأة وجعلها مقترنة بنزوات الرجال؛
- نشر ثقافة الإباحية؛
- تشجيع الاختلاط؛
- تغريب المرأة المغربية وإغرائها بتقليد الأزياء التركية؛
- نشر ثقافة الاستهلاك والموضة؛
- تأثير لغة الدبلجة في نقل الثقافة التركية للمتلقي المغربي من خلالها؛
- تغييب عنصر الدين بالحياة العامة.
- بعد التوصل للنتائج السابق عرضها توصي الدراسة بالآتي:
- تكثيف الانتاجات المغربية الدرامية لتحقق إشباعات المشاهد المغربي لمحاربة ظاهرة متابعة الأعمال الدرامية الأجنبية؛
- الاستفادة من تجربة المسلسلات التركية المدبلجة ومحاولة المنافسة بإنتاج أعمال درامية ومسلسلات تنشر من خلالها الثقافة المغربية؛
- مراقبة المحتوى المستورد، ووضع معايير دقيقة لمراقبة المسلسلات قبل عرضها من طرف الهيئة العليا للسمعي البصري؛
- تشجيع الدراسات الأكاديمية التي تتناول قضايا الهوية المغربية وعلاقاتها بالإعلام لاستثمارها وعدم تركها حبيسة المكتبات والمؤسسات الجامعية.

لائحة المصادر والمراجع

المعاجم:

- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيزوز آبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق لجنة من علماء اللغة العربية، دار المعارف، مصر.

الكتب:

- خلدون عبد الله، الإعلام وعلم النفس، دار أسامة للتوزيع والنشر، الأردن، الطبعة الأولى 2010
- محمد عبد الحميد، تحليل المحتوى في بحوث الإعلام، عالم الكتب، القاهرة، ط الأولى، 2010 م
- جوزيف ناي، القوة الناعمة وسيلة النجاح في السياسة الدولية، ترجمة توفيق البجيرمي، العكبان للنشر، الرياض، الطبعة العربية الأولى، 2007م

الرسائل الجامعية:

- سهيلة حشاني، تأثير الدراما التركية على اتجاهات الشباب الجزائري دراسة مسحية على عينة شباب مدينة بسكرة، رسالة ماستر، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2019.
- ابراهيم لعوامرة، الصورة الذهنية للبطل في الدراما المد بلجة إلى اللغة العربية، رسالة ماجستير، كلية الإعلام، جامعة الشرق، الأردن، 2013.

المقالات:

- حيدر محمد الكعبي الدراما التلفزيونية وأثرها في المجتمع، سلسلة الاختراق الثقافي (8) المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، 2019.
- زكية منزا غرابة وجمال قواس، صورة المرأة المحجبة في الدراما التركية المدبلجة، مسلسل "شارع السلام ج1" نموذجا، مجلة دراسات وأبحاث، العدد 26، مارس 2017.
- جواد مامون، آلية تحليل المضمون من التأصيل النظري إلى التنزيل التطبيقي، عالم المعرفة، العدد الخامس، يونيو 2023.
- نوال السهيلي، القيم في مسلسلات الدراما التركية، مجلة المعيار، العدد 42، يوليوز 2017.
- بلال بوترعة وصباح زين، تأثير البرامج التلفزيونية على القيم الاجتماعية للشباب- الدراما التركية أنموذجا، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الشهيد حمه لخضر، العدد 17، شتنبر 2016، ص ص (85-100)

- مصطفى زيدان محمود عبد الحي، القيم الثقافية في المسلسلات التركية المدبلجة وانعكاسها على الشباب المصري، المجلة العلمية لبحوث الإذاعة والتيلفزيون بمعهد الإسكندرية العالي للإعلام، العدد 25، يونيو 2023، ص ص 531-580.

المو اقع الإلكترونية

- موقع الهيئة العليا للسمعي البصري https://www.haca.ma/ar/node/3992
- موقع القناة الثانية المغربية 2M https://2m.ma/ar/

خامسا:

دراسات فكرية

إشكالية الاعتقاد الديني والخوف في فلسفة ديفيد هيوم

نوال لشهب
باحثة في سلك الدكتوراه
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة

د. مولاي رشيد بن السيد
أستاذ التعليم العالي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة

الملخص

موضوع هذه المقالة هو الاعتقاد الديني وعلاقته بمفهوم الخوف من وجهة نظر ديفيد هيوم. نتطلع إلى معرفة الأسباب الأساسية التي كانت وراء اختيار هيوم لهذين المفهومين بصفتهما مقومين من مقومات الاعتقاد الديني، لذلك تم ترتيب المقال وفق قسمين، الأول يبحث في موضوع الاعتقاد الديني والخوف والقسم الثاني يناقش الاعتقاد بإله واحد وآلهة متعددة.

الكلمات المفتاحية:

الاعتقاد، الخوف، القلق، الله، هيوم.

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

لشهب، نوال. بن السيد، مولاي رشيد. (2025، مارس). إشكالية الاعتقاد الديني والخوف في فلسفة ديفيد هيوم. مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية، العدد 3 (الجزء 1)، المجلد 2، السنة 2، ص 439-447.

المقدمة

تدور إشكالية هذه المقالة في فلك مفهومي الاعتقاد والخوف وعلاقتهما بالدين الطبيعي من وجهة نظر هيوم، هذا الأخير حرص على تناول مفهوم الاعتقاد من زوايا مختلفة، ولم يكن اهتمام هيوم بالدين والمعتقدات وفق المنهج الكلاسيكي فحسب بل إنه فحص إشكالية الدين والاعتقاد والخوف باستقصاء الأصول التاريخية لتكوّن هذه المفاهيم في الطبيعة البشرية، لذلك انصب تحليله على فحص حالات الخوف والقلق التي تسيطر على الإنسان، ذلك أن العواطف الإنسانية حسب هيوم هي التي تمدنا غالبا بالقوة للاعتقاد بقوى خارقة، ومن تم نشأة الأفكار الأولى للدين استنادا إلى الخوف والقلق. تشكل هذه المفاهيم بنية أساسية في فلسفة الدين عند هيوم، لكن يلزم عن التصور الهيومي السؤال التالي: ما العلاقة بين مفهوم الاعتقاد الديني والخوف والقلق ؟

وللحديث عن الاعتقاد الديني وعلاقته بمفهوم الخوف كان لزاما مناقشة موضوع نشأة الاعتقاد وبحث أصوله والتساؤل ما إذا كان اعتقادا بإله واحد أم بآلهة متعددة؟ وهذا ما جعلنا نرتب المقال وفق قسمين، القسم الأول خصصناه لتحليل ومناقشة مفهوم الاعتقاد وعلاقته بالخوف والقلق، أما القسم الثاني عرضنا فيه وجهة نظر هيوم حول ماهية الاعتقاد الديني بين الوحدانية والتعددية.

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها

تبحث هذه الدراسة في موضوع الاعتقاد وعلاقته بمفهوم الخوف، وبالتالي يعد هذا المقال محاولة أولية للنظر في مجموعة من التساؤلات الإشكالية أبرزها: ما العلاقة بين مفهوم الاعتقاد الديني والخوف والقلق؟ كيف ساهم كل من الخوف والقلق في نشأة الاعتقاد الديني ؟

منهج الدراسة

اعتمدنا في تحرير هذه الدراسة على منهج تحليلي نقدي بالرجوع إلى مؤلفات ديفيد هيوم وفحصها ومناقشتها على ضوء الدراسات المرتبطة بالموضوع.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى مناقشة وجهة نظر ديفيد هيوم حول مفهومي: الخوف والقلق ودورهما في نشأة الاعتقاد الديني، كما تهدف إلى البحث في الأسباب التي كانت وراء هذا الاعتقاد بين الاعتقاد بإله واحد وبين من يعتقد بتعدد الآلهة.

أهمية الدراسة

تتجلى أهمية هذا المقال في التنبيه على أهمية مفهومي الخوف والقلق في تكوّن الاعتقاد الديني حسب ديفيد هيوم.

أولا: الخوف وتكوّن الاعتقاد الديني

إن البحث في أصول الاعتقاد الديني جعل هيوم يقر بأهمية مفهوم القلق كأحد الأسباب الأساسية التي أفضت إلى نشأة الدين[1]، حيث يقدم هذا الأخير دعامة قوية وذلك لاعتماده على الخوف والقلق من المستقبل[2]، وبالتالي يعد مفهوم القلق من بين الأسباب التي تجعلنا نتطلع لأحداث الحياة المستقبلية. من هنا نتساءل حول عامل القلق الذي كان وراء نشأة الدين البدائي، هل يمكن اعتبار مفهوم "القلق" أحد أسباب نشأة "الاعتقاد بالدين" أم أن مقاومة القلق هو الذي كان وراء تكوّن الاعتقاد الديني؟

كان طموح هيوم هو بحث سُبل التغلب على حالة الخوف والقلق المرتبط به، لكن مع ذلك لم يهتد إلى تلك السبل فلم يبق أمامه إلا احتواء هذين المفهومين، أعني الخوف والقلق، باعتبارهما مقومين أساسيين في نشوء الاعتقاد بالدين، فالخوف من وجهة نظر هيوم من الأحداث الحياتية المعيشة التي لا يمكن فصلها والتغلب عليها[3]. ومنه نستنتج حسب هيوم أن منبع الدين - خاصة خلال مرحلة التوحيد والشرك - هو القلق المحايث لأحداث الحياة[4]. وإذا كانت تستمد القوة حسب هيوم من العواطف الإنسانية مثل الخوف والقلق، فإن ذلك ما يفسّر حسب هيوم ميول الإنسان إلى الحزن بدل الخوف، من قدّم مثالا بالازدهار الذي يمكن أن يتلقاه الإنسان بسهولة على أساس أنه حق من الحقوق، لكن في مقابل ذلك لا نجده يوجه أسئلة مرتبطة بمصيره.

