

یہ ہے



2013 - 1435

١٢١-١٢٢-١٢٣-١٢٤

2013 — 1435



الإحياء

مجلة علمية دورية محكمة

تصدرها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية

جامعة الحاج لخضر - باتنة (الجزائر)

العدد السادس عشر

1435هـ - 2013 م



عنوان المراسلات

مجلة الإحياء

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية

جامعة الحاج لخضر - باتنة، الجزائر

الهاتف:

0021333 86 34 36 أو 00213 33 86 28 31

الفاكس: 0021333 86 06 64

elihyaarevue@yahoo.fr

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

- 1- تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
- 2- أن لا يكون الموضوع قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، أو المشاركة به في ندوة أو ملتقى علمي، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات الكلية وتخصصاتها العلمية.
- 3- ينبغي أن لا يزيد البحث عن خمس عشرة صفحة وأن لا يقل عن عشر صفحات أو ما يعادل 6000 كلمة.
- 4- تقدم البحوث مكتوبة على الحاسوب، مطبوعة من ثلاث نسخ مرفقة بنسخة على قرص مضغوط، وفق برنامج Word بخط Arabic Simplified حجم 14 بالنسبة للمتن و12 بالنسبة للهوامش.
- 5- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالفرنسية أو الإنجليزية.
- 6- أن لا يكون البحث مستلاً من رسالة أكاديمية (ماجستير أو دكتوراه).
- 7- تخضع البحوث المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.
- 8- ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي الكلية أو توجه فكري تتبناه هيئة التحرير.
- 9- يستفيد صاحب كل بحث منشور من نسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- 10- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحوث وتقرير أهليتها للتحكيم أو رفضها، كما تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.
- 11- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.
- 12- يرفق البحث المقدم للمجلة بسيرة ذاتية علمية مع رقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
- 13- ترسل البحوث العلمية على العنوان الإلكتروني:
elihaarevue@yahoo.fr
وللاتصال بالمجلة رقم الهاتف: 33 86 28 31 (+213)
رقم الفاكس: 33 86 06 64 (+213)

الإحياء

المدير الشرفي للمجلة
الأستاذ الدكتور الطاهر بن عبيد
مدير جامعة الحاج لخضر - باتنة

هيئة التحرير

مدير المجلة مسؤول النشر:
الأستاذ الدكتور صالح بوبشيش
عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور مسعود فلوسي

أعضاء هيئة التحرير:

أ.د. إسماعيل يحيى رضوان	أ.د. نور الدين جبالي
أ.د. عبد المجيد عمراني	أ.د. عبد الكريم حامدي
أ.د. بلقاسم بوقرة	أ.د. السعيد بوخالفة
أ.د. حسن رمضان فحلة	

التصنيف والإخراج:
ليندة محلابي

الهيئة الاستشارية للمجلة

أ.د/ أحمد بن عثمان رحمانى (الإمارات العربية المتحدة)

أ.د/ أحمد جابالله (فرنسا)

أ.د/ أحمد يوسف سليمان (جمهورية مصر العربية)

أ.د/ بلقاسم سلاطنية (الجزائر)

أ.د/ حمزة عبد الله المليباري (الإمارات العربية المتحدة)

أ.د/ عبد الحفيظ سعيد مقدم (المملكة العربية السعودية)

أ.د/ عبد الرزاق قسوم (الجزائر)

أ.د/ عصام مالكي (بريطانيا)

أ.د/ عمار طالبي (الجزائر)

أ.د/ عمار مساعدي (الجزائر)

أ.د/ سعيد فكرة (الجزائر)

أ.د/ محمد أحمد عبد الرحمن (الإمارات العربية المتحدة)



فهرس العدد

الموضوع	الصفحة
- كلمة السيد مدير الجامعة الأستاذ الدكتور الطاهر بن عبيد	7
- كلمة السيد عميد الكلية الأستاذ الدكتور صالح بوبشيش	9
- افتتاحية العدد د/ مسعود فلوسي	11
- محاولة تجديدية في تصنيف الأدوات التفسيرية	17
د/ عمر حيدوسي	جامعة باتنة
- البعد الزماني والمكاني وأثرهما في فهم السنة عند الصحابة	39
د/ فائزة محمدي	جامعة باتنة
- دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة	59
د/ محمد بن علي العوفي	سلطنة عُمان
- الأصول التي بنى عليها ابن عبد البر آراءه واجتهاداته الفقهية	79
د/ سميرة عبدو	جامعة باتنة
- دور الوقف في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية	99
د/ جمال بن دعاس - د/ رضا شعبان	جامعة باتنة
- أثر اقتصاد المعرفة على الاقتصاد الإسلامي	109
د/ جمال سالم	جامعة عنابة
- الثقافة التنظيمية في المجتمع الجزائري	121
د/ كمال بوقرة	جامعة باتنة
- الهوية الثقافية وصراع الحضارات في ظل الثورة التكنولوجية	133
د/ محمد قارش	جامعة باتنة

- 151 - مفهوم حقوق الإنسان وموقعه في الفكر الإسلامي المعاصر
د/ أحمد بروال
جامعة باتنة
- 167 - أثر القواعد الفقهية في تحكيم المعاملات المالية المعاصرة
أ/ أحمد أمداح
جامعة باتنة
- 185 - مناهج التصنيف في أصول الحديث ومصطلحه عند المحدثين
أ/ عبد المجيد مباركية
جامعة باتنة
- 201 - فاعلية المقاصد في الفقه الطبي
أ/ محمد عاشوري
جامعة باتنة
- 219 - مدى إلزامية القرار التحكيمي في الشريعة الإسلامية
أ/ طروب كامل
جامعة باتنة
- 229 - المؤشرات السلوكية المميزة للتلاميذ ذوي صعوبات التعلم
أ/ سمية فلوسي
جامعة باتنة
- 245 - حقائق مخفية حول الإسلام والمسلمين في إفريقيا
أ/ صالح زنداقي
جامعة باتنة
- 265 - ملامح الفكر الديني لإنسان الطاسيلي في المرحلة النيوليتية
أ/ عبد الحميد بعيطيش
جامعة باتنة
- 279 - الهيمنة الثقافية وتداعياتها على العمران - الجزائر أنموذجا -
أ/ عبد الباسط دردور
جامعة باتنة
- 295 - هجرة الأسر الريفية ونمو العشوائيات الحضرية
أ/ مريم يحيوي
جامعة باتنة
- 309 - فلسفة العدالة الكونية عند جون راولز
أ/ عبد الغني بوالسكك
جامعة باتنة

كلمة السيد مدير الجامعة الأستاذ الدكتور الطاهر بن عبيد

إنه لمن دواعي سرورنا؛ أن يصدر هذا العدد السادس عشر من مجلة (الإحياء) التي دأبت كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية بجامعة الحاج لخضر على إصدارها، في إطار المهام البيداغوجية والعلمية والثقافية الموكلة إليها باعتبارها مؤسسة جامعية لها مكانتها في المنظومة العامة للمجتمع.

وإذ نبارك صدور هذا العدد الجديد، ندعو الأساتذة والباحثين وطلبة الدكتوراه إلى بذل المزيد من الجهود لاكتساب المعرفة وإنتاجها ونفع النفس والآخرين بها، من خلال الدأب المستمر على البحث العلمي والحرص الدائم على كتابة الأبحاث والمقالات والدراسات العلمية والعمل على نشرها في المجالات الأكاديمية، ومنها هذه المجلة (الإحياء).. فالبحث العلمي، هو روح العمل الجامعي الذي لا يحيا إلا به، وأساسه المكين الذي لا يقوم إلا عليه. وأي تقصير في هذا المجال سينعكس حتما على التكوين العلمي للأستاذ والباحث، ويؤدي إلى ضعف أدائه؛ إن في التدريس أو في الإشراف أو في المناقشة أو في الحوار، واختلال نظرته إلى الوظيفة المنوط بالأستاذ والباحث أدائها، والمهمة المخول بتحقيقها.

لابد للأستاذ والباحث الجامعي والطالب من القراءة المستمرة في ميدان التخصص، وفي ميادين الثقافة العامة المختلفة، ولابد له من الاطلاع على الجديد المفيد في مجال اهتمامه الأكاديمي، من خلال المتابعة المستمرة لما يُنشر من بحوث وما يصدر من مقالات ودراسات. ولابد له كذلك من المشاركة الفاعلة في خدمة المعرفة بما ينتجه من بحوث وما يكتبه من مقالات.

نرجو مزيدا من النجاح لمجلة (الإحياء)، ونهنئ الأساتذة والباحثين الذين ظهرت مقالاتهم في هذا العدد السادس عشر من المجلة، وندعو غيرهم إلى تقديم بحوثهم ودراساتهم لنشرها فيها. والله ولي التوفيق.

كلمة السيد عميد الكلية الأستاذ الدكتور صالح بوبشيش

بعد تنظيمها لملتقاها الدولي السادس حول "فقه المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر"، يومي 18 و 19 نوفمبر 2013م، هاهي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية بجامعة الحاج لخضر في باتنة، تتوج أعمالها لسنة 2013م، بإصدار العدد السادس عشر من مجلتها (الإحياء)، ليكون حلقة جديدة في سلسلة الإنجازات العلمية والأكاديمية التي ما فتئت الكلية تعمل على تحقيقها، وتصبو من خلالها إلى خدمة الأساتذة والباحثين والطلبة ومحبي المعرفة بصفة عامة.

وقد عملنا على تطوير المجلة، وبث روح جديدة فيها، من خلال تجديد هيئة التحرير وتوسيعها وتفعيل عملها، وكذا مدّ شبكة العلاقات الداخلية والخارجية للمجلة؛ بإسناد مهمة تحكيم الأبحاث والمقالات المقدمة للنشر فيها إلى عدد كبير من الأساتذة الخبراء من داخل الجامعة وخارجها، في التخصصات المختلفة التي تهتم بها المجلة.

كما أننا حرصنا، كذلك، على تجديد الهيئة الاستشارية للمجلة، من خلال الاستعانة بعدد من العلماء والأساتذة الجامعيين، من الجامعات الجزائرية وغيرها من الجامعات العربية والأجنبية، ممن يتوفرون على الخبرة والتجربة الأكاديمية الطويلة، والذين نشكرهم على استجابتهم لطلبنا وموافقتهم على التعاون معنا.

إننا نصبو من خلال ذلك كله إلى أن ندفع بالمجلة لترتقي إلى مصاف المجلات الأكاديمية العريقة ذات السمعة الوطنية والعالمية، وليس ذلك بالأمر الصعب إذا ما تكاثفت الجهود وخلصت النيات.

يضم هذا العدد مجموعة من البحوث والدراسات والمقالات التي قدمت للنشر في المجلة من قبل أساتذة وباحثين من جامعة باتنة وغيرها من جامعات الوطن، وهي متنوعة بتنوع التخصصات العلمية التي تضمها الكلية وتهتم بها المجلة؛ فإلى جانب التفسير والحديث، هناك الفقه والأصول، والسياسة الشرعية والاقتصاد الإسلامي، والشريعة والقانون، والدعوة والإعلام، وعلم النفس وعلم الاجتماع، والفلسفة والتاريخ. إن هذا التنوع في اختصاصات الكلية واهتمامات المجلة، هو - بلا شك - عامل ثراء وغنى، إذ يتيح الفرصة لتقارب الرؤى وتبادل الأفكار وتنوع النظرات وانفتاح كل تخصص على بقية التخصصات، وهو ما من شأنه أن يسهم في التقارب الفكري والتعاون المعرفي، ما دامت المعرفة في أصلها واحدة وما دام هدفها واحدا وهو إصلاح حياة الإنسان والرقى بها في مدارج التقدم العلمي والأخلاقي.

مرة أخرى ندعو الأساتذة والباحثين وطلبة الدكتوراه إلى تقديم أبحاثهم لنشرها في المجلة، سواء بتسليمها مباشرة إلى أمانة المجلة، أو بإرسالها على البريد الإلكتروني، ومن الضروري أن يُرفق كل بحث بالسيرة الذاتية والعلمية لكاتبه. لكننا ننبه إلى ضرورة الالتزام بالشروط الأكاديمية المعروفة في البحث العلمي، والتي تطلبها المجلات الأكاديمية عادة، لأن غياب هذه الشروط كلها أو بعضها سيجعل البحث المقدم غير مؤهل للنشر.

نرجو أن ينال هذا العدد الجديد من مجلة (الإحياء) رضا الأساتذة والباحثين وطلاب العلم والمعرفة عامة، وأن يجد فيه كل منهم ما يهمه ويفيده في ميدان تخصصه. ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا إلى كل خير، وأن يجعل أعمالنا خاصة لوجهه الكريم.

افتتاحية العدد

بقلم: أ.د. مسعود فلوسي

أستاذ بقسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة
رئيس تحرير مجلة "الإحياء"

يعاني الكثير من الطلبة الباحثين، وحتى بعض الحاصلين الجدد على الدكتوراه، من صعوبات في كتابة المقالات العلمية بغرض تقديمها للنشر في المجلات الأكاديمية، وتزداد هذه المعاناة عندما ينجز أحدهم مقالا ويتقدم به إلى مجلة ما فيُفاجأ برفضه من قبل هيئة التحرير أو من المحكمين الذين طُلبَ منهم النظر فيه، ويتساءل عن سبب هذا الرفض، وربما اتهم هيئة التحرير بالاستهانة بعمله، أو اتهم الأساتذة المحكمين بالتعسف في حقه.

إن مما لا يدركه كثير ممن يكتبون مقالات ويقدمونها للنشر في مجلات أكاديمية؛ أن المقال العلمي له خصوصياته التي تميزه عن غيره من أنواع المقالات الأخرى، كالمقال الصحفي، أو المقال الأدبي، أو المقال الفكري. وهذه الخصائص من الضروري معرفتها والالتزام بها. ومنها؛ أن المقال العلمي مقال غير شخصي، فالكاتب لا يعبر فيه عن ذاته، ولا يصف فيه مشاعره، ولا يذكر فيه تمنياته وطموحاته، وإنما يصف فيه أمورا خارجة عن شخصيته وبعيدة عن ذاتيته، مما يريد تعريف الناس به أو تنبيههم إليه. كما أن المقال العلمي ذو طبيعة حيادية، فهو لا يتناول المسائل بانفعال وتشنج، ولا يُستعمل فيه الأسلوب الخطابي وما يتلبس به عادة من ألفاظ رنانة وتعابير جاهزة، وإنما يتناول المسألة المبحوثة بكل هدوء وروية، وتُستعمل فيه الألفاظ الدقيقة المتناسبة مع طبيعة الموضوع والمنسجمة مع الهدف من الكتابة فيه.

كما أن من خصوصيات المقال العلمي؛ أنه ذو طبيعة منظمة، أي أن هناك شروطا ضرورية يجب أن تتوفر في المقال العلمي حتى ينال القبول ويحظى بالنشر، ومن دون توفر هذه الشروط سيكون مصير المقال - في العادة - الرفض والإهمال.

ولابد للباحث أن يحرص على معرفة هذه الشروط وأن يتدرب على التقيد بها، ويجعل منها منهاجا يسير عليه فيما يكتبه من دراسات وبحوث ومقالات علمية. وهذه الشروط؛ منها ما يتعلق بجوهر المقال العلمي، ومنها ما يتعلق بالجانب الشكلي منه.

أولاً: الشروط الجوهرية:

هناك مواصفات جوهرية لا بد من توفرها في أي مقال علمي يُقدم للنشر في مجلة أكاديمية، هذه المواصفات لا يمكن الاستغناء عنها كلها ولا عن بعض منها، لأن المقال لا يكون علمياً إلا بها، ومن هذه الشروط:

1- الجدة والابتكار:

ونعني بذلك؛ أن يكون هناك تجديد في فكرة المقال، وعنوانه، وطريقة عرضه. وليس المطلوب أن يكون الموضوع جديداً كلياً، فهذا غير ممكن، وإنما أن يكون هناك جدة وابتكار في طرح الباحث وطريقة معالجته له. ومن المهم لتحقيق الجدة والابتكار؛ أن يحرص الباحث على معالجة مسألة حادثة لم ينته العلماء فيها إلى نتيجة حاسمة، وأن تكون مراجع الباحث في دراسته لهذه المسألة جديدة ومن آخر ما نُشر في الموضوع، بحيث تظهر متابعته للبحث العلمي في ميدان تخصصه. أما المسائل المعروفة من قديم والتي أحاطت بها المؤلفات والدراسات والأبحاث السابقة، فهذه لا داعي للكتابة فيها، لأن الباحث إذا أراد أن يكتب فيها فعلاً فسيجد أن مهمته لا تتعدى "القص واللصق".

2- الجزئية:

يجب أن يعالج المقال مسألة جزئية محددة ودقيقة، بحيث يمكن الإحاطة بها في حيز محدود، أما إذا كانت المسألة التي يعالجها المقال ذات امتدادات وأطراف مترامية، فإن هذا المقال سيفقد روحه العلمية، ويتحول إلى مجرد سرد لأفكار عامة وغير منتظمة ولا منضبطة، إذ لا يمكن الإحاطة بعدة مسائل ودراساتها باستقصاء في مقال واحد.

3- توخي الدقة العلمية:

والمقصود بها؛ أن يكون المقال نتيجة تحقيق واستقصاء علمي، وأن يحيط بعناصر المسألة المبحوثة، وأن يخلو من الحشو والتزويد والمبالغة والاستطراد، وأن يبرأ من الاختصار المخل والإطناب الممل. كما يجب أن يخلو من الأحكام الانفعالية المتسرفة الناشئة عن قصور في الإحاطة بالمسألة من مختلف جوانبها. ومن الضروري أن ينتهي إلى نتائج مستندة إلى براهين وأدلة علمية.

4- الموضوعية والتجرد:

فلا بد للباحث من التحلي بروح الموضوعية والتجرد، وأن لا ينطلق من أفكار مسبقة، بل عليه أن يدخل إلى البحث خالي الذهن من أي حكم ابتدائي في

المسألة التي يتناولها بالدراسة. وكما تُطلب الموضوعية والتجرد في العرض والتحليل، تُطلب كذلك في إيراد الآراء المختلفة ومناقشتها والترجيح بينها، وفي النتائج المتوصل إليها، والتوصيات المقترحة في خاتمة الدراسة.

5- الأمانة العلمية:

لا يستغني الباحث عن الرجوع إلى الدراسات السابقة ذات العلاقة بموضوع مقاله، وهذا لا عيب فيه بحد ذاته، بل هو أمر مطلوب، حتى لا يكرر ما قاله غيره، لكن الأمانة العلمية مطلوبة، فلا بد من نسبة كل ما يستفده من الغير إلى أصحابه، فكرة كانت أو عبارة منقولة أو سيقا علميا، ولا يسمح لنفسه أبدا بنسبة رأي لغيره إلى نفسه، أو ينقل كلاما من الغير ويوهم أنه هو من كتبه وحرره، أو يدعي أنه السابق إلى فكرة معينة وهو يعلم أن غيره سبقه إليها..

6- سلامة اللغة:

إن سلامة لغة الباحث وسلاسة أسلوبه ودقة ألفاظه، مما لا يمكن الاستغناء عنه في كتابة المقال العلمي، لأن اللغة هي الوعاء الذي يحمل الفكرة ويوصلها إلى المخاطبين بها.

وسلامة اللغة تتطلب الوضوح والبساطة وعدم التعقيد أو الإغراب من جهة، وتتطلب دقة اللفظ واستعمال كل كلمة في موضعها من جهة ثانية. ومما يتعلق بسلامة اللغة؛ حسن استعمال علامات التنقيط: الفاصلة، النقطة، الفاصلة المنقوطة، النقطتان الرأسيتان... الخ، ووضع كل واحدة منها في الموضع المناسب لها. وكذلك حسن توظيف حروف المعاني، وعدم وضعها في غير مواضعها الصحيحة.

كما يجب الحذر من الأخطاء الإملائية والنحوية، وحتى المطبعية، لأن كثرتها تعني أن الباحث لم يعط مقالته ما تستحق من اهتمام ولم يراجعها المراجعة اللازمة، كما أنها تؤدي إلى تشوُّه صورة المقال، واختلال الحكم عليه.

7- ظهور شخصية الباحث:

من الضروري أن تتجلى شخصية الباحث في مقاله من أوله إلى آخره، سواء في اختيار موضوع البحث، أو في تقسيم المقال، أو في أسلوب التعبير، أو في طريقة العرض، أو في إيضاح المفاهيم، أو في إيراد الأدلة ومناقشة المخالفين وتفنيد حججهم.

فعمل الباحث أو كاتب المقال العلمي ليس جمع المعلومات المتعلقة بمسألة معينة وترتيبها والربط بينها وتقديمها إلى القارئ فحسب، وإنما عمله الحقيقي لابد أن يظهر في التعبير والتفسير والتحليل والاستدلال والمناقشة.

ثانياً: الشروط الشكلية:

في المقالات التي تُقدّم للنشر في المجلات الأكاديمية، تُطلب - في العادة - جملة من الشروط الشكلية التي يجب على كل من يقدم مقاله أن يراعيها ويلتزم بها. وتحصر المجلات الأكاديمية على تسجيل هذه الشروط في صفحاتها الأولى وتؤكد على عدم قبول أي مقالات لا تلتزم بها. والحق أن هذه الشروط، وإن كانت شكلية، إلا أنها ضرورية، لأن الالتزام بها نوع من مراعاة النظام المشترك والخضوع للمقاييس العامة المحترمة من قبل الجميع. ومن هذه الشروط:

1- دقة العنوان:

ونعني بها؛ أن يكون عنوان المقال مختصراً موجزاً دقيقاً، محيطاً بعناصر الموضوع وشاملاً لجزئياته بصفة إجمالية. ولا بد أن يكون معبراً بصراحة عما يريده الباحث، وأن يكون كذلك جذاباً يثير انتباه القارئ ويدعوه إلى النظر في المقال. كما يشترط أن يُراعى فيه العلمية لا الأدبية، لأن العنوان العلمي غير العنوان الأدبي، حيث قد يُقبل في الأخير ما لا يُقبل في الأول.

2- تضمين المقال ملخصاً عن البحث:

تطلب المجلات الأكاديمية العربية عادة، أن يقدم الباحث ملخصاً أولاً عن بحثه باللغة العربية، وملخصاً ثانياً بلغة أجنبية، على أن يتبع كلا منهما بكلمات مفتاحية. هذان الملخصان مهمان لمن يقرأ هذا البحث، حيث إنه من خلال الملخص يُعرف - بإجمال - مدى جودة المقال وجديته وجدة الفكرة التي يعالجها والمنهج المعتمد فيه والنتائج التي توصل إليها الباحث.

والملخص في حقيقته هو عبارة عن مقال موجز جداً، فهو يعطي صورة مختصرة وموجزة عن البحث. ويكتب الباحث الملخص بعد انتهائه من تحرير المقال، لا قبل ذلك، لأن فكرة الموضوع وعناصره ونتائجه لا تتبلور لديه إلا بعد الانتهاء، فلو كتبه قبل ذلك لجاؤ منقوصاً وغير واف بالهدف من ورائه. وينبغي الانتباه إلى أن الملخص ليس صورة جامعة بين المقدمة والخاتمة، وإنما هو عنصر مستقل بنفسه وله مضمونه الخاص به.

3- التزام الطريقة المتعارفة في تقسيم المقالة:

وذلك بتقسيم المقال إلى مقدمة و متن وخاتمة.
فالمقدمة عادة تُخصص للتعريف بموضوع البحث وأهمية دراسته، وبيان إشكاليته والأسئلة المطروحة بصدده، والدراسات السابقة إن وُجدت، والهدف من وراء البحث، والمنهج المعتمد فيه، وكذا العناصر الجزئية التي يتكون منها.

ومتن المقال؛ يعالج عناصر الموضوع بصفة تفصيلية، حيث يعطي الكاتب كل عنصر حقه من البحث والتحليل في إطار الخطة العامة للمقال. ومن الضروري أن يظهر الترابط بين هذه العناصر فيما بينها، وبينها وبين العنوان الرئيس للمقال. ولا بد للباحث في تقسيمه للمتن أن يراعي استخدام العناوين وإبرازها متسلسلة مترتبة متناسقة. كما يجب عليه أن يراعي تناسب الفقرات وتقاربها في الحجم.

أما الخاتمة فمهمتها سرد النتائج المتوصل إليها، وهذه النتائج لا بد أن تكون متساوقة مع إشكالية البحث وفرضياته وأهدافه. كما تتضمن الخاتمة التوصيات التي يراها الباحث جديرة بالاهتمام في إطار تطوير البحث في الموضوع أو في جوانب أخرى قريبة منه، ومن الضروري كذلك أن تكون هذه التوصيات قابلة للتطبيق.

4- مراعاة الجوانب التقنية المطلوبة:

وذلك بالالتزام نوع الخط المطلوب، والبنط المطلوب، والهوامش المطلوبة، وعدم تجاوز عدد الصفحات المسموح به.
كما يجب الالتزام بالشروط التقنية للكتابة السليمة والصحيحة، ومن ذلك العناية بأول سطر من كل فقرة وتمييزه بترك مسافة بادئة ظاهرة. ومن ذلك أيضاً؛ إصاق علامات التنقيط بأواخر الكلمات التي تسبقها وعدم ترك مسافة فاصلة بين العلامة والكلمة، والاكتفاء بمسافة فاصلة واحدة - لا أكثر - بين كل كلمتين، وكذلك إصاق واو العطف بالكلمة التي بعدها وعدم ترك مسافة فاصلة بينهما.. الخ.

5- التزام طريقة التوثيق العلمي المطلوبة حسب كل مجلة:

فكما هو معلوم، هناك عدة طرق معتمدة في التوثيق العلمي للمعلومات المستمدة من المصادر والمراجع، وللباحث أن يختار الطريقة التي تناسبه ويسير عليها في كل أعماله العلمية. لكن الواقع أن كثيراً من المجالات

الأكاديمية لا تترك للباحث مجالا لاختيار الطريقة التي يعتمد عليها في التوثيق، وإنما تلزمه بما تراه مناسباً لسياسة التحرير فيها. ولذلك من واجب الباحث أن يعرف الطريقة المطلوبة للتوثيق في أي مجلة يريد أن يقدم مقاله للنشر فيها، قبل أن يُقدِّم على إرساله، وأن يلتزم بها إذا ما أراد لبحثه أن يُنشر في هذه المجلة.

6- تذييل المقالة بقائمة المصادر والمراجع:

ينبغي تذييل المقالة بالقائمة الكاملة لعناوين المصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث في كتابتها، مع الالتزام بإيراد المعلومات المفصلة المتعلقة بكل مرجع: العنوان، المؤلف، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبع. ويجب أن يتم التمييز بين موارد البحث بتقسيم القائمة إلى: مصادر، مراجع، رسائل جامعية، مقالات المجالات الأكاديمية، مقالات الجرائد، مواد سمعية بصرية، صفحات أنترنت... الخ. وهنا أيضاً ينبغي مراعاة طريقة كل مجلة في ترتيب المصادر والمراجع وموارد البحث.

7- مراجعة المقال قبل إرساله:

يجب على الباحث أن يراجع مقاله عدة مرات قبل إرساله للنشر، ومن المستحسن أن يعرضه على غيره، فإن كان طالب دكتوراه يعرضه على مشرفه، وإن كان دكتوراً يمكنه أن يعرضه على زملائه أو من هم أقدم وأكثر خبرة منه من الأساتذة. كما أن من المستحسن عرض المقال على مدقق لغوي يراجع صياغته اللغوية وأساليبه التعبيرية وألفاظه وعلامات الترقيم فيه، حتى يخرج في أبهى حلة وأتقن صورة.

8- إرسال السيرة الذاتية مع المقال:

من الضروري أن يرسل الباحث سيرته الذاتية إلى المجلة التي يقدم مقاله للنشر فيها، حتى تعرف هيئة التحرير تخصص الباحث، ومجالات اهتمامه، وأعماله السابقة، لتتأكد من صلته بموضوع المقال الذي أرسله وأهليته للبحث فيه.

والله عز وجل نسأل أن يكتب لنا التوفيق في كل أعمالنا، وأن يهدينا إلى سواء السبيل في كل أمورنا.

محاولة تجديدية في تصنيف الأدوات التفسيرية

د/ عمر حيدوسي

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أهمية أدوات التفسير التي تعددت حولها اصطلاحات المصنفين، لكونها علوما لازمة التحصيل لممارسة العملية التفسيرية. وقد بين البحث كيف أن استخدام مصطلح الأدوات يمكنه الإسهام في حل العديد من المشكلات التي تشغل العقل التفسيري بصفة خاصة، والعقل المسلم عامة. من ذلك إشكالية النقل والعقل، وثنائية التفسير والتأويل، وقضية التفسير بالرأي المذموم. ثم استعرض البحث أهم تقسيمات أدوات التفسير عند القدامى والمحدثين؛ فمن القدامى تميز تقسيم كل من أبي حيان الأندلسي الذي يعد المؤسس الفعلي للحديث عن الأدوات، والزركشي والغزالي والسيوطي والشاطبي. أما المحدثون فأبرزهم ابن عاشور ومحمد رشيد رضا والإبراهيمي ومحمد باقر الصدر والأبياري.

لتخلص الدراسة في الأخير إلى تقسيم جديد لأدوات التفسير، من جانبين: الوجود والعدم.

أ- فمن جانب الوجود هناك ثلاثة أصناف من الأدوات:

1- قبايات معرفية تشمل المعارف التفسيرية والشرعية والتاريخية والكونية والإنسانية.

2- وسائط منهجية تتمثل في معرفة مناهج المفسرين وحسن استخدامها وتوظيفها وتبني نتائج ذلك.

3- قابليات ذاتية تشمل المواهب العقلية والنفسية والقرآنية والواقعية مع خلفية المفسر.

ب- أما من جانب العدم، فيجب على المفسر ترك شواغل العبادة ومفسدات الأرواح ومكدرات النفوس والعقول.

Summary

This study aims to clarify the importance of the tafsir' tolls, which had been widely discussed in several studies, as an obligatory tool to explain the holy Quran.

Using the concept of tools will help to solve some problems of tafsir.

This study presented several views about tools. The classical views pointed the linguistic tools, starting by Abu hayan's view, summarised later by Ezerkashi and followed by the others, without forgetting the views of Essoyouti and Elghazali and Eshatibi. The modern views were more précised, such as: Ibn Ashur, Rashid Ridha, Elibrahimi, bakir essadr, and elabyari.

This research proposed a new classification to the tools of tafsir:

a-The founding tools;

1-The preliminary sciences.

2-The methodological tools.

3-The personal abilities.

b-The preventing tools; which is letting the sins that trouble the tafsir ability.

مقدمة:

حوت الكتب المتحدثة عن علوم القرآن وعلم التفسير وأصوله وقواعده مباحث عديدة، والمتصفح لتلك المباحث يجد أهمها ومحورها الذي تتقاطع في التركيز عليه كل التصانيف هو الحديث عن العلوم التي يحتاج إليها المفسر - على اختلاف في التعبير عنها-، لذلك الاهتمام ولأسباب أخرى؛ لعل أهمها أن الحديث عن أدوات التفسير، حديث عن تعريف التفسير ذاته، فقد عرف التفسير بأدواته عهودا طويلة، ولم يستطع المعروفون تفادي ظهور العلوم الخادمة للتفسير في تعاريفهم لعلم التفسير، لانشغالهم بسؤال: "بماذا نفسر؟" عن بقية التساؤلات "ماذا نفسر؟" و"لماذا نفسر؟" و"كيف نفسر؟" هذا من جهة.

ثم إن التطور التاريخي لعلم التفسير يكاد يتلخص في نوعية الأدوات المستخدمة في التفسير ومداها ومحورية إحداها، فالتفسير بدأ مستخدما النقل، ثم وظف اللغة، ثم انفتح باب التأويل وإعمال العقل والفكر السائد -وحتى البائد أحيانا- ومنهم من وظف العلوم الشرعية والكونية... فإن تحديد الأدوات المستخدمة يوضح منهج التفسير وتوجه صاحبه، بل إن نظرة لنماذج من أي تفسير تكشف عن تخصص صاحبه واهتمامه وميوله، أي بعبارة أخرى أدواته المحورية في التفسير. (1)

كما أن العلوم الخادمة للتفسير والتي اصطُلحت عليها هنا بأدوات التفسير تنوعت فيها أقوال الدارسين ضيقاً واتساعاً، من مضيق لها في حدود اللغة والأثر إلى موسع مُدْخِل لمختلف العلوم في التفسير.

المبحث الأول: مداخل تأسيسية

المطلب الأول: المصطلحات الدالة على الأدوات التفسيرية

استخدم الدارسون للتفسير وعلومه عدة تعابير للدلالة على أدوات التفسير؛

فقالوا: العلوم التي يحتاج إليها التفسير⁽²⁾.
وعبر بعضهم بـ: العلوم التي يجب أن يلمّ بها المفسر⁽³⁾.
وعبر عنها الشاطبي بالعلوم المضافة إلى القرآن⁽⁴⁾.
وعبر عنها الإبراهيمي بـ "ما يتوقف عليه فهم القرآن"⁽⁵⁾.
ووزعها الكثيرون على جملة مباحث متعلقة بالتفسير: مبادئه، دليله، استمداده، شروطه⁽⁶⁾.

ونجد جل المؤلفين يكررون الحديث عن أدوات التفسير تحت مسميات عدة، وهذا من قلة الضبط المنهجي لمباحث هذا العلم، مما قد يعطي فكرة عن مدى "علمية" الطرح التفسيري.

أما مصطلح الأداة فيوظفه كثير من المعاصرين بدلا عن تلك العبارات المطولة والمتداخلة⁽⁷⁾، وتجدر الإشارة هنا إلى مصطلح "الألة" الذي يوظفه ابن أبي الدنيا⁽⁸⁾.

أما الدكتور الأبياري فيحاول التفريق بين ما هو أداة وما هو وسيلة، فهو يعتبر العقل أداة المفسر واللغة وسيلته، ورغم عدم شرحه لمبرر هذا التفريق، إلا أنه يبدو أنه يعتبر العقل أداة منتجة للمعرفة التفسيرية لذلك استحققت اسم الأداة، أما اللغة فهي مجرد وعاء تعبير بياني يصف ويعبر ولا ينتج، فهي أداة "من الدرجة الثانية" لذلك اختار لها اسم "الوسيلة".

المطلب الثاني: أهمية الحديث عن الأدوات التفسيرية

وبغض النظر عن التسميات والاصطلاحات والتصنيفات، فإن ما يتفق عليه الكل، هو أهمية هذه الأدوات وحاجة المفسر إليها، فتحصيلها شرط لازم لتأهيل المفسر للتفسير.

وهذا ما يحسم كثيرا من الأغلاط المتعلقة بالتفسير؛ من ذلك الظن أن التفسير عملية شرح لغوي مبسط يدركها كل عارف بلغة العرب في عمومها⁽⁹⁾.

وهذا وهم عظيم يقلل من "علمية" التفسير وكونه تخصصا شرعيا عالي القدر خطير الشأن لا يرقى إليه إلا العلماء العاملون المؤهلون الممتلكون لخاصية تلك العلوم الخادمة للتفسير المساعدة على تحقيق الأهداف السامية للعملية التفسيرية.

يقول البيضاوي: "لا يليق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه إلا من برع في العلوم الدينية كلها أصولها وفروعها، وفي الصناعات العربية والفنون الأدبية بأنواعها"⁽¹⁰⁾.

ويقول الدكتور النيهان: "... ليست مهمة المفسر قاصرة على شرح المفردات وبيان دلالاتها، فهذا عمل يسير لا يحقق غاية مرجوة، ولا يتطلب موهبة كبيرة، وتمتد مهمة المفسر لكي يطرح الأفاق المحتملة المستفادة من الآية، بحيث يكون ما استنبطه المفسر وما وصل إليه بعد جهد منسجما مع الهدي القرآني، مراعيًا غاية القرآن في استقامة أمر البشر..."⁽¹¹⁾. بل إن مهمة المفسر تبدأ بعد امتلاك الأدوات لا قبلها.

يوصل د. النيهان فيقول في هذا السياق: "... وبعد ذلك (أي بعد امتلاك الأدوات) تبدأ مهمة المفسر الشاقة في استكشاف الإرادة القرآنية، وفي استلزام الحكم المرادة المستهدفة، وفي إقرار التوجهات السلوكية في مجال الأمر والنهي، التي تنسجم مع التوجهات القرآنية العامة المستفادة من القرآن كله..."⁽¹²⁾.

المطلب الثالث: الأدوات التفسيرية وحلّ مشكلات التفسير

الفرع الأول: أدوات التفسير ومشكلة الغاية والوسيلة

إن استخدام مصطلح "أدوات التفسير" ليس مجرد إعادة صياغة لفظية، ورفض لإنتاج السابق ولو عبر تغيير العنوان، لكنه تعبير عملي يحدد موقعا جديدا للعلم في علاقته بعلم آخر. فعلم القرآن وعلوم اللغة مثلا - وهي أكثر الأدوات تداولا في طروحات المفسرين- غايات في حد ذاتها عند بحثها والتخصص فيها، لكن عند الحديث عن التفسير تصير أدوات ووسائل لغاية أخرى هي تفسير النص القرآني.

فإن عبرنا عنها بالعلوم الخادمة أو المضافة أو غير ذلك يبقى الوصف مثيرا للبس، حتى إذا أراد المصنف التفصيل في كل "أداة" كان عليه أن يركز

على كيفية استخدامها في التفسير وشكل التوصل بها إليه، لا كما هو الشأن في بعض المدونات التفسيرية حيث يشار للعلم الخادم للتفسير ثم يفصل فيه كما يفصل في بابيه المستقل، أي تفتح نافذة للحديث عن كل علم داخل علم آخر. وفي هذا تطويل وتناس لل غاية المرجوة وإن وردت شوشت عليها بقية التفاصيل، فلا تكاد تفرق بين كتاب في أصول التفسير وآخر في علوم القرآن⁽¹³⁾.

الفرع الثاني: أدوات التفسير ومشكلة النقل والعقل

ثم إن طرح مصطلح الأدوات قد يسهم في حسم بعض المشكلات العالقة في التراث التفسيري، كقضية النقل والعقل، وقضية التفسير والتأويل، وقضية التفسير بالرأي المذموم.

فالتفسير - كما يرى القنوجي- قسمان: "تفسير ما لا يدرك إلا بالنقل كأسباب النزول، وتأويل وهو ما يمكن إدراكه بالقواعد العربية فهو مما يتعلق بالدراسة"⁽¹⁴⁾.

فقد وظف القنوجي أدوات التفسير للتفريق بين ما هو نقلي وعقلي أو روائي ودرائي، فأسباب النزول أنموذج لأداة نقلية كالأحاديث والآثار والناسخ والمنسوخ وجل العلوم القرآنية.

أما اللغة وقواعدها فاعتبرها أداة عقلية، كأول خطوة للإضافة على ما قيل حول نص الآية، ثم تأتي بعد ذلك بقية الأدوات العقلية الدراية الاجتهادية من إعمال للعقل والتدبر والتأويل...

لكن هذا التقسيم لا يستحضر التجربة التاريخية للتفسير، بل يعبر عن مراحل تفسيرية تمتلك كل منها أدواتها المناسبة: مرحلة تجميع المادة النقلية المتوارثة على هامش الآية محل التفسير واستحضار ما يناسبها من أدوات وعلوم قرآنية، هذه مرحلة النقل والرواية، ثم تأتي مرحلة تفسيرية ثانية ملازمة لها بانية عليها، وهي مرحلة الاجتهاد والإضافة والتجاوز بعد الاستيعاب، ولها أدواتها اللغوية والعقلية، وتخضع لظروف العصر، وقدرات المفسر العقلية والروحية، ففي العملية التفسيرية "لا ينطلق الباحث المفسر من فراغ، بل هو يتحرك في سياق الاستنطاق بما هو عقل يحمل تصورات ويتبنى أفكاراً أو رؤى ومناهج محددة، ومما هو روح يختزن أحاسيس ومشاعر وميولاً وحالة روحانية معنوية"⁽¹⁵⁾.

وهكذا لا يخرج الجهد التفسيري عن أحد اثنين نقل أو عقل، وهذا حال كل علم كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والعلم إما نقل مصدق عن معصوم،

وإما قول عليه دليل معلوم، وما سوى هذا فإما زيف مردود، وإما موقف لا يعلم أنه بهرج ولا منقود⁽¹⁶⁾.

هذا مرحليا، أما تاريخيا فإن التقسيم التقليدي إلى نقل وعقل، تقسيم لا يعبر بدقة عما حدث، فالمفسرون الأوائل قبل الطبري كانوا مجتهدين يوظفون النقل والعقل معا، أما من بعدهم فاكتفى أغلبهم – والاستثناءات محدودة- بنقل اجتهادات أولئك ورصها أمام النصوص بنسبة أو بدون نسبة، وقد صدق فيهم وصف الدكتور بوكعباش حين قسم التفاسير إلى نوعين: تفاسير بالعقل وتفاسير بنقل العقل، أو تفاسير اجتهادية وتفاسير مدونة تنقل لنا عقل المائة الثانية⁽¹⁷⁾.

الفرع الثالث: أدوات التفسير ومشكلة التفسير والتأويل

ومن خلال حسم قضية النقل والعقل، يتم طرح مسألة التفسير والتأويل التي أسالت الحبر التفسيري طويلا⁽¹⁸⁾، ولم تفلح التفريقات المتناقلة إلا في ملء صفحات كتب علوم القرآن وأصول التفسير ومقدمات التفاسير. لكن باستحضار منطق "الأداة" و"العملية" قد يحسم الإشكال، أو يتضاءل حجمه على الأقل⁽¹⁹⁾.

وحتى لا نغرق في التفاصيل فقد لخص الدكتور النبهان تلك التفريقات فيما سماه "خصائص التفسير والتأويل"⁽²⁰⁾.

فالتفسير أكثر استعماله في الألفاظ والمفردات، مهمته بيان وضع اللفظ، وغايته كشف المعاني وبيان المراد، وهو متعلق بالرواية يعتبر فيه الاتباع والسماع، بينما التأويل موطنه في المعاني والجمل، مهمته الترجيح دون قطع، وغايته تفسير الباطن والإخبار عن حقيقة المراد، وهو متعلق بالدراية⁽²¹⁾.

ثم يخلص من هذا إلى أن "التأويل مرحلة متقدمة في التفسير ولا يستغنى عنه"⁽²²⁾.

فالتفسير – على هذا الطرح- تفسيران: تفسير نقلي روائي وهو ما يطلق عليه لفظ "التفسير"، وتفسير عقلي درائي يطلق عليه لفظ "التأويل".

فـ"التفسير" كشف عن طريق الرواية عن رسول الله ﷺ والصحابة بمعرفة الأحاديث وأسباب النزول ووقائع عصر التنزيل، أما التأويل فهو ترجيح لأحد المعاني المحتملة، فهذا يدرك بالعقل ومعرفة اللغة، ويحتاج لحس مرهف وذوق سليم⁽²³⁾.

أما الدكتور السيد أحمد عبد الغفار فيرى أن التفسير والتأويل وسيلتان لكشف المعنى القرآني الظاهر والباطن على الترتيب، يقول: "وللوصول إلى معنى النص والكشف عن مكنوناته علينا أن نتعرض للتفسير والتأويل معا،

وهما وسيلتا كشف للمعنى القرآني، ومن الألفاظ القرآنية ما يكشف التفسير عن معناها الظاهر والواضح، ومن الألفاظ ما يبحث التأويل عن دلالتها الداخلية⁽²⁴⁾. وواضح تباين الطرحين، من كون التفسير والتأويل مرحلتين وعمليتين، إلى أداتين ووسيلتين، كما أن كلا الطرحين يطرح خطأ "اصطلاحيا" بين "التفسير" كعملية و"التفسير" كمرحلة أو أداة لـ"التفسير".

ولذلك أفضل أن يبقى اسم التفسير خاصا بالعلم ككل بمرحلتيه: مرحلة الرواية والنقل، ومرحلة الدراية والاجتهاد، أما "التأويل" فهو أداة يحتاجها المفسر في المرحلة الثانية على الخصوص، وقد يحتاجها حتى في المرحلة الأولى، فإن النقل لا يعني رص النصوص وحشدها حرفيا، بل تحتاج لنظر وإعمال فكر ومراجعة وتقييم واستثمار.

الفرع الرابع: أدوات التفسير ومشكلة التفسير بالرأي

يبقى الإشكال الأخير؛ وهو التفسير بالرأي، وتفاوت الطرح بين دام له مطلقا استنادا لبعض النصوص، كحديث "من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ"⁽²⁵⁾، وقول الصديق -رضي الله عنه- "أي سماء تظلني، وأي أرض تظلني إذا قلت في كتاب الله برأيي"⁽²⁶⁾.

وبين مفرق بين الرأي المحمود والمذموم، وهما في الحقيقة رأي واحد، فما ذم في النصوص السابقة ليس مطلق الاجتهاد وإبداء الرأي وإلا لما كان للتفسير بعد السلف معنى وجدوى، لكن منع القول بالرأي المخالف للشرع غير المستند للنصوص والقواعد. أما خلاف ذلك فهو مطلوب بل ضرورة ليستمر العطاء التفسيري المصدق لكون القرآن لا تنفى عجائبه ولا يخلق من كثرة الرد⁽²⁷⁾، فهو قرآن كريم لا يبخل على من أحسن الطلب، ثم كيف يرفض التفسير بالرأي ونصوص كثيرة تحض على إعمال العقل وفهم الوحي وبيانه وتعقله وتدبر آياته، ولا يمكن أن يكون ذلك كله بالنقل وحده.

إن استحضر لغة "الأدوات" يعطينا تخريجا عمليا في التفريق بين ما هو رأي محمود وما هو رأي مذموم، فمن أحسن استخدام أدوات التفسير استحضرها وتوظيفا فذلك تفسير بالرأي المحمود، وخلافه المذموم، وهذا ما صرح به القنوجي كنوع من أنواع الرأي المذموم: "التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير"⁽²⁸⁾.

بل إن ابن أبي الدنيا كان أكثر وضوحا ودقة حين قال: "... فهذه العلوم (يقصد علوم القرآن) التي هي كالآلة للمفسر، لا يكون مفسرا إلا بتحصيلها، فمن فسر بدونها كان مفسرا بالرأي المنهي عنه"⁽²⁹⁾.

المبحث الثاني: تصنيف أدوات التفسير

لذا، وما دامت أدوات التفسير بهذه الأهمية والإيجابية في حل بعض المشكلات التفسيرية، وجب إعادة النظر فيها من حيث الحصر والتخصيص، ومن حيث التصنيف والتقسيم والاصطلاح. وذلك يستدعي استعراضا سريعا لهذه الأدوات عند أهم من تعرض للحديث عنها.

المطلب الأول: أدوات التفسير عند القدامى

فإذا بدأنا بأبي حيان الأندلسي، فنجد أنه أشار لأدوات التفسير في ثلاثة مواضع أثناء التعريف، وما يحتاجه المفسر، وحين ذكر أدواته هو في تفسيره، وفي كل مرة يضيف أو ينقص أداة.

وبغض النظر عن الإشكال التصوري حول عدم التطابق التام بين ما ينظر له وبين ما يمارسه، فإنه يحصر أدوات التفسير – من مجموع ما سبق – في: علوم اللغة والنحو والبيان والبدیع والقراءات، والأحاديث المبينة للمجمل والمبهم، والدلالات اللغوية المذكورة عند علماء أصول الفقه وعلم الكلام⁽³⁰⁾، مع تحفظ يبدو من كلامه على هذا الأخير، وإن كان في تعريفه لا يشير إلى الثلاث الأخيرة (الحديث، الأصول، الكلام)، ويذكر بدلا عنها النسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والقصص مع تفصيل علوم لغوية أخرى – إضافة للسابقة – كالنصريف والإعراب والحقيقة والمجاز⁽³¹⁾.

أما عند وصفه لتجربته الذاتية فقد ذكر أدوات هامة، لم يتضمنها تعريفه ومبحثه الخاص بالعلوم التي يحتاجها المفسر، وهي إنتاج المفسرين السابقين، القوة المفكرة، الإعجاز القرآني، الأساليب العربية من نظم وشعر ونثر وخطب⁽³²⁾.

وقد فصلت المواضع الثلاثة التي ذكر ضمنها أدوات التفسير، لأن الناقلين عنه ركزوا فقط على ما تضمنه تعريفه من أدوات.

ومن الأندلس دائما، جاءت الإضافة الثانية الهامة للإمام الشاطبي الذي قسم العلوم التي يحتاجها المفسر إلى أربعة أقسام⁽³³⁾:

- 1- قسم هو كالأداة لفهم القرآن؛ ويشمل العربية والقراءات والناسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه.
- 2- قسم مأخوذ من جملة من حيث هو كلام، ويشير به إلى النظم القرآني ومقاصده وإعجازه وهدايته العامة.
- 3- قسم مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله وخطاب الخلق به، ويشير فيه إلى أساليب القرآن ومنهجه وسنن الله فيه.

4- قسم هو المقصود الأول بالذكر، ويقصد به أمهات العلوم الشرعية: التوحيد والعبادة وأحوال الآخرة.

وقد صرح الشاطبي أنه استفاد من حصر الغزالي للعلوم، لكنه أبدع في تقسيمه أكثر من الغزالي الذي ركز فيما يحتاجه المفسر على غزارة العلم وصفاء القلب وتوفر دواعي التدبر والتجرد في الطلب⁽³⁴⁾.

نعود إلى الشاطبي الذي يلحق "العلوم- الأدوات" في قسم أول يشمل العلوم العربية وعلوم القرآن وقواعد الأصول، وقد لخص علوم العربية تحت مسمى واحد خلافاً لأبي حيان، لكن من جاء بعدهما عاد لتقسيم أبي حيان وتفصيله. كما أن الشاطبي دقق في الأداة الأصولية فقال "قواعد أصول الفقه" لتشمل الدلالات ومقاصد الشريعة أي كل القواعد الأصولية اللغوية والشرعية، وكيف لا يدقق وهو في صميم تخصصه واهتماماته وهو مجدد علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

أما القسمان الثاني والثالث فيمكن تجميعهما تحت أصل واحد هو نظم القرآن وأساليبه وسننه.

والقسم الرابع خصصه للعلوم الشرعية عقيدة وشرعية، ولا أدري لماذا خصص أحوال الآخرة بالذكر، وكأنه يشير إلى وقعها في نفس المفسر ليستحضر الأجواء الروحية والنفسية ويتهيأ بها للتفسير، وليظهر أثرها فيمن يتعامل مع تفسيره.

لكن ومع كل هذا، لم يشر الشاطبي للحديث والتاريخ وبقية علوم القرآن كأدوات للتفسير، كما أنه توقف ليرفض إدخال بعض العلوم في التفسير، وقد ذكر توظيف الرازي لعلم الهيئة، وابن رشد لعلم الفلسفة⁽³⁵⁾. وعلى كل فقد قدم الشاطبي تقسيماً جديراً بالاهتمام، لكنه لم يحظ بالقبول والانتشار، خلافاً لسابقه الذي نقل عنه الزركشي والسيوطي والقنوجي والزرقاني تبعاً وغيرهم.

فقد لخص الزركشي ما فرقه أبو حيان، وحصر أدوات التفسير في ثمانية علوم (اللغة، النحو، التصريف، البيان، أصول الفقه، القراءات، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ)⁽³⁶⁾.

وقد حذف الزركشي ما يتعلق بالمجاز وعلم الكلام والقصص، كما لم يذكر الحديث. وقد حذا السيوطي حذوه لكنه فرق بين نوعين من أدوات التفسير: علوم يستمد منها التفسير، وعلوم يحتاجها المفسر، فاستمداده من اللغة

والنحو والتصريف والبيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج المفسر لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ⁽³⁷⁾.

لكنه يعيد حصر العلوم التي يحتاج المفسر إليها في موضع آخر⁽³⁸⁾، ويعدد خمسة عشر علماً، وهو الحصر الذي اشتهر في كتب علوم القرآن والتفسير فيما بعد. وقد ذكر فيه سبعة من علوم العربية (اللغة والنحو والتصريف، والاشتقاق والمعاني والبيان والبديع) وثلاثة من علوم القرآن (القراءات، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ) والأحاديث المبينة لتفسير المبهم والمجمل، ثم ذكر ثلاثة علوم شرعية (الفقه⁽³⁹⁾، أصول الفقه، أصول الدين) وختمها بإضافة مهمة هي علم الموهبة، وهو علم يورثه الله لمن عمل بما علم⁽⁴⁰⁾.

هذا الحصر نقله بعض المحدثين، فقد نقله القنوجي بحرفيته، ولم يغير سوى العنوان: شرائط المفسر⁽⁴¹⁾. أما الزرقاني فقد نقل عن السيوطي أيضاً لكنه حذف بعض العلوم: الاشتقاق- البلاغة- المجاز- القراءات، وقد نقل بعده تقسيم رشيد رضا دون تعليق أو ترجيح⁽⁴²⁾.

وخلاصة آراء القدامى، أن أدوات التفسير عندهم تتلخص في: علوم العربية مع توسع واضح فيها، وعلوم القرآن مع تركيز على القراءات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والحديث ثم بقية العلوم الشرعية، وقد ركزوا على أصول الفقه وأصول الدين على خلاف، وتبقى أهم إضافة هي علم الموهبة الذي ذكره السيوطي، كل هذا - طبعاً - إذا استثنينا الغزالي والشاطبي، فالغزالي ركز على بعض الاستعدادات الذاتية للمفسر، بينما صنف الشاطبي العلوم تصنيفه الرباعي المذكور الذي حوى علوم العربية وعلوم القرآن وأصول الفقه كأدوات للفهم، والعلوم الشرعية كقسم رابع. وما يتعلق بنظم القرآن وهدايته وسننه وأساليبه كقسمين آخرين.

المطلب الثاني: أدوات التفسير عند المحدثين

أما المحدثون، فقد ركزوا على أدوات أخرى غير اللغة وعلوم القرآن، كما ركزوا على ما يدخل تحت اصطلاح السيوطي "علم الموهبة". لقد تجاوز المحدثون الحديث عن اللغة وعلوم القرآن كأدوات للتفسير، وركزوا وفصلوا أكثر بقية الأدوات الضامرة في الطرح التقليدي، بل وأعادوا صياغة مسميات الأدوات السابقة، ومنهم من اقتصر على ما قاله القدامى كما فعل الشيخ ابن عاشور حين لخص العلوم التي يستمد منها التفسير في ستة:

علم العربية، علم الآثار، أخبار العرب، أصول الفقه، علم الكلام، علم القراءات⁽⁴³⁾.

ونلاحظ تركه ذكر علوم القرآن والحديث المبين والفقه والموهبة، لأنه حاول التدقيق والتفريق بين ما يستمد منه العلم وما يحتاج إليه، وإلا لو توسعنا في المفهوم لأدخلنا في التفسير العلوم كلها⁽⁴⁴⁾.

كما أنه يرفض إدخال المرويات التفسيرية عن النبي ﷺ والصحابة لاعتبارها تفاسير لا علوماً يستمد منها التفسير⁽⁴⁵⁾.

لكن أهم ما طرحه ابن عاشور هو ضبطه لمفهوم الأدوات، يقول في المقدمة الثانية لتفسير التحرير والتنوير: "استمداد علم التفسير يراد به توقفه على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم عند تدوينه لتكون عوناً لهم على إتقان تدوين ذلك العلم، وسمي ذلك في الاصطلاح بالاستمداد عن تشبيه احتياج العلم لتلك المعلومات بطلب المدد، والمدد العون والغوث فقرنوا الفعل بحرفي الطلب وهما السين والتاء، وليس كل ما يذكر في العلم معدوداً من مدده، بل مدده ما يتوقف عليه تقومه، فأما ما يورد في العلم من مسائل علوم أخرى، عند الإفاضة في البيان مثل كثير من إفاضات فخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب فلا يعد مدداً للعلم، ولا ينحصر ذلك ولا ينضبط، بل هو متفاوت على حسب مقادير توسع المفسرين ومستطرداتهم"⁽⁴⁶⁾.

فالأدوات -حسب الشيخ ابن عاشور- معلومات سابقة (قد تكون علوماً أو معارف داخلية تحت علوم)، وهذه الأسبقية إن قصد بها وجودها قبل بدء التفسير تاريخياً فهذا يقصي معظم الأدوات بما فيها اللغة وعلوم القرآن خاصة ما تأخر التدوين فيه من أبوابها، والأوفق لمعنى "الأدوات" أن يقصد بالأسبقية وجودها كمعارف قبلية لدى المفسر قبل ممارسة التفسير. وهو المعنى الذي سأعتمده هنا.

وبغض النظر عن دقة التعريف وجمعه ومنعه، فإن مجرد الالتفات من الشيخ إلى التعريف قبل التفصيل سلوك علمي جدير بالإشادة، لأنه يؤسس للمنهج "العلمي" في التفسير والدرس الشرعي عموماً، وقد أوردت في الكلام ما يخرج عن التعريف، لكونه يبرر حذفه لبعض العلوم من أدوات التفسير كما سبق القول.

ولو عدنا إلى السيد محمد رشيد رضا -وهو أسبق من ابن عاشور-، لوجدناه يوزع الأدوات التفسيرية على عنوانين: وسائل فهم القرآن⁽⁴⁷⁾، وما لا يتم التفسير إلا به⁽⁴⁸⁾.

فوسائل فهم القرآن حسب السيد رشيد رضا: فنون العربية، اصطلاحات الأصول وقواعده، قواعد النحو والمعاني، معرفة الكون وسنن الله فيه، والروايات المأثورة عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين⁽⁴⁹⁾.

أما ما لا يتم التفسير إلا به: فهم حقائق الألفاظ المفردة، الأساليب العربية، علم أحوال البشر، العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن، العلم بسيرة النبي ﷺ وأصحابه⁽⁵⁰⁾.

وجلي حجم الإضافة التجديدية في طرح صاحب المنار بإشارته لمعرفة الكون وأحوال البشر والسنن الإلهية والهداية القرآنية، ويبدو في طرحه مستفيدا من الشاطبي، فهذه الأدوات هي إعادة صياغة لما لخصه صاحب الموافقات في القسمين الثالث والرابع⁽⁵¹⁾، مع ملاحظة أنه لم يشر لعلوم القرآن وبقية العلوم الشرعية عدا أصول الفقه والسيرة.

ولعل أدق طرح لأدوات التفسير ما لخصه الإمام الإبراهيمي في مقدمته لتفسير ابن باديس، حيث قال إن فهم القرآن وتفسيره "يتوقف، بعد القريحة الصافية والذهن النير، على التعمق في أسرار البيان العربي، والتفقه لروح السنة المحمدية المبينة لمقاصد القرآن، الشارحة لأغراضه بالقول والعمل، والاطلاع الواسع على فهوم علماء القرون الثلاثة الفاضلة، ثم على التأمل في سنن الله في الكائنات، ودراسة ما تنتجه العلوم الاختبارية من كشف لتلك السنن وعجائبها"⁽⁵²⁾.

لقد أبدع الشيخ البشير في استثمار ما قاله السابقون وتوظيف إضافات الشاطبي ورشيد رضا، في قالب علمي دقيق ولغوي أنيق. كما استحضر ما سماه السيوطي (علم الموهبة) والغزالي (صفاء القلب والتدبر والتجرد) معبرا بالقريحة الصافية والذهن النير، ومبتدئا به كأساس لحسن توظيف واستثمار بقية الأدوات. ثم ذكر اللغة والحديث وإنتاج السابقين مؤكدا على كون اجتهاداتهم فهوما للنص، وخاتما بذكر السنن التي هي خلاصة مطالعة التاريخ واستحضاره بما فيه سير الأنبياء وسيرة نبينا ﷺ وأصحابه - رضي الله عنهم. ليضيف أداة مهمة أغفلها السابقون، بل وشنع بعضهم على من وظفها⁽⁵³⁾. وأقصد نتائج العلوم الاختبارية الكاشفة للسنن الإلهية في مجالها.

من المهم أن يستفيد مفسر القرآن الكريم من المعارف والعلوم اللغوية والشرعية، لكن من الإجحاف أن يقصي المعرفة الإنسانية وإضافتها الموضوعية دون انبهار ولا تحيز. هذا وتبقى بعض الإشارات لأدوات معظمها يتعلق بالقابليات الذاتية للمفسر أو الواقع المعيش.

فباقر الصدر يشير لحاجة المفسر لخلفية معرفية وفلسفية مع استحضار الواقع لاستنتاج النص.⁽⁵⁴⁾ والنبهان يؤكد على أهمية توظيف المفسر لتجربته الذاتية مع سعة الأفق ونقاء الفهم.⁽⁵⁵⁾

ويحتاج المفسر إلى حس مرهف وذوق سليم، كما يقول الجبوري.⁽⁵⁶⁾ ويحتاج لكثير من التدبر وحساسية التأمل والنظر الاجتهادي.⁽⁵⁷⁾ أما د. بوكعباش فيركز على المعرفة والواقع والخبرات الإنسانية المتوفرة كأدوات مهمة للتفسير.⁽⁵⁸⁾

أما الأسعد بن علي فيشير لاستنتاج النص كأداة للفهم، مع استحضار التصورات السابقة للمفسر واستعداده الروحي المعنوي مع قابليات فكرية ومعرفية.⁽⁵⁹⁾

ونختم بإبراهيم الأبياري الذي يؤكد على ضرورة خلو المفسر من جملة المعاصي والآثام التي تشكل حجاباً وموانع لفهم الوحي، يقول: "إعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي ولا يظهر له أسرارهِ وفي قلبه بدعة أو كبر أو هوى أو حب دنيا، أو هو مصر على ذنب، أو غير متحقق بالإيمان أو ضعيف التحقيق، ويعتمد على قول مفسر آخر ليس عنده علم أو راجع إلى معقوله وهذه كلها حجب وموانع بعضها أكد من بعض"⁽⁶⁰⁾.

المطلب الثالث: التصنيف المعتمد للأدوات التفسيرية

والآن، وعلى ضوء ما استعرضته من آراء القدامى والمحدثين حول أدوات التفسير، سأحاول تركيب التقسيم الذي أراه محوصلاً لكل ذلك، وذلك في ضوء ما يلي:

1- أدوات التفسير – في تصوري- يجب أن تنطلق من مصطلح "الأداة" لا مجرد صفة العلم التي تضعف العلاقة بينها وبين العملية التفسيرية، فبدل أن أقول علوم اللغة، أفضل تعبير "الأدوات اللغوية" مثلاً.

2- صنفت أدوات التفسير إلى ثلاثة أنواع:

أ) صنف يمثل العلوم والمعارف المحتاج إليها في التفسير، واخترت لها مصطلح "القبليات المعرفية"، أي المعارف القبلية السابقة للتفسير، الواجب تحصيلها قبل البدء في العملية التفسيرية.

وقد أشار إلى هذا المعنى الشيخ ابن عاشور بوضوح في تعريفه لأدوات التفسير⁽⁶¹⁾. كما استخدمته الأستاذة سعاد كوريم في مقال لها بمجلة إسلامية المعرفة⁽⁶²⁾.

ب) وصنف ثان يشمل علم الموهبة وما لحقه من معان تتعلق بذات المفسر واستعداداته العقلية والنفسية وهي المرتبطة بالتأويل والنظر الاجتهادي، وقد اصطلحت عليها بـ "القابليات الذاتية"، وقد أشار لهذا المصطلح الأسعد بن علي، رغم أنه يخص القابليات لما هو فكري عقلي معرفي، أما الروحيات فيسميها الاستعدادات المعنوية⁽⁶³⁾.

ج) بقي صنف ثالث يشمل "الوسائط المنهجية" المستخدمة في التفسير، وقد أفرده بصنف لأنه يكاد يدخل في الصنفين من وجهين، فمناهج التفسير المستقرة يمكن عدها قابليات معرفية، أما ما لم يتشكل منها ولم يصرح به السابقون، فتكشف عنه استعدادات المفسر وقدراته العقلية والروحية أي "القابليات الذاتية".

* وقد اخترت هذه الاصطلاحات (القابليات المعرفية، القابليات الذاتية، الوسائط المنهجية) رغم عدم تداولها عند السابقين في هذا الباب، وذلك من باب محاولة التجديد في الصياغة والتعبير، لا من باب مخالفة المعهود في الاستعمال ولغة العلم، وفي إطار ضبط المصطلحات وتصنيفها، وتبويب أدوات التفسير، ولأنني أراها جديرة بالتعبير عما تتضمنه من أدوات تفسيرية.

3- حاولت في تصنيفي هذا، عدم إقصاء أية إضافة للقدايمي والمحدثين مع توضيح هام، وهو أنني لا أقصد أن يكون المفسر ملماً بكل العلوم وإلا لم يتمكن أحد من تفسير كتاب الله، ولكنه مطالب بتحصيل الحد الكافي من التحكم في العلم – لا أدناه ولا أقصاه- بالقدر الذي يحتاجه في التفسير عموماً، وفي كل مقطع تفسيري بعينه، والأكيد أنه ستغلب عليه ميولاته وتخصصاته المعرفية، وستظهر بجلاء في عمله التفسيري.

4- ما أعرضه هنا اعتبره جميعاً وإعادة تصنيف وتبويب لأدوات التفسير، لا جهداً نهائياً، بحكم صعوبة ذلك خاصة فيما يتعلق بالقابليات الذاتية والوسائط المنهجية، فأما الجانب المعرفي فقد تكفل الزمن بتشكيله وتيسير التحكم في تصنيفه.

5- بقي صنف أخير لم أذكره، وهو ما يتعلق بما يجب أن يحتاط ويحذر منه المفسر من معاص وآثام، وقد وظفت اصطلاح علماء الأصول والمقاصد في تصنيف المصالح الشرعية إلى ما يحفظ الكليات الخمس من جانب الوجود ومن جانب عدم.

فلذا – وبلغه الأصول والمقاصد- الأصناف الثلاث السابقة تعد أدوات للتفسير من جانب الوجود، أي توجد التفسير وممارسته، أما المحاذير والحجب

هي أدوات للتفسير من جانب عدم، أي أن السلامة منها ضامن لاستمرار العطاء التفسيري بتوفيق إلهي وتحفز ذاتي. في ضوء هذه المداخل التأسيسية أصنف – وبالله التوفيق- الأدوات التفسيرية كالتالي:

أولاً- من جانب الوجود:

1- القبلات المعرفية (الأدوات المعرفية): وتشمل المعارف والعلوم الضرورية لتفسير نصوص القرآن على تفاوت بين حجم الحاجة إليها:
(أ) **المعارف التفسيرية:** وتتضمن التراث التفسيري أي إنتاج السابقين وتفسيراتهم، كما تتضمن علوم التفسير وأصوله التي لا تكاد تخرج عن علوم القرآن، بل هي نفسها عند بعضهم⁽⁶⁴⁾.

(ب) **المعارف الشرعية:** وأقصد بقية المعارف عدا علوم التفسير من علوم العقيدة والشريعة والأخلاق، أصولها وفروعها. وقد اكتفى السابقون منها بالتوحيد وأصول الفقه. ولكني أراها - جميعاً - خادمة للعملية التفسيرية ما دامت كلها متضمنة في الخطاب القرآني.

(ج) **المعارف التاريخية:** وقد أثرت هذا التعميم ليضم شتات المعارف الراصدة لتاريخ عصر التنزيل والنبوة (السيرة) وتاريخ السلف والخلف، وحتى تاريخ البشرية في حدود ما يحتاجه التفسير، وفي حدود الدقة والضبط، خاصة فيما يتعلق بتاريخ الأمم الأخرى وتصنيفات أهلها.

(د) **المعارف الكونية:** وقد بدأت "مرفوضة" في شكل علم الهيئة عند الرازي، وبعض قضايا الكلام والإعجاز، ثم صارت أداة هامة – عند المعاصرين- لكونها كاشفة عن السنن الإلهية عبر نتائج العلوم الاختبارية⁽⁶⁵⁾.

(هـ) **المعارف الإنسانية:** وأقصد بها مختلف العلوم الإنسانية كعلم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد...، وقد صارت ذات أهمية معرفية جمة لا غنى للتفسير عنها في عصرنا الحديث، لا من باب الانبهار والتبعية للغرب كما يظن البعض، ولكن من باب المنهجية العلمية في التفسير والعلوم الشرعية، وإذا لم نصل بعد إلى تشكيل معارفنا الأصيلة الذاتية، فلا مناص من الاستفادة من الخبرات الإنسانية في هذا المجال مع تحفظات تصورية طبعاً في إطار مبدأ: تهذيب الموجود إلى حين إيجاد المفقود، بشرط كون هذا الموجود قابلاً للتهذيب والضبط الشرعي، بما يتوافق مع ديننا وشريعتنا.

مجموع هذه المعارف كان حاضراً – بنسب متفاوتة- في الجهود التفسيرية عبر التاريخ ولو دون تصريح ووضوح، لكنه كان دوماً مفتاحاً مهماً

لنجاح التفسير في سد حاجة العصر وتصديق هيمنة الوحي على الواقع وصلاحيه الشريعة للتطبيق في كل زمان ومكان وإنسان.

2- الوسائط المنهجية (الأدوات المنهجية): ورغم اعترافي بعدم التشكل التام لها في تصوري، إلا أنها تشمل مبدئياً:

أ- معرفة مناهج التفسير والمفسرين المسطرة في الدراسات القرآنية والمتداولة كالمناهج الأثري والعقلي والفقهية...

ب- استخراج المناهج المستبطنة في الأعمال التفسيرية وإن لم يصرح بها أصحابها.

ج- استحضار تلك المناهج الصريحة والمستبطنة خلال العملية التفسيرية وحسن توظيفها واستثمارها لتحقيق أغراض التفسير عبرها.

د- الإفادة المتكاملة من تلك المناهج حسب سياق التفسير وموضوع المقطع أو السورة.