حسب هيوم وجب البحث عن أصل المعتقدات الدينية حتى يتسنى لنا فهم القلق والخوف بصفتهما عاملين رئيسيين في نشأة الأفكار الأولى للدين، من هنا عمد هيوم إلى إعادة تحليل وتشريح الطبيعة البشرية من زاويتين مختلفتين، الأولى عقلية والثانية نفسية[5]. فالتاريخ الذي اعتقد فيه هيوم لا يختلف عن بعض الكتب المقدّسة، حيث قدم مجموعة من الأمثلة منها الاستشهاد بالقرآن الكريم، حيث أن الشعور بالخوف والقلق هو الشعور الذي قد يحرك ويفجّر الشعور الديني الداخلي للإنسان[6]. فالدين في رأي هيوم يقدم دعامة أساسية

---

[1] ديفيد هيوم، **التاريخ الطبيعي للدين**، ترجمة حسام الدين خضور، دار الفرقد لطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 2014، ص 27.

[2] محمد عثمان الخشت، **الدين والميتافيزيقا**، كلية الآداب، جامعة القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ص 34.

[3] نفسه، ص 18.

[4] نفسه، ص 22.

[5] نفسه، ص 39.

[6] نفسه، ص 40.

تستمد عناصرها الخام من القلق تجاه شيء ما، كالقلق من المستقبل أو القلق من التطلع لأحداث الحياة المستقبلية على سبيل المثال لا الحصر[1]. من هنا نثير مجموعة من الاستفهامات حول السبب وراء إثارة كل هذه الإشكالات المتعلقة بالدين وأصوله التاريخيّة والاعتقاد الديني وكيفية تفسير الأحداث المستقبلية حسب هيوم؟

اعتبر هيوم القلق باعتباره حالة نفسية أحد الأسباب الأساسية التي يمكن التوسّل بها لفهم الأحداث المستقبلية وفي مقابل ذلك بوأ الظواهر الطبيعية مكانة ثانوية في تفسير أي حدث متوقّع مستقبلا، إن دوافع الدين الطبيعي حسب هيوم يمكن حصرها في الرغبة وفي عالم قائم على نظام متجانس والبحث عن الحقيقة، لكن ما يحرك هذا الدين حسب هيوم هو مفهوم القلق، ويشير هيوم إلى فكرة أساسية تتعلق ببنية القلق الذي اعتبره خاصة ملازمة للعقول الفلسفيّة أكثر من عقول الجمهور، فالقلق لا يكون إلا حيث يوجد تأمل فيما وراء الأحداث التي يستعصي على الإنسان تفسيرها تفسيرا كافيا. فهو حالة نفسية لازمة عن نوع من التفكير السليم[2].

يرى هيوم أن كل من اعتقد وآمن بتعدد الآلهة آمن أن الأفكار الأولى للدين الطبيعي نشأت من القلق والخوف ومن الآمال المتتالية[3]. يمكننا أن نستنتج مع هيوم أن الاعتقاد بعدة آلهة يعد نزعة قوية للتطلع لأحداث الحياة المستقبلية[4]، لكن السؤال الذي يمكن طرحه الآن هو: ما الأسباب التي جعلت هيوم يعتقد بتعدد الآلهة؟

جوابا على السؤال أعلاه يرى هيوم أن الاعتقاد بتعدد الآلهة مرتبط بتاريخيّة العصور القديمة التي كانت تؤمن بهذه الآلهة في ارتباط بحالة القلق، على اعتبار أن هذه الحالة بمثابة القوة الخفية والذكية التي تغذي الحالة النفسية للأفراد، هذه القوة هي التي دفعت الناس إلى التأمل والنظر ودراسة الأحداث المختلفة والمتناقضة[5]. ومن الأشياء الثابتة لهذه المخاوف والآمال نجد أسبابا مجهولة وسرية يكون عملها غير متوقع[6]، لكن هل هذه القوة الذكية هي مخصصة لكائن واحد ووحيد أم لكائنات متعددة؟ وما الخصائص التي وجب توفرها عند تلك الكائنات؟

---

[1] نفسه، ص 34.

[2] نفسه، ص 22.

[3] نفسه، ص 19.

[4] ديفيد هيوم، **التاريخ الطبيعي للدين**، مصدر سابق، ص 71.

[5] نفسه، ص 21.

[6] نفسه، ص 23.

اعتقد الإنسان القديم أن هناك إله واحد أسمى وأقوى لكن في مقابل ذلك اعتقدوا بأن الطبيعة كانت توجد بها أيضا قوى خفية أخرى كالأشباح مثلا، لكن هذه القوى تعتبر قوى يمكن وضعها في المرتبة الأدنى من تلك الكائنات ذات الطبيعة الإلهية[1]. من هنا نتوصل إلى هذه القوة الخفية حسب هيوم عن طريق البرهان، الذي بواسطته نستطيع الوصول إلى أن هناك إلها واحدا مقدسا، لكن الإنسان الوثني حسب هيوم لا يعترف بهذا الإله الواحد ولا يمكن اعتباره سببا أصليا لكل الأشياء، بل كل ما في الطبيعة من نجوم وشمس وقمر، كل هذه الموجودات الطبيعية هي آلهة[2]. من هنا حصل نوع من الحيرة لدى الإنسان القديم في الاعتقاد بإله واحد أو الاعتقاد بآلهة متعددة.

ثانيا: الخوف والاعتقاد بالإله بين الواحد والمتعدّد

انتقد هيوم الدعوى التي تدافع على فكرة التوحيد بصفته أصلا لاعتقاد البشرية؛ ويشمل هذا النقد الهيومي المستويات الاجتماعية والسياسية والفلسفية. فالخوف الذي ميّز الحالة الطبيعية للناس أفضى إلى ميلاد أشكال من التعصب وشيوع الاضطهاد لإزاحة العقائد الأخرى المنافسة[3]. إن النظرية التي تنظر للتوحيد باعتباره حالة أصلية لظاهرة التديّن بينما الشرك مجرد مظهر من مظاهر فساده تحمل تناقضا داخليا[4]، والحال أن هيوم يرى أنه لا يوجد ما ينفي إمكانية اعتبار الشرك هو الدين الأول عكس الأفكار التي كانت منتشرة خلال القرن السابع عشر، يعد الشرك سببا من أسباب الخوف من المجهول وكذلك مصدرا لإشباع حاجات الناس[5]. ويقدم هيوم مجموعة من الحجج، كتب: "إذا وضعنا في اعتبارنا ارتقاء المجتمع الإنساني من بداياته الجاهلية الأولى التي وصل إليها فإنها تبدو لي أن الشرك أو الوثنية كانت أو ينبغي أن تكون الدين الأول والأبعد قدما في تاريخ النوع الإنساني"[6].

بناءً على ما سبق، ربط هيوم الاعتقاد الديني بالشرك بالآلهة، حيث لا يمكن فصل الاعتقاد عما يسمّى بالتوحيد فالإنسان بطبعه يميل إلى التشبيه والتجسيم[7]. لذلك أقر هيوم بوجود توافق واختلاف في آن واحد، فمن ناحية الانسجام والتوافق بين كل من التوحيد والشرك وجود قوة عاقلة غير مرئية في العالم، لكن من

---

[1] نفسه، ص 32.

[2] نفسه، ص 32.

[3] محمد عثمان الخشت، **الدين والميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص 20.

[4] نفسه، ص 16.

[5] جاكلين لا غريه، **الدين الطبيعي**، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، 1993، ص 83.

[6] محمد عثمان الخشت، **الدين والميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص 15.

[7] David M Holle, *The role of Anthropomorphism in Hume's critique of theism*, in, International for philosophy of religion, Vol 51, 200. p. 146.

الناحية الثانية نجد أن هناك اختلافا من ناحية النظر في طبيعة هذه القوة، هل هي: متعالية أم محايثة وهل هي متعددة أم واحدة؟ [1].

ذهب هيوم في اتجاه التأكيد على أطروحة الشرك باعتباره الدين الأول خلافا للأطروحات التي تتبنى دعوى التوحيد بصفته المبدأ المؤسس للاعتقاد الديني لدى الإنسان البدائي، وقد استدل هيوم على الدعوى التي تتبنى القول بالشرك بوجود شهادة من التاريخ، ذلك أنه منذ مدة من الزمن كانت كل أنواع البشر يعتبرون أن الدين الأول هو الشرك[2]. بمعنى أن الإنسانية آنذاك كانت تؤمن بالتعدد "تعدد الآلهة"، وبهذا يمكن القول إن الأفكار الأولى للدين نشأت من خلال الأحداث التي تشمل الخوف المتكرر والحياة، وليست من التأمل الطبيعي[3].

يبدو بناءً على الأفكار السابقة أن مسألة الاعتقاد الديني أثارت جدالا بين من تبنى دعوى الاعتقاد في إله واحد وبين يتبنى دعوى الاعتقاد بتعدد الآلهة، لكن السؤال الذي يثيره هيوم في هذا السياق يتعلق بما إذا كان الإنسان العادي قادرا على البت في هذه الإشكالية التي تبدو في غاية التعقيد، فهو عاجز عن التوصّل إلى إجابة مقنعة بسبب انعدام الحس البرهانيّ[4]، فالاعتقاد في مثل هذه الأشياء جاء نتيجة تصميم طبيعي محكم، ومنه يمكننا أن نقول إن هذا العالم له صانع واحد هو ذلك الكائن المقدس، الذي يعد سببا أصليا لكل الأشياء[5].

من هنا أقر هيوم بأهمية فحص الاختلافات وكذلك التوافقات بين الأشكال الثلاثة الكبرى للدين وهي: "التوحيد والشر ك والدين الطبيعي"، فالشرك كما التوحيد يُصنّفان في خانة واحدة يمكن حصرها في دائرة الخوف من المستقبل، وفي فوضى الخيرات وضعف الإنسان[6]. أما فيما يخص الدين الطبيعي يمكن القول إن مصدره مختلفا عن كل من التوحيد والشرك لأن الدين الطبيعي يتميز بانتظام العالم، لكن بخصوص الصفات فالأمر يختلف بين كل من الشرك والتوحيد، فهذا الأخير يقر بواحد لامتناهٍ، لكن في مقابل ذلك نجد بأن الاعتقاد المبني على الشرك يدعو إلى التعدد بينما الاعتقاد المؤسس على الدين الطبيعي يتقاطع مع الاعتقاد في التوحيد بوجود إله واحد حكيم[7].

---

[1] محمد عثمان الخشت، **الدين والميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص 20.

[2] نفسه، ص 15.

[3] هيوم، ديفيد، **التاريخ الطبيعي للدين**، مصدر سابق، ص 19.

[4] نفسه، ص 51 -55.

[5] نفسه، ص 43.

[6] جاكلين لاغريه، **الدين الطبيعي**، مرجع سابق، ص 82.

[7] نفسه، ص 82-83.

يمكن القول إن محرّك كل من الاعتقاد الشركي والاعتقاد التوحيدي هو عامل القلق، في حين أن الوحي هو من يميز الاعتقاد المبني الدين الطبيعي حسب هيوم، لكن من ناحية التعبد نجد أن الاعتقاد التوحيدي يسوده عامل التعصب، لكن بالنسبة للاعتقاد الشركي واعتقاد الدين الطبيعي يتميز كل منهما بالتضحيات والتعايش والتسامح. يهدف كل شكل من الأشكال الثلاثة للاعتقاد إلى إيقاف حالة الشعور الداخلي بالقلق والخوف والسعي في مقابل ذلك إلى تأسيس عالم منتظم والتطلع إلى الحقيقة والتوسل للمستقبل[1].

لذلك فالمعتقد الديني حسب هيوم يتم تكوينه انطلاقا من الخوف الذي يغديه ومن خلال آليات تكوين هذه العقائد التي لا تهدف إلى حب الحقيقة والبحث عنها، وبالتالي لا يمكن تبرير الاعتقاد الديني من خلال التاريخ الطبيعي وذلك لاعتماده على الخرافات والعبثية وغيرها من مفاهيم التاريخ الطبيعي[2]. لقد تعمد هيوم استعمال الدين الطبيعي مقابل التاريخ المقدس[3] الذي نجده في الكتب السماوية[4].عالج هيوم الظاهرة الدينية على أسس طبيعية، وهدفه في ذلك البحث طبيعة المنظومات التي أنشأها هذ الاعتقاد وعن أصل هذا الاعتقاد[5]. لذلك يُعدّ مفهوم القلق من وجهة نظر هيوم من بين العوامل الأساسية التي ساهمت في نشأة المعتقدات الدينية خلال مرحلتي الشرك والتوحيد، فالدين الطبيعي يتأسس انطلاقا من القلق والخوف تجاه أحداث الحياة المستقبلية[6].

خاتمة

من خلال ما سبق يمكن أن نستخلص مجموعة من النتائج:

أولا: يعد القلق والخوف من بين المفاهيم الأساسية في فلسفة ديفيد هيوم خصوصا في مجال الاعتقاد الديني وذلك لكونهما عاملين أساسيين في نشأة الاعتقاد الديني.

---

[1] جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ص. 83

[2] David M Holley, *the role of Anthropomorphism in Hume'*. Op. Cit, p. 154.

[3] لم يبدأ اهتمام الفلسفة بالمفهوم المقدس إلا مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويعد رودلف أوتوا اللاهوتي البروتستانتي الألماني سنة 1869-1937، أول من استدرج الفلاسفة المعاصرين سنة 1869-1937، إلى التأمل في المقدس الذي اعتمد فيه على اختبار المقولات الانفعالية- النفسية- غير العقلانية التي ندرك بها معنى المقدس وحضوره، في ضوء التجربة الروحية التي تبسطها الكتابات اليهودية، المسيحية المقدسة، ومن بينها: الهيبة والجلال والسَر والعظمة والوجد والاستحواذ. انظر: أحمد الفرحان، **تأويلية الاعتقاد، تأملات فلسفية في المقدس والدين**، مؤسسة فهارس لخدمات الكتاب، دار النشر والتوزيع، 2022، ص 72.

[4] تاجة بوحجة بن علي، **نظرية الاعتقاد في فلسفة هيوم أسسها و أبعاده**، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2016، ص325.

[5] نفسه، ص326.

[6] محمد عثمان الخشت، **الدين والميتافيزيقا**، مرجع اسبق، ص22.

ثانيا: على الرغم من محاولات هيوم تجاوز مفهومي الخوف والقلق في فترة من فترات حياته في تفسيراته للأصول التاريخيّة للمعتقدات البشرية، لكن محاولاته باءت بالفشل باعتبارهما منبعا الاعتقاد الديني خلال مرحلتي الشرك والتوحيد.

ثالثا: فحص هيوم الطبيعة البشرية من زاويتين مختلفتين، الأولى عقلية والثانية نفسية.

رابعا: تناول هيوم العلاقة بيم مفهومي الخوف والقلق ونشأة الاعتقاد بين الواحد والمتعدد، كما يُعدّان قوة غاذية لكل من الشرك والتوحيد.

لائحة المصادر والمراجع

- أحمد الفرحان، تأويلية الاعتقاد، تأملات فلسفية في المقدس والدين، مؤسسة فهارس لخدمات الكتاب، دار النشر والتوزيع، 2022.
- تاجة بوحجة بن علي، نظرية الاعتقاد في فلسفة هيوم أسسها وأبعاده، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2016.
- جاكلين لا غريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، 1993.
- ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ترجمة حسام الدين خضور، دار الفرقد لطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 2014.
- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا، كلية الآداب، جامعة القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.
- David M Holle, The role of Anthropomorphism in Hume's critique of theism, in, International for philosophy of religion, Vol 51, 2000.

فصل الأفكار عن الوعي[1]

L'expulsion des pensées hors de la conscience

تأليف: Michael Dummett

ترجمة: محمد الدوسي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة مولاي إسماعيل، مكناس
المغرب

يبقى فريجه بمثابة الرائد الأساسي للفلسفة التحليلية: لكن هذا الأمر يحتاج إلى مزيد من التفكيك. إن ما اتسمت به نظريات فريجه من سمات مميزة كان بمثابة بذور أولية للتطور الذي ستعرفه الفلسفة لاحقا. لكن بالرغم من النموذج الوارد في كتاب الأسس Grundlagen، فإن اتخاذ المنعطف اللغوي شكل خطة منهجية بدلا من أن يكون تيارا فلسفيا قد يبدو أمرا مثيرا.[2] لم تحظ فلسفة فريجه، التي خضعت للانتقاء والنقل على يد بعض المفكرين (راسل، فتجنشتين، كارناب) الذين تأثروا به بشكل مباشر، بالاهتمام في كل تفاصيلها، لكن أهم أفكاره التي حظيت باهتمام كبير هو: استقلالية الأفكار عن الوعي. إن الفكرة Penée بحسب فريجه -من حيث هي مضمون لفعل ذهني- ليست عنصرا من بين العناصر المكونة لتيار الوعي. فكثيرة هي المناسبات التي أقر فيها بأن الفكرة لا تنتمي لمحتوى الوعي (الروح)، على خلاف الإحساسات، والتمثلات الذهنية، التي

---

[1] - مقتطف من كتاب: Les origines de la philosophie analytique

* لا ينظر داميت إلى الفلسفة التحليلية وكأنها تيار فلسفي، بل حسبها خطة منهجية لتوضيح الأفكار، بمعنى وجهة نظر منهجية لها ما يميزها عن المقاربات الفلسفية الأخرى. يقول داميت بهذا الصدد: " إن ما يميز الفلسفة التحليلية في مظاهرها المختلفة، هو بالدرجة الأولى الإيمان بكون التحليل الفلسفي للغة يمكن أن يؤدي إلى توضيح فلسفي للفكر. وثانيا اعتقاد أن هذه الطريقة هي الشكل الوحيد القادر على الوصول إلى تفسير شامل" (أصول الفلسفة التحليلية ص 13/ الترجمة الفرنسية غاليمار). فالفيلسوف التحليلي، بهذا المعنى، هو الفيلسوف الذي يعمل على تحليل الكيفيات والصيغ التي نوظفها في الحديث عن مفاهيمنا وأفكارنا. فلا يمكن بحسب أصحاب الحركة التحليلية، هذه، أن نبحث في مشكلات معينة دون تحليل اللغة التي يعبر بها عن تلك المشكلات. فبحسب هذه الوجهة في النظر، لا يمكن أن نبحث في مفهوم العدد، مثلا، دون الوقوف عند اللغة التي يأتي فيها كمفهوم. يبدو للوهلة الأولى، أن فكرة التحليل، هذه، ليست بجديدة، بمعنى لا يمكن أن نعزوها إلى الفلاسفة المعاصرين، الأنغلوساكسونيين على وجه التحديد، وذلك بالنظر إلى أن القدماء قد انشغلوا بدورهم بتحليل مفاهيمهم، كما هو الشأن بالنسبة لأرسطو وسقراط مثلا، لكن مع ذلك هناك اختلاف كبير. إن التحليل كما مارسه المعاصرون يستهدف المعنى بالدرجة الأولى، وليس ماهية الأشياء. أكثر من هذا، إنه عادة ما يشتغل على القضايا وليس على مفهوم معزول عن سياق العبارة؛ بحيث يبحث هذا التحليل المعاصر في شروط صدق تلك القضايا. مما يعني أن هذا النمط من التحليل ليس مجرد خطوة مبسطة وإعداد مؤقت، بل هو السمة المميزة للبحث الفلسفي.