هـ- احترام نسق منهجي موحد في التفسير، وحسن استحضاره وتوظيفه واستثماره.

و- امتلاك القدر الكافي من الشجاعة "المنهجية" والمعرفية لتبني نتائج النظر المنهجي في حدود طاقة النص ومشروعية النتائج وصلاحيته، والخروج من أسر النقل المجرد لإنتاج السابقين.

ولن أفيض هنا في الحديث عن المناهج لأنني سأعود إليها في بحث خاص.

3- القابليات الذاتية (الأدوات الذاتية): وهي ما اختصره السيوطي فيما سماه "علم الموهبة" وعبر عنه المعاصرون بالنظر الاجتهادي والتأمل، والعلم اللدني والإلهام الرباني⁽⁶⁶⁾، وتعود معانيه إلى مصطلح "التأويل".

وجمعاً بين المعاني، يمكن تسميتها بـ "المواهب التأويلية"، وهي ما امتلكه ترجمان القرآن عبد الله بن عباس - رضي الله عنه - كثمرة سننية لاجتهاده الذاتي وسعيه لتملك أدوات التفسير، كتصديق ميداني لدعاء النبي ﷺ له: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁽⁶⁷⁾ وهو من قال عنه سيدنا عمر - رضي الله عنه -: "ذاكم فتى الكهول، إن له لساناً سؤلاً وقلباً عقولاً"⁽⁶⁸⁾.

وفي حدود فهمي التقابلي للنصين، فقد رزق الله ابن عباس موهبة التأويل لما حرك قلبه العقول لينظر ويجتهد كل ذلك بعد أن وظف لسانه السؤال عما يحتاجه من معارف شرعية وغير شرعية (كسؤاله لأهل الكتاب)، وهذا سر نبوغه وليس مجرد التفسير (التقليدي المتداول في الكتب دون تفصيل

غالبًا، عبر قولهم أنه بلغ ما بلغ ببركة دعاء النبي ﷺ ولست أنكر ذلك، فلا أعظم من دعاء النبي ﷺ، لكن ابن عباس حقق الدعاء وصدقه بسلوكه في حياته، ولم يقف مكتوف اليدين ينتظر الإلهام النازل من السماء!! ومثله فعل تلميذه الأبرز "مجاهد بن جبر"، فاستمرت عبره بركة الدعاء النبوي وكان أستاذ المفسرين من بعده.

عودة للأدوات "المواهب التأويلية"، فقد صنفتها إلى خمس:

أ- **المواهب العقلية**: التي يمتلكها المفسر من قدرة على التدبر والتأمل والإقناع وإقامة الحجة والبرهان على ما يفسر به النص، وهو ما سماه أبو حيان بـ "القوة المفكرة"⁽⁶⁹⁾.

ب- **المواهب النفسية**: وتشمل مجمل الطاقات والقدرات الروحية المعنوية التي تمنح المفسر الحساسية والشفافية والذوق السليم الناجم عن صدق وقوة واستمرارية التجرد لله والاتصال به، وقد أشار إليها الغزالي وكثير من المعاصرين كما سبق في استعراض أقوالهم.

ج- **المواهب القرآنية**: وأقصد بها مدى عكوف المفسر على قراءة كتاب الله وعيشه في ظلاله لاستحضار معانيه والوقوف على وجه هدايته عبر التعود على التفاعل مع نظمه وأساليبه.

د- **المواهب الواقعية**: وأعني بها قدرات المفسر على ملاحظة ما يدور حوله في الواقع وتفاعله معه، لتوظيفه في استقراء الواقع الاجتماعي والطبيعي واستلزام ما ينتظمه من سنن إلهية، عبر تجارب المفسر الذاتية، مع استحضار التجارب التاريخية القريبة والبعيدة، لا كمعارف فحسب بل كموجهات لحسن استقراء الواقع واستنطاقه بين يدي النص المفسر.

ولعل هذا ما قصده باقر الصدر لما صور العملية التفسيرية كعملية استنطاق وحوار مع النص بوساطة الواقع.

هـ- **خلفية المفسر**: كلما أحاط المفسر بالمعارف السابقة والمعاصرة، وكلما عايش واقعه أكثر كلما تشكلت له خلفية أوسع أفقا وأنفع أثرا في صناعة شخصيته التفسيرية؛ التي تعطي تفسيره مسحة خاصة تجعله وليد العصر وعلاجه لا مجرد اجترار تاريخي تكراري لجهود الغير.

وعموما، فإن عالم "المواهب التأويلية" تحكمه قوانين وسنن غير متكشفة لنا بالشكل الدقيق الكافي لتفصيلها، ومن هنا يظهر الفارق المعرفي والمنهجي والتأثيري بين التفاسير والمفسرين.

ثانياً: أدوات التفسير من جانب العدم

كل ما سلف كفى - إذا استحضر بحقه ومستحقه- بأن يمكن المفسر من "صناعة" التفسير، لكن التركيب الإلهي العجيب للنفس البشرية يفرض استحضار أبعاد أخرى أشد خفاء من المواهب التأويلية سالف الذكر؛ أقصد تلك الحصانة والمناعة التي يوفق الله -عز وجل- المفسر من خلالها للاستمرار على ذلك العطاء والدوام عليه، وعدم قطع سيله الاجتهادي بالشواغل عن العبادة ومفسدات الأرواح ومكدرات النفوس والعقول، وكلها نابعة - من منظور تربوي تزكوي- من المعاصي صغائرها وكبائرها ولممها، وما لها من أثر عكسي يعدم القدرة على التفسير أصلاً أو على الإبداع فيه والإضافة على نتاج السابقين، وهو المطلوب والمحتاج إليه.

وما أدل قول الشافعي على هذا، عبر شكواه المعرفية وتخريجها التربوي:

شكوت إلى وكيع سوء حفظي فأرشدني إلى ترك المعاصي
وقال إن العلم نور ونور الله لا يدى لعاصي⁽⁷⁰⁾.

فالتفسير نور من الله يقذفه في القلب النقي النقي المتجرد من كل معصية، المتشبه بالفضائل، التائب المنيب المستغفر سليم القصد، يقول الزركشي: "كتاب الله بحره عميق وفهمه دقيق لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم، وعامل الله بتقواه، في السر والعلانية، وأجله عند مواقف الشبهات، واللطائف والحقائق لا يفهما إلا من ألقى السمع وهو شهيد..."⁽⁷¹⁾.

هوامش الدراسة:

- 1 - يقول الزركشي في البرهان 13/1: وقد أكثر الناس فيه (أي التفسير) من الموضوعات، ما بين مختصر ومبسوط، وكلهم يقتصر على الفن الذي يغلب عليه.
ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376هـ/1957م
- 2 - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، 3، 6، 13/1.
جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط 180/2 1972.
عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، دمشق ط3، دبت، 51/2 .
- 3 - محمود نصار في تقديمه لمقدمة ابن تيمية في أصول التفسير، ص 19.
انظر: ابن تيمية تقي الدين، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: محمود محمد محمود نصار، مكتبة التراث، القاهرة، دبت. ص19

- 4 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق: محمد حسنين مخلوف، دار الفكر، د.م. 226-221/3.
- جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1378هـ / 1957م، 142/1.
- 5 - البشير الإبراهيمي في مقدمته لمجالس التذكير لابن باديس، ص 17 .
- ينظر: عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1424هـ / 2003م، ص 17.
- 6 - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 14/2.
- أبو الطيب محمد صديق حسن خان القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، دبت، 12 / 1.
- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر-تونس، 1984، 18/1 .
- 7 - محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1415هـ / 1995م، ص 104.
- إبراهيم الأبياري (جمع وتصنيف): الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، 1405هـ / 1984م، 21/9.
- سعاد كوريم: تفسير القرآن بالقرآن، دراسة في المفهوم والمنهج، مجلة إسلامية المعرفة، س13، ع9، صيف 1428هـ / 2007م، ص 119 .
- عبد الحميد بوكعباش، التفسير والمعرفة الحديثة، رسالة دكتوراه، نوقشت سنة 2003م، كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، ص 38.
- 8 - قال ابن أبي الدنيا: فهذه العلوم (أي علوم القرآن) التي هي كالآلة للمفسر لا يكون مفسرا إلا بتحصيلها، فمن فسر بدونها كان مفسرا بالرأي المنهي عنه. انظر: إبراهيم الأبياري، الموسوعة القرآنية، ص 21.
- 9 - الأسعد بن علي، نسبية المعرفة الدينية والمنهج التكاملي في تفسير القرآن، مجلة البصائر، ع42، س19، صيف 1429هـ / 2008م، ص 43.
- 10 - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 26/1.
- 11 - د. فاروق النبهان، مقدمة في الدراسة القرآنية، ص 96.
- 12 - نفسه، ص 97.
- 13 - يلحظ ذلك بجلاء من يتصفح البرهان للزركشي والإتقان للسيوطي ومناهل العرفان للزرقاني وكثير ممن نحا نحوه.
- 14 - القنوجي، فتح البيان، 12 / 1.
- 15 - الأسعد بن علي، نسبية المعرفة الدينية، مجلة البصائر، ص 41.
- 16 - ابن تيمية تقي الدين، مقدمة في أصول التفسير، ص 43.
- 17 - عبد الحميد بوكعباش، التفسير والمعرفة الحديثة، ص 1، 2 وما بعدهما.
- 18 - يمكن مراجعة مختلف الأقوال في التفسير والتأويل في: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 8-11. السيوطي، الإتقان، 173/2.

- القنوجي، فتح البيان، 12/1. فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، ص 99-106. والقضية مطروحة في كل كتب التفسير وعلوم القرآن. انظر: محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة - مصر، ط4، 1409هـ/1989م، 18-12/1.
- 19 - يعترف الباحثون لمسألة التفسير والتأويل بصعوبة البت فيها، انظر مثلاً: فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، ص 99 إذ يقول: "وبالرغم من كل محاولات إبراز أوجه التباين والاختلاف بين التفسير والتأويل، فإن من الصعب وضع ضوابط دقيقة لكل من التفسير والتأويل، بل إن بعض العلماء ذهب إلى أنه لا فرق بين التفسير والتأويل وأنهما يأتيان بمعنى واحد".
- 20 - فاروق النبهان: مقدمة في الدراسات القرآنية، ص 102.
- 21 - نفسه، ص 102، 103.
- 22 - نفسه، ص 103. يشير د. النبهان في الصفحة 99 إلى ما معناه أن التأويل لا يخضع للمعايير التفسيرية المحكمة، وهذا يناقض ما قاله هو نفسه في ص 106-108 من أن التأويل له ضوابط تضمن له الارتباط بالنص وإلا انتفت شرعيته. فكيف نوفق بين النصين؟
- 23 - أبو اليقظان عطية الجبوري، دراسات في التفسير ورجاله، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م، ص 21.
- 24 - السيد أحمد عبد الغفار، التفسير والنص، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، مصر، ط2002م، ص 7.
- 25 - الحديث أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما، عن ابن عباس -رضي الله عنه-. قال أبو عيسى الترمذي: غريب من حديث ابن جندب، وفيه سهيل بن عبد الله، تكلم فيه بعض أهل الحديث. وفي معناه حديث حسن أخرجه الترمذي برقم 2950 عن ابن جبير عن ابن عباس بلفظ: "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار".
- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، د.م، كتاب التفسير، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، ح 2952.
- سليمان بن الأشعث السجستاني: سنن أبو داود، مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، د.ت، كتاب العلم، باب الكلام في كتاب الله بغير علم، ح 3652.
- وانظر الزركشي: البرهان في علوم القرآن، 162-161/2.
- 26 - اشتهر ذكر قول الصديق بعد الحديث السابق، انظر الزركشي، البرهان، 162-161/2.
- 27 - هذه العبارة جزء من حديث شريف إسناده حسن، رواه الدارمي في كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن، حديث 3375 عن الإمام علي -كرم الله وجهه- وأول لفظ الحديث: قيل يا رسول الله، إن أمتك ستفتن من بعدك، فسأل رسول الله ﷺ أو سئل ما المخرج منها؟ قال: "الكتاب العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"... وآخره "لا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عبره، ولا تفتنى عجائبه"...
- 28 - القنوجي: فتح البيان، 18/1.
- 29 - إبراهيم الأبياري: الموسوعة القرآنية، 21/9.
- 30 - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 6/1.
- 31 - نفسه، 13/1، 14.

- 32 - نفسه، 3/ 1.
- 33 - الشاطبي، الموافقات، 221/ 3، 226.
- 34 - د. زياد خليل محمد الدغامين، نظرية الإمام الغزالي في التعامل مع القرآن قراءة وفهما وتفسيراً، مجلة المسلم المعاصر، س20، ع80، محرم 1417هـ/ ماي 1996م، ص107، 108.
- 35 - الشاطبي، الموافقات، 226/3.
- 36 - الزركشي، البرهان، 148/2.
- 37 - السيوطي، الإتقان، 174/2.
- 38 - نفسه، 180/ 2.
- 39 - من الغريب أن السيوطي توقف عند كل علم وشرحه إلا علم الفقه، فقد اكتفى بذكره فقط.
- 40 - السيوطي، الإتقان، 180/ 2.
- 41 - القنوجي، فتح البيان، 17/ 1.
- 42 - الزرقاني، مناهل العرفان: 51/2.
- 43 - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 18/ 1.
- 44 - نفسه، 26/ 1.
- 45 - نفسه، 18/1.
- 46 - نفسه، 18/1.
- 47 - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة-بيروت-لبنان، 1414هـ/1993م، 7/1.
- 48 - نفسه، 21/ 1.
- 49 - نفسه، 7/ 1.
- 50 - نفسه، 21/ 1.
- 51 - راجع تقسيم الشاطبي، ص 49.
- 52 - البشير الإبراهيمي، مقدمة مجالس التنكير، ص 17.
- 53 - راجع مثلاً تعليق الشاطبي على الرازي وابن رشد في الموافقات، 221/3.
- 54 - محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، التعارف، بيروت-لبنان، ط2، 1401هـ/1981م، ص 19، 21.
- 55 - فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، ص 97، 105.
- 56 - عطية الجبوري، دراسات في التفسير ورجاله، ص 21.
- 57 - نفسه، ص 5، 31، 34.
- 58 - د. عبد الحميد بوكعباش، التفسير والمعرفة الحديثة، ص 1، 7.
- 59 - الأسعد بن علي، نسبة المعرفة الدينية، ص 41، 42.
- 60 - إبراهيم الأبياري، الموسوعة القرآنية، ص21. وقد حرصت على استعراض كل هذه الآراء (باقر الصدر، النبهان، الجبوري، بوكعباش، بن علي، الأبياري..) رغم تفاوت حجم الإضافة والتجديد فيها- من باب الاستقراء العلمي لمختلف الجهود والإسهامات في كل جانب من جوانب الموضوع، لأنني أعتبر أن مجرد إعادة بناء وترتيب وصياغة المعارف خطوة هامة على طريق التجديد والإبداع. وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر، وفي حدود اطلاعي.

- 61 - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 18 / 1 .
- 62 - سعاد كوريم، تفسير القرآن بالقرآن، ص 100.
- 63 - الأسعد بن علي، نسبية المعرفة الدينية، ص 42.
- 64 - أحمد عبد الغفار، التفسير والنص، ص 19.
- 65 - راجع رشيد رضا، المنار، 7/ 1، 21، الإبراهيمي، مقدمة المجالس، ص 17.
- ويجب التنبيه هنا على ضرورة التحفظ والاحتياط بشأن استخدام المعارف الكونية كأداة تفسيرية، بحكم أن المعرفة الكونية منها الحقائق الثابتة، ومنها ما هو مجرد نظريات وفرضيات غير يقينية، وبعضها ينكشف قصوره بفعل كشوف وطروحات ونظريات معرفية جديدة.
- 66 - عفت الشرفاوي، قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 42.
- 67 - أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ "اللهم فقهه في الدين"، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، ح 143. أما زيادة و"علمه التأويل" فأخرجها الحاكم في المستدرک، كتاب معرفة الصحابة، ح 6280. وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وانظر مسند أحمد، مسند أهل البيت، مسند ابن عباس وصحيح ابن حبان، كتاب إخباره عن مناقب الصحابة، ذكر دعاء النبي لابن عباس ح 7055.
- محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح، مراجعة د. مصطفى ديب البغا، دار بن كثير، اليمامة- بيروت، ط1407هـ/1987م
- ابن حبان البستي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ / 1993م.
- 68 - ذكر هذا الأثر عن سيدنا عمر بن الخطاب الحافظ ابن حجر العسقلاني في شرح الصحيح كتاب التفسير، ح 4686. عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال المهاجرون لعمر ألا تدعو أبناءنا كما تدعو ابن عباس، فقال ذلك ... وذكره الحاكم في المستدرک بنفس اللفظ، كتاب معرفة الصحابة، باب ذكر فضائل الأمة بعد الصحابة والتابعين، ح 6298.
- 69 - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 6/1.
- 70 - محمد بن إدريس الشافعي: ديوان الشافعي، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 3، 1426هـ/2005م. قافية الصاد، ص70، والبيتان من بحر الوافر.
- 71 - الزركشي، البرهان، 2 / 153.

البعد الزماني والمكاني وأثرهما في فهم السنة عند الصحابة

د/ فايزة محمدي

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

إن حسن فهم نصوص السنة النبوية أمر ضروري ليستقيم الفكر والعمل والمنهج، وأما سوء فهمها أو سوء تأويلها فقد أوقع بعض المسلمين في الانحراف والابتعاد عن جادة الصواب، فظهرت الفرق الضالة والمبتدعة بما تمثله من خطر عظيم على المنهج النبوي، بسبب النظرة القاصرة للنصوص وحصرها في بعض المظاهر والشكليات، وعليه فمن واجب المسلمين أن يعرفوا كيف يحسنون فهم هذه السنة النبوية، وكيف يتعاملون معها فقهًا وسلوكًا، أسوتهم وقدوتهم في ذلك الصحابة -رضوان الله عليهم-؛ الذين لم يقتصروا على الفهم الحرفي للحديث أو الفهم البسيط الذي يغفل الواقع، بل اعتمدوا على ضوابط علمية تعينهم على فهم النص النبوي، ومن بينها ضابط البعد الزماني والمكاني في إزالة الإشكال عن النص. ولذلك جاءت هذه الدراسة «البعد الزماني والمكاني وأثرهما في فهم السنة النبوية عند الصحابة -رضوان الله عليهم-» كمحاولة لبيان أثر البعدين في فهم السنة النبوية.

ABSTRACT:

The good understanding of the Sunnah is the important pillar for the straightness of the way of thinking, the work, and the behavior. On the other hand, its misunderstanding or its misinterpretation by some Muslims has created a distance and caused their deviation from reason, which consequently led to the emergence of heterodox and disoriented groups. These groups represent a real danger on the principles of the prophet since they have just a limited perception of texts based only on certain aspects and forms.

Muslims should, therefore, improve their understanding of the Sunnah of the Prophet by respecting the Fiqh and the rules of

behavior, and by following and imitating the Prophet's companions who avoided the literal and simple interpretation of the Hadith. The companions adopted scientific norms to help them understanding correctly the Prophet's texts, among which the norm of place and time dimension when raising ambiguity on a text. Our study is therefore entitled "Time and place dimensions and their effects on Sunnah understanding by the companions".

مقدمة:

تحاول هذه الدراسة أن تجيب عن الأسئلة الآتية:
ما معنى البعد الزماني والمكاني في اللغة والاصطلاح؟ وما هي المجالات التي لم يؤثر فيها البعدان في السنة والتي أثرا فيها؟ وما هي ضوابط تأثير البعدين؟ وكيف استعان الصحابة-رضوان الله عليهم-بضوابط البعد الزماني والمكاني في فهم السنة النبوية؟ من هذا المنطلق جاءت فكرة هذا البحث، وكان هدفه: بيان أن المنهج الصحيح والسليم في فهم السنة النبوية وحسن التعامل معها، هو الاقتداء بعمل الصحابة -رضي الله عنهم- وبمنهجهم الذي يعتمد الضوابط العلمية في تسديد الفهم وتوجيهه.
واشتمل هذا البحث على مقدمة وأربعة مطالب:
المطلب الأول: تعريف البعد في اللغة والاصطلاح
المطلب الثاني: مجالات تأثير البعدين في السنة
المطلب الثالث: ضوابط تأثير البعدين في المجالات التي يؤثران فيها
المطلب الرابع: تطبيقات حول أثر البعدين الزماني والمكاني في فهم السنة عند الصحابة- رضوان الله عليهم-

المطلب الأول: تعريف البعد في اللغة:

البعد في اللغة: ضد القرب⁽¹⁾، وهو غير مراد هنا، ومن معانيه في اللغة؛ امتداد موهوم للشيء، غير محسوس، كالبعد الثقافي، والبعد العلمي، والبعد الحضاري⁽²⁾.

ومنه: البعد الزماني والبعد المكاني.

الزماني في اللغة: نسبة إلى الزمان، جمعه أزمن وأزمان وأزمنة.

البعد الزماني والمكاني وأثرهما في فهم السنة عند الصحابة

قال ابن منظور: والزمان والزمن اسم لقليل الوقت وكثيره، ونقل عن المحكم: الزمن والزمان والعصر، والزمن يقع على فصل من فصول السنة، وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه، والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه⁽³⁾.
المكاني في اللغة: نسبة إلى المكان، والمكان: الموضع. والجمع: أمكنة. وجمع الجمع: أماكن⁽⁴⁾، وقال الراغب: هو الموضع الحاوي للشيء⁽⁵⁾.

في الاصطلاح: عرفهما سعيد بوهرارة فقال:

"والمراد من البعد الزماني في الحديث هو ظروف الناس وحالاتهم التي تعامل معها النبي ﷺ من خلال زمن النبوة الذي استغرق 23 سنة.

والمراد من البعد المكاني في الحديث هو ظروف الجزيرة العربية وحالاتها من بيئتها، ومناخها وأعرافها وعاداتها وتقاليدها ومشاعلها واهتماماتها، والتي تعامل معها النبي ﷺ خلال ذلك الزمن"⁽⁶⁾.

واعترض الدكتور محمد أبو الليث الخير أبادي على الفصل بينهما وعدهما واحدا فقال: «والحقيقة أن البعد الزماني والمكاني متصل بعضهما ببعض، لا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ لأن الظروف والحالات التي تعامل معها النبي ﷺ خلال زمن نبوته هي للعرب الذين كانوا من سكان الجزيرة العربية، فاجتمع الزمان وهو 23 سنة للنبوة، مع المكان وهو الجزيرة العربية ومالها وعليها"⁽⁷⁾.

ويبدو أن سعيد بوهرارة لم يقصد في التعريف الفصل بينهما، وإنما فعل مثل ما يفعله اللغويون من تعريف كل لفظة بذاتها وإلا فالمعنى الذي أشار إليه محمد أبو الليث هو نفسه الذي ذكره بوهرارة.

المطلب الثاني: مجالات تأثير البعدين في السنة:

قبل الحديث عن مجالات تأثير البعدين في السنة النبوية، لا بد من الكلام عن المجالات التي لم يؤثر فيها البعدان.

أولا- المجالات التي لم يؤثر فيها البعدان في الحديث:

العقائد: فإنها ثابتة إلى الأبد، ولا تتغير أحكامها إلا في حالة واحدة، وهي حالة الاضطراب.

العبادات: الأصول منها مثل الطهارة الواجبة، والفرائض من الصلاة والصوم والحج والزكاة، فهي لا يتغير حكمها وعددها وطريقة أدائها، إلا ما يعتري طريقة أداء بعضها من تغير في حالة الأعذار.

المبادئ العامة للأنظمة الإسلامية في المعاملات والحكم والقضاء
وغيرها: مثل مبدأ الشورى، وحل البيع والشراء والشركة والإيجار والإعارة والعدل والمساواة في الحقوق وغيرها، وحرمة القتل والربا والرشوة والسرقة والنهب والظلم وغيرها، وحل النكاح والطلاق والخلع والعدة، وحرمة العلاقات الجنسية خارج النكاح مثل الزنا واللواط والسحاق، ومبدأ الحدود والقصاص وغيرها كثير.

الأخلاق والقيم: مثل جمال الصدق والأمانة والعفة والشجاعة والحلم والكرم وغيرها من الأخلاق الحميدة، ومثل قبح الكذب والخيانة والدناءة والحبس والبخل وغيرها من الأخلاق الذميمة، فهذه لا يتغير جمالها أو قبحها تأثراً بالزمان والمكان، إلا الحالات التي أبيح فيها الكذب للمصلحة، وهذه الحالات معروفة متعينة لا يقاس عليها⁽⁸⁾.

السنن الكونية: مثل طلوع الشمس من المشرق وغروبها من المغرب، وخلق الإنسان والحيوان من تلقيح نطفة الذكر ببويضة الأنثى، ونزول المطر، وتناوب المواسم الصيف والشتاء والربيع والخريف، وغيرها من الكونيات وما ترتب عليه من أحكام، فهذه لا تتغير، ولا تتبدل إلا ما شاء الله ومتى شاء⁽⁹⁾، وإلى ذلك ذهب الدكتور محمد عمارة حيث يرى أن الزمان والمكان لا يؤثران على النصوص قطعية الدلالة والثبوت إذا تعلقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة في علوم عالم الغيب... وشعائر العبادات والأمور التعبدية التي استأثر سبحانه وتعالى بعلم حكمها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها⁽¹⁰⁾.

هذه هي المجالات التي ذكر محمد أبو الليث أنها لا يؤثر فيها البعدان الزماني والمكاني، إلا أن هناك من يرى غير ذلك فيما يتعلق بقضايا العقيدة، ومن بينهم الأستاذ أبو القاسم حاج حمد الذي أكد أن بعض قضايا العقيدة المتضمنة في القرآن والسنة يمكن أن يؤثر عليها الزمان والمكان، وذكر من بينها مفهوم الإيمان، ومفهوم التعبد، قال: «هناك تغير جذري في المفهوم الإيماني في نفسه وفي وسائل تحقيقه اليقينية، ليست القضية الآن في السجود للصنم، أو اتخاذ أرباب، أو ممارسة علاقات فلكية وأبراجية معينة... المشكلة الإيمانية الآن في توجه الإنسان كلياً نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلاً عن التوجه إلى الله، كونياً غير منهجية الخلق... فالإيمان في عصرنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين، كما يوضحها الله في القرآن، وهي مرحلة إيمانية لم يصلها من قبل إلا قلة من الذين اصطفاهم الله،

البعد الزماني والمكاني وأثرهما في فهم السنة عند الصحابة

ومن هنا تصبح قاعدة المفهوم التعبدية في عصرنا هو التوجه الدائم إلى الله ضمن الحركة العملية في الواقع، هذا يؤدي إلى تكريس مفهوم السلام، مع الله، ومع الكون، ومع الذات، ضمن منهجية الخلق الرحماني القائم على التسخير والوحدة⁽¹¹⁾.

إلا أن كلام الأستاذ أبو القاسم حاج حمد اعترض عليه الأستاذ بوهراوة بقوله: «شطط من ادعى وجود تأثير للبعد الزماني والمكاني على النص الشرعي المتعلق بقضايا العقيدة كمفهوم الإيمان والتعبد، لأن هذا الكلام معناه دعوة إلى دين جديد ما أنزل الله به من سلطان لأن الله تعالى قال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى 13)، والله سبحانه وتعالى حدد مفهوم الإيمان، وبين صفات المؤمن، وكذلك فعل الرسول ﷺ، نعم قد تتغير وسائل تحقيقه بتغير الزمان والمكان، وبتطوير النظر في الآيات الكونية، أما أن يتغير مفهوم الإيمان، ويصبح إدراكا عميقا لمنهجية الخلق والتكوين كما وصفها الله في القرآن... فهذا إيمان سيحرم منه من دون شك عوام الناس الذين لم يدرسوا العلوم الطبيعية والإنسانية، فيصبح إيمان الطبقة المثقفة⁽¹²⁾. وهي الطبقة التي تجمع دراستها بين الشرع والعلم، وتخرج منها الطبقة المثقفة التي تهتم بالعلوم الطبيعية فقط.

ثانيا- المجالات التي أثر فيها البعدان:

قال الدكتور محمد عمارة: "ويؤثران (أي البعدان المكاني والزماني) على النصوص القطعية الثبوت والدلالة إذا تعلقت بأمر هي من الفروع الدنيوية ومن المتغيرات، والمعللة بعلّة غائية، فإذا تغيرت العلة، وتبدلت العادة، وتطور العرف يتجاوز الحكم المستنبط منه دون أن يرفع النص، أو يلغيه، أو دون أن يلغي الحكم الذي يتجاوزته إلغاء دائما"⁽¹³⁾.

ولأن الفروع الدنيوية معناها واسع فقد وجب عليه تحديد المقصود منها لأن "الشريعة الإسلامية تتعلق أحكامها بشؤون الأسرة من الزواج والطلاق والميراث ونحوها وهي من الأمور الدنيوية، وتتعلق بشؤون المعاملات من البيوع والربا وغيرها، وهي من الشؤون الدنيوية، وبشؤون المآكل والمشرب، ويدخل فيها الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر، وهي من الأمور الدنيوية، وبشؤون الجرائم من العقوبات والحدود والعلاقات الدولية، وهي من الأمور الدنيوية... فهل تخضع الأحكام في هذه المجالات كلها للاجتهاد والتغيير وإن كان فيها نصوص قطعية الثبوت والدلالة؟"⁽¹⁴⁾.

وفصل الدكتور محمد أبو الليث المجالات التي أثر فيها البعدان وذكرها في النقاط التالية:

- 1- ما كان من السنة تفريعا على العبادات الأصول، أو تطبيقا للمبادئ السابقة.
 - 2- ما كان من أحكام النبي ﷺ باعتباره حاكما وإماما، وما جاء منها مبنيا على السياسة الشرعية؛ مثل تعيين أئمة الصلوات والمؤذنين وخليفته عند غيابه والقضاة وأمراء الأمصار وقادة الجنود، واختيار السفراء، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإبرام المعاهدات والتعازير، وطرق تنفيذ الحدود والتعازير، وتحديد الوقت لإجرائها، وغيرها.
 - 3- ما كان منها على سبيل التجارب البشرية أو الأعراف والعادات مثل: البعض من أحاديث الطب وغيرها من أمور الدنيا.
 - 4- الأفعال الجبلية للنبي -صلى الله عليه وسلم- والعادية، والأوامر الإرشادية: مثل الأكل، والشرب والمشي والنوم وهينتها ووسائلها، وغيرها.
- هذه الأمور من المتغيرات التي تتمثل مرونة الشريعة الإسلامية فيها، والتي تركت أحكامها لاجتهادات الفقهاء واستنباطاتهم، تبعا للظروف والأحوال وعوائد الناس وأعرافهم، مع مراعاة القواعد العامة للشريعة التي تنفي الحرج والمشقة، وتبني الأحكام على اليسر والسعة، وقد أوجبت الشريعة في هذا القسم مراعاة مصالح الناس واحتياجاتهم، والأحكام التي تخلفت - مع مرور الزمن وتغير الأحوال والأعراف- عن تحقيق هذه المصلحة لم تعد صالحة للتطبيق في ظل الظروف والأوضاع الجديدة، والحكم - كما هو معلوم - يدور مع علته وجودا وعدما⁽¹⁵⁾.

وتفاديا للقول بأن السنة إما مرتبطة بالظروف والحالات والزمان والمكان، فمتى انتهت تلك الظروف لم تعد للسنة الحجة، وإما أن السنة النبوية بجميع قواعدها وفروعها خالدة، «فهنا مزية القدم، وهنا يقع الإفراط والتفريط اللذان لا يسلم منهما إلا من رزقه الله البصيرة، وعمق الفهم لمقاصد الشريعة، والربط بين كلياتها وجزئياتها بعد التحرر من اتباع هوى النفس، أو أهواء الغير، واستفراغ الجهد في البحث والاطلاع على النصوص ومعرفة صحيحها من سقيمها، بغية الوصول إلى الحق»⁽¹⁶⁾، لذلك لا بد من ضوابط لمراعاة البعد الزماني والمكاني في السنة التي ذكرها الدكتور محمد أبو الليث الخير أبدي في كتابه (علوم الحديث -أصيلها ومعاصرها).

المطلب الثالث: ضوابط تأثير البعدين في المجالات التي يؤثران فيها: 1-الضرورات تبيح المحظورات:

الضرورة: هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس، أو بالعضو، أو بالعرض، أو بالمال، وتوابعها، ويتعين أو يباح حينئذ ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب، أو تأخيرها عن وقته، دفعا للضرر عنه في غالب ظنه، ضمن قيود الشرع⁽¹⁷⁾. فقد وجدنا في السنة أن الرسول ﷺ حكم بهذه القاعدة، فأباح ما كان حراما، أو استثنى من القاعدة ما استثنى، أو خصص من العام ما خصص، أو قيد من المطلق ما قيد، ورخص ما رخص، وتلك الوقائع ليست كلها على مستوى واحد من الضرورة، فبعضها من قبيل الضرورات، وبعضها من قبيل الحاجيات، والبعض الآخر من قبيل التحسينيات، والمثالان التاليان يوضحان ذلك:

- إباحة الرسول ﷺ لبس الحرير لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام - رضي الله عنهما- لحكة كانت بهما، بعد تحريمه على الرجال. يقول أنس بن مالك: "رخص النبي ﷺ للزبير وعبد الرحمن في لبس الحرير لحكة كانت بهما"⁽¹⁸⁾. وفي رواية لمسلم: أن رسول الله ﷺ رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في قمص الحرير في السفر من حكة كانت بهما أو وجع كان بهما⁽¹⁹⁾.

قال الطبري: "فيه دلالة على أن النهي عن لبس الحرير لا يدخل فيه من كانت به علة يخففها لبس الحرير"⁽²⁰⁾.

قال الحافظ ابن حجر: "ويلتحق بذلك ما بقي من الحر أو البرد حيث لا يوجد غيره"⁽²¹⁾.

وأشار الحافظ ابن حجر إلى أن بعض الشافعية خص الجواز بالسفر دون الحضر، واختاره ابن الصلاح، وخصه النووي في الروضة، مع ذلك بالحكة، ونقله الرافعي في القمل أيضا⁽²²⁾.

2- ترخيصه ﷺ في السلم بعد نهيه عن بيع ما ليس عند الإنسان⁽²³⁾. فعن ابن عباس - رضي الله عنهما-، قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة والناس يسلفون في التمر العام والعامين، أو قال: عامين أو ثلاثة شك إسماعيل، فقال: من سلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم⁽²⁴⁾. إذن فالنبي ﷺ أباح هذا النوع من البيوع رغم دخوله في «بيع ما ليس عند الإنسان»، والسبب أن الناس اعتادوا عليه، وفي تركه سيجلب لهم الحرج

والمشقة، والدين دين يسر، فرفع عنهم هذا الحرج وأباحه لهم، ولكن بقيد الكيل المعلوم إذا بيع كيلا، وبالوزن المعلوم إذا بيع وزنا، والمدة المعلومه.

قال الحافظ ابن حجر: "وكأنه يذهب إلى أن ما يوزن لا يسلم فيه مكيلا وبالعكس، وهو أحد الوجهين الأصح عند الشافعي الجواز، وحمله إمام الحرمين على ما يعد الكيل في مثله ضابطا، واتفقوا على اشتراط تعيين الكيل فيها كما يسلم فيه من المكيل كصاع الحجاز وقفيز العراق وأردب مصر، بل مكاييل هذه البلاد في نفسها مختلفة فإذا أطلق صرف إلى الأغلب" (25).

2- ما أنيط بأوصاف متغيرة فيتغير بتغيرها:

إن المقصد الأعظم للشرعية بعد استقرارها، وأيضا بعد اعتبار عمومها ودوامها؛ نَوَطُ أحكامها المختلفة بأحوال وأوصاف مختلفة تقتضي تلك الأحكام. وتغير الأحوال والأوصاف سنة إلهية في الخلق لا تتغير، ولا تتخلف أبدا، فهذا يوجب أن تتغير الأحكام بتبدل الأوصاف المرتبطة بها، والأمثلة من السنة ما يلي:

1- ما ورد أن النبي ﷺ قسم خيبر حين فتحها بين المقاتلين، على حين توقف عمر رضي الله عنه- في قسمة سواد العراق ورأى أن يقف رقبة الأرض لمصالح الأجيال الإسلامية، يُموّل من خراجها المجاهدون وحراس دولة الإسلام وغيرهم، ولهذا قال: أردت أمرا يسع أول الناس وآخرهم، وهو ما أشار إليه معاذ رضي الله عنه- (26).

وعلق ابن قدامة على تصرف عمر بقوله: «وقسمة النبي ﷺ خيبر كانت في بدء الإسلام وشدة الحاجة، فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض، فكان هو الواجب» (27).

2- ومنها امتناع النبي ﷺ عن التسعير، عن أنس قال: قال الناس: يا رسول الله، غلا السعر فسعّر لنا، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإنني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم، ولا مال» (28).

فسياق الحديث وألفاظه يدل على أن امتناعه عن التسعير كان مرتبطا بوصف قد يتغير، وهو أنهم كانوا في حالة غلاء طبيعي نتيجة لقانون العرض والطلب أو لقلة الشراء وكثرة الخلق، لا نتيجة لصنع التجار وتلاعبهم، لهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم- «إن الله هو المسعر القابض الباسط»، مشيرا إلى أن ندرة الأشياء وغلاءها كان بصنع الله وقدره، لا بتلاعب المتلاعبين،

واحتكار المحتكرين، لاسيما أن المجتمع كان بسيطاً في معاملاته، وكان مثالياً في أخلاقه وسلوكه بالنسبة إلى مجتمع آخر غيره. وأما إذا تعقد المجتمع وتغير الناس، وكثر الطامعون والمتلاعبون بالأسواق فليس في الحديث ما يمنع التسعير على هؤلاء، ولا يعد مظلمة يخشى منها كما خشي النبي ﷺ ذلك في عهده، بل ترك جماهير الناس لأهواء التجار الجشعين هو المظلمة التي يجب أن تتفادى، وهو الضرر الذي يجب أن يدفع⁽²⁹⁾.

3- ما ارتبط بمصالح متغيرة يتغير بتغيرها:

إن من مقاصد الشريعة تحقيق المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها بقدر الإمكان، وإباحة الطيبات والمنافع، وتحريم الخبائث والمضار، والتيسير على عباد الله، ورفع الحرج عنهم، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج 78)، وقال الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»⁽³⁰⁾. وكان الصحابة رضي الله عنهم - وهم أفقه الناس لهذه الشريعة أكثر الناس رعاية لمقاصدها، لذا أكثروا من استعمال المصلحة والاستناد إليها، فهذه المصلحة هي التي جعلت أبا بكر يجمع الصحف المفرقة، التي كان القرآن مدوناً فيها من قبل، في مصحف واحد، وهو أمر لم يفعله النبي ﷺ، ولهذا توقف فيه أول الأمر، ثم أقدم عليه بنصيحة عمر، لما رأى فيه من خير ومصلحة للإسلام.

وهي التي جعلته يستخلف عمر قبل موته، مع أن الرسول ﷺ لم يفعل ذلك، وهي التي وجهت عمر إلى وضع الخراج، وتدوين الدواوين، وتمصير الأمصار، واتخاذ السجون والتعزير بعقوبات شتى، مثل إراقة اللبن المغشوش ومشاطرة الولاة أموالهم إذا تاجروا أثناء دويلاتهم، والأمثلة على ذلك كثيرة.

4- ما بُني على الأعراف والعادات فيتغير بتغيرها:

ومن أمثلته ما رواه أبو سعيد الخدري - رضي الله عنه - في صدقة الفطر، قال: كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا ﷺ، صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من الزبيب⁽³¹⁾. فالتنصيب على الأشياء الخمسة من حديث أبي سعيد الخدري، هذا كان على أساس أنها هي التي كانت متعارفاً عليها في القوت آنذاك، فإذا تغير العرف كما في هذا العصر فليس في الحديث ما يمنع من إخراج صدقة الفطر من غيرها، لذلك قال جمهور الفقهاء بأن زكاة الفطر تؤدي من غالب قوت أهل البلد.

5- ما ارتبط بالزمان والمكان فيتغير بتغيرهما:

ومن أمثلته ما رواه ابن عمر - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «... الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة»⁽³²⁾.

قال المناوي: "الوزن وزن أهل مكة: أي الوزن المعتبر في أداء الحقوق الشرعية إنما يكون بميزان أهل مكة لأنهم أهل تجارات، فعهدهم للموازين وخبرتهم للأوزان أكثر.

والمكيال مكيال أهل المدينة: أي والمكيال المعتبر فيما ذكر إنما هو مكيال أهل المدينة، لأنهم أصحاب زراعات، فهم أعرف بأحوال المكايل"⁽³³⁾. ولأن الظروف تغيرت وظهرت مقاييس أكثر تطورا ودقة لا حرج في استعمالها ولا يعد مخالفة لحديث النبي ﷺ.

يقول الدكتور القرضاوي: "ولهذا لا يجد المسلم اليوم حرجا في استعمال المقاييس العشرية من الكيلوغرام وأجزائه ومضاعفاته، لما يتميز به من دقة وسهولة في الحساب، ولا يعتبر ذلك مخالفة للحديث بحال من الأحوال"⁽³⁴⁾.

6- ما صدر سدا للذرائع:

ومن أمثلته منع النبي ﷺ قطع الأيدي - أيدي السراق - في الغزو⁽³⁵⁾، وقصده ﷺ لئلا تكون ذريعة لالتحاقه بالكفار إن كان رجلا عاديا، وطمع العدو فيه إن كان أميرا أو قائدا، لذلك أوصى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عماله: «أن لا تقيموا حدا على أحد من المسلمين في أرض الحرب، حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة»⁽³⁶⁾، وفي رواية أخرى: «أن لا يجلدن أمير جيش، ولا سرية، ولا رجل من المسلمين، حتى يقطع الدرب قافلا، لئلا تلحقه حمية الشيطان، فيلحق بالكفار»⁽³⁷⁾.

وقال علقمة: "كنا في جيش في أرض الروم، ومعنا حذيفة من اليمان، وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر، فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: أتحدون أميركم، وقد دنوتم من عدوكم، فيطمعوا فيكم»⁽³⁸⁾.

المطلب الرابع: تطبيقات حول أثر البعدين الزماني والمكاني في فهم السنة عند الصحابة - رضوان الله عليهم -

لا بد لفهم الحديث فهما دقيقا من معرفة الملابسات التي سيق فيها النص وجاء بيانا لها وعلاجا لظروفها حتى يتحدد المراد بدقة، فإذا تغيرت الظروف التي قيل فيها النص، وانتفت العلة الملحوظة من ورائه من مصلحة تجلب أو مفسدة تدفع، فالمفهوم أن ينتفي الحكم الذي ثبت من قبل بهذا النص، فالحكم يدور مع علته وجودا وعدما⁽³⁹⁾.

===== البعد الزماني والمكاني وأثرهما في فهم السنة عند الصحابة

ولتوضيح هذا الكلام نسرد بعض الأمثلة من آثار الصحابة رضوان الله عليهم.

المثال الأول: ضالة الإبل

الأصل في هذا المثال الحديث المتفق عليه المروي عن زيد بن خالد الجهني أن رسول الله ﷺ سئل عن لقطة الذهب أو الورق فقال: «أعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سنة، فإن لم تعرف فاستنفقها ولتكن وديعة عندك، فإن جاء طالبها يومها من الدهر فأدها إليه»، وسأله عن الإبل فقال: مالك ولها دعها فإن معها حذاءها وسقاءها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها، وسأله عن الشاة، فقال: خذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب»⁽⁴⁰⁾.

وروى مالك عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال، وهو مسند ظهره إلى الكعبة: "من أخذ ضالة فهو ضال".⁽⁴¹⁾

وما روي عن الجارود أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم قال: «ضالة المسلم حرق النار»⁽⁴²⁾.

إلا أن الخليفة عثمان بن عفان -رضي الله عنه- خالف النص الصريح في الأمر بترك الضوال، بل أمر بتعريفها ثم تباع، فقد ذكر الإمام مالك في الموطأ «أنه سمع ابن شهاب يقول: كانت ضوال الإبل في زمن عمر بن الخطاب إبلا مؤبلة تتأتج؛ لا يمسها أحد، حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها»⁽⁴³⁾.

وننتج عن هذه الروايات اختلاف الفقهاء إلى مذهبين:

المذهب الأول: عدم أخذ ضوال الإبل وتركها حتى يجدها صاحبها، وبه قال أحمد ومالك والشافعي، مستدلين بالأحاديث السابقة⁽⁴⁴⁾.

المذهب الثاني: قال بجواز التقاط الضالة ولا يتركها تضيع، وهو قول الإمام أبي حنيفة. قال السرخسي: وإذا وجد الرجل بعيرا ضالا أخذه، ولم يتركه يضيع عندنا، وقال مالك: تركه أولى⁽⁴⁵⁾.

واستدل الحنفية على ذلك بما روى مالك عن سليمان بن يسار أن ثابتاً بن الضحاك الأنصاري أخبره أنه وجد بعيراً بالحرّة فعقله ثم ذكره لعمر بن الخطاب فأمره عمر أن يعرفه ثلاث مرات، فقال ثابت: إنه قد شغلني عن ضيعتي فقال له عمر: أرسله حيث وجدته⁽⁴⁶⁾.

قالوا: ولأن الأخذ حال خوف الضيعة إحياء لمال المسلم، فيكون مستحباً وحال عدم خوف ضرب إحراز فيكون مباحاً⁽⁴⁷⁾.

ولأن عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- حمى موضعاً يقال له (النقيع) لخيّل المجاهدين والضوال، لأن للإمام نظراً في حفظ مال الغائب، وفي أخذ هذه حفظ لها عن الهلاك⁽⁴⁸⁾.

ولهم في تصرف الخليفة عثمان بن عفان - رضي الله عنه- تعليل فقالوا:

"وتأويله عندنا أنه كان في الابتداء، فإن الغلبة في ذلك الوقت كان لأهل الصلاح والخير، لا تصل إليها يد خائنة إذا تركها واجدها، فأما بعد ذلك لا يأمن واجدها وصول يد خائنة إليها بعده، ففي أخذها وإحيائها وحفظها على صاحبها، فهو أولى من تضييعها"⁽⁴⁹⁾. فاتضح أن تصرف الخليفة عثمان ابن عفان وتوقفه عن العمل بالنص إنما كان مراعاة لمقصد عظيم من مقاصد الشريعة ألا وهو مقصد حفظ المال، وللبعد الزماني أثره في التوقف عن العمل بالنص الشرعي.

وبالتأمل في تعامل الخلفاء الأربعة مع هذا النص يتبين أثر مراعاة علة النص في إعماله أو تجديد النظر في مقصوده، فقد مضى الأمر على العمل بالحديث في عهد النبي ﷺ ثم في عهد أبي بكر الصديق، ثم في عهد عمر بن الخطاب- رضوان الله عليهم- مع ما أحدث عمر - بصفته خليفة- من الموضع الذي تجمع فيه خيل المجاهدين والضوال بالنقيع، ذلك لأن العلة في النهي عن التقاط الضوال هي عدم تضييعها على أصحابها، ولأنها تقوى على رعاية نفسها بالمأكل والمشرب والدفاع عن نفسها، ولأن الأمانة كانت سائدة فلا يُخشى وصول أيدي الخونة إليها.

فلما كان عهد عثمان وجد الناس قد تغيروا وامتدت أيديهم إلى ضوال الإبل، فلم يعد بعضها يصل إلى أصحابها، فرأى المصلحة قد تعينت في التقاطها، فعين راعياً يجمعها ويعرفها، فإن لم يجد صاحبها باعها وحفظ الثمن له حتى يجيئ⁽⁵⁰⁾.

ثم تغير الحال قليلاً بعد عثمان - رضي الله عنه- فإن علياً بن أبي طالب وافقه في مبدأ التقاط الإبل حفظاً لها لأصحابها، ولكنه رأى أنه قد يكون في بيعها وإعطاء ثمنها إن جاء ضرر به؛ لأن الثمن لا يغني غنائها بذواتها، ومن ثم رأى التقاطها والإنفاق عليها من بيت المال حتى إذا جاء ربها أعطيت له⁽⁵¹⁾.

فما فعله عثمان وعلي - رضي الله عنهما- لم يكن مخالفةً منهما للنص النبوي، بل نظراً إلى أن حكمه ﷺ منوط بحالة تغيرت حيث تغيرت أخلاق

البعد الزماني والمكاني وأثرهما في فهم السنة عند الصحابة

الناس، ودَبَّ إليهم فساد الذمم وامتدت أيدي بعضهم إلى الحرام، فكان ترك الضوال من الإبل والبقر إضاعة لها وتقويتا لها على أصحابها، وهو ما لم يقصده النبي ﷺ قطعا حين نهى عن التقاطها، فكان درء هذه المفسدة متعينا⁽⁵²⁾.

المثال الثاني:

ومن تعامل الصحابة - رضوان الله عليهم- مع البعدين الزماني والمكاني؛ قبول عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أخذ الصدقة من نصارى بني تغلب بدل الجزية. فقد روى أبو عبيد القاسم بن سلام عن زرعة بن النعمان أو النعمان بن زرعة، أنه سأل عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- وكلمه في نصارى بني تغلب، قال: وكان عمر- رضي الله عنه- قد همَّ أن يأخذ منهم الجزية، فتفرقوا في البلاد، فقال النعمان بن زرعة لعمر: «يا أمير المؤمنين إن بني تغلب قوم عرب يأنفون من الجزية، وليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حروث ومواشي، ولهم نكاية في العدو، فلا تعن عدوك عليك بهم". قال: فصالحهم عمر- رضي الله عنه- على أن تضعف عليهم الصدقة واشترط عليهم أن لا يُنصِّروا أولادهم⁽⁵³⁾.

فقبول عمر - رضي الله عنه- أخذ الجزية باسم الصدقة من نصارى بني تغلب، لم يكن إلا لمصلحة أجبرته على ذلك، وهي أنهم عرب يأنفون دفع الجزية، وخشي من أن يلحقوا بالروم، فيكونوا لهم ظهيرا على أهل الإسلام، وهذه مصلحة يجب على راعي البلد أن يهتم بها، ويعطيها حقها؛ لأنها من قبيل توابع الضرورات أو الحاجيات.

المثال الثالث: سفر المرأة بدون محرم

الأصل في هذا المثال أحاديث كثيرة صحيحة منها:

- ما رواه عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ، قال: "لا تسافر المرأة ثلاثا إلا ومعها ذو محرم"⁽⁵⁴⁾.

- في رواية أخرى له: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم»⁽⁵⁵⁾.

- ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه- قال رسول الله: «لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها»⁽⁵⁶⁾.

- ما رواه ابن عباس قال: سمعت الرسول ﷺ يخطب يقول: «لا يخلون الرجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»⁽⁵⁷⁾.

ويستخلص من هذه الأحاديث كلها عدم جواز سفر المرأة بغير محرم، على خلاف بين الفقهاء في تقرير مدة السفر، بين مطلق أخذ برواية إطلاق السفر، وبين مقيد لها بثلاث ليال أخذاً برواية التقييد. إلا أن أكثرهم عمل بروايات الإطلاق، قال ابن حجر: "وقد عمل أكثر العلماء في هذا الباب بالمطلق لاختلاف التقييدات"⁽⁵⁸⁾.

وعن أبي حنيفة وسفيان الثوري: إن كانت من مكة على أقل من ليال ثلاث فلها أن تحج بغير زوج وغير ذي محرم، وإن كانت على ثلاث فصاعداً فليس لها أن تحج إلا مع زوج أو ذي محرم من رجالها⁽⁵⁹⁾. وحجة الحنفية أن المنع المقيد بثلاث متحقق وما عداه مشكوك فيه فيؤخذ بالمتيقن⁽⁶⁰⁾.

ولأن الشريعة الإسلامية السمحاء جاءت للتيسير على الناس ورفع الحرج عنهم، مما اقتضى مراعاة البعدين الزماني والمكاني في فهم النص النبوي، والبحث عن علة لنهي النبي ﷺ، وأيضاً مراعاة الجانب المقاصدي في تفسير النص النبوي، وهو ما دفع بأهم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها- إلى القول بجواز سفر المرأة بغير محرم إذا أمنت على نفسها، فتوقفت بفتواها عن العمل بالنص الشرعي لمقصد أعظم وانتفاء سبب النهي من الخوف على نفسها إلى تحقق الأمان بوجود الرفقة وغيرها، والذي يؤكد ما رواه الزهري حيث قال: ذكر عند عائشة المرأة لا تسافر إلا مع ذي محرم، فقالت عائشة: ليست كل النساء تجد محرماً⁽⁶¹⁾.

ومما روي عن عائشة- رضي الله عنها- أيضاً أنها قالت: منعنا عمر الحج والعمرة حتى إذا كان آخر عام فأذن لنا⁽⁶²⁾.

وعنها - رضي الله عنها- أنها قالت: إن نساء النبي ﷺ استأذن عثمان في الحج، فقال: أنا أحج بكن، فحج بنا جميعاً إلا زينب كانت ماتت، وإلا سودة لم تخرج من بيتها بعد النبي- صلى الله عليه وسلم-⁽⁶³⁾.

قال ابن حجر في تفسير منع عمر بن الخطاب رضي الله عنه:- "وعمر كان متوقفاً في ذلك ثم ظهر له قوة دليلها فأذن لهن في آخر خلافته"⁽⁶⁴⁾، وتبعه على ذلك من ذكر من الصحابة ومن في عصره من غير نكير⁽⁶⁵⁾.

ومذهب عائشة وباقي الصحابة -رضوان الله عليهم- كعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف، وهو ما قال به ابن سيرين وعطاء والزهري وقتادة والمشهور عند الشافعية اشتراط الزوج أو المحرم أو النسوة الثقات، وفي قول تكفي امرأة واحدة ثقة⁽⁶⁶⁾.

وبهذا يترجح الرأي القائل بجواز سفر المرأة بغير محرم بمراعاة مقاصد الشريعة في الفهم، «وما الشريعة إلا أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»⁽⁶⁷⁾، وأكد ابن عاشور على ذلك بقوله: «على الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها، ويمحص أمرها، فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات»⁽⁶⁸⁾. ويقول الدكتور القرضاوي: "فأمام هذه الأدلة المرجحة للمذهب القائل بجواز سفر المرأة بغير محرم إذا أمنت على نفسها، يتجلى التفسير المصلحي لهذا الاجتهاد المقاصدي من أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها- ومن ذهب مذهبها من الصحابة ومن بعدهم، فالعلة وراء نهي النبي ﷺ عن سفر المرأة بغير محرم هو الخوف على المرأة من سفرها وحدها، وقد كان السفر على الجمال أو البغال وتجتاز فيه الصحاري الخالية من العمران، فإذا لم يصب المرأة- في مثل هذا السفر شر في نفسها أصابها في سمعتها- أما إذا تغير الحال -كما في عصرنا- وأصبح السفر في طائرة تقل مئة راكب أو أكثر أو قطار أو غيره ولم يعد هناك خوف على المرأة إذا سافرت وحدها فلا حرج عليها ولا يعد هذا مخالفة للحديث"⁽⁶⁹⁾.

الخاتمة:

وأرى أنه لا بد في ختام هذا البحث أن أخص النتائج التي انتهى إليها في النقاط الآتية:

- 1- إن منهج النظر إلى ملابسات الأحاديث وإلى العلل التي سبقت لها، قد سبق به الصحابة - رضي الله عنهم-.
- 2- للبعد الزماني والمكاني عند الصحابة - رضوان الله عليهم- أثر في التوقف عن العمل بالنص الشرعي، مراعاة لمقاصد الشريعة.
- 3- إن الوقوف عند ظاهر النص، لا يعني فهم مقصوده ، فربما يكون المعنى الظاهر مضاداً للمعنى الحقيقي.
- 4- إن الشريعة الإسلامية جاءت للتيسير على الناس ورفع الحرج عنهم بما اقتضى مراعاة البعدين في فهم النص النبوي.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- اتجاهات في دراسات السنة قديمها وحديثها: محمد أبو الليث الخبير آبادي، مؤسسة الرسالة، دمشق، الطبعة الأولى، 2011م.

- 3- إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر شمس الدين المعروف بابن القيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت. د.ت.
- 4- الأموال: أبو عبيد.
- 5- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1982م.
- 6- البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي - الإطار المعرفي والمعياري- عرض وتقويم: سعيد بوهراوة رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، ماليزيا، 1998.
- 7- التاريخ الكبير: للإمام البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 8- السنة مصدرا للمعرفة والحضارة: الدكتور يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2005م.
- 9- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا بيروت، د.ت.
- 10- سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: وشرح أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 1426-2005م.
- 11- سنن سعيد بن منصور: لسعيد بن منصور.
- 13- السنن الكبرى: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار المعرفة، بيروت، 1413م-1992م.
- 14- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- 15- صحيح ابن حبان: ترتيب علاء الدين بن بلبان، حققه وخرّج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ-1991م.
- 16- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- 17- العالمية الإسلامية الثانية: أبو القاسم حاج حمد، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 1996م.
- 18- علوم الحديث أصيّلها ومعاصرها: محمد أبو الليث الخير آبادي، مؤسسة الرسالة، دمشق، الطبعة الأولى، 2011م.
- 19- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، خرج أحاديث المتن: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.

===== البعد الزمني والمكاني وأثرهما في فهم السنة عند الصحابة

- 20- فقه الزكاة، دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، الدكتور يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية والعشرون، 1414هـ-1994م.
- 21- فيض القدير شرح الجامع الصغير: المناوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1391هـ.
- 22- كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط: الدكتور يوسف القرضاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1991م.
- 23- لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.
- 24- المبسوط: شمس الدين السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ-1993م.
- 25- المحلى: علي بن أحمد بن حزم، تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 26- المستدرک على الصحيحين: للحاكم أبي عبد الله النيسابوري، محمد بن عبد الله، اعتنى به صالح اللحام، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1428هـ-2007م.
- 27- مصنف ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد أبو بكر، ضبطه وصححه ورقم كتبه محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1411هـ-1996م.
- 28- معالم المنهج الإسلامي: محمد عمار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، الطبعة الثانية، 1991م.
- 29- المعجم العربي الأساسي: نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تأليف جماعة من كبار اللغويين العرب.
- 30- المعجم الوسيط لمجموعة من العلماء، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1972م.
- 31- المغني: لابن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1393هـ-1973م.
- 32- المفردات في غريب القرآن: الحسين بن محمد أبو القاسم المعروف بالراغب الأصفهاني، ضبط هيثم حطيمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ-2002م.
- 33- مقاصد الشريعة ومكارمها: علال الفاسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 1991م.

- 34- من أجل صحة راشدة، الدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م.
- 35- موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس، رواية يحيى بن يحيى الليثي، شرح وتعليق أحمد راتب عرموش، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، 1390هـ-1971م.
- 36- نظرية الضرورة الشرعية: الدكتور وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الخامسة، 1418هـ-1997م.

هوامش البحث:

- (1)- المعجم الوسيط، 63/1.
- (2)- المعجم العربي الأساسي، ص165.
- (3)- ابن منظور، لسان العرب، 13/199.
- (4)- المصدر نفسه، 13/414.
- (5)- الراغب، المفردات في غريب القرآن، مادة "مكن"، ص471.
- (6)- سعيد بوهرارة: البعد الزمني والمكاني وأثرهما في النص الشرعي- الإطار المعرفي والمعياري- رسالة ماجستير، ص10.
- (7)- محمد أبو الليث الخير آبادي، علوم الحديث أصيلها ومعاصرها، ص306.
- (8)- محمد أبو الليث الخير آبادي، علوم الحديث أصيلها ومعاصرها، ص307.
- (9)- المرجع نفسه.
- (10)- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص101.
- (11)- أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، 2/497-498.
- (12)- سعيد بوهرارة، البعد الزمني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي، ص127-129.
- (13)- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص97.
- (14)- سعيد بوهرارة، المرجع السابق، ص131-133.
- (15)- محمد أبو الليث، اتجاهات في دراسات السنة قديمها وحديثها، ص169.
- (16)- د/يوسف القرضاوي، السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، ص81.
- (17)- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، ص67-68.
- (18)- أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة، 7/195.
- (19)- أخرجه مسلم في كتاب اللباس، باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو نحوها، 6/143.
- (20)- فتح الباري، 10/376.
- (21)- المصدر نفسه.

- (22) - المصدر نفسه.
- (23) - أخرجه أبو داود في كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، 283/3، والترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، 346/3، وقال: حديث حسن.
- (24) - أخرجه البخاري في كتاب السلم، باب السلم في كيل معلوم، 111/3، ومسلم في كتاب البيوع، باب السلم، 55/5.
- (25) - ابن حجر، المصدر السابق، 554/4.
- (26) - د/القرضاوي، فقه الزكاة، 407/1.
- (27) - ابن قدامة، المغني، 548/2.
- (28) - أخرجه أبو داود في كتاب البيوع، باب في التسعير، 272/3.
- (29) - محمد أبو الليث، علوم الحديث أصيلها ومعاصرهما، ص323.
- (30) - أخرجه الحاكم في المستدرک وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، 58/2، والإمام مالك في كتاب الأفضية، باب القضاء في المرفق، 181/2.
- (31) - أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاعاً من طعام، 161/2، ومسلم في كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر أو الشعير، 69/3.
- (32) - أخرجه أبو داود في كتاب البيوع، باب قول النبي ﷺ: المكيال مكيال المدينة، 246/3.
- (33) - المناوي، فيض القدير، 374/6.
- (34) - القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص147.
- (35) - أخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع، 142/4.
- (36) - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، 105/9.
- (37) - أخرجه سعيد بن منصور في سننه، والبيهقي، 105/9.
- (38) - ابن القيم، أعلام الموقعين، 17/3.
- (39) - القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص125.
- (40) - أخرجه البخاري في كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، 163/3، وأخرجه مسلم في كتاب اللقطة 135/5.
- (41) - أخرجه مالك في كتاب الأفضية، باب القضاء في الضوال، ص538.
- (42) - أخرجه ابن حبان في صحيحه، 248/11.
- (43) - رواه مالك في الموطأ، في كتاب الأفضية، باب القضاء في الضوال، ص538.
- (44) - ابن قدامي المغني، 31/6.
- (45) - السرخسي، المبسوط، 10/11.
- (46) - أخرجه مالك في كتاب الأفضية، باب القضاء في الضوال، ص538.
- (47) - بدائع الصنائع، 200/6.
- (48) - المغني، 32/6.
- (49) - السرخسي، المبسوط، 10/11.
- (50) - القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، ص38.

- (51) - القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص134.
- (52) - المرجع السابق، ص134.
- (53) - أبو عبيد، الأموال، ص482، البخاري، التاريخ الكبير، 213/4.
- (54) - أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة 54/2، والإمام مسلم في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره، 102/4.
- (55) - المصدران نفسيهما.
- (56) - أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، 103/4.
- (57) - أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، 104/4.
- (58) - فتح الباري، 98/4.
- (59) - ابن حزم، المحلى، 47/7.
- (60) - فتح الباري، 98/4.
- (61) - مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الحج باب المرأة تخرج مع ذي محرم، 85/4.
- (62) - ابن حجر، فتح الباري، 96/4.
- (63) - المصدر نفسه، 96/4.
- (64) - المصدر نفسه، 97/4.
- (65) - المصدر نفسه، 96/4.
- (66) - المصدر نفسه، 99/4.
- (67) - علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص47.
- (68) - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 125/3.
- (69) - كيف نتعامل مع السنة، ص129.

دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها لمواجهة تحديات العولمة الثقافية: دراسة تحليلية

د/ محمد العوفي

كلية العلوم التطبيقية - صحار - سلطنة عُمان

الملخص:

تعتبر قضية المواطنة من القضايا المهمة التي تركز عليها الدولة الحديثة، لاسيما في ظل العولمة الثقافية التي تفرض كثيرا من التحديات في وجه المحافظة على مفهوم المواطنة وتنميته لدى فئة الشباب في المجتمعات المعاصرة، ومنها بالطبع المجتمعات العربية. وهدفت الدراسة الحالية إلى تأكيد وتبرير حاجة المجتمعات العربية المعاصرة إلى تنمية مفهوم المواطنة لدى الشباب العربي، وهدفت أيضا إلى تحليل الدور الذي يمكن أن تقوم به مؤسسات التعليم العالي العربية في مجال تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها لمواجهة تحديات العولمة الثقافية.

استخدمت الدراسة الحالية المنهج الوصفي التحليلي للإجابة عن تساؤلاتها، من خلال تتبع الإطار النظري المتعلق بالمواطنة والعولمة الثقافية ودور مؤسسات التعليم العالي في تنمية المواطنة لدى طلابها، وتحليله في ضوء نتائج الدراسات ذات العلاقة المباشرة، وواقع المجتمعات العربية المعاصرة حول هذا الشأن. وتم التوصل إلى مجموعة من الاستنتاجات التي تؤكد ضرورة قيام مؤسسات التعليم العالي العربية بدورها المنوط بها في مجال تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها، وإكسابهم قيم المواطنة الحضارية. كما اقترحت الدراسة جملة من التوصيات التي يمكن أن تفعل هذا الدور لدعم جهود الدول العربية في سبيل تنمية المواطنة لدى شبابها بما يكفل لهم التعامل بإيجابية ونقد بناء مع تحديات العولمة الثقافية.

الكلمات المفتاحية:

مؤسسات التعليم العالي، مفهوم المواطنة، طلاب التعليم العالي، العولمة الثقافية، المجتمعات العربية.

Abstract:

The issue of citizenship is one of the important issues that fouses in the modern state, especially in light of cultural globalization, which imposes a lot of challenges in the face of maintaining the concept of citizenship and development of young people in contemporary societies, including - of course - the Arab societies. The aim of the present study was to confirm and justify the need of contemporary Arab societies to the development of the concept of citizenship among Arab youth, and also aimed to analyze the role that can be played by higher education institutions in the development of the Arab concept of citizenship among its students to face the challenges of cultural globalization.

This study used the descriptive analytical method to answer its questions, by tracking the theoretical framework on citizenship and cultural globalization and the role of higher education institutions in the development of citizenship among its students. All that was analyzed in the light of the results of related studies, and the reality of contemporary Arab societies on this matter.

This research reached a set of conclusions emphasize the need for the role of arabic higher education institutions in developing the concept of among its students, and equip them with the values of civilization citizenship. The study also suggested a number of recommendations that can support the efforts of the Arab countries to develop citizenship among young people, so as to ensure them to deal positively using a constructive criticism, with the challenges of cultural globalization.

Key words: higher education institutions, the concept of citizenship, Higher education students, cultural globalisation, arab societies

مقدمة:

تشهد المجتمعات المعاصرة متغيرات عالمية متسارعة ومتجددة في مختلف جوانب الحياة، ومن هذه المتغيرات العولمة الثقافية التي تفرض كثيرا من التحديات على مفهوم المواطنة في هذه المجتمعات، ومنها بالطبع المجتمعات العربية. وعلاوة على تأثيرات العولمة الثقافية على المواطنة، يرى العامر (1426) أن الأيديولوجيات والأطراف الفكرية في العالم العربي قد اختلفت، ليس على المستوى القطري ككل فحسب، وإنما داخل القطر الواحد

دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة

بسبب تغير السلطات الحاكمة؛ مما أدى إلى تعدد أنماط الوعي لدى الشعوب العربية، وأثر على انتمائهم وولائهم لأوطانهم، حيث انعكس ذلك سلباً على مفهوم المواطنة في المجتمعات العربية.

وتسعى الدول العربية المعاصرة إلى تنمية مفهوم المواطنة لدى شبابها؛ حتى تضمن ولاءهم وانتماءهم لأوطانهم في ظل تحديات العولمة الثقافية وغيرها من الأيديولوجيات السائدة، وتوسيع مداركهم وتعميق فهمهم حول الأدوار الجديدة للمواطنة؛ ليتعاملوا مع القضايا المتعلقة بالمواطنة بإيجابية ونقد بناءً. فعلى سبيل المثال أوصى مؤتمر (المواطنة في المجتمع الكويتي: تشخيص للواقع ورؤية للمستقبل في 4-6 مارس 2013): "بالعمل على تنامي الوعي للأدوات والأدوار الجديدة للمواطنة في إطار حقوق جديدة ومسؤوليات جديدة في عالم تهيمن عليه عولمة المعرفة والاتصال والإعلام بالإضافة إلى العمل على تنمية مهارات التفكير الناقد والقدرة على الاختيار بين البدائل في عصر الانفجار المعرفي والتنوع الفكري والثقافي". (وكالة الأنباء الكويتية-كونا، 2013، فقرة 7).

وتعتبر مؤسسات التعليم العالي العربية حكومية كانت أو خاصة، إحدى أهم مؤسسات المجتمع المعاصر التي يُعَوَّل عليها كثيراً في دعم جهود الدول العربية المعاصرة في مجال تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها باعتبارهم الفئة المعنية التي قد تتأثر إلى حد كبير بمغريات العولمة التي يمكن أن تؤثر سلباً على ولائها وانتمائها، وذلك باتباع ممارسات موالية للانفتاح الثقافي والمواطنة العالمية، ومتناقضة مع المواطنة المحلية المنشودة. وتأتي الدراسة الحالية محاولة نحو تحليل الدور الذي يمكن أن تقوم به مؤسسات التعليم العالي العربية في مجال تنمية المواطنة لدى طلابها، للتعامل بمهارات فكرية إيجابية وناقدة مع التحديات التي تفرضها العولمة الثقافية على مفهوم المواطنة في العالم العربي المعاصر.