تندرج، في نظره، على حد سواء ضمن مفهوم عام ألا وهو مفهوم "التمثل"[1]. أكيد أن إدراك الأفكار يبقى فعلا نفسيا، بحيث لا يمكن لفريجه نفسه أن ينكر ذلك، لكن ما يدركه هذا الفعل النفسي يبقى شيئا برانيا بالنسبة للوعي (أو قل هو شيء خارجي، وذلك بالمعنى الذي يكون شيء ما موجودا في استقلال عن واقع إدراكنا، أو عدم إدراكنا، له). والسر في ذلك هو أن الأفكار موضوعية بينما التمثلات ليست كذلك[2]. ذلك لا يعني طبعا أنه لا يمكنني أبدا أن أنقل إلى الآخرين شيئا ما عن بنية تمثلي، لكن هذا التمثل يبقى بالدرجة الأولى ملكي أنا؛ ذلك ما يبرر لماذا لا نستطيع أن نقول إلى أي حد تتشابه تمثلاتنا وتمثلات غيرنا. هذا الوضع خاص بالتمثلات فحسب، بدليل أن نقدر على تبليغ بعضنا بعضا كل فكرة تخطر على بالنا، ذلك أننا عادة ما نبلغ غيرنا، بحسب أحكامنا الواردة في صورة الإثبات، إما فكرة صادقة أو فكرة كاذبة. لو كان الأمر خلاف ذلك، لما أدركنا حقيقة كوننا على وفاق (لما تحقق الإجماع حول فكرة معينة). لذا، فالفكرة ليست ملكا خاصا لأي أحد منا بالمعنى الذي يكون لكل منا إحساسه الخاص. إن الفكرة ملك مشترك، بدليل أن الوصول إليها أمر متاح للناس أجمعين. إن عدم إقرار فريجه بمقولة النقل المتبادل لما هو ذاتي[3]، جعل أطروحته تنطوي على شرخ فظيع بين الذاتي والموضوعي. فما هو ذاتي، بالنسبة إليه، يبقى بالأساس شأنا خاصا وغير قابل للتبليغ. ذلك هو السبب الذي جعله يعتقد بأن الملك المشترك بين الناس جميعا يجب أن يكون، من حيث نمط الوجود، في استقلال عن الكل. تشكل الأفكار ومكوناتها السيمانطيقية (sinnbansteine)، حسب منظور فريجه دائما "عالما ثالثا" من الكائنات التي لا يسري عليها الزمان ولا يلحقها الفساد، فسواء أدركناها، أم لم ندركها، وسواء عبرنا عنها أم لم نعبر عنها، فإن ذلك لن ينال من وجودها أبدا، ذلك أنها تتمتع بوجود قائم بذاته [4].

---

[1]- لم يحسب فريجه أن أفكارنا هي مكونات نفسية، بل نمط وجودها يختلف، بالنسبة إليه، اختلافا تاما عن معطياتنا السيكولوجية. الأمر الذي يعني أنها ليست بمعلولات لذهننا، كما هو الشأن بالنسبة لانطباعاتنا وتخيلاتنا. لكن ذلك لا يعني أن ذهننا عاجز عن النفاذ إلى هذه الأفكار ذات الوجود المستقل والموضوعي. فنحن ندرك الأفكار المنطقية والرياضية حتى وإن كانت ليست بمعطيات نفسية؛ فنحن ندرك، مثلا، أن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين، وأن أضلاع المربع متقايسة وأنه لا يمكن للقضية أن تكون صادقة وكاذبة في نفس الآن ...، إلخ. غير أن إدراك هذه الحقائق يبقى إدراكا لأشياء ليست من إبداعنا الخاص. والنتيجة هي أن وعينا ليس علة لمثل هذه الأفكار.

[2]- لقد وضح فريجه الفرق بين الأفكار(الموضوعية) والتمثلات (الذاتية) في مقالة الفكر، كتابات منطقية وفلسفية، ص190-191: "إننا لا نحمل الأفكار بنفس الشكل الذي نحمل به تمثلاتنا. نملك هذه الفكرة أو تلك، ولكن ليس على النحو الذي نملك به تمثلا حسيا. [....] لهذا فقد سبق له وأن أوصى باختيار تعبير خاص، يخدم هذا المسعى، والذي تمثل، بالنسبة إليه، في كلمة "استملاك" [fassen]. يتعين على قدرة التفكير، كقدرة روحية، أن تطابق فعل استملاك الفكر. فالتفكير ليس إنتاجا للأفكار، بل فعل استملاكها.

[3]- تشير مقولة البينذاتية إلى الحالة التي تكون فيها الذوات قادرة على تبليغ بعضها بعضا أفكار ومشاعرا، لكن فريجه التداول-البين ذاتي خاص بالأفكار. فأن تكون بيننا علاقة بينذاتية بشأن أشياء معينة، هو أن نكون قادرين على تشاركها فيما بيننا على نحو متبادل.

[4]-Gotttlob Frege, « La pensée », op. cit., 171.

إن الحصيلة العملية لهذه النظرية الأنطولوجية هو رفض النزعة السيكولوجية. فبحكم أن الفكر لا يشكل جزءا من بنية الوعي، فلا يمكن تفكيكه، عبر التحليل، إلى مكونات مضمون الوعي. ذلك ما يبرر لماذا يجب أن يكون وضع المنطق والنظريات الفكرية ونظريات المعنى وضعا متميزا عما هو سيكولوجي على قدر كبير من الوضوح. لقد وصل فريجه إلى هذا الموقف من تلقاء ذاته، لكن ليس وحده من دافع عنه. لقد سبق لبلزانو أن فرق بين الذاتي والموضوعي، مستخدما نفس المفاهيم تقريبا التي استخدمها فريجه؛ بل سبقه حتى فيما يخص النقد الموجه إلى كانط بشأن التمييز غير الوجيه بين العالمين. لقد ميز بلزانو، شأنه في ذلك شأن فريجه، بين التمثلات الموضوعية والتمثلات الذاتية؛ أي بين "التمثلات في ذاتها" وبين "التمثلات المكتسبة"[1]، وهو ما يعود تحديدا إلى التمييز الذي أقامه فريجه بين التمثل والمعنى. لقد فرق بلزانو كذلك بين القضايا القائمة على اعتقادنا (Satze ou propositionen)، وبين القضايا التي هي في ذاتها (Satze ou propositionen)، تأثرا بهربرت وليبنتز اللذين سبق لهما أن أقرا بمثل هذا التمييز. إن القضايا في ذاتها عند بلزانو هي ما يماثل الأفكار عند فريجه. إنهما معا قد أقرا بالطابع الموضوعي للأفكار والقضايا التي تمثل قضايا في ذاتها، معتبرين إياها مستقلة وغير متوقفة على إدراكنا لها من خلال كيفية معينة؛ بل يشاطر فريجه حتى في القول بلا "واقعيتها"، وهو ما عبر عنه - مختلفا عنه هذه المرة – قائلا إنها لا تمثل أي شكل من أشكال الوجود. هكذا يبدو أنه اعتقد نفس ما اعتقده فريجه تماما، لأن الأفكار وبعض الموضوعات الأخرى، هي في نظر هذا الأخير، موضوعية وليست بواقعية، مما يعني أنه ليس بإمكانها أن تقوم بأي وظيفة سببية. ليس هناك ما يمنع من افتراض أن يكون فريجه لم يقرأ أبدا لبلزانو. بينما يبقى هوسرل ومينونج، في المقابل، قراء لفريجه، ذلك أنهما سلكا نهجه في فصل الفكر (بالمعنى الفريجي) عن الوعي. لقد مر هوسرل بهذه الخطوة، بعدما سبق له وأن دافع عن مواقف سيكولوجية في فلسفة الحساب derArithmetik، المواقف التي تخلى عنها، بعدما أقدم على محاربة النزعة السيكولوجية بضراوة[2]. حاليا، هناك من الكتاب الذين ينتمون للتقليد التحليلي من لام فريجه في تأويله للإحساسات والصور

[1]-Bernard Bolzano, Wissenschaftslehre (Théorie de la science) (1837) Inb.Bolzano, Grundlegung der Logik, édité par F. Kambartel, Hambourg, Meiner,1978, p 64 65.

[2]- كان نقد فريجه للنزعة السيكولوجية نقدا قاسيا، النزعة التي تجسدت في فلسفة الحساب، حيث ظهر هذا النقد في "التقرير الذي أنجزه بشأن فلسفة علم الحساب 1 لإدموند هوسرل"، وكذا في كتابات منطقية وفلسفية، ص: 142-159.