إشكالية الدراسة وتساولاتها:

تصبو هذه الدراسة إلى تحليل الدور الذي يمكن أن تقوم به مؤسسات التعليم العالي العربية في مجال تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها لمواجهة تحديات العولمة الثقافية، واستخلاص النتائج الممكنة لاقتراح التوصيات التي يمكن أن تفعل هذا الدور. ويمكن تحديد مشكلة الدراسة من خلال صياغة التساؤلات التالية:

1. ما مفهوم المواطنة لغة واصطلاحاً؟

2. ما التحديات التي تفرضها العولمة الثقافية على مفهوم المواطنة، وخاصة في الدول العربية؟
 3. لماذا تحتاج المجتمعات العربية المعاصرة لتنمية مفهوم المواطنة لدى طلاب التعليم العالي؟
 4. ما الدور الذي يمكن أن تقوم به مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها؟
 5. ما الاقتراحات والتوصيات التي يمكن أن تفعل دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها لمواجهة تحديات العولمة الثقافية؟
- أهداف الدراسة:

1. التعريف المفاهيمي للمواطنة في اللغة والاصطلاح، وتحديد أهم أبعادها.
 2. بيان مصطلح العولمة الثقافية، وتحديد أهم التحديات التي تفرضها على مفهوم المواطنة لاسيما في الدول العربية.
 3. تأكيد وتبرير أهمية تنمية مفهوم المواطنة لدى فئة الشباب في المجتمعات العربية المعاصرة كطلاب التعليم العالي.
 4. تحليل الدور الذي يمكن أن تقوم به مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها.
 5. تقديم مجموعة من الاقتراحات والتوصيات لتفعيل دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها لمواجهة تحديات العولمة الثقافية.
- أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة من خلال تركيزها على دراسة إحدى أهم القضايا المجتمعية المعاصرة، وهي قضية المواطنة التي باتت محل إهتمام الأبحاث والدراسات على كافة الأصعدة والمستويات، كما تستمد الدراسة الحالية أهميتها من خلال التأكيد على ضرورة تنمية مفهوم المواطنة لدى طلاب التعليم العالي في المجتمعات العربية، باعتبار المرحلة الجامعية إحدى أهم مراحل المنظومة التعليمية التي يمكن أن تؤثر بفاعلية في تنمية قيم المواطنة لدى الشباب الجامعي. وتتضح أهمية الدراسة أيضا في تحليلها للدور الذي يمكن أن تقوم به مؤسسات التعليم العالي العربية في مجال تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها؛ الأمر الذي يؤهلهم للقيام بحقوق المواطنة وواجباتها بالشكل التي تنشده كل

دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة

دولة، كما تكتسب الدراسة أهميتها الرئيسية من خلال طرح مجموعة من الاقتراحات والتوصيات التي تستند على الاستنتاجات المستخلصة في الدراسة بهدف تفعيل دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها لمواجهة تحديات العولمة الثقافية.

تعريف أهم مصطلحات الدراسة:

1. المواطنة:

"علاقة ذات جانب تكاملي بين الفرد ووطنه الذي يعيش فيه وينتمي إليه، فيقدر ما يتمتع به المواطن من حقوق وحرّيات مقننة تتساوى مع بقية المواطنين في دولة ما، يقوم في نفس الوقت بواجبات وطنية تملّيه عليه قوانين وتشريعات تلك الدولة، وفي مقدمتها واجب الانتماء والولاء للوطن بغض النظر عن أي انتماء آخر فيما سواه، والحفاظ على قيمه ومكتسباته، والمشاركة في بنائه، وحمايته والدفاع عنه".

2. العولمة الثقافية:

"مظهر من مظاهر العولمة يضيف على الخصوصية الثقافية صفة العالمية، بحيث يتم تحويل اهتمام المواطن من التركيز على الثقافة المحلية داخل الوطن الواحد إلى الثقافة العالمية التي تشمل مختلف المجتمعات بشكل يؤدي إلى ذوبان الخصوصية الثقافية في بوتقة العالمية الثقافية".

منهج الدراسة:

تعتمد الدراسة الحالية الأسلوب الوصفي التحليلي في جمع وتحليل كل ما من شأنه الإفادة في تحديد إشكالية الدراسة وتساؤلاتها، وخلفيتها النظرية وأهميتها، وذلك من خلال متابعة الأدب التربوي والدراسات ذات العلاقة المباشرة بموضوع الدراسة. كما تقوم الدراسة برصد الواقع العربي المعاصر في مجالات: التعليم العالي، والمواطنة، والعولمة الثقافية، بهدف الوصول إلى استنتاجات مهمة تساعد في وضع توصيات ومقترحات تعمل على تفعيل دور مؤسسات التعليم العالي في تنمية مفهوم المواطنة لدى الشباب العربي لمواجهة تحديات العولمة الثقافية.

الدراسات ذات العلاقة والإطار النظري:

أ. الدراسات ذات العلاقة:

تتمثل أهم الدراسات ذات العلاقة المباشرة بالدراسة الحالية في الدراستين التاليتين:

1- دراسة عمرو، وأبو ساكور (2011): بعنوان "دور جامعة القدس المفتوحة في تنمية قيم المجتمع المدني في محافظة الخليل من وجهة نظر طلبتها"، وقد هدفت الدراسة إلى الكشف عن الدور الفعلي للجامعة في تنمية قيم المجتمع المدني الفلسطيني لدى عينة عشوائية، وحجمها 1000 دارس ودارسة في الفصل الدراسي الثاني 2010/2009م، واعتمد الباحث المنهج الوصفي مستخدماً استبانة من إعداد الباحث نفسه. وقد توصلت الدراسة إلى أن دور جامعة القدس المفتوحة في تنمية قيم المجتمع المدني الفلسطيني كان متوسطاً بمتوسط حسابي 3.53، وتمثل أكثر أدوار الجامعة شيوعاً في تعزيز مبدأ الانتماء الوطني والحرص على أمن المواطن واستقراره، وتعويد الطلبة على حرية التعبير، وتعزيز الهوية العربية الفلسطينية، وتعريف الطلبة بسمات المجتمع الفلسطيني، وتعريفهم بحقوقهم وواجباتهم، وقدم الباحث مجموعة من التوصيات التي يمكن أن تزيد من فاعلية دور جامعة القدس المفتوحة في تنمية قيم المجتمع المدني الفلسطيني.

2- دراسة أبو حشيش (2010): بعنوان "دور كليات التربية في تنمية قيم المواطنة لدى الطلبة المعلمين بمحافظات غزة"، وقد هدفت إلى الكشف عن الدور الفعلي التي تقوم به هذه الكليات في تنمية قيم المواطنة لدى عينة الدراسة، وعددها 500 من الطلبة المعلمين في المستويين الثالث والرابع بكل من الجامعة الإسلامية وجامعة الأقصى بغزة، واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي باستخدام استبانة من إعداد الباحث. وتوصلت الدراسة إلى أن المتوسطات الحسابية للفقرات التي تضمنت دور الكليات في تنمية قيم المواطنة لدى الطلاب المعلمين -كما تراها عينة الدراسة- قد تراوحت بين (2.1 و 4.8) أي ما بين التقديرين المنخفض والعالي جداً. كما أوصت الدراسة بجملة من الاقتراحات والإجراءات التي يمكن أن تفعل دور كليات التربية في تنمية قيم المواطنة لدى الطلبة المعلمين بمحافظات غزة.

ب. الإطار النظري:

أولاً: مفهوم المواطنة لغة واصطلاحاً:

1. المواطنة في اللغة: لفظة (المواطنة) مشتقة من الفعل (وَاطَنَ)، وأصله الثلاثي (وَطَنَ). وفي المعجم الوسيط: "(وَاطَنَهُ) على الأمر: أضمَر فعله معه، و(وَاطَنَهُ): وافقه عليه، و(وَاطَنَ) القوم: عاش معهم في وطن واحد (محدثاً)..." و(وَطَنَ) بالمكان - (يُطِنُ) وَطْناً: أقام به، و(أَوْطَنَ) المكان: وَطَنَ به، و(أَوْطَنَ) البلد: اتخذهُ وطناً، و(أَوْطَنَ) نفسه على كذا: مهَّدها له ورضَّاهَا

به"..."و(الوَطَنُ): مكان إقامة الإنسان ومقره، وإليه انتماءه وُلد به أم يولد، و(الوَطَنُ): مريض البقر والغنم الذي تأوي إليه، وجمعه (أوطان)". (مصطفى، وآخرون، 1989، ص1042).

فالمواطنة بحسب اشتقاقها اللغوي؛ هي عيش الفرد مع الآخرين في وطن واحد باعتباره مكان إقامتهم ومقرهم، وإليه يكون ولاؤهم وانتماءهم رغم اختلافهم في جوانب معينة.

2. المواطنة في الاصطلاح: وقد يشير مفهوم المواطنة اصطلاحاً إلى كل ما يرتبط بالفرد باعتباره مواطناً ينتمي إلى موطن معين، ويكون ولاؤه له في كل ظروفه وأحواله، ويقوم بحقوقه وواجباته حسب ما تملّيه عليه قوانين ذلك الوطن. وفي هذا الإطار تشير مراد ومالكي (2011) إلى أن المواطنة "صفة المواطن والتي تحدد حقوقه وواجباته الوطنية، ويعرف الفرد حقوقه ويؤدي واجباته عن طريق التربية الوطنية، وتتميز المواطنة بنوع خاص من ولاء المواطن لوطنه وخدمته في أوقات السلم والحرب والتعاون مع المواطنين الآخرين عن طريق العمل المؤسساتي والفردية الرسمي والتطوعي في تحقيق الأهداف التي يصبو إليها الجميع وتوحد من أجلها الجهود وترسم الخطط وتوضع الموازنات" (ص543).

كما تعرّف دائرة المعارف البريطانية المواطنة بأنها؛ "...انتماء الإنسان إلى الدولة التي ولد بها، وخضوعه للقوانين الصادرة عنها، وتمتعه بشكل متساوي مع بقية المواطنين بمجموعة من الحقوق والتزامه بأداء مجموعة من الواجبات تجاهها، فالمواطنة علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة، والمواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، وهي على وجه العموم تسبغ على المواطن حقوقاً سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة". (العجمي، 2010، فقرة1).

وبالنظر إلى تعريف المواطنة السابقين يتضح لنا أن مفهوم المواطنة يتعدى كونه علاقة اجتماعية بين الفرد ومجتمعه إلى علاقة سياسية تستند إلى تشريعات سياسية وقانونية تنظم ارتباط المواطن بالدولة، من خلال الشعور بالانتماء والولاء، والتمتع بحقوق معينة مقابل تأدية واجبات وطنية محددة. ويؤكد هذه النظرة التحليلية ما تشير إليه أواهيبية (2012) إلى أن "المواطنة علاقة سياسية تعيد تصنيع المجتمع وتعيد إنتاج اصطفاقاته في أشكال جديدة غير تلك التي يتأسس عليها الاجتماع الأهلي، خاصة في المجتمعات ذات

الطبيعة الانقسامية مثل المجتمعات العربية. والمواطنة تفترض الناس أفراداً وذوات منفصلين عن جماعات تشدهم إليها روابط القرابة والولاء، ومفتوحى الصلة ببنية عليا واحدة هي الدولة. يتحرر المواطنون من كل ولاء إلا الولاء للدولة: وهي الكيان الذي يتساوون أمامه في الحقوق والواجبات ولا يقيم تمييزاً بينهم على أساس العرق والدين والمذهب واللون... إلخ". (ص10).

ورغم التعاريف السالفة الذكر للمواطنة، إلا أن هذا المفهوم متشعب الأبعاد والاتجاهات، وبذلك يصعب الاتفاق على تعريفه تعريفاً جامعاً مانعاً، فالمواطنة رغم استيعابها - كمفهوم - لمجموعة من المرتكزات إلا أنها تختلف من مكان لآخر، ومن أمة لأخرى في بعضها الآخر، ولو كان قليلاً. فالمواطنة على سبيل المثال في الدول الإسلامية لابد أن تنطلق من مبادئ دين الإسلام الحنيف، وعليه فإن منطلقات العلاقة بين الفرد ودولته، وأساسيات الحقوق والواجبات، وجوهر الولاء والانتماء يجب أن تركز على هذه المبادئ حتى تحقق الدولة أهدافها المنشودة من المواطنة.

وترى مراد ومالكي (2011) أن مفهوم المواطنة يمكن مقاربته من خلال ثلاثة أبعاد أساسية: البعد الفلسفي والقيمي الذي تنطلق منه المواطنة باعتبارها إنتاجاً ثقافياً إنسانياً يستند إلى مرجعية فلسفية وقيمية، والبعد السياسي والقانوني المتمثل في مجموعة القواعد والمعايير التنظيمية والعلائقية التي تحكم وتنظم علاقة الفرد بالمجتمع، والبعد الاجتماعي والثقافي باعتباره المحدد الرئيس لمنظومة العلاقات والسلوكيات والقيم الاجتماعية التي تتشكل من خلالها المواطنة.

وتتحقق المواطنة في صور، ومن أهمها: صورة الانتماء التي تحتم على الفرد الشعور بالانتماء إلى الوطن والاندماج فيه على اختلاف تنوعه العرقي والديني والمذهبي، وصورة الحقوق التي تتيح للفرد حق التمتع بحقوق المواطنة الخاصة والعامة كحقوق الصحة والتعليم والعمل والمشاركة وغيرها، وصورة الواجبات كاحترام النظام العام والحفاظ على الممتلكات العمومية والدفاع عن الوطن وغيرها. (العجمي، 2010).

وبغض النظر عن صعوبة الاتفاق على تعريف موحد للمواطنة؛ فهذا المفهوم يمكن أن يتضمن مجموعة من الأبعاد والجوانب التي تظهر علاقة المواطن بالوطن. ويرى الباحث أن المواطنة يمكن أن تُعرّف بأنها "علاقة ذات جانب تكاملي بين الفرد ووطنه الذي يعيش فيه وينتمي إليه، فبقدر ما يتمتع به المواطن من حقوق وحريات مقننة تتساوى مع بقية المواطنين في

دولة ما، يقوم في نفس الوقت بواجبات وطنية تملئها عليه قوانين وتشريعات تلك الدولة، وفي مقدمتها واجب الانتماء والولاء للوطن بغض النظر عن أي انتماء آخر فيما سواه، والحفاظ على قيمه ومكتسباته، والمشاركة في بنائه، وحمايته والدفاع عنه".

ثانياً: تحديات العولمة الثقافية لمفهوم المواطنة في المجتمعات العربية:

تشهد المجتمعات المعاصرة اليوم عولمة متسارعة في جميع مجالات الحياة المختلفة، وقد نشأت حركة العولمة في بدايتها كردة فعل لقيام الدول العظمى بإعادة هيكلة أنظمتها السياسية والاقتصادية بما يخدم أهدافها الاستراتيجية؛ الأمر الذي أدى إلى التأثير على أنظمة الدول المتبقية الأخرى من خلال زيادة التفاعل السياسي والتبادل الاقتصادي مع الدول العظمى. وأفرزت العولمة كثيراً من المتغيرات الدولية التي جعلت من العالم المترامي الأطراف قرية صغيرة بفعل ثورة التقنية والاتصالات، والانفجار المعرفي، والتدفق المعلوماتي.

وتعتبر العولمة الثقافية أحد أهم أنواع حركة العولمة التي تشهدها مجتمعات العالم المعاصر، وتتعلق العولمة الثقافية بإضفاء صفة العالمية على الخصوصية الثقافية التي تتمتع بها كل دولة عن الأخرى، ودمج جزئيات وتفصيل الثقافة في قالب عالمي يذيب كل ما من شأنه الإبقاء والحفاظ على هوية كل وطن على حدة، فإذا كانت ثقافة أي مجتمع تتضمن كل ما يميزه من قيم وأفكار، وعادات، وتقاليده، وتراث، وتاريخ، ولغة، وعقائد، وحتى الأشياء المادية، وغيرها؛ فإن العولمة الثقافية تعني إلغاء التفرد والخصوصية لهذه الأمور، وصبغها بلون عالمي يعمل على دمجها وتشابكها بحيث تصبح ثقافة عالمية يستطيع كل مجتمع أن يتعاطاها دون الالتفات إلى هوية خاصة بعينها تميزه عن غيره.

وفي إطار الآثار السلبية التي تفرضها العولمة الثقافية على المجتمعات المعاصرة، يرى بلقاسمي ومزيان (2012) أن العولمة الثقافية يمكن أن تعتبر تهديداً صريحاً على المجتمعات عموماً، والمجتمعات العربية على وجه الخصوص، فليس هناك أي عامل مشترك يجمع بين الدول الغربية والعربية. وعليه فإن الخصوصية الثقافية للمجتمعات العربية في الوقت الحاضر باتت تتعرض إلى مشكلة الذوبان، وربما الزوال إن صحَّ التعبير. ويأتي مفهوم المواطنة باعتبارها قيمة مجتمعية متفردة في طليعة القيم التي تسعى العولمة الثقافية إلى إلغائها استجابة لدواعي الانفتاح والاندماج الثقافي بين الدول

المختلفة، وتلبية قسرية لمظاهر الغزو الثقافي التي تقوم به الدول الغربية بغرض نشر أفكارها وأجندتها الأيديولوجية في دول العالم الثالث. وليس أدل على التأثيرات السلبية للعولمة الثقافية على المواطنة من الترويج لمفهوم المواطنة العالمية (الدولية) لتحل محل المواطنة المحلية، "فإن ما يعرفه العالم من تحولات اقتصادية وثقافية.. وثورات في مجال التكنولوجيا الحديثة... يطرح أكثر من سؤال بصدد هذا المفهوم، ومدى تأثيره بهذه التحولات الكبرى؛ بما يوسع من دلالاته ويسمح باستيعابه لهذه المتغيرات نحو التأسيس لـ "مواطنة عالمية" (لكريني، د.ت، ص3). فمفهوم المواطنة المحلية لمعظم المجتمعات العربية يواجه تهديدا كبيرا بالانقراض ليفسح المجال لمفهوم المواطنة العالمية الذي تفرضه العولمة الثقافية في المجتمعات المعاصرة، وبذلك يكون الانتماء والولاء للعالم بدلا منه للوطن أو الدولة التي يعيش فيها الفرد وينتمي إليها.

إن ظهور مفهوم المواطنة العالمية يعني تجاوز قيم المواطنة في الوطن الواحد حدود المحلية إلى العالمية التي ينتج عنها قيم جديدة تربط الفرد باعتباره مواطنا عالميا بغيره من الأفراد في مختلف مجتمعات العالم المعاصر، وتبعاً لذلك تتعدد حقوق المواطن العالمي وواجباته لتشمل كل الأفراد الذي يعيشون في العالم. ويؤكد لكريني (د.ت.) في هذا الصدد أن المواطنة العالمية تفرز حقوقا وواجبات عالمية كما هو الحال في إطار المواطنة المحلية، وأن حقوق المواطن العالمي -كما تشير معظم الدراسات- تنشط في حال السلم الدولي وممارسة الديمقراطية، بينما تتدهور في حال الحروب والأزمات العالمية.

وفي ضوء مظاهر العولمة الثقافية المختلفة ومتغيراتها المتجددة، تبرز بعض التحديات التي تواجه مفهوم المواطنة في المجتمعات المعاصرة لاسيما العربية منها، ومن هذه التحديات ما يلي:

1. قيام مفهوم المواطنة على أساس واهٍ وضعيف لا يحقق مطالب الوطن وأهدافه المرجوة من المواطنة.
2. تحول ولاء وانتماء المواطن إلى حركات وأحزاب داخلية تزعم أمن الوطن وتقوّض استقراره.
3. تشكّل هويّة المواطن بحسب أيديولوجيات وشعارات عالمية تفرضها وتنادي بها المواطنة العالمية.

دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة

4. تشعب حقوق المواطن وواجباته، وتشابكها مع غيرها في العالم، مما يؤدي إلى ضياعها واندثارها.
5. بروز نوع من الخلل والفنور في تفاعل المواطن مع إخوانه المواطنين داخل الوطن الواحد.
6. تنكّر المواطن في أحيان كثيرة لمقومات الوطن الفكرية وتراثه الثقافي والحضاري.
7. تضارب بعض المفاهيم الفكرية والثقافية مع مفهوم المواطنة وقيمتها المختلفة في الوطن الواحد.
8. ظهور نوع من التصادم بين مصالح المواطن وتوجهات القيادة الحاكمة في بعض الأحيان.

ثالثاً: حاجة المجتمعات العربية المعاصرة لتنمية مفهوم المواطنة لدى فئة الشباب:

في ظل التحديات التي تفرضها العولمة الثقافية على مفهوم المواطنة في المجتمعات المعاصرة بصورة عامة، والعربية على وجه الخصوص، تتأكد حاجة هذا المجتمعات لتنمية هذا المفهوم وقيمه المختلفة لدى مواطنيها، وخاصة فئة الشباب منهم، فهذه الفئة تحتاج إلى جرعات تربوية وتوعوية تعينها على ترسيخ مفهوم المواطنة في تفاعلها مع الآخرين، وفي تعاطيها مع مقومات الوطن وحضاراته المختلفة، وتيسر لها تنمية قيم المواطنة التي تشربت أساسياتها في الأسرة ومراحل التعليم قبل الجامعي، وترجمتها في صورة سلوكيات حضارية راقية تحمل أكمل صور المواطنة المنشودة، فالشباب هم الذين يحملون على عاتقهم بناء الوطن، والإسهام في رفعة وازدهاره.

إن مظاهر العولمة الثقافية التي اجتاحت دول العالم، وتسارع الانفتاح الثقافي بين المجتمعات المعاصرة أدى إلى ظهور قيم ثقافية عالمية جديدة تدعو إلى ضرورة الانفتاح على جميع دول العالم، وانتقال الولاء والانتماء للعالم بدلاً من الوطن؛ مما تسبب في ضعف مفهوم المواطنة لدى الأفراد للوطن الواحد في المجتمعات المعاصرة، ومنها بالطبع الدول العربية، وأصبحت الحاجة ضرورية في هذه المجتمعات لتنمية مفهوم المواطنة، وتعزيز قيمها المختلفة لدى المواطنين من أجل الحفاظ على هوية المواطن وانتمائه لوطنه. "وهنا يشكل الشباب الفئة المقصودة والمعنية والمعوّل عليها للحفاظ على القيم الاجتماعية للمجتمع والإحساس بهويته والاعتزاز بها والتضحية من

أجلها، مع الانفتاح في نفس الوقت على الثقافات الأخرى والتفاعل معها في جو من الانسجام والموضوعية، وإعادة التوازن بين ما هو محلي وما هو كوني للتخفيف من غلواء قيم العولمة وما صاحبها من تحولات وانهايار للحدود بين الثقافات المحلية والعالمية، وما صاحب ذلك من آثار سلبية أحيانا..." (مراد، ومالكي، 2011، ص540).

لقد أصبحت تنمية مفهوم المواطنة لدى الشباب العربي حاجة ضرورية وعاجلة تفرضها التحديات والتهديدات المستمرة على مفهوم المواطنة في المجتمعات العربية المعاصرة، فهذه المجتمعات تحتاج إلى إعداد مواطنين يكون ولاؤهم وانتمائهم للوطن الذين يعيشون فيه وينتمون إليه رغم الدعوات النشطة إلى المواطنة العالمية، كما تحتاج المجتمعات نفسها مواطنين يدركون الأبعاد الحقيقية للمواطنة السليمة التي تمكنهم من التفاعل مع مقومات الوطن، وتساعدتهم على التواصل مع بقية المواطنين بصورة حضارية راقية، هذا بالإضافة إلى تنمية إحساس هؤلاء المواطنين بأهمية التزام قيم المواطنة الحقّة التي تهيئ لهم سبل المساهمة في بناء الوطن والمحافظة على رقيه كالديمقراطية والمشاركة المجتمعية وغيرها.

وإذا كان مفهوم المواطنة قد حُمِّل مسؤوليات جديدة علاوة على ضعفه وخلله على مستوى الوعي العربي، وإذا كان الانفتاح الثقافي بسبب تقدم وسائل الاتصال في هذا العصر قد أفرز نوعا من التضارب في المفاهيم السياسية والثقافية؛ مما أدى إلى خلل في الرؤية الناقدة والاختيار الصحيح لتلك المفاهيم لاسيما عند فئة الشباب (العامر، 1426)، فالى أي مدى يمكن أن تقوم المؤسسات الرسمية وغير الرسمية في المجتمعات العربية، وخاصة مؤسسات التعليم العالي بدورها في تعزيز وتنمية مفهوم المواطنة لدى هذه الفئة؟ وذلك حتى تستطيع أن تُعدّ جيلا واعيا بقيم المواطنة الحقّة التي تنشدها تلك المجتمعات وتسعى إلى تحقيقها.

رابعاً: دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها:

في ضوء التغيرات المتسارعة التي تفرزها العولمة الثقافية في المجتمعات المعاصرة، ونتيجة لتأثر مفهوم المواطنة بتحديات هذا النوع من العولمة، أصبح لزاماً على مؤسسات التعليم العالي في الدول العربية أن تضطلع بدور كبير في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها؛ لتدعم جهود هذه الدول في مواجهة تحديات العولمة الثقافية، وتخفيف تأثيرها السلبي على مفهوم

دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة

المواطنة لدى الشباب العربي، وإعداد جيل محافظ على هويته الوطنية رغم الانفتاح والاندماج الثقافي للذين يجب أن يكونا رافدين في تحقيق المواطنة وتنميتها بما يخدم الأهداف الاستراتيجية للمجتمعات العربية المعاصرة.

على مؤسسات التعليم العالي أن تعمل على مساندة المجتمع المحلي الذي تنتمي إليه في اقتراح حلول عاجلة ومناسبة للتحديات التي تفرضها العولمة الثقافية لاسيما على مفهوم المواطنة وما يرتبط بها من قيم مختلفة؛ حتى تستطيع تلك المؤسسات أن تقوم بدورها في المشاركة المجتمعية الفاعلة على اختلاف مستوياتها، وخاصة في ظل التحديات العالمية المتسارعة.

يجب على مؤسسات التعليم العالي أن تزود الأفراد بمجموعة من الكفايات الضرورية للتعامل السليم مع التعقيدات المتزايدة في المجتمع الحديث، فعليها أن ترعى المهارات ومسارات التفكير اللازمة للاندماج والمساهمة في الحياة المدنية الحديثة. كما يجب أن تقوم مؤسسات التعليم العالي بتزويد الأفراد بمستوى من الفرص أثناء حياة الطلاب اليومية؛ لتساعدتهم في تنمية مهارات المواطنة الاجتماعية وتعزيزها (Ryan & Stritch, 2007).

"على هذا فإن تنمية قيم المواطنة والتفوق العلمي لدى الشباب الجامعي تستند إلى مسؤوليات الجامعة في تكوين قناعات عقلية ووجدانية بالأهداف الوطنية والمصالح الأساسية للدولة، فذلك هو المدخل الرئيس لتحقيق أمنها الوطني وأمن التنمية فيها، وهنا يشعر الطالب الجامعي بواجباته تجاه البيئة التعليمية، وتجاه وطنه ومسؤولياته، وتجاه قضايا ومشكلاته، حيث يتنامى لديه الشعور بأمن وجوده بما يشتمل عليه من الكفاءة وتحقيق الذات تحت مظلة الوطن، وهذا الشعور هو الدافع لإرادة العمل الوطني والمعرز لبنية الأمن الوطني" (محمد، 2009، فقرة 6). لديهم في مختلف مستويات حياتهم.

أنه عندما تعطي الجامعات والكليات أولوية عالية للقيام بتقديم (Harkavy, 2006) ويرى هركافي حلول استراتيجية وواقعية للمشكلات العالمية المستحدثة في المجتمعات المعاصرة؛ فإن إمكانيتها تكون أكبر في القيام بتنمية مفهوم المواطنة، والعدالة الاجتماعية، وخدمة المجتمع.

ويعتبر الإسهام في صياغة المواطن الناقد والديمقراطي من أهم الأغراض الرئيسة للتعليم العالي، فمجتمعاتنا المعاصرة لا تحتاج فقط إلى خريجين مهنيين بارعين، وإنما إلى عقول حساسة ومواطنين ناقدين، وفي هذا الصدد، يجب على البرامج الأكاديمية والثقافة المؤسسية والممارسات التعليمية

في مؤسسات التعليم العالي أن (Badat, 2009). تضمن وجود نسق فكري يعمل على تنمية قيم الديمقراطية وثقافة حقوق الإنسان. وفي مجتمعاتنا العربية، لابد لصانعي السياسات التعليمية ومتخذي القرار أن يدركوا مدى الدور الذي يجب أن تقوم به مؤسسات التعليم العالي في تنمية مفهوم المواطنة لدى الشباب العربي بدءًا من رسالة الجامعة أو الكلية إلى أبسط الممارسات والأنشطة التي يقوم بها الطلاب أنفسهم داخل المؤسسة التعليمية، كالاحتفالات والمهرجانات والمسابقات المختلفة. ينبغي على هذه المؤسسات أن تعي حجم التحديات التي تفرضها العولمة الثقافية على مفهوم المواطنة، وأن تدرك عظم المسؤولية الملقاة على عاتقها تجاه تنمية المواطنة الحقّة لدى طلابها، وتعزيز فهمهم لقيم المواطنة التي يريد المجتمع أن يؤهلهم للقيام بها بالصورة التي تضمن لهم وللمجتمع نفسه تحقيق الأهداف الوطنية المرجوة.

إن تنمية مفهوم المواطنة لدى طلاب التعليم العالي يحتاج إلى جهود حثيثة من المؤسسات التعليمية المعنية، لتهيئة بيئة دراسية جامعية تعمل على الاهتمام برعاية وتعزيز قيم المواطنة لدى الطلاب، من خلال إعادة النظر في كل ما يخص الطالب الجامعي من قريب أو بعيد. فتربية المواطنة السليمة لدى الطلاب في مؤسسات التعليم العالي لن تتحقق بدون إصلاح المناهج، وأصول التدريس، وحدود العمل الأكاديمي (Musil, 2003).

"إن غرس وإدراج ثقافة وقيم المواطنة في المنظومة التعليمية التعلمية، يتطلب أفقا زمنيا طويل الأمد حتى تؤتي أكلها وتنضج ثمارها، وهي في جميع الحالات في حاجة إلى التكامل والتواصل المستمر مع مؤسسات المجتمع الأخرى. كما أن أهداف تربية المواطنة لا تتحقق بمجرد تسطيرها وإدراجها في الوثائق الرسمية، بل إن تحقيق الأهداف يتطلب ترجمتها إلى إجراءات عملية وسلوكية وتضمينها المناهج والكتب الدراسية، ومناهج إعداد رجال التربية وتهيئة المجتمع المدرسي لإدراك تلك الأهداف" (أبو حشيش، 2010، ص261).

ويسوق أبو حشيش (2010) مجموعة من القيم التي يتضمنها مفهوم المواطنة، والتي تسعى كليات التربية -كمؤسسات للتعليم العالي- إلى تنميتها وتعزيزها لدى طلابها، وذلك ضمن دراسته التي أجراها في المجتمع الفلسطيني، ومن أهم هذه القيم ما يلي (ص.ص 261-262):

1. تعزيز قيم التسامح.

2. تنمية حرية التعبير عن الرأي.
3. تعزيز قيم التعاون بين أفراد المجتمع.
4. تعزيز الانتماء والولاء الوطني.
5. تعزيز الثقة بالنفس.
6. تنمية قدرة الإنسان على التمسك بحقه.
7. تنمية مهارات الحوار والانفتاح على الآخرين.
8. زيادة القدرة على النقد الإيجابي.
9. تعزيز الإدراك بقيمة الحرية الشخصية واستقلالية الذات.
10. تعزيز مبدأ نبذ العنف والتمييز بكل أشكاله.
11. تقدير قيمة العمل الجماعي والانخراط فيه.
12. إدراك الحقوق وممارستها والدفاع عنها.

وحتى تقوم مؤسسات التعليم العالي العربية بدورها في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها، لابد لها من اتخاذ تدابير وإجراءات عملية تضمن لها الرعاية المستمرة لتضمين قيم المواطنة وترجمتها في مختلف جوانب العملية التعليمية التعلمية من جهة، وتحديثها المستمر بما يتواءم مع متطلبات المجتمع والواقع المعاصر من جهة أخرى. ويمكن الكشف عن الدور الذي يجب أن تضطلع به مؤسسات التعليم العالي في الدول العربية من أجل تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها، وذلك من خلال استيضاح الدور الذي يمكن أن تقوم به في مجموعة من المجالات بهذا الشأن، وذلك على النحو التالي:

1. رؤية المؤسسة التعليمية ورسالتها وأهدافها:

ينبغي أن تكون رؤية المؤسسة التعليمية متضمنة قضية تنمية مفهوم المواطنة صراحة أو ضمناً، ويصدق ذلك أيضاً على رسالتها وأهدافها، فالإشارة إلى هذه القضية في هذا المستوى تدل على أهميتها الكبيرة، وتحث على بذل الجهود في سبيل تحقيقها بما يتناسب وتوجهات المؤسسة وتطلعات المجتمع.

2. إدارة المؤسسة التعليمية:

يجب أن تقوم إدارة المؤسسة التعليمية بدور كبير في مسألة تنمية مفهوم المواطنة لدى الطلاب، وذلك من خلال تسهيل كل الإجراءات الإدارية المتبعة من أجل دعم الجهود المبذولة في هذا الشأن، وتسخير الإمكانيات المادية

المتاحة وتيسير سبل الدعم المعنوي لرعاية مفهوم المواطنة وتنميته لدى الطلاب.

3. المناهج والمقررات الدراسية:

تعتبر المقررات الدراسية بيئة خصبة لتضمين قيم المواطنة، وتقديمها للطلاب في قالب معرفي، وغرسها في وجدانهم ومزجها بعواطفهم، وترجمتها في سلوكيات تعبر عن ولائهم وانتمائهم للوطن الذي يعيشون فيه. كما يمكن استحداث مقرر خاص بتربية المواطنة وقيمتها المختلفة كلما استدعى الأمر ذلك.

4. أداء أعضاء الهيئة الأكاديمية وممارساتهم التدريسية:

لا بد أن يكون العضو الأكاديمي ذا إحساس عالٍ بمفهوم المواطنة، حتى يستطيع أن يكون قدوة لطلابه أثناء تقديمه المادة العلمية، رابطاً أهدافها بقيم المواطنة التي يجب على الطلاب أن يكتسبوها ويترجموها في حياتهم العملية، وهنا يجب أن يكون التدريس بمثابة معمل لتحقيق أهداف المواطنة وتنميتها لدى الطلاب.

5. المناخ الجامعي والثقافة المؤسسية:

يجب أن تهتم المؤسسة التعليمية بتهيئة المناخ الجامعي الذي يشجع الطلاب على تطبيق قيم المواطنة في حياتهم الجامعية، ونشر الثقافة الخاصة بتنمية هذه القيم كالولاء، والتعاون، والحوار، والسلام، والاحترام، والتسامح، وغيرها؛ لتكون المواطنة سلوكاً عملياً يومياً في حياة الطالب الجامعي.

6. الأنشطة الطلابية:

يستطيع الطالب أن يستفيد من الأنشطة التي تنفذها الجامعة أو الكلية في تنمية قيم المواطنة، وذلك إن استطاعت هذه الأنشطة أن توجه اهتمام الطلاب إلى هذه القيم من خلال تقديمها بأسلوب حضاري راقٍ يجذب انتباههم، ويحرك مشاعرهم نحو مفهوم المواطنة الذي ينشده المجتمع ومؤسساته.

7. الشراكة مع المجتمع المحلي:

بما أن أية مؤسسة تعليمية هي بمثابة أحد روافد المجتمع التي تخدمه، وتعمل على تحقيق أهدافه المختلفة؛ فعليها إذن أن تشاركه من خلال التعاون مع المؤسسات المجتمعية الأخرى بما يعمل على تنمية مفهوم المواطنة لدى الأفراد، وذلك بإقامة الملتقيات والمؤتمرات التي تناقش مثل هذه القضايا على المستويين المحلي والدولي.

الاستنتاجات المستخلصة من الدراسة:

بعد عرض المفاهيم المرتبطة بالدراسة الحالية، وتحليلها في ضوء الدراسات ذات العلاقة والإطار النظري، وبعد الإجابة عن تساؤلات الدراسة من خلال قراءة واقع مفهوم المواطنة وضرورة تنميته في المجتمعات العربية في ظل تحديات العولمة الثقافية، يمكن أن تخلص الدراسة الحالية إلى الاستنتاجات التالية:

1. تعتبر المواطنة قضية أساسية وذات أبعاد مختلفة تتعلق بمدى ولاء الفرد وانتمائه للوطن الذي يعيش فيه، وتفاعله مع غيره من الأفراد بممارسة مجموعة محددة من الحقوق والواجبات.
2. تأتي قضية المواطنة في مقدمة القضايا المجتمعية المعاصرة التي تسعى الدولة الحديثة من خلالها إلى تأكيد ذاتها الوطنية وهويتها المتفردة، وتحقيق أهدافها الوطنية المنشودة.
3. تتأكد تنمية مفهوم المواطنة وقيمها المختلفة لدى مواطني الدولة الحديثة في ظل المتغيرات العالمية المتسارعة، التي تفرض تحديات كبيرة على قضية المواطنة في المجتمعات لاسيما العربية منها.
4. تشكل فئة الشباب أهم الفئات العمرية التي تحتاج الدول العربية المعاصرة إلى تنمية مفهوم المواطنة لديها لتحسينها ضد تيارات العولمة الثقافية المؤثرة سلباً على قضية المواطنة وما يرتبط بها من قيم متعددة.
5. يجب على مؤسسات التعليم العالي أن تقوم بدور كبير في دعم جهود المجتمعات العربية في تنمية مفهوم المواطنة لدى الشباب العربي؛ لإكسابهم أسس المواطنة الإيجابية والناقدة في ظل الانفتاح والاندماج الثقافي المتسارعين.
6. يتمثل دور المؤسسة التعليمية في تنمية مفهوم المواطنة لدى طلابها في كل المجالات التي تخدم العملية التعليمية التعلمية داخل محيط المؤسسة، وخارجها في علاقتها المتبادلة مع المؤسسات المجتمعية الأخرى.

الاقتراحات والتوصيات:

في ضوء ما تم التوصل إليه من نتائج في الدراسة الحالية، يوصي الباحث بجملة من الاقتراحات والتوصيات التي يمكن أن تفعل من

دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية المواطنة لدى طلابها، وذلك على النحو التالي:

1. وجوب انطلاق رؤية مؤسسات التعليم العالي العربية من الرؤية العامة للمجتمع؛ لتوحيد الخطط والجهود المبذولة في مجالات تنمية المواطنة وقيمتها المختلفة لدى الشباب العربي.
2. ضرورة صياغة الأهداف الخاصة بتنمية مفهوم المواطنة لدى الطلاب على مستوى التعليم العالي بواقع المجتمعات العربية؛ لوضع خطط واقعية وموضوعية لرعاية هذا المفهوم والارتقاء به.
3. أهمية عقد مؤسسات التعليم العالي العربية ندوات ومؤتمرات على المستويين المحلي والدولي لطرح القضايا المتجددة في مجال المواطنة في ظل المتغيرات العالمية المتسارعة.
4. ضرورة تدريب أعضاء الهيئتين الإدارية والأكاديمية بمؤسسات التعليم العالي العربية على كيفية التعامل مع قضايا المواطنة وتنمية قيم المواطنة لدى الطلاب.
5. وجوب التنسيق بين مؤسسات التعليم العالي ومؤسسات المجتمع الأخرى في سبيل توطيد أواصر التعاون ومناقشة القضايا المتعلقة بمجال تنمية المواطنة لدى الشباب العربي.
6. ضرورة إقامة وتنفيذ فعاليات وأنشطة دورية في محيط مؤسسات التعليم العالي تهتم بتنمية مفهوم المواطنة لدى الطلاب وإكسابهم القيم الحضارية المرتبطة بهذا المفهوم.

خاتمة:

يعتبر العالم المعاصر عالم المتغيرات المتسارعة التي تؤثر تأثيرا كبيرا في مختلف مجالات الحياة في المجتمعات الحديثة، وليست العولمة الثقافية إلا دليلا واضحا على هذه المتغيرات التي أثرت على قيم مفهوم المواطنة، فأصبحت المجتمعات العربية تعاني من ضعف ولاء المواطنين وانتمائهم للوطن، وخاصة لدى فئة الشباب بسبب الغزو الفكري في ظل التسارع الكبير لتيار العولمة الثقافية، ولذلك غدت قيم المواطنة بحاجة ضرورية إلى تنمية شاملة تساعد هؤلاء الأفراد على ضمان ولائهم وانتمائهم للوطن. ومن هنا يجب على المؤسسات المجتمعية في الدول العربية -وفي مقدمتها مؤسسات التعليم العالي- أن تقوم بدور فاعل في تنمية مفهوم المواطنة لدى الشباب العربي، وهذا لن يتأتى إلا من خلال تطوير أهداف التعليم العالي

دور مؤسسات التعليم العالي العربية في تنمية مفهوم المواطنة

العربي وبرامجه الأكاديمية لخدمة مفهوم المواطنة لدى الطلاب، حتى تقوم بتكوين جيل واع يستطيع أن يتعامل مع معطيات العولمة الثقافية.

المراجع المعتمدة في الدراسة:

أولا/ المراجع العربية:

- 1- أبو حشيش، بسام محمد (2010). دور كليات التربية في تنمية قيم المواطنة لدى الطلبة المعلمين بمحافظات غزة. مجلة جامعة الأقصى (سلسلة العلوم الإنسانية)، 14(1)، 250-279. متوفر على:
http://www.alaqsa.edu.ps/ar/aqsa_magazine/files/339.pdf
- 2- أوهابيه، فتيحة (2012). في مفهوم المواطنة. مجلة دراسات وأبحاث-الوطن العربي والتحول الديمقراطي، 1(1)، 7-17. متوفر على:
<http://www.abegs.org/Aportal/Blogs/ShowDetails?id=48>
- 3 - بلقاسمي، آمنة ياسين، ومزيان، محمد (2012). العولمة الثقافية وتأثيراتها على هوية الشباب والمراهقين الجزائريين: دراسة تحليلية. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية (8). متوفر على:
<http://www.univ-ouargla.dz/Pagesweb/PressUniversitaire/doc/05%20Sciences%20sociales%20et%20Humaines/S08/S0804.pdf>
- 4 - العامر، عثمان بن صالح (1426). أثر الانفتاح الثقافي على مفهوم المواطنة لدى الشباب السعودي: دراسة استكشافية. دراسة مقدمة للقاء السنوي الثالث عشر لقادة العمل التربوي المنعقد بمنطقة الباحة بالمملكة العربية السعودية. متوفر على: www.imamu.edu.sa
- 5 - العجمي، ناصر محمد (2010). نشرة مكتب التوجيه المجتمعي بوزارة الأوقاف والشئون الدينية: الكويت، السنة الثانية. متوفر على:
<http://islam.gov.kw/tawjeh>
- 6 - عمرو، نعمان عاطف سالم، وأبو ساكور، تيسير عبد الحميد (2011). دور جامعة القدس المفتوحة في تنمية قيم المجتمع المدني في محافظة الخليل من وجهة نظر طلبتها. مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات (23)، 11-45. متوفر على موقع:
http://www.qou.edu/arabic/magazine/issued23_1/research1.pdf
- 7- لكريني، إدريس (د.ت.). المواطنة في زمن الثورات. المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية. متوفر على:
<http://www.arab-csr.org/attachments/article/187/citoyennete%20et%20revolution.pdf>

8 - محمد، ثامر كامل (2010). دور المنظومة التعليمية في تنمية قيم المواطنة والتفوق العلمي. متوفر على:

<http://www.abegs.org/Aportal/Blogs/ShowDetails?id=48>

9 - مراد، حنان، ومالكي، حنان (2011). أثر الانفتاح الثقافي على مفهوم المواطنة لدى الشباب الجزائري: دراسة استكشافية. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية- عدد خاص (6)، 540-558. متوفر على:

www.univ-ouargla.dz/Pagesweb/.../03/SSP0228.pdf

10 - مصطفى، إبراهيم، وآخرون (1989). المعجم الوسيط ج 2. استانبول: دار الدعوة.

11- وكالة الأنباء الكويتية-كونا (2013). مؤتمر المواطنة في المجتمع الكويتي يختتم فعالياته ويصدر توصياته. متوفر على:

<http://www.kuna.net.kw/ArticleDetails.aspx?id=2296758&language=ar>

ثانيا/ المراجع الأجنبية:

1- Badat, S. (2009). The Role of Higher Education in Society: Valuing Higher Education. In: HERS-SA Academy 2009, 14 September 2009, University of Cape Town, Graduate School of Business, Cape Town, South Africa. Available at:

http://eprints.ru.ac.za/1502/1/badat_hers.pdf

2- Harkavy, I. (2006). The role of universities in advancing citizenship and social justice in the 21st century. Education, Citezenship and Social Justice 1(1), 5-37. Available at:

<http://soco-wasow.pbworks.com/f/harkavy06.pdf>

3- Musil, C. Mc. (2003). Educating for citizenship. In D. Tritelli (Eds.), Peer Review, 5(3) (pp. 4-8). Available at:

<http://www.aacu.org/peerreview/documents/pr-sp03.pdf>

4- Ryan, C., & Stritch, D. (2007). Active citizenship & higher education. Foundations for Civic Engagement within Higher Education in Ireland, 031-039. Available at:

<http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/30902344/aishe-readings-2009-1.pdf?>

الأصول التي بنى عليها ابن عبد البر آراءه واجتهاداته الفقهية من خلال كتابيه "الاستذكار" و"الكافي"

د/ سميرة عبدو

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

يعتبر الإمام الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي (368-463هـ) من علماء الأندلس الأفاضل، الذين بلغوا درجة الاجتهاد، لإلمامه بعلوم القرآن وعلوم الحديث وتمكنه في فقه اللغة، إلى جانب اطلاعه الواسع على إجماع العلماء واختلافاتهم؛ فهو المجتهد المستقل الذي لا يركن إلى التقليد ولا يتقيد بمذهب معين، بل يتبع الدليل مع الإتيان والتحقيق، مخالفا في كثير من المسائل الفقهية آراء فقهاء المذاهب. واجتهاده هذا مبني على المصادر الأساسية للتشريع، وهي: الكتاب والسنة والقياس عليهما والإجماع وأثار الصحابة، ثم الأدلة التبعية، كالمصالح المرسلة والاستحسان والاستصحاب وسد الذرائع والعرف... وكل ذلك مدوّن في مصنفاته الفقهية كالاستذكار والكافي. وما عملنا هذا إلا تسليط للضوء على جانب من الجوانب العلمية التي نبغ فيها.

Résumé:

L'Imam Hafiz Abu Omar Youssef bin Abdullah bin Muhammad bin Abd al-Barr Nimri el-Andalousi (368-463), un des savants de l'Andalousie, qui ont atteint le degré de diligence, pour sa connaissance de la science Coran et du Sunna et de sa capacité de la langue arabe, ainsi que sa large documentation des consensus des scientifiques et de leurs différences, c'était le savant indépendant dans ses opinions jurisprudence, Il ne suit pas une doctrine, mais il les preuves avec du perfection et d'enquête, contrairement à la plupart des questions de doctrine la vue des autres jurists. Cette diligence est basée sur des sources primaires de la législation, qui sont: le Coran et la Sunna, le mesurage, le consensus et les effets des compagnons puis les preuves secondaires, Kalmsaleh El-mourssala, El-istihssan, El-istishab et les coutumes... tout ça est bloqué dans ses ouvrages de jurisprudence. Que faisons-nous seulement de nous éclairer sur le côté des aspects scientifiques qui excellaient.

مقدمة:

يعتبر الإمام الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي (368-463هـ)⁽¹⁾ من علماء الأندلس الأفاضل، الذين بلغوا درجة الاجتهاد، بشهادة غير واحد من الذين عايشوه من العلماء، لإلمامه بعلوم القرآن وعلوم الحديث وتمكنه في فقه اللغة، إلى جانب اطلاعه الواسع على إجماع العلماء واختلافاتهم.

فهذا الحافظ الذهبي يقول عنه: "كان إماماً ديناً ثقة، علامة، متبحراً، صاحب سنة واتباع... فإنه ممن بلغ رتبة الأئمة المجتهدين، فمن نظر في مصنفاته بان له منزلته من سعة العلم وقوة الفهم وسيلان الذهن"⁽²⁾.

وقال أيضاً: "طال عمره وعلا سنده وتكاثر عليه الطلبة، وجمع وصنف ووثق وضعف، وسارت بتصانيفه الركبان وخضع لعلمه علماء الزمان"⁽³⁾. وقال السيوطي: "ساد ابن عبد البر أهل الزمان بالحفظ والإتقان، وبلغ رتبة الأئمة المجتهدين"⁽⁴⁾.

وقال ابن خلكان: "أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر إمام عصره في الحديث والأثر وما يتعلق بهما"⁽⁵⁾. وقال ابن تيمية: "من أعلم الناس بالآثار، والتمييز بين صحيحها وسقيمها"⁽⁶⁾.

لقد أجمع هؤلاء العلماء على الإشادة بعلمه وحفظه وإتقانه وقوة فهمه واجتهاده.

ونظراً لمكانته العلمية التي شهد لها بها هؤلاء العلماء، فقد نال الصدارة، حتى إن الأندلسيين كانوا يصفون الفترة التي عاشها ابن عبد البر "بعصر ابن عبد البر"⁽⁷⁾.

ومما يجب التنبيه إليه أن ابن عبد البر - رحمه الله - دعا إلى الاجتهاد في وقت ساد فيه الجمود والتقليد، فكان يحث على التدبر والتفكير في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والرجوع إليهما في استنباط الأحكام الشرعية، والقياس عليهما في أحكام الوقائع الطارئة، دون التعصب لمذهب أو رأي، إلا ما كان من عدم مخالفة المجتهدين لإجماع من قبلهم، فيما صح الإجماع عليه. خاصة وقد علمنا أن الأئمة الأربعة رحمهم الله - مجمعون على منع التقليد، حرصاً منهم على أن يكون المرجع الأول لاستنباط الأحكام هو كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ولا تُتخذ أقوالهم وأقوال غيرهم أدلة شرعية، يُرجع إليها بدلاً من نصوص الشارع الحكيم كتاباً أو سنة. ومما يشهد على ذلك، أقوالهم في النهي عن

الأصول التي بنى عليها ابن عبد البر آراءه واجتهاداته الفقهية

التقليد، ووجوب الاحتكام إلى النصوص الشرعية مباشرة، ومن ذلك ما ثبت عن أبي حنيفة - رحمه الله - أنه قال: «إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي»⁽⁸⁾، وقال: «لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه»⁽⁹⁾.

وقال الإمام مالك بن أنس - رحمه الله -: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي؛ فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»⁽¹⁰⁾.

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: «إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي»⁽¹¹⁾. وقال: «إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ﷺ ودعوا ما قلت»⁽¹²⁾.

وقال الإمام أحمد - رحمه الله -: «لا تقلدني، ولا تقلد مالكا ولا الشافعي ولا الأوزاعي ولا الثوري، وخذ من حيث أخذوا»⁽¹³⁾، إلا أنه لا خلاف بين العلماء، أن العامي لا يسعه إلا الرجوع إلى العلماء واتباع ما يفتونه به، لأنه لا يتبين موقع الحجة⁽¹⁴⁾، لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾⁽¹⁵⁾.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "وتقليد العاجز عن الاستدلال للعالم، يجوز عند الجمهور"⁽¹⁶⁾.

ولقد برز اجتهاد ابن عبد البر، في مصنفاته الفقهية، خاصة التي تناول فيها المسائل الخلافية بين الفقهاء، بالبحث والدراسة، وانتهج فيها منهج المحققين المدققين، مرجحا ما يرشد إليه الدليل، ويستقل في أحيان كثيرة برأيه، مخالفا آراء وأقوال الأئمة الأربعة وغيرهم من الفقهاء.

وكان يرجع في اجتهاداته الفقهية إلى أصول شرعية، يدل على ذلك قوله: «وهذا يوضح لك أن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها، ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف، ولم يجز له أن يحيل على الله قولا في دينه ولا نظير له من أصل ولا هو في معنى أصل، وهو الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديما وحديثا فتدبره»⁽¹⁷⁾.

وهذه الأصول نظمها في أبيات شعرية فقال:

فإذا اقتديت فبالكتاب وسنة	المبعوث بالدين الحنيف
ثم الصحابة عند عدمك سنة	فأولئك أهل نهى وبصائر
وكذا إجماع أمتنا وقول نبينا	مثل النصوص لدى الكتاب الزاهر
وكذا المدينة حجة إذا أجمعوا	متتابعين أوائل بأواخر

وإذا الخلاف أتى فدونك فاجتهد ومع الدليل فمل بفهم وافر وعلى الأصول قس فروعك ولا تقس فرعاً بفرع كالجهول الحائر⁽¹⁸⁾ هذا، وبعد استقرائي للمسائل الخلافية التي أوردها ابن عبد البر - رحمه الله - في كتابيه "الاستذكار" و"الكافي"، ومن خلال اجتهاداته وآرائه الفقهية، وقفت على الأصول التي اعتمد عليها في الاستدلال واستنباط الأحكام، وهي كما بينتها الأبيات: الكتاب، السنة، أقوال الصحابة، الإجماع، القياس، وإجماع أهل المدينة.

أما الأدلة التبعية الأخرى التي يدخل عمل العقل والاجتهاد فيها بشكل بارز، والتي اختلف العلماء في الاستدلال بها، كالاستحسان والاستصحاب والعرف والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، وشرع من قبلنا، فإن اعتماد ابن عبد البر - رحمه الله - عليها قليل، فلم يكن يأخذ بها، إلا إذا تعذر عليه إيجاد مخرج للمسألة الخلافية من مصادرها الأصلية، مهتدياً في ذلك بالنصوص النقلية، وقد أشار إلى ذلك - رحمه الله - في البيت الخامس من منظومته الشعرية.

وعلمي في هذا البحث، هو استنباط هذه الأصول، والاستدلال عليها، من خلال المسائل الفقهية المتنوعة التي أوردها ابن عبد البر - رحمه الله - في ((الاستذكار)) و((الكافي))، وذلك على سبيل التمثيل لا الحصر، دون أن أطيل في التعريفات والشروح لهذه المصادر الشرعية، فمظانها كتب الأصول المتنوعة، واكتفيت بما تقتضيه الحاجة والمقام.

أولاً: القرآن الكريم:

وهو المصدر الأول للتشريع باتفاق، وقد استدلل ابن عبد البر - رحمه الله - بنصوص من القرآن الكريم، واحتج بها على الأحكام الشرعية، وعارض كثيراً من الآراء والأقوال لمخالفتها ما جاء به القرآن.

1- ومن ذلك استدلاله بظاهر قوله تعالى: ﴿وَقَوْمُوا لِّلّٰهِ قَانَتِينَ﴾⁽¹⁹⁾ على عدم جواز صلاة المكتوبة قاعداً لمن هو قادر على القيام⁽²⁰⁾.

2- واستدلاله بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁽²¹⁾، وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ بَيْنَكُمْ﴾⁽²²⁾، على جواز بيع السلعة بأكثر من ثمنها ما لم يكن في ذلك تدليس، فقال: "وأما أثمان السلع في الرخص والغلاء وارتفاع الأسعار وانخفاضها فجائز التغاين في ذلك كله، إذا كان كل واحد من المتبايعين مالكاً لأمره، وكان ذلك عن تراض منهما"⁽²³⁾.

- 3- واستدلّاه بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضَلُوهُمْ أَنْ يَنْكَحُوا أَزْوَاجَهُمْ﴾⁽²⁴⁾، على اشتراط الولي في عقد الزواج، فقال: "نزلت في عضل معقل بن يسار أخته عن ردها إلى زوجها، كفاية وحجة"⁽²⁵⁾.
- 4- واستدلّاه على إطلاق الملامسة في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَا مَسْتَمِ النَّسَاءِ﴾⁽²⁶⁾، بأنه يدل على اللمس باليد، معتمداً على صريح اللفظ⁽²⁷⁾، ورد رأي القائلين بحمل اللمس على الكناية، وهو بمعنى المباشرة، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾⁽²⁸⁾.
- 5- واستدلّاه بقوله عز وجل: ﴿خَالِصَةٌ لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽²⁹⁾، على عدم جواز نكاح يشترط فيه أن لا صداق، ولا تحل الموهوبة إلا لرسول الله ﷺ خاصة، فلا يحل ذلك لأحد بعده، ولا بدّ لغيره من صداق قلّ أو كثر⁽³⁰⁾.
- ثانياً: السنة النبوية:

السنة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع، ومكملة للقرآن الكريم، لأن مصدرهما واحد وهو الوحي، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾⁽³¹⁾، اعتمد عليها ابن عبد البر - رحمه الله - لاستنباط الكثير من الأحكام الشرعية، ولا يتجاوزها برأي، متى ثبتت نسبتها إلى الرسول ﷺ، ويرد على كل من خالفها وجهلها.

ويتضح ذلك في رده قول ابن عباس حين أجاز التفاضل في بيع الذهب والفضة إذا كان يداً بيد، استناداً لما رواه أسامة بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال: (لا ربا إلا في النسيئة)⁽³²⁾.

فقال ابن عبد البر - رحمه الله -: "لم يتابع ابن عباس على تأويله في قوله في حديث أسامة هذا أحد من الصحابة ولا التابعين ولا من بعدهم من فقهاء المسلمين، إلا طائفة من المكّيين أخذوا ذلك عنه وعن أصحابه، وهم محجوجون بالسنة الثابتة التي هي الحجة على من خالفها وجهلها، وليس أحد بحجة عليها"⁽³³⁾.

وبعد روايته الخلاف في رجوع ابن عباس عن ذلك القول، قال: "رجع ابن عباس أو لم يرجع، بالسنة كفاية عن قول كل أحد، ومن خالفها جهلاً بها ردّها إليها"⁽³⁴⁾.

ومن استدلاله بالسنة النبوية على الأحكام الشرعية:

- 1- استدلاله بما ثبت عن النبي ﷺ من حديث ابن عمر وجابر وأنس وأبو هريرة وغيرهم: (أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمشتري)⁽³⁵⁾، على عدم جواز بيع الثمار حتى يبدو

صلاحها وتطيب، وردّ به قول أبي حنيفة وأصحابه بأن نهيه ﷺ على النذب والاستحسان، وليس نهى وجوب أو تحريم، وقد استدلوا بما أخبره أبو الزناد عن عروة بن الزبير عن سهل بن خيثمة عن زيد بن ثابت، قال: "كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يتبايعون كذلك قبل بدو صلاحها، فإذا جدّ الناس وحضر قاضيهم، قال المبتاع: قد أصاب الثمرة الدهان وأصابه قشام وأمراض، عاهات يحتجون بها، فلما كثرت خصومتهم عند النبي صلى الله عليه وسلم قال - كالمشورة يشير بها عليهم-: (فأما لا، فلا تبايعوا الثمر حتى يبدو صلاحه)⁽³⁶⁾، لكثرة خصومتهم واختلافهم.

فقال ابن عبد البر- رحمه الله -: "هذا الحديث ظاهره الانقطاع، لم يسمعه أبو الزناد عن عروة، وهو معروف عن غيره⁽³⁷⁾.

2- استدلاله - رحمه الله - بقوله ﷺ - لمن تزوجها، وقالت: أعوذ بالله منك، (قد عذت بمعاذ، الحقي بأهلك)، قال: إن ذلك كان طلاقاً.

3- واستدل بقول كعب بن مالك لامرأته حين أمره رسول الله ﷺ باعتزالها: (الحقي بأهلك)، ليس طلاقاً، على ألفاظ الكناية في الطلاق، وعلى أنها مفتقرة إلى نية.

فقال: "لأن هذه اللفظة مفتقرة إلى النية، ولا يقضي فيها إلا بما ينوي المتلفظ بها، فكذلك سائر الكنايات المحتملات للفراق وغيره. ومن الكنايات قول الرجل لامرأته: اعتدي وأنت حرة، أو اذهبي فانكحي من شئت، أو لست لي بامرأة، أو قد وهبتك لأهلك، أو خلّيت سبيلك، أو الحقي بأهلك، وما كان مثل ذلك كله من الألفاظ المحتملة للطلاق، وقد اختلف السلف والخلف فيها، فواجب أن يسأل عنها قائلها، ويلزم من ذلك ما نواه وأراد إن قصده"⁽³⁸⁾.

4- استدل - رحمه الله - بقوله ﷺ: (جعلت لي الأرض مسجداً وظهوراً)⁽³⁹⁾، على إباحة الصلاة في المقبرة والمزبلة والحمام وقارعة الطريق ومعاطن الإبل إذا سلم كل ذلك من النجاسة، واعتبر حديث النهي عنها منسوخاً.

فقال: "والذي عليه العمل - عندي - وفيه الحجة لمن اعتصم به، قوله ﷺ: (جعلت لي الأرض مسجداً وظهوراً)، ولم يخص وادياً من غيره في هذا الحديث. وفي قوله ﷺ: (جعلت لي الأرض مسجداً وظهوراً) ما يبيح الصلاة في المقبرة والمزبلة والحمام وقارعة الطريق وبطون الأودية إذا سلم كل ذلك من النجاسة، لأن قوله ذلك ناسخ لكل ما خالفه، ولا يجوز أن ينسخ بغيره، لأن ذلك من فضائله ﷺ، وفضائله لا يجوز عليها النسخ"⁽⁴⁰⁾.

5- فرق ابن عبد البر - رحمه الله - بين النوم والحدث في نقض الطهارة؛ فالحدث قليله وكثيره وصغيره وكبيره سواء في نقض الطهارة، أما النوم فقليله متجاوز عنه، لا حكم له، واستدل على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: (وكاء السه العينان، فإذا نامت العينان استطلق الوكاء، فمن نام فليتوضأ)⁽⁴¹⁾، فقال: "دل الحديث على أن النوم إذا استحکم ونامت العينان لم يؤمن الحدث في الأغلب، والأغلب أصل في أمور الدين والدنيا، والنادر لا يراعى، ومن لم يستنقل نوماً وإنما اعتراه النعاس سنة⁽⁴²⁾ فقد أمن منه الحدث".

كما استدل بحديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: (كان أصحاب رسول الله ﷺ ينتظرونه في صلاة العشاء فينامون حتى تخفق رؤوسهم ولا يتوضأون)⁽⁴³⁾. وقال: "وهذا يدل على أن النوم ليس كالحدث"⁽⁴⁴⁾.

6- خالف ابن عبد البر - رحمه الله - الإمام مالك في القسمة بين الشركاء في كل ما قل أو كثر، وسواء صار لأحدهما من ذلك ما فيه منفعة أو لا، وقال: "لا يقسم بينهم إلا ما ينتفع به كل واحد منهم وإلا بيع عليهم، واقتسموا ثمنه"، واحتج بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (لا تعضية لأهل الميراث إلا ما حمل القسم)⁽⁴⁵⁾، وبما رواه أبو سعيد رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لا ضرر ولا ضرار)⁽⁴⁶⁾ وما لا ينتفع به عند القسمة، فالقسمة فيها ضرر⁽⁴⁷⁾.
ثالثاً: مذهب الصحابي:

عمل الصحابي حجة عند ابن عبد البر - رحمه الله - يرجع إليه في تشريع الأحكام، وأصل من الأصول التي بنى عليها اجتهاداته وآراءه الفقهية، ومما يؤكد ذلك قوله: "واتباع الصحابة أوقع وأصوب من اتباع من بعدهم، ولو علم الذين جاء عنهم خلافهم فعلهم ما خالفوهم"⁽⁴⁸⁾.
وقوله: "الرشد كله في اتباعهم، واتباع السنة التي نقلوها وفهموها وعملوا بها"⁽⁴⁹⁾.

إلا أن احتجاجه بأقوال الصحابة وأفعالهم مرهون بعدم معارضتها لما صح في السنة النبوية، فإذا خالف الصحابي ما صح من الأحكام الثابتة بالسنة، فيقدم السنة لمكانتها من التشريع، ومما يدل على ذلك ردّه لقول عمر بن الخطاب في "عقل الأصابع": (في الإبهام عشر من الإبل، وفي التي تليها عشر، وفي الوسطى عشر، وفي البنصر تسع، وفي الخنصر ست)⁽⁵⁰⁾، بما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: (وفي كل أصبع مما هنالك - يعني عليه السلام من

اليد والرجل - عشر من الإبل (51). وبما رواه أبو موسى الأشعري (أن رسول الله ﷺ قضى في الأصابع بعشر من الإبل) (52).

ثم إن الصحابة إذا اختلفوا، لم يكن في قول واحد منهم حجة على غيره إلا بدليل يجب التسليم له من الكتاب والسنة، وهو ما عليه العمل عنده؛ فقد احتج بقول ابن عباس في قضائه في ميراث "ابنة وابنة ابن وأخت"، وخالف ما قضى به أبو موسى الأشعري، لمخالفة قضائه فيها قضاء رسول الله ﷺ (53). وربما تعدد قول الصحابي في مسألة معينة، وحينئذ فإن ابن عبد البر - رحمه الله - لا يتوانى في تحري الصحيح منها؛ كما فعل في مسألة "حكم المولى"، حيث أورد فيها عن علي رضي الله عنه روايتين؛ الأولى: تبين منه امرأته بانقضاء الأربعة الأشهر، والثانية: يوقف المولى، إما أن يطلق أو يفى.

ثم قال: "والصحيح من رأيه ومذهبه ما رواه مالك عنه، من القول بوقف المولى، وقد روى عنه أن المولى تبين منه امرأته بانقضاء الأربعة الأشهر، ولا يصح ذلك عنه، فيما رواه معمر عن قتادة، أن علياً وابن مسعود قالا: (إذا انقضت الأربعة الأشهر فهي واحدة، وهي أحق بنفسها، وتعد عدة المطلقة) (54).

قال: "وهذا ليس بشيء عن علي خاصة، لأنه لم يأت إلا من هذا الوجه، وهو منقطع لا يثبت مثله، وأما ابن مسعود فهو مذهب المحفوظ عنه" (55).

رابعاً: الإجماع:

الإجماع من الأصول التي بنى عليها ابن عبد البر الكثير من آرائه الفقهية، واستدل به على كثير من الأحكام الشرعية، وأوجب الأخذ به واتباعه متى صح، لذلك فإنه لا يتوانى في بيان كل رأي يخالف ما هو مجمع عليه، ويرده بالدليل والحجة (56).

ومثال ذلك، فقد رجع إلى الإجماع واحتج به على "حد الخمر"، وهو الثمانون جلدة، فقال: "انعقد إجماع الصحابة رضوان الله عليهم في زمن عمر رضي الله عنه على الثمانين في حد الخمر، ولا مخالف لهم منهم، وعلى ذلك جماعة من التابعين وجمهور فقهاء المسلمين، والخلاف في ذلك كالشذوذ المحجوج بالجمهور" (57).

ومما رده بالإجماع؛ ما رواه عطاء بن يسار أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء: سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا إلا مثلاً بمثل، فقال له معاوية: ما أرى بمثل هذا

الأصول التي بنى عليها ابن عبد البر آراءه واجتهاداته الفقهية

بأساء، فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية؟ أنا أخبره عن رسول الله ﷺ ويخبرني عن رأيه، لا أسألك بأرض أنت فيها. ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب فذكر له ذلك، فكتب عمر بن الخطاب إلى معاوية: (أن لا تبع ذلك إلا مثلاً بمثل، وزناً بوزن)⁽⁵⁸⁾.

فقال ابن عبد البر - رحمه الله -: "السنة المجمع عليها من الأحاد، ونقل الكافة خلاف ما كان يذهب إليه معاوية؛ فعن عبادة بن الصامت أنه قام بالشام خطيباً فقال: "أيها الناس إنكم قد أحدثتم بيوعاً، لا أدري ما هي، ألا إن الفضة بالفضة وزناً بوزن، تبرها أو عينها، والذهب بالذهب وزناً بوزن، تبره أو عينه"⁽⁵⁹⁾. وقد روى أبو سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها شيئاً غائباً بناجز)⁽⁶⁰⁾. ولو لم يكن في هذا الباب إلا حديث نافع عن أبي سعيد الخدري، لكان حجة بالغة لثبوته وبيانه"⁽⁶¹⁾.

خامساً: القياس:

القياس من الأصول التي اعتمد عليها ابن عبد البر في اجتهاداته الفقهية، وهو عنده حجة لا يجوز إنكاره، وقد أورد في كتابه (جامع بيان العلم وفضله) باباً كاملاً في إثبات القياس في الفقه، مستدلاً بأيات من القرآن الكريم، وبالسنة النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين⁽⁶²⁾.

إلا أن عمله بالقياس يتوقف على عدم مخالفته لما ثبت عن رسول الله ﷺ، وهو بذلك يوافق الشافعي فيما ذهب إليه حيث يستدل بقوله: "إن صح الخبر عن النبي ﷺ عند أهل المعرفة بالحديث ما وسعنا إلا اتباعه والقول به، ولا يحل لأحد استعمال قياس ولا معقول مع ثبوت الخبر عن النبي ﷺ بخلافه"⁽⁶³⁾.

ومما يدل عليه؛ ردّه قول من لم ير المسح على الخفين في الحضر بالقياس؛ فقال: "واحتج بعض أصحابنا للمسح في السفر دون الحضر بأنها رخصة لمشقة السفر، قياساً على الفطر والقصر، وهذا ليس بشيء، لأن القياس والنظر لا يعرج عليه مع صحة الأثر"⁽⁶⁴⁾، فقد ثبت عن الرسول ﷺ فيما رواه علي بن أبي طالب أنه قال: (ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوم وليلة للمقيم)⁽⁶⁵⁾.

ومن المسائل الفقهية التي استدل عليها بالقياس:

1- قياس كيفية التيمم على الوضوء، حيث قال: "لما اختلفت الآثار في كيفية التيمم وتعارضت كان الواجب في ذلك الرجوع إلى ظاهر القرآن، وهو يدل على ضربتين: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين قياساً على الوضوء، ولما كان غسل الوجه بالماء غير غسل اليدين، فكذلك يجب أن تكون الضربة في التيمم للوجه غير الضربة لليدين قياساً ونظراً"، ثم قال: "إلا أن يصح على النبي ﷺ بخلاف ذلك فيسلم له" (66)، وهذا يبين لك استدلاله بالقياس في استنباط الأحكام ومنهجه في ذلك.

2- إثبات حد القذف للمحصن بالقياس على المحصنة، فقال: "وقد أجمع العلماء المسلمون أن المحصنين في ذلك، كلهم حكمهم في ذلك حكم المحصنات قياساً، وأن من قذف حرّاً عفيفاً مسلماً، كمن قذف حرّة عفيفة مسلمة" (67).

3- ردّ تصرف الوكيل الذي عزله موكله، وهو لا يعلم، قياساً على الاتفاق على أن الموكل إذا وكله ببيع شيء، ثم باعه عنه، أن ذلك خروج للوكيل عن الوكالة وعزل وإن لم يعلم (68).

سادساً: الاستحسان:

أورد ابن عبد البرّ في ((كتاب الطلاق)): باب ما جاء في عدة الأقراء وعدة طلاق الحائض، حديث ابن عباس: ((إذا حاضت المطلقة الحيضة الثالثة، فقد بانّت من زوجها، إلا أنها لا تتزوج حتى تطهر)) (69). وقال: "وهذا - لو صحّ - احتمل أن يكون منه على وجه الاستحسان" (70). وقوله هذا يدل على عمله بالاستحسان.

وللاستحسان تعاريف مختلفة، ولكنها متقاربة المعنى، ويشرح بعضها البعض، منها:

- 1- استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي (71).
- 2- الجمع بين الأدلة المتعارضة (72).
- 3- العمل بأقوى الدليلين (73).

فالعمل بأقوى الدليلين، هو تخصيص جزئية معينة من دليل كلي، سواء كان الكلي ثابتاً بالنص أو بالقياس، وهو بمثابة الجمع بين الدليلين، وإعمال الدليلين أولى من إهمالهما أو إهمال أحدهما (74).

وعلى هذا الأساس، استدل ابن عبد البر - رحمه الله - في مسألة الأذان للصبح بليل، قبل أذان الصبح قرب الفجر، فقال: "والذي أقول به، أنه جائز الأذان للصبح قبل الفجر، لصحة الإسناد بذلك في حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (إن بلالاً ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي

ابن أم مكتوم⁽⁷⁵⁾، على أن يؤذن لها مع ذلك مؤذن آخر قرب الفجر استحساناً واحتياطاً⁽⁷⁶⁾، لأن الأصل أن يكون لكل صلاة أذان واحد، ولكن خصّصت صلاة الصبح بأذنين، لثبوت ذلك عن النبي ﷺ، وإعمال الدليلين هنا أولى من إهمال أحدهما.

سابعاً: المصالح المرسلة:

المصلحة المرسلة: هي كل منفعة ملائمة لتصرفات الشارع مناسبة لمقاصده، لا يشهد لها بالاعتبار ولا بالإلغاء دليل معين⁽⁷⁷⁾.

فالشارع الحكيم لم ينظر إلى المصالح جميعها نظرة واحدة اعتباراً وإلغاءً، رفقا بالعباد وضماناً لاستمرار الأحكام الشرعية سارية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ومن ثم جاءت بعض نصوص الشريعة معتبرة لبعض المصالح، فأذنت وأمرت بتحصيل أسبابها، وجاءت ثانية ملغية لبعضها الآخر، فمنعت من فعل أسبابها، وبقيت ثالثة دون بيان، وهي ما يستجد للناس من مصالح، فكانت بذلك مرسلة، أي مطلقة دون تحديد أو تقييد⁽⁷⁸⁾.

والمصلحة كما يقول الغزالي: "هي المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة"⁽⁷⁹⁾.

وقد أخذ ابن عبد البر - رحمه الله - بالمصلحة المرسلة كدليل على بعض آرائه واجتهاداته الفقهية؛ كما في مسألة "العجز عن نفقة الزوجة"، حيث فرق بين العجز عن قليل النفقة مما يأمن معه تلف النفس، وجميعها فيما فيه تلف النفس، فذهب إلى التفريق بينه وبين زوجته في الحالة الثانية، وعدم التفريق بينهما في الحالة الأولى، والأفضل عنده في هذه الحالة الصبر.

واستدل بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لن يهلك امرؤ عن نصف قوته، ومن تهيأ له قوت يوم بعد يوم أمن معه تلف النفس، وكان جميلاً به الصبر، وانتظار الفرج حتى يعقب الله تعالى بالسعة واليسر".

وما نقف عليه هنا، هو مراعاة المصلحة في استدلاله على الحكم؛ لأن حفظ النفس من الضروريات، ومقصد من مقاصد الشرع، فإن أدى الإعسار بالنفقة إلى تلف النفس كان التفريق، وإن كان مما يستطيع معه المرء الصبر، فيرى عدم التفريق وانتظار الفرج من الله بالسعة⁽⁸⁰⁾.

إلا أن أخذه بالمصلحة، مبني على التحري والاحتياط والحذر من غلبة الأهواء، لأن الأهواء كثيراً ما تزين لمفسدة فترى مصلحة، وكثيراً ما يغتر بما ضرره أكثر من نفعه.

ثامناً: سد الذرائع:

الذريعة، ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل المحرم⁽⁸¹⁾. والأصل في سد الذرائع، هو منع كل وسيلة من شأنها أن تفضي إلى فساد وضرر ومنكر.

وإذا أمعنا النظر في الآراء الفقهية لابن عبد البر - رحمه الله - وقفنا على مبدأ "سد الذرائع" كأصل يعتمد عليه في الاستدلال، منتهجاً في ذلك أثر الإمام مالك - رحمه الله - .

عن الإمام مالك - رحمه الله - أنه بلغه: (أن عمر بن الخطاب سئل عن رجل أسلف رجلاً طعاماً، على أن يعطيه إياه في بلد آخر، فكره ذلك عمر بن الخطاب، فقال: فأين الحمل)⁽⁸²⁾، فقال: "هذا بين لأنه اشترط عليه فيما أسلفه زيادة ينتفع بها وهي مؤنة حمله، وكل زيادة من عين أو منفعة يشترطها المسلف على المستسلف فهي ربا، لاختلاف في ذلك"⁽⁸³⁾. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: (من أسلف سلفاً فلا يشترط إلا قضاءه)⁽⁸⁴⁾. وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: (من أسلف سلفاً فلا يشترط أفضل منه، وإن كانت قبضة من علف فهو ربا)⁽⁸⁵⁾.

وقد علق ابن عبد البر - رحمه الله - بقوله: "وهذا الباب كله عن عمر وابن عمر وابن مسعود بذلك، أنه لا ربا في الزيادة في السلف إلا أن يشترط تلك الزيادة ما كانت، فهذا ما لا شك فيه أنه ربا، والرأي والعادة من قطع الذرائع، ومن ترك ما ليس به بأس مخافة موقعة ما به بأس⁽⁸⁶⁾، كما قال صلى الله عليه وسلم: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)⁽⁸⁷⁾.

تاسعاً: الاستصحاب:

إذا أردنا أن نعطي تعريفاً موجزاً للاستصحاب فهو: "استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفيًا"⁽⁸⁸⁾.

ومن القواعد والمبادئ الشرعية التي يتضمنها: الأصل في الأشياء الإباحة، الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغيره، وما ثبت باليقين لا يزول بالشك، الأصل في الذمة البراءة...

الأصول التي بنى عليها ابن عبد البر آراءه واجتهاداته الفقهية

وقد حَكَّم ابن عبد البر - رحمه الله - هذه القواعد الشرعية في مسائل فقهية متنوعة، مما يدل على اعتماده على الاستصحاب كحجة في الاستدلال على الأحكام، ومن أمثلة ذلك:

1- أجاز الصلاة على الجنازة في المسجد، فقال: "فأين المذهب والرغبة عن سنته ﷺ، ولم يأت عنه ما يخالفها من وجه معروف، ولو لم تكن في هذا الباب سنة ما وجب أن تمنع عن ذلك، لأن الأصل الإباحة حتى يرد المنع والحظر" (89).

2- أجاز الصلاة بالشك في الوضوء، وحكم بصحتها حتى يستيقن المصلي الحدث، استناداً إلى ما رواه أبو سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: (إذا أتى أحدكم الشيطان في صلاته فقال: إنك أحدثت، فلا ينصرف حتى يسمع بأذنيه صوته أو يجد ريحه) (90).

وقال: "ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينقله عن أصل طهارته التي كان قد تيقنها بشك عرض له حتى يستيقن الحدث، والأصل في هذا، أو في البناء على اليقين سواء" (91).

عاشراً: عمل أهل المدينة:

من الأصول التي اعتمد عليها الإمام مالك في الاستدلال، عمل أهل المدينة، وله تأثير في الفروع الفقهية وبعض الأحكام التي نشأ فيها الخلاف. وقد سلك ابن عبد البر - رحمه الله - منهج الإمام مالك واستدل بعمل أهل المدينة على بعض الأحكام الشرعية، خاصة إذا تعلق الأمر بالمتكرر من الأعمال، مما لا يمكن أن يكونوا قد أخطأوا فيها كأوقات الصلاة، وما يجب فيه من الزكاة، ومقدار المد والصاع...

ومن المسائل التي رجع فيها ابن عبد البر - رحمه الله - إلى عمل أهل المدينة:

1- تحديد وقت صلاة المغرب، فقال: "كل حديث ذكرناه في إمامة جبريل - على تواترها - لم تختلف في أن للمغرب وقتاً واحداً، وقد روي مثل ذلك عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمرو بن العاص، وكلهم صحبه بالمدينة، وحكى عنه صلاته بها، وأنه لم يصل المغرب في الوقتين، ولكن في وقت واحد، وسائر الصلوات في وقتين، على أن مثل هذا يؤخذ عملاً، لأنه لا يغفل عنه، ولا يجوز جهله ونسيانه" (92).

2- عدم وجوب الزكاة في الخضر والفواكه، فقال: "وفي كون الخضر بالمدينة، وإجماع أهلها على أنه لا زكاة فيها، دليل على أن رسول الله صلى

الله عليه وسلم لم يأخذ منها الزكاة، ولو أخذ منها الزكاة ما خفي عليهم، فكانت الخضر مما عفي عنه من الأموال، كما عفي عن سائر العروض التي ليست للتجارة" (93).

الحادي عشر: العرف:

العرف من المصادر المهمة في الشريعة الإسلامية، وبه يتحقق المقصد السامي، وهو مراعاة أحوال الناس وظروفهم، وحكمهم بما تعارفوا عليه وتعودوه، ما دامت لا تخالف حكماً أو مقصداً شرعياً.

ثبت في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ قال لهند بنت عتبة: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)، وفيه دليل على حجية العرف، لأنه عليه الصلاة والسلام أجاز لها أن تأخذ بمقدار ما تعارف عليه الناس.

ومن القواعد الفقهية المتعلقة بإعمال العرف: العادة محكمة، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، التعيين بالعرف كالتعيين بالنص، لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان.

ويُضح اعتماد ابن عبد البر - رحمه الله - على العرف في الاستدلال على الأحكام الشرعية من خلال المسائل التالية:

1- تحديد المكايل والموازين والنقود، فقال: "الأوقية على عهد رسول الله ﷺ لم يجز أن تكون مجهولة المبلغ من الدراهم في الوزن، ثم يوجب الزكاة فيها، وليس يعلم مبلغ وزنها... ووزن الدينار درهمان أمر مجتمع عليه في البلدان، وكذلك الوزن اليوم أمر مجتمع عليه معروف بالآفاق، إلا أن الوزن عندنا بالأندلس مخالف لوزنهم، فالدرهم الكيل عندهم هو عندنا بالأندلس درهم وأربعة أعشار درهم، لأن دراهمنا مبنية على دخل أربعين ومائة منها في مائة كيل من دراهمهم، هكذا أجمع الأمراء والناس عندنا بالأندلس" (94). وهذا يبين في تحكيم العرف.

2- بيانه للمد والوسق بالكيل القرطبي، فقال: "... هي بالكيل القرطبي عندنا خمسة وعشرون قفيزاً على حساب كل قفيز ثمانية وأربعون مدّاً، وإن القفيز اثنين وأربعين مدّاً كما زعم جماعة من الشيوخ عندنا، فهي ثمانية وعشرون قفيزاً ونصف قفيز أو أربعة أسباع قفيز، ووزن جميعها ثلاثة وخمسون ربعاً وثلاث ربع، كل ربع منها من ثلاثين رطلاً". ثم قال: "والأحوط عندي والأولى، أن يكون النصاب خمسة وعشرين قفيزاً بكيل قرطبة، هو هذا المقدار الذي لا تجب فيما دونه، وتجب فيه، وفيما دونه كيلاً بحساب ذلك من كل شيء عشره" (95).

3- اختلاف الزوجين في الصداق⁽⁹⁶⁾.

4- حكم إطالة الشعر للرجال، فقال: "صار أهل عصرنا لا يحبس الشعر منهم إلا الجند عندنا لهم الجمم⁽⁹⁷⁾ والوفرات⁽⁹⁸⁾، وأضرب عنها أهل الصلاح والستر والعلم حتى صار ذلك علامة من علاماتهم، وصارت الجمم اليوم عندنا تكاد تكون علامة السفهاء، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: (من تشبه بقوم فهو منهم)، فقل: من تشبه بهم في أفعالهم، وقيل: من تشبه بهم في هيئاتهم، وحسبك بهذا، فهو محمل الاقتداء بهدى الصالحين على أي حال كانوا...".

وبالرغم من ثبوت حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (كان شعر رسول الله ﷺ فوق الوفرة ودون الجمّة)⁽⁹⁹⁾، إلا أنه - رحمه الله - رجع إلى العرف في ذلك، لأنه ربما كان إطالة الشعر مستهجنًا بين الناس، أو لا يفعله إلا طائفة فاسقة منهم، فلا ينبغي فعله، لأنه تشبه بأهل الفجور إذا كان هذا شعاراً لهم.

الثاني عشر: شرع من قبلنا:

هو تلك الأحكام الشرعية المقررة في شرائع الأنبياء والرسل السابقين على نبينا محمد ﷺ، والتي أخبر بها النبي ﷺ بنص القرآن أو بصحيح السنة، ولم يلحقها ناسخ من شريعة الإسلام⁽¹⁰⁰⁾.

قال القرافي: "وشرع من قبلنا إنما يكون شرعاً لنا إذا ثبت أنه شرع من قبلنا بوحى ثابت أو رواية صحيحة"⁽¹⁰¹⁾.

وأهمية هذا الأصل تكمن في توسيع دائرة الاستنباط والاجتهاد، واستيعاب جميع الوقائع المماثلة لتلك الواقعة في المجتمعات الحالية، مع ما يتحصل من ذلك من الاستفادة من تجارب الإنسانية في ارتباطها بالوحي الإلهي وتحقيق مقاصده.

ومما يدل على أن ابن عبد البر - رحمه الله - يعتبره أصلاً في الاستدلال على الأحكام، ما أورده في كتابه (الكافي) - كتاب الدعوى والبيّنات - من الحكم به في القضاء⁽¹⁰²⁾، حيث قال: "... المعمول به عندنا أن من عرف بمعاملة الناس مثل التجار بعضهم لبعض، ومن نصب نفسه للشراء والبيع وياشر ذلك ولم ينكر منه، فاليمين عليه لمن ادعى معاملته ومدايته فيما يمكن، ومن كان بخلاف هذه المنزلة مثل المرأة المستورة المحتجة، والرجل المستور المنقبض عن مداخله المدعى عليه وملاسته، فلا تجب اليمين عليه إلا بالخلطة، وفي الأصول، إن من جاء بما لا يشبه ولا يمكن في الأغلب كُذِّب ولم يقبل منه،

عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: (لما أوتي يعقوب بقميص يوسف ولم ير فيه خرقاً قال: كذبتُم لو أكله السبع لخرق قميصه)، وعن عامر الشعبي قال: (كان في قميص يوسف ثلاث آيات حين قد قميصه من دبره، وحين ألقى على وجه أبيه فارتد بصيراً، وحين جاؤوا بالدم عليه وليس فيه شقّ علم أنه كذب، لأنه لو أكله السبع خرق قميصه)، ومما يشهد لهذا قول الله عز وجل: (إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين. وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين)⁽¹⁰³⁾، وهذا أصل فيما ذكرنا".

- أورد قوله عز وجل: (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده)⁽¹⁰⁴⁾، في معرض استدلاله على اعتماد الإمام مالك رحمه الله على- شرع من قبلنا- كأصل للاستنباط، فقال: "أمر الله نبينا عليه الصلاة والسلام بالاعتداء بهم إلا أن يشرع له منهجاً غير ما شرع لهم"⁽¹⁰⁵⁾. وفي ذلك إقرار منه - رحمه الله - باعتباره حجة في الاستدلال، مالم يرد في شرعنا ما يخالفه.

الخاتمة:

وفي الختام، فقد أردت أن أنوه من خلال هذه السطور، بالمكانة العلمية لهذا العالم الجليل، وأنها لا تقل درجة عن مكانة أئمة المذاهب، وغيرهم من الفقهاء، فهو المجتهد المستقل الذي لا يركن إلى التقليد، أو التقيد بمذهب معين، بل يتبع الدليل مع الإتقان والتحقيق، مخالفاً في كثير من المسائل الفقهية آراء فقهاء المذاهب. واجتهاده هذا مبني على المصادر الأساسية للتشريع، وهي: الكتاب والسنة والقياس عليهما والإجماع وآثار الصحابة ثم الأدلة التبعية، كالمصالح المرسلة والاستحسان والاستصحاب وسد الذرائع والعرف... وكل ذلك مدون في مصنفاته الفقهية. وما عملنا هذا إلا تسليط للضوء على جانب من الجوانب العلمية التي نبغ فيها.

هوامش البحث:

- 1- انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ط3/1406-1986، مؤسسة الرسالة - بيروت - 153/18. ووفيات الأعيان- ابن خلكان - دار صادر - بيروت - 66/7.
- 2- سير أعلام النبلاء، الذهبي، 157/18.
- 3- نفس المصدر 154/18.
- 4- الاستذكار الجامع لمذاهب الفقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، ابن عبد البر النمري الأندلسي، طبعة/1413هـ-1993م، دار قتيبة للطباعة والنشر- دمشق - 76/1.

الأصول التي بنى عليها ابن عبد البر آراءه واجتهاداته الفقهية

- 5- وفيات الأعيان، ابن خلكان، 66/7.
- 6- جهود الحافظ ابن عبد البر في دراسة الصحابة، د. مجيد خلف منشد، ط1427/1هـ-2006م، دار ابن حزم - بيروت - ص:16.
- 7- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ابن عبد البر القرطبي، تحقيق ودراسة د.سيد زكريا سيد الصباغ - دار الصحوة للنشر والتوزيع - طبعة/1432هـ-2011م، ص:36
- 8- آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة، أحمد بن محمد عمر الأنصاري ط1417/1هـ-1996م، مكتبة الرشد -الرياض- ص:113 .
- 9- المرجع نفسه، ص:113.
- 10- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، دار الكتب العلمية - بيروت - 32/2.
- 11- المجموع شرح المذهب للشيرازي - أبي زكريا محي بن شرف النووي، ط1415هـ-1995م، دار إحياء التراث العربي، 104/1.
- 12- نفس المصدر، ص:104.
- 13- آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة، أحمد بن محمد عمر الأنصاري، ص:117.
- 14- انظر: جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 114/2-115.
- 15- سورة الأنبياء، الآية 7.
- 16- مجموع فتاوى ابن تيمية 262/19.
- 17- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر 57/2.
- 18- نفس المصدر 115/2.
- 19- سورة البقرة، الآية 238.
- 20- الاستذكار، ابن عبد البر، 390/5.
- 21- سورة البقرة، الآية 275.
- 22- سورة النساء، الآية 29.
- 23- الاستذكار، ابن عبد البر، 101/21.
- 24- سورة البقرة، الآية 232.
- 25- انظر الاستذكار، ابن عبد البر، 49/16.
- 26- سورة المائدة، الآية 6.
- 27- الاستذكار، ابن عبد البر، 55/3.
- 28- سورة الأنعام، الآية 7.
- 29- سورة الأحزاب، الآية 50.
- 30- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ابن عبد البر، ص:313.
- 31- سورة النجم، الآية 4.
- 32- أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساء، رقم 2069، 762/2. ومسلم في كتاب المساقاة باب بيع الطعام مثلاً بمثل، رقم 1596-1218/3.
- 33- الاستذكار، ابن عبد البر، 209/19.
- 34- نفس المصدر، 212/19.

- 35- أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم 2082- 766/2. وأبو داود في كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم 3367، 252/3.
- 36- أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم: 2081، 765/2.
- 37- الاستذكار، ابن عبد البر، 102/19.
- 38- الاستذكار، ابن عبد البر، 52-51/17.
- 39- أخرجه البخاري في كتاب المساجد، باب قول النبي ﷺ: (جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً)، رقم 428- 168/1.
- 40- الاستذكار، ابن عبد البر، 124-123/1. والكافي، ابن عبد البر، ص: 114.
- 41- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب الوضوء من النوم رقم 203- 81/1.
- 42- سنن: النعاس من غير نوم.
- 43- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم رقم 200- 79/1.
- 44- الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر، ص: 44.
- 45- أخرجه البيهقي في السنن الصغرى، باب القسمة، 67/9.
- 46- أخرجه الإمام مالك في الموطأ، 745./2.
- 47- الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر، ص: 528.
- 48- الاستذكار، ابن عبد البر، 309/8.
- 49- الاستذكار، 42/26.
- 50- أخرجه البيهقي في كتاب الخراج باب الأصابع كلها سواء، 93/8.
- 51- مصنف بن أبي شيبة في كتاب الديات، باب كم في كل إصبع، رقم 26992- 368/5.
- 52- أخرجه أبو داود في كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، رقم 4557-4556، 188-187/4، والنسائي في كتاب القسامة باب عقل الأصابع رقم 7050- 244/4.
- 53- انظر كتاب الاستذكار، ابن عبد البر، 17-15/11.
- 54- مصنف عبد الرزاق، كتاب الطلاق، باب انقضاء الأربعة أشهر، رقم 11645- 455/6.
- 55- انظر الاستذكار، ابن عبد البر، 83-82/17.
- 56- الاستذكار 136./4.
- 57- الاستذكار 268-267/24.
- 58- الموطأ في كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالفضة تبرأ وعينا رقم 1302- 634./2.
- 59- أخرجه النسائي في كتاب البيوع باب بيع الشعير بالشعير رقم 6155- 27/4. وأبو داود في كتاب البيوع، باب الصرف رقم 248/3349.3.
- 60- أخرجه البخاري في البيوع، باب بيع الفضة بالفضة، رقم 2068- 769/2. ومسلم في كتاب المساقاة، باب الربا، رقم 1584- 208/3.
- 61- الاستذكار، ابن عبد البر، 199/19.

الأصول التي بنى عليها ابن عبد البر آراءه واجتهاداته الفقهية

- 62- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 69-65/2.
- 63- الاستذكار، ابن عبد البر، 56/20.
- 64- الاستذكار، ابن عبد البر، 247/2.
- 65- أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين رقم 276-232/1. والترمذي في كتاب الطهارة باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم رقم 158/1-75.
- 66- الاستذكار، ابن عبد البر، 165/3.
- 67- الاستذكار، 120/24.
- 68- الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر، ص: 471.
- 69- أخرجه البيهقي في كتاب العدد، باب ما جاء في قوله عز وجل (والمطلقات يتربصن...) رقم 15161. 415/7.
- 70- الاستذكار، ابن عبد البر، 37/18.
- 71- الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، ط1/1411هـ، دار الكتب العلمية - بيروت- 148/4.
- 72- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد القرطبي، ط/1409هـ-1989م، دار اشرفية، 274/2.
- 73- أصول فقه الإمام مالك، أدلته العقلية، د.فاديغا موسى، ط1/1428هـ-2007م، دار التدمرية - الرياض، 338/1.
- 74- نفس المرجع، 340/1.
- 75- أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب أذان الأعمى، رقم 192-223/1. ومسلم في كتاب الصيام، باب أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، رقم 1092-768./2.
- 76- الاستذكار، 94/3.
- 77- الموافقات، الشاطبي، 27/1.
- 78- مختصر علم أصول الفقه الإسلامي، د.محمد محدة، ط4/1996م، دار الشهاب - الجزائر- ص: 228. 79- المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، ط2، دار الكتب العلمية- بيروت -، 286/1-287.
- 80- انظر: الاستذكار، ابن عبد البر، 170-168/18.
- 81- أصول فقه الإمام مالك: أدلته العقلية، د.فاديغا موسى، 591./2.
- 82- الموطأ، كتاب البيوع، باب ما لا يجوز من السلف، رقم 1361-681/2.
- 83- الاستذكار، ابن عبد، 54./21.
- 84- الموطأ، كتاب البيوع، باب ما لا يجوز من السلف، رقم 1363-682/2.
- 85- الموطأ، كتاب البيوع، باب ما لا يجوز من السلف، رقم 1364-682/2.
- 86- انظر الاستذكار، 56-55/21.
- 87- أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، رقم 2518-668/4. والنسائي في كتاب القضاء، باب الاستدلال بأن حكم الحاكم لا يحل شيئا ولا يحرمه، رقم 5945. 468/3.

- 88- أعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية، ط1/1421هـ- 2000م، مكتبة دار البيان - دمشق -، 319/1.
- 89- الاستذكار، ابن عبد البر، 275/8.
- 90- أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب من قال يتم على أكبر ظنه، رقم 1629. 270/1.
- 91- الاستذكار 352/4، وانظر: الكافي في فقه أهل المدينة، ص 100.
- 92- الاستذكار 201.-200/1.
- 93- الاستذكار 94/1، انظر كذلك: الكافي في فقه أهل المدينة، ص 159.
- 94- الاستذكار 17/9.
- 95- الاستذكار 26/9.
- 96- ارجع في تفصيل ذلك إلى كتاب الكافي في فقه أهل المدينة، ص 318-319.
- 97- شعر الرأس إذا سقط على المنكبين.
- 98- شعر الرأس إذا وصل إلى شحمة الأذن.
- 99- أخرجه أبو داود والترمذي.
- 100- انظر: أصول الفقه الإسلامي، محمد محدة، ص: 323، والوجيز في أصول استنباط الأحكام في الشريعة الإسلامية، د. محمد عبد اللطيف صالح الفرفور - دار البشائر - دمشق، ط2/ 1423هـ- 2002م، 307-306/1.
- 101- الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: أ. أحمد أبو خيزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت -، 71/12.
- 102- الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر، ص 559-560.
- 103- سورة يوسف، الآيتان: 26-27.
- 104- سورة الأنعام، الآية 90.
- 105- الاستذكار 257-256/25.

دور الوقف في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية

د/ جمال بن دعاس - د/ رضا شعبان

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص البحث:

تتناول هذه الدراسة إسهام الوقف الإسلامي في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، في ظل كثرة أعباء الدولة الحديثة وعجز الموازنة عن تغطية كل النفقات العامة، حيث إن الوقف يسهم في تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال تقليص الفوارق الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة ومعالجة بعض المشكلات الاجتماعية مثل البطالة والامية والفقر، وفي المجال الاقتصادي نجد أن الوقف الإسلامي يسهم في زيادة التراكم الرأسمالي ودفع وتيرة التنمية من خلال صيغ متعددة لاستثمار أموال الوقف.

Abstract:

This study examines the contribution of the Islamic endowment (Waqf) in achieving economic and social development. It is of great importance to the modern state to handle its large number of financial burdens and the budget deficit to cover all public expenditures. We find that the endowment contributes to the achievement of social justice by reducing social inequalities, redistributing wealth and dealing with some social problems such as unemployment, poverty and illiteracy. In the economic field, we find that the Islamic endowment plays an important role in increasing the capital accumulation and in boosting the pace of development through multiple ways, which invest the funds of the endowment.

مقدمة :

الوقف الإسلامي من المؤسسات التي قامت بدور كبير في تاريخ الحضارة الإسلامية، سواء من خلال بناء المساجد والمدارس القرآنية ونشر الدعوة الإسلامية، أو من خلال تمويل مختلف المرافق الاجتماعية والتعليمية والصحية والفكرية والثقافية.

كما أسهم في التخفيف من المشكلات التي تعاني منها الطبقات الفقيرة من بطالة وفقر وأمية، وبازدياد تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية وعجزها عن تغطية مختلف النفقات تبرز أهمية الوقف للقيام بأدوار كبيرة في مجال التنمية الاقتصادية.

أولا : دور الوقف في تحقيق التنمية الاجتماعية

تسعى الدولة الحديثة لتوفير الرعاية الاجتماعية لمختلف شرائح المجتمع، إلا أن الاعتماد الكلي على الموازنة العامة لتحقيق ذلك يكون في كثير من الأحيان متعذرا، وذلك بسبب كثرة أعباء الدولة في المجالات المختلفة إضافة إلى قلة الإيرادات العادية، وفي المقابل تحاول - قدر الإمكان- تفادي اللجوء إلى زيادة الضرائب لوصولها إلى حدها الأقصى في الغالب، وتفادي اللجوء إلى القروض العامة لما لها من آثار اقتصادية وسياسية خطيرة خاصة على الأجيال القادمة، وأخيرا عدم تفضيل حل اللجوء إلى الإصدار النقدي الجديد لما يؤدي إليه من ضغوط تضخمية لا ينصح الاقتصاديون باللجوء إليها¹، خاصة وأن القدرة الشرائية في تناقص مستمر بسبب ذلك.

وإذا كان أول وقف في تاريخ الدولة الإسلامية مخصصا للاستعمال الديني، متمثلا في بناء الرسول صلى الله عليه وسلم لمسجد قباء، فإن ثاني وقف كان للاستعمال الخيري متمثلا في البساتين السبعة لمخيريق حيث أوصى بها للنبي ﷺ بضعها بعد موته حيث أراه الله، فلما قتل في غزوة أحد وضعها في عامة صدقاته ﷺ وقفا لله تعالى²، ثم وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه الاستثماري بجعل أرض خيبر تُنْفَق ثمراتها على وجوه البر في إطعام الفقراء والمساكين وابن السبيل³، ثم انتشرت بعدها الأوقاف الإسلامية تُسهم في تحقيق التنمية الاجتماعية للمجتمع الإسلامي على مر العصور، ومن أمثلة ذلك:

1- إسهام الوقف في تحقيق العدالة الاجتماعية

الوقف ملك للأمة، بحيث يخرج من ملكية الواقف ولا يضاف إلى ملكية الدولة، مما يجعله وسيلة مهمة في تحقيق العدالة الاجتماعية، وذلك من خلال:

أ- **تقليص الفوارق الاجتماعية:** حيث توزع الموارد الوقفية على طبقات معينة، تتوفر على مؤهلات مهنية وعلمية، وتعينها على التحول إلى طاقات إنتاجية، فترفع - في مرحلة أولى- من مستوى معيشتهم تدريجيا بإخراجهم من فئة المحتاجين، ثم تمكنهم من تكوين منشآت إنتاجية سواء في المجال الزراعي أو الصناعي أو الحرفي، مما يمكنهم من تشغيل فئة من البطالين لإخراجهم هم أيضا

دور الوقف في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية

من هذه الفئة إلى فئة تُسهم في زيادة الناتج الوطني من جهة، ومن جهة أخرى في تقليص الفجوة بين المستويات المعيشية في المجتمع.

ب- إعادة توزيع الثروة: يُسهم الوقف في إعادة توزيع ثروة المجتمع، فبالإضافة إلى التوزيع الاقتصادي للدخل على مختلف العناصر الفاعلة في العملية الإنتاجية، يتدخل الوقف لإعادة توزيع جزء من الدخل لفئات ليست من العناصر السابقة، بحيث لا تمتلك لا أرضاً ولا مالا ولا جهداً ولا تنظيماً، وهذه سنة الله في الكون⁴، وما كان الله ليذر فئة دون حق فيما منحه لخلقه في هذه الأرض، فيأتي الوقف ليكون سبباً في إعادة توزيع الثروة لصالح هذه الفئة.

2- إسهام الوقف في تحقيق التكافل الاجتماعي

الوقف مجال متروك للأفراد على غرار الصدقات والوصايا والندور، إلا أنه يمتاز عنها بصفة الاستمرارية التي تجعله أكثر فعالية وقدرة على تحقيق هدف التكافل الاجتماعي سواء في المجال المادي كإعانة المحتاجين والعجزة والأيتام، أو الجانب المعنوي من خلال تقوية الروابط العائلية والإنسانية⁵، ويمتاز الوقف عن غيره من صور التكافل الأخرى بالمزايا التالية:

أ- الوقف تلقائي تطوعي، بحيث لا تفرضه الدولة ولا أي سلطة أخرى، كالضرائب وغيرها.

ب- عدم تحيز منافع الوقف لفئة معينة، بحيث يستفيد منه كل أفراد المجتمع بمن فيهم غير المسلمين.

ج- عدم التخرج من الاستفادة من الوقف بسبب عدم معرفة الواقف في الغالب، بخلاف الصدقات والهبات.

د- تميز الوقف بالاستمرارية، مما يجعل فائدته تتسم بالثبات والدوام وتراعي الأجيال الحاضرة والقادمة على حد سواء، بخلاف الصدقات التي تستهلك منفعتها في حينها ولا تنتقل إلى الأجيال الأخرى.

3- إسهام الوقف في معالجة المشاكل الاجتماعية:

يُسهم الوقف إلى جانب الحكومة في معالجة العديد من الأزمات والمشكلات الاجتماعية، مثل⁶:

أ- الحد من مشكلة البطالة:

فكما سبق أن شرحنا إسهام الوقف في تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال تحويل البطالين ذوي التأهيل العلمي أو المهني إلى أصحاب مشاريع، ومن ثم توظيف يد عاملة جديدة كانت تعاني من البطالة، أو توظيف عاطلين عن العمل في المؤسسات الوقفية نفسها سواء في الإنتاج أو التوزيع أو الإدارة بحسب

طبيعة المشروع الوقفي، كما يكمن أن يسهم الوقف في تأهيل اليد العاملة غير المؤهلة من خلال توفير فرص تعلم المهن والمهارات بما يحسن نوعية قوة العمل ويرفع من الكفاءة المهنية والقدرة الإنتاجية لهذه الفئة.

ب- الحد من ظاهرة الأمية:

يتضح دور الوقف في الحد من ظاهرة الأمية وانتشار العلم والثقافة وذلك من خلال الإسهام في تشييد المساجد والمكتبات والمدارس، وقد عرف التاريخ الإسلامي أمثلة ساطعة في هذا المجال، حيث شهدت بلاد الأندلس حركة علمية نشطة، توجت باحتفال أهل قرطبة بتشييع آخر أُمي في القرن التاسع عشر⁷، بل استقبلت أيضا الطلبة من كل أنحاء الدنيا، فهلا استفدنا من هذه التجربة وشجعنا الوقف ليقوم بهذا الدور المثالي ونحن في القرن الحادي والعشرين⁸.

ج - الحد من ظاهرة الفقر

يسهم الوقف بفعالية في الحد من ظاهرة الفقر من خلال توفير الحاجات الأساسية للفقراء والمحتاجين، مثل الخدمات الصحية والتعليمية والمعيشية، سواء في المساجد أو الملاجئ ودور رعاية المحتاجين والمسنين والمعاقين التي تقدم خدماتها الوقفية مجانا لهذه الفئة.

4- دور الوقف في تنمية الأخلاق:

يسهم الوقف في تنمية الأخلاق في المجتمع من خلال معالجة الأمراض النفسية المتمثلة في الأنانية والبخل والشح بالنسبة للواقفين، والكراهية والحسد بالنسبة للمستفيدين من الأوقاف، حيث يشعر الواقف ويشعر غيره بأخلاق البذل والتضحية دون انتظار العائد المادي الخاص، مما يزيد من تماسك المجتمع ويقوي فيه روح الأخوة بعيدا عن الأثرة والأنانية، مما يجلب للمجتمع أسباب السعادة، فالواقف ينتظر الجزاء الأخروي بسعادة كبيرة ونشوة عالية طمعا في رضى الله تعالى، والمستفيد يسعد بما فعله الواقف ويدعو له، ويعيش المجتمع في سعادة إيمانية عالية⁹.

ثانيا: دور الوقف في تحقيق التنمية الاقتصادية

الوقف عملية تجمع بين الادخار والاستثمار معا، فهي اقتطاع أموال عن الاستهلاك الآني وتحويلها إلى الاستثمار في أصول رأسمالية إنتاجية في المجتمع، الهدف منها إنتاج المنافع والخيرات والإيرادات التي تستهلك في المستقبل، سواء أكان هذا الاستهلاك بصورة جماعية كمنافع المساجد والمدارس والمستشفيات أم بصورة فردية نحو ما يوزع على الفقراء والمساكين. فإنشاء وقف هو أشبه ما يكون بإنشاء مؤسسة اقتصادية ذات وجود دائم، وهو بمثابة بناء للثروة الإنتاجية للأجيال القادمة.

دور الوقف في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية

ومما يسهم به الوقف في تحقيق التنمية الاقتصادية:

1- زيادة التراكم الرأسمالي:

تحتاج التنمية الاقتصادية إلى تمويل ضخم تعجز الدول عن تغطية جميع نفقاته، مما يتطلب إسهام الوقف في تمويل هذه التنمية، من خلال محاربة الاكتناز الذي يعطل عنصر رأس المال في المشاركة في العملية التنموية وتحريك عجلة النشاط الاقتصادي.

والوقف باعتباره صدقة تطوعية يعمل بجانب الزكاة، وهي صدقة إلزامية، على تحرير رؤوس الأموال العينية والنقدية طوعاً أو جبراً من حب أصحابها الفطري لها، ويدفعها للمشاركة في التنمية الاقتصادية طلباً لثواب الله تعالى، وتحرير هذه الأموال يُسهم في التنمية سواء من خلال إنشاء مؤسسات وقفية جديدة، أو صيانة الأموال الوقفية القائمة لضمان استمراريتها، ويتحقق ذلك من خلال خصائص الوقف باعتباره ثروة إنتاجية توضع في الاستثمار على التآبيد، يمتنع بيعه واستهلاك قيمته، كما يمنع تعطليه عن الاستغلال، وتجب صيانته والإبقاء على قدرته على إنتاج السلع والخدمات التي خصص لإنتاجها، ويحرم الإنقاص منه والتعدي عليه، فالوقف المؤبد ليس مجرد استثمار مستقبلي فحسب، بل هو استثمار تراكمي يتزايد يوماً بعد يوم لانضمام الأوقاف الجديدة التي ينشئها الجيل الحاضر.

ونظراً لكون معظم الأوقاف من الأجيال الماضية، فهي تحتل مواقع هامة في مراكز المدن مما يزيد من قيمتهما، كما أن بعضها يهدم ويبنى بطريقة جديدة تستغل في بناء محلات تجارية مرتفعة الإيجار يعود دخلها للعين الموقوفة.

2- تنمية القطاعات الاقتصادية:

يقوم الوقف بدور فعال في دعم مختلف القطاعات الاقتصادية سواء منها الزراعية أو الصناعية أو التجارية أو الخدمية مما يُسهم في تحقيق التنمية الشاملة.

أ- في المجال الزراعي: يتم وقف الأراضي الزراعية لينفق عائدها في مختلف أوجه البر، مع الإبقاء على جزء من المحصول لتعمير الوقف وصيانته وإضافة مساحات جديدة إليه، وذلك من شأنه تنمية هذا القطاع الحيوي.

ب- في المجال الصناعي: يمكن أن يُسهم الوقف في تنمية الصناعات المختلفة من خلال تخصيص ريع بعض الأوقاف للصناعات الأساسية بتوفير ما تحتاج إليه من خدمات وتدريب العمال على المهارات الفنية والحرف اليدوية.

ت- في المجال التجاري: يهتم الوقف بتوفير الأسواق مما يُسهم في رواج النشاط الصناعي، وإنشاء المرافق الضرورية الملازمة عادة للأسواق.

ث- في المجال الخدمي: من خلال إنشاء البنى التحتية ونزل الضيافة وغيرها. يقول الدكتور شوقي دنيا: "شيوخ ظاهرة الوقف في المجتمع الإسلامي والتنوع الكبير في الأموال الموقوفة والجهات الموقوف عليها، ولد حركة استثمارية شاملة من خلال إنشاء الصناعات العديدة وتطويرها التي تخدم أغراض الوقف، ومن ذلك على سبيل المثال: صناعة السجاد وصناعة العطور والبخور، هذه الصناعات التي ازدهرت من جراء عملية الوقف وما تولد عنها من صناعات خادمة ومكملة، ومن عمل فيها من عمال وفنيين، وما تولد عنها من دخول ومرتببات وأثمان، كل ذلك يعد إضافات مستمرة إلى الطاقة الإنتاجية القائمة أو بعبارة أخرى: مزيداً من الاستثمارات الإنتاجية، والتي تعتبر دعامة لأي تقدم اقتصادي"¹⁰.

3- دور الوقف في علاج المشكلات الاقتصادية:

تعاني الاقتصاديات المعاصرة من أزمات متلاحقة، تكاد كل منها تقضي على النظام الاقتصادي برمته، ولعل أهم مشكلة تعاني منها هذه الاقتصاديات الركود الاقتصادي، وهو الانخفاض في الطلب الكلي الذي يؤدي إلى بطء تصريف السلع والخدمات في الأسواق وتعطيل النشاط الإنتاجي مما يؤدي إلى تكديس المنتج وتسريح العمال مما يعني وجود أزمة اقتصادية. ويتطلب الركود الاقتصادي تدخل الدولة لزيادة الطلب الكلي الفعال من خلال زيادة الإنفاق، وتخفيض الضرائب لتحفيز المستثمرين على العودة إلى النشاط، وعليه يجب توفير رؤوس الأموال لزيادة الإنفاق، وتوفير مناصب الشغل لمحاربة البطالة¹¹:

أ- دور الوقف في زيادة رأس المال: ويتجلى من خلال محاربة الاكتناز

وزيادة الأموال المخصصة للوقف – كما سبق-

ب- دور الوقف في محاربة البطالة: وذلك من خلال إقامة استثمارات وقفية جديدة، وتطوير الأوقاف القائمة مما يؤدي إلى توظيف يد عاملة جديدة للعمل في المشاريع الجديدة، والمحافظة على اليد العاملة في الأوقاف القائمة.

4- بعض صيغ استثمار أموال الوقف:

وهناك عدد من الصور والصيغ الحديثة لاستثمار أموال الوقف، منها¹²:

أ- الاستصناع على أرض الوقف: وذلك بأن تقوم جهات ذات سيولة نقدية ببناء مجمعات سكنية وتجارية ونحو ذلك على أرض الوقف بأقساط مؤجلة تستوفي من الإيجار المتوقع لهذا الوقف.

دور الوقف في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية

ب- المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك: وفي هذه الصيغة تكون الجهة الممولة شريكا في مشروع الوقف يخرج من ملكيته بالتدرج حتى تعود كامل الملكية إلى الوقف.

ج- الإجارة التمويلية لإعمار الوقف: وذلك لإيجار الوقف مدة طويلة نسبيا بأجرة تتمثل فيما سيقام على الأرض من بناء ومصنع ونحو ذلك.

د/ صكوك المقارضة: وتتمثل في قيام ناظر الوقف بدراسة اقتصادية للمشروع المزمع تنفيذه، ونظرا لعدم وجود تمويل ذاتي من الوقف للقيام بالمشروع، فإنه يقوم عبر هيئة متخصصة بإصدار صكوك قيمتها الإجمالية مساوية للتكلفة المتوقعة للمشروع، ويفرض على حاملي الصكوك الممولين للبناء اقتسام عائد الإيجار بنسبة معينة، على أن يخصص جزء من العائد الذي يملكه الوقف لشراء الصكوك من حامليها شيئا فشيئا.

هـ- إبدال الوقف المستقل بوقف مشترك: ويعني أن تكون للأوقاف عقارات صغيرة متفرقة وليس بمقدور الأوقاف استثمار كل منها بمفرده، ومن مصلحتها أن تباع ويشتري بها مشروع يكون مجديا اقتصاديا.

5- قرارات مجمع الفقه الإسلامي بشأن الوقف¹³:

قرار رقم (140) (15/6) بشأن الاستثمار في الوقف وفي غلاته: إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عمان) من 14 إلى 19 المحرم 1435 هـ، الموافق 6-11 آذار (مارس) 2004 م. بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريعه، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، وبالرجوع إلى قرارات وتوصيات الندوات والمؤتمرات التي عقدت لهذا الغرض، قرر ما يأتي:

أولا: استثمار أموال الوقف

- 1- يقصد باستثمار أموال الوقف تنمية الأموال الوقفية سواء أكانت أصولا أم ريعا بوسائل استثمارية مباحة شرعا.
- 2- يتعين المحافظة على الموقوف بما يحقق بقاء عينه ودوام نفعه.
- 3- يجب استثمار الأصول الوقفية سواء أكانت عقارات أم منقولات مالم تكن موقوفة للانتفاع المباشر بأعيانها.

- 4- يعمل بشرط الواقف إذا اشترط تنمية أصل الوقف بجزء من ريعه، ولا يعد ذلك منافيا لمقتضى الوقف، ويعمل بشرطه كذلك إذا اشترط صرف جميع الريع في مصارفه، فلا يؤخذ منه شيء لتنمية الأصل.
- 5- الأصل عدم جواز استثمار جزء من الريع إذا أطلق الواقف ولم يشترط استثماره إلا بموافقة المستحقين في الوقف الذري، أما في الوقف الخيري فيجوز استثمار جزء من ريعه في تنمية الأصل للمصلحة الراجحة بالضوابط المنصوص عليها لاحقاً.
- 6- يجوز استثمار الفائض من الريع في تنمية الأصل أو في تنمية الريع، وذلك بعد توزيع الريع على المستحقين وحسم النفقات والمخصصات، كما يجوز استثمار الأموال المتجمعة من الريع التي تأخر صرفها.
- 7- يجوز استثمار المخصصات المتجمعة من الريع للصيانة وإعادة الإعمار ولغيرها من الأغراض المشروعة الأخرى.
- 8- لا مانع شرعاً من استثمار أموال الأوقاف المختلفة في وعاء استثمار واحد بما لا يخالف شرط الواقف، على أن يحافظ على الذمم المستحقة للأوقاف عليها.
- 9- يجب عند استثمار أموال الوقف مراعاة الضوابط الآتية:
 - أ- أن تكون صيغ الاستثمار مشروعة وفي مجال مشروع.
 - ب- مراعاة تنوع مجالات الاستثمار لتقليل المخاطر وأخذ الضمانات والكفالات، وتوثيق العقود، والقيام بدراسات الجدوى الاقتصادية اللازمة للمشروعات الاستثمارية.
 - ج- اختيار وسائل الاستثمار الأكثر أماناً، وتجنب الاستثمارات ذات المخاطر العالية بما يقتضيه العرف التجاري والاستثماري.
 - د- ينبغي استثمار أموال الوقف بالصيغ المشروعة الملائمة لنوع المال الموقوف بما يحقق مصلحة الوقف وبما يحافظ على الأصل الموقوف ومصالح الموقوف عليهم، وعلى هذا، فإذا كانت الأصول الموقوفة أعياناً فإن استثمارها يكون بما لا يؤدي إلى زوال ملكيتها، وإن كانت نقوداً فيمكن أن تستثمر بجميع وسائل الاستثمار المشروعة؛ كالمضاربة، والمرابحة، والاستصناع.... إلخ.
 - هـ- الإفصاح دورياً عن عمليات الاستثمار ونشر المعلومات والإعلان عنها حسب الأعراف الجارية في هذا الشأن.

دور الوقف في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية

ثانيا: وقف النقود

1- وقف النقود جائز شرعا؛ لأن المقصد الشرعي من الوقف، وهو حبس الأصل وتسبيل المنفعة متحقق فيها؛ ولأن النقود لا تتعين بالتعيين وإنما تقوم أبدالها مقامها.

2- يجوز وقف النقود للقرض الحسن، وللاستثمار إما بطريق مباشر، أو بمشاركة عدد من الواقفين في صندوق واحد، أو عن طريق إصدار أسهم نقدية وقفية تشجيعا على الوقف، وتحقيقا للمشاركة الجماعية فيه.

3- إذا استثمر المال النقدي الموقوف في أعيان؛ كأن يشتري الناظر به عقارا أو يستصنع به مصنوعا، فإن تلك الأصول والأعيان لا تكون وقفا بعينها مكان النقد، بل يجوز بيعها لاستمرار الاستثمار، ويكون الوقف هو أصل المبلغ النقدي.

الخاتمة:

من خلال ما جاء في هذا المقال يمكن استخلاص النتائج والتوصيات التالية:

أولا/ النتائج

- 1- الوقف مؤسسة إسلامية نشأت وتطورت في ظل الحضارة الإسلامية منذ عهد النبوة وقد حظيت بعناية كبيرة خلال تاريخ الأمة.
- 2- قامت مؤسسة الوقف بدور اجتماعي مهم من خلال تقليص الفوارق الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة وتحقيق التكافل الاجتماعي.
- 3- يُسهم الوقف في معالجة كثير من المشاكل الاجتماعية المستعصية وخاصة البطالة والأمية والفقر، كما يُسهم في نشر الأخلاق الإسلامية.
- 4- كما أسهمت - ويمكن أن تُسهم - في تحقيق التنمية الاقتصادية من خلال دورها في زيادة التراكم الرأسمالي وبالتالي تنمية القطاعات الاقتصادية خاصة الضرورية منها، إضافة إلى علاج المشكلات الاقتصادية التي تعاني منها الأنظمة الاقتصادية المعاصرة ومنها الركود الاقتصادي.

ثانيا/ التوصيات:

أما التوصيات التي يمكن تقديمها فتتمثل في:

- 1- ضرورة إصدار قوانين تنظم الأوقاف في الجزائر تحقق لها الاستقلالية وتضمن لها الإسهام في التنمية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع.
- 2- حماية الأوقاف الموجودة حاليا وإعادة جردها وصيانتها واستثمارها.

- 3- تشجيع قيام أوقاف جديدة، وخاصة الاستثمارية منها من خلال توعية المجتمع بأهمية الأوقاف في تحقيق التنمية، والجزاء الأخروي للوقف باعتباره صدقة دائمة تستمر إلى ما بعد حياة الإنسان الدنيوية.
- 4- زيادة الأبحاث العلمية والندوات المتخصصة لتنفيذ التوصيات السابقة، والاستفادة من تجارب الدول الإسلامية الأخرى التي قطعت أشواطاً معتبرة في استثمارات الأوقاف.

الهوامش:

- ¹ - جمال بن دعاس، التكامل الوظيفي بين السياستين النقدية والمالية دراسة مقارنة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة باتنة- الجزائر، ص: 226.
- ² - أحمد عبد العظيم الجمل، دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة، دار السلام، ط1، 2007، ص: 126.
- ³ - نيل الأوطار، من أحاديث سيد الأخيار، الشوكاني، ج6، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، ص: 22.
- ⁴ - رفيق يونس المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي، الدار الشامية، بيروت، ط2، 1999، ص: 226.
- ⁵ - المرجع السابق، ص: 242.
- ⁶ - سليم هاني منصور، الوقف و دوره في التنمية الاجتماعية، بحث مقدم للمؤتمر الثاني للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، ص: 23.
- ⁷ - محمد الشحات الجندي، القرض كأداة للتمويل في الشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996، ص: 168.
- ⁸ - سليم هاني منصور، مرجع سابق، ص: 32.
- ⁹ - إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، بيروت، ط1، 1998، ص: 68.
- ¹⁰ - شوقي أحمد دنيا، أثر الوقف في إنجاز التنمية الشاملة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد: 24، سنة 1995.
- ¹¹ - أحمد محمد عبد العظيم الجمل، مرجع سابق، ص: 165.
- ¹² - المرجع السابق، ص: 126.
- ¹³ - المرجع السابق، ص: 63.

أثر اقتصاد المعرفة على الاقتصاد الإسلامي

د/ جمال سالم
جامعة عنابة

ملخص:

يتمثل الهدف الأساس من هذا المقال في توضيح مختلف آثار اقتصاد المعرفة، كنمط تكنو- اقتصادي جديد قائم على الاستخدام واسع النطاق للمعلوماتية وشبكات الإنترنت، على مختلف نشاطات وتطبيقات الاقتصاد الإسلامي.

لقد بينت هذه الدراسة أن تأثيرات اقتصاد المعرفة لم تقتصر على تطوير طرق جديدة وسريعة جدا للبحث الإلكتروني، عبر محركات بحث، تعتبر بمثابة فهارس أو بوابات، يستعملها جميع مستخدمي الإنترنت Internet، يمكنها توضيح كل ما يتعلق بالاقتصاد الإسلامي، في كل وقت، ولأي شخص، بل توسعت إلى الاستفادة من بقية آليات وقنوات هذا النمط الاقتصادي المعرفي الجديد، على غرار الأنترانات Intranet والإكسترانات Extranet التي تربط البنوك وشركات التأمين الإسلامية فيما بينها.

كما أوضح هذا البحث أيضا في نهاية المطاف لرواد تسويق مزايا الاقتصاد الإسلامي لشبكة العلاقات الاقتصادية محليا وعالميا، وتحيينها باستمرار، عبر الاتصال السريع والسهل بكل الأعوان الاقتصاديين مباشرة عبر بريدهم الإلكتروني Email، أو عبر مواقع التواصل الاجتماعي Facebook أو Twitter.

الكلمات الدالة: اقتصاد المعرفة - نمط تكنو- اقتصادي جديد - العولمة المعلوماتية - الاقتصاد الإسلامي - البحث الإلكتروني - الإنترنت - الانترانات - الاكسترانات.

Abstract:

The main objective of this article is to clarify the different effects of the knowledge economy, as a new techno-economic style, based on the widespread use of information and the networks of Internet, on the several activities and applications of Islamic economy.

This study had shown that the effects of the knowledge economy wasn't limited to the development of new and very quick methods to electronic search, via search engines, considered as indexes or gates, used by all Internet users, which can explain everything related to Islamic economics, all the time, and for any person, but they expanded to take advantage of the rest of the mechanisms and channels of this new economic cognitive style, similar to Intranet for secret transactions and Extranet for connecting Islamic banks and insurance companies among them.

Finally, this research had also clarified for the leaders of the Islamic economics advantages' marketing must intensified their economic relations network, both locally and globally, and constantly updating, via quick and easy contact with all economic agents directly via their E-mail, or via social networking sites facebook or twitter.

Keywords:

Knowledge economy/ new techno-economic style/ informational globalization/Islamic economy/ electronic search/ Internet/ Intranet/Extranet

مقدمة:

لم يبق للرأسمالية الحالية بعد انهيار غريمتها الاشتراكية وتفاقم أزمتها المالية الربوية إلا اللجوء للبديل الشرعي الإسلامى دون مكابرة أو هروب نحو الأمام.

غير أن جهل الغرب بمزايا الاقتصاد الإسلامى لم يمنع بعض الاقتصاديين النزهاء من محاولة تبني بعض تطبيقاته الناجحة حالياً، على

غرار المعاملات المصرفية، رغم ارتكازها على إلغاء الربا، الذي يمثل جوهر النشاط الرأسمالي الاستغلالي الجشع.

رغم ذلك، وموازة مع الصعود الصاروخي لأسهم الاقتصاد الإسلامي عربيا وغربيا، علميا وعمليا، تتواصل جهود عولمة النموذج الليبرالي باستغلال كل آليات اقتصاد المعرفة، في ظل تطور تكنولوجي متسارع أسهم في الترويج الذكي والتدويل المستمر والملح للرأسمالية.

كما أسهمت العولمة المعلوماتية بقسط وافر، وخاصة عبر الشبكة: الشبكة المعلوماتية العنكبوتية العالمية، المعروفة اصطلاحا بالإنترنت، في زيادة هيمنة وسيطرة الليبرالية على المشهد الاقتصادي العالمي، سعيا لفرض مذهبية السوق كبديل اقتصادي وحيد، أمام جميع دول العالم دون استثناء، في سبيل تعميم التبادل الحر وقيم المنافسة، لتحويل العالم كله إلى قرية تجارية موحدة، مع زيادة تدفقات التجارة ورأس المال والمعلومات، وتيسير قدرة الأفراد على الانتقال عبر الحدود.

في هذه الأجواء الاقتصادية الساخنة، يعود الاقتصاد الإسلامي بقوة على المسرح الاقتصادي العالمي، في تحد واضح وصريح وشجاع لكل محاولات العولمة المالية والاقتصادية، محاولا تعظيم الاستفادة القصوى من عصر المعلومات، الذي فرض ديناميكية اقتصادية جديدة، أفضت إلى الولوج نهائيا إلى العصر ما بعد الصناعي.

تأسيسا على ما سبق، تدور إشكالية هذا البحث حول التساؤل المركزي التالي: كيف أثر اقتصاد المعرفة على الاقتصاد الإسلامي؟

تتفرع عنه جملة من التساؤلات الفرعية، على غرار:

- 1- ما هي ملابسات بروز اقتصاد المعرفة في ظل العولمة المعلوماتية؟
- 2- هل يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يصبح فعلا بديلا شرعيا للرأسمالية الحالية؟

- 3- ما هي أبرز آثار اقتصاد المعرفة على الاقتصاد الإسلامي؟

1 - بروز اقتصاديات المعرفة في ظل العولمة المعلوماتية:

أنتجت الثورة الإلكترونية عولمة معلوماتية حيوية قوية تزامنت مع عولمة مالية واقتصادية، سمحت بالدخول في مرحلة ما بعد الاقتصاد الصناعي، باعتمادها اعتماداً أساسياً على تكنولوجيا المعلومات.

في هذا الخضم، يدور اقتصاد المعرفة Knowledge economy حول الحصول على المعرفة، والمشاركة فيها، واستخدامها، وتوظيفها، وابتكارها بهدف تحسين نوعية الحياة بمجالاتها كافة، من خلال الإفادة من خدمة معلوماتية ثرية، وتطبيقات تكنولوجية متطورة، واستخدام العقل البشري كرأس مال، وتوظيف البحث العلمي، لإحداث مجموعة من التغييرات الاستراتيجية في طبيعة المحيط الاقتصادي وتنظيمه، ليصبح أكثر استجابة وانسجاماً مع تحديات العولمة وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات وعالمية المعرفة، والتنمية المستدامة بمفهومها الشمولي التكاملي¹.

بفضل مزايا وفرص عصر المعلومات، أخذ اقتصاد المعرفة يحل بسرعة مضطربة محل اقتصاد العضلة والأرض والآلة كمصدر للقوة وينبوع للثروة، بعد أن انتقل التوازن بين المعرفة والموارد بالنسبة للبلدان الأكثر رخاء وتطوراً نحو المعرفة، لتصبح هذه الأخيرة العامل الأكثر أهمية في تحديد مقياس الحياة، متفوقة في ذلك على باقي العوامل التقليدية كرأس المال والعمل والتنظيم والطبيعة التي استنفذت دورها في عصري الزراعة والصناعة².

لقد زاد اهتمام الباحثين الأكاديميين ببلورة نظريات اقتصادية واضحة وموضوعية عن هذا الاقتصاد الجديد، معتمدة على محاولة إعطاء تعريف لاقتصاد المعرفة، باعتباره حقلاً علمياً حديثاً، ونمطاً اقتصادياً جديداً:

1/ اقتصاد جديد يقوم على أساس إنتاج المعرفة، واستخدام ثمارها وإنجازاتها، واستهلاكها بالمعنى الاقتصادي للاستهلاك³.

2/ اقتصاد حديث، فرض طائفة جديدة من ألوان النشاطات المرتبطة بالمعرفة والتكنولوجيات والمعلومات، خلافاً للأدبيات الكلاسيكية للتنمية⁴.

3/ اقتصاد يعمل على زيادة نمو معدل الإنتاجية بشكل مرتفع على المدى الطويل، بفضل إنتاج وانتشار تكنولوجيات الإعلام والاتصال⁵.

4/ اقتصاد فريد برز نتيجة وقوع حدث تقني كبير تجلّى في ظهور تكنولوجيات الإعلام والاتصال TIC، وتميز بالانخفاض في تكاليف ترميز المعرفة ونقلها واكتسابها، فانعكس ذلك بزيادة قوية في مخرجات المعرفة، وفي تنامي مكانة التغيير في النشاط الاقتصادي، خاصة فيما يتعلق بالأنشطة المكرسة للتجديد والابتكار⁶.

بناءً عليه، يمكن القول أن اقتصاد المعرفة نمط تكنو-اقتصادي متطور، قائم على الاستخدام واسع النطاق للمعلوماتية وشبكات الإنترنت، في مختلف أوجه النشاط الاقتصادي، وخاصة في التجارة الإلكترونية، ومرتكزا بقوة على

المعرفة والإبداع والتطور التكنولوجي، خاصة ما يتعلق بتكنولوجيات الإعلام والاتصال TIC.⁷

2 - الاقتصاد الإسلامي: البديل الشرعي للرأسمالية الحالية

إذا كان الاقتصاد في اللغة مأخوذاً من القصد وهو استقامة الطريق والعدل، والقصد في الشيء خلاف الإفراط، فهو ما بين الإسراف والتقشير، فإنه يعني اصطلاحاً تلك الأحكام والقواعد الشرعية التي تنظم كسب المال وإنفاقه وأوجه تنميته. لا يُستثنى من تلك القواعد فرد أو بنك أو مؤسسة، أو أي عون اقتصادي يأتى بالشرعية الإسلامية الغراء، بما فيه الاقتصاد المنزلي المتعلق بتسيير ميزانية الأسرة وترشيد استهلاك أفرادها، كمنطلق رئيس لبناء اقتصاد إسلامي متين، يتميز بوعي وعقلانية أفراد من الأسرة حتى المؤسسة والدولة.⁸

ينفرد المذهب الاقتصادي الإسلامي بعدم ارتكازه أساساً على الفرد شأن المذهب الرأسمالي، ولا على المجتمع شأن المذهب الاشتراكي، وإنما يوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، وأساس ذلك هو أن كلاً من المصلحتين الخاصة والعامة يكمل كلاهما الآخر، وفي حماية أحدهما حماية للآخر، وهو ليس مزاجاً مركباً بين الرأسمالية والاشتراكية، يأخذ من كل منهما جانباً، بل له فلسفة اقتصادية منفردة تقوم على مبادئ عقائدية تنبني على كون الإنسان مستخلفاً.⁹

تقوم عقيدة الاقتصاد الإسلامي على مبدئين:

- المال مال الله والإنسان مستخلف فيه: فالإنسان مسؤول عن هذا المال، كسباً وإنفاقاً، أمام الله في الآخرة، وأمام الناس في الدنيا، فلا يجوز أن يكتسب المال من معصية، أو ينفقه في حرام، ولا فيما يضر الناس.
- دور المال كأداة لقياس القيمة ووسيلة للتبادل التجاري: وليس سلعة من السلع، فلا يجوز بيعه وشراؤه (ربا الفضل) ولا تأجيريه (ربا النسيئة)¹⁰.
- ويستهدف النظام الاقتصادي الإسلامي تحقيق ما يلي:
 - إشباع الحاجات الأصلية في إطار القيم والأخلاق الإسلامية والسلوكيات الحسنة.
 - إحداث توازن حقيقي بين حاجات الإنسان المادية والروحية بأفضل شكل ممكن.
 - تحقيق رقي الإنسان في كافة ميادين الحياة بشكل واقعي متكامل.

- المحافظة على كرامة الإنسان بعدم تركه فريسة سهلة للمذلة والاستغلال والهوان.
- تنظيم المعاملات للوصول إلى مستوى معيشي كريم لأفراد المجتمع.
- التوظيف الكامل للموارد البشرية والطبيعية.
- العدالة في توزيع الثروات بما يحقق رفاهية الدنيا ورضا الله في الآخرة¹¹.
- كما يمكن تلخيص أهم قواعد الاقتصاد الإسلامي فيما يلي:
- المشاركة في المخاطر.
- إدماج الزكاة ضمن موارد الدولة.
- عدم تكديس الثروات بفضل نظام المواريث.
- الصدقات والأوقاف.
- تغليب المنفعة العامة على المنفعة الخاصة عند التضارب.
- مراقبة السوق عن طريق المحتسب دون التدخل في تحديد السعر.
- الشفافية.
- تمييز الممتلكات العامة عن الفردية لدفع الضرر العام بالضرر الخاص.
- إبقاء سيطرة الدولة على المرافق العامة لتوفير حاجات الناس والمجتمع.
- حق الأفراد في تملك الأرض والعقار ووسائل الإنتاج بشرط عدم الإضرار بمصالح الناس، ومنع احتكار سلعة تحتاجها العامة¹².
- حفظ حق الله تعالى¹³.
- ولا يمكن تطبيق الاقتصاد الإسلامي دون تفادي المحظورات التالية:
- الربا بنوعيه.
- الاحتكار؛ لما فيه من الإضرار بمصالح العامة والاستغلال لحاجاتهم، وما يتسبب فيه من قهر للمحتاج، وربح فاحش للمحتكر.
- تحريم الاتجار في القروض، إذ لا يجوز ذلك، فالمال لا يباع ولا يشتري، والقروض هي إحدى صور المال.
- تحريم بيع ما لا يمتلكه الفرد، لمنع المخاطرة أو المقامرة.
- تحريم بيع الغرر لأنه بيعٌ لغير معلوم، مثل بيع السمك في الماء، أو أنواع المقامرة التي صارت منتشرة في مسابقات الفضائيات وشركات الهواتف.
- تحريم الاتجار في المحرمات، فلا يجوز التربح مما حرم الله عز وجل، كالتجارة في الخمر أو المخدرات.
- تحريم بيع العينة كشكل من أشكال التحايل على الربا، حيث يقوم الفرد بشراء شيء ما من شخص على أن يتم السداد بعد مدة، ثم يقوم ببيعها مرة أخرى إلى صاحبها بسعر أقل من الذي اشتراه به فيقبض الثمن.

وتتمثل الأدوات الاستثمارية للاقتصاد الإسلامي في المضاربة، المربحة، المشاركة، الإجارة والسلم¹⁴.

يعتبر النشاط المالي الإسلامي حالياً من أكبر نجاحات محاولات تطبيق الاقتصاد الإسلامي، فقد بلغ عدد المؤسسات المالية والنقدية التي تتعامل دون ربا حوالي 500 مؤسسة عبر العالم، أغلبها مصارف، بعد أن وصل عدد هذه البنوك اللاربوية قبل عشر سنوات أي سنة 2003 حوالي 230 مصرفاً في معظم أنحاء العالم منذ أن كانت واحدة سنة 1975، تاريخ ظهور أول بنك إسلامي مرخص له من طرف السلطات، وهو بنك دبي الإسلامي، رغم أنه كان قد تأسس قبله بنك ميرت غانم في مصر سنة 1963، لكن فشلت هذه التجربة نظراً للظروف السياسية التي كانت تسود مصر خلال تلك الفترة¹⁵.

كما أصدر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية سنة 1977 موسوعة البنوك الإسلامية، وافتك عن جدارة واستحقاق مقعد ملاحظ في منظمة المؤتمر الإسلامي، التي صارت اليوم منظمة التعاون الإسلامي، مع اعتراف منظمة الأمم المتحدة للتجارة والتنمية UNCTAD ومنظمة الأمم المتحدة للتنمية الصناعية UNIDO¹⁶.

نجحت الجهود المبذولة من العلماء والفقهاء والدعاة في التطبيق المعاصر لبعض مفاهيم وأسس وقواعد الاقتصاد الإسلامي، ومن نماذج ذلك ما يلي:

- البنوك الإسلامية.
- الفروع الإسلامية للبنوك التقليدية.
- شركات ومؤسسات التأمين الإسلامي التي تقوم على مبدأ التعاون والتكافل الاجتماعي.
- صناديق التأمين والتكافل الخاصة لتحقيق الرعاية الاجتماعية للتجمعات الفتوية.
- صناديق الاستثمار الإسلامي بكافة أنواعها وصيغها.
- بيوت التمويل الإسلامية.
- مؤسسات وصناديق الزكاة المنتشرة في معظم البلاد الإسلامية، سواء كانت حكومية أو مستقلة أو تحت إشراف الحكومة.
- الوحدات الاقتصادية التي تلتزم في كافة معاملاتها بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

- الوحدات غير الهادفة للربح كالوقف الخيري أو الوصايا، وممارستها لمجموعة من الأنشطة الاقتصادية التي تحول عوائدها إلى أعمال الخير والبر.
- أسواق المال الإسلامية التي يتم فيها تداول مجموعة من الأوراق والصكوك الإسلامية.
- هيئات المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية¹⁷.