لقد عمل هوسرل من تلقاء ذاته على تحديد معالم التطور الفكري الذي قاده إلى التخلي عن النزعة السيكولوجية لفلسفة الحساب (1891). في مدخل الطبعة الثانية لأبحاث منطقية (1913-الطبعة الأولى تمت في 1900 و1901)، أي بالضبط بعد نشر أفكار موجهة لفينومنولوجيا: «طابع العامل السابق[الذي نشأ على نحو تصاعدي متصل، من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى، اتجاه البداهات فينومينولوجية الجديدة]، يكشف أن التعديل الذي يرقى بالقارئ درجة تلو درجة، على نحو واع، يبقى أمرا ممكنا، وذلك بحيث أن كتاب ==

الذهنية بدعوى أنه تأويل مفرط في الذاتية. وهو اللوم الذي يجد أساسه في النقد الذي وجهه فتجنشتين للتحديد المزعوم الذي حظي به مفهوم الخاص، النقد الذي استهدف كذلك القول بإمكانية وجود لغة خاصة*[1]. لا يتعلق الأمر، حسب فيتجنشتين، بحجة فلسفة اللغة فحسب، بل الأمر يتعلق بإيجاد الدواعي التي ستوجه الضربة القاضية لفكرة وجود شيء خاص لا يستطيع أحد معرفته من غير الشخص الأول. فعندما نتعرف على موضوع ما سبق وأن عرفناه، فإننا نصدر حكما من نوع خاص، والحكم من هذا النوع هو ما دعاه فريجه بالفكرة. افترض فتجنشتين أن الإقرار بوجود موضوع ما هو دوما مشروط بالتفكير في شيء ما، فعندما نحكم على موضوع ما بأنه مطابق لنفسه نكون قد تعاملنا معه بوصفه موضوع تفكيرنا. لذلك لم يحسب أن اللغة تعبر عن كل ما هنالك من أفكار، لكنه حسب وجود هذه الأفكار أمرا ممكنا: فبما أن هناك موضوعات خاصة، فينبغي كذلك أن توجد أفكار خاصة، وبما أن هناك أفكارا خاصة، فيمكن أن تكون هناك لغة خاصة، اللغة التي بواسطتها يتم التعبير عن هذه الأفكار[2]. إن الإقرار بذلك لا يستلزم إنكار حقيقة كون الإحساسات تتسم

أفكار في المبحث الأخير قد حقق الأهم، كما أن الالتباسات والنواقص التي تكيفنا معها سابقا، قد أمست واضحة تماما، داخل هذا المبحث» (هوسرل، أبحاث منطقية، الجزء الأول، ترجمة H.Elie et al، باريس ، جامعات فرنسا، 1969ص 14-15)

لقد أقدم هوسرل، ابتداء من كتابه أفكار على التمييز بشكل صريح بين نوعين من الأوصاف: الوصف السيكولوجي المنجز داخل التجربة الباطنية « على نفس نهج وصف الوقائع الخارجية للطبيعة » وبين الوصف الفينومينولوجي «حيث داخله تظل مستبعدة تماما كل التأويلات المتعالية للمعطيات المحايثة [....] للأنا الذي يوجد على نحو مغاير للأشياء» . (هوسرل أبحاث منطقية. ص 15). يتعارض الموقف الطبيعي تمام التعارض مع منهج الوضع بين قوسين «تشطيب» ، «إيقاف» كل حكم يخص الوجود الزمكاني، داخل كتاب أفكار موجهة لفينومينولوجيا، بول ريكور، باريس غاليمار، المكتبة الفلسفية،1450، المقطع الثاني (2) الفقرتين 30 و32. صفحات 94-104.

يمكن أن نعود، فيما يخص مراجعة أبحاث منطقية إلى «الصياغة الأولية لمدخل هذا الكتاب» لسنة 1913 في مجلة إدموند هوسرل، مقالات منطقية، ترجمة وتعليقات جون انجلز، باريس، صحافة جامعات فرنسا، 1975، ص 352-411، وخصوصا الفقرة11، بالنظر إلى قيمتها بالنسبة إلى فهم كيف أن هوسرل نفسه قد تفحص أبحاثه المنطقية، بعد تحريرأفكار. ففي هذه الأخيرة أكد هوسرل على أن تحليلات الأبحاث لم تكن « موجهة إلى الواقع التجريبي السيكولوجي، بالمعنى العادي للكلمة، وأن تحليلات المبحث السادس قد سبق وأن كشفت عن كونها أبحاث ماهوية. سبق لهوسرل، في الحقيقة، أن ألح سنة 1903 على أن تقديم الفينومينولوجيا وكأنها سيكولوجيا وصفية ليس بأمر صحيح. فالفينومينولوجيا ليست سيكولوجيا بالمعنى الدقيق للكلمة، بحيث أن الأوصاف الفينومينولوجية لا تقوم على معيشات أشخاص تجريبيين. فعندما يستخدم الفينومينولوجي تعابيرا objectivantes ليتكلم مثلا عما نصادفه في المعيش المباشر، فإن لغته، لا تعمل سوى على الإحالة بشكل مباشر. انظر« تقرير هوسرل بشأن أعمال منطقية ألمانية لسنة 1995-1899 » ، المقالة الثالثة هي مقالة تتمحور حول عمل تيودور الزهانز: علاقة المنطق بالسيكولوجيا، في مقالات منطقية، ترجمة وتعليقات جون انغلش، باريس ، صحافة جامعات فرنسا، 1975 صفحة 276 -282.(N,d,E)

[1]-Gottlob Frege « La pensée », op cit., p. 184 sq.

[2] موقف داميت هنا غير واضح، لأن فتجنشتين لم يقل بإمكانية وجود لغة خاصة، بل اعترض بقوة على هذا المنظور. لذا نرجح أن داميت هنا يتحدث عن خصوصية لغية معينة في علاقتها بلغة أخرى، بصورة تستطيع لغة معينة أن تتضمن أفكارا غير متاحة، مؤقتا، لبعض اللغات الأخرى. ما يرجح تأويلنا هذا هو أن داميت قد أشار أعلاه إلى نقد فتجنشتين للغة الخاصة، ومن ثم لا يعقل أن يقول فتجنشتين شيئا لم يقل به. بتعبير أدق المقصود هو خصوصية لغة معينة في علاقتها بلغة مغايرة، وليس الأمر هنا يتعلق بالحديث عن لغة الفرد الواحد في علاقته بذاته، لأن مثل هذه اللغة غير ممكنة أبدا حسب فتجنشتين.

بالخصوصية والذاتية بمعنى من المعاني، بل ينبغي أن ننكر عنها طابعها الراديكالي من حيث الخصوصية بالمعنى الذي افترضه فريجه: فالقول بأنها غير قابلة للتبادل، أو أنها متاحة لحاملها فحسب، في استقلال عن المعايير التي يمكن أن يعتمدها الآخرون، ليس بقول صحيح.

إن صياغة فريجه لحججه -ضد النزعة السيكولوجية- كانت دائما صياغة تستوحي التعارض المفترض بين الذاتية وبين استحالة إيصال التمثلات من جهة، وعدم توافق الموضوعية مع فكرة قابلية الأفكار للتبادل من جهة ثانية، الحجج التي كانت ترمي إلى إثبات أن الأفكار ليست عناصرا مكونة لمحتويات الوعي. ذلك ما يجعلنا نخلص مباشرة إلى افتراض أن هذا التمييز لن تكون له قيمة تذكر متى نبذنا نهج تأويل "التمثلات" تأويلا ذاتيا. لكن مثل هذا الافتراض سيبقى افتراضا مغلوطا لأن فتجنشتين، هو الآخر، قد حدد بدقة، على نفس منوال فريجه، مجال محتويات الوعي (Bewusstseinsinsinahalte). يقر فريجه، كما رأينا، بأن إدراكنا للأفكار هو فعل نفسي، وإن كانت هذه الأفكار ليست جزءا لا يتجزأ من محتوى الوعي. وقد ذهب فتجنشتين أبعد من ذلك بكثير عندما أنكر أي طابع نفسي عن عملية الفهم، ضاربا أمثلة حقيقية بالعمليات الذهنية التي كان يحسبها فريجه عمليات نفسية: "الزيادة أو النقصان في الإحساس المؤلم، الإنصات لملحون ما، ولقضية ما[1].

إن دلالة هذه الدعوى التي تحسب أن الأفكار ليست من طبيعة سيكولوجية، التي تقاسمها كل من فريجه، وبلزانو، ومينونج، وهوسرل، لم تتجسد في الميثولوجيا الفلسفية التي أثارت حماسها، الدعوى التي تحسب أن الأفكار ليست من طبيعة سيكولوجية. لم تظهر مثلا في أسطورة "العالم الثالث" عند فريجه، أو في أسطورة "الوجود المثالي" عند هوسرل. تجلت أكثر في جعل منحى تحليل المفاهيم والقضايا يير في اتجاه غير سيكولوجي. فضلا عن ذلك، يبدو لنا بشكل واضح تماما مدى علاقة هذه الأطروحة بنشأة الفلسفة التحليلية، وبتقليد تحليل الفكر عبر آلية تحليل اللغة. لأنه عندما نقبل بالخطوة الأولى- إزاحة الأفكار ومكوناتها السيمانطيقية خارج الوعي- فقد نصاب بالحيرة إزاء الميثولوجيا الأنطولوجية، كما هي عند فريجه سلفا بالشكل الذي رأيناه، التي تتعارض مع شروحاته المفصلة والنوعية للمعنى. لعل المخرج من هذه الحيرة، يستوجب البحث فيما حولنا عن شيء يوجد على نحو موضوعي وخارجي بالنسبة للوعي الفردي، والذي يحمل الأفكار كما يتصورها المرء، أو التي يستطيع إثباتها وإنكارها. ومن يكون هذا الشيء غير نظام اللغة المشتركة؟ إيصال

[1]- يبدو أن فتجنشتين، في هذه النقطة بالذات، أكثر راديكالية من فريجه، فهذا الأخير لا ينفي عن عمليات إدراك الأفكار طابعها السيكولوجي، بل يحسبها عمليات سيكولوجية، نحصل من خلالها ما ليس بسيكولوجي. وكونه أقر بأن التمثلات والانطباعات الذاتية هي من إنتاج وعينا الخاص، فإنه يمكن القول إن فلسفته تنطوي، وإن بشكل ضمني، على نزعة تذهنية- جوانية، التي تقر بوجود وعي داخلي، على العكس تماما، من منظور فتجنشتين. فالفهم حسب هذا الأخير ليس بعملية ذهنية تجري بداخل رأسنا؛ فأن أفهم كلمة معينة ليس أكثر من كوننا أصبحنا قادرين على استخدامها بشكل صحيح. فعملية الفهم والحال هذه، بحسب فتجنشتين، ليست بقدرة عقلية تتم على نحو استبطاني-داخلي.