3 - عشرة آثار إيجابية لاقتصاد المعرفة على الاقتصاد الإسلامي:

لم يقتصر تأثير اقتصاد المعرفة على بعض القطاعات الاقتصادية، على غرار الصيرفة والتجارة والتسويق، بل شمل أيضا معظم مجالات الاقتصاد الإسلامي، بعد أن نالت الليبرالية الرأسمالية المتحكمة حاليا في العرش الاقتصادي العالمي نصيبها الوافر من تأثيرات هذا النمط التكنو-اقتصادي المعرفي الجديد. في هذا السياق، يمكن إيجاز أهم تلك الآثار الإيجابية عبر النقاط العشر التالية:

- 1- لولا اقتصاد المعرفة لما استفاد الاقتصاد الإسلامي أبدا من مزايا وفرص وعروض التطور التكنولوجي المتسارع الناتج عن الثورة الإلكترونية.
- 2- يحتاج تدويل النموذج الاقتصادي الإسلامي إلى أدوات ووسائل وتقنيات اقتصاد المعرفة، على غرار البنوك الإلكترونية الإسلامية التي نجحت نجاحا باهرا جعلها محط إعجاب المصرفيين الغربيين أنفسهم، مثلما حدث لبنك دبي الإسلامي في الإمارات العربية المتحدة الذي نال منذ سنوات قليلة جائزة أفضل البنوك الإلكترونية في الشرق الأوسط¹⁸.
- 3- مثلما ساعدت العولمة المعلوماتية على نشر وتعميم اقتصاديات السوق الليبرالية، رغم سلبياتها الكثيرة وأزماتها المتعددة، فإنها ستساعد أيضا عبر آليات ووسائل وقنوات اقتصاد المعرفة على نشر وتعميم الاقتصاد الإسلامي بكل مزاياه وفوائده وإيجابياته.
- 4- يتيح اقتصاد المعرفة للمشرفين على الاقتصاد الإسلامي فرصة الاتصال والتسويق يوميا، 24 ساعة/24 ساعة، مع مئات الملايين من مستخدمي شبكة الإنترنت، من جميع أنحاء العالم، إذ بفضل اقتصاد المعرفة، أصبح استغلال الإنترنت كوسيلة ترويج للاقتصاد الإسلامي ضرورة لا بد منها.

5- طور اقتصاد المعرفة طرقا جديدة وسريعة جدا للبحث الإلكتروني، عبر محركات بحث، تعتبر بمثابة فهارس أو بوابات، يستعملها جميع مستخدمي الإنترنت، يمكنها توضيح كل ما يتعلق بالاقتصاد الإسلامي، في كل وقت، ولأي شخص.

6- خلافا لما يعتقد البعض، فإن اقتصاد المعرفة ليس الإنترنت Internet فقط، فهناك الأنترانات Intranet التي يجب على المشرفين على الاقتصاد الإسلامي استغلالها أحسن استغلال لما تمثله من رابط داخلي سري بين العاملين وبعض العملاء والشركاء، وكذلك الإكسترنات Extranet التي تربط البنوك وشركات التأمين الإسلامية فيما بينها.

7- يمكن تسويق مزايا الاقتصاد الإسلامي عبر الاتصال السريع والسهل بكل الأعوان الاقتصاديين مباشرة عبر بريدهم الإلكتروني Email، أو عبر مواقع التواصل الاجتماعي Facebook أو Twitter.

8- عبر الإعلان الإلكتروني، توسعت طرق الاقتصاد الإسلامي في الترويج لخدماته ومنتجاته.

9- بلغة الرياضيات، لن يتأثر الاقتصاد الإسلامي بمزايا اقتصاد المعرفة إلا إذا، وفقط إذا، تم وضع كل الركائز الأساسية لهما بشكل واضح وقوي، إي أنه لا يمكن الاستفادة من الآثار الإيجابية لاقتصاد المعرفة على الاقتصاد الإسلامي إلا عبر وضع الهياكل التحتية المناسبة لاقتصاد المعرفة بعد الاندماج فيه طبعا، فالجزائر لا يمكنها الاقتداء بماليزيا التي تحاول تعزيز موقعها كمركز للمالية الإسلامية، عبر علامة تجارية جديدة: السوق المالي الإسلامي العالمي، إلا إذا حذت حذوها في الولوج السريع نحو اقتصاد المعرفة، كما فعلت ماليزيا منذ سنوات طويلة.

10- يسمح اقتصاد المعرفة للقائمين على الاقتصاد الإسلامي بالابتكار والإبداع والتجديد المستمر والنوعي، خاصة وأن هذا النمط التكنو-اقتصادي المعرفي الجديد غير مثقل كسابقيه الاشتراكي والرأسمالي بشحنات أيديولوجية معادية للأديان والفطرة البشرية.

خاتمة:

يجب على القائمين على النموذج الاقتصادي الإسلامي؛ الاستفادة القصوى من الآثار الإيجابية الكثيرة لاقتصاد المعرفة، كنمط تكنو-اقتصادي جديد، على مختلف تجليات وتطبيقات الاقتصاد الإسلامي، سواء في الدول العربية أو حتى في عقر دار الغرب الرأسمالي نفسه.

فقد فتحت الثورة الإلكترونية باباً علمياً عالمياً واسعاً أمام الجميع للتكيف مع هذا التطور التكنولوجي المتسارع في ظل عولمة معلوماتية لا عذر فيها أبداً لمن لا يسعى إلى تدويل النموذج الاقتصادي الإسلامي عبر أدوات ووسائل وتقنيات اقتصاد المعرفة.

فخلافاً لعصري الزراعة والصناعة السابقين، منح عصر المعلومات للمشرفين على الاقتصاد الإسلامي فرصة الاتصال والتسويق يوميا، 24 ساعة/24 ساعة، مع مئات الملايين من مستخدمي شبكة الإنترنت، من جميع أنحاء العالم، حتى صار استغلال الإنترنت كوسيلة ترويج للاقتصاد الإسلامي ضرورة لا بد منها بفضل اقتصاد المعرفة.

كما طور اقتصاد المعرفة طرقاً جديدة وسريعة جداً للبحث الإلكتروني، عبر محركات بحث، تعتبر بمثابة فهرس أو بوابات، يستعملها جميع مستخدمي الإنترنت، يمكنها توضيح كل ما يتعلق بالاقتصاد الإسلامي، في كل وقت، ولأي شخص، مع عدم الاكتفاء فقط بما تقدمه الشبكة العنكبوتية العالمية من خدمات، فاقتصاد المعرفة ليس الإنترنت Internet فقط، بل توسيع الاستفادة من بقية آليات وقنوات هذا النمط الاقتصادي المعرفي الجديد، على غرار الأنترانات Intranet والإكسترنات Extranet التي تربط البنوك وشركات التأمين الإسلامية فيما بينها.

للخروج الآمن من التداعيات الخطيرة للأزمات المالية العالمية التي تعيشها الرأسمالية الربوية حالياً، لا بد أيضاً من اغتنام هذه الفرصة التاريخية لتسويق مزايا الاقتصاد الإسلامي، عبر تكثيف شبكة العلاقات الاقتصادية محلياً وعالمياً، وتحيينها باستمرار، عبر الاتصال السريع والسهل بكل الأعوان الاقتصاديين مباشرة عبر بريدهم الإلكتروني Email، أو عبر مواقع التواصل الاجتماعي Facebook أو Twitter.

هوامش البحث:

¹ - خالد مصطفى قاسم، دور استراتيجية الاقتصاد المعرفي وتقنيات النانو في تحقيق التنمية المستدامة للصناعات المعرفية العربية، الأكاديمية العربية للعلوم والتكنولوجيا والنقل البحري، الإسكندرية، جامعة الدول العربية: (تاريخ آخر إطلاع: 2013/09/21)

http://drkhaledkassem.blogspot.com/2011/05/blog-post_24.html

2- عرين، ما هو اقتصاد المعرفة؟: www.arabcin.net (تاريخ آخر إطلاع: 2006/10/13)

3- محمد دياب، اقتصاد المعرفة، أين نحن منه؟: www.alriadh-np.com (تاريخ آخر إطلاع: 2006/11/08).

4- التقرير الاستراتيجي العربي، تكنولوجيا المعلومات كمدخل للتنمية والتكامل العربي، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، مصر: www.w3.org (تاريخ آخر إطلاع: 2006/03/15)

5 / Paula De Mazi, Marcello Estevao et Laura Kodres, **Une nouvelle économie?**, in Finance & Développement, Juin 2001, Volume 38, Numéro 2.

6- دومينيك فوراي، اقتصاد المعرفة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مكتبة دار طلاس، دمشق، سوريا، الناشر الأجنبي: Edition la Découverte, 2003, Paris.

7- يمكن الرجوع في هذا الإطار إلى رسالة دكتوراه الباحث، وهي غير منشورة، بعنوان: مستقبل المؤسسات الشبكية بالجزائر في ظل الانتقال إلى اقتصاد المعرفة، نوقشت سنة 2007 في جامعة عنابة.

8- عبد الستار إبراهيم الهيثي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2005، ص. 55.

9- عبد الفتاح محمد صلاح، مدخل لدراسة الاقتصاد الإسلامي: (تاريخ آخر إطلاع: 2013/09/12)

<http://thefaireconomy.com/article.aspx?id=45>

10- النسخة العربية للموسوعة الإلكترونية الحرة ويكيبيديا، الاقتصاد الإسلامي:

<http://ar.wikipedia.org/wiki> (تاريخ آخر إطلاع: 2013/09/12)

11- حسين حسين شحاتة، أساسيات النظام الاقتصادي الإسلامي في مجال التطبيق، سلسلة بحوث ودراسات في الاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر: (تاريخ آخر إطلاع: 2013/09/12)

www.darelmashora.com/download.ashx?docid=7

12- الموسوعة الإلكترونية الحرة، مرجع إلكتروني سابق.

13- شادي خليفة محمد الجوارنة، اقتصاديات البيئة من منظور إسلامي، دار عماد الدين للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010، ص. 186.

14 - الموسوعة الإلكترونية الحرة، مرجع إلكتروني سابق.

- 15- فؤاد بن على، البنوك الإسلامية فى أوروبا، الواقع والآفاق: (تارىخ آخر إطلاع: 2013/09/21) <http://nador.nadorcity.com>
- 16- محمد بوجلال، البنوك الإسلامية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص50.
- 17- حسين حسين شحاتة، مرجع إلكترونى سابق.
- 18- موقع معلومات مباشر: "دبى الإسلامى" يفوز بجائزة "أفضل البنوك الإلكترونية فى الشرق الأوسط": (تارىخ آخر إطلاع: 2009/03/05) www.mubasher.info/DFM/News/NewsDetails.aspx?NewsID=131264&src=M230

الثقافة التنظيمية في المجتمع الجزائري بين الأطر التقليدية والنماذج الحديثة

د/ كمال بوقرة

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

يتناول هذا البحث موضوعا في غاية من الأهمية يتعلق بالثقافة التنظيمية في المؤسسة والمجتمع الجزائري، وتتمحور إشكاليته في تحليل ظاهرة التناقض في هذه الثقافة التي شكلت العبء الأكبر لتجاوز المؤسسات الجزائرية لمشكلاتها، وتحقيق أهدافها، فهذه الثقافة يتجاذبها أنماط تنظيمية تقليدية منبثقة عن المجتمع التقليدي، وما ينطوي عليه من قيم وأعراف ونظم، ومن جهة أخرى نماذج تنظيمية حديثة يصعب عليها التوطن على أنقاض هذه الثقافة (التقليدية) التي لا تزال تتربع على المخيال الاجتماعي والثقافي للإنسان الجزائري، فهذا المقال محاولة لتفكيك هذه المعضلة وتنبيه إلى خطورتها على المؤسسة والمجتمع.

Abstract:

This article is talking about a very important topic which is related to organizational culture in the Algerian institution and society.

The problematic of this topic is the analysis of the contradiction phenomenon in this culture that formed the greatest burden for the Algerian institutions to overcome their problems , and achieve their goals, this culture is buffeted by organizational traditional patterns that emanated from the traditional society, and what it carries of values and norms, and systems, on the other hand modern organizational models find it difficult for them to settle on the ruins of this culture (traditional), which still resides in the social and cultural imagination of the Algerian person, this article is an attempt to dismantle this dilemma and alert to the danger that faces the institution and the community.

مدخل:

يعتبر مصطلح الثقافة التنظيمية حديثاً نسبياً في ميدان الدراسات الإنسانية، وهو يرتبط بالمنظمات والنظم التي يتشكل منها المجتمع، ومع تطور تقسيم العمل وظهور المنظمات حيث أصبحت سمة العصر، أخذ هذا المفهوم في الانتشار في النسق النظري للعلوم الإدارية وإدارة الأعمال ونظريات التنظيم، ورغم أن المنظمات ليست أنساقاً مغلقة إلا أنها تتميز عن بعضها البعض بمجموعة من الخصائص تتعلق بالاعتقادات والمعايير والقيم، والتوقعات والتفضيلات... الخ، وهذه الخصائص في مجموعها تشكل ما يعرف بالثقافة.

تعريف:

لقد عرف الكاتب غيبسون **GIBSON** وزملاؤه الثقافة التنظيمية بوصفها "شيئاً مشابهاً لثقافة المجتمع، إذ تتكون الثقافة التنظيمية من قيم واعتقادات ومدرجات وافتراضات وقواعد ومعايير وأشياء من صنع الإنسان، وأنماط سلوكية مشتركة...". أما الكاتب كيرت ليوين (**KURT LEWIN**) فقد عرف الثقافة التنظيمية بأنها مجموعة الافتراضات والاعتقادات والقيم والقواعد والمعايير التي يشترك بها أفراد المنظمة، وهي بمثابة البيئة الإنسانية التي يؤدي الموظف عمله فيها⁽¹⁾. ويعرفها شرمر بورن (**SHERMER BORN**) بأنها: نظام من القيم والمعتقدات يشترك بها العاملون في المنظمة بحيث ينمو هذا النظام ضمن المنظمة الواحدة، كما يعرفها كوسين (**KOSSEN**) أنها مجموعة القيم التي يجلبها أعضاء المنظمة (رؤساء ومروءسون) من البيئة الخارجية إلى البيئة الداخلية لتلك المنظمة⁽²⁾. ويعرفها آخر بأنها "إطار معرفي مكون من الاتجاهات والقيم ومعايير السلوك والتوقعات التي يتقاسمها العاملون في المنظمة، وتتأسس أي ثقافة تنظيمية على مجموعة من الخصائص الأساسية التي يثمنها العاملون في المنظمة"⁽³⁾.

من خلال هذه التعريفات وغيرها يتضح لنا أن الثقافة التنظيمية جزء لا يتجزأ من الثقافة العامة التي يحملها الفرد، بل إن الثقافة العامة أو ثقافة المجتمع تحاول أن تكيف وضع المنظمة حتى ينسجم مع النسق الثقافي العام، هذا في المجتمعات التي تنشأ فيها هذه المنظمات، أما المجتمعات التي تستورد هذه المنظمات فإن عملية التكيف تأخذ مساراً آخر وتجد مشكلات أخرى، ذلك أن الثقافة التنظيمية هي نتاج لوضعية اجتماعية واقتصادية وترتبط بالنظام الاقتصادي والاجتماعي السائد، فالثقافة التنظيمية في المجتمعات الزراعية أو الريفية تختلف عن الثقافة التنظيمية في المجتمع الصناعي.

الثقافة التنظيمية في المجتمع الجزائري:

وعندما نتناول موضوع الثقافة التنظيمية في المجتمع الجزائري فإننا نجد أنها تخضع لثنائية كغيرها من موضوعات الثقافة والمجتمع في الجزائر، فهي مرتبطة بالأطر التقليدية لتنظيم الحياة عموماً وتنظيم العمل خصوصاً، وكذلك نجد أنها مضطرة للاندماج مع التنظيمات الحديثة للمؤسسات ومنظمات الأعمال، ولعل الوضع الثقافي العام للمجتمع الجزائري وما ينطوي عليه من صراعات وتناقضات ينعكس تماماً على وضع الثقافة التنظيمية في الجزائر.

فكما نعلم أن المجتمع الجزائري كغيره من مجتمعات العالم الإسلامي لم يخضع للتغيرات التي عرفتتها المجتمعات الأوربية، وأن بناءه الاجتماعية والاقتصادية لم تعيش كل التطورات السياسية والثقافية والاقتصادية التي عرفتها أوروبا بعد الثورة الصناعية، لذا بقيت الأنماط التنظيمية التقليدية وما تستصحبه من قيم ومعايير وأعراف وعادات وخرافات... الخ، سائدة إلى فترة قريبة من الآن، لهذا فالحديث عن الثقافة التنظيمية في المجتمع الجزائري يأخذ منحى آخر في التحليل، لأننا نتحدث عن مجتمع لم يعرف النظام الرأسمالي وما فرضه من تنظيمات وقيم للعمل والإنتاج، والحياة عموماً.

ففي المجتمع الجزائري التقليدي الذي كان في معظمه ينشط في الزراعة وتربية المواشي التي لا تتطلب تعقيداً في تنظيم مثل هذه الأنشطة بالإضافة إلى ارتباطها بالعائلة مباشرة والتي كانت في عمومها ممتدة بغرض توفير اليد العاملة سواء من النساء أو الرجال، كانت الدولة لا تتدخل بشكل مباشر في تنظيم الحياة العامة، فالسلطة التركية كانت متمركزة في المدن، أما أعوانها في الأرياف فكانت سلطتهم غير ملزمة إلا في جانب جمع الضرائب والإتاوات والتي تتم نهاية كل موسم فلاحي.

فقد كان النظام الإداري التركي يتشكل من سلطة مركزية في الجزائر العاصمة منظمة كما يلي: باي لرباي كحاكم للجزائر، المجلس الأعلى ثم الديوان، وقد كان المجلس الأعلى يتألف من وكيل الخراج (قابض الضرائب) وخوجة الخيل (قابض الضرائب ومراقب الأملاك) والأغا (قائد المليشيا العسكرية)، أما الديوان فقد كان يتألف من جميع ضباط المليشيا، وقد كان باي لرباي في البداية يعين من طرف الخليفة في اسطنبول، أما الموظفون الآخرون فكانوا يعينون إما من طرف باي لرباي، أو من طرف الديوان، ومع التطورات التي حصلت على نظام الحكم التركي في الجزائر وتحول السلطة إلى فئة الدايات، فكان هذا الدا

يتم انتخابه من طرف جميع أعضاء الميليشيا العسكرية المتمركزة في الجزائر العاصمة، وبحلول سنة 1567 تم تقسيم الجزائر إلى أربع ولايات إدارية أو ما يسمى بالبايلك، وهذه البايلاكات هي: الجزائر العاصمة أو ما يعرف بدار السلطان، وبابليك الوسط بالتيطري (المدية)، وبابليك الغرب وعاصمته مازونة ثم معسكر ثم وهران بعد تحريرها من الإسبان سنة 1792، وبابليك الشرق بقسنطينة.

وكان كل بايلك يرأسه حاكم يسمى باي يعينه الداي لمدة ثلاث سنوات، ويساعده تنظيم هيراركي يشبه تنظيم الحكم المركزي في الجزائر العاصمة، وكانت كل بايلك مقسمة إلى مجموعة مقاطعات إدارية كان يترأس كل منطقة قايد والذي تمتد سلطته إلى مجموعة القبائل، وكل قبيلة أو عشيرة يترأسها شيخ أو مجلس للشيوخ يسمى الجماعة⁽⁴⁾.

هذا حتما يخص الأطر الإدارية التي كانت تنظم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الجزائري قبل الاستعمار الفرنسي، أما فيما يخص النشاط الاقتصادي الممارس فكان في ذاته قائما على الزراعة والتجارة في المدن، أما الصناعة فهي قليلة وتقليدية تتمثل في بعض الحرف اليدوية التي يقوم بها النازحون من الأندلس، وكان نظام ملكية الأراضي مقسما على ثلاثة أنواع للملكية؛ فهناك أراضي العرش وهي ملكية مشاعة لأفراد القبيلة، ولكل عضو قطعة أرض يعمل عليها بواسطة معدات وماشية يملكها، ولا يجوز لهذا العضو أن يبيع هذه الأرض، ولا تورث إلا للذكور من أبناء المتوفى، أما إذا لم يكن له ذكور فتعود ملكيتها لأفراد القبيلة كلهم ويتداولون على فلاحتها، وهناك الأرض الملك وهي ملكية خاصة تكتسب من خلال عقد موثق، أما النوع الثالث فهي الحبوس أو الوقف وهي ملكية وهبت لمنظمات دينية أو مؤسسات ثقافية⁽⁵⁾.

أما داخل المراكز الحضرية فقد كانت المدينة تنقسم إلى مجموعة من التراتبات الاجتماعية تختص كل واحدة منها بأنشطة معينة؛ ففي الوقت الذي كان الأتراك يقومون بالأدوار العسكرية والإدارية والسياسية، كان المغاربة والنازحون من محاكم التفتيش الإسبانية يشكلون برجوازية منظمة في هيئات لها احتكار الصناعة المحلية، وهي حرف يدوية وصناعية فنية، وقد كانت هناك جماعات اجتماعية أخرى يقصر عملها على نشاطات معينة مثل القصابين أو الطحانين أو الخبازين أو عمال البناء⁽⁶⁾.

ففي ظل هذه الأطر التقليدية التي تعكس البنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري ظهر معامل آخر أسهم في تأخير وتعميق التخلف الثقافي والاقتصادي والتنظيمي في المجتمع الجزائري وهو الاستعمار الفرنسي، الذي لم يعمل على

نشر رسالة الحضارة كما بشر بذلك عشية دخوله إلى الجزائر، بل استغل هذه الوضعية المتخلفة للمجتمع في تمديد مدة وجوده في الجزائر، وعمق مظاهر وثقافة التخلف والخرافة حيث لم يقدّم بأي مشاريع من شأنها رفع المستوى الثقافي والاجتماعي لأفراد المجتمع الجزائري، ضف إلى ذلك النظرة العنصرية التي كان ينظر بها إلى الإنسان الجزائري حيث يقول أحد قادة الاستعمار: "إن الشعب الجزائري شعب غير قابل للتطور والحضارة"، هذه النظرة الاستعلائية وما تحملته من احتقار للآخر وتدمير لكرامته وإنسانيته جعلت من الإنسان الجزائري منكفئاً على نفسه رافضاً الاختلاط أو الامتزاج بالأوروبيين، مما جعله يستمر في محافظته على ثقافته التقليدية بسلبياتها وإيجابياتها، ولهذا وبعد الاستقلال واجهت مشاريع التنمية وخاصة في المؤسسات والمنظمات المختلفة مشكلة الثقافة التي يعاني منها المجتمع والإنسان الجزائري، فهو يتطلع إلى الرقي والتقدم كما بقية المجتمعات، ولكنه ينوء بثقل الأنماط الثقافية التقليدية والقيم اللاعملية التي تعشش في نسقه الثقافي.

وبهذا نجد أنفسنا أمام ثقافتين مختلفتين في المنظمات والمؤسسات الجزائرية ثقافة تقليدية متأثرة بالعادات والتقاليد، وبوسائل العمل والإنتاج والتنظيم القديم، وقد كان يغلب عليها الطابع الرعوي والفلاحي والتقليدي وتحكم في الفرد روابط قبلية وأسرية قوية، هذه القيم التقليدية كونت ما يعرف عادة بالذهنية التقليدية. في مقابل ذلك نجد ثقافة حديثة متأثرة بالقيم السائدة في هذا العصر من استقلالية وحرية أوسع عن القبيلة والعشيرة والأسرة، والاعتماد على النفس، وانتشار المهن الصناعية والإدارية، وما تتطلبه من قيم وطرق تنظيم، وهو ما يؤدي إلى تكوين نماذج معينة من التفكير والعمل والسلوك، هي ما يطلق عليها بالذهنية الصناعية⁽⁷⁾.

إن الحديث عن القيم التقليدية والقيم الحديثة هنا لا يعني تفضيل إحداها على الأخرى، ذلك أن لكل ثقافة إيجابياتها وسلبياتها، فقيم الرحمة، والتضامن، والتعاون والإيثار،... الخ، هي قيم إيجابية ولا نجدها إلا في الثقافة التقليدية. وقيم احترام الوقت، وتقديس العمل والمنطق العملي، واحترام التنظيم... الخ، هي أيضاً قيم إيجابية ولا نجدها إلا في الثقافة العصرية الحديثة أو الصناعية، ولهذا يجب التعرف على كلا نمطي الثقافتين وتحليل القيم التي يحتوي عليها كل نمط ومعرفة الطريقة التي يجب الاستفادة منها واستغلالها في المجالات المهنية والتنظيمية.

لقد لاحظ الأستاذ بوفلجة غياث، وهو يقوم بدراسة ميدانية في مجموعة من المؤسسات الجزائرية في الصناعات النسيجية بغرب البلاد، مجموعة من الأنماط والمظاهر السلوكية التي تعبر عن التشابك والتناقض الظاهر في بنية الثقافة التنظيمية للعامل الجزائري، والتي تبين أثر القيم السائدة في المجتمع وانعكاساتها على سلوكيات العمال، وقد لخصها في مجموعة من المظاهر هي:

1. النظرة للعمل: وهو أهم مجال يتأثر فيه الفرد بقيمه وثقافته، فالعامل الجزائري - حسب دراسة بوفلجة - يحترم العمل ويمجده، ذلك أن العقيدة الإسلامية تدعو إلى العمل والاجتهاد فيه وإتقانه، إلا أنه وبفعل السياسة الاستعمارية الاستغلالية التي احتقرت العامل الجزائري وجعلته مسخرا لمصالحها دون الحصول على حقوقه المشروعة، جعلت من العامل الجزائري يفضل العمل المستقل سواء في المجال الفلاحي أو الحرفي، أو الصناعي، أو التجاري، كما أن الشباب الجزائري يفضل عادة المهن المستقلة كالطب والمحاماة والهندسة المعمارية... الخ، حتى يشتغل لحسابه الخاص، أما العمل عند الغير فعادة ما يكون عند الضرورة فقط، فقد كان مركز الفرد نابعا من مركز قبيلته أو أسرته بين القبائل والأسر أكثر مما هو ناتج عن طبيعة عمله، وهي النظرة التي أخذت تتغير مع التحولات الكبيرة التي يعرفها المجتمع.

2. نظرة المجتمع للمرأة العاملة: وهو من المواضيع التي تدخل فيه الثقافة بشكل سافر في ميدان العمل والإنتاج، حيث النظرة السائدة هي أن مكان المرأة في البيت لخدمة زوجها وأبنائها. ورغم التطور الاجتماعي والاقتصادي الذي دفع المرأة للشغل خارج البيت، إلا أن الضغط الاجتماعي لا زال قويا، حيث تضطر كثير من العاملات إلى ترك العمل بمجرد زواجهن أو عند إنجابهن لأول مولود. كذلك هناك ضغط اجتماعي ونظرة سلبية للعمل المختلط بين الجنسين، إذ أن العاملات في هذه المؤسسات عادة ما تكون عرضة لعدة مشاكل عاطفية أو ثقافية، لهذا نجد ضغوطا اجتماعية وحتى سياسية من طرف بعض الجمعيات من أجل الفصل بين الجنسين في مختلف مجالات الدراسة والعمل، ويعتبر عامل الغيرة على البنات أو الزوجات أو الأخوات العاملات سببا لكثير من المشاكل التي تحدث بين المشرفين والآباء أو الإخوة أو الأزواج، الذين يتدخلون للدفاع عن الابنة أو الزوجة أو الأخت وذلك بدل الدفاع عن العاملة وعن حقوقها ومصالحها في المؤسسة.

وهكذا نجد للثقافة التقليدية أثرا في تحديد أفكار العمال وتصوراتهم ومواقفهم تجاه مختلف القضايا المهنية حينما يتعلق الأمر بالمرأة العاملة، وخاصة

إذا كانت المرأة إطارا وتتحكم في مجموعة من الرجال، فالأمر هنا أشد رفضا ومعارضة. وعلى الرغم من ذلك إلا أن هناك نوعا من التقبل لعمل المرأة بدافع الحاجة ونتيجة لانتشار التعليم وارتفاع مستواه.

3. احترام الوقت والمواظبة: إن الاستقلالية وحرية الفرد التي يستمدتها من القيم الثقافية التقليدية، وخاصة بالنسبة للأفراد النازحين إلى المدن، تميز سلوكياتهم، فكانت نتيجة ذلك سهولة التخلف عن العمل والتغيب عنه، والاعتماد على الشمس في ضبط الوقت، واعتماد أوقات فضفاضة في ضبط المواعيد (وقت الظهر، وقت العصر، بعد المغرب، ... الخ) جعل كثيرا من الأفراد يجدون صعوبة في ضبط أوقاتهم، لهذا يلتمسون أعذارا لتبرير مخالفاتهم كقلة وسائل المواصلات، والظروف الخاصة. كما أن للمناسبات العائلية والظروف الأسرية أولوية على الشغل، حيث يتغيب العامل دون إنذار مسبق لمصاحبة زوجته أو أحد أفراد أسرته لزيارة الطبيب أو لزيارة الوالدين أو الأقارب المرضى لأنه لا يجوز للمرأة أن تخرج من البيت بمفردها.

4. الطابع الثقافي للقيادة: لفت انتباه الباحث - من خلال قيامه بمقابلات مع العمال- أن مدير وحدة إنتاجية لم يكن محبوبا ولا مرغوبا فيه من طرف العمال، والسبب في ذلك لم يكن قدرته على العمل أو كفاءته في التسيير أو ظلمه للعمال، وإنما كانت عادة تناول الخمر وارتباطه بالنساء بطرق مريبة في وسط محافظ، وهي الأسباب التي أدت إلى عدم قبوله، والعمل على تجنب التعامل معه في الوحدة. في حين كان رئيس دائرة المستخدمين الذي هو من نفس المنطقة، يتحدث مع العمال وهم أميون في غالبيتهم، بتواضع؛ حيث إنه يسأل عن أبنائهم ومعارفهم ومشاكلهم الخاصة مما خلق علاقات حميمة وثيقة بينه وبين العمال.

ومن جهة أخرى نجد أن للقيم التقليدية أثرا في العلاقة مع المسؤولين والمشرفين، ومن الأمثلة على ذلك قيم احترام كبار السن، وكثيرا ما يكون الإطار صغار السن، وهو ما قد يؤدي إلى مشاكل على مستوى العلاقات بين العمال والمسؤولين.

5. الصراع والانضباط في العمل: إن التعود على حرية العمل، وضبط الهيكل التنظيمي والسلطات العليا وعدم التكيف مع نظام العمل، كلها عوامل تؤدي إلى آثار سلبية على العامل ومعاملاته وتصرفاته، مما يؤدي دون شك إلى إيجاد مشاكل مع المسؤولين، ونقص الانضباط الذي يتطلبه التنظيم الحديث.

وهكذا تكون القيم سببا في حالات عدم الانضباط في ذلك، وما أمكن ملاحظته في كثير من الحالات وفي مختلف الوحدات الإنتاجية، رفض وعدم اطمئنان لكثير من المسؤولين، لسبب بسيط وهو أنهم ليسوا من المنطقة أو القبيلة التي ينتسب لها غالبية العمال، كما نجد أن الصراعات الموروثة بين القبائل والأسر تنتقل إلى ميدان العمل، وهي مشاكل تزيد من تعقيد مهمة الإدارة والمسيرين وتؤدي إلى قلاقل وصراعات.

6. إجراءات الأمن: إن عدم التعود على الأعمال الصناعية الخطرة، يجعل العمال يهملون إجراءات الأمن ولا يهتمون بها، ولا يستطيعون الصبر على استعمال الألبسة الواقية من خوذ، وأقنعة وقفازات، وغيرها من أدوات الوقاية، مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى حوادث بالإمكان تجنبها، لو احترمت إجراءات الأمن الضرورية، وهذا بسبب أن هناك عدم معرفة حقيقية للمخاطر من جهة، واتجاهات شبه مستقلة في مواجهة حوادث العمل والأمراض المهنية من جهة أخرى، هذه المشاكل الوقائية هي أحسن مثال لإبراز نوع الذهنية التي يحملونها⁽⁸⁾.

إذا أردنا أن نقارن هذه المظاهر السائدة في مؤسساتنا والتي تعبر عن الثقافة التنظيمية السائدة في عموم المؤسسات الجزائرية، والتي تعتبر ثقافة فرعية عن الثقافة العامة أو الثقافة الوطنية، بمبادئ الثقافة التنظيمية الحديثة والعصرية، التي تقوم على فلسفة أو مجموعة قيم تتسم بالعقلانية والفعالية والعلمية، فنجد الثقافة التنظيمية الحديثة تسود فيها قيم مثل احترام العمل وتقديسه ومكانة أي فرد في المجتمع من مكانة العمل الذي يقوم به، كذلك احترام الوقت، ولعل النظرية التaylorية تشير إلى ذلك بجلاء-، المواظبة على العمل وعدم الإهمال والتسبب، العلاقات السائدة داخل المنظمات تتسم بالرسمية وتنظمها القوانين وأعراف التنظيم، كذلك احترام السلم التنظيمي، -كما تشير إلى ذلك النظرية البيروقراطية وخاصة عند ماكس فيبر-.

فرغم أن مؤسساتنا لا تخلو نهائيا من أنماط وقيم ثقافية مرتبطة بالنمط الحديث لتنظيم العمل إلا أن المشكلة في التعارض والتناقض السائد بين هذه القيم والقيم التقليدية التي ورثها الإنسان الجزائري من التجارب التاريخية التي مر بها، وكذلك حداثة التجربة التنموية الجزائرية وما ارتبط بها من رؤية إيديولوجية كانت انعكاسا لاختيارات سياسية واجتماعية أكثر منها خيارات اقتصادية تتعلق بالنجاعة والربحية وتكوين الثروة التي تؤسس من أجلها المؤسسات الاقتصادية عادة، ضف إلى ذلك الصراع الطبيعي بين القيم الوافدة والقيم السائدة الذي يحدث

دائما عند التقاء ثقافتين مختلفتين تتطويان على مضامين قيمية متعارضة، وخاصة في جانب الاعتقادات والأعراف وأسلوب الحياة بصفة عامة.

كل هذه العوامل جعلت من الثقافة التنظيمية لدى الإنسان الجزائري أسيرة التناقض والصراع بين الأطر التنظيمية التقليدية والنماذج الحديثة، وذلك أن الأطر التقليدية - وبحكم مرور مدة زمنية طويلة عليها- انغرست في لا وعي الإنسان الجزائري وارتبطت بقيم مقدسة كالدين، والقضاء والقدر، والرزق، والمكتوب، وما إلى ذلك من الأحكام المعيارية التي لا يمكن تغييرها بسهولة.

عناصر الثقافة التنظيمية:

تشير الكثير من الدراسات والأطروحات النظرية إلى الثقافة التنظيمية تتشكل من:

1. القيم التنظيمية: والقيم هي عبارة عن اتفاقات مشتركة بين أعضاء التنظيم الاجتماعي الواحد حول ما هو مرغوب أو غير مرغوب، جيد أو غير جيد، مهم أو غير مهم... الخ، أما القيم التنظيمية فهي تمثل القيم في مكان أو بيئة العمل، بحيث تعمل هذه القيم على توجيه السلوك ضمن الظروف التنظيمية المختلفة، ومن هذه القيم العدالة بين العاملين، والمساواة، والاهتمام بإدارة الوقت، والاهتمام بالأداء، واحترام الآخرين... الخ.

2. المعتقدات التنظيمية: وهي عبارة عن أفكار مشتركة حول طبيعة العمل والحياة الاجتماعية في بيئة العمل، وكيفية إنجاز العمل والمهام التنظيمية، ومن المعتقدات أهمية المشاركة في عملية صنع القرار، والمساهمة في العمل الجماعي، أثر ذلك على تحقيق الأهداف التنظيمية.

3. الأعراف التنظيمية: هي عبارة عن معايير يلتزم بها العاملون في المنظمة على اعتبار أنها معايير مفيدة للمنظمة، مثال ذلك التزام المنظمة بعدم تعيين الأب والابن في نفس المنظمة، ويفترض أن تكون هذه الأعراف غير مكتوبة وواجبة الاتباع، وهي مستخلصة من الثقافة العامة للمجتمع.

4. التوقعات التنظيمية: تتمثل التوقعات التنظيمية بالتعاقد السيكولوجي غير المكتوب، والذي يعني مجموعة من التوقعات يحددها أو يتوقعها الفرد أو المنظمة أو كل منهما من الآخر خلال فترة عمل الفرد في المنظمة، مثال ذلك توقعات الرؤساء من المرؤوسين، والمرؤوسين من الرؤساء، والزملاء من

الزملاء الآخرين، والمتمثلة بالتقدير والاحترام المتبادل، وتوفير بيئة تنظيمية ومناخ تنظيمي يساعد ويدعم احتياجات الفرد العامل النفسية والاقتصادية⁽⁹⁾.

فإذا أردنا أن نسقط هذه التشكيلة من العناصر التي تتكون منها الثقافة التنظيمية على واقع الثقافة التنظيمية السائدة في مؤسساتنا بمختلف أنواعها نجد أنها بعيدة إلى حد كبير عن تحقيق هذا النوع من القيم، بل في بعض الأحيان نجد القيم المضادة تماما لهذه القيم - والتي هي في الحقيقة تعبير عن أزمة القيم داخل المجتمع الجزائري عموما-، ولا يمكن ربطها فقط بالثقافة التقليدية، لأن ثقافتنا التقليدية التي يشكل الدين الإسلامي عمودها الفقري لا تتعارض بتاتا مع قيم الفعالية، والمنطق العملي، والذوق الجمالي، والقدرة على إنجاز الأعمال في الأوقات الموضوعية لهذا الإنجاز، فنجد أن الإسلام يحرص على استغلال الوقت بشكل كبير وهذا ما نجد في الأحاديث النبوية الشريفة ولعل من بينها الحديث التالي: "...اغتنم خمسا قبل خمس: صحتك قبل مرضك، وفراغك قبل شغلك، وشبابك قبل هرمك، وغناك قبل فقرك..."، فهذا الحديث يشير إلى قمة الفعالية، والمنطق العملي، فهو ضد أي تسويف أو تأجيل لأداء الأعمال والقيام بالواجبات.

ولهذا فمشكلة الثقافة لدينا لا تتمثل في ارتباطها بالقيم التقليدية وعدم قدرتها الانفكاك منها، بل الأزمة تتمثل في ارتباط الثقافة السائدة بالنماذج والأفكار السلبية في هذه الثقافة، وإسباغها بالقدسية التي تحتلها مصادر هذه القيم، وحتى القيم الحديثة في الثقافة التنظيمية نظرا للنفسية والعقلية المتخلفة أصبح تبنيها بشكل مشوه جعل منها قيمة مضافة في الأزمة الثقافية أكثر من كونها جزءا من الحل. فقيمة مثل المساواة والعدل نجد أنها على المستوى النظري لا أحد يختلف في أهميتها ومحوريته في أي مكان، لكن على مستوى الممارسة تظهر الأنانيات، واستغلال النفوذ والسلطة، لتحقيق الأهداف على حساب الآخرين، كذلك قيمة احترام الوقت؛ فالجزائري - عموما- لا يعير اهتماما كبيرا للوقت، بل نجد ظواهر إخلاف المواعيد، والتأخر في الحضور إلى العمل في الوقت المحدد، والخروج قبل حلول وقت الخروج، سمات أساسية تطبع الثقافة التنظيمية في مؤسساتنا، بل إن الغريب وغير العادي هو الانضباط بالوقت، والحضور والانصراف من العمل في الوقت المحدد، ويجد هذا التصرف نفورا من عموم الموظفين، ويعد بمثابة إذاية لهم أو وشاية بهم لدى المسؤولين.

إن المظاهر السلبية التي تتسم بها الثقافة التنظيمية في مؤسساتنا هي انعكاس مباشر للثقافة الوطنية التي ملئت بالصراعات والتناقضات، فبدل أن تهتم النخبة الوطنية بغرس قيم الفعالية، والعملية، والإنجازية... وغيرها من القيم

الإيجابية، راحت تتصارع وتستدعي الحروب التاريخية بين الثقافات والحضارات، مما انعكس ذلك جليا على الثقافة التنظيمية، ولقد أثبتت الدراسات أن الثقافة الوطنية تؤثر بشكل مباشر في واقع المنظمة، أكثر من الأساليب التنظيمية وقواعد تسيير المؤسسات، حيث وجد أن العاملين في شركة **IBM** في ألمانيا يتأثرون بالثقافة الوطنية الألمانية أكثر من تأثرهم بثقافة **IBM** العريقة⁽¹⁰⁾.

فرغم أن الدراسات تشير إلى أن الثقافة التنظيمية تؤدي مجموعة أدوار من بينها أنها تخلق الاختلافات بين المؤسسة والآخرين، وأنها تمنح أعضاء المنظمة شعورا بالهوية، وتخلق الالتزام بشيء أكبر من الاهتمامات الشخصية للفرد، وأنها تعزز ثبات النظام الاجتماعي، وذلك أن الثقافة هي المادة الاجتماعية اللاصقة التي تساعد على ربط المنظمة عن طريق توفير المعايير المناسبة لما يجب على العاملين قوله وفعله، وأخيرا فإن الثقافة تساعد على توفير آلية السيطرة المنطقية لإرشاد وتشكيل الاتجاهات وسلوك العاملين⁽¹¹⁾.

رغم ذلك كله نجد أن العامل الجزائري داخل المنظمة لا يشعر بكل هذه الأشياء ويعيش في اغتراب كبير بينه وبين المنظمة التي يعمل فيها، ولا يشعر بأي تميز له أو لمنظّمته عن المؤسسات الأخرى، بل بالنسبة له ما هي إلا مكان لكسب قوته وقوت عياله، أما الإحساس بأشياء أكبر من الاهتمامات الشخصية فإن ذلك يعتبر شيئا غير منطقي لديه، فمصلحته الشخصية وأهدافه الفردية مقدمة دائما على أي مصلحة أو هدف خاص بالمؤسسة، ولعل الثقافة السائدة هي التي تعزز لديه هذه القيم، فعندما ينظر إلى مسؤوليه وزملاءه كيف يتصرفون بمصالح المؤسسة وبعنادها، فإنه يجد نفسه مضطرا للانخراط في هذا المناخ التنظيمي وإلا وجد نفسه منبوذا غير مقبول.

إذن هذا واقع الثقافة التنظيمية في المجتمع الجزائري والذي تعيشه وتتعايش معه معظم المؤسسات الجزائرية باختلاف أنشطتها وباختلاف المستويات التعليمية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية للأفراد الذين يعملون بها.

فهذه الخصائص نجدها في المؤسسات الصناعية التي يشتغل فيها الأميون ومحدودو التعليم، ونجدها في المؤسسات التربوية التي يشتغل فيها المتعلمون والمتقنون ونجدها حتى في الجامعات ومراكز الأبحاث التي تحاول أن تعالج مثل هذه الثقافة السلبية.

الخلاصة:

نخلص من خلال هذا التحليل لواقع الثقافة التنظيمية في المؤسسة الجزائرية، إلى أن هذه الأخيرة تعيش مشكلات خطيرة تتمثل في لا فاعلية عناصرها وعدم انسجامها مع أهداف المؤسسة وأهداف التنمية عموماً، فالمشاريع والمخططات المختلفة سواء المتعلقة بالمؤسسة أو مخططات التنمية عموماً ترسم آفاقاً عريضة للتقدم والتطور، والإمكانات المادية والبشرية متوفرة بشكل جيد، إلا أن إنجاز أهداف المؤسسة أو أهداف التنمية عموماً ليس في مستوى التطلعات والآفاق المرسومة، وهذا بسبب التناقض الموجود في تكوين شخصية ونفسية وذهنية الإنسان الجزائري الذي تختلط فيه الكثير من التناقضات الثقافية والتاريخية. فالأصل الاجتماعي للعامل والمسئول الجزائري (فلاح، زراعي، رعوي)، وكذا المنبت الثقافي الذي ينحدر منه، والتجربة التاريخية للعامل الجزائري مع المستعمر الفرنسي جعل من قيم العمل والإخلاص فيه، واحترام الوقت، والالتزام بالنظام، واحترام المسئول تأخذ مدلولات سلبية تتمثل في الخضوع للآخر وخدمة مصالح الغير على حساب المصلحة الذاتية، وبهذا تكون مكونات الثقافة التنظيمية لدى الإنسان الجزائري مضطربة وغير متوازنة مما يؤثر على فعالية المؤسسة الجزائرية.

هوامش البحث:

- (1) حسين رحيم، السلوك التنظيمي، دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، 2003، ص 326.
- (2) رفعت عبد الحليم، إدارة الإبداع التنظيمي، المنظمة العربية للبحوث الإدارية، مصر، 2005، ص 151.
- (3) جيرالد جيزنبرغ، وروبرت بارون، إدارة السلوك في المنظمات، ترجمة رفاعي محمد وإسماعيل علي، دار المريخ للنشر، السعودية، 2004، ص 627.
- (4) بلقاسم بوقرة، مرجع سابق، ص 60.
- (5) مغنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر، ترجمة سمير كريم، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، 1980، ص 40.
- (6) نفس المرجع، ص 39.
- (7) بوفلجة غياث، القيم والثقافة والتسيير، دار الغرب للطباعة والنشر، الجزائر، 1998، ص 28.
- (8) المرجع نفسه، ص 30-36.
- (9) رفعت عبد الحليم، مرجع سابق، ص 154.
- (10) ماجدة العطية، سلوك المنظمة، دار الشروق للنشر والتوزيع، طه، الأردن، 2003، ص 330.
- (11) نفس المرجع السابق، ص 330.

الهوية الثقافية وصراع الحضارات في ظل الثورة التكنولوجية

د/ محمد قارش

قسم العلوم الإنسانية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

لقد أمسى الحفاظ على الهوية الثقافية هو الشغل الشاغل، ولاسيما في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر التي شكلت ذروة صراع الحضارات آنذاك، وهو ما يدعمه رأي هانتنتغتون القائل بأن الثقافة هدف يموت الإنسان لأجله. وباعتبار الدين عنصرا أساسيا في البناء الثقافي فإن الاختلافات الثقافية هي ما يوجب النزاعات الدولية التي ما تلبث أن تغدو صراعات حضارية ومن ثم صدامات.

لقد تغيرت البنية الكونية بين الأمس واليوم، فبعد أن وسمتها ثنائية القطب إبان الحرب الباردة أعيد بناؤها مجددا وفق مفهومات ثقافية وحضارية جديدة رسمت بدورها ملامح السياسات الدولية وفق معالم الصراع الحديث، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات والثقافات ستغدو خطوطا لمعارك مستقبلية لتمهد بذلك الطريق أمام شكل جديد من أشكال النزاع في العالم الحديث.

English:

Protecting the cultural identity has become a very important matter nowadays, particularly in the wake of the 9/11 attacks which has been considered as the climax of what we call «the clash of civilisations», and according to Huntington identity is something that a person would sacrifice his life to preserve.

If we bear in mind that the religion is the most important component of the culture, we may understand how the international conflicts are stirred up.

After being bipolar, the world has transformed to a multi civilizational world, what led to new references and new concepts and also new causes of wars based on the nuances between the cultures.

مقدمة:

إن مواجهة التحديات الإقليمية والدولية في ظل الثورة التكنولوجية الحديثة خاصة بعد انتهاء الحرب الباردة، وقيام نظام عالمي جديد، والذي بات يقدم أطروحاته ضمن سياق العولمة، فأصبح الخطر يحدق بالأمة العربية والإسلامية خاصة ما يتعلق بهوية الأمة ونفاليدها وأخلاقياتها، وهي قضية مهمة وحساسة بحد ذاتها تثير القلق لدى المفكرين والعلماء، لهذا شهدت الكثير من المجتمعات نقاشات وحوارات مفتوحة بهدف التوصل إلى حلول واقعية وفعالة، تحمي الهوية الوطنية، وتنتفتح على الآخر في إطار ما يسمى بالاتصال الثقافي، دون الوصول إلى مستوى يحول النقاشات إلى صدام، ليتسنى للأجيال الصاعدة ولوج حضارة العصر، وهي أكثر أمانا وفاعلية وأصاله بعد رسم استراتيجيات الدفاع عن قيم المجتمع وهويته، وكيفية التعامل بإيجابية مع التقانية الحديثة، وتكنولوجيا المعلومات والاتصال في ظل الانفجار المعلوماتي ومحاولة تقليص الفجوة المعرفية بين الشمال والجنوب.

أهمية الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة في البحث عن العلاقة بين الهوية الثقافية وصراع الحضارات، في ظل هذه الثورة التكنولوجية المتسارعة، كما تكمن أهمية هذه الدراسة أيضا، في تحليل أقوال كل من "صموئيل هنتنغتون"، "وفوكوياما".

أهداف الدراسة: تهدف الدراسة إلى ما يلي:

- 1 - تحديد طبيعة الصراع الحضاري.
 - 2 - تحديد الهوية الثقافية في ظل الصراع الحضاري.
 - 3 - تحديد أسباب النزاعات والصراعات المستقبلية.
 - 4 - تحديد العلاقة بين التقدم التكنولوجي وصراع الحضارات.
- منهج الدراسة:** لقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي باعتباره الأنسب لمثل هاته الدراسات، وذلك بتتبع طبيعة هذا الصراع وتحليله، ووصف آلياته للوصول إلى استنتاجات علمية.

الإشكالية: لقد شغلت قضية صدام الحضارات في السنوات الأخيرة الكثير من المثقفين والعلماء والسياسيين في شتى أنحاء العالم، خاصة بعد صدور أطروحة صدام الحضارات لصاحبها صموئيل هنتغتون، فالافتراض الأساس لأطروحة صدام الحضارات هو أن الهوية الثقافية هي التي تشكل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة، فالصراع المستقبلي لن يكون سياسيا أو عسكريا وإنما يكون بين هويات ثقافية مختلفة، لأن عالم ما بعد الحرب الباردة حسب هنتغتون عالم يتكون من سبع أو ثماني حضارات، والاختلافات الثقافية تشكل المصالح والتناقضات والتجمعات بين الدول، كما تشكل الثورة التكنولوجية دورا كبيرا في هذا الصراع الحضاري، ومن هنا تطرح الإشكالية التالية:

إلى أي مدى تمثل الهوية الثقافية حلبة للصراع الحضاري؟ وما هي منطلقات هذا الصراع؟ وكيف وظفت الثورة التكنولوجية في هذا المجال؟ إن الإجابة عن هذه الإشكالية، والتساؤلات المنبثقة عنها، يجزنا للحديث عن جملة من المتغيرات الثقافية والتكنولوجية، والحضارية، ونبدأ بـ:

أولا - الهوية الثقافية ومسألة نهاية التاريخ وصراع الحضارات

يشهد العالم منذ هجمات يوم الثلاثاء 11 سبتمبر سنة 2001م التي استهدفت مركز التجارة العالمي والبنكاغون -دون الخوض في تفاصيلها وما قيل حولها- تحولات دولية صاخبة وصعبة، سواء على صعيد الولايات المتحدة الأمريكية أو العالم من أقصاه إلى أدناه، ولعل أبرز ما في المشهد هو تسلم أمريكا قيادة العالم بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وخروج الدول الاشتراكية من فلكه، وتكريسها لنظام عالمي جديد أكثر صرامة وأشد انقيادا لصالح الولايات المتحدة، وعولمته وفق الرؤى الأمنية الاستراتيجية لما بعد يوم الثلاثاء 11 سبتمبر 2001.

إذا كانت البنية الكونية للقوة في الحرب الباردة ثنائية، فإن ما يميز البنية الراهنة هو إعادة تشكيلها وفق صيغ ثقافية وحضارية وإعلامية، ولعلنا إذا رجعنا قليلا إلى الوراء لوجدنا التحالف قائما بين النظام العالمي الجديد، ومسألة نهاية التاريخ، ففي جوان 1989 نشر "فرانسيس فوكوياما" (Francis Fukuyama) مقالة بعنوان "نهاية التاريخ" في ثلاثين صفحة في مجلة أمريكية بعنوان (ناشيونال اينترسيت)، وقد أثارت هذه المقالة نقاشا مدهشا على المستوى العالمي وأصبح "فوكوياما" مشهورا في إدارة الموارد البشرية لوزارة الخارجية الأمريكية.

إن المنحى الذي انتهجه الكاتب مرتبط بالعلم السياسي، أو علم العلاقات الدولية، "فوكوياما" يتكلم عن عولمة أو توحيد الإنسانية ضمن الليبرالية الديمقراطية، كما أن نهاية التاريخ ليست فكرة من عندياته أساساً، وإنما استقاها أساساً من "هيجل"، ويعلن "فوكوياما" أن التصدير الإيديولوجي للإنسانية أفضى إلى تدويل الديمقراطية، وتعميقها على الكون، وكأنها الشكل النهائي لأي حكم سياسي².

إن هذه المقولة "نهاية التاريخ" ذات طابع فلسفي يرجع أصلها كما قلنا "لهيجل" ثم أخذها عنه "كارل ماركس" وأعطاه أبعاداً مادية تاريخية وهذا ما أقر به فوكوياما مع فارق كبير هو أنه رد الاعتبار "لهيجل" على حساب "ماركس".

إن نهاية التاريخ تنتهي عندما يزول التناقض السلمي بين الفكر والواقع، وبين الإنسان والإنسان وبين الطبيعة والإنسان، وبين ثقافة وثقافة أخرى، فإذا كان التاريخ قد انتهى بالنسبة "لهيجل" عام 1806م في معركة "بيننا" بتصلح العقل مع الواقع، وانتصار "نابليون" ممثلاً للطبيعة الإنسانية المجسدة لمبادئ الثورة الفرنسية، إذا كان الأمر كذلك فإن التاريخ انتصر في نظر "فوكوياما" عام 1989م، وفي هذا التاريخ وصلت الولايات المتحدة الأمريكية إلى مرحلة أصبح فيها بإمكان الفرد أن يسد حاجاته دون أن يعمل أكثر مما يريد، وهذه الطريقة الأمريكية هي نمط العيش الخاص لمرحلة ما بعد التاريخ.

وقد اعترف "فوكوياما" بأن الإسلام هو الوحيد الذي اقترح دولة ديمقراطية كحل تعويضي وبدل للليبرالية والشيوعية، ولكن لا يمكن لهذه النظرية تعبئة غير المسلمين، إذ أن جاذبيتها محدودة على سلالة وأمة، وهي غير قادرة — على حد تعبيره — أن تولد حركة ذات أهمية ومعنى كوني، ناسياً أن الإسلام رسالة كونية ورسالة عالمية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾³، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾⁴.

ويرى "فوكوياما" أن العالم كان مجالاً للصراع بين نظامين فانتهى نقيض الرأسمالية وهو الشيوعية، وبالتالي انتهى الصراع، فهذه الفكرة تحتاج إلى تصويب، فالصراعات لن تتوقف أبداً، ولا يزال الشيء ونقيض الشيء موجودين ويحكمان، وسيظلان يحكمان حتى ينتهي التاريخ، فالسنن الكونية هي السنن، وسنة التدافع لن تتغير "وسنن الله لا تحابي أحداً"⁵.

إن صراع الحضارات لم يعد مسألة نظرية، ولكنها واقعية؛ فتركيا في سنة 2001 م أصدرت قانوناً — مر في هدوء ولم يلتفت إليه أحد — يقضي

بتعديل قانون الأحوال الشخصية التركي، وجاء صدوره بناء على طلب من الاتحاد الأوروبي، باعتباره شرطا من شروط قبول تركيا عضوا في الاتحاد الأوروبي، وهذا التعديل في القانون يلغي قوامة الرجل على المرأة، ويعطي للمرأة الحق في أخذ 50% من رصيد الرجل إذا حدث الطلاق، كما تغير قانون المواريث في تركيا بما يتفق مع القوانين الأوروبية، ويساوي بين الذكر والأنثى، فنحن أمام حرب ثقافية أساسها القوة والهيمنة.

ثانيا - طبيعة الصراع الحضاري

أما الجانب الثاني في هذا الموضوع فهو صراع الحضارات، فقد أحدث بحق الكاتب "صمويل هنتنغتون"⁶ - في بحثه صراع الحضارات (le conflit des civilisations) وتشكيل نظام عالمي جديد - ضجة عالمية مثلما أحدثه كتاب "فوكوياما" نهاية التاريخ (la fin de l'histoire) بسبب أن الباحث يعتمد في بحثه على فكرة واحدة أحادية التفكير، وكان من المفترض تنويع الاتجاهات مثل ما كتبه "ارنولد توينبي" و"ماكس ويبر"، وما أبعدنا عن عمق الإطلاع على الحضارات في كتاب يريد أن يتحدث عن صراع الحضارات، "فصمويل هنتنغتون" يعترف بتنوع الحضارات بصفة مشبوهة، ويعتبر أن هذه الحضارات ستصطدم يوما ما مثلا: الحضارة الكنفوشية الصينية قد تتحد مع الحضارة الإسلامية ضد الحضارة الغربية.

إن هذه النظرية الأمريكية تبحث عن المصالح الاستراتيجية الأمريكية وتلبي التعطش الأمريكي لإخضاع العالم، مكتسحة كل العوائق القيمية والقومية والثقافية من جهة، وملبية تطلعات التحالف المسيحي الصهيوني، مواجهة أخرى في دائرة سموها محور الخير والشر، والذي يسعون فيه لأن ينتصر الخير الأمريكي "الصهيوني" على الشر الذي يمثل كل ما هو إسلامي⁷.

ويذكر "صمويل هنتنغتون" في الفرق بين الحضارة والثقافة بقوله: "لقد وضع المفكرون الألمان في القرن التاسع عشر تمييزا حادا بين الحضارة التي تتضمن الآلات والتكنولوجيا والعوامل المادية، وبين الثقافة التي تتضمن القيم والمثل، والصفات الذهنية والأخلاقية الراقية في المجتمع، ويعرف البعض الحضارة بأنها: "الجانب المادي من الثقافة" ويرى هو شخصيا، أي "صمويل هنتنغتون"، أن الحضارة والثقافة كلاهما يشير إلى مجمل أسلوب الحياة لدى شعب ما، فالحضارة هي الثقافة على نطاق واسع.

كما يرى "صمويل هنتنغتون" أن وسائل الإعلام والاتصال سوف تكون أهم أسباب النزاعات المستقبلية بالرغم من الجانب الايجابي فيها، وهو

التقريب بين الأمم والشعوب ثم عولمتها. إن المصدر الأساس للنزاعات في هذا العالم الجديد (عالم ما بعد الحرب الباردة) لن يكون مصدرا إيديولوجيا أو اقتصاديا في المحل الأول، فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية والمصدر المثير للنزاعات سيكون مصدرا ثقافيا، وستظل الدول والأمم هي أقوى اللاعبين في الشؤون الدولية.

إن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضاراتها المختلفة وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل، وسيكون النزاع بين الحضارات هو المرحلة الأخيرة في تطور النزاع في العالم الحديث⁸.

ثالثا - آليات صراع الحضارات

يرى "صموئيل هنتنغتون" أن الثقافة هدف يموت الإنسان من أجله، والدين عنده جزء من الثقافة والخلافات الثقافية هي جزء من النزاعات الدولية التي تتطور إلى صراعات حضارية ثم صدامات، والنجاح الاقتصادي هو نتيجة للنجاح الثقافي، والعولمة في هذا السياق تسير لتشكّل ما يسمى "بنظرية التلاقي"، والتلاقي هو توحيد النماذج كلها بحيث تتبع نمطا واحدا، وقانونا عاما واحدا هو قانون التقدم والتطور، وبالتالي حتى الدراسات الثقافية والاجتماعية تدعو إلى النمطية الأحادية.

إن السؤال المطروح - حتى ولو افترضنا أننا مع العولمة في بعدها الثقافي الذي تدعو إليه أمريكا - هل حافظت على الثقافة والتراث العراقي عندما قامت بغزوه؟ الشيء الوحيد الذي حافظت عليه هي وزارة النفط والباقي دمر تدميرا كاملا حتى تطمس معالم الهوية العربية الإسلامية لهذا البلد وشعبه. إن معظم المجتمعات والشعوب تبدو غير مطمئنة إلى هذا الكم الكبير من المفاهيم والقيم، وأفكار العولمة الثقافية التي تروج عبر الفضائيات، ومن خلال آخر تقنيات الاتصال والمعلومات، ومن ثمة تمرير الثقافة الأمريكية كنموذج لثقافة عالمية ينبغي نشرها، ولم يحدث في التاريخ أن أصبح العالم مقبلا على رموز ومعطيات وسلع الثقافة الاستهلاكية، كما هو مقبل عليها في الوقت الراهن، وقد ساعد هذا الثورة التكنولوجية في مجالات الاتصال التي جعلت العالم قرية واحدة، وبالتالي ساعدت في توحيد كثير من الثقافات⁹.

لقد ركزت النظرية النقدية الإعلامية، والنظرية النقدية الثقافية على قضايا القوة والصراع والتغيير، فقد رأى واضعوا هذه النظريات أمثال

"جرامشي" و"ألتوسير" و"أدورنو" و"ريموند ويليام" و"هيرمان" و"تشومسكي"، أن وسائل الإعلام والاتصال قوة موجهة تهدف إلى فهم الواقع الاجتماعي، وإعادة تشكيله من الناحية الثقافية ليستطيع نظام الحكم السيطرة والاستمرارية، فإذا كان الصراع إبان الحرب الباردة صراعا عسكريا واقتصاديا، فإن الصراع اليوم تم تشكيله وصياغته وفق صيغ ثقافية وإعلامية وحضارية¹⁰.

رابعاً- الإعلام والهوية الثقافية في ظل الثورة التكنولوجية

يرى نقاد الثقافة الجماهيرية أن مستقبل الثقافة الإنسانية سيكون مظلماً طالما أوشكت ثقافة الكتب (وكل ما هو مكتوب) أن تفقد تأثيرها لحساب حضارة الصورة ذات المضامين الثقافية المختزلة في شعارات أو أقراص إعلامية سهلة الانتشار، ولكنها ضحلة القيمة والمضمون، ولكن ثمة آراء أخرى ترى أن استخدام "الريموت كنترول" علامة على تفعيل حق الاختيار المتاح للمتلقي للتنقل وقت ما يشاء وبأقل جهد ممكن بين المحطات المتنوعة وبالتالي هو بمثابة وسيلة تكنولوجية مساعدة لتجاوز محدودية القدرات التفاعلية لجهاز التلفزيون.

لكن أياً كانت الآراء المعارضة أو المؤيدة فإن ثقافة شبكات المعلومات تبدو في هذا الصدد بمثابة ضوء ساطع لإزالة كافة البقع المظلمة، في خريطة وسائل الاتصال الجماهيرية التقليدية، وذلك انطلاقاً من أن الشبكات يمكن أن تسهم في ديمقراطية الثقافة، وفي التوازن والاحترام المتبادل بين الثقافات بحيث يتحول الاتصال إلى طاقة ثقافية تخدم الأهداف الفردية والعامة، وتعمل على توفير فرص أكبر لمشاركة الجماهير في العملية الثقافية، كما ستعمل على إلغاء الفوارق الطبقية لأنه لا يكون هناك كمبيوتر أفضل من كمبيوتر آخر داخل الشبكة (فيما يعرضه وليس كجهاز)¹¹.

ولا يقتصر الأمر في مجال نقد تكنولوجيا الاتصال على المخاوف الواقعية، ولكنه يمتد إلى المخاوف الوهمية، ويتمثل ذلك فيما يعرف بظاهرة "التكنوفوبيا"، حيث لا ينحصر الخوف المرضي من التكنولوجيا بين مجموع البسطاء ذوي الثقافة المحدودة الذين ينفرون من استخدام الأجهزة الحديثة، بل يمتد أيضاً إلى الإداريين وصناع القرار الذين يرفضون تغيير أساليب العمل التقليدية والاستفادة من إمكانيات الأجهزة الحديثة نتيجة هذا الشعور المرضي، وقد تولدت عن هذه الآراء اتجاهات فكرية حول تكنولوجيا الاتصال تتمثل في:

1- نظرية الحتمية التكنولوجية (التفسير التكنوآصالي للتاريخ)

يعد المفكر الكندي "مارشال ماكلوهان" صاحب النظرية الحتمية التكنولوجية، حيث عرض آراءه وأفكاره حول هذه النظرية عام 1962م في كتابه "مجرة جوتنبرج" (نشوء الإنسان الطباعي) حيث قسم التاريخ الإنساني إلى أربعة مراحل¹²:

أ/ مرحلة طفولة البشرية: وهي فترة ما قبل الحضارة أي عصر المجتمع القبلي الذي كان يعتمد على الاتصال الشفهي.

ب/ عهد الشباب الأول للبشرية: وهي فترة الانتقال إلى عصر الكتابة والتدوين.

ج/ عهد الشباب الثاني: وهي الفترة التي بدأت باختراع "جوتنبرج" للحروف الطباعية المعدنية المتحركة.

د/ عهد الشباب الثالث: وهي الفترة التي بدأت بظهور التقنيات الالكترونية وبالذات مع ظهور التلفزيون.

من خلال هذه المراحل الأربعة يفسر "ماكلوهان" مجمل تاريخ البشرية من خلال تطور وسائل الاتصال، حيث يرى أن البشرية ما هي إلا نتاج لحتمية تكنولوجية تدفعنا بالقوة نحو المستقبل، ففي الحقبة الأولى من تاريخ البشرية (حقبة الأمية) استخدم البشر كل حواسهم بالتساوي للاتصال ببعضهم البعض (اللمس، البصر، السمع، الشم)، وبالتالي لم يكن هناك تسلسل أو أولوية بين حواسنا مما أدى إلى أن تستوعب البشرية التجربة الكلية للبيئة التي تعيش فيها، والتي أصبحت مجرد قرية كونية global village تحكمها ثقافة قبلية¹³.

أما في الحقبة الثانية فقد تجاوزت البشرية مرحلة الأمية، وانتقلت إلى مرحلة الاتصال عن طريق الرموز من خلال اختراع الكتابة التصويرية وتطويرها إلى الكتابة الأبجدية الألفبائية، وقد أدى وجود الحروف الهجائية إلى حدوث خلل في نظام الإدراك الحسي عند الإنسان ينبع من الطبيعة البصرية التي أضفتها الحروف على الاتصال الإنساني، حيث أصبح الاتصال الإنساني يقوم على أساس سطور وخطوط ذات بعد واحد، مما أدى إلى أن يتسم تفكير الإنسان بالسطرية أو الخطية، وبالتالي حلت محل الثقافة القبلية ثقافة فردية يمكنها تحقيق الاتصال بالآخرين دون حضورهم.

أما في الحقبة الثالثة —حقبة اختراع الحروف الطباعية المعدنية المتحركة — فقد ازداد تقييد الإنسان بالطبيعة البصرية، التي أضفتها السطور

الطباعة على تفكيره، انطلاقاً من الانتشار الواسع لهذه التكنولوجيا الجديدة، بحيث أصبحت وسائل الطباعة بمثابة النظارة الواقية التي ننظر من خلالها إلى المجتمع وبالتالي أدت إلى تكريس نظرتنا ذات البعد الواحد، ونظرتنا الخطية للعالم، الأمر الذي أدى إلى ظهور تكنولوجيا مصانع خطوط الإنتاج. أما الحقبة الإلكترونية فقد دفعت الجنس البشري إلى عمليات اتصال عديدة وجديدة، حيث قامت الوسائل الجديدة مثل الراديو والتلفزيون والكمبيوتر بربط الدول والثقافات بشكل غريزي وفوري الأمر الذي أوضح بأن البشرية قد دارت دورة كاملة حول نفسها لتعود من حيث بدأت إلى عصر القرية العالمية التي ينصت فيها كل فرد إلى نفس الطبول القبلية القديمة¹⁴.

2- نظرية المجتمع بعد الصناعي (مجتمع المعلومات):

تنتهي نظرية المجتمع بعد الصناعي (مجتمع المعلومات) إلى المفكر الأمريكي "دانييل بيل"، وجاءت صياغة نظريته عام 1973م في كتابه (المجتمع بعد الصناعي المقبل)، وازدادت وضوحاً في مقاله المنشور عام 1981م بعنوان (الإطار الاجتماعي لمجتمع المعلومات) حيث قسم "دانييل" تاريخ البشرية إلى ثلاث مراحل هي¹⁵:

أ/ مرحلة المجتمع قبل الصناعي: وهي المرحلة التي كان الإنسان يتعامل فيها مع الطبيعة – الأرض الماء والغابات- وكان هذا التعامل يتم من خلال مجموعات صغيرة من البشر.

ب/ مرحلة المجتمع الصناعي: وهي المرحلة التي صار الإنسان يتعامل فيها مع الوسط الصناعي، حيث يحتجب الإنسان وراء الآلات المنتجة للبضائع.

ج/ مرحلة المجتمع بعد الصناعي (مجتمع المعلومات): وهي المرحلة التي أصبح الإنسان يتعامل فيها مع الإنسان بحيث يتم استبعاد الطبيعة، ويتعلم الناس العيش بعضهم مع بعض.

ويرى "دانييل بيل" أن مجتمع المعلومات هو ثمرة لتكنولوجيا الحاسب الآلي التي امتلكت القدرة على تغيير هيكل المجتمع وبناءه الأساسية بكاملها، بحيث صار الحاسب الآلي يمثل رمزا وتجسيدا ماديا للثورة التقنية المندلعة، وبالتالي مثلما قامت الكهرباء بتغيير الحياة الاجتماعية كلها في النصف الثاني من القرن الماضي، كذلك يقوم الحاسب بقيادة التجديدات الحالية في المجتمع المعاصر¹⁶.

3- نظرية المجتمع التليماتي (مجتمع التليماتيك):

يشير مصطلح التليماتي إلى المجتمع الذي تترابط فيه كل من وسائل الاتصالات والإعلام والمعلوماتية في بنية اتصالية واحدة، وتتبلور نظرية المجتمع التليماتي في كتابات كل من المفكر الفرنسي "بنياتوفسكي" والمفكر الأمريكي "جورج مارتين"، وكان "بنياتوفسكي" قد استخدم مصطلح "التليماتيك" في كتاب صدر له عام 1978م، واعتبر المجتمع التليماتي بمثابة مرحلة أكثر رفعة وارتقاء، بالمقارنة مع كل من المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي وذلك انطلاقاً من زيادة حجم الذاكرة، ومضاعفة تحديث نظم المعلومات وما يترافق مع ذلك من تغييرات في نماذج وموديلات السلطة، مما يشكل قفزة حضارية يمكن مقارنتها بالقفزة الحضارية في مرحلة ما بعد اختراع الكتابة¹⁷.