الأفكار إلى الآخرين يتوقف في نهاية المطاف على إمكانية التعبير عنها لسانيا، كما أن موضوعيتها وعدم تبعيتها لعمليات الوعي الداخلية، هو ما يتجلى في التداول المشترك للغة، التي تنتظم بموجب التوافق القائم في الجماعة اللسانية حول معايير الاستخدام الصحيح، وبموجب معايير صدق المنطوقات*[1]. فبمجرد ما قام به بلزانو، متبوعا في ذلك بفريجه، وميونخ، وهوسرل، بالخطوة الأولية، المتمثلة في فصل الأفكار عن العالم الداخلي بوصفه عالما للظواهر الواعية، حتى أضحت الخطوة الثانية، وهو ما يتمثل في التصور الذي مفاده أن الأساس النهائي للأفكار يوجد في اللغة بحيث أننا لسنا فقط نعبر بها عن هذه الأفكار، بل حتى أنها هي ما ينتجها، خطوة لا مفر منها. لكن السؤال الذي نطرحه ههنا هو ما الذي جعل هذه الحقيقة تتأخر في ظهورها إلى هذا القدر من الزمان. يبقى فريجه بمثابة الرائد الأول للفلسفة التحليلية، وهوسرل مؤسسا للفينومنولوجيا؛ لذا فهما في الأصل من تيارين فلسفيين مختلفين تماما. فما هو الأثر الذي ستتركه هذه التحف على الناظر الفلسفي الألماني خلال فترة 1903؟ لن يحسب بالتأكيد أن بينهما تعارض كبير، بل بوصفهما توجهين فكريين متقاربين تماما، بالرغم مما بينهما من تباعد في الاهتمامات. يمكننا تشبيههما بالراين والدانوب الذين ينبعان على مقربة من بعضهما بعضا، بحيث يشكل كل منهما مسلكا صغيرا موازيا، ويسيران بعدها في اتجاهات مختلفة تماما، ويصبان أخيرا في محيطات مختلفة. كيف حصل هذا الأمر؟ أين يتمثل العنصر الضئيل في فكر الكاتبين، الذي كبر وتطور حتى انتهى إلى هذه النتيجة العظيمة؟

يمكن لهذه الأسئلة أن تجد جوابها فيما يلي: فما قام به هوسرل هو أنه عمم مفهوم المعنى أوالدلالة، إلى غاية وصوله إلى تصوره للنويمات les noèmes[2]، ومن ثم، يكون قد جعل المنعطف اللساني داخل التقليد الفلسفي الذي أسسه، أمرا مستحيلا. بينما يبقى تعميم مفهوم المعنى عند فريجه أمرا مستبعدا. فبالرغم من أن المعنى، بحسب فريجه، ليس له علاقة أساسية بالعبارة، ولكن، مع ذلك، يبقى متوقفا عليها بالأساس، لأن

[1]- يعتبر داميت أن التقنين الجمعي للممارسة اللسانية، له علاقة بتصور فريجه لموضوعية المعنى. فالفقرة الأوضح التي عمل فيها داميت على الكشف عن إرث فريجه لدى فجنشتين الثاني موجودة في مقالة « ماذا تمثل نظرية المعنى (2)"، محاولات سيمانطيقية، الصدق والمعنى، للمؤلفين ايفانس و ج. ما كدويل، أكسفورد، صحافة كلارندون، 1976، ص 135: " أطروحة فريجه التي مفادها أن المعنى موضوعي [...]، ضمنيا هي استباق لمذهب فجنشتين، الذي يقضي بأن الدلالة هي الاستخدام » (N,d,E)

[2]- استخدم هوسرل مفهوم نويم noème للإشارة إلى ما يفكر فيه الوعي من موضوعات، كمقابل لأفعال الفكر noèse. فالتذكر والتأمل والتخيل ...إلخ هي أفعال عقلية تتجه نحو موضوعات محددة، أو لنقل نحو مضامين معينة من هذه الموضوعات. هذا ما أطلق عليه برنتانو وهوسرل وجون سيرل الطابع القصدي للوعي.

شرط حصول المعنى في اللغة هو وجود العبارة [1]. فهذه النقطة بالذات هي ما أتاحت، وقد رأينا هذا، للفلاسفة الذين ظلوا أوفياء لأفكار فريجه إنجاز المنعطف اللغوي.

يبقى هذا الافتراض مغريا، لكن حتى يطمئن قلبنا من حيث متانة أساسه، يستحسن دراسة وجهات النظر التي طورها هذان الفيلسوفان، فيما يخص العلاقات بين الفكرة والإدراك الحسي.

[1] - يبقى المعنى بالنسبة لفريجه، عنصرا برانيا بالنسبة للوعي، شأنه في ذلك شأن الأفكار، من ثم، فالمعنى ليس مجرد صورة ذهنية أو فكرة سيكولوجية تتواجد بذهن الفرد، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما أقررنا بأن الآخر يملك نفس المعنى الذي لدينا نحن، كما كان يعتقد ديكارت وجون لوك، باعتبارهما ممثلين بارزين لنظرية الفكر التمثلية. بل له وجود أنطولوجي مستقل تماما عن وعينا، كما رأينا، لأنه لو كانت المعاني ذاتية وسيكولوجية مثل مشاعرنا وعواطفنا وانطباعاتنا، لانهارت المعرفة العلمية والمنطقية، ولما كان هناك بحسب فريجه، صدق موضوعي. لأنه إذا ما اعتبرناها كذلك سيكون صدقها والحال هذه، متوقفا على هذه الذات أو تلك. أكثر من ذلك هو أننا ندرك معاني النظريات العلمية والمنطقية؛ فلو كانت مجرد تمثلات ذاتية لهذا الشخص أو ذاك لما توافقنا على صدقها. تجدر الإشارة إلى أن حديث فريجه عن المعنى قد جاء في سياقين مختلفين: سياق تحديد نمط وجود هذا المعنى برده إلى ما أسماه بالعالم الثالث، وفي سياق التمييز بينه وبين الإحالة.

سادسا:

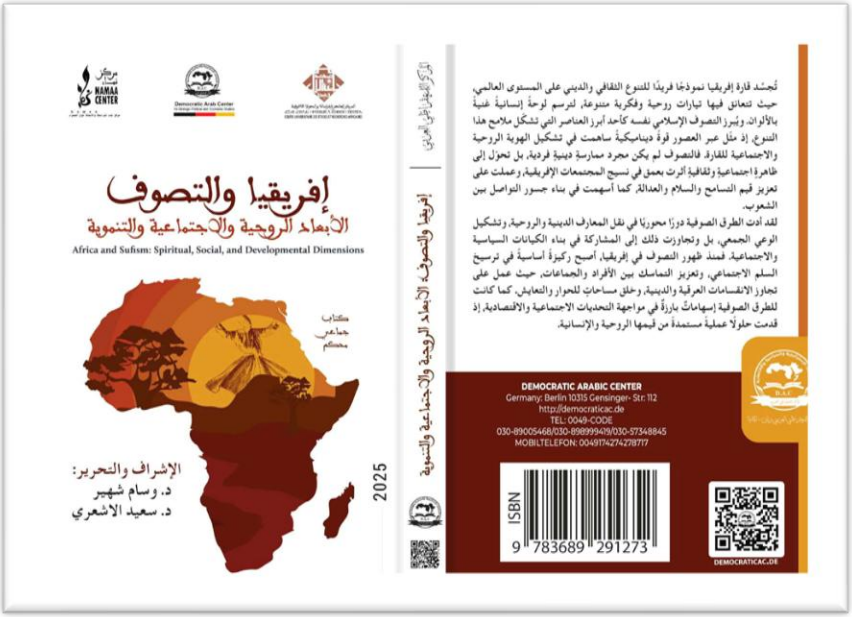
متابعات

إفريقيا والتصوّف الأبعاد الروحية والاجتماعية والتنموية

Africa and Sufism: Spiritual, Social, and Développemental Dimensions

كتاب جماعي محكّم

متابعة: دة. صارة اضوالي



1. معطيات عامّة:

كتاب "إفريقيا والتصوف الأبعاد الروحية والاجتماعية والتنموية" أحد أهم الكتب التي صدرت مؤخرا عن المركز الديموقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية ببرلين-ألمانيا، بشراكة مع المركز الجامعي للدراسات والبحوث الإفريقية ومركز نماء للدراسات والأبحاث حول الصحراء. نسّق أعمال هذا الكتاب وأشرف عليها كلّ من الباحثين وسام شهير وسعيد الأشعري.

2. سياق الكتاب وإشكاليته:

لا شكّ في أن قضيّة التصوّف من القضايا التي تستأثر باهتمام واضح في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية بحكم حضورها في سياقات معرفيّة متعدّدة: دينية، وسياسية، واجتماعية، معنى هذا أن التصوّف كان، وما

يزال، معطى حاضرا، بقوّة، في العالم الإسلامي؛ إذ تتبناه عدد من الفئات؛ بوصفه مصدرًا للسلام الروحي ووسيلة لزيادة التقوى والإيمان، وقد وجد التوجه الصوفي قَبولا في الفلسفات الحديثة؛ لما يعكسه من تجربة روحية عميقة تتوق إلى السمو بالنفس والرقي بها إلى أعلى درجاتها.