أما "جورج مارتين" فقد دعا في كتابين صدرا له عامي 1978 م و1981م؛ الأول بعنوان "المجتمع السلبي" والثاني بعنوان "المجتمع التليماتي" (تحدي المستقبل) دعا إلى تطوير ما نعرفه الآن بالتلفزيون التفاعلي بحيث تصبح ردود فعل جماهير المتلقين مأخوذة في الحسبان، الأمر الذي يخفف من الاحتمالات الانفجارية، انطلاقاً من توفير وسيلة للجماهير للتعبير عن عدم رضاهم، وتوفير وسيلة للسلطات لقياس عدم الرضا لدى الجماهير. ويرى "مارتين" أن مجتمع التليماتيك في جانبه السلبي يمكن أن يتحول إلى فاشية معلوماتية في ظل هيمنة الدولة على كم كبير من المعلومات الخاصة المتعلقة بالجماهير، كما يمكن أن يتحول في جانبه الإيجابي إلى مجتمع رقمي مثالي، توفر فيه التكنولوجيا كافة وسائل الرفاهية¹⁸.

4- نظرية الموجة الثالثة وتحول السلطة:

وتنتمي نظرية الموجة الثالثة وتحول السلطة إلى المفكر الأمريكي المستقبلي "آلفين توفلر" وقد تبلورت رؤية توفلر في كتبه الثلاث الشهيرة:

الأول بعنوان "صدمة المستقبل" صدر عام 1970 م

الثاني بعنوان "الموجة الثالثة" صدر عام 1980 م

الثالث بعنوان "تحول السلطة" صدر عام 1990 م، ويرى "توفلر" أن حضارات العالم مرت بثلاث موجات هي:

أ- حضارة الموجة الأولى: وهي حضارة الثورة الزراعية التي بدأت عام 8000 ق. م تقريباً.

ب- حضارة الموجة الثانية: وهي حضارة الثورة الصناعية التي بدأت تقريبا في الفترة من 1650 م إلى 1750 م.

ج- حضارة الموجة الثالثة: وهي حضارة المعلومات والمعرفة، والتي بدأت تقريبا عام 1955 م.

ويرى "توفلر" أن حضارة الموجة الثالثة أدت إلى إعادة ترتيب لأولويات السلطة التقليدية في عالمنا المعاصر، فتاريخيا كانت هناك دائما ثلاثة وجوه للسلطة تتمثل في القوة والمال والمعرفة.

ولكن ظلت دائما الأولوية في العصور الماضية للقوة العسكرية، ثم تحولت عقب ذلك للارتكاز على الإمكانيات الاقتصادية، ثم تحولت في عالمنا المعاصر لكي تعتمد على القدرات المعرفية، وبالتالي يرى "توفلر" بأن التقدم الفائق في تكنولوجيا الاتصال يقدم المعرفة باعتبارها السلطة ذات الأولوية في عالمنا المعاصر¹⁹.

خامسا- الثقافة والاتصال ومسألة السيطرة الثقافية

في دراسة لليونيسكو - أشرف عليها "شون ماكبرايد" - حديث مستفيض عن الدور الثقافي لوسائل الاتصال، جاء فيه أن الاتصال يؤدي دور الناقل الأساس للثقافة، ووسائل الاتصال هي أدوات ثقافية تساعد على دعم المواقف أو التأثير فيها، وعلى حفز وتعزيز ونشر الأنماط السلوكية وتحقيق التكامل الاجتماعي، وهي تلعب أو يتعين عليها أن تلعب دورا أساسيا في تطبيق السياسات الثقافية، وفي تيسير وإضفاء طابع ديمقراطي على الثقافة، وهي تشكل بالنسبة لملايين من الناس الوسيلة الأساسية في الحصول على الثقافة وجميع أشكال التعبير الخلاق.

كذلك فللاتصال دور في تدبير شؤون المعرفة، وتنظيم الذاكرة الجماعية للمجتمع، وبخاصة جمع المعلومات العلمية ومعالجتها واستخدامها، وهو يستطيع - احتمالا على الأقل - إعادة صياغة القلب الثقافي للمجتمع، ومع ذلك ففي هذا المجال كما في سائر المجالات، فإن التطور السريع للتكنولوجيا الجديدة ونمو البنى المصنعة التي تستمد سيطرتها على الثقافة وعلى الإعلام يخلق مشكلات وأخطار²⁰.

وبينت الدراسة أن المسؤولية الملقاة على عاتق وسائل الإعلام الجماهيرية مسؤولية هائلة -سواء كان ذلك خيرا أم شرا- ذلك أنها لا تقوم بمجرد نقل الثقافة ونشرها بل انتقاء محتواها أو ابتداعه، وهناك خطر آخر اكتسب أبعادا كبيرة وهو السيطرة الثقافية التي تتخذ شكل الاعتماد على نماذج

مستوردة تعكس قيما وأساليب حياة غربية، وتتعرض الذاتية الثقافية للخطر من جراء التأثير الطاعني للأمم القوية على بعض الثقافات القومية واستيعابها رغم أن الأمم صاحبة هذه الثقافات الأخيرة هي وريثة ثقافات أقدم عهدا، وأكثر ثراء، حيث أن التنوع والتباين هما من أهم خصائص الثقافة وقيمها، فالعالم بأسره هو الخاسر من جراء هذا الصراع²¹.

إن السيطرة الثقافية التي أشار إليها "د. أحمد جازي"، وهو يتحدث عن بلورة ثقافة عالمية تتسم بسمات خاصة تستفيد منها الفئات المسيطرة على العمليات الاقتصادية والسياسية والإعلامية، حيث تحتكر التقنية والإنتاج الإعلامي على المستوى العالمي، ولا شك أن ذلك من شأنه تشكيل نمط محدد من الوعي الثقافي، وفرض نماذج وفلسفات غربية من خلال إنتاج وتوزيع واستهلاك المواد الإعلانية الاتصالية.

لقد لعبت الشركات المتعددة الجنسيات والمسيطرة على أدوات التقنية الحديثة دورا بارزا في تغيير اتجاهات الأفراد سواء داخل المجتمع الغربي ذاته أو خارج المجتمع، وكان التأثير الأكبر على الفئات الشعبية في المجتمعات التقليدية التي تتغلغل فيها الثقافات الغربية الموجهة.

وقد بين الأستاذ "مانكيكان" في دراسة بعنوان "تدفق المعلومات بين الدول المتقدمة والنامية" خطورة الدور الذي تقوم به وسائل الإعلام الأمريكية في السيطرة الثقافية العالمية، بفضل تحكمها في التقنية الحديثة والإنجازات المذهلة التي حققتها الثورة الإلكترونية²².

فقد نجحت الولايات المتحدة الأمريكية في تطوير ما أصبح يعرف باسم "صناعات المعرفة والإعلام" والتي نجحت صادراتها الثقافية البالغة القوة والتأثير في تحويل التدفق الحر للمعلومات إلى طريق اتجاه واحد - أي من الدول المتقدمة إلى الدول النامية -، وتفيد الإحصائيات بأن خمسة وستين في المائة من الأخبار والمعلومات التي يتم تداولها في العالم بشكل أو بآخر يرد من الولايات المتحدة الأمريكية، وأن سير المعلومات يمضي في اتجاه واحد من الدول المتقدمة إلى الدول النامية كما أسلفنا، وبذلك تواصل الولايات المتحدة الأمريكية سيطرتها على العالم، وتلك هي المفارقة المثيرة للسخرية فيما يتعلق بحرية الإعلام وأكثر الأدوات التي تستخدمها واشنطن فعالية لتحقيق هذه الغاية هي وسائل الاتصال الإلكترونية والهيئات المتعددة الجنسيات لكي تنتشر أسلوب الحياة الأمريكية، وثقافة المال والتجارة.²³

إن صناعة الاتصال تحتل مكانا بارزا بين الصناعات الأخرى، وهي تحتوي كما يقول "ماكبريد" على ما يمكن أن يسمى صناعة الثقافة بمعنى أنها تعيد إنتاج أو نقل منتجات ثقافية أو أعمال فنية وثقافية بالوسائل الصناعية، وكانت مصادر انتفاع الناس بأعمال الإبداع الثقافي في بدايات القرن العشرين مقصورة بصفة عامة على محال بيع الكتب والمكتبات، والمتاحف والمسارح وقاعات الموسيقى، أما اليوم فإن منتجات الثقافة من كتب وأفلام وتسجيلات وبرامج تلفزيونية تصل غالبا إلى جمهور يعد بالملايين.

وقد أوضح "د. السيد عليوة"، وهو يحلل ظاهرة البث المباشر عبر الأقمار الصناعية من زاوية تأثيره على المشاهد العربي، أن الجوانب الإيجابية لهذا البث تتمثل فيما يلي:

1- تجديد الثقافة الوطنية الراكدة في بعض الأحيان بتطعيمها بنماذج وتطلعات عصرية – الحتمية التكنولوجية – جديدة²⁴ تتعلق بالإبداع والأداء الرفيع والإيقاع السريع مع تشجيع التبادل الحضاري ونشر التسامح الثقافي بين الأمم والشعوب.

2- تطور وسائل الاتصال المحلية، وبالذات التلفزيون، حيث تفرض عليها المنافسة مع القنوات العالمية ضرورة تحديث أساليبها.

3- اختفاء فكرة السيادة الإعلامية التي كانت تتمسك بها الدول، الأمر الذي سوف يثير قلق الحكومات الاستبدادية والنظم العنصرية، وانتشار الخوف المرضي من التكنولوجيا أو ما يسمى بـ"التكنوفوبيا"²⁵، لأنه يتضمن مزيدا من الدعوة إلى التحرير والانطلاق، كما سوف يزود الناس بالمزيد من المعلومات التي تساعدهم على حرية الاختيار.

وتتمثل الجوانب السلبية فيما يلي²⁶:

1- تشكيل العقول والتلاعب باتجاهات الرأي العام وتوجيه رغبة الناس بما يتفق مع سياسات ومصالح أصحاب هذه المحطات من الدول الصناعية الغربية – وفي مقدمتها الولايات المتحدة – وغيرها من رجال الأعمال.

2- حقن الوجدان القومي بقيم ومعايير وسلوكيات قد لا تتفق مع الثقافة التقليدية، الأمر الذي سيهدد النسيج الاجتماعي.

3- إشاعة الميول الاستهلاكية النهمية، والرغبة في التقليد والمباهاة (إنسان السوق، إنسان الربح والخسارة لا إنسان القيم والمبادئ).

4- تركيز بعض المحطات الإخبارية في الولايات المتحدة الأمريكية بجذب اهتمام المشاهد في تقديم الأخبار بعيدا عن المجرى الصحيح أو الحقيقي للأحداث، بغرض الإثارة والتشويق والملاحقة.

5- التهديد الذي تمثله وكالات الإعلان العالمية بما تفرضه من أساليب إعلانية غريبة رأت فيها "اليونيسكو" تهديدا للذاتية الثقافية لكثير من البلدان النامية، فهي تعرض على جماهير غفيرة قيما أخلاقية أجنبية، وقد تحول طلبات المستهلكين في البلدان النامية إلى مجالات استهلاكية قد تعوق أولوياتها الإنمائية، وهي تؤثر في أنماط المعيشة، وأساليب الحياة وكثيرا ما تشوهها، فضلا عن ذلك فإن تهديد المصالح الخاصة أو الحكومية بحسب إعلاناتها قد يشكل تهديدا لحرية الصحافة²⁷.

لقد أشار "د. محمد سيد محمد" في كتابه - الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر - إلى أن: "وسائل الإعلام في الوطن العربي قد انزلت انزلاقا واضحا في سلبيات الإعلان وانعكست الأشكال الغربية للإعلان على الإعلان في العالم العربي بدرجات مختلفة".

وقدم "د. محمد شومان" تحليلا لآثار "عولمة الثقافة والإعلام" على الواقع الاتصالي والثقافي في النظام الإعلامي العربي عبر عنه بعدم التوازن في انتشار تكنولوجيا الاتصال الجماهيري قائلا: "إن وسائل الإعلام في بعض الدول العربية مازالت عاجزة عن استيعاب التطورات التكنولوجية المعاصرة واستخدامها وملاحقتها، وعن توفير الكوادر الإعلامية الوطنية التي نفي باحتياجات الإنتاج كما ونوعا ومضمونا وشكلا.

إن الملفت للانتباه أن الفجوات بين الدول العربية أو داخل كل قطر تتسع فيما يتعلق باستخدام تكنولوجيا الاتصال الحديثة أو وسائل الاتصال غير التقليدية كالإنترنت، وهو ما قد يرتب آثارا وتداعيات اجتماعية وثقافية خطيرة، كما أن التبعية الإعلامية العربية للإعلام الغربي من حيث استيراد مضامين إعلامية وترفيهية دون مراعاة للثقافة المجتمعية وخصوصيات الأقطار العربية والإسلامية يمثل خطرا آخر أكبر على الهوية الوطنية"²⁸.

سادسا- بين الغزو الثقافي والاتصال الثقافي

إن هذه الصلة بين الثقافة والإعلام تقودنا إلى مناقشة ما يتم تداوله تحت عناوين الغزو الثقافي والاتصال الثقافي، وقد أشارت دراسة "شون ماكبريد" إلى أن الثقافة لا تتطور بانغلاقها على نفسها داخل قوقعتها وإنما تتطور بالتبادل الحر مع الثقافات الأخرى، والحفاظ على الصلة بكل قوى التقدم

الإنساني، بيد أن التبادل الحر لابد أن يكون أيضا على قدم المساواة، وقائما على أساس الاحترام المتبادل.

قد يؤدي تعدد قنوات الإرسال الذي أتاحتها التوابع الصناعية للبحث المباشر إلى تنوع أهداف المشاهدين والمستمعين، بيد أنه من خلال اشتداد المنافسة قد يؤدي هذا التعدد إلى توحيد نمط المحتوى، كما قد يؤدي على الصعيد الدولي إلى زيادة حدة التبعية الثقافية بزيادة البرامج المستوردة، وقد تنبه بعض الباحثين العرب لهذه المسألة المتصلة بالأمن الثقافي العربي- وذكر "د. محمد سيد محمد" أن استراتيجية المواجهة في تحقيق الأمن الثقافي تعني مواجهتين: الأولى: كيفية مواجهة الغزو الثقافي، والثانية: كيفية التفاعل والاتصال الثقافي²⁹.

إن الغزو الثقافي والاتصال الثقافي لا يمكن الفصل بينهما في عالمنا المعاصر فصلا قاطعا، ولم يعد في مقدور أمة في عالمنا المعاصر أن تقيم ستارا حديديا بينها وبين العالم، فتستغني عن الاتصال الثقافي وتتفرغ لمواجهة الغزو الثقافي فحسب. إن طبيعة العصر جعلت بين هذين المفهومين المتناقضين - الغزو الثقافي والاتصال الحضاري- تلازما وثيقا في المجال والتأثير.

وكان "د. زكي نجيب محمود" من الداعين دائما إلى الانفتاح على ثقافات الآخرين وقد تساءل قائلا: "أصحيح أن الخصوصية الثقافية لشعب معين، قد تتعرض لخطر الانهيار إذا هي انفتحت أبوابها لتنفذ منها عوامل خارجية آتية من ثقافات أخرى"، يبدو أن مثل هذا الظن هو السائد في مصر وسائر أقطار الأمة العربية اليوم، ولذلك يكثر القول الدال على الفرع عما يسمونه "غزوا ثقافيا" يهدد خصوصية الثقافة العربية³⁰. إنه لو صدق هذا الظن لما عرفت الدنيا شيئا اسمه لقاء الثقافات، وماذا يكون هذا اللقاء بين الثقافات إن لم يكن تأثيرا وتأثرا يحدث بها التبادل بين تلك الثقافات أخذا وعطاء.

أما "د. محمد عابد الجابري" فقد طالب المثقفين العرب بتحمل مسؤولية تغيير نظام الفكر السائد في الوطن العربي، خصوصا مع سيطرة الشركات المتعددة الجنسيات في الأقطار الصناعية الكبرى على صناعة العلم والتقانة قائلا: "إنه إذا لم تقم مشاريع عربية تقنية تتحدى حدود القطرية في الوطن العربي فإنه لا أمل في رؤية انبثاق أي تقدم حقيقي فيه ككل أو في أي قطر من أقطاره"³¹.

ويضيف الجابري قائلاً: "إنه لا يكفي أن يكون للعرب قناة تلفزيونية تبث عبر الأقمار الصناعية بل لا بد أن تكون برامج هذه القناة في مستوى فكري وفني يمكنها من اجتذاب المشاهد العربي، ومنافسة القنوات الأجنبية عليه، ولا بد كذلك من أن تكون هذه البرامج من إنتاج عمل عربي مشترك، ليجد فيه المشاهد العربي ما يعبر عن خصوصيته القطرية وهويته العربية الإسلامية، وطموحاته الإنسانية، وأهم من ذلك كله لا بد أن يكون مضمون تلك البرامج من النوع الذي يعبر عن أحاسيس الوطن العربي، وعن طموحاته وآماله، وإلا فلن يختلف موقفه من البرامج القطرية الراهنة³².

الخاتمة:

في نهاية المطاف نؤكد أن صدام الحضارات يحدث على مستويين؛ فعلى المستوى الضيق، تتصارع فيه الجماعات الموجودة على امتداد خطوط الصدع الفاصلة بين الحضارات بعنف غالباً حول السيطرة على الأرض، أما على المستوى الموسع فإن دولا منتمية إلى حضارات مختلفة تتنافس فيما بينها على امتلاك القوة العسكرية والاقتصادية الأكبر نسبياً، وتتصارع حول السيطرة على المؤسسات الدولية والأطراف الممثلة لها، وتظل عاكفة على التباري لنشر قيمها السياسية والدينية والثقافية، والوقوف في وجه المد الإسلامي حتى لا يعود إلى قيادة العالم مرة أخرى، بعد ظهور بوادر ذلك في تركيا وقيام الربيع العربي في كثير من البلدان العربية.

هوامش البحث:

- 1- حمد العربي بن عزوز: زمن هنتنغتون، صدام الحضارات ونهاية التاريخ، دار النهضة العربية، ط 1، ماي 2009، ص 76، 77.
- 2- صموئيل هنتنغتون "باللغة الفرنسية"، نشر دار أوديل جاكوب، سنة 1997، القسم العاشر من الحروب الانتقالية إلى الحروب الحضارية، ص 272.
- 3- سورة الأنبياء، الآية 107.
- 4- سورة سبأ، الآية 28.
- 5- العولمة وحوار الحضارات والثقافات، عالم التربية مجلة محكمة تعني بقضايا التربية والتعليم 17، 2007، ص 17-18، عبد الكريم غريب، التحليل السيكلوجي للحوار بين الحضارات والثقافات.

- 6- سليمان صالح، وسائل الإعلام وصناعة الصور الذهنية، مكتبة الفلاح، الكويت ط 1، ص 92، 2005.
- 7- د/ جبارة عطية جبارة، علم الاجتماع الإعلام، ط 1، 2002، دار الوفاء للطباعة والنشر الإسكندرية، ص 197.
- 8- صالح خليل أبو أصبع، الاتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة، دار للدراسات والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 4، 2004، ص 113.
- 9- وليام ريفيرز ورفيقاه، وسائل الإعلام والمجتمع الحديث، ترجمة إبراهيم إمام القاهرة، دار المعرفة، ص 301، 302.
- 10- محمود النوادي، المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، ط 1، 2001، ص 203.204
- 11- أحمد بدر، الصحافة الكونية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط 1، 2006، ص 17.
- 12- محمد الشبيني، صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، دار العلم للملايين، ط 1، 2002، بيروت لبنان، ص 34.
- 13- نفس المرجع، ص 35.
- 14- محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات، مركز الوحدة العربية، ط 7، بيروت 2006، ص 96.
- 15- فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون ط 1، 1999، ص 87.
- 16- نفس المرجع، ص 88.
- 17- فريدريك جيمسون، ثقافات العولمة، ترجمة ليلي الجبالي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ط 2004، ص 101.
- 18- نفس المرجع، ص 102.
- 19- نفس المرجع، ص 103.
- 20- عبد الفتاح عبد النبي، تكنولوجيا الاتصال والثقافة بين النظرية والتطبيق، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، ص 115، 2007.
- 21- نفس المرجع، ص 116.
- 22- نفس المرجع، ص 117.
- 23- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2007، ص 140.
- 24- نفس المرجع، ص 141.
- 25- عبد القادر رزيق المخادمي، النظام الدولي الجديد، الثابت والمتغير، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط 3، ص 57، 2006.

- 26- نفس المرجع، ص 58.
- 27- محمد جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1 بيروت، ص310، 2008.
- 28- نفس المرجع، ص310.
- 29- نفس المرجع، ص310.
- 30- نفس المرجع، ص311.
- 31- عبد الله الغدامي، الثقافة التلفزيونية سقوط النخبة وبروز الشعب، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، الدار البيضاء، المغرب، ص17.
- 32- نفس المرجع، ص17.

مفهوم حقوق الإنسان وموقعه في الفكر الإسلامي المعاصر

د/ أحمد بروال

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

في تحديد مفهوم الحق عند فقهاء الشريعة، هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية:
الأول: أنه مصلحة ثابتة لصاحبه.
الثاني: ما هو شرعه الله تعالى وأقره لعباده.
الثالث: علاقة اختصاص بين صاحب الحق ومحلّه.
وقد قسموه إلى قسمين رئيسيين هما: حق الله، وحق العباد...
أما حقوق الإنسان في الاصطلاح المعاصر فتعني: مجموعة الحقوق والمطالب التي يجب الوفاء بها لكل البشر على قدم المساواة، دونما تمييز فيما بينهم.
أما موقع حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي؛ فلا نجد بابا خاصا في كتب الفقه الإسلامي مختصا بحقوق الإنسان، ذلك أن الشريعة قد اهتمت بمعالجة كل حق في موضعه من الباب الفقهي الذي يتعلق به، وهناك من المعاصرين من دعا إلى تخصيص باب مستقل لحقوق الإنسان.
أما موقف المفكرين المسلمين تجاه الميثاق العالمي لحقوق الإنسان فيتلخص في التذكير بأسبقية الدين الإسلامي في تقرير حقوق الإنسان، مع التأكيد على الخصوصية الثقافية للعالم الإسلامي، ونقد ازدواجية المعايير في التنفيذ.

Summary

The notion of 'Right' in the Islamic jurisprudence can be concluded on three concepts:

- 1- The Right is a permanent benefit to its owner.
- 2- The Right is legislated by God.
- 3- The specific relation between the owner of the Right and its subject.

The Right is divided into two main parts: God's Right and Human Right.

The Human Rights in the modern concept means: the total rights and needs which must be -equally- offered to every person, without any separation.

We didn't find a special chapter to Human Rights in jurisprudence books, because they used to detail each Right in its subject. Thus, the modern scholars claimed to specialize a new chapter to human Rights.

The Islamic point of view about the world charter for human rights focussed on reminding the precedence of Islamic religion in deciding the Rights, confirming the specify of Islamic culture, and criticizing the duality of the practical standards.

مقدمة:

يمثل موضوع حقوق الانسان واحدا من أهم موضوعات الفكر الإنساني المعاصر، وقد تأخر الفكر الاسلامي في الاهتمام به، لكن جاء الاهتمام به كرد فعل على الإعلان العالمي لحقوق الانسان سنة 1948 م . وهذه الدراسة هي محاولة للبحث في ثنايا هذا الموضوع وفي موقعية حقوق الانسان في الشريعة الاسلامية والفكر الإسلامي المعاصر، وسأتناول الموضوع من خلال العناصر التالية:

أولاً: مفهوم الحق في اللغة والقرآن

ثانياً: مفهوم الحق عند فقهاء الشريعة الإسلامية

ثالثاً: أقسام الحق عند فقهاء الشريعة الإسلامية

رابعاً: مفهوم حقوق الإنسان

خامساً: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من حقوق الإنسان

أولاً/ مفهوم الحق في اللغة والقرآن

الحق مصدر حق الشيء يحق إذا ثبت ووجب.. فأصل معناه في اللغة الثبوت والوجوب، فنقول: حق الأمر يحق حقاً: إذا ثبت ووجب¹ ونقول أحق الله الحق: إذا أظهره وأثبتته للناس².

- والحق لفظ كثير الورود في القرآن الكريم، حيث تكرر ذكره 250 مرة. والمراد منه على سبيل التحديد يختلف باختلاف المقام الذي وردت فيه الآيات، أما المعنى العام فيدور حول الثبوت والمطابقة للواقع³.
- فالحق في بعض الآيات هو الله سبحانه وتعالى من حيث إنه الوجود الثابت لذاته، أو هو اسم من أسماء الله عز وجل⁴، قال ابن الأثير: هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده وإلهيته⁵.
- والحق: الواقع لا محالة⁶ الذي لا يتخلف، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ (فاطر:05)، أي لا بد أن يقع.
- والحق: هو العلم الصحيح⁷، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم:28).
- والحق: هو العدل⁸، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ (غافر:20) أي بالعدل.
- والحق: يعني الصدق⁹، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ (آل عمران:62) أي الصادق.
- والحق: هو الواضح البين¹⁰، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ (البقرة:71)، أي بالبين الواضح.
- والحق: يعني الواجب¹¹ الذي ينبغي أن يطلب كما في قوله تعالى: "وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" الذاريات:19.
- والحق: يعني المَسْوُوعُ¹² حسب الواقع كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الإسراء:33).
- والحق: نقيض الباطل¹³، وجمعه حقوق وحقق، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة:42)، وكذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ﴾ (الأنبياء:18)14.
- والحق: يعني أيضا الصحة والثبوت، يقال حق الأمر: إذا صح وثبت¹⁵، قال تعالى: ﴿وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (يس:70).
- ثانيا/ مفهوم الحق عند فقهاء الشريعة الإسلامية**
- مع كثرة استعمال الفقهاء القدامى للفظ الحق لم يضعوا تعريفا نظريا له، واكتفوا بتقسيمه إلى قسمين هما: حقوق الله وحقوق العباد، ثم تعريف كل قسم على حدى، إلا أن الفقهاء المعاصرين حاولوا صياغة مفاهيم محددة للحق ولهم في ذلك ثلاثة اتجاهات رئيسية:
- الأول: تعريف الحق على أساس أنه مصلحة ثابتة لصاحبه.
- الثاني: تعريفه بما شرعه الله تعالى وأقره لعباده.

الثاني: تعريف الحق بأنه اختصاص، أو علاقة اختصاص بين صاحب الحق ومحلّه.

الاتجاه الأول:

وذهب أصحابه إلى أن الحق يعني المصلحة المستحقة، فقد عرفه بعضهم بأنه: "مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أو لهما معا يقررها المشرع الحكيم"¹⁶، أما الشيخ علي الخفيف فقال إن: الحق هو مصلحة مستحقة شرعا، ثم بيّن أن الحق أنواع فهناك: حق مالي، وحق أدبي، وحق خلقي، وحق اجتماعي¹⁷. ويؤخذ على هذا الاتجاه أنه عرّف الحق بغايته، فالحق ليس حقا في ذاته بل هو وسيلة لتحقيق المصلحة، وهذا ما ذهب إليه فتحي الدريني بقوله "فالحق بذاته ليس مصلحة بل هو وسيلة إلى مصلحة"¹⁸.

الاتجاه الثاني:

وذهب أصحابه إلى أن الحق هو ما نص عليه الشارع الحكيم، حيث ذهب الشيخ علي الخفيف في رأي آخر إلى أن الحق هو: "ما ثبت بإقرار الشارع وأضفى عليه حمايته"¹⁹. ويؤخذ عليه أنه عرّف الحق تعريفا غير مانع إذ عرفه بما يشمل الإباحات العامة، وهي مما يثبت شرعا للإنسان ولكنها لا تُعدّ حقوقا بالمعنى الدقيق وإنما هي مجرد رخص²⁰. كما يمكن أن يؤخذ على تعريف الشيخ الخفيف أنه جعل حماية الحق ركنا في التعريف، بينما هذه الحماية ليست عنصرا تكوينيا يسهم في قيام الحق وإنما هي أثر له يأتي بعد قيامه فعلا.

وجاء في تعريف آخر للحق بأنه: "ما يثبت في الشرع للإنسان أو لله تعالى على الغير"²¹، ويفهم من عبارة "للإنسان أو لله تعالى" أن الحقوق لا تثبت إلا لهاتين الجهتين، والواقع أن هناك بعض الحقوق التي تثبت للأشخاص الاعتبارية كبيت المال والشركات والمؤسسات المختلفة، ولذا لو استبدل لفظ الإنسان بلفظ الشخص لكان أولى، إذ الشخص يشمل الطبيعي والاعتباري. كما يمكن أن نعتبر أن الحقوق التي تثبت للأشخاص الاعتبارية هي من قبيل حقوق الله لأنها مصالح عامة وليست خاصة كما سنبين ذلك في أقسام الحق.

الاتجاه الثالث:

ويذهب أصحابه إلى أن الحق اختصاص يقرره الشرع لصاحب الحق على محل الحق، فقد عرفه مصطفى الزرقا بأنه: اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا²². وهو ما ذهب إليه الدريني مع تبيان غاية هذا الحق الذي هو المصلحة المتوخاة بقوله: "الحق هو اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة"²³. أما فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة والإمامية، فيطلقون على هذه العلاقة الشرعية التي تقوم بين الإنسان والشيء

بحيث لا تعطيه سلطة التصرف الكامل فيه اختصاصاً أو حق اختصاص²⁴. وقد عرف ابن رجب الحنبلي في قواعده حق الاختصاص هذا بقوله: (هو عبارة عما يختص مستحقه بالانتفاع به، ولا يملك أحد مزاحمته، وهو غير قابل للشمول والمعارضات)²⁵. والمقصود بقوله: غير قابل للشمول؛ شمول جميع صنوف الانتفاع والتصرف. أما الاختصاص فيعني الأفراد والاستثناء، أي استثناء الشخص بالشيء أو بالموضوع، وقد يكون المختص بهذا الموضوع هو الله سبحانه وتعالى، وموضوع العلاقة قد يكون مالياً كاستحقاق الدين في الذمة، وقد يكون غير مالي كمارسة الولي ولايته والوكيل وكالته. ثم إن هذا الاختصاص لا يكون معتبراً ما لم يعتبره الشارع، لذا يشترط إقرار الشارع له، إذ لا حق إلا ما اعتبره الشارع حقاً. والمراد بالسلطة في التعريفين: سلطة شخص على شخص كحق الولاية على النفس كولاية الولي على القاصر، وسلطة الشخص على الشيء كحق الملكية. والمراد باقتضاء أداء من آخر: تكليف الآخر بأداء ما في عهده لصاحب الحق كقيام الأجير بعمله وقيام رب العمل بدفع الأجر، وقيام المدين بأداء دينه²⁶.

ويلاحظ على هذا الاتجاه أنه عرف الحق بما يلزم وجوده، إذ الاستثناء بالحق هو أثر له، فالشرع يحكم أولاً بوجود الحق والاعتراف به، وبعد ذلك يمنح الاختصاص لصاحبه عليه والسلطة على محله، فمثلاً: القصاص والدية، وواضح أن اختصاص الولي بالقصاص أو الدية وتسلمته عليهما ليس هو عين القصاص أو الدية وإنما هو أثر شرعي يوجد عند وجود الحق²⁷.
ثالثاً/ أقسام الحق عند فقهاء الشريعة:

قسم الفقهاء المسلمون الحق إلى قسمين رئيسيين هما: حقوق الله، وحقوق العباد، وعرف القرافي النوعين بقوله: "حق الله هو أمره ونهيه، وأن حق العبد هو مصالحه"²⁸. بينما عرفهما التفتازاني بقوله: "حق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، وأما حق العبد فهو ما يتعلق به مصلحة خاصة"²⁹. وقد بين ابن القيم أن حقوق الله: هي ما لا مدخل فيها للصلح، كالعبادات والحدود والكفارات وغيرها، أما حقوق العباد: فهي تلك التي تقبل الصلح والإسقاط والمعارضة³⁰.

وأساس هذا التقسيم هو محاولة الفقهاء تبيان موقف الشريعة في الموازنة بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية في الفقه الإسلامي. وحقوق الله تعالى المقصود بها حقوق الجماعة التي يتعلق بها النفع العام ومصلحة المجتمع، وقد نسبت إلى الله عز وجل تعظيماً لها وتشريفاً، يقول البزدوي: "حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به أحد وينسب إلى الله تعالى تعظيماً"³¹.

ويشرح الطاهر بن عاشور هذه المسألة فيقول: "حق الله تعالى لا يراد به ما يعطيه ظاهر هذه الإضافة من أنه حق لذات الله تعالى، لأن حق ذات الله تعالى إنما يدخل في العقائد والعبادات والمشار إليهما بقول رسول الله ﷺ "حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً".، بل المراد بها حقوق للأمة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب أو حق من يعجز عن حماية حقه، أوصى الله تعالى بحمايتها وحمل الناس عليها ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة..."³².

والذي يقابل حقوق الإنسان "الفرد" هو حقوق الجماعة، وحقوق الله الخالصة هي في مقابل حقوق الفرد والجماعة، وما إضافة حقوق الجماعة إلى الله تعالى إلا تعظيماً لها.

ويقسم الأحناف الحقوق إلى أربعة أقسام:

- 1- حق خالص لله تعالى.
 - 2- حق خالص للعبد.
 - 3- ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب كحد القذف.
 - 4- ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب كالقصاص³³.
- ومما سبق يتبين أن للحق عند فقهاء الإسلام مجموعة من المحددات هي:
- 1- هناك نوعان من الحق في الفقه الإسلامي: حق الله وحق العباد. وهو تقسيم يتفرد به الفقه الإسلامي.
 - 2- حق الله هو ما طالب عباده بفعله أو تركه.
 - 3- حق العبد وهو مصالحه، وله شروط:
- أن يكون الحق مشروعاً.
 - أن يتضمن مصلحة خاصة أو عامة.
 - أن يكون ذا قيمة مادية أو أدبية أو اجتماعية.
 - تُعطى لصاحبه سلطة عليه ويمكن أن يتنازل عنه.
 - يرتب تكليفاً إذا تعلق بالغير.
 - يحميه الشارع.

رابعاً/ مفهوم حقوق الإنسان

أما حقوق الإنسان فهو مصطلح جديد ومعاصر، وقد أضحي من المصطلحات واسعة الاستخدام في الأدبيات السياسية الحديثة، وفي الخطاب السياسي المعاصر بشكل عام، وإن كانت العديد من الكتابات التي استخدمت هذا المصطلح لم تهتم بتأصيله، بل أصبح لشذوذه يستعمل بدون تمحيص وكأنه لا مجال لمراجعته، واكتسب مفهوم حقوق الإنسان قبولاً هاماً على المستوى

الأكاديمي والمستوى السياسي الدولي على حد سواء. وحقوق الإنسان هي الحقوق المستحقة لكل شخص بصفته إنساناً. ويستند مفهوم حقوق الإنسان إلى الإقرار بما لجميع أفراد الأسرة البشرية من قيمة وكرامة أصيلة فيهم، وقد حاول العديد من المفكرين والأكاديميين تحديد مفهوم حقوق الإنسان، نورد بعضاً منها فيما يلي:

فحقوق الإنسان تعني: "مجموعة الحقوق والمطالب الواجبة الوفاء لكل البشر على قدم المساواة، دونما تمييز فيما بينهم"³⁴، وقال آخرون بأنها: "مجموعة الحقوق الطبيعية التي يمتلكها الإنسان واللصيقة بطبيعته، التي تظل موجودة وإن لم يتم الاعتراف بها، بل وأكثر من ذلك حتى ولو انتهكت من قبل سلطة ما"³⁵، أو هي: "جملة القواعد والمبادئ القانونية التي قبلت بموجبها الدول الالتزام القانوني والأخلاقي بالعمل على تعزيز وحماية الإنسان والشعوب وحرّياتهما الأساسية"³⁶، أو هي "مجموع القواعد والمبادئ القانونية التي تكفل لجميع الأفراد والشعوب التمتع بحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وبحقوق المدنية والسياسية وتهدف بصورة مباشرة إلى تحقيق رفاهيتهم"³⁷.

من هذه التعاريف يمكن أن نستنتج محددات عامة لمفهوم حقوق الإنسان، وهي كما يلي:

- 1- هي حقوق لجميع البشر دون تمييز.
- 2- أنها حقوق لصيقة بطبيعة الإنسان وبفطرته التي خلق عليها.
- 3- هذه الحقوق موجودة ولو لم يُنص عنها.
- 4- حقوق الإنسان موزعة على جميع مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية وغيرها.
- 5- وجوب الوفاء بهذه الحقوق من الأفراد والجماعات والحكومات.
- 6- يمكن أن تُنظم حقوق الإنسان ضمن مجموعة من المبادئ والقواعد القانونية التي تتفق عليها الدول في موثيق وعهود، ويمكن للدول إدراجها في دساتيرها وقوانينها الداخلية.
- 7- تهدف حماية حقوق الإنسان والوفاء بها إلى تحقيق رفاهية الأفراد والشعوب.

أما **حقوق الإنسان كتخصص معرفي** فإن الدراسات لم توفر بعد مشروعاً واضحاً ومتكاملاً يمكن أن يكون علماً مستقلاً لحقوق الإنسان، بالإضافة إلى الشروط التي يجب أن تتوفر في جزء من المعرفة حتى يكون علماً مستقلاً، كوحدة موضوع العلم واستقلاليته ووضوح الحدود مع العلوم الأخرى. ورغم هذا نجد بعض التعاريف التي ذكرت حقوق الإنسان كعلم، منها ما

جاء به ريني كاسان الحامل لجائزة نوبل لعام 1968 بقوله: "إن علم حقوق الإنسان هو فرع خاص من العلوم الاجتماعية الذي يهدف إلى دراسة العلاقات بين البشر في إطار الكرامة الإنسانية وذلك بتحديد الرخص الضرورية لازدهار شخصية كل كائن إنساني"³⁸.

وهو تعريف جريئ سبق به غيره، وهذا التعريف يبين أن علم حقوق الإنسان هو فرع خاص من العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو يختص بدراسة العلاقات بين البشر، وكيفية تنمية هذه العلاقات بين الأفراد في المجتمع الواحد، وبين الشعوب المختلفة.

إلا أن هذا التعريف وجهت له عدة انتقادات؛ وهو تعريف مجرد، لا يحل جميع المعضلات مثل: ماهية الكرامة الإنسانية للفرد؟ أين تبدأ هذه الكرامة وأين تنتهي؟ زيادة على أنه لم يتناول كل ما يتعلق بالفرد وعلاقته بالآخرين في إطار الكرامة الإنسانية.

وقد عرفه الدكتور محمد الفار بقوله: "حقوق الإنسان هي علم يتعلق بالشخص، لاسيما الإنسان الطبيعي" الفرد "الذي يعيش في ظل الدولة، والذي يجب أن يستفيد بالحماية القانونية سواء عند اتهامه بارتكاب جريمة أو عندما يكون ضحية للانتهاك، وذلك عن طريق تدخل القاضي الوطني والمنظمات الدولية، كما ينبغي أن تكون حقوقه في المساواة متناسقة مع النظام العام"³⁹.

وعلم حقوق الإنسان هو محطة التقاء وتقاطع كثير من العلوم والمعارف، فالعلوم الإسلامية خاصة ما يتعلق منها بفقه المعاملات وآداب التعامل مع الغير تتحدث في كثير من جوانبها عن حسن معاملة الناس ووجوب الوفاء بحقوقهم. كما أن جميع مناهج الدراسات القانونية لا تخلو من الإشارة إلى الكثير من موضوعات حقوق الإنسان؛ كالقانون الجنائي، وقانون الإجراءات الجنائية، وكذلك القانون الدستوري والإداري، وكذلك قانون العمل والقانون المدني وقانون الأحوال الشخصية. فما من تخصص من هذه التخصصات إلا ويهتم بحقوق الإنسان من زاوية معينة.

خامساً/ موقع حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي

يرتبط موضوع حقوق الإنسان بالفقه ارتباطاً وثيقاً، لدرجة قد نعتبره من موضوعاته الأصلية. وعن هذا الارتباط يقول السيد "محمد الشيرازي: "هذا العلم متداخل مع جملة من مباحث الفقه كالعبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات والأحكام وغيرها. وإنما يكون التداخل لاختلاف الحثيات، كتداخل علم الأصول والكلام والفقه في بعض المباحث، وهذا العلم -الحقوق- وإن كان حديث الانفراد إلا أنه قديم الموضوع والبحث، ولذا أكثر الفقهاء من ذكر الحقوق في مختلف

الكتب، ثم إن البحث وإن كان فقهيًا ولكن توقف الانتفاع بالموضوع على بيان بعض المسائل الخارجية التي أوجب البحث فيها⁴⁰.

وفي سياق دفاعه عن نظام الحقوق في الإسلام يقول المفكر الألماني المسلم "فيلفرد مراد هوفمان": "من الخطأ أن يستنتج أن هناك نقصاً في الحماية القانونية للفرد في الفقه الإسلامي، فعدم تسليط الضوء نظرياً على مسألة حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي يعود إلى طريقة التنظيم، وإلى تقاليد هذا الفقه، فيما أن لكل الحقوق في الفقه الإسلامي المستنبطة من القرآن الأهمية نفسها فلا يوجد لها في العادة فصل مستقل في كتب الفقه ومصادره، بل نجدها منتشرة في الفصول المختلفة تبعاً لموضوعها، مثلاً في قانون الأحوال الشخصية، وفي القانون الجنائي، وفي القانون الاقتصادي"⁴¹.

وفي الفكر الإسلامي المعاصر هناك من يؤيد الطريقة السائدة في الفقه الإسلامي حيث تتوزع مسائل الحقوق وحقوق الإنسان على مختلف أبواب الفقه، وهناك من يؤيد التخصيص.

يأخذ بالرأي الأول الدكتور "جمال الدين عطية" الذي يجد في هذه المنهجية إمكانات للتطبيق، وحسب قوله: "لا نجد باباً خاصاً في كتب الفقه الإسلامي أو السياسة الشرعية أو غيرها من علوم الشريعة مختصاً بحقوق الإنسان، ذلك أن الشريعة قد اهتمت بمعالجة كل حق في موضعه من الباب الفقهي الذي يتعلق به، حتى يأخذ وضعه العملي في جسم الشريعة، وبالتالي بالتطبيق في حياة الناس وهو المقصد الأساس للشريعة"⁴².

ويتبنى الرأي الثاني السيد محمد الشيرازي والشيخ محمد مهدي شمس الدين، فالسيد "الشيرازي" خصص مبحثاً مستقلاً بعنوان: "الحقوق" في موسوعته الفقهية، وعن رأيه يقول: "قد ذكرنا كثيراً من الحقوق في مختلف أبواب الفقه بالمناسبة، كما ذكرها الفقهاء من قبلنا في كتبهم الفقهية، وإنما أفردنا جملة منها كمدخل إلى الحقوق باختصار شديد لتكون مجموعة في محل واحد ليسهل على المراجع الاطلاع عليها"⁴³.

أما الشيخ "مهدي شمس الدين" فيقول: "إن موضوع حقوق الإنسان لم يتبلور في بحث فقهي واحد وفي باب من أبواب الفقه كما هو متعارف في تصنيف الفقه وتقسيماته، ومن هنا نقترح أن تقوم الحوزات العلمية في مستوياتها الدنيا والعليا بالتوفر على مثل هذا البحث بعنوان كتاب حقوق الإنسان"⁴⁴.

وبالتأكيد فإن من المهم أن يأخذ هذا الحقل مكانته الحيوية في منظومة الفقه الإسلامي للأهمية المتعظمة لهذا الحقل عالمياً، ولارتباطه الوثيق بأي مشروع حضاري إسلامي معاصر، ولكثرة الابتلاء بهذا الموضوع في العالم

الإسلامي الذي يشهد ارتفاعا صارخا في معدلات انتهاكات حقوق الإنسان. من جهة أخرى؛ إن الفقه الإسلامي له إسهاماته وإضافاته الهامة في مختلف العلوم وقضايا الحياة، بما في ذلك موضوع حقوق الإنسان، لأن الفقه الإسلامي بالذات يشكل ثروة ضخمة هي من أهم كنوز الحضارة الإسلامية، ولعله لا توجد حضارة ركزت على الناحية التشريعية تركيز الحضارة الإسلامية عليها، حيث كانت جميع أعمال المسلم البالغ وحركاته وسكناته تخضع لأحكام الحلال والحرام والمندوب والمكروه والمباح⁴⁵. والمساحة التي أخذها الفقه في عطاء واهتمام العلماء المسلمين تعتبر المساحة الأكبر والأبرز من بين كل العلوم والمعارف الأخرى ولا زال إلى هذا اليوم يحافظ على هذه المساحة الكبيرة.

سادسا: موقف الفكر الإسلامي المعاصر من حقوق الإنسان

اعتبر معظم مفكري الإسلام، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تعبيراً عن ثوابت الثقافة الأوروبية وخصوصيتها، وهي ثوابت تختلف كثيراً أو قليلاً عن ثوابت وخصوصيات الثقافات الأخرى. ومن هنا بدأ الرد على (عالمية) حقوق الإنسان كما تبشر بها تلك الصيغ، وتمثل جانب ردّ الفعل هذا المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية مثل:

- 1_ إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام، الصادر عن رابطة العالم الإسلامي، عام 1979م.
- 2_ البيان الإسلامي العالمي، الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن، عام 1980م.
- 3_ البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، الصادر عن المجلس نفسه عام 1981م.
- مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام، الذي قدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، في الطائف، في كانون الثاني/ يناير 1989م.
- 4_ مشروع حقوق الإنسان في الإسلام، الذي قدم إلى المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان، في طهران، في كانون الأول/ ديسمبر 1989م⁴⁶.
- ولكن المثقفين المسلمين كانت لهم ردود فعل تجاوزت كثيراً مواقف الدول والأنظمة والهيئات، وتنوعت تلك الردود من رافض للميثاق مبدئياً، إلى متحفظ على بعض بنوده، إلى ناقد لازدواجية المعايير في التطبيق⁴⁷.
- أما بالنسبة للحركات الإسلامية، فمع ازدياد الاهتمام في الآونة الأخيرة بموضوع حقوق الإنسان على الصعيدين الدولي والمحلي، وجدت هذه الحركات

نفسها في مجالات ونقاشات ومعارك فكرية وسياسية بغية تحديد رؤيتها ثم موقفها من مسألة حقوق الإنسان، وهنا تندرج أيضا موضوعات الموقف من المرأة والأقليات والردة⁴⁸. لذلك لم ترفض هذه الحركات مفهوم حقوق الإنسان، لكنها أكدت على نسبية وضرورة أن يختلف مداه بحسب كل ثقافة على حدى، وأنه لا يوجد معنى إنساني عام للمفهوم⁴⁹.

فيعتبر محمد الغزالي "أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قرارا صادرا عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ولا يسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها"⁵⁰. ويقول في موضع آخر: "الإسلام منذ أربعة عشر قرنا شرع حقوق الإنسان في شمول وعمق وأحاطها بضمانات كافية"⁵¹، و"أن الإعلان العالمي صدر دون أي تمييز بشأن الوضع السياسي للدول والأقاليم"⁵².

أما علي عبد الواحد وافي فيؤكد "أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها، وأن الديمقراطيات الحديثة لا تزال متخلفة في هذا السبيل تخلفا كبيرا عن النظام الإسلامي"⁵³.

ويرى محمد عمارة "أن الإعلان ليس فيه قليل أو كثير عن الفكر أو الشرائع التي عرفتتها حضارات قديمة وكثيرة غير أوروبية عن حقوق الإنسان"⁵⁴. ويعتبر حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات وواجبات لا حقوقا، فيقول: "إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان وتقديس حقوقه حداً تجاوز به مرتبة "حقوق" عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات"⁵⁵.

ويقول راشد الغنوشي "أن حقوق الإنسان في الإسلام تنطلق من مبدأ اعتقادي أساسي أن الإنسان يحمل في ذاته تكريما إلهيا، وأنه مستخلف عن الله عما في الكون، الأمر الذي يخوله حقوقا لا سلطان لأحد عليها"⁵⁶.

ويعتقد الغنوشي أن الاختلاف الأساس مع الإعلان العالمي ليس في المضامين وإنما في الأسس الفلسفية والدوافع والغايات وبعض الجزئيات، حيث يستند الإعلان المنعوت بالعالمية إلى أسس فلسفية غامضة مثل القانون الطبيعي - وهو مفهوم غير محدد- الأمر الذي يحرم تلك الحقوق العمق والغائية والبواعث القوية للالتزام بها، حتى إن البحث الفلسفي في الحرية كثيرا ما انتهى إلى إنكارها"⁵⁷.

أما يوسف القرضاوي فيرى "أن الإسلام غني بحقوق الإنسان قبل أربعة

عشر قرنا من الزمان، كل إنسان من أي جنس كان، وذلك بناء على فلسفته في تكريم الإنسان من حيث هو إنسان⁵⁸.

وينطلق محمد أبو القاسم حاج حمد في نقده للإعلان العالمي من أن ميثاق حقوق الإنسان حين يمنع التمييز بين البشر بسبب اللون أو الجنس أو اللغة، فإنه يبدأ من السلب الذي هو المنع في حين أن القرآن بدأ بالإيجاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13). فهنا تأكيد على وحدة الانتماء الإنساني "خلقناكم من ذكر وأنثى"، ثم يرد الله التباينات إلى عوامل التكوين والتشوي وفق قوانين الظاهرات وليس لذاتية العنصر أو الجنس⁵⁹.

ويفاخر أبو بكر أحمد باقادر بأنه "إن كانت الحضارة الغربية لم تتوجه إلى حقوق الإنسان إلا بعد الحرب العالمية الثانية، فإن الشريعة الإسلامية ومنذ أربعة عشر قرنا جاءت بما يكفل حرية وكرامة الإنسان"⁶⁰.

ويقف آخرون موقفا متطرفا من الإعلان، إذ لا يفرقون بين حقوق الإنسان كما هي مطبقة لدى الغرب والسياسة الغربية التي تمارس على دول الجنوب.

فيعبر مصطفى المحقق الداماد عن ذلك بقوله: "إن الحضارة الغربية في حقيقتها قائمة على أساس العنصرية، وهذا ما لا يتفق مع التوجه العالمي لحقوق الإنسان، فمفهوم حقوق الإنسان لدى الغرب يتخذ طابعا فرديا، في حين أن الإنسان في الرؤية الإسلامية يعد كائنا اجتماعيا وعلى صلة وثيقة بمجتمعه"⁶¹.

أما محمد حسن ضيائي فيرى "أن حقوق الإنسان على المستوى الدولي تعاني نقضا وغموضا في الأسس والمفاهيم والمنظمات، وأن الدفاع عنها يتم لأغراض سياسية، وأنها لا تلتفت إلى عوامل الانسجام في المجتمع البشري"⁶².

وبشكل عام يتفق الإسلاميون على أن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان، وأن حقوق الإنسان تقع ضمن الاستخلاف الإلهي للإنسان⁶³. وكما يعبر عن ذلك الغنوشي بقوله: "إن الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله وضمن عهد الاستخلاف تنزل جملة حقوقه وواجباته ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة."⁶⁴، و"تدخل ضمن تلك الحقوق الضروريات الشرعية الخمس: حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال. وتوسع العلماء المسلمون، فجعلوا حقوق الإنسان تشمل التوسعة في الحياة، وتوسعوا فيما يضمن لحياته أن تكون آمنة مطمئنة سعيدة لحق التعليم وحق المساواة وحق التنقل والتصرف وغيرها"⁶⁵.

وفي الأخير يمكن أن نلخص مواقف الإسلاميين تجاه الميثاق العالمي لحقوق الإنسان في مواقف ثلاثة:

مفهوم حقوق الإنسان وموقعه في الفكر الإسلامي المعاصر

- 1_ قسم يرى أسبقية الدين الإسلامي في تأكيده لحقوق الإنسان، كما وجدنا لدى محمد عمارة ومحمد الغزالي وعلي عبد الواحد وافي وأبو بكر أحمد باقادر وغيرهم.
- 2_ أما القسم الثاني فمع اتفاقه مع القسم الأول بالنسبة إلى مسألة الأسبقية إلا أنه يؤكد على الخصوصية الثقافية، ولا يرى في عالمية الميثاق إلا عولمة مفروضة من قبل حضارة غربية سائدة، كما لاحظنا في آراء الغنوشي ومحمد أبو القاسم حاج حمد وغيرهما.
- 3_ أما القسم الثالث فينتقد بشدة ازدواجية المعايير المتخذة تجاه حقوق الإنسان في العالم، كما عبّر عن ذلك محمد ضيائي ومصطفى المحقق الداماد وغيرهما.

هوامش البحث:

- 1- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر: أساس البلاغة، ص: 187.
- 2 - ابن منظور: لسان العرب، بيروت: دار الطباعة والنشر، ط: 1997 مادة: حقق، 10/ 49 - 52.
- 3- الفيروز آبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، 2/ 484.
- 4- الجرجاني: التعريفات، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ص: 89.
- 5- ابن منظور: المرجع نفسه.
- 6- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، طبعه - سنة 1876 أديان. علوم الدين، الهند، نسخة الكترونية، 321/1.
- 7- ابن منظور: المرجع نفسه.
- 8- ابن منظور: المرجع نفسه.
- 9- الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين بيروت، 4/ 146.
- 10- ابن منظور: المرجع نفسه.
- 11_ ابن منظور: المرجع نفسه.
- 12_ ابن منظور: المرجع نفسه.
- 13_ الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، 4/ 146.
- 14_ ابن منظور: المرجع نفسه.
- 15_ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار المعارف ط3 القاهرة، 1/ 194.
- 16_ محمد يوسف موسى: الفقه الإسلامي، مدخل لدراسة نظام المعاملات، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط: 3، 1958، ص: 211.
- 17_ علي الخفيف: الحق والذمة، مكتبة وهبة، طبعة 1947م، ص: 36.
- 18_ فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، دار البشير ومؤسسة الرسالة-

- عمان وبيروت، ط1. 1997م، ص:188.
- 19_ علي الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996، 6/1.
- 20_ هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق، عمان، الأردن، ط:1 2003، ص:24.
- 21_ أحمد فهمي أبو سنة: النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية، مطبعة دار التأليف -مصر، 1967م، ص:50.
- 22_ مصطفى الزرقا: المدخل للفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط: 9، 1968، ص17.
- 23_ فتحي الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص:193.
- 24 - عبد السلام العبادي: الملكية في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، 2000م، 160/1 - 168.
- 25 - ابن رجب الحنبلي: القواعد الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1: 192.
- 26 - هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ص:26.
- 27 - هاني سليمان الطعيمات: المرجع نفسه.
- 28_ القرافي أبو العباس أحمد بن ادريش الصنهاجي: الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق، دار الكتب العلمية بيروت 1998م، 179/1.
- 29_ التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، دار الكتب العلمية، ط:1، 1996م، 151/2.
- 30_ ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مطبعة السعادة مصر، 1/ 108.
- 31_ البزدوي علي بن محمد: كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس - كراتشي، 4/ 134-135.
- 32_ ابن قيم الجوزية: المرجع نفسه .
- 33 - الصدة عبد المنعم فرج: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في المعاملات المالية، جامعة الدول العربية. معهد البحوث والدراسات العربية، 1970، ص: 99-101.
- 34_ محمد عبد الملك المتوكل: الإسلام وحقوق الإنسان، حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: 1، 2005م، ص: 85.
- 35 - محمد عبد الملك المتوكل: المرجع نفسه.
- 36_ عمر سعد الله: القانون الدولي لحقوق الإنسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003م، ص:12.
- 37_ مبروك غضبان: محاضرات في مادة حقوق الإنسان، الموسم الدراسي: 2005/2006م، 25/1_26.

- ³⁸ - ضاوية دنداني: ضرورة تدعيم الحماية الدولية لحقوق الإنسان، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق بنعكنون، الجزائر، 1996، ص: 14.
- ³⁹ - محمدالفار : قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشرعية الإسلامية، القاهرة، 1991، ص: 3.
- ⁴⁰ - محمد الشيرازي: الفقه: كتاب الحقوق، بيروت: دار العلوم، 1989م، ص: 10.
- ⁴¹ - فيلفرد مراد هوفمان: الإسلام هو البديل، ط1، بيروت، 1993م، ص: 195.
- ⁴² - جمال الدين عطية: حقوق الإنسان في الإسلام، ط: 1987، ص: 85.
- ⁴³ - محمد الشيرازي: الفقه كتاب الحقوق، ص: 05.
- ⁴⁴ - جمال الدين عطية: حقوق الإنسان في الإسلام، ص: 389.
- ⁴⁵ - عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية، ط: 1، 1991م، ص: 113.
- ⁴⁶ - محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية، 26 قضايا الفكر العربي، 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994) ص: 188.
- ⁴⁷ - رضوان السيد: حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية، مجلة التوحيد، السنة: 15، العدد: 84، أكتوبر 1996م، ص: 37.
- ⁴⁸ - المصدر نفسه، ص: 179.
- ⁴⁹ - حيدر إبراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت، م د الوحدة العربية، 1996م، ص: 179.
- ⁵⁰ - محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط3 (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1984) ص: 231.
- ⁵¹ - المصدر نفسه، ص: 233.
- ⁵² - المصدر نفسه، ص: 233.
- ⁵³ - علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام، ط5 (القاهرة: دار نهضة مصر، 1979)، ص: 3.
- ⁵⁴ - محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق، ص: 14.
- ⁵⁵ - محمد عمارة: المرجع نفسه، ص: 14_15.
- ⁵⁶ - راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1993) ص: 320.
- ⁵⁷ - الغنوشي: المرجع نفسه.
- ⁵⁸ - يوسف القرضاوي: حقوق الأقليات غير المسلمة، مجلة التوحيد، السنة 15، العدد 84 أكتوبر 1996، ص: 13.
- ⁵⁹ - محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ط2، 1996، مج2.
- ⁶⁰ - أبو بكر أحمد باقادر: حقوق الإنسان في الإسلام، التوحيد، السنة 15، العدد 85 (كانون الأول/ديسمبر 1996) ص: 82_83.

- ⁶¹ _ مصطفى المحقق الداماد: حقوق الإنسان: رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب، التوحيد، س: 15، ع: ديسمبر 96، ص 42.
- ⁶² _ محمد حسن الضيائي: إعادة النظر في حقوق الإنسان الدولية، التوحيد، السنة 15، العدد 85 (كانون الأول/ديسمبر 1996م) ص: 28_42.
- ⁶³ _ حيدر إبراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ص: 180.
- ⁶⁴ _ الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: 42_43.
- ⁶⁵ _ عبد العزيز الخياط، حقوق الإنسان والتميز العنصري في الإسلام (القاهرة: دار السلام ص 1989) ص: 15.

أثر القواعد الفقهية في تحكيم المعاملات المالية المعاصرة

أ/ أحمد أمداح

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

الملخص:

يتطرق موضوع البحث إلى القاعدة الفقهية بشكل خاص وأهميتها، وتمييزها عما يشتهر بها من مصطلحات، كما يبين أثر القواعد الفقهية في ضبط المعاملات المالية المعاصرة أو ما يسمى بالنوازل المالية، وتخلص الدراسة إلى مدى توظيف القواعد الفقهية في العمل الاجتهادي والفقه المعاصر، وكذا مدى إمكانية الوصول إلى قواعد فقهية جديدة تخص النوازل، حيث يتبين الأثر الواضح للقواعد الفقهية في تيسير معضلة استنباط الأحكام الشرعية للمعاملات المالية المعاصرة.

Abstract:

The subject of the research is treating particularly the jurisprudential maxim and its importance, and distinguished it from the rest of related terminologies

Also shows the impact of the rules of jurisprudence in adjusting the contemporary financial transactions, or the so-called-NAWAZIL MALIYAH.

the research also concluded that to what extend the jurists utilized the jerus predencial maxims in the efforts of contemporary Ijtihad (Islamic way of understanding the revelation)to help the scholars to formulate a new maxims and to clarify more the inherited ones which make the problems of modern financial transactions are very easy to be solved in the light of Shari'a rules and principles.

مقدمة:

اتسمت بلاد المسلمين بعموم البلوى بكثير من المعاملات المنهي عنها وعلى رأسها الربا والغش والغرر، كما تعطلت الكثير من العقود التي هي عماد الاقتصاد الإسلامي كالمشاركات والمضاربات، مما يستوجب البدائل الشرعية في واقع الحياة العملية. ومن أسباب البلوى في العالم الإسلامي بُعد

النظم الوضعية عن تبني أسلوب منهجي علمي يجمع بين مقاصد الشريعة الإسلامية في الحياة الاقتصادية وبين القابلية للتطبيق في الواقع، بالرغم من أن علماء الشريعة بذلوا جهودا عظيمة أمام النوازل الفقهية المتتابعة، فلا تكاد تطرأ نازلة إلا وأخضعوها للبحث والنظر الفقهي، وخرجوا فيها بحكم رشيد يتوافق وروح الشريعة.

والمعاملات المالية من أهم أبواب الفقه وأدقها، بل هي المعيار الصحيح على مصداقية التدين والالتزام بشرع الله ودينه، ولقد حظيت بنصيب وافر في القرآن الكريم، فأطول آية وردت بعد الكلام على إباحة البيع وحرمة الربا في المعاملات هي آية كتابة الدين وتوثيقه بالشهادة أو بالرهن وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ¹، ونظرا للتطور والتشابك المستمر الذي تشهده المعاملات المالية المعاصرة في أنواعها فإنها تتطلب التحكيم الآنبي وفق الضوابط الشرعية حفاظا على مصالح العباد، وهنا يبرز الدور المهم للقواعد الفقهية في استنباط الأحكام الشرعية لما يستجد من نوازل ومسائل حديثة، نظرا لما تمتاز به من تيسير تتبع جزئيات الأحكام واستخراجها من مظانها المختلفة وحصرها في موضوع واحد تفاديا لتناقض الأحكام الشرعية المتشابهة، وهي سمة لا يستغنى عنها في معالجة العديد من الآثار الضارة التي قد تلحق بطرفي المعاملة نتيجة لتغير الظروف والزمان، والهدف من ذلك هو تحقيق العدالة التي قامت الشريعة الإسلامية على أساسها مراعية المقاصد الكبرى من ضروريات وحاجيات وتحسينات.

فإشكالية موضوع البحث تدور حول الصعوبات الكبيرة التي يتكبدتها علماء الفقه المعاصرين في مواجهة نوازل المعاملات المالية الحديثة، نظرا للانسارح الذي تشهده من تنوع وتشابك مستمر، ومن بين الفرضيات المطروحة حول الظاهرة: هل للقواعد الفقهية أثر في تحكيم المعاملات المالية المعاصرة تماشيا ووتيرة الزمن؟ لأن التأخر في استخراج حكم المعاملة له أثر كبير في تعطيل مصالح العباد.

أما الهدف المرجو من موضوع البحث فهو محاولة الإسهام في مسيرة التقويم باستعمال القواعد الفقهية ليسترشد بها الباحث في تحكيم النوازل المالية المعاصرة تيسيرا للجهد وربحا للوقت. كما يسعى البحث إلى التحسيس بفائدة القواعد الفقهية لدى كل مشغل بالفقه وفروعه وأصوله، من حيث توفير الوقت والجهد وتنمية الذوق والوعي الفقهي وربط ما يستجد من المطالب بأصولها، وبذلك يسهل تحكيم النوازل الفقهية، باعتبار ما تساهم به القواعد الفقهية في

استخراج أوجه التشابه في المسائل، وبذلك تتسع دائرة التطبيق العملي لها، وقد تنتج عنها قواعد جديدة تثري الفقه الإسلامي فيجد الناس الحلول لكثير من القضايا المستعصية والمباحث الشائكة وبذلك تبطل دعوى الذين يقصرون في حق الفقه ويحطون من شأنه ويرمون بالجزئية والتأخر.

ومن هذا المنطلق كان لزاماً أن يتقيد البحث بمفردات العنوان؛ من مفاهيم وحيثيات القاعدة الفقهية، مروراً بتعريف المعاملات المالية المعاصرة وأنواعها، ثم تطبيق القواعد الفقهية على عينات من المعاملات المالية المستجدة للوصول إلى الهدف المرجو منه في الموضوع، وذلك من خلال ثلاثة مباحث كما يلي:

المبحث الأول: القاعدة الفقهية مفهومها وحيثياتها

المطلب الأول: تعريف القاعدة الفقهية في اللغة والاصطلاح

القاعدة في اللغة: الأساس، ومنه قواعد البناء؛ أساسه²، قال تعالى: ﴿قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون﴾³، وتفسير القاعدة في الآية الأساس؛ وهو ما يقف عليه البيان ويرتفع⁴. وجاء في تاج العروس: "والقاعدة أصل الأس، والقواعد الأساس، وقواعد البيت أساسه"⁵، وفي مختار الصحاح: "وقواعد البيت أساسه"⁶.

أما مفهوم القاعدة في الاصطلاح الفقهي؛ فقد عرف اختلافاً مرتبطاً بنظرة كل فريق لطبيعتها من حيث كونها قضية كلية أم قضية أغلبية؟ فالذين يرون بأنها قضية كلية - وهم الأصوليون والنحاة - عرفوها بما يدل على قناعتهم في ذلك، ومن بين ما جاء في تعريفاتهم: أن القاعدة هي "كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها"⁷؛ فهم يعتبرون القاعدة قضية كلية يمكن أن يستخرج منها الأحكام الجزئية التي تندرج ضمن موضوعاتها.

أما الفريق الذي ينظر إلى القاعدة باعتبارها قضية أغلبية - وهم الفقهاء - فعرفوها بأنها: "حكم أكثرى - لا كلي - ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه"⁸؛ أي أنها حكم أغلبي يتعرف منه حكم الجزئيات الفقهية مباشرة.

المطلب الثاني: مصادر القاعدة الفقهية

لا تختلف القواعد الفقهية من حيث المصادر عن الفقه الإسلامي، ما دامت تسعى في البحث عن حكم شرعي لنازلة فقهية ما وفق مقاصد الشريعة، فتعتمد بذلك على الكتاب والسنة والإجماع، وبيانها كما يلي:

أولاً: القاعدة الفقهية تستمد أحكامها من نصوص القرآن الكريم، ونذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾⁹ فاشتق من هذه الآية القاعدة الفقهية "المشقة تجلب التيسير"، أما قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾¹⁰ فاشتق منها القاعدة الفقهية "الأصل في المعاملات الحل"؛ بمعنى الأصل في جميع المعاملات الحل سواء كانت تقليدية أو معاصرة إلا ما منع بنص شرعي يفيد النهي أو التحريم كالتعامل بالربا مثلاً.

ثانياً: وتستمد القاعدة الفقهية أحكامها أيضاً من نصوص السنة النبوية الشريفة، ونذكر منها: قوله ﷺ "إنما الأعمال بالنيات"¹¹، اشتقت منه قاعدة "الأمر بمقاصدها"¹²، وقوله عليه الصلاة والسلام: "المسلمون عند شروطهم"¹³ اشتقت منه قاعدة "الأصل في الشروط الحل"؛ أي وجوب احترام رضا المتعاقدين من الشروط، إلا الشروط التي تحل الحرام أو تحرم الحلال.

ثالثاً: القاعدة الفقهية التي مصدرها الإجماع؛ هي التي استنبطها الفقهاء والمجتهدون من معقول نصوص الكتاب والسنة، فعلى سبيل المثال: قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، فهي مستنبطة من حديث "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكله فإخرج منه شيء أو لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً"¹⁴.

المطلب الثالث: حجية القاعدة الفقهية

تتلخص حجية القاعدة الفقهية في أمرين:

الأول: أن القاعدة الفقهية التي أصلها من الكتاب والسنة، كقاعدة "الأمر بمقاصدها، المشتقة من الحديث الشريف: "إنما الأعمال بالنيات" فإنها تعتبر دليلاً يحتج به، باعتبار أن الاحتجاج بها صادر من حجة أصلها.

الثاني: أما إذا كانت القاعدة الفقهية مستخلصة عن طريق الاستقراء للمسائل الفقهية فتكون حجة تبعاً لقوة دلالة الاستقراء، لكن حصل اختلاف في حجيتها من حيث اعتبارها شاهداً يستأنس به، أو اعتبارها حجة يحتج بها.¹⁵

المطلب الرابع: أقسام القاعدة الفقهية

تنقسم القاعدة الفقهية وفق اعتبارات الشمولية، والدليل والمصدر، واعتبار الاستقلالية والتبعية، واعتبار اتفاق العلماء عليها¹⁶.

أولاً: اعتبار الشمولية: تنقسم القاعدة الفقهية باعتبار الشمولية إلى:

1 - القواعد الكلية؛ الشاملة لكثير من المسائل في الفقه والمعروفة بالقواعد الخمس الكبرى، وهي: الأمور بمقاصدها، اليقين لا يزول بالشك، المشقة تجلب

أثر القواعد الفقهية في تحكيم المعاملات المالية المعاصرة

التيسير، الضرر يزال، العادة محكمة. فهذه القواعد معتبرة لدى العلماء في كل المذاهب، بينما الخلاف ينصب على بعض ما يندرج تحتها من مسائل فرعية أما أصلها فلا خلاف فيه.