وعلى هذا الأساس، يأتي هذا الكتاب ليُقدّم رؤية تحليلية معمّقة تعالج قضيّة التصوّف من منظورات مختلفة: روحية، واجتماعية، وتنموية، ضمن حيّز مكاني محدّد هو إفريقيا. ولم يكن الباحث سعيد الأشعري –في تقديمه- في غفلة عن ذكر هذا المعطى قائلا: "إن هذا الكتاب الجماعي، الذي يتناول أبعاد التصوّف في إفريقيا، يأتي في وقت بالغ الأهمية، إذ يسلط الضوء على الدور الحيوي للتصوّف في إرساء أسس الاستقرار الاجتماعي والتنموي في القارة"[1]. وقد يتساءل القارئ عن سبب اختيار إفريقيا مجالا للحديث عن التصوّف، فنقول إن إفريقيا "واحدة من أكثر المناطق تنوعًا ثقافيا ودينيا على مستوى العالم، حيث تتقاطع فيها شرائع وطرائق روحانية شتى"[2]، إلى جانب ذلك، يعدّ التصوّف أحد أهم الوسائل التي تمّ استخدامها لـ"صيانة الهوّية الروحية والاجتماعية للقارّة، وأسهم في تعزيز الروابط بين المجتمعات الإفريقية، ونشر قيم التسامح والسلام والعدالة. كما أن الطرق الصوفية كانت بمثابة قنوات لنقل المعارف الدينية، وبناء الوعي الجماعي، ووسيلة من وسائل بناء الدولة والمجتمع"[3]. ومن هنا، ولكل هذه الأسباب، يدرك القارئ أهميّة اختيار رقعة إفريقيا حيّزا لدراسة أشكال التصوّف وأدوارها المختلفة في ضمان الاستقرار ونشر السلم والسلام.

3. فصول الكتاب:

يتكوّن هذا الكتاب من أربعة فصول تشمل مقالات علميّة محكّمة تعود لباحثين من مختلف الجامعات داخل أرض المملكة المغربية وخارجها، أما الفصل الأول، فيضمّ مقالا مشتركا لباحثين ثلاثة من نيجريا هم: أحمد غربا، عملا محمد تكر، عبد الأعلى أحمد عبد الرحمن، بعنوان: "الطرق الصوفية وإسهاماتها بين الدعوة والتجديد في نيجيريا". تقدّم هذا المقالة فكرة عن بعض الإسهامات التي قدّمتها الطرق الصوفية التابعة للطريقتين التيجانية والقادرية في الدعوة إلى الإصلاح والتجديد الديني في نيجيريا، وخاصة في الشمال والجنوب، مركّزا على ذكر العوامل التي ساعدت هذه الطرق في نشر الدعوة والوعي الإسلامي في أرض نيجيريا، ومواكبًا للدور الذي لعبه علماء هذه الطرق الصوفية في إصدار إنتاجاتهم الدينية والأدبية. ومن أهم النتائج التي توصّلت إليها هذه الدّراسة أن للحركات الصوفية داخل نيجيريا فضلا كبيرًا في نشر الدين الإسلامي وما يرتبط به من تعاليم سمحة،

[1] - إفريقيا والتصوّف الأبعاد الروحية والاجتماعية والتنموية، إشراف وتحرير: وسام شهير وسعيد الأشعري، المركز الديموقراطي العربي، ألمانيا، ط1، مارس 2025، تقديم الكتاب، ص: 8.

[2] - إفريقيا والتصوّف الأبعاد الروحية والاجتماعية والتنموية، (م. س)، تقميم الكتاب، ص: 7.

[3] - المرجع نفسه، ص: 7.

كما استطاعت أن تجعل من الفكر الإسلامي معينًا لا ينضب من الحكمة والمعرفة؛ الأمر الذي أدى إلى استقطاب عدد من العلماء والمفكرين في اقتناع تام بتوجه هؤلاء المتصوّفة اقتناعًا لا يدع مجالا للشك.

ويضمّ الفصل الثاني مقالة علميّة في موضوع "الاستثمار السياسي في التصوف ورهانات القوة الناعمة المغربية في إفريقيا" لصاحبه حميد أوفقير. يعالج هذا الموضوع أبعاد الاستثمار السياسي في التصوّف بوصفه توجّها جديدا في السياسة الدينية الرسمية بعد الأحداث الإرهابية سنة 2003، على خلفيّة استثمار ما يزخر به التصوّف من قيم روحية تزيد الحقل الديني ثباتًا وتُقصي، في المقابل، كافة التوجّهات الدينية المتشددة منه. ينتهي المقال إلى تثمين فكرة أن الاستثمار السياسي للطرق الصوفية لم يبقَ حبيس الشؤون الداخلية للملكة المغربيّة، وإنما تجاوزها إلى الشؤون الخارجيّة عبر تقاسم تجربته الدينية المتميّزة رغبة في خدمة أهدافه الجيوستراتيجية، وتوقًا إلى تعزيز مكانته وحضوره إقليميا.

وفي السياق نفسه، يختار الباحث رشيد تعبدانت الاشتغال على موضوع وسمه بـ"دور الدين في سيرورة الاندماج الاجتماعي لمهاجري جنوب الصحراء بالمغرب المهاجرون السينغاليون بمدينة إنزكان أنموذجًا"، مُبرزًا سيرورة الاندماج وعلاقتها بالظاهرة الدينية لدى مهاجري دول الساحل وجنوب الصحراء، مع كشف الأدوار التي تضطلع بها الزوايا خصوصا التيجانية والمريدية في هذا الإطار، ثم البحث في الحيثيات التي تجعل من الهوية الدينية، في بعض الأحيان، مصدرَ رفض وازدراء للمهاجر من قبل المجتمع الذي يفِد عليه.

ويختتم فصولَ هذا الكتاب الباحثُ بويزكارن هشام بمقالة تناقش موضوع "مظاهر إشعاع الزوايا الكَنْتية بالمغرب خلال القرنين 18م و 19م وأدوارها". إذ توقّف الباحث عند ظروف تأسيس الزاوية الكنتية بالمغرب خلال المدّة الزمنيّة المحددة مبيّنا مسارات انتقال إشعاع الزاوية إلى المغرب وانعكاساته على توسيع نفوذها. إلى جانب ذلك، عكست المقالة أدوار الزوايا في ترسيخ العلاقات بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث بما يعود بالنفع على الأطراف المعنيّة لا سيّما الكنتيّين.

4. أهمية الكتاب:

يكتسي هذا الكتاب أهمّية كبرى، ويعكس تجربة علميّة فريدة من نوعها؛ لأنه يقف عند موضوع لم يحظَ بالعناية اللازمة من قبل الباحثين، ولا ريب في أنه سيكون مرجعًا نافعًا لكلّ مشتغل بالتصوّف بإفريقيا وبما يدور في فلكه من قضايا وإشكالات، بل وسيكون نافذة يطلّ، من خلالها، القارئ العربيّ على موضوعات أخرى ذات صلة؛ يقاربُها إما في سياق المقارنة، أو في سياق النقد والتحليل. فجزيل الشكر لكل من بذل جهده في إخراج هذا الكتاب إلى الوجود تنسيقا، وتحكيما، وتحريرا، وتأليفا.

دور العلماء وفضلهم:
سيدي أحمد أبركان أنموذجا

متابعة: د. رشيد الاركو



نظم "مركز سيدي أحمد أبركان للتعاون العلمي" في إطار أنشطته السنوية ندوة علمية في موضوع: "**دور العلماء وفضلهم: سيدي أحمد أبركان أنموذجا**"، وذلك يوم السبت 21 رمضان 1446هـ الموافق لـــ 22 مارس 2025م، بمركز القرب الاجتماعي بوكراع بمدينة بركان، ابتداء من الساعة التاسعة والربع ليلا.



وقد أطر هذه الندوة ثلة من أساتذة المدينة؛ الشيخ حامدي الهبري عضو المجلس العلمي المحلي سابقا، والدكتور الطبيب محمد رزقي، والدكتور رضوان الأهذب أستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة الشرق. وحضرها نخبة من ساكنة المدينة؛ أساتذة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، وأساتذة بالمديرية الإقليمية للتعليم، وصحفيين، وطلبة باحثين، ومهتمين بالمجال العلمي والثقافي بالمدينة.

وبعد تلاوة المقرئ آيات بينات من الذكر الحكيم، افتتح أشغال الندوة الأستاذ رضوان الأهذب مبرزا في كلمته سياق الندوة، وعارضا أمام الحاضرين نبذة عن "مركز سيدي أحمد أبركان للتعاون العلمي"، والأنشطة المتميزة التي فعّلها، بدءا بندوة "البحث العلمي الجاد: مدخل للتنمية الحقيقية"، ومرورا بالدورة التكوينية في "منهجية البحث"، ووصولا عند اللقاء التواصلي مع رئيس جماعة بركان.

وبعد هذا التقديم، تفضل الشيخ حامدي الهبري بإلقاء كلمته المبينة لفضل العلماء ومكانة أهل العلم في الإسلام، وقد استهل مداخلته بذكر المكانة العليا التي بوأها الإسلام للعلم والعلماء، مستشهدا على هذه المكانة بآيات محكمات من القرآن الكريم، وبأحاديث نبوية شريفة، وبنصوص دالة من أقوال الأئمة والعلماء.

من ذلك قول الله تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1]، وقوله تعالى ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[2]، ومن ذلك ما روي عن سعيد بن جبير قال: سئل الرسول صلى الله عليه وسلم عن أولياء الله، فقال: (الَّذِينَ إِذَا رُؤُوا ذُكِرَ اللَّهُ)[3]، وما روي عن معاوية رضي الله عنه قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم (مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ)[4].