2 - القواعد الصغرى؛ وترجع إليها الكثير من مسائل الفقه، ومثالها: التابع تابع، الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.

3 - القواعد الخاصة؛ ويطلق عليها اسم الضوابط الفقهية لتخصصها في باب فقهي واحد، ومثالها: كل ميتة نجسة إلا ميتة السمك والجراد.

ثانياً: باعتبار الدليل والمصدر: القواعد الفقهية باعتبار الدليل والمصدر هي القواعد الفقهية التي ورد فيها نص شرعي سواء من الكتاب أو السنة، ومثالها: الخراج بالضمان. وقواعد فقهية تم استخراجها عن طريق الاستنباط بتتبع الفقهاء للفروع الفقهية، وهي أكثر القواعد عدداً، ومثالها: اليقين لا يزول بالشك.

ثالثاً: باعتبار الاستقلالية والتبعية: القواعد الخمس الكبرى هي القواعد الفقهية المستقلة نظراً لعمومها وشموليتها، أما التابعة لغيرها من القواعد فتتميز بثلاثة اعتبارات:

1 - قد تمثل أحد جوانب القاعدة الكبرى، ومثالها: "العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني"؛ احتج بها الفقهاء في عقود البيع فيما يخص الإيجاب والقبول، باعتبار أن هذه القاعدة تمثل جانباً من القاعدة الكبرى "الأمر بمقاصدها".

2 - وقد تكون التبعية إما قيداً أو شرطاً أو ضابطاً في غيرها، ومثال ذلك: "الضرورة تقدر بقدرها" التي تعتبر قيداً من القاعدة الكبرى "الضرر يزال".

3 - كما قد تكون القاعدة استثناء من غيرها، كاستثناء حالات الضرورة من الأمور المحظورة شرعاً، وهو استثناء من القاعدة "الضرورات تبيح المحظورات".

رابعاً: باعتبار اتفاق العلماء: تنقسم القواعد الفقهية باعتبار اتفاق العلماء عليها أو اختلافهم بشأنها إلى أربعة أضرب: قواعد متفق عليها في جميع المذاهب، ومثالها القواعد الخمس الكبرى. وقواعد متفق عليها بين أغلب المذاهب، كالقواعد التسعة عشرة التي اختارها ابن نجيم من أربعين قاعدة عند السيوطي. والقسم الثالث قواعد اختلف فيها علماء المذاهب الفقهية، ومثالها: "ما حرم استعماله حرم اتخاذه". أما القسم الرابع فهو القواعد المختلف فيها بين علماء

المذهب الواحد، وتسرد عادة بصيغة الاستفهام مثل: العصيان هل ينافي الترخيص أم لا؟¹⁷.

المبحث الثاني: المعاملات المالية المعاصرة

إن الإسلام لم ينشئ المعاملات المالية؛ وإنما وضع الإطار العام لما يجب أن تكون عليه في حدود المصلحة المشروعة، فكان موقفه تجاهها موقف الناقد والمهذب؛ فما احتوى على مصلحة المتعاقدين أبقاها وضبطه، وما كان فيه ضرر أو يتنافى ومقاصد الشريعة نهى عنه وحرمه¹⁸.

المطلب الأول: تعريف المعاملات المالية المعاصرة في اللغة والاصطلاح

المعاملات في اللغة من العمل؛ وهو المهنة والفعل¹⁹، يقال: أعمله واستعمله، أي: طلب إليه العمل²⁰، والاعتمال: افتعال من العمل، وفي حديث خبير: "دفع إليهم أرضهم على أن يعتملوها من أموالهم"²¹؛ أي يقومون بما تحتاج إليه من عمارة وزراعة وتلقيح وحراسة ونحو ذلك²².

أما المالية لغة من المُول، وهو المال²³، وهو ما ملكته من كل شيء²⁴. والمال في الأصل؛ ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يُقتنى ويملك من الأعيان، وأكثر ما يُطلق المال عند العرب على الإبل، لأنها كانت أكثر أموالهم²⁵. وقال الجزيري: المال: هو ما يميل إليه الطبع ويدخر للانتفاع به وقت الحاجة، ولا يكون له قيمة في نظر الشرع إلا إذا اجتمع فيه أمران: أحدهما أن يكون من شأنه الانتفاع به، والثاني أن يكون الانتفاع به مباحا شرعا²⁶.

المعاصرة لغة؛ من العصر، والعصر: الدهر، والجمع: عصور، والعصر: اليوم والليلة، أو الليل والنهار، والعشي إلى احمرار الشمس، ومنه سميت صلاة العصر²⁷، والمراد بالمعاصرة: الدهر الحالي، أو الزمن والعصر الحالي الذي نعيشه، وقيدت المعاملات المالية بـ: المعاصرة، بمعنى العقود والبيوع، والإجازات، والتصرفات المالية المستجدة في العصر الحالي، وبذلك فإن المعاملات المالية التي عرفت في العصور القديمة لا علاقة لها بالبحث إلا ما كان من باب الإلحاق بها، أو ما كان فيه شبه قريب بمعاملة معاصرة.

التعريف الاصطلاحي:

تختص المعاملات في الاصطلاح بدائرة الأحكام المتعلقة بنشاط الناس الاكتسابي وتعاملهم مع بعضهم البعض في الأموال والحقوق وتصرفهم بالتعاقد وغيره، وتسمى أيضا العادات: بمعنى ما يتعلق بتنظيم العلاقات الاجتماعية

لتحقيق العدل بين الناس وضمان الحقوق، وبعبارة موجزة: هي الأحكام الشرعية المنظمة لتعامل الناس في الدنيا.²⁸ والمعاملات المالية في الاصطلاح: هي مجموعة المبادلات والمعاوضات المالية التي تكون بين طرفين، وقد جمعت نظرا لتعدد أنواعها، (فإن كانت ثمنا بثمان سمي صرفا، وإن كانت ثمنا بثمان سمي بيعا مطلقا، وإن كان عينا بذمة سمي سلما، وإن كان على الخيار سمي بيع خيار، وإن كان على المراجعة سمي بيع مراجعة، وإن كان على المزايدة سمي بيع مزايدة..²⁹ وتقييد المعاملات المالية بـ(المعاصرة)؛ أي أنها تشمل جميع العقود والتصرفات المالية المستجدة في عصرنا الحالي، ومن المسلم به أن حاجات الناس تزداد وتتطور بتزايدهم مع تطور الأزمان، ومنه تظهر أيضا مسائل حديثة وقضايا معاصرة لم تكن في العصور الإسلامية الأولى، وهي تستوجب البحث واستخراج الحكم الشرعي فيها طلبا للتيسير على المكلفين.

المطلب الثاني: أنواع المعاملات المالية وأقسامها:

صنفت المعاملات المالية من حيث العموم إلى أربعة أنواع: عقود المعاوضات؛ وتشمل البيع، والإجارة، والوكالة. والنوع الثاني عقود الإرتفاق؛ وتشمل القروض، والعارية بمفهومها الواسع. والنوع الثالث عقود التبرعات؛ وهي الهبة، والهدية، والوقف. والنوع الرابع عقود الائتمان؛ وصورها كثيرة وعلى رأسها الوديعة وهي المال المدفوع لمن يحفظه بلا عوض.³⁰ كما قسم الفقهاء المعاملات المالية باعتبار الحكم الشرعي إلى صحيحة وفاسدة وباطلة. فالصحيح في العبادات والمعاملات؛ ما اجتمع أركانه وشرائطه حتى يكون معتبرا في حق الحكم³¹، والأصل في المعاملات المالية الصحة، فكل معاملة مالية اكتملت شروطها وخلت من أسباب الفساد فهي صحيحة كخلوها من الربا والميسر، والغرر، والجهالة، وهو فحوى القاعدة الفقهية؛ (الأحكام الأصولية والفروعية لا تتم إلا بأمرين: وجود الشروط وانتفاء الموانع).³²

أما الفاسد في الاصطلاح؛ فهو نقيض الصحة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة³³، والفاسد مرادف للبطل في اصطلاح جمهور الفقهاء عدا الحنفية، فالعقد عند الجمهور إما صحيح وإما باطل بمعنى كل باطل فاسد، غير أن بعض الحنابلة والشافعية فرقوا بين الفاسد والبطل في مسائل كثيرة من الفقه، فالفاسد عندهم: ما كان مختلفا فيه بين العلماء، والبطل: ما أجمعوا على بطلانه.³⁴

المبحث الثالث:

مدى تطبيق القواعد الفقهية في الحكم على المعاملات المالية المعاصرة
 إثباتا من علماء الإسلام المعاصرين لمسايرة الشريعة الإسلامية لسنة التطور والتغيير، فإنه لا تكاد تطرأ نازلة إلا ويخضعونها للدراسة ليخرجوا حكمها وفق ضوابط الشرع، وهو خير رد على المغرضين الذين يصفون الشريعة الإسلامية بالجمود والتخلف، ولقد أثبتت الدراسات الفقهية المعاصرة جديتها وفائدتها من خلال معالجتها لمختلف مواضيع الحياة المعاصرة، معتمدة في ذلك على منهج استنباط الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه. ومن معالم المنهج الفقهي المتميز في هذا العصر؛ إعمال القواعد الفقهية مع مراعاة المقاصد الكبرى والضوابط الشرعية في الاجتهاد، ولقد قال الإمام السبكي في شأن القواعد الفقهية: "حق على طالب التحقيق، ومن يتشوق إلى المقام الأعلى في التصور والتصديق أن يحكم قواعد الأحكام ليرجع إليها عند الغموض، وينهض بعبء الاجتهاد أتم نهوض، ثم يؤكد بالاستكثار من حفظ الفروع لترسخ في الذهن ثمرة عليه بفوائد غير مقطوع فضلها، ولا ممنوع.."³⁵، وقال أيضا: "وإن تعارض الأمران، وقصر وقت طالب العلم عن الجمع بينهما لضيق أو غيره من آفات الزمان... فالرأي لذي الذهن الصحيح الاقتضار على حفظ القواعد، وفهم المآخذ"³⁶، وهذا خير جواب على الأهمية البالغة للقواعد الفقهية، فلا يكاد يستغني عنها كل مشغل بالفقه وفروعه وأصوله، لكونها توفر الوقت والجهد وتنمي الذوق والوعي الفقهي، كما تساعد في استخراج أوجه التشابه في المسائل وبذلك تتسع دائرة التطبيق العلمي لهذه القواعد، فيجد الناس الحلول لكثير من القضايا المستعصية والمباحث الشائكة، وهذه بعض الصور التي تبرز أثر القواعد الفقهية في معالجة المعاملات المالية المعاصرة من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: مسألة التعامل بأسهم شركات المساهمة:

عرف هذا النوع من المعاملات اختلافا كبيرا في حكمها بين العلماء المعاصرين وذلك بين الإباحة والحظر، بسبب التداخل بين إيجابيات وسلبيات هذه الشركات لما تحتوي عليه من محاذير أهمها:
 - كون السهم الواحد تصعب فيه عملية الاطلاع الكامل الذي ينفي الجهالة، بحكم كونه مشاعا.

- تعتبر النقود العناصر المكونة للسهم، وهي من الأموال المثلية التي يجري فيها الربا والتي يشترط فيها التقابض والتماثل عند الاتحاد في الجنس والعلّة، وبالتالي فإن شراء السهم بنقود لن يسلم غالبا من الوقوع في ربا البيوع.

- قد يكون جزء من الأسهم عبارة عن دين، وبالتالي قد يؤخر المشتري جزءا من ثمن السهم فيقع في بيع الدين بالدين أو ما يسمى الكالئ بالكالئ.

ولقد أجمع العلماء المعاصرون على عدم جواز شراء أسهم الشركات إذا كانت أنشطتها تدور فيما يحرم على الناس التعامل به لاحتوائها على الأموال غير المتقومة في الإسلام.³⁷ كما أن مجيزي التعامل بهذا النوع من المعاملات الحديثة يشترطون أن تقوم على أساس الأنشطة المباحة بعيدا عن شبهة الربا، سواء من حيث الأخذ أو الإعطاء؛ باعتبار أن الأصل في المعاملات والمشاركات الإباحة، وهو حكم مستمد من القواعد الكلية كقاعدة: (يجوز تبعا ما لا يجوز استقلالا)، ومعناها أن ما يرتبط ببيع الأسهم من ربا الفضل وبيع الكالئ بالكالئ إنما يثبت تبعا لا أصلا، بمعنى أن الأصل في المعاملة الحل ما لم ترفق بما نهت عنه الشريعة الإسلامية من ربا أو بيع الدين بالدين فإذا انعدمت هذه المحاذير جازت المعاملة.

وقد يتخلل هذه المعاملة شيء من الغرر اليسير المسموح به باعتبار القاعدة: (ما لا يمكن التحرز منه فهو عفو)، وهي قاعدة متفرعة من القاعدة الكلية: (المشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتسع)؛ نظرا لعدم إمكانية التحرز من الغرر اليسير في المعاملة، لمشقة الإطلاع على جميع جزئيات المعاملة، إضافة إلى أنه لا يستغنى عن هذه الشركات في وقتنا الحاضر نظرا لمساهمتها الكبيرة في التنمية الاقتصادية مما يحد من حاجات الفرد والمجتمع، واستئناسا بالقاعدة: (الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة). وبناء على كل ذلك أجاز تداول أسهم هذه الشركات، وهو ما أفتى به العلماء والهيئات العلمية.³⁸

لكن لو اضطرت هذه الشركات في بعض معاملاتها إلى التعامل مع البنوك الربوية فتعاقدتها غير جائز، باعتبار نص القاعدة الفقهية الواضح في هذا الشأن: (الربا لا تصح إباحته في الشرع تبعا)³⁹، وقاعدة: (الربا لا يجوز قليله ولا يجوز كثيره، وليس كالغرر الذي يجوز قليله ولا يجوز كثيره)⁴⁰، وبالتالي لا يجوز شراء سهم في شركة تتعامل مع البنوك الربوية، حتى ولو كان أصل أنشطتها في المباحات، وهو الحكم الذي توصل إليه مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي.⁴¹

المطلب الثاني: المعاملات في الظروف الطارئة:

من القواعد الكبرى التي تبنى عليها الكثير من الأحكام؛ قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة (الضرر يزال)، وقاعدة (الضرر يدفع بقدر الإمكان)، وفي ضوء هذه القواعد بحث العلماء المعاصرون في قضية الظروف الطارئة، وهي الظروف التي تقوم على افتراض وجود عقد يرتبط تنفيذه بفترة من الزمن كعقد المقاولة، وعقد التوريد، والبيع الآجل، وبيع التقسيط وغيرها، فلو حصل خلالها طارئ غير متوقع ولا يمكن التحرز منه، ويكون خارجا عن إرادة المتعاقدين، وقد يلحق ضررا بليغا بأحد العاقدين أو كليهما مما يؤدي إلى مشقة كبيرة في تنفيذ الالتزام لأحد أطراف العقد أو كليهما، فيضطر المتعاقدان إلى تعديل التزامات العقد وفق الإمكان تحقيقا لمقتضيات العدالة ورفعاً لتضرر العاقدين. وصورة ذلك؛ كأن يوقع طرفان عقد مقاولة على إنشاء بناء سكني مثلا، ويتفان على ثمن المقاولة، ثم يفاجأ منفذ المشروع بارتفاع شديد في الأسعار لسبب لم يكن في الحسبان قد يؤدي به إلى الخسارة وما ينجم عنها من أعباء.

فقد ناقش مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة هذه المعاملة مبتدئا باستعراض أقوال فقهاء المذاهب في نظائر هذه القضية، ثم بحثها في ضوء قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وقرر ما يلي:

في العقود المتراخية التنفيذ - كعقود التوريد والتعهدات والمقاولات - إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد، تبديلا غير الأوضاع والتكاليف والأسعار تغييرا كبيرا لأسباب طارئة عامة لم تكن متوقعة حين التعاقد، فأصبح بها تنفيذ الالتزام العقدي يلحق بالملتزم خسائر جسيمة غير معتادة في تقلبات الأسعار، ولم يكن ذلك نتيجة إهمال أو تقصير من الملتزم في تنفيذ التزاماته، فإنه يحق للقاضي في هذه الحال عند التنازع وبناء على الطلب، تعديل الحقوق والالتزامات بصورة توزيع القدر المتجاوز للمتعاقد من الخسارة على الطرفين المتعاقدين. كما يجوز له أن يفسخ العقد فيما لم يمتد تنفيذه إذا رأى أن الفسخ أصلح وأسهل في القضية المعروضة عليه، مع تعويض عادل للملتزم له صاحب الحق في التنفيذ فيجبر له جانباً معقولا من الخسارة التي تلحقه في العقد، ويعتمد القاضي في هذه الموازنات جميعا على رأي أهل الخبرة الثقات. ويحق للقاضي أيضا أن يهمل الملتزم إذا وجد أن السبب الطارئ قابل للزوال في وقت قصير، ولا يتضرر الملتزم له كثيرا بهذا الإهمال.⁴²

والملاحظ من خلال هذا القرار؛ أنه روعي فيه ضوابط تطبيق نظرية الظروف الطارئة القائمة على قاعدة لا ضرر ولا ضرار، كما يلي:

أولاً: وجود عقد تراخي تنفيذه عن وقت إبرامه سواء أكان من العقود المستمرة التنفيذ كعقد الإجارة أو عقود بيع الثمار القائم على الشجر بعد بدو صلاحه، أو كان عقد بيع فوري التنفيذ فيما عدا الزروع والثمار إذا كان الثمن كله مؤجل التنفيذ أو كان مقسطاً.⁴³

ثانياً: أن يكون الحادث الطارئ ليس في الوسع توقعه ولا دفعه أو التحرز منه، كالفيضانات أو تغير قيمة العملة، أو انتشار الوباء، أو نشوب الحروب.. الخ.⁴⁴

ثالثاً: أن يكون الظرف الطارئ خارجاً عن إرادة المتعاقدين.

رابعاً: حدوث الضرر الفاحش غير المعتاد يكون نتيجة لهذا الظرف أو العذر، وليس نتيجة الالتزام نفسه.⁴⁵

المطلب الثالث: معاملة استئجار الرحم:

نتيجة لثقافات غربية لا تؤمن بالدين الإسلامي في معاملتها، ظهرت مسألة الأم البديلة أو ما يسمى باستئجار الأرحام، وهي معاملة خطيرة من نوازل العصر المستوردة إلى عالمنا المسلم تحت غطاء الحاجة الملحة.

فلو استعملنا مقياس القاعدة الفقهية في تحليل هذه المعاملة سنصل مباشرة إلى مدى جوازها من عدمها، وذلك استناداً إلى قاعدة (درء المفساد مقدم على جلب المصالح) التي مفادها إذا تساوت المفسدة مع المصلحة فإنه يكون الأولى دفع المفسدة، وأيضاً قاعدة (الأصل في الأضرار والدماء والنساء التحريم) التي تفيد تحريم هذا النوع من المعاملات لأن الرحم لا يقبل البذل والإباحة، لعل عدم استئمان المستأجرة من التدليس كحصولها على نفطة أخرى من غير المؤجر كالزوج مثلاً فيحدث الاختلاط في الأنساب الذي حرّمته الشريعة الإسلامية. كما تفيد القاعدة الفقهية أن هذه المعاملة تخالف فطرة الخالق في عباده، باعتبار إنجاب الذرية متعلقاً برباط الزوجية، وذلك في قوله تعالى: ﴿وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة﴾⁴⁶ وقوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَاءٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾⁴⁷، وقوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾⁴⁸. واستناداً إلى ذلك لم يجوز معظم الفقهاء المعاصرين المعاملة حيث صدر قرار مجمع البحوث الإسلامية بمصر⁴⁹، وقرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي⁵⁰، بعدم الجواز.⁵¹

المطلب الرابع: مدى مشروعية ربط قيمة الدين بمستوى الأسعار:

السؤال المطروح في هذا النوع من المعاملات: هل يمكن العدول عن رد المثل إلى رد قيمة الدين يوم ثبوته في الذمة عن طريق ربطه بمستوى الأسعار؟ إن مشكلة التضخم الذي يؤدي باستمرار إلى غلاء الأسعار وتدني القوة الشرائية للنقود؛ أثارت في عصرنا مسألة نزول قيمة الديون والالتزامات المؤجلة عن مدى إمكانية ربطها بمستوى الأسعار المتجدد؟

وبناء على قاعدة (الديون إنما تقضى بأمثالها)، وقاعدة (للدائنين رؤوس أموالهم لا يظلمون ولا يظلمون)، فإنه لا يجوز ربط الدين أو القرض أو سائر الالتزامات والحقوق المؤجلة بمستوى الأسعار، حتى وإن تم الاتفاق المسبق عند عقد القرض على إضافة نسبة أو ربط الدين بعملة أو سلعة معينة أو مجموعة سلع أو مستوى الأسعار، وهو ما قرره مجمع الفقه الإسلامي "أن العبرة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما، هي بالمثل وليس بالقيمة؛ لأن الديون تقضى بأمثالها؛ فلا يجوز ربط الديون الثابتة في الذمة أيا كان مصدرها بمستوى الأسعار".⁵²

والعلة في ذلك؛ أن الدائن سيأخذ أكثر مما أعطى، وهذا هو ربا الفضل الذي يخالف الحكم الشرعي: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»⁵³، كما أن تحميل المدين فارق التضخم ضرر وظلم، والضرر لا يزال بالضرار.

المطلب الخامس: معاملة شراء الذهب باستعمال بطاقة الائتمان:

بطاقة الائتمان كما عرفها مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته السابعة هي: "مستند يعطيه مصدره (البنك المُصدر) لشخص طبيعي أو اعتباري (حامل البطاقة) بناءً على عقد بينهما يمكنه من شراء السلع أو الخدمات ممن يعتمد المستند (التاجر)، دون دفع الثمن حالا، لتضمنه التزام المصدر بالدفع، ويكون الدفع من حساب المصدر، ثم يعود على حاملها في مواعيد دورية، وبعضها يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع بعد مدة محددة من تاريخ المطالبة، وبعضها لا يفرض فوائد"⁵⁴.

والمثال المطروح يتعلق بالبطاقات التي لا تفرض الفوائد الربوية، حيث يتحصل التاجر على ثمن المعاملة من البنك؛ إما عن طريق استعمال الجهاز الآلي (الدفع السريع)، أو باستعمال الجهاز اليدوي الذي يستغرق وقتاً لا يقل عن ثلاثة أيام حتى يتم الدفع الفعلي⁵⁵. ففي الحالة الأولى يتم الدفع فوراً بطريقة أوتوماتيكية حيث يخصم ثمن السلعة من حساب العميل ويحول إلى حساب التاجر، بينما الطريقة اليدوية تتأخر في الزمن مقارنة بالطريقة الأولى. ولأن الذهب والأوراق النقدية من الأموال التي يجري فيها الربا

أثر القواعد الفقهية في تحكيم المعاملات المالية المعاصرة

فيشترط فيها التقابض الفوري، فإن الطريقة التي لا يتحقق فيها الفور لا يصح استخدامها⁵⁶، وهذا ما أقره الفقهاء المعاصرون استناداً إلى القاعدة الفقهية التي نصها: (إذا وقعت المعاوضة بين ربويين اتفقا في الجنس والعلة حرم التفاضل والنساء)، وهي مستمدة من علة الأحكام الشرعية المتعلقة بتحريم التعامل بالربا⁵⁷.

من خلال المطالب السابقة، نلاحظ جلياً أثر أعمال القواعد الفقهية على المسائل المعاصرة في استنباط الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه، حيث ظهر مدى التزام العلماء المعاصرين بوجوب توفر الشروط الخاصة التي لا بد منها لانطباق القاعدة على المسائل المعاصرة، فمثلاً قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، لا تُنزل على المسألة المراد استنباط حكم شرعي لها إلا أن تكون المشقة حقيقية وأن تزيد على المعتاد، وأن لا يكون للشارع مقاصد من التكليف بها، وأن لا يُثمر بناء الحكم عليها تفويت ما هو أهم من ذلك وهو الاجتهاد الصحيح.

خاتمة:

إن أهم نتيجة نستخلصها من هذه الدراسة؛ هي بروز أثر القواعد الفقهية في تحكيم المعاملات المالية المعاصرة، باعتبار أن الفقه وأصوله من روافد تحكيم التعامل المالي المعاصر. كما تتضح أيضاً العلاقة التلازمية للقواعد الفقهية والمعاملات المالية في تدليل الالتباس وتوسيع التعامل وفق ما يتطلبه العصر. إضافة إلى ما نوّه إليه البحث حول الاجتهاد المعاصر الواعي للمناهج الاستنباطية الموظفة للقواعد الفقهية، مما أسهم في تقديم الحلول الشرعية للنوازل المستجدة التي تسير الأصول وتحافظ عليها ولا تخالف ثوابتها. كما أثبت الاجتهاد المعاصر أن الإسلام صالح بذاتيته وخصائصه للتطبيق في كل زمان ومكان، فمهما تقدم المسلمون مادياً وتقنياً لن يستغنوا عن هدي الشريعة في التوجيه والتسديد، والإصلاح والتنظيم.

وبذلك نخلص إلى توصية بضرورة توجيه عناية الاجتهاد المعاصر بمختلف صوره وأشكاله، إلى النظر في القضايا المستجدة، من خلال منهج أصيل يكون من بين معالمه الراسخة؛ أعمال القواعد الفقهية في التخريج والاستنباط والتعليل.

قائمة المصادر والمراجع:

- منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية، الدكتور مسفر بن علي بن محمد القحطاني، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1، 1424هـ.
- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد عثمان شبير، دار النفائس الأردن، ط4، 1422هـ.
- موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، للدكتور علي أحمد السالوس، مكتبة دار القرآن المصرية، ودار الثقافة القطرية، ط7.
- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، للدكتور محمد الروكي، منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ط1، سنة 1994م.
- نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، للدكتور وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة، ط4، 1405هـ.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- تهذيب الأسماء واللغات، لمحي الدين بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تفسير ابن كثير، لإسماعيل عمر بن كثير القرشي الدمشقي، دار طيبة للنشر، 1422هـ، الرياض.
- مختار الصحاح، للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت.
- التعريفات، للرجاني علي بن محمد الشريف، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.
- غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، للحموي، أحمد بن محمد، ط1، دار الطباعة القاهرة.
- جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبلي، دار ابن كثير، 1422هـ.
- صحيح مسلم بشرح النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، دار السلام، القاهرة، 1996م.
- القاعدة الفقهية حجيتها وضوابط الاستدلال بها، لرياض منصور الخلفي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الكويتية، العدد 55، شوال 1424هـ،
- تقرير القواعد وتحرير الفوائد، لابن رجب الحنبلي، دار ابن القيم، الرياض، 2008م.
- الأشباه والنظائر، الإمام تاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.

أثر القواعد الفقهية في تحكيم المعاملات المالية المعاصرة

- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، الدكتور محمد صدقي البورنو، مكتبة المعارف الرياض، ط2، 1410هـ.
- القواعد الفقهية الكبرى، وما تفرع عنها، الدكتور صالح السدلان، دار بلنسية الرياض، ط1، 1417هـ.
- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات من 1 - 17، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي 1424هـ.
- القاموس المحيط، للفيروز أبادي، مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ.
- الفروق، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية مصر 1346هـ.
- درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، بيروت بغداد، منشورات مكتبة النهضة.
- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ط1، تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور.
- الأشباه والنظائر، لابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت 1400هـ.
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت 1399هـ.
- القواعد، للمقري، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- مدخل عام إلى فقه المعاملات، الدكتور محمد صالح حمدي، سلسلة الدين المعاملة، مركب المنار، الجزائر.
- النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، تحقيق الأستاذ الدكتور أحمد بن محمد الخراط، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر.
- المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الإسلام، سعد محمد الدين الكبي، المكتب الإسلامي، بيروت 2002م.
- الفقه على المذاهب الأربعة، اعبد الرحمن الجزيري، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية بيروت.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد القرطبي، دار المعرفة بيروت.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للعلامة عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدومي الدمشقي الحنبلي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة بيروت 1401 هـ.

- المنشور في القواعد، للزركشي، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1982م.
- حكم تداول أسهم الشركات المساهمة بيها وشراء وتمليكا، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد 7.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي، مؤسسة الرسالة.
- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني محمد بن علي بن محمد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د.ت.
- تغير قيمة النقود وتأثر ذلك بنظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي المقارن، لمنصور، محمد خالد، مجلة علوم الشريعة والقانون م25، ع1.
- النظريات الفقهية "نظرية الظروف الطارئة"، للدكتور فتحي الدريني، ط2، 1997م، منشورات جامعة دمشق.
- دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، مجموعة من المؤلفين، دار النفائس، الأردن، 2001م.
- التكييف الشرعي لبطاقة الانتماء، لنواف عبد الله أحمد، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد 37 سنة 1418هـ.

هوامش البحث:

- 1 - سورة البقرة، الآية: 282.
- 2 - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، مادة قعد، دار المعرفة، بيروت، وانظر: تهذيب الأسماء واللغات، لمحي الدين بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 98/2.
- 3 - سورة النحل، الآية 26.
- 4 - إسماعيل عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير ابن كثير، ج4، دار طيبة للنشر، 1422هـ، الرياض.
- 5 - الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، فصل القاف من باب الدال، 201/5.
- 6 - مختار الصحاح، مادة قعد، ص 429.
- 7 - الجرجاني، علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1983، باب القاف، ص177.
- 8 - الحموي، أحمد بن محمد: غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، ط1، دار الطباعة القاهرة، ج1، ص22.
- 9 - سورة الحج، الآية 78.
- 10 - سورة البقرة، الآية 275.
- 11 - رواه البخاري ومسلم في الصحيحين، ح. رقم: 1907.
- 12 - ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، دار ابن كثير، 1422هـ، ص59.

- 13 - أخرجه أبو داود والحاكم من حديث أبي هريرة، والترمذي والحاكم من حديث عمرو، والدارقطني والحاكم من حديث أنس، وابن أبي شيبة مرسلًا عن عطاء، وفي رواية الترمذي: إلا شرطًا حرم حلالًا وأحل حرامًا كذا في "التلخيص".
- 14 - صحيح مسلم بشرح النووي، ح 276.
- 15 - الفروق للقرافي، 2: 109، وانظر: رياض منصور الخلفي، القاعدة الفقهية حجبتها وضوابط الاستدلال بها، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الكويتية، العدد 55، شوال 1424هـ، ص: 303.
- 16 - الإمام تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م، م1، ص 137 وما بعدها.
- 17 - السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ص 97.
- 18 - محمد صالح حمدي، مدخل عام إلى فقه المعاملات، سلسلة الدين المعاملة، مركب المنار، الجزائر، ص 16، 2011م.
- 19 - القاموس المحيط للفيروز آبادي - 1339 - مؤسسة الرسالة، بيروت ط سنة 1987.
- 20 - مختار الصحاح 294.
- 21 - الحديث رواه مسلم، 212/10 نووي، ولفظه: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: "أنه دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم ولرسول الله ﷺ شطر ثمرها".
- 22 - النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، 3/300.
- 23 - مختار الصحاح (405).
- 24 - القاموس المحيط، 1368.
- 25 - المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الإسلام، سعد محمد الدين الكبي، ص 15، المكتب الإسلامي، بيروت 2002م.
- 26 - الفقه على المذاهب الأربعة (149/2) دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 27 - انظر: القاموس (566) للفيروز آبادي، ومختار الصحاح للرازي (283)، والجامع لأحكام القرآن المشهور بتفسير القرطبي لأبي عبد الله القرطبي (122/20) دار الكتب العلمية بيروت.
- 28 - محمد عثمان شبير، المدخل إلى فقه المعاملات، ص: 11.
- 29 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد القرطبي (2 / 125) دار المعرفة بيروت.
- 30 - المصدر نفسه: ص 22.
- 31 - التعريفات، 132.
- 32 - الشيخ عبد الرحمن ناصر السعدي، القواعد الأصولية والأصول الجامعة، ص 36 - 38.
- 33 - الإحكام للآمدي، 131/1.
- 34 - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص 165.
- 35 - المنتور، الزركشي 65/1 - 66.

- 36 - الأشباه والنظائر، السبكي - 1 / 4.
- 37 - انظر: الموسوعة الفقهية، ص: 118.
- 38 - انظر: حكم تداول أسهم الشركات المساهمة بيعا وشراءا وتمليكا، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد 7.
- 39 - الحاوي الكبير، 269/5.
- 40 - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي، 213/14، مؤسسة الرسالة.
- 41 - القرار الرابع لمجمع رابطة العالم الإسلامي في الدورة الرابعة عشرة: شعبان 1415 هـ - يناير 1995 م.
- 42 - قرار مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في الدورة الخامسة: 1402 هـ.
- 43 - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، إدارة الطباعة المنبرية، ج 5، ص 240.
- 44 - منصور، محمد خالد: تغير قيمة النقود وتأثر ذلك بنظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي المقارن، مجلة علوم الشريعة والقانون م 25، ع 1، ص: 154.
- 45 - الدريني، فتحي، النظريات الفقهية "نظرية الظروف الطارئة"، ط 1997، 2، منشورات جامعة دمشق، ص: 150.
- 46 - سورة النحل، الآية: 72.
- 47 - سورة النجم، الآية: 32.
- 48 - سورة لقمان، الآية: 14.
- 49 - قرار رقم 1- بجلسته المنعقدة بتاريخ 29 مارس 2001 م.
- 50 - الدورة الثامنة، المنعقدة في مقر رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، في 28 ربيع الآخر - 07 جمادى الأولى 1405 هـ.
- 51 - انظر: الأم البديلة، ضمن كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة 813/2.
- 52 - القرار الرابع لمجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الخامس، 1 جمادى الأولى 1409 هـ.
- 53 - سورة البقرة، الآية: 275.
- 54 - مجلة مجمع الفقه: ع 12، ج 3، ص 676، وانظر: قرارات وتوصيات ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي (12): ص 201.
- 55 - نواف عبد الله أحمد، التكليف الشرعي لبطاقة الائتمان، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد 37 سنة 1418 هـ.
- 56 - المرجع نفسه.
- 57 - عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، 39/2، دار الآفاق العربية.

مناهج التصنيف في أصول الحديث ومصطلحه عند المحدثين

أ/ عبد المجيد مباركية

قسم العلوم الإسلامية- جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبراز مناهج علماء الحديث ونقّاده؛ من خلال مصنفاتهم في أصول الحديث ومصطلحه. وليس المقصود من هذا البحث حصر هذه المناهج والضوابط؛ بقدر ما أريد أن أبين أن هذه المناهج خاصة بدراية الحديث النبوي وليس بروايته، لأن التصنيف في الحديث رواية كانت بدايته مع جمع الحديث في عهد النبي ﷺ واستمر إلى أن جمع في مصنفات ومسانيد وكتب وجوامع وبطرق معينة. أما الكتابة في بيان مناهج المحدثين في أصول الحديث ومصطلحه ففي حدود علمي لم يُتطرق إليه. لذا حاولت واجتهدت أن أبرز هذه الطرق بمختلف توجهات أصحابها. والله أعلم.

Résumé:

Cet article constitue le fruit d'une étude dans le domaine de sunna, qui vise à mettre en évidence les mécanismes et les procédures de recherche dans les idiomatiques et les techniques d'el-hadith chez les savants des sciences de Sunna. et dans la contre partie je n'ai pas l'intention dans cet article de démontrer les méthodes de collection d'el-hadith. Car cette tâche réalisée par d'autres savants qui ont une expérience dans ce domaine, et c'était du temps du prophète Mohamed –que la paix soit sur lui- et dans le premier sujet je n'ai pas trouvé l'un des chercheurs qui a écrit dans ce domaine. Pour cette raison j'ai essayé de donner et d'exprimer ce type de travail.

Enfin, il est évident que tout travail n'est jamais parfait, seulement avec la persévérance et le souci de bien faire on aboutira à parfaire toute œuvre.

مقدمة:

لقد ألف علماء الحديث - قديما وحديثا- مصنفات مفيدة ومتنوعة في أصول الحديث ومصطلحه، وتفننوا في ذلك بين مطول ومختصر ومتوسط. وكل من هؤلاء له طريقة ومنهج في ذلك، إلا أنهم يشتركون في بيان غوامضه وإيضاح مستغلقه وتقريب مصطلحه، حتى صار ميسرا مقربا بين أيدي طلاب العلم والعلماء.

وفي هذا البحث الموسوم بـ «مناهج التصنيف في أصول الحديث ومصطلحه عند المحدثين»، أذكر أهم المصنفات في أصول الحديث ومصطلحه من لدن الإمام الشافعي المتوفى سنة (204 هـ) إلى خاتمة الحفاظ الإمام ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة (852 هـ)، وقد استفدت من كلام أهل العلم أن مناهج وطرق أصحاب هذه المصنفات في مصنفاتهم في عمومها تنقسم إلى خمسة أقسام: فمنها ما هو على طريقة بحوث مبكرة جدا اقتصر أصحابها على ما تمس إليه الحاجة في قبول الحديث، ومنها ما هو على طريقة التنويع، ومنها ما هو على طريقة التأصيل، ومنها ما هو على طريقة أبحاث اقتصر أصحابها على استقراء شروط أئمة معينين، ومنها ما هو على طريقة تخريج الفروع من الأصول.

وقد اجتهدت بذكر أمثلة لبعض الطرق الأكثر انتشارا، كما قمت بتقريب هدف كل منهج. وعرضت في ختام هذا البحث لأهم نتائجه. كما ذكرت في نهاية المقال أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في إنجازها. تمهيد: أهم المصنفات في أصول الحديث ومصطلحه بين القرن الثالث والعاشر للهجرة:

لقد اشتهر بين العلماء أن أول من صنف في أصول الحديث ومصطلحه هو الإمام أبو أحمد بن الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي المتوفى سنة (260 هـ)، فقد صنف كتابا سماه «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي»، إلا لم يستوعب⁽¹⁾، كما قال عنه «الحافظ ابن حجر»، لكن هناك من سبقه إلى ذلك كما هو الشأن في كتاب «الرسالة» للإمام الشافعي المتوفى سنة (204 هـ)، و«مقدمة الجامع الصحيح» للإمام مسلم المتوفى سنة (262 هـ)، دون أن ننسى «تقدمة الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم الرازي، إلى غير ذلك مما كُتب هنا وهناك وهي كتابات في مناسبات وتضم خليطا من المعارف الحديثية، وإنما ذكر واشتهر الرامهرمزي دون

مناهج التصنيف في أصول الحديث ومصطلحه عند المحدثين

غيره من الذين سبقوه في ذلك، لأنه صنف مسائل علوم الحديث ومصطلحه استقلاً، أي في كتاب مستقل ورغم ذلك فإنه لم يستوعب.

ثم جاء من بعده الإمام أبو عبد الله الحاكم النيسابوري المتوفى سنة (405هـ)، صاحب كتاب «المستدرک علی الصحیحین»، وسمى كتابه «معرفة علوم الحديث»، وتعبه الحافظ ابن حجر بقوله: «لم يهذب ولم يرتب»⁽²⁾.

ويعتبر الحاكم - رحمه الله - في مصنفه هذا أول من أسس لإحدى الطرق الخمسة المذكورة في مقدمة هذا البحث التي سلك فيها مسلك التنويع كما سنذكر فيما بعد.

ثم جاء الإمام أبو نعيم أحمد بن عبد الله الإصبهاني المتوفى سنة (430هـ)، واستدرك على الحاكم ما أودعه في كتابه، وهو ليس كتاباً مستقلاً، بل تابعا لكتاب الحاكم، ولذلك سماه «المستخرج على معرفة علوم الحديث»، قال الحافظ ابن حجر معقبا عليه: «وأبقى أشياء للمتعب»⁽³⁾.

ثم جاء الإمام الأعظم الحافظ الكبير أبو بكر أحمد بن علي بن أحمد بن مهدي المعروف بـ«الخطيب البغدادي» المتوفى سنة (423هـ)، فصنف كتاباً في أصول الرواية سماه «الكفاية في معرفة أصول علم الرواية»، وصنف في آدابها كتاباً سماه «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، قال فيه الحافظ ابن حجر: «وقلّ فنٌّ من فنون الحديث إلا وقد صنف فيه كتاباً مفرداً، فكان كما قال أبو بكر بن نقطة: كل من أنصف علماً أن المحدثين بعد الخطيب عيال على كتبه»⁽⁴⁾.

وهناك من العلماء على من ألف في شروط أئمة معينين، وهو لون ومنهج معين من الكتابة في علوم الحديث ومصطلحه، كما هو صنيع محمد بن طاهر المقدسي المتوفى سنة (507هـ) في رسالته «شروط الأئمة الستة»، وكذلك الحافظ الناقد الإمام محمد بن موسى الحازمي المتوفى سنة (584هـ) فله رسالة مفيدة سماها «شروط الأئمة الخمسة»، فهؤلاء تعرضوا لذكر شروط الأئمة الستة المعروفين في كتبهم المسماة بالكتب الستة -الأصول-، ولاشك أن الاستفادة من أي كتاب -كما ينبغي- لا تحصل إلا بعد معرفة منهج مؤلفه وغرضه من تأليفه وشرطه فيه. وسمى الحازمي رسالته "شروط الأئمة الخمسة"، لأنه لم يدخل تبعا للأقدمين كتاب السنن لابن ماجه القزويني لكثرة الضعاف والمناكير والموضوعات فيما تفرد بإخراجه.

وهكذا توالى التأليف في أصول الحديث ومصطلحه، حتى جاء الحافظ العلامة أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمان الشهرزوري الدمشقي المعروف بـ «ابن الصلاح» المتوفى سنة (643هـ)، والذي قال الحافظ ابن حجر فيه: «فجمع لمّا ولي تدريس الحديث بالمدرسة الأشرفية كتابه المشهور، فهدب فنونه وأملأه شيئاً بعد شيء، فلهذا لم يحصل ترتيبه على الوضع المتناسب، واعتنى بتصانيف الخطيب المفرقة، فجمع شتات مقاصدها وضم إليها من غيرها نخب فوائدها، فاجتمع في كتابه ما تفرق في غيره، فلهذا عكف الناس عليه وساروا بسيره، فلا يحصى كم ناظم له ومختصر ومستدرك عليه ومقتصر ومعارض له ومنتصر»⁽⁵⁾. ويعتبر هذا الكتاب حلقة وصل بين المصنفات الأولى في أصول الحديث ومصطلحه وبين المصنفات اللاحقة التي أتت من بعد كتاب ابن الصلاح، وهو من أنفع الكتب في هذا الفن. ولست هنا بصدد سرد جميع المصنفات في أصول الحديث ومصطلحه لأنها أكثر من أن تحصى، ولكن ذكرت فقط من مهد في طرق التصنيف في مصلح الحديث وأصوله ومن نحا نحوهم في ذلك، وهو قصدي من هذا العرض، وإلا فقد توالى التصنيف حتى عهد الحافظ ابن حجر العسقلاني الملقب بخاتمة الحفاظ، وله متن صغير أجمل فيه مسائل هذا العلم وسماه «نخبة الفكر»، وقد شرحه في مصنف سماه «نزهة النظر في شرح نخبة الفكر».

وبعد سردي لأهم المصنفات في أصول الحديث ومصطلحه، أنتقل إلى بيان طريقة ومنهج هؤلاء المصنفين في مصنفاتهم، باعتبارهم المؤسسين لهذه الطرق والمناهج. ولما كان المتقدمون يصنفون مسائل العلم مقرونة بوسائلها ولا يفصلون المادتين عن بعضهما البعض، فقد استقرأ العلماء⁽⁶⁾ مناهجهم في ذلك ووجدوا أنها تدور في أغلب الحالات على خمس طرق، وهي:

1. بحوث مبكرة جداً اقتصر أصحابها على ما تمس إليه الحاجة في قبول الحديث.
 2. طريقة التنويع ثم التأصيل.
 3. طريقة التأصيل ثم التنويع.
 4. أبحاث اقتصر أصحابها على استقراء شروط أئمة معينين.
 5. طريقة تخريج الفروع من الأصول.
- وفيما يلي عرض لهذه الطرق ومن ألفوا وفقها:

===== مناهج التصنيف في أصول الحديث ومصطلحه عند المحدثين

أولاً: بحوث مبكرة جداً اقتصر أصحابها على ما تمس إليه الحاجة في قبول الحديث:

هذه الطريقة اعتمد فيها أصحابها بيان أقسام الرواة ومراتبهم وطبقاتهم، وشروط قبول خبر الواحد من الثقة برواته واتصال السند بينهم، وبعدهم عن النكارة، وتجسدت هذه الطريقة في المصنفات التالية:

- كتاب «الرسالة»، وكتاب «جماع العلم» للإمام الشافعي المتوفى سنة 204 هـ.

- «مقدمة الجامع الصحيح» للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري المتوفى سنة 262 هـ.

- «تقدمة الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم الرازي المتوفى سنة 327 هـ⁽⁷⁾.

فهؤلاء اعتمدوا اعتماداً كبيراً في مصنفاتهم هذه على من سبقوهم من العلماء في هذا الميدان من المؤلفين في العلل والسؤالات والتاريخ ومعرفة الرجال... الخ.

ثانياً: منهج التصنيف في أصول الحديث ومصطلحه على طريقة التنويع ثم التأصيل:

إن علماء الحديث يتناولون ويسلكون في كتبهم المؤلفات في أصول الحديث ومصطلحه طريقتين في ذلك، فهم ينظرون ويعرضون المصطلحات الحديثية والأحكام والقواعد المتعلقة بها من زاويتين:

- الزاوية الأولى: تتمثل في تعرض العلماء للضوابط والأسس والقواعد والمعايير والشروط التي بواسطتها يُقبل الحديث أو يُردّ.

- الزاوية الثانية: تتمثل في تعرض العلماء بعد هذه الضوابط والمعايير والأسس إلى شرح معاني المصطلحات الحديثية المتعلقة بهذه الضوابط.

ومن خلال ما سبق نفهم أن كل مبحث أو باب من أبواب علم الحديث ينقسم إلى قسمين، قسم أو جانب متعلق بالقواعد والضوابط، وجانب آخر يتعلق بالجهة الاصطلاحية المتعلقة بهذا الباب.

فعلماء الحديث يستعملون ويتخاطبون فيما بينهم بمصطلحات عن راوي الحديث النبوي وعن الحديث النبوي، فنجدهم يستعملون عبارات يعبرون بها عن مقاصد ومعان معينة، هي عندهم مفهومة تأخذ مسمى «المصطلحات»، رغم أن هذه المصطلحات هي كاملة عندهم، لكن نجدهم

يعبرون عن هذه المعاني الكبيرة بألفاظٍ رغبة منهم في الاختصار فهم يتحاورون برموز عندهم محل اتفاق، ولكثرة استعمالهم لهذه المصطلحات صار المصطلح من هذه الزاوية كقانون سار فيما بينهم.

فعلماء الحديث في كتبهم يعتنون بهذا وهو إيراد المصطلحات الحديثية، ثم بعد ذلك يؤصلون لها. بمعنى آخر فهم يؤلفون على طريقة التنويع ثم التأصيل.

من هو رائد هذا المنهج؟ ومن هو السابق من الأئمة إلى هذه الطريقة؟ ومن هم العلماء الذين تبناوا هذا المنهج؟

إن أول من ألف في أصول الحديث ومصطلحه على هذه الطريقة هو الإمام الحاكم النيسابوري - رحمه الله - في كتابه الموسوم بـ«معرفة علوم الحديث»⁽⁸⁾، فهو السابق إلى هذا المنهج؛ وهو المؤصل والمقعد لهذه الطريقة، باعتباره ثاني من ألف في علوم الحديث ومصطلحه بعد الإمام الرامهرمزي - رحم الله الجميع-. فهو يذكر في كتابه النوع الذي يريد أن يتكلم عنه ثم يؤصل لهذا النوع، وذلك بالرغم من الاختلاف الذي يصدر عن البعض الآخر من العلماء في تسمية هذه المصطلحات، فيمكن أن تختلف الأسماء لكن المعنى واحد، فهو اختلاف لفظي فقط وليس اختلافا في الحكم والضوابط والتأصيل لهذه المصطلحات، وكما قال العلماء في مثل هذه المصطلحات أنها من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت، ولتوضيح الأمر أكثر سنتناول مثالين من كتاب الحاكم النيسابوري يكفيان إلى حد ما في بيان المراد من طريقته وكذا من نهج وسلك طريقه في ذلك، فقد ذكر الحاكم اثنين وخمسين نوعا من علوم الحديث.

وقد اخترت مثالين متقاربين في المعنى والمفهوم حتى يتبين كيف تناولهما الحاكم النيسابوري رغم تشابه المصطلحين، وكذا معناهما عند علماء الحديث.

المثال الأول: قال الحاكم النيسابوري - رحمه الله -: ذكر النوع الرابع والعشرين من علوم الحديث⁽¹¹⁾.

قال: هذا النوع منه معرفة الغريب من الحديث، وليس هذا العلم ضد الأول فإنه يشتمل على أنواع شتى، لا بد من شرحها في هذا الموضع. قال: فنوع منه غرائب الصحيح: مثال ذلك ما حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب... الخ

مناهج التصنيف في أصول الحديث ومصطلحه عند المحدثين

وقد ساق الحاكم الإسناد كله، ثم قال بعد هذا الإسناد: رواه البخاري في الجامع الصحيح عن خلاد بن يحيى المكي عن عبد الواحد بن الأيمن، فهذا حديث صحيح وقد تفرد به عبد الواحد بن أيمن عن أبيه، وهو من غرائب الصحيح.

فلما انتهى الحاكم - رحمه الله - من سَوِّق هذا المثال ساق تحته أمثلة أخرى ليؤصل لهذا النوع من الغريب، وعندما انتهى من الأمثلة تناول النوع الثاني من الغريب حيث قال: والنوع الثاني من غرائب الحديث غرائب الشيوخ... الخ، وقد مثل لهذا النوع بأمثلة على طريقته في النوع الأول، وعندما انتهى من الأمثلة تناول نوعاً آخر كذلك، وقال: النوع الثالث من غرائب الحديث غرائب المتون، وأعطى أمثلة كافية في ذلك.

من خلال هذا المثال يتبين أن الحاكم نهج منهج التنويع ثم التأسيس، فيذكر النوع الرئيس ثم يؤصل له، وإذا استدعى الأمر وكان تحت هذا النوع أنواع فرعية أخرى فهو يسميها كما فعل في نوع الغريب من الحديث، حيث قال: فيه أنواع، وذكرها كما سبق.

ومن خلال هذا المثال يتبين أن الحاكم - رحمه الله - يذكر في كتابه جانبين:

الجانب الأول: جانب المصطلح.

الجانب الثاني: جانب التأسيس والشروط والقواعد الخاصة بهذا الجانب.

أي أنه يذكر المصطلح، وبعد ذلك يذكر ويتناول شروط وقواعد وضوابط هذا المصطلح، وبذلك يتبين الفرق بين مصطلح الحديث وبين أصول الحديث أو ضوابط الحديث أو قواعد الحديث.

المثال الثاني: قال الحاكم النيسابوري - رحمه الله -: ذكر النوع الخامس والعشرين من علم الحديث⁽¹²⁾.

قال: هذا النوع منه معرفة الأفراد من الأحاديث، وهو على ثلاثة أنواع، فالنوع الأول منه معرفة سنن رسول الله ﷺ ينفرد بها أهل مدينة واحدة عن الصحابي، فساق الحاكم - رحمه الله - مثالا على هذا النوع، وقال بعد سوقه لهذا المثال: تفرد به أهل الكوفة من أول الإسناد إلى آخره ولم يشركهم فيه أحد، ثم ساق ستة أمثلة، ويعقب بعد كل مثال ساقه حكمه وقاعدته في ذلك ليؤصل لهذا النوع وهو معرفة الأفراد من الأحاديث.

بعدما انتهى الحاكم من هذا النوع، ذكر النوع الثاني وقال: والنوع الثاني من الأفراد أحاديث يتفرد بروايتها رجل واحد عن إمام من الأئمة، وقد ذكر أمثلة على ذلك، ويأتي عقب كل مثال بحكم معين على ذلك النوع. بعد ذلك ذكر النوع الثالث وقال: فأما النوع الثالث من الأفراد فإنه أحاديث لأهل المدينة تفرد بها عنهم أهل مكة مثلاً، وأحاديث أهل مكة يفرد بها عنهم أهل المدينة مثلاً، وأحاديث يفرد بها الخراسانيون عن أهل الحرمين مثلاً، وهذا نوع يعزّ وجوده وفهمه.

وبعدما انتهى الحاكم من ذكر هذا النوع، انتقل وذكر أمثلة كعادته، حيث يعقب على كل مثال بقاعدة وحكم لهذا المثال.

من خلال المثالين السابقين يتبين أن الحاكم رحمه الله اتبع طريقة التنويع ثم التأصيل في مؤلفه هذا، ولم يسبقه أحد قبله إلى هذه الطريقة، وقد قلده واتبعه في ذلك الإمام العلامة ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمان الشهرزوري في كتابه «علوم الحديث» المشهور بـ«مقدمة ابن الصلاح».

فقد ذكر ابن الصلاح - رحمه الله - خمسة وستين نوعاً⁽¹³⁾، وهو عندما يذكر نوعاً معيناً يؤصل لهذا النوع، فقد بدأ بالنوع الأول وهو معرفة الصحيح من الحديث وختمه بالنوع الأخير وسماه معرفة أوطان الرواة وبلدانهم، ولم يتوقف الأمر هنا فإن من جاؤوا بعد ابن الصلاح ساروا على نفس منهجه، كما فعل أبو حفص عمر البلقيني والحافظ السيوطي وغيرهما حتى وصلوا بهذه الأنواع إلى نحو مائة نوع. وتمتاز هذه الطريقة بذكر المصطلح والتأصيل له، إذ تُبين وتُفرق بين المصطلحات ولا سيما بعض المصطلحات التي هي عند العلماء متشابهة بل حتى من لا يفرق بينها في «المعنى»، كما أن عليها بعض المؤاخذات سنراها في نتائج هذا البحث، والله أعلم. غير أن هناك طريقة أخرى مغايرة نوعاً ما لهذه الطريقة وتسمى عند العلماء بطريقة التأصيل ثم التفريع.

ثالثاً: منهج التصنيف في أصول الحديث ومصطلحه على طريقة التأصيل ثم التنويع:

أشهر من سلك هذه الطريقة، وجلاها أكثر، الحافظ الخطيب البغدادي في كتابه «الكفاية في أصول الرواية»⁽¹⁴⁾ المتوفى سنة (465هـ)، ومن قبله الإمام أبو محمد الرامهرمزي المتوفى سنة (260هـ) في كتابه «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي».

والمؤلفون على هذه الطريقة يؤصلون للقضايا الكلية لهذا العلم والمتعلقة بالعدالة وشرائطها وبيان أصول الجرح والتعديل والتصحيح والتعليل، ثم بعد الانتهاء من عرض هذه الأصول يتناولون التنويع للحديث من غير استيعاب أو استقصاء للأأنواع.

لأنه بمعرفة حال الراوي- جرحا وتعديلا- تظهر درجة حديثه هل هو من «نوع الصحيح» أو من «نوع الحسن» أو من «نوع الضعيف»، فصارت هذه الأنواع الثلاثة - من هذه الحثية- من فروع علم الجرح والتعديل وصار «علم الجرح والتعديل» أصلا لهذه الأنواع.

قال الخطيب البغدادي - رحمه الله-(15): "وأنا أذكر بمشيئة الله تعالى وتوفيقه في هذا الكتاب ما بطالب الحديث حاجة إلى معرفته، وبالمتفقه فاقعة إلى حفظه ودراسته من بيان أصول علم الحديث وشرائطه، وأشرح من مذاهب سلف الرواة والنقلة في ذلك ما يكثر نفعه وتعم فائدته، ويستدل به على فضل المحدثين واجتهادهم في حفظ الدين ونفيهم تحريف الغالين وانتحال المبطلين ببيان الأصول من الجرح والتعديل والتصحيح والتعليل... الخ".

وقال أيضا(16): "باب ما جاء في أن الحديث عن رسول الله ﷺ لا يقبل إلا من ثقة"، وقد سرد أمثلة بسنده كلها تحت على أخذ العلم من الثقة:

مثال 1: ساق بسنده إلى عتبة بن نافع القرشي أنه أوصى ولده فقال: «لا تقبلوا الحديث عن رسول الله ﷺ إلا عن ثقة... الخ».

مثال 2: ساق بسنده إلى البزار أنه قال: «إني لأسمع الحديث أستحسنه، فما يمنعني من ذكره إلا كراهية أن يسمعه سامع فيفتدي به، أسمع من الرجل لا أثق به... الخ».

مثال 3: ساق بسنده إلى سعيد بن إبراهيم يقول: "لا يحدث عن رسول الله ﷺ إلا الثقات".

من خلال سرد هذه الأمثلة، نلاحظ أن الحافظ الخطيب البغدادي عندما قال: "باب ما جاء في أن الحديث عن رسول الله ﷺ لا يقبل إلا من ثقة"، لم يتكلم ويحدد من هو الثقة، وما هي أوصافه، كما هي عليه طريقة أصحاب التنويع، بل هو يؤصل للحديث الصحيح دون أن يذكره، بل يذكر شروطه وهي أصل للحديث الصحيح، أي مصدر الحديث هو الثقة، وإن كان حاله هكذا فهو الحديث الصحيح، وكأن الحديث الصحيح فرع ونوع يحصل ويظهر بعد التأصيل له.

مثال 4: قال الخطيب البغدادي - رحمه الله-⁽¹⁷⁾: "ذمّ الروايات عن غير الأثبات"، وساق أمثلة تفيد أن غير الثبت لا تقبل روايته:
المثال الأول: ساق بسنده إلى رسول الله ﷺ: «هالك أمتي بالعصبية، والقدرية، والرواية عن غير ثبت».
المثال الثاني: ساق بسنده إلى ربيعة بن أبي عبد الرحمان قال: «ثلاث من توديع الإسلام: العصبية، والقدرية، والرواية عن غير ثقة».
 من خلال سرد هذه الأمثلة تبين أن الخطيب البغدادي - رحمه الله- لم يذكر أو يعرف من هو غير الثبت، وغير الثقة من الرواة، بل تناول عكس ذلك وأصل للحديث الضعيف وأنه من رواية غير الثقات، فأصبح الحديث الضعيف فرعاً من الأصل، إذ ذكر أن الراوي الضعيف حديثه من نوع المتروك.
 وقد مثلت لهذه الطريقة بمثالين، غير أن جلّ الأبواب التي تناولها هي على نفس المنهج الذي ذكرته، وأسستعرض نتائج بعض الملاحظات على هذه الطريقة في نتائج هذا البحث.
رابعاً: التصنيف على طريقة أبحاث اقتصر أصحابها على استقراء شروط أئمة معينين:

حاول عدد من الأئمة الكبار استقراء طريقة بعض العلماء في تصنيفاتهم كما فعل أبو عبد الله الحاكم النيسابوري في «المدخل إلى الصحيح» بخصوص الصحيحين، فقد قدم الحاكم خدمة عظيمة لهذين الكتابين تتعلق بمنهجهما ومنزلة مؤلفيهما الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، والإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، وبيان ما بذلاه من جهود عظيمة في تأليف هذين الكتابين، وبيان تحريهما للصحيح والعناية بذلك أشد العناية، وبيان حال من روى عنهم في المتابعات والشواهد إلى آخر العمل العظيم الذي قام به هذان الإمامان الجليلان في خدمة السنة النبوية المطهرة. وكذلك ما فعله أبو علي الجبائي المتوفى سنة 498هـ في كتابه الكبير «تقييد المهمل وتمييز المشكل» وهو خاص بالرجال والرواة وكذلك كتابه الماتع «التنبيه على الأوهام الواردة في الصحيحين» وهو يتناول الرواية والرواة، وكذلك كتاب «التعديل والتجريح لمن أخرج له البخاري في الجامع الصحيح» لصاحبه أبي الوليد بن خلف الباجي المتوفى سنة 474 هـ، بالإضافة إلى ذلك كتاب محمد بن موسى الحازمي في «شروط الأئمة الخمسة»، ومحمد بن الطاهر المقدسي في كتاب «شروط الأئمة الستة» ولكثرة تلقي وتداول هذه الكتب الستة بين علماء الحديث، أصبح البحث وتحرير شروط مؤلفيها ومناهجهم فيها جزءاً

هاماً من علوم الحديث لذلك عكف بعضهم على التأليف فيها كما هو صنيع الحازمي وابن الطاهر المقدسي. ومن هذه الكتب التي ذكرت سوف أستعرض مثالين وجيزين من كتابا شروط الأئمة:

المثال الأول: قال محمد بن طاهر بن علي المقدسي - رحمه الله -: "... واعلم أن شرط البخاري ومسلم أن يخرج الحديث المتفق على ثقة نقلته إلى الصحابي المشهور، من غير اختلاف بين الثقات الأثبات، ويكون إسناده متصلاً غير مقطوع، فإن كان للصحابي راويان فصاعداً فحسن، وإن لم يكن له إلا راو واحد إذا صح الطريق إلى ذلك الراوي أخرجاه، إلا أن مسلماً أخرج أحاديث أقوام ترك البخاري حديثهم، لشبهة وقعت في نفسه، أخرج مسلم أحاديثهم بإزالة الشبهة مثل حماد بن سلمة وسهيل بن أبي صالح، وداود بن أبي هند، وأبي الزبير، والعلاء بن عبد الرحمن، وغيرهم. جعلنا هؤلاء الخمسة مثلاً لغيرهم لكثرة روايتهم وشهرتهم⁽¹⁸⁾.

من خلال هذا المثال نلاحظ أن الإمام الحافظ محمد بن طاهر المقدسي يستعرض شروط الشيخين في صحيحيهما، وهو بذلك يقدم منهجاً معيناً من التأليف على طريقة كشف وبيان طريقة أصحاب الكتب الستة، رغم اعترافه بأنه لم يُنقل عن واحد من الأئمة أنه قال: شرطت أن أخرج في كتابي ما يكون على الشرط الفلاني، كما سنبين ذلك في نتائج هذا البحث.

المثال الثاني: قال محمد بن موسى الحازمي: باب: في إبطال قول من زعم أن من شرط البخاري إخراج الحديث عن عدلين وهلمَّ جراً إلى أن يتصل الخبر بالنبي ﷺ.

قد تقدم منا القول بأن هذا حكم من لم يمعن الغوص في خبايا «الصحيح» ولو استقرأ مضمون الكتاب حق استقراره، لوجد جملة من الكتاب ناقضة عليه دعواه.

وأما قول الحاكم في القسم الأول: إن اختيار البخاري ومسلم إخراج الحديث عن عدلين إلى النبي ﷺ فهذا غير صحيح طرداً وعكساً، بل لو عكس القضية وحكم كان أسلم له، وقد صرح بنحو ما قلت من هو أمكن منه في الحديث، وهو أبوحاتم محمد بن حبان البستي⁽¹⁹⁾.

نلاحظ في قول الإمام الحازمي - رحمه الله - أنه بصدد بيان شروط الشيخين وهي نفسها طريقة الإمام المقدسي إلا أنه في رسالته (شروط الأئمة الخمسة) استثنى كتاب ابن ماجة القزويني من الدراسة.

ولهذه الطريقة والمنهج ردود وتعقبات من العلماء سنراها في نتائج هذا البحث.

خامساً: التصنيف على طريقة تخريج الفروع من الأصول:

هي طريقة ابتكرها شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة (852هـ) وطبقها عملياً في كتابه «نخبة الفكر» وشرحها «نزهة النظر»، وقد اهتدى إلى طريقة حديثة قام فيها بتقسيم الحديث النبوي إلى اعتبارات عدة وهي (20):

- أ- باعتبار وصوله إلينا، قال: فهو متواتر وآحاد.
- ب- ثم قسم الآحاد باعتبار الطرق، حيث قال: مشهور وعزيز وغريب.
- ج- ثم قسم الآحاد من جهة القوة والضعف، فقال: مقبول ومردود.
- د- ثم قسم الحديث المقبول باعتبار توفره على عوامل القبول إلى أربعة أقسام:

- 1- الحديث الصحيح لذاته.
 - 2- الحديث الصحيح لغيره.
 - 3- الحديث الحسن لذاته.
 - 4- الحديث الحسن لغيره.
- هـ- ثم قسم خبر الآحاد المقبول تقسيماً آخر باعتبار العمل به إلى:
1. معمول به.
 2. غير معمول به.
- و- ثم انتقل وقسم خبر الآحاد المردود باعتبار موجب الرد إلى قسمين:
1. مردود لسقط في الإسناد، وذلك بأنواعه الظاهرة والخفية.
 2. مردود لطعن في الراوي، وتناول فيه العدالة والضبط.
- وقسم هذا النوع إلى أقسام ابتداءً من تلبس الراوي بالكذب وانتهاءً بسوء حفظه، ليخرج بذلك اثني عشر نوعاً من أنواع الحديث بدأها بالحديث الموضوع وختمها بالحديث الشاذ، وختم ابن حجر هذه التقسيمات بقوله: «انقضى ما يتعلق بالمتن من حيث القبول والرد» (21).
- ي- ثم أتبع ذلك بتقسيمات تتعلق بالسند، وذكر فيها أنواع الحديث، فجاء على ثلاثة أقسام: المرفوع، والموقوف، والمقطوع، وأتبع تقسيمات أخرى وذكرها كالإسناد العالي والنازل، وكل ذلك مبسوطاً في كتابه نزهة النظر (22).

أهم نتائج هذا البحث:

من خلال استعراض هذه الطرق يتبين ما يلي:

أ- فيما يخص الطريقة الأولى: بحوث مبكرة جدا اقتصر أصحابها على ما تمس إليه الحاجة في قبول الحديث.

كلُّ من ألف في مختلف العلوم في بدايتها لم يستوعب، ومن هذه العلوم «علم الحديث»، فكان علماء الحديث يتكلمون عن الرواة وعن مختلف الأحاديث دون أن يستقر لديهم اصطلاح يتفقون عليه، بل لكل إمام عبارات وألفاظ خاصة به، فنجد المصطلح الحديثي الواحد يوضحه كل عالم بعباراته الخاصة، وقد يتفق مع غيره وقد يختلف. وقد تولّد عن هذا الوضع الصعب غموض زاد من حدة الاختلاف بين العلماء وعدم ظهور منهج معين متحد دقيق بين الأئمة، وأمام هذا الوضع سعى المحدثون لتوحيد المصطلح وجعله عبارة عن قواعد عامة بين أصحابه.

قال الذهبي المتوفى سنة 748 هـ - رحمه الله- «نحن نفتقر إلى تحرير عبارات التعديل والجرح وما بين ذلك من العبارات المختلفة. ثم أهم من ذلك أن نعلم بالاستقراء التام عرف ذلك الإمام الجهيد واصطلاحه ومقاصده بعباراته الكثيرة»⁽²³⁾.

قال ابن رجب المتوفى سنة 795 هـ - رحمه الله- «ولهم في كل حديث نقد خاص، وليس لذلك ضابط يضبطه»⁽²⁴⁾.

ب - فيما يخص الطريقة الثانية: طريقة التنويع ثم التأصيل

أصحاب الطريقة الأولى اشتدت عنايتهم بتحرير الأصول الكلية⁽²⁵⁾، فقد حاول الحاكم استقراء هذه الأصول فجعلها في اثنين وخمسين نوعا، لكن هناك بعض المسائل مدرجة ضمن هذه المسائل وهي تحتاج إلى بسط وعرض خاص، مما جعل ابن الصلاح يوصلها إلى خمسة وستين نوعا، حتى إنه قال: «وليس بآخر الممكن في ذلك، فإنه قابل إلى التنويع إلى ما يُحصى، إذ لا تحصى أحوال رواة الحديث وصفاتهم، ولا أحوال متون الحديث وصفاتها»⁽²⁶⁾... الخ.

ولقد عقب ابن كثير المتوفى سنة (774 هـ) على كلام ابن الصلاح بقوله: «وفي هذا كله نظر، بل في بسطه هذه الأنواع إلى هذا العدد نظر، إذ يمكن إدماج بعضها في بعض، وكان أليق مما ذكره»⁽²⁷⁾.

ومهما كان تعقب العلماء على بعضهم البعض، فإن تقسيماتهم وتفاوتهم في عرض أنواع علوم الحديث متكامل وغير متعارض، وذلك بحسب الزمان

والحاجة التي تدعو إلى ذلك، وإلا فالإمام البلقيني والحافظ السيوطي وغيرهما أوصلوا هذه الأنواع إلى نحو مائة نوع وهما من المتأخرين.

ج- فيما يخص الطريقة الثالثة: طريقة التأصيل ثم التنويع

أصحاب الطريقة الثانية لفت انتباههم التفريع، فحرروا الفوارق الخفية الدقيقة بين كل نوع وآخر. فمثلاً: ذكروا الفروق الدقيقة بين «المرسل» و«المنقطع» و«المعضل» و«المعلق» و«المدلس» و«المرسل الخفي»، مع أنها كلها تندرج تحت باب واحد، وهو باب (السقط من الإسناد)⁽²⁸⁾.

وهذه الطريقة تعتمد على التحليل، ولا غرو في ذلك، لأن الخطيب البغدادي أحد المؤسسين لهذه الطريقة حيث جمع بين الحديث والأصول، ويظهر ذلك أكثر عندما قال أن مبحث المتواتر ليس من مباحث المحدثين وإنما هو من مباحث الأصوليين، وتعقبه الحافظ ابن الصلاح بأن الخطيب تأثر ببضاعة الأصوليين ومصطلحاتهم⁽²⁹⁾.

د- فيما يخص الطريقة الرابعة: التصنيف على طريقة أبحاث اقتصر أصحابها على استقراء شروط أئمة معينين:

إن الصعوبة التي اعترضت هؤلاء العلماء الذين ألفوا في شروط الأئمة، أن اجتهدهم هذا ذهب بهم كل مذهب حتى توصلوا من خلال تحليلاتهم إلى آراء لم تسلم من الاستدراكات والتعقيبات، والسبب في ذلك أنه لم ينقل عن أحد من هؤلاء الأئمة تنصيص على شرط خاص في كتابه، ولا سيما الشيخين، مما فتح باب التعقيبات أكثر على أصحاب هذه الطريقة.

قال الإمام محمد بن طاهر المقدسي رحمه الله: "إن بعض أهل الصنعة سألني ببغداد عن شرط كل واحد من هؤلاء الأئمة في كتابه، فأجبته بجواب أنا أذكره هاهنا بعينه ورمته.

قلت: اعلم أن البخاري ومسلما ومن ذكرنا بعدهم، لم ينقل عن واحد منهم أنه قال: شرطت أن أخرج في كتابي ما يكون على الشرط الفلاني وإنما يعرف ذلك من سبر كتبهم فيعلم بذلك شرط كل رجل منهم"⁽³⁰⁾.

هـ- فيما يخص الطريقة الخامسة: طريقة تخريج الفروع من الأصول

وهي طريقة ابتكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني، وهي طريقة تسلسلية منهجية تقرب المصطلح وأصوله وتبينه، وتكون هذه الطريقة فكرة مرتبة بالبحث والمتابعة، وقد تبناها كل من أتى بعد الحافظ ابن حجر، فقد كتبوا على طريقته، ولا سيما المعاصرين في زماننا هذا، فلا يخلو كتاب أو رسالة إلا وكتب فيها على نهج ورسم الحافظ ابن حجر العسقلاني.

الخاتمة:

إن المحدثين كتبوا في أصول الحديث ومصطلحه وكانوا لبعضهم البعض في مناهجهم هذه سندا لسند، إذ كان الواحد منهم يكمل ما توقف فيه الذي سبقه، ويتجلى ذلك من خلال طبيعة كل منهج ومعالم كل طريقة، وهذا هو شأن تطور المناهج والبحوث، رغم ذلك تبقى طرق كثيرة تحتاج إلى نوع من البحث والعناية الخاصة؛ لاسيما بعض المناهج التي لم تبرز وتظهر للعيان، وقد كانت هذه الطرق بمثابة الميزان والحفظ للسنة النبوية، وكل حديث أو أثر إلا ويكون له حكمه بحسب ما ورد في هذه الطرق من ضوابط وتحديدات، وكل من النقاد والمحدثين يحكم بحسب ما توصل إليه اجتهاده؛ وكذا إمامه بالسنة النبوية رواية ودراية.

هوامش البحث:

- 1- النكت على نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر، بقلم: علي حسن عبد الحميد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، صفر 1419هـ، 1998م، ط4، ص: (47).
- 2 - المصدر نفسه، ص: (47).
- 3 - المصدر نفسه، ص: (47).
- 4 - المصدر نفسه، ص: (48).
- 5 - المصدر نفسه، ص: (51).
- 6 - الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين في التصحيح، عبد الكريم إسماعيل صباح، مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، 1419هـ-1998م، ط1، ص: (24).
- 7- المصدر نفسه، ص: (23-24).
- 8 - تقريب علم الحديث، منهج دراسة يجمع بين أصالة القديم وجدة الحديث، أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار الكوثر، القاهرة، 2009م، ط1، ص: (18).
- 9 - معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوري، تحقيق، الأستاذ الدكتور السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1397هـ-1977م، ط2، ص: (5).
- 10 - المصدر نفسه، ص: (256).
- 11 - المصدر نفسه، ص: (94).
- 12 - المصدر نفسه، ص: (96).

- 13 - مقدمة ابن الصلاح: علوم الحديث، ابن الصلاح، اعتناء وتحقيق إسماعيل زرمان، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 1425 هـ - 2004 م، ط1، ص: (15) وصفحة: (245).
- 14 - تقريب علم الحديث، مرجع سابق، ص: (17).
- 15 - الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، الخطيب البغدادي، تحقيق: إبراهيم بن مصطفى آل بحبح الدميّطي، دار الهدى، ميت غمر، جمهورية مصر العربية، 1423 هـ - 2003 م، ط1، ص: (56).
- 16 - المصدر نفسه، ص: (130).
- 17 - المصدر نفسه، ص: (133).
- 18 - ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة، شركة البشائر الإسلامية، بيروت، 1426 هـ - 2005 م، ط2، ص: 86.
- 19 - المرجع نفسه، ص: 129، 133.
- 20 - ينظر نزهة النظر بشرح نخبة الفكر في مصطلح حديث أهل الأثر، الحافظ ابن حجر، تعليق كمال الدين الأدهي، شركة الشهاب، الجزائر، بدون طبعة من ص: 3 إلى ص: 98.
- 21 - المصدر نفسه، ص: (55).
- 22 - المصدر نفسه، ص: (56 إلى 98).
- 23 - نقلا من مصطلح منهج المتقدمين والمتأخرين، مناقشات وردود، أ.د/ محمد بن عمر سالم بازمول، ط1، دار الآثار للنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، 2007 م، ص: 7.
- 24 - شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، ط4، مكتبة الرشد، ناشرون، المملكة العربية السعودية، 1426 هـ - 2000 م، 582/2.
- 25 - تقريب علم الحديث، مصدر سابق، ص: (18).
- 26 - مقدمة ابن الصلاح، مرجع سابق، ص: (13).
- 27 - الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، ابن كثير، شرح أحمد محمد شاكر، تعليق الشيخ الألباني، حققه علي حسن عبد الحميد، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض (1417 هـ - 1996 م)، ط1، ص: (91).
- 28 - تقريب علم الحديث، مصدر سابق، ص: (18، 19).
- 29 - مقدمة ابن الصلاح، مصدر سابق، ص: (157).
- 30 - ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث، مرجع سابق ص: 85.

فاعلية المقاصد في الفقه الطبي

أ/ محمد عاشوري

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

جاء في طليعة البحث بيان مصطلحات مقاصد الشريعة والفقه الطبي، ثم تناولت ما يربط مقاصد الشريعة ومقاصد الطب في بيان العلاقة بينهما. ولما كانت مقاصد الشريعة ثلاث مراتب: الضروريات والحاجيات والتحسينيات قابلتها بالمسائل الطبية حسب مراتبها؛ فخصصت لكل مرتبة من مراتب مقاصد الشريعة مبحثاً مع بيان أثرها في الفقه الطبي من خلال النماذج المختارة.

Résumé:

Mon article est basée sur la relation entre l'esprit du droit musulmane et la jurisprudence médicale, c'est a dire des positions du jurisprudence médicale.

Après j'ai donné des définitions pour les concepts «l'esprit du droit musulmane» et « la jurisprudence médicale », après j'ai parlé sur la relation entre eux, et que l'esprit de la médecine se servir à l'esprit du droit musulmane dans le domaine de la médecine, chose qui peu donner à ce sujet une place importante dans la recherche lié a l'esprit des lois musulmane (MAKASID).

Il y a trois classes des fins du droit musulman : les nécessités, les besoins, complémentaires, j'ai donné pour chacune d'elle des cas médicales et j'ai affecté une dissertation qui représente son impact sur l'intention médicale à partir des exemples choisis.

المقدمة:

الحمد لله وصلى الله على نبيينا محمد وآله وصحبه ومن والاه وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فموضوع هذا البحث: فاعلية المقاصد في الفقه الطبي، هو استكشاف لدور مقاصد الشريعة في البحث الطبي واجتهاداته، وإبراز لمعالمها وآثارها في نوازل ومستجداته.

إشكالية الموضوع:

إذا كان الإسلام جاء لمصلحة الإنسان وخدمته، وذلك بإرشاده إلى منفعه وهدايته إلى سبل سعادته، والطب جاء لإصلاح الإنسان في بدنه وصون توازنه وحسن مزاجه فما هي علاقة مقاصد الشريعة الإسلامية بالطب؟ وهل يمكن أن تنضبط أحكام الفقه الطبي بالمقاصد الشرعية؟ وهل يمكن أن يكون مناط المقصد الشرعي هو مناط الفقه الطبي في مسائل الطب؟.

أهداف الموضوع:

- 1- الجواب على الإشكالية المطروحة سابقاً.
 - 2- بيان دعوة الفقه الإسلامي إلى البحث الطبي وأنه يحث عليه ويشجعه.
 - 3- بيان أحكام الفقه الإسلامي المعاصر في قضايا طبية مطروحة مثل الاستنساخ والهندسة الوراثية.
- وللإجابة على أسئلة هذه الإشكالية وبلورة الأهداف المأمولة بحثت في هذا الموضوع، وقسمت متنه كما يلي:

المقدمة.

المبحث التمهيدي: وفيه مطلع تاريخي وبيان الاصطلاح الوارد في العنوان وعلاقة مقاصد الشريعة بمقاصد الطب.

المبحث الأول: وفيه بيان فاعلية المقاصد الضرورية في الفقه الطبي.

المبحث الثاني: وفيه بيان فاعلية المقاصد الحاجية في الفقه الطبي.

المبحث الثالث: خصصته للمقاصد التحسينية وبيان فاعليتها كذلك في الفقه الطبي.

نتائج البحث: فرع يجمل أهم النتائج المتوصل إليها.

الخاتمة: خلاصة مختصرة للبحث.

فإن أصبت فمن الله تعالى، له الحمد والثناء، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان وأستغفر الله وأتوب إليه إنه ولي التوفيق، وهو نعم المولى ونعم الوكيل.

المبحث التمهيدي:

بيان المصطلحات وعلاقة مقاصد الطب بمقاصد الشرع

يتناول هذا المبحث مطلقاً تاريخياً في اهتمام المسلمين بالطب ومراجعة الفقهاء لأعمال الأطباء، ثم يعرف بالمصطلحات التي حملها العنوان، ويجلي مقاصد الشريعة ومقاصد الطب وما بينهما من رباط.

المطلب الأول: بيان المصطلحات:

المقاصد في اللغة: جمع مقصد وهو مصدر ميمي لفعل قصد، والقصد: استقامة الطريق، والعدل، ومن معانيه الاعتماد والأَم (بفتح الهمز)، وإتيان الشيء؛ قصدت قصدك: نحوت نحوك⁽¹⁾.

واصطلاحاً: حين تضاف المقاصد إلى الشارع أو الشريعة فإنها تعني: الغايات التي وضعت الشريعة لأجلها إصلاحاً للعباد⁽²⁾.

فاعلية المقاصد: أعني بها عملها وأثرها في الاجتهاد الفقهي، ودورها في تقديم رأي على آخر أو اختيار اتجاه معين دون غيره.

الطب في اللغة: علاج الجسم والنفس، رجل طب وطبيب: عالم بالطب، ورجل متطبب: يتعلم الطب، والطب والطب (فتحاً وضماً) لغتان في الطب (كسراً)⁽³⁾.

اصطلاحاً: الطب: ((علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة، ليحفظ الصحة حاصلة ويستردّها زائلة))⁽⁴⁾، فهو يُعنى بالصحة تحصيلاً وحفظاً، كما يُعنى بزوالها أي بالمرض علاجاً ودرءاً. **الفقه: لغة:** العلم بالشيء والفهم له⁽⁵⁾.

اصطلاحاً: ((العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية))⁽⁶⁾.

وبناء على ما سبق من تعريف الطب والفقه يمكن تعريف الفقه الطبي بأنه: ((العلم بالأحكام الشرعية العملية لقضايا الصحة وزوالها، المستنبطة من أدلتها التفصيلية)). ومعنى قضايا الصحة وزوالها: مسائل الصحة والمرض، وهذا اختصاص بموضوع الطب، فهو قيد يخرج غير قضايا الصحة والمرض من التعريف.

ويشمل الفقه الطبي ويقال فقه الطبيب كذلك⁽⁷⁾، إضافة إلى قضايا الصحة والمرض، ما يترتب عن هذه القضايا من الأحكام الفقهية المختصة بالعبادات في الحالات المرضية والعرضية، كالطهارة والصلاة. ودراسة الأحكام الفقهية المتعلقة بمهنة الطب.

ودراسة الأحكام الفقهية المتعلقة بالنوازل الطبية الحديثة كزرع الأعضاء والاستنساخ وأبحاث الهندسة الوراثية.

المطلب الثاني: مقاصد الشرع ومقاصد الطب:

إن مقاصد الشريعة هي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، تحصيلها لها إن كانت معدومة، وصونها لها وحياطة إن كانت حاصلة، فأحكام الدين جميعا تدور حول هذه الكليات الخمس.

وبالنظر في موضوع الطب وما يشمله من مجالات تكشف عن عظمة مقاصد الطب وسعتها، ففيه مقاصد حفظ النفس، بل هي من أعظم مقاصد الطب، وفيه مقاصد حفظ النسل، وفيه مقاصد حفظ العقل، وفيه مقاصد حفظ المال، تحصيلها وتنمية، وصيانة وذودا، فلا غرو أن تلتقي مقاصد الطب مع مقاصد الشرع في أمر يجمعهما وهو توفية مصلحة الإنسان، ولقد نظر في مسألة التدوي وحكمها وفق هذا المنظور، وإن لاحت بعض الاعتراضات بسبب شبهات، مثل من فهم فهمها غير صحيح حديث أبي هريرة مرفوعا: ((لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر))⁽⁸⁾.

وأحسن ما قيل فيه قول البيهقي وابن صلاح وابن القيم وابن رجب وغيرهم رحمهم الله أن نفي العدوى إنما هو: ((على الوجه الذي يعتقده أهل الجاهلية من إضافة الفعل إلى غير الله تعالى، وأن هذه الأمور تعدي بطبعها))⁽⁹⁾.

والجمهور على استحباب التدوي⁽¹⁰⁾، بل إن التدوي يكون واجبا إذا كان الضرر شديدا⁽¹¹⁾؛ كأن يؤدي تركه إلى تلف النفس أو تلف عضو أو انتقال المرض عبر العدوى إلى الغير، ويكون مندوبا إن كان تركه يؤدي إلى ضعف البدن دون الآثار السابقة.

ويكون مباحا إذا كان تركه لم يؤد إلى شيء مما سبق في الحالتين، فإن خيف حدوث مضاعفات جرّاء التدوي كان مكروها.

فالبحت إذن يدور في ميدان فاعلية المقاصد، وبحسبها وآثارها جاءت فتاوى الفقهاء في مشروعية التدوي، واختلفت أحكامه باعتبار الواقع والأحوال⁽¹²⁾.

المبحث الأول: فاعلية المقاصد الضرورية في الفقه الطبي

المقاصد الضرورية هي المقاصد التي ((لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقد لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران

المبين⁽¹³⁾، ((ومجموع الضروريات خمسة وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل⁽¹⁴⁾)).

المطلب الأول: حفظ النفس:

قام الطب أساساً على حفظ النفس الأدمية من الآفات والأمراض، وإنقاذها من الموت والهلاك، فهذا أعلى مقصد طبي وهو من المقاصد النبيلة للشريعة الإسلامية، وله فاعلية جلية في الاجتهادات المختلفة، ومن أمثلتها ما يلي:

المثال الأول: النظر إلى موضع العورة:

للعورة أحكامها؛ فيحرم النظر إليها فضلاً عن جسها أو لمسها، ولكن ضرورة التداوي لدفع الهلاك عن النفس أباحت النظر واللمس للعلاج بالضوابط الشرعية بأن لا يوجد علاج غير هذا المتعين، وأن يكشف عنها بقدر الحاجة بلا زيادة، وأن تؤمن الفتنة والشهوة⁽¹⁵⁾، فهو بحث مقاصدي، يتصدى لدفع الضرر، وتحرير المصلحة المتعينة.

المثال الثاني: جراحة الولادة:

وتجرى في ثلاث حالات:

الحالة الأولى: في الحمل المنتبذ؛ وهو وجود الحمل خارج الرحم.

الحالة الثانية: في حال وفاة الأم.

الحالة الثالثة: في حال الجراحة القيصرية في التمزق الرحمي.

ففي هذه الحالات تكون الجراحة ضرورة، ((لأن المقصود منها إنقاذ حياة الأم أو الجنين أو هما معاً⁽¹⁶⁾)).

فكما ترى كان النظر من حيث تحقيق الغايات من الجراحة، والتي تمنع أصالة لما فيها من الأذى والهلاك، فالأحكام تعلقته إذن بمقاصد الشرع في هذا الموضوع.

المثال الثالث: تجريم ناقل الإيدز:

إن تعمد نقل الإيدز سعي في الأرض بالفساد ونشر للهلاك، وهو ما جعل ندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية عام 1993م تكيّفها حرابة، ويترتب على ذلك التعزيز أو القصاص مثل أحكام الحرابة، فقد طرح الموضوع طرحاً مقاصدياً حسب آثاره، وناسب قياسه على مسألة الحرابة، ولكن بالنظر المقاصدي.

المطلب الثاني: مقصد حفظ النسل والعرض في الفقه الطبي:

استمرار الحياة إنما يكون بالتناسل، فالتقى الطب مع الشرع في صيانة الحياة البشرية ورعاية ديمومتها من خلال توفير النسل والعمل على حمايته، مع ضبط الأنساب، وهذه أمثلة:

المثال الأول: حكم الاستنساخ:

الاستنساخ هو: ((توليد كائن حي أو أكثر إما بنقل النواة من خلية جسدية إلى ببيضة منزوعة النواة، وإما بتشطير ببيضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء))⁽¹⁷⁾.

وهو نوعان:

الأول: استنساخ كائن حي كامل من خلال زرع نواة خلية جسدية في بيضة منزوعة النواة، فيأتي الوليد الجديد مطابقاً لصفات الأصل المنزوع منه.

الثاني: استنساخ الجنين: بتشطير الببيضة المخصبة، إذ ((عندما تبدأ الخلية في الانقسام إلى خليتين يحيط بهما غشاء يسمى (زونا بيلوسيدا) تضاف إنزيمات معينة لإذابة هذا الغشاء الذي يجمع الخليتين داخله، وتكون النتيجة نطقتين متطابقتين أو توأماً سيامياً متطابقاً، ثم بعد ذلك تضاف مادة جديدة لهاتين النطقتين)) ليعود الغشاء من جديد، وإذا ترك الانقسام الأول دون إعادة هذا الغشاء يمكننا استنساخ أي عدد من الأجنة، وهذا الذي يطبق كثيراً في الاستنساخ الحيواني⁽¹⁸⁾.

ويحرم الاستنساخ بطريقتيه المذكورتين⁽¹⁹⁾.

والتعليل من فاعلية المقاصد، إذ أنه في النوع الأول يأتي الوليد حاملاً صفات الأصل، فهو منه، ولكن هل ينسب إليه أبا أصلياً باعتبار المعايير المعهودة، في الشرائع والأعراف، وليست هناك علاقة مع الزوجة إذا استعملت بيضتها منزوعة النواة، ومع ذلك تبقى بعض الآثار، فتثور شبهات حائمة حول النسب، فسد هذه الذرائع أولى وأحرى.

وفي النوع الثاني ذهب جمهور الباحثين إلى تحريمه جملة وتفصيلاً، ويرى البعض تحفظات على ما يمكن أن يثبت العلم من فوائد، من مثل استعماله كقطع الغيار في زراعة الأعضاء، وعندئذ تبحث كل حالة على حدة، وأدلة التحريم لا تخرج عن فاعلية المقاصد، لأن هذا الاستنساخ قد يقحم طرفاً ثالثاً غير الزوجين، فتختلط الأنساب، وفيه امتهان كرامة الإنسان وتعريضه إلى مخاطر التشويه⁽²⁰⁾، كما أن هذا العمل من تغيير خلق الله وهو من عمل الشيطان، لقول الله تعالى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا

شَيْطَانًا مَرِيدًا (117) لَعْنَةُ اللَّهِ وَقَالَ لَاتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا (118) وَلَاضِلَّيْنَهُمْ وَلَأَمْنِيَّيْنَهُمْ وَلَأَمْرَيْنَهُمْ فَلْيُبَيِّنَنَّ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَأَمْرَيْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا (21)، كما أن فيه من المفساد هدم الأسرة وإتلاف معاني الزواج (22).

المثال الثاني: التحكم في الجنس:

صار من الممكن التحكم في نوع الجنس بنسبة عالية، وصاحبه تساؤل عن الحكم الشرعي، ووفقا للتخريج المقاصدي جاءت فتوى مؤتمر المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، أن ذلك إذا جعل أمرا عاما على الأمة فهو حرام. وأما في حق الفرد فجائز، ولكن نظر البعض إلى ما يمكن أن يفضي إليه من طغيان جنس على جنس فيختل التوازن ويكون الفساد فحرمه لهذه العلة (23)، فالمقاصد إذن هي التي حررت هذه الأقوال وبنيت عليها هذه الأحكام.

المثال الثالث: أطفال الأنابيب:

يتم التلقيح بين النطفة والبيضة خارج الرحم، ثم تزرع هذه البيضة الملقحة بعد ذلك في الرحم، وهناك حالات مختلفة بحسب مصدر النطفة والبيضة ومحل الزرع بعد ذلك، ولا يحل هذا العمل إلا إذا كانت النطفة من الزوج والبيضة من الزوجة ويتم الزرع في رحم الزوجة كذلك، وأما باقي الطرق فهي محرمة لما فيها من اختلاط النسب، مثل جلب النطفة من غير الزوج أو البيضة من غير الزوجة (24).

وفي الحالة التي تؤخذ فيها النطفة من الزوج والبويضة من الزوجة فإنه يجوز كذلك زرع البويضة المخصبة في رحم الزوجة الضررة، وينسب الحمل إلى الزوجة صاحبة البويضة، وتكون الأخرى أما من الرضاع، ومن الفقهاء من منعه حتى في رحم الضررة؛ وأقام النقاش حول المسألة في نسبة الحمل، فالزوجة الأولى تؤثر بعناصرها الوراثية المودعة في البيضة، والثانية تؤثر بتكون الحمل في رحمها، مغذية إياه من عناصرها، فإلى أيتهما ينسب؟، فهذا نزاع في نسبة الولد يدفع إلى سد الذرائع إليه في هذه الحالة كذلك، ومن عدها أما بالرضاع قاس تكون الحمل بالتغذية على طريق الرضاع.

المثال الرابع: بنوك النطاف:

وهي مخازن تحفظ فيها النطف لزمان طويل وتستخدم عند الحاجة إليها، حتى بعد وفاة صاحبها، وذلك تحت دعوى ذرائع مختلفة.

إن ما بلغه الطب في ميدان البحوث وحفظ الخلايا وتحقيق التلقيح الاصطناعي يفتح آفاقاً هائلة من المنافع، ويحقق خيراً للبشر إذا ما ضبط بقواعد الشرع ومقاصده، وإلا كان شراً ووبالاً على بني آدم، فينشر الفساد وتظهر الأوباء⁽²⁵⁾، واحترازاً من العبث بهذه النطاف وخلط الأنساب وهتك معاني الزواج من أجل رعاية مقصد حفظ الأنساب يحرم اتخاذ هذه البنوك⁽²⁶⁾.

المبحث الثاني: فاعلية المقاصد الحاجية في الفقه الطبي

المقاصد الحاجية هي المقاصد الموصوفة بأنها ((مفتقرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة... فإذا لم تراع دخل على المكلف الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة))⁽²⁷⁾.

وما قام الطب إلا لتحقيق حاجات الناس وتوفير ضروراتهم فيما له ارتباط بالصحة والمرض، وكذا أسبابهما ووسائلهما، والمقاصد الحاجية من أوسع أغراض العلوم الطبية وبحوثها وعطاءاتها.

المطلب الأول: رفع الضرر في الفقه الطبي:

رفع الضرر ركن ركين في أحكام الفقه والدين، واعتمده الطب في مسائله، لأن رسالته هي حماية الإنسان ودفع الأخطار عنه ووقايته من الآفات، فمبادئ الضرر مثل: ((الضرورات تبيح المحظورات، والضرر يزال، ودفع أشد الضررين..)) ماهي إلا قواعد مقاصدية في المسائل الطبية، وسيتجلى هذا من خلال ما سيأتي من النماذج.

المثال الأول: الإجهاض قبل نفخ الروح:

اختلف في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح في الجنين من القول بالإباحة أو الكراهة إلى القول بالتحريم، ووجد الخلاف حتى في المذهب الواحد⁽²⁸⁾.

المالكية: المعتمد عندهم التحريم؛ يقول الدردير: ((لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم، ولو قبل الأربعين يوماً))، وعلق الدسوقي: ((وهو المعتمد))، وأباحه اللخمي قبل الأربعين يوماً، وبعضهم أجاز له إذا كان من زنى، وخاصة إذا خافت المرأة على نفسها القتل.

الشافعية: التحريم هو الأوجه عندهم، لأن النطفة آيلة إلى التخلق، وعندهم قول بإباحته نطفة لا علقة، أي قبل الأربعين يوماً، كما ذهب إليه أبو إسحاق المروزي.

الحنابلة: التحريم هو مذهبهم، ولكن بعضهم قال بالإباحة، وعندهم قول بالإباحة نطفة لا علقة، وعند ابن عقيل الإباحة مطلقاً.

الحنفية: حقيقة مذهبهم الإباحة للعذر مع اشتراط إذن الزوجين، وبعضهم يرى التحريم، لأن الجنين قبل نفخ الروح أصل للآدمي، فكما لا يجوز للمحرم كسر بيض الصيد لأنه أصل الصيد، فكذلك لا يجوز إتلاف الجنين لأنه أصل الآدمي، وبعضهم يجوزه مع الكراهة، لأن الماء بعدما وقع في الرحم مآله الحياة.

إن الفرق واضح بين حال الجنين قبل نفخ الروح وبعده، فإنه بعد نفخ الروح يكون كائناً آدمياً مستكملاً صفة الحياة، وأما قبل نفخ الروح فهو في طريق اكتساب صفة الحياة، ولذلك يختلف حكمه عنه بعد النفخ، فإسقاطه في هذه الحال ليس قتلاً لآدمي ولكنه محرم عند بعضهم، والمحرمات مراتب، فإن وجدت أعدار للإجهاض مثل التشوهات التي يكشفها الطب والتقدم العلمي أبيح، ولكن ينبغي أن تضبط بقواعد: (الضرر يدفع قدر الإمكان)، (الضرورة تقدر بقدرها)⁽²⁹⁾.

فهنا أثر النظر المقاصدي في الاختيارات الفقهية، فيباح الإجهاض رفعا لذلك الضرر الواقع حالا، أو دفعا للضرر المتوقع مآلاً⁽³⁰⁾.

المثال الثاني: حق الامتناع عن المعاشرة الزوجية وطلب الفرقة للسليم من الإيدز:

إذا كان أحد الزوجين مصاباً بهذا الداء الخبيث والآخر سليماً ثبت له هذا الحق دفعا للضرر المتوقع، وهذا نظر مقاصدي تحقيقاً لحفظ صحة الشخص وسلامة حياته⁽³¹⁾.

المثال الثالث: الأدوية المحتوية على الكحول:

كثيرة هي الأدوية المحتوية على نسب من الكحول ما بين 0.10 إلى 25%، وتمثل 95% في مجال الزكام والسعال وعلاج الحنجرة وغيرها، فإذا وصف ذلك طبيب ثقة مأمون في مهنته جاز العلاج به، كما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن مؤتمر الدول الإسلامية⁽³²⁾.

المثال الرابع: التخدير:

الأصل فيه الحرمة، ولكن يباح لدفع الألم الشديد عند الجراحة، بل إن بعض العمليات يكون الموت فيها محققاً من غير تخدير فيكون واجباً هنا، فإذا كان الألم يسيراً رخص في اليسير من التخدير بقدر الحاجة⁽³³⁾، وإذا عظم الألم أبيح التخدير الكلي أو ما يدفع الوجع وهكذا.

المثال الخامس: استئساخ الأعضاء:

قد مضى ذكر اتفاق الفقهاء والمجتهدين على تحريم استئساخ كائن بشري كامل أو استئساخ جنينه، وأما استئساخ الأعضاء بتنشيط خلايا أنسجة معينة كالخلايا العصبية مثلا أو خلايا الكبد فهذا لو تمّ فليس به بأس وسيفتح بابا ذا خير عظيم للبشرية، لأنه سيوفر القطع البشرية المطلوبة في عمليات زراعة الأعضاء⁽³⁴⁾.

المثال السادس: جراحة الخنثى:

الخنثى: ((وهو الشخص الذي تكون أعضاؤه الجنسية الظاهرة غامضة))⁽³⁵⁾، وهو ثلاثة أنواع:
الأول: أن تكون له غدة ذكرية أي خصية، ولكن عضوه الخارجي يشبه عضو الأنثى، فهذا في الحقيقة ذكر، ويسمى الخنثى الذكر الكاذب.
الثاني: أن تكون له غدة أنثوية أي مبيض، وفي الظاهر له عضو الذكر، فهذه أنثى في الحقيقة، وتسمى الخنثى الأنثى الكاذبة.
الثالث: الخنثى الحقيقية: وهي الشخص الذي يملك الغدة الذكرية أي الخصية والغدة الأنثوية أي المبيض، أو هما معا ملتحمين، ولا عبرة هنا بالجهاز الظاهري.

فإجراء العمليات الجراحية للخنثى لإبراز حقيقته الخلقية الأصلية ليس من تغيير خلق الله⁽³⁶⁾، وإنما هو جار وفق مقاصد الشرع في رفع الضرر عن هذا الشخص، وتحقيق ما يخدمه وينفعه ويوفر له مصالحه وسعادته في الحياة.

المطلب الثاني: رفع الحرج في الفقه الطبي:

رفع الحرج من مقاصد الشرع، فهو يعمل على تلافي كل ما فيه ضيق أو مشقة أو عسر، ويحقق للمكلف اليسر والتخفيف، وكل ما خالف هذا فليس من الدين.

ووفاء بهذا المقصد جاءت الاجتهادات الطبية مساهمة لقواعد رفع الحرج ملائمة لها مستنبطة منها، وهذه أمثلة:

المثال الأول: إسقاط جنين الاغتصاب:

مضت أحكام الإجهاض، وهذه مسألة من مسائله، نظر فيها أهل الاجتهاد وبحثوا حيثياتها، وهي حكم حمل الاغتصاب إذا رغبت المغتصبة في إسقاطه للتخلص من آثار العدوان المرتكب في حقها، فإنه لما أبيض الإجهاض قبل الأربعين في قول وقبل ثلاث أربعينات في آخر لعذر فقد أفتى الدكتور القرضاوي في مثل هذه الحالات حين استفتي في شأن مسلمات اغتصين في

حرب البوسنة، قائلا: ((ولا ريب أن الاغتصاب من عدو كافر فاجر ... عذر قوي ... فهذه رخصة يفتى بها للضرورة التي تقدر بقدرها))⁽³⁷⁾.

وبنفس القول قال أحد الباحثين وهو الدكتور سعد الدين مسعد هلال: ((أرى مشروعية إجهاض جنين الاغتصاب بضوابط خاصة))⁽³⁸⁾، منها تحقق الصيال على المرأة، وأن يكون قبل نفخ الروح.

المثال الثاني: رتق غشاء البكارة:

انقسمت آراء الباحثين والمجتهدين حول هذا الموضوع كما يلي:
الرأي الأول: التحريم المطلق، سدا لذريعة انتهاك حرمة الفروج، وما فيه من كشف العورة، ولكونه وسيلة للتدليس⁽³⁹⁾.

الرأي الثاني: الجواز، إلا إذا قصد به التدليس فلا يجوز⁽⁴⁰⁾.

الرأي الثالث: التفصيل:

فإذا كان سبب تمزقه حادثا غير معصية وغلب على الظن أن الفتاة ستلاقي العنت فهنا يكون رتقه واجبا.

فإن غلب في الظن عدم العنت كان مندوبا.

وإن زال بسبب وطء حلال أو زنى اشتهر فهنا يحرم رتقه.

وإن كان السبب زنى لم يشتهر فإجراؤه أولى⁽⁴¹⁾.

والصواب: إن أمكن مراعاة ضوابط التفصيل وتوفية كل حالة حكمها وفق مقاصدها، فهذا يكون أولى، فإن عسر ضبط تحقيق الضوابط فالراجح المنع المطلق سدا لذريعة انتهاك حرمة الفروج.

المثال الثالث: الكشف الوراثي:

أضحت البصمة الوراثية حيوية وذات شأن بما تمثله من الكشف عن الكنه الوراثي للشخص وما يحمله من بذور صحية أو مرضية مشفرة في جيناته.

واتجهت آراء الباحثين في المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ندوة 1998م إلى القول بعدم جواز الإجبار على الكشف الوراثي، إلا في الحوادث الجنائية بغرض التعرف على الجناة، واستحبتة للمقبلين على الزواج بقصد تلافي ما يمكن حدوثه من أمراض تظهر في الذرية أو يكون المنع من هذا الزواج المعين⁽⁴²⁾.

ويجوز في الإنسان إجراء التحكم في الهندسة الوراثية بضوابط مراعاة المصلحة ودرء المفسدة، قصد تحقيق العلاج الناجع لها⁽⁴³⁾.

المبحث الثالث: فاعلية المقاصد التحسينية في الفقه الطبي

المقاصد التحسينية: ((...معناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات))⁽⁴⁴⁾، ومن اهتمامات الطب التحسين والتجميل، وقد وفر له التقدم العلمي والتكنولوجي الوسائل والإمكانات الهائلة، والشرع يزن التحسينيات بميزان القسط والعدل، فيراعي معه المقاصد الضرورية والحاجية، فما كان من التحسيني خادما للضروري أو الحاجي فهو مقبول ومرغوب، وما كان هادما لحاجي أو ضروري فهو مكروه أو ممنوع بحسب افضاءاته قوة وضعفا، أو يقينا وظنا، وجرى هذا في الاجتهادات الطبية.

المطلب الأول: تغيير خلق الله:

من أنواع الطب التحسيني ما يقوم بعمليات تغيير على البدن حتى تغير خلق الله تعالى، وهذا مناقض للمقاصد الحسنة، وفيه عبث بخلق الله، وهو محرم بدليل قول الله تعالى حكاية لقول إبليس: «وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَأُمَرِّيَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَأُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ»⁽⁴⁵⁾، وحديث علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ((لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى، ما لي لا ألعن من لعن النبي ﷺ وهو في كتاب الله: ((وما آتاكم الرسول فخذوه))، إلى ((فانتهاوا))⁽⁴⁶⁾.

ومن أمثلته جراحة تغيير الجنس، فيجعل الذكر أنثى والأنثى ذكرا، وهذا مضاهاة لفطرة الله ومصادمة لطبائع الأشياء وفساده معلوم⁽⁴⁷⁾.

المطلب الثاني: إزالة التشوهات:

إزالة التشوهات الخلقية من المقاصد المستحسنة والمباحة، وقد تكون حاجية أو ضرورية، وهذه التشوهات قد يولد بها الشخص؛ مثل عضو زائد كإصبع.

إن إزالة هذه التشوهات ليس تغييرا لخلق الله، لأن الله تعالى خلق الخلق وسواهم وفق عاداته المعلومة وسنته المطردة، فما خرج عن ذلك إذا أعيد إلى أصله وطبيعته لم يكن تغييرا.

وكذلك تشويهات الحوادث وخصوصا آثار الحروق أو الأمراض الجلدية المخلفة للندوب، فالجراحة التجميلية تحسنها وتزيل الدمامة عنها، وتعيدها إلى وجهها النضر، وتلك فطرة الله الأصيلة.

وهذا لا شك في إباحته لأنه لا يصادم القواعد الشرعية ولا يخالف الأحكام إذا روعيت الضوابط، بأن لا يترتب عليه ضرر ما، فيجوز بذلك

إنشاء بنوك الجلد الآدمي، لتموين عمليات زرع الجلد، ويجوز زرع جلد الحيوان الطاهر، وأما النجس فلا يجوز إلا بشرط الضرورة⁽⁴⁸⁾.

المطلب الثالث: التجميل:

هذا النوع يختلف عن السابق؛ إذ ليس فيه حاجة تدعو إليه من إزالة تشوه أو آثار أمراض أو حوادث، وإنما هو مجرد تحسين طلبا للزينة ومبالغة في إظهار الجمال، ومن أمثلته:

- تجميل الثديين تصغيرا أو تكبيرا.
 - تجميل الأنف والشفقتين.
 - تجميل الأذن والذقن.
 - تجميل الوجه بشد التجاعيد علاجا للشيخوخة.
 - تجميل الأرداف.
 - وتجميل الساعدين واليدين وهلم جرا... (49).
- فإن كانت فيه حاجة تدعو إليه من إزالة تشوه أو آثار أمراض أو حوادث فهو مندرج في العلاج ورفع الحرج ودفع الضرر كما مضى، وأما إن كان مجرد تحسين طلبا للزينة ومبالغة في إظهار الجمال فإنه ينظر فيما صاحبه من مفسد كثيرة، كأن تجريه المرأة للرجل أو الرجل للمرأة، وكالكشف عن العورة والتخدير، وأدنى ذلك ما فيه من الغش والتدليس⁽⁵⁰⁾، بل إنه يحتوي على أضرار بالغة من مثل نشوء أمراض معينة كالتورمات السرطانية، وكالتأثير السلبي على الرضاع في عملية تجميل الصدر والثديين بسبب قطع العروق⁽⁵¹⁾.
- وبناء على هذه المفسد لا يمكن أن يباح مثل هذا التجميل، لكن إن أمنت هذه الأضرار أجازها البعض للمرأة المتزوجة بإذن زوجها.

نتائج البحث:

- 1- هناك تناغم تام وتوافق وتداخل كلي بين مقاصد الطب ومقاصد الشرع؛ لأن الأولى مما تحرص عليه الشريعة وتصونه.
- 2- هناك قضايا طبية فصلت فيها الشريعة في أحكام جزئية، كتحریم الإجهاض بعد نفخ الروح في الجنين، وهي معالم هامة يسترشد بها فيما يستجد.
- 3- هناك مسائل فصل فيها البحث الفقهي المعاصر، مثل الاستنساخ في النبات والحيوان وفي البشر فيما يتعلق بالأنسجة وإنتاج قطع غيار آدمية بالشروط المذكورة.

- 4- المقصد الشرعي يراعاه الفقه الطبي، فهو مناط فقهي يحكم به في المسائل الطبية كما رأينا.
- 5- هناك مسائل تبقى مثار بحث والشرعية تحت على التطوير العلمي والاكتشاف وتشجع على ذلك.

الخاتمة:

الآن وقد مضى بيان فاعلية المقاصد في الفقه الطبي، من الضروريات والحاجيات والتحسينيات من خلال نماذج في مسائل وقضايا متنوعة، فيمكن التأكيد على توافق مقاصد الطب ومقاصد الشرع في جوانب أساسية وأصيلة ومهمة، وما خرج عن قواعد الشريعة وجانب أحكامها توضع له الضوابط والشروط حتى يستفاد منه، وتتقى مضاره وتؤمن غوائله؛ مثل طب التجميل، الذي أوردت فيه الفروق بين ما يجوز وما لا يجوز، وتبقى أشياء كثيرة مفتوحة للنظر والدراسة، والشرع يحرض على العلم والابتكار والاختراع، ويرشد إلى المحاسن والمراضى، ولا يعيق البحث ولا يجمّده، بل يضبطه رعاية لمصلحة الناس في الدنيا والآخرة.

وصلّى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

المصادر والمراجع:

- 1- أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة: د. محمد نعيم ياسين، دار النفائس، عمان، ط2، 1419هـ-1999م.
- 2- إجهاض جنين الاغتصاب في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية مقارنة: د. سعد الدين مسعد هلال، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، سنة 15، عدد 41، ربيع الأول 1421هـ-يناير 2000م.
- 3- أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها: د. محمد بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة، جدة، ط2، 1415هـ-1994م.
- 4- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، وبهامشه: شرح أحمد بن قاسم العبادي الشافعي على شرح جلال الدين المحلي على الورقات، دار المعرفة: بيروت، د. ط. ب.
- 5- حقيقة الاستنساخ وحكمه الشرعي، دراسة فقهية مؤصلة: د. عبد العزيز محمد بن عثمان الربيش، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، سنة 17، عدد 49، ربيع الأول 1423هـ-يونيو 2002م.

- 6- الاستنساخ بين العلم والدين: د. عبد الهادي مصباح، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 1419هـ-1999م.
- 7- الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية: د. نور الدين مختار الخادمي، دار الزاحم: الرياض، ط1، 1422هـ-2001م.
- 8- صحيح البخاري مع الفتح، دار المعرفة: بيروت، د.ط.ت.
- 9- صحيح مسلم مع النووي: تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1418هـ-1997م.
- 10- الطبيب أدبه وفقهه: د. زهير أحمد السباعي، ود. محمد علي البار، دار القلم: دمشق، الدار الشامية: بيروت، ط2، 1418هـ-1997م، ص 156.
- 11- فتاوى الشيخ أحمد حماني استشارات شرعية ومباحث فقهية، منشورات وزارة الشؤون الدينية: طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1993م.
- 12- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد: الرياض، ط3، 1421هـ-2000م.
- 13- فتاوى معاصرة: د. يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي: بيروت، ط1، 1421هـ-2000م، 580/2.
- 14- القانون في الطب: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن علي بن سينا، دار صادر، بيروت، د.ط.ت، 3/1.
- 15- لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين بن منظور، دار إحياء التراث العربي، دار صادر: بيروت، ط3، 1414هـ-1994م.
- 16- مؤتمر المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية سنة 1983 م، بواسطة: www.islamonline.net
- 17- مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن المؤتمر الإسلامي، بواسطة: www.islamtoday.net
- 18- المحصول في علم الأصول: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي (ت606هـ)، علق عليه ووضع حواشيه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1.
- 19- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ-1993م.
- 20- الموافقات في أصول الشريعة: إبراهيم بن موسى أبو إسحاق اللخمي الغرناطي الشاطبي، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع

- تراجمه: محمد بن عبد الله دراز، خرج آياته ووضع فهرسه: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية: بيروت، ط3، 1424هـ-2003م، 7/2.
- 21- الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، طباعة ذات السلاسل، ط2، 1404هـ-1983م.
- 22- نظرية الضرورة الشرعية: د. وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط5، 1418هـ-1997م.
- 23- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: د. أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي: الرياض، ط4، 1416هـ-1995م.

الهوامش:

- 1 - لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين بن منظور، دار إحياء التراث العربي، دار صادر: بيروت، ط3، 1414هـ-1994م، 353/3.
- 2 - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: د. أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي: الرياض، ط4، 1416هـ-1995م، 19.
- 3 - لسان العرب، 553/1.
- 4 - القانون في الطب: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن علي بن سينا، دار صادر، بيروت، د.ط.ت، 3/1.
- 5 - لسان العرب، 522/13.
- 6 - انظر: المحصول في علم الأصول: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي (ت606هـ)، علق عليه ووضع حواشيه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية: بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، 4/1، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، وبهامشه: شرح أحمد بن قاسم العبادي الشافعي على شرح جلال الدين المحلي على الورقات، دار المعرفة: بيروت، د.ط.ت، 3.
- 7 - الطبيب أدبه وفقهه: د. زهير أحمد السباعي، ود. محمد علي البار، دار القلم: دمشق، الدار الشامية: بيروت، ط2، 1418هـ-1997م، ص 158.
- 8 - صحيح البخاري مع الفتح، دار المعرفة: بيروت، د.ط.ت. كتاب الطب، باب لا هامة، الحديث (5757)، 215/10، صحيح مسلم مع النووي: تحقيق الشيخ خليل مأمون شيا، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1418هـ-1997م، كتاب الطب، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول ولا يوردين ممرض على مصحح، الحديث (5750)، 433/14.
- 9 - فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد: الرياض، ط3، 1421هـ-2000م، 657/1، (فتوى رقم 6335).
- 10 - شرح النووي على صحيح مسلم: شرف الدين النووي، 412/14.

- 11 - فتاوى معاصرة: د. يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي: بيروت، ط1، 1421هـ-2000م، 580/2.
- 12 - مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن المؤتمر الإسلامي، قرار رقم: 67(7/5)، بواسطة: www.islamtoday.net
- 13 - الموافقات في أصول الشريعة: إبراهيم بن موسى أبو إسحاق اللخمي الغرناطي الشاطبي، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد بن عبد الله دراز، خرج آياته ووضع فهرسه: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية: بيروت، ط3، 1424هـ-2003م، 7/2.
- 14 - المرجع السابق، 8/2.
- 15 - نظرية الضرورة الشرعية: د. وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط5، 1418هـ-1997م، 128 و 267.
- 16 - أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها: د. محمد بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة، جدة، ط2، 1415هـ-1994م، 154.
- 17 - مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن المؤتمر الإسلامي، قرار رقم: 94(10/2)، الموقع نفسه.
- 18 - الاستنساخ بين العلم والدين: د. عبد الهادي مصباح، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 1419هـ-1999م، 44.
- 19 - مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن المؤتمر الإسلامي، قرار رقم: 94(10/2)، نفس الموقع السابق، الاستنساخ: الخادمي، 67.
- 20 - حقيقة الاستنساخ وحكمه الشرعي، دراسة فقهية مؤصلة: د. عبد العزيز محمد بن عثمان الربيش، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، سنة 17، عدد 49، ربيع الأول 1423هـ-يونيو 2002م، 172.
- 21 - سورة النساء: الآيات 116-119.
- 22 - حقيقة الاستنساخ: د. عبد العزيز محمد بن عثمان الربيش: مجلة الشريعة، مرجع سابق، 174.
- 23 - مؤتمر المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية سنة 1983 م، بواسطة: www.islamonline.net
- 24 - مجمع الفقه الإسلامي للمؤتمر الإسلامي: قرار رقم: 16 (3/4)، الموقع نفسه.
- 25 - الطبيب: د. السباعي ود. البار، 346.
- 26 - الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية: د. نور الدين مختار الخادمي، دار الزاحم: الرياض، ط1، 1422هـ-2001م، 109.
- 27 - الموافقات: الشاطبي، 9/2.
- 28 - الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، طباعة ذات السلاسل، ط2، 1404هـ-1983م، 57/2-59، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة: د. محمد نعيم ياسين، دار النفائس، عمان، ط2، 1419هـ-1999م، 197-204.
- 29 - فتاوى معاصرة: القرضاوي، 602/2.

- 30 - فتاوى الشيخ أحمد حماني استشارات شرعية ومباحث فقهية، منشورات وزارة الشؤون الدينية: طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1993م، 540-539/1.
- 31 - ندوات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الموقع نفسه.
- 32 - مجمع الفقه الإسلامي للمؤتمر الإسلامي، قرار رقم: 23 (3/11)، الموقع نفسه.
- 33 - أحكام الجراحة: الشنقيطي، 284-285.
- 34 - حقيقة الاستئناس: مجلة الشريعة، مرجع سابق، 176-183.
- 35 - الطبيب: د. السباعي ود. البار، 311.
- 36 - المرجع السابق، 320.
- 37 - فتاوى معاصرة: القرضاوي، 677/2.
- 38 - إجهاض جنين الاغتصاب في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية مقارنة: د. سعد الدين مسعد هلال، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، سنة 15، عدد 41، ربيع الأول 1421هـ-يناير 2000م، 247-322.
- 39 - أحكام الجراحة: الشنقيطي، 434، 429.
- 40 - ندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، سنة 1987، الموقع نفسه.
- 41 - أحكام الجراحة: الشنقيطي، 429-430.
- 42 - المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الموقع نفسه.
- 43 - المرجع السابق.
- 44 - الموافقات، 9/2.
- 45 - سورة النساء: الآية 119.
- 46 - صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب اللباس، باب المتفلجات للحسن، الحديث (5931)، 372/10.
- 47 - أحكام الجراحة: الشنقيطي، ص 630.
- 48 - ندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، نفس الموقع السابق.
- 49 - أحكام الجراحة: الشنقيطي، 191-193.
- 50 - المرجع السابق، 195.
- 51 - المرجع السابق، 196.

مدى إلزامية القرار التحكيمي في الشريعة الإسلامية

أ/ طروب كامل

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

التحكيم من أقدم الوسائل التي اتخذتها الأمم والشعوب والأفراد لحل النزاعات، وفصل الخصومات، وقد أثبت التحكيم جدواه وأثره حتى أصبح واقعا محترما لا تخلو دولة من تنظيمه. إلا أنه وقع خلاف بين الفقهاء في صفته الإلزامية تجاه أطراف الخصومة، فاختلّفوا في تحديد متى يمكن لأحد أطراف العقد أن يرجع عن عقد التحكيم بناء على اختلافهم في تكييف عقد التحكيم، الذي ألحق بالقضاء تارة، وبالصلح تارة أخرى.

Résumé

L'arbitrage est l'un des plus vieux moyens, prises par les nations, les peuples, est les individus; à résoudre les conflits, et détailler les déductions. Il a prouvé son utilité et son impact, jusqu'à ce qu'il devienne une réalité respectée dans tout état de son organisation.

Tout fois les savants de l'islam ont plusieurs opinions sur l'obligation d'exécution vers les parties au litige. Leurs différences est pour déterminer quand peut-on partie au contrat à retourner pour le contrat d'arbitrage sur la base de différences dans l'arbitrage de contrat d'adaptation. qui l'ont définis à un moment par magistrature et un autre par conciliation.

تمهيد:

يعدّ التحكيم من أقدم الوسائل التي اتخذتها الأمم والشعوب والأفراد لحل المنازعات وفصل الخصومات، وقد لجأوا إليه في مختلف الأزمنة، والعصور، من أول التاريخ إلى أن جاء الإسلام، وأقره الكتاب والسنة وإجماع الصحابة واستحسان الأمة له. وقد أثبت التحكيم جدواه، وأثره حتى أصبح واقعا محترما لا تخلو دولة من تنظيمه.

فكثيرا ما لا يرغب صاحب الحق في اللجوء إلى المحاكم لاستخلاص حقه عن طريق القضاء، ويفضل الاتفاق مع خصمه على تحكيم من يرضيانه ليحكم بينهما، بعد أن ينظر في خصومتهم، ويسمع بيناتهما، وبهذا فإنّ التحكيم

بحسم النزاع، ويحقق الغرض من اللجوء إلى القضاء بطريق أيسر، وبإجراءات أسهل. ولهذا كان التحكيم من مرتكزات نظام القضاء في الإسلام؛ لأنه سبيل مشروع للفصل بين المتنازعين، والقضاء فيما بينهم⁽¹⁾.

إلزام المتخاصمين بحكم المحكم هو النتيجة التي يتمخض عنها التحكيم، وهو الغاية من اعتبار التحكيم وسيلة لحل المنازعات، وفصل الخصومات، ولكن العلماء اختلفوا في التوقيت الذي ينقطع فيه خيار المتخاصمين في الرجوع عن المحكم وعزله ويصير الخصمان ملزمين بما يحكم به المحكم، وذلك على أربعة آراء. وأصل هذا الخلاف هو الجدل الفقهي القائم بين المذاهب الإسلامية حول معنى التحكيم هل هو مصالحة أم قضاء لحسم المنازعات؟ لذلك يتحتم قبل حل الإشكال السابق والمتعلق بالزامية القرار التحكيمي أن أبين مفهوم التحكيم وطبيعته، ثم أعرض آراء الفقهاء المتعلقة ببيان التوقيت الذي ينقطع فيه خيار المتخاصمين وبالتالي يكتسب القرار التحكيمي القوة الإلزامية.

أولا/ تعريف التحكيم:

1- **التحكيم لغة:** التحكيم في اللغة مصدر حكمه في الشيء والأمر تحكيما، وأمره أن يحكم فاحتكم، أي جعله حكما، ومحكما، ومنه احتكم الخصمان إلى الحاكم: رفعا خصومتها إليه، وحكمت الرجل: فوّضت الحكم إليه، ويأتي الحكم والقضاء بمعنى واحد، لأن فيهما المنع من الظلم أو المنع من التصرف⁽²⁾.

2- **التحكيم اصطلاحا:** تعددت تعريفات الفقهاء للتحكيم، فعرفته مجلة الأحكام العدلية بقولها: التحكيم عبارة عن اتخاذ الخصمين حاكما برضاها لفصل خصومتها ودعواها⁽³⁾، وعرفه فقهاء الحنفية بأنه: تولية الخصمين حاكما يحكم بينهما⁽⁴⁾، وهو تعريف مختصر ومفيد، وباقي تعريفات المذاهب المتبقية لا تخرج عن هذا المعنى.

3- **التحكيم في القانون:** وردت تعريفات كثيرة للتحكيم عند شرح القانون، منها "اتفاق ذوي الشأن على عرض نزاع معين قائم على فرد أو أفراد أو هيئة للفصل فيه دون المحكمة المختصة"⁽⁵⁾.

وبذلك يظهر أن التحكيم لا يختلف عن القضاء في المعنى اللغوي، فالمحكم قاض والقاضي محكم. وليس الأمر كذلك في الاصطلاح إذ يفترقان، فالتحكيم شعبة من شعب القضاء. قال صاحب تبصرة الحكام: "وأما ولاية التحكيم بين الخصمين فهي ولاية مستفادة من آحاد الناس وهي شعبة من القضاء متعلقة بالأموال دون الحدود واللعان والقصاص"⁽⁶⁾، ولذلك يذكره الفقهاء عادة في باب القضاء، فكل من المحكم والقاضي يستمد سلطته ممن ولّاه، فالقاضي يعينه الإمام

والمحكم يعينه الخصوم، وينعزل كلٌّ منهما إذا عزله من ولّاه، والحكم الصادر عن كلٍ منهما حكم شرعي متى كان صحيحاً مستوفياً لشروطه.
ثانياً: مشروعيته

لقد دلّ على مشروعية التحكيم الكتاب والسنة وعمل الصحابة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وإن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدان إصلاحاً يوفق الله بينهما﴾⁽⁷⁾. فهذه الآية تدلّ على جواز التحكيم لحل ما ينشأ بين الزوجين من خلاف، ولما جاز التحكيم في حق الزوجين دلّ ذلك على جواز التحكيم في سائر الخصومات والدعاوى⁽⁸⁾. ومن الأدلة على مشروعية التحكيم؛ أنّ النبي ﷺ عندما وفد قوم أبي شريح وسمعهم يكتونه أبا الحكم فدعاه رسول الله ﷺ فقال له: إنّ الله هو الحكم، وإليه الحكم فلم تكن أبا الحكم؟ فقال: إنّ قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين، قال: ما أحسن هذا فمالك من الولد؟ قال: شريح وعبد الله ومسلم، قال: فمن أكبرهم؟ قال: شريح، قال: فأنت أبو شريح، فدعا له، ولولده⁽⁹⁾. وهناك آثار عن أصحاب رسول الله ﷺ منهم عمر بن الخطاب، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت رضي الله عنهم، تدلّ على جواز التحكيم، فعمر بن الخطاب لما خاصم أبي بن كعب في أرض حكما زيد بن ثابت فحكم بينهما، وتحاكم عثمان وطلحة إلى جبير بن مطعم ولم يكن قاضياً⁽¹⁰⁾.

ثالثاً/ إلزامية القرار التحكيمي:

اتفق الفقهاء على اشتراط رضا الخصوم بالتحكيم ابتداءً، كما اتفقوا على أنه إذا تراضى طرفا النزاع على الرجوع عن التحكيم بأن انتهى سبب الخلاف بينهما؛ فلهما ذلك، وبذلك ينعزل المحكم.

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في مدى اشتراط دوام الرضا؛ هل يكفي الرضا الصادر ابتداءً، بحيث يلزم به عقد التحكيم، أم أنه مؤثر ومطلوب إلى حين الشروع في الحكم المتمثل في جمع البيانات والتحريات أم إلى حين صدور الحكم وتمامه، أم يشترط استدامة الرضا إلى ما بعد صدور الحكم⁽¹¹⁾؟

سبب الخلاف في المسألة يعود إلى الاختلاف في تكييف طبيعة التحكيم كما ذكرت سابقاً؛ فالصفة التي تسبغ على القرار التحكيمي، إنما هي أثر لطبيعة تكييف عمل المحكم، فهل يعتبر المحكم نائباً عن القاضي بحيث يضاف على حكمه الصبغة القضائية، وعليه فحكمه ملزم لأطراف التحكيم، يتمتع بالقوة التنفيذية اتجاههم، أم أنه تفويض حاصل بين المحكم وكل من الفرقاء، بحيث تنسحب عليه أحكام الوكالة، وبالتالي فهو أقرب للمصالحة منه إلى للحكم القضائي، وعليه فحكمه غير ملزم، ولا يملك القوة التنفيذية⁽¹²⁾. فالخلاف بين الفقهاء في تحديد

الوقت الذي يلزم به حكم المحكم بحيث يكون العقد ملزماً لجميع الخصوم لا يملك أحد بمفرده التراجع عنه على أربعة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

أن المتخاصمين يصيران ملزمين بحكم المحكم منذ ارتضاءهما وقبل أن ينظر في البينة أو يستمع إلى أقوالهما، فالرضا لازم إلى وقت المثول أمام المحكم، وعلى ذلك لا يجوز عزل المحكم من أحد الطرفين بعد الاتفاق على التحكيم وحتى صدور الحكم، وهو قول الماجشون من علماء المالكية، حيث يقول الباجي في المنتقى: "وقال الماجشون: ليس لأحدهما أن يبذله؛ كان ذلك قبل أن يفتحه صاحبه أو بعدما ناشبه الخصومة، وحكمه لازم كحكم السلطان لمن أحب منهما أو كرهه"⁽¹³⁾. واستدلوا بالطبيعة القضائية للتحكيم؛ أن التحكيم من باب الولاية تختص بالحكم على الخصمين بخلاف ما يرضيانه، على خلاف الوكالة، إذ لا تكون بحضرة الموكل إلا بما يرضاه، ثم إن الحكم أوجب لخصمه حقا بالتحكيم وهو فصل النزاع عن طريق التحكيم فليس له أن يرجع عن ذلك إلا برضاه.

ومستند هذا القول أيضا أنه يحكم بين آدميين، فلزم بالقول قياساً على التحكيم بين الزوجين⁽¹⁴⁾.

الاتجاه الثاني:

لكل واحد من المحكمين أن يرجع ما لم يشرع المحكم في التحكيم، فإذا شرع المحكم في التحكيم لزم الحكم، ولا يحق لأحد منهما الرجوع، وهذا قول ابن القاسم وأصبغ من المالكية⁽¹⁵⁾، وقول للحنابلة⁽¹⁶⁾، وقول عند الشافعية⁽¹⁷⁾. قال ابن القاسم في المجموعة: إذا حكماء وأقاما البينة عنده ثم بدا لأحدهما قبل أن يحكم، قال: أرى أن يقضي بينهما، ويجوز حكمه ونحوه في كتاب ابن حبيب لمطرف وأصبغ، قال مطرف: له النزوع قبل نظر الحاكم بينهما في شيء من أمرهما فلا نزوع لواحد منهما، ويلزمهما التماضي، قال أصبغ: كما ليس له إذا تواضعا الخصومة عند القاضي أن يوكل وكيلاً أو يعزل وكيلاً له⁽¹⁸⁾. وفي كشف القناع: "ولكل واحد من الخصمين الرجوع عن تحكيمه قبل شروعه في الحكم"⁽¹⁹⁾.

وفي أدب القضاء لابن أبي الدم: "أنهما إذا رضيا أولاً فلما خاض رجع أحدهما، لم يؤثر رجوعه، ونفذ الحكم، وهذا الوجه حكاه الإمام، واستبعده، وحكاه الماوردي عن أبي سعيد الأصبغري، ولم يستبعده⁽²⁰⁾. استدلل أصحاب هذا الاتجاه بما يلي:

1- القياس على الوكالة، فكما يصح رجوع الموكل عن التوكيل قبل التصرف فيما وكل فيه يصح الرجوع عن التحكيم قبل الشروع في الحكم⁽²¹⁾.

2- ما رواه الشعبي أنّ امرأة نشرت على زوجها، فاختصما إلى شريح فقال: ابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها، فنظر الحكمان في أمرهما فرأيا أن يفرق بينهما فكره الرجل فقال شريح: ففيم كان اليوم - يعني أنه لا سبيل إلى الرجوع - وأجاز قول الحكمين⁽²²⁾.

وجه الاستدلال ظاهر من إنكار شريح على الرجل حيث عاب عليه عدم رضاه بما رآه الحكمان بعد أن مضى نظرهما في القضية⁽²³⁾. وقد نوقش هذا الدليل من حيث كونه نص في التحكيم بين الزوجين بناء على تكليف حكم المحكم في الشقاق بين الزوجين هل هو ولاية أم توكيل، وعقد التوكيل لا يحصر في قضايا الشقاق فقط.

3- لو أجاز للمتخاصمين الرجوع عن حكم المحكم بعد سماع المحكم للبيئة منهما لأدى هذا إلى بطلان المقصود من التحكيم في فض المنازعات، إذ أنّ كل واحد من الخصمين لو رأى أنّ مسار البينات ليس لصالحه، وأنّ الحكم متوجه عليه فسيرجع، وبذلك يبطل الغرض من التحكيم؛ بل يعكس التحكيم إلى أن يكون سببا في المماثلة، وإضاعة الحق على أهله.

الاتجاه الثالث:

يشترط استدامة الرضا من قبل طرفي النزاع إلى تمام الحكم، وبالتالي يملك أحد أطراف النزاع الرجوع عن التحكيم ما لم يصدر الحكم فإذا صدر قرار المحكم لزم حكمه وامتنع رجوع أحدهما، وهذا قول جمهور الفقهاء من الحنفية⁽²⁴⁾، والمالكية⁽²⁵⁾، وقول عند الشافعية⁽²⁶⁾، والقول الثاني للحنابلة⁽²⁷⁾. وتجدر الإشارة إلى أنّ أصحاب هذا المذهب يسوون بين جواز الرجوع قبل تمام الحكم وبين أن يكون الرجوع من كلا الخصمين أو أحدهما فإنه يتحقق بذلك عزل المحكم. ورغم أنّ هذا القول هو ما ذهب إليه المالكية إلا أنّ أحد علمائهم، وهو الدردير⁽²⁸⁾ قد خالف في ذلك بتمييزه بين رجوع أحد الخصمين، وبين رجوعهما معا، ففي حالة رجوع أحدهما فقط فلا يعزل المحكم، وإن كان الرجوع من كلا الخصمين فيعزل المحكم، ولا يمضي حكمه؛ إن حكم بعد العزل من كليهما. واستدل أصحاب هذا الاتجاه بما يلي:

1- إنّ المحكم مقلد من جهتهما، فلا يحكم إلّا برضاها جميعا، فإذا حكم لزم لصدور حكمه عن ولاية مشروعية عليها.

2- لأنه مقلد من جهتهما، فكان لهما عزله قبل أن يحكم بينهما، كما أنّ المقلد من جهة الإمام له أن يعزله قبل أن يحكم بين الناس، والتحكيم من الأمور

الجائزة من غير لزوم فيستبدّ أحدهما بنقضه، كما في المضاربات، والشركات، والوكالات.

3- لأن حكمه لا يكون دون صلح جرى بينهما بتراضيهما، وفيه لا يكون لأحدهما الرجوع فيه قبل تمامه فهذا أولى، قياساً على الصلح، فكما لا يجوز لأحدهما الرجوع فيه بعد تمامه فكذلك عقد التحكيم، لأنّ من جاز حكمه لزم حكمه كالقاضي⁽²⁹⁾.

الاتجاه الرابع:

ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أنّ حكم المحكم لا يصير ملزماً للمتخاصمين إلّا إذا رضي المتخاصمان بذلك الحكم بعد صدوره. فهذا المذهب يشترط للزوم الحكم رضا الخصمين بذلك الحكم بعد صدوره، فحكم المحكم - عند أصحاب هذا المذهب - كالفتوى، وقد ذهب إلى هذا الرأي الشافعي في أحد قوليه، وصوّب هذا القول المزني - من أصحاب الشافعي -، وعلل ذلك بأنّ حكم المحكم ضعيف⁽³⁰⁾. وقد استدلل أصحاب هذا الرأي بما يلي:

1- إنه لما اعتبر رضا المتخاصمين في ابتداء التحكيم اعتبر رضاهما بلزوم الحكم أي أنه ما دام رضا المتحاكمين معتبراً في أصل الحكم فهو كذلك معتبر في لزوم الحكم بعد صدوره⁽³¹⁾، لأنه لما وقف على خيارهما في الابتداء وجب أن يقف على خيارهما في الانتهاء⁽³²⁾.

2- إنّ حكم المحكم لا يلزم إلّا بالرضا به، ولا يتحقق الرضا بالحكم إلّا بعد معرفة ذلك الحكم⁽³³⁾.

3- إنّ الإلزام بحكم المحكم فيه افتيات على القاضي، والإمام⁽³⁴⁾، وذلك أنه إذا قلنا بلزوم حكم المحكم دون تراضي الطرفين عليه بعد الصدور فإننا في هذا نكون قد ساوينا سلطة المولين للمحكم بسلطة الإمام، وفي هذا تعدي على سلطة الإمام، كما أنّ هذا يكون عزلاً للقضاة لأنّ عدم اعتبار رضا المتخاصمين على الحكم عند القضاة مستفاد من سلطة الوالي - المنصّب لهم القائم على الولاية العامة - إذ إنّ نظره نافذ على الكافة دون اعتبار الرضا⁽³⁵⁾.

الترجيح:

أرى، والله أعلم، ترجيح رأي ابن الماجشون من المالكية والذي يقضي بإضفاء صفة الإلزامية على عقد التحكيم لحظة انعقاده كسائر العقود اللازمة، فليس لأحد الأطراف النكوص والتراجع عنه إلّا إذا اتفق الطرفان على إنهائه بأن زال سبب الخصام، للمرجحات التالية:

أولاً: أنّ هذا الرأي هو الذي يناسب روح العصر، ومتطلباته، ويحترم هبة التحكيم، ويحفظ الإجراءات التي تسبق إصدار القرار التحكيمي من جمع البيانات، والتحريات، والنظر والتمحيص من أن تذهب سدى.

ثانياً: إنّ مقتضى قياس المحكم على القاضي يستلزم القول بلزوم حكم المحكم بمجرد انعقاد عقد التحكيم كلزوم حكم القاضي.

ثالثاً: إذا كانت القوانين الوضعية قد نصت على لزوم عقد التحكيم بمجرد انعقاده فإنّ الشريعة الإسلامية أخرى أن تؤكد على هذا اللزوم في عقد التحكيم، سيما وأنّ هذا الأصل يتفق مع نظرة الإسلام لاحترام العقود، والتأكيد على مصداقيتها، فقد قال عز وجل في كتابه: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾⁽³⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿وأوفوا بعهدهم الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً﴾⁽³⁷⁾. فالمسلم يحترم وعده، وهذه إحدى القيم التي دعا إليها الإسلام حتى يستقر التعامل، وتستقيم حياة الناس، فالوفاء بالعقد واجب بالعقل والنقل، وبخاصة بعد أن رضى المتعاقد مختاراً، فإنّ الأصل في العقود رضا المتعاقدين والنتيجة هي ما أوجباه على نفسيهما بالتعاقد⁽³⁸⁾. ويدعم ذلك ما أورده السنيهوري من أنّ النظرية التي تميز بين العقود الإلزامية، والعقود غير الإلزامية هي نظرية سطحية، وأنّ هناك قاعدة فقهية تفرض على المسلمين احترام التزاماتهم التعاقدية، وأنّ كل عقد يتضمن أي شرط مقبول بموجب الشرع الإسلامي هو عقد قانوني، وبالتالي هو عقد إلزامي⁽³⁹⁾.

رابعاً: إنّ القول بأنّ للمحتكم الرجوع عن التحكيم حتى يصدر المحكم حكمه يؤدي إلى بطلان المقصود من التحكيم فلا يلزم به حكم، لأنّ كلا من المختصمين إذا رأى قيام البينة عليه وثبوت إدانته، يبادر إلى عزل المحكم والرجوع عن التحكيم، وبذلك يضيع الحق وتتعدد الخصومة ويفقد التحكيم أهم مظاهره التي هي سرعة حسم النزاع والإبقاء على حسن العلاقة بين الخصوم⁽⁴⁰⁾.

والحقيقة أنّ اختلاف علماء الشريعة في مدى لزوم حكم المحكم على الخصمين، وفي المرحلة التي يجوز للخصمين أو أحدهما عزل المحكم، يعود إلى اختلافهم في تكييف نظام التحكيم، وطبيعته، فمن رأى أنّه ذو طبيعة تعاقدية ووصفه بالوكالة أجاز للخصوم الرجوع وعزل المحكم، ومن وصفه بأنه قضاء لم يجز لهم ذلك إلا باتفاق الخصوم جميعاً. فقيام التحكيم على عقد وانتهاءه بحكم أدّى إلى اختلاف الرأي حول طبيعة التحكيم، فمنهم من رأى أنّه ذو طبيعة تعاقدية، ومنهم من رأى أنّه ذو طبيعة قضائية، ومنهم من رأى أنّه ذو طبيعة مختلطة. فذهب البعض من فقهاء المالكية والزيديّة⁽⁴¹⁾ إلى أنّ نظام التحكيم له

طبيعة تعاقدية، فهو من باب التحكيم، لذلك لا يشترطون في المحكم ما يشترط في القاضي، كما أنهم يجيزون للخصوم عزل المحكم في أي مرحلة. وذهب أكثر فقهاء المسلمين إلى أن التحكيم له صفة قضائية⁽⁴