وأورد الشيخ حامدي الهبري كذلك أقوالا لعلماء الإسلام في سياق رده على تطفل البعض على العلم والعلماء، ومحاولاتهم الاستخفاف والتنقيص بما أنتجه علماء الإسلام، من ذلك ما روي عن الإمامين الجليلين أبي حنيفة والشافعي، قالا: إن لم يكن العلماء أولياء الله، فليس لله ولي. وقال الإمام الحافظ أبو القاسم بن عساكر رحمه الله: اعلم يا أخي...أن لحوم العلماء مسمومة، وعادة الله في هتك أستار منتقصيهم معلومة[5].

---

[1] سورة آل عمران، الآية: 18.

[2] سورة المجادلة، الآية: 11.

[3] انظر، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، توزيع دار التربية والتراث، مكة المكرمة، ج15، ص120.

[4] انظر، يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص389.

[5] انظر، حسن بن علي بن أبي بكر البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، مكتبة المعارف، الرياض، ج1، ص242.

ومنها قول أبي حامد الغزالي في "إحياء علوم الدين"، الباب الأول "في فضل العلم والتعليم والتعلم وشواهده من النقل والعقل، معلقا على قوله تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾[1] فانظر كَيْفَ بَدَأَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِنَفْسِهِ وَثَنَّى بِالْمَلَائِكَةِ وَثَلَّثَ بِأَهْلِ الْعِلْمِ، وَنَاهِيكَ بِهَذَا شَرَفًا وَفَضْلًا وجلاء ونبلاً[2].

ثم أعطى الشيخ حامدي الهبري بعد انتهائه من إيراد نماذج المنقول في تعظيم العلم والعلماء في الإسلام نماذج أخرى من المعقول في الذب عن الإسلام والذود عن حياضه، واختار ما قام به علماء المعتزلة أنموذجا في هذا الباب.

ثم بين أن خيرية العلماء ممتدة في المكان والزمان، وشدد في هذا السياق على مسألة تلازم العلم والعمل، فعلماء الإسلام علماء عاملون يخالطون الناس ويصبرون على آذاهم ويبذلون الغالي والنفيس في الدفاع عن كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وحياض المجتمع الإسلامي، وقدم أمثلة بليغة عن كلامه، من ذلك ما قام به العلماء الجهابذة الذين تصدوا منذ نهاية القرن الأول الهجري للحديث الموضوع.

ثم أورد الشيخ الهبري نماذج من علماء المغرب في الدولة العبيدية فالدولة المرابطية، لينتقل بعد ذلك إلى نماذج من تاريخ المغرب المعاصر، مبرزا ما قدمته جمعية العلماء الجزائريين دفاعا عن الإسلام ومقاومةً للاستعمار الفرنسي، لينتهي في الأخير إلى إبراز جهود محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي في الإصلاح من خلال ثلاثة إصلاحات كبرى في القرن العشرين؛ أولها إصلاح تعليم الفتاة، وثانيها إصلاح المجتمع، وثالثها الإصلاح التشريعي الفقهي، مبينا في خضم هذا قيمة كتاب محمد بن الحسن الحجوي الموسوم بـ: "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي".

وبعد هذا الجولان الفكري في تاريخ علماء الإسلام العاملين، وبيان دورهم وفضلهم في تأييد قواعد العلم النافع في المجتمع الإسلامي، تفضل الدكتور محمد رزقي بعرض مفصل عن العالم سيدي محمد أبركان، وذلك من خلال التركيز على مخطوطته "المشرع المهنأ في معرفة رجال الموطأ".

وقد استهل مدخلته بتحقيق اسم العالم وبيان نسبه وكنيته، ناصًّا على أنه محمد بن الحسن بن مخلوف أبو عبد الله الراشدي، وقد اشتهر بأبركان، ومعناه باللسان المحلي لبني يزناسن "الأسود"، وترجع نسبة الراشدي بحسب الدكتور محمد رزقي إلى السادة الراشديين الموجودين الآن بقسم بني منقوش بالمحل المعروف بالشلحة "اغزوا شريك" وترجمته بالعربية "واد الشريك" بتشديد الشين، وإلى جبل راشد المشهور بالجزائر، وهذا

[1] سورة آل عمران، الآية: 18.

[2] انظر، أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج1، صص4-5.

الأصل الأخير لا يمنع كون أبركان من بني يزناسن، وترجمته من جملة علماء تلمسان لا تتنافى مع يزناسنيته. فتلمسان آنذاك كانت العاصمة العلمية القريبة من بني يزناسن، خصوصا في عهد ابن مرزوق [1].

ثم بين الدكتور أن المصادر التي بين أيدينا ليس فيها ذكر لسنة ولادة سيدي محمد أبركان، ولا تفصيل عن نشأته وطلبه للعلم، بيد أنه أخذ العلم عن والده الحسن بن مخلوف الراشدي المشهور أيضا بأبركان. وأخذ عن الشيخ ابن مرزوق الحفيد حيث ذكره مرتين في مخطوط "المشرع المهنأ في معرفة رجال الموطأ". والأمر سيان بخصوص تلاميذه، فالمصادر التي بين أيدينا شحيحة في هذا الأمر، ومما تجدر الإشارة إليه أن سيدي محمد أبركان لم يعمر طويلا، ولعل هذا ما يفسر عدم اشتهاره بتلاميذ، وعدم وجود ترجمة وافية له.

وأما بخصوص مؤلفاته فله ثلاثة شروح على الشفا[2]، أكبرها في مجلدين سماه الغنية، ثم الشرح الأوسط والشرح الأصغر، وله أيضا ثلاثة كتب في مجلد واحد وهي، "المشرع المهنأ في معرفة رجال الموطأ"، و"الزند الواري في ضبط رجال البخاري"، و"المبهم في ضبط رجال مسلم". ومن خلال التحقيق الذي قام به الدكتور محمد رزقي لمخطوط "المشرع المهنأ في معرفة رجال الموطأ" تبين له أن للعالم كتبا أخرى أحال عليها في عدة مواضع من المخطوط، وهما "كتاب في الصحابة" و"كتاب السيرة".

وقد توفي المحدث الحافظ أبو عبد الله محمد بن الحسن بن مخلوف المشهور بأبركان سنة 868هـ، وقد زاد قدور الورطاسي في هذا السياق: هو محمد أبركان الدفين في بني يزناسن، والذي توجد قبته في المقبرة قرب المدينة على ضفة وادي الشراعة[3]، وباسمه سميت المدينة.

ثم انتقل الدكتور محمد رزقي في الشق الثاني من عرضه إلى الحديث بتفصيل عن تحقيقه لمخطوط "المشرع المهنأ في معرفة رجال الموطأ"، فعرَّف بالمخطوط من حيث العنوان ونسبته لمحمد أبركان، ونوع الخط الذي كتب به المخطوط، ثم تطرق لمنهج المؤلف في المخطوط مع مقارنته مع ما أُلف في الموضوع نفسه من قبيل: كتاب التعريف لابن الحداء، وكتاب المقدمة في علوم الحديث لابن الصلاح.

ثم توقف عند بعض درر المخطوط وفوائده من قبيل: بيان اشتغال أهل الغرب الإسلامي بالأصول ردا على من يصفهم بالاشتغال في الفروع، وإبراز عنايتهم بالموطأ وصحيح البخاري وكتب الشمائل، وتأكيد براعة

[1] للاستزادة انظر، قدور الورطاسي، بنو يزناسن عبر الكفاح الوطني، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976، صص15-17.

[2] كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم للقاضي عياض.

[3] للاستزادة انظر، قدور الورطاسي، بنو يزناسن عبر الكفاح الوطني، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976، صص15-17.

المؤلف في علوم اللغة (صرفا ونحوا واشتقاقا) وتوظيف تلك العلوم في ضبط الأسماء والكنى والبقاع، وشرحه لبعض الألفاظ الغريبة.

وقد جعل الدكتور محمد رزقي مسك ختام كلمته تعداد الفهارس المستنبطة من مخطوط "المشرع المهنأ في معرفة رجال الموطأ"[1] وهي كالآتي:

- فهرس الآيات؛
- فهرس الأحاديث؛
- فهرس الشعر والشواهد؛
- فهرس الكتب التي ذكرها المؤلف بأسمائها؛
- فهرس رواة الموطأ الذين ذكرهم المؤلف؛
- فهرس اللغويين؛
- فهرس الألفاظ الغريبة التي شرحها المؤلف؛
- فهرس اللغات؛
- فهرس الأماكن والبقاع التي ضبطها المؤلف؛
- فهرس المواضيع الفقهية والفوائد العلمية.

[1] للاستزادة، انظر، محمد أبركان، المشرع المهنأ في معرفة رجال الموطأ، تقديم وتحقيق: محمد رزقي وفاطمة رضا، مجلة المذهب المالكي، العدد الخامس، المغرب، 2008.

RRSHC

مجلة البحث في العلوم الإنسانية والمعرفية

ⵜⴰⵙⴷⵍⵉⵜ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵙ ⴰⵙ ⵜⵎⴰⵏⵜⵉⵜ ⵜⵙⵏⵙⵓⵍⵉⵜ ⴰ ⵜⵡⵓⵓⵉⵜ

Revue de Recherche en Sciences Humaines et Cognitives

Revue scientifique internationale à comité de lecture et à parution mensuelle



Numéro 3 (Partie 1) - Tome 2 - Année 2 - Mars 2025
Tous droits réservés à l'éditeur et à la revue

Dépôt Légal	ISSN (Online)	ISSN (Print)	N° de presse	E-mail
2024PE0032	3085-4857	3009-5581	07/2024	contact@crshc.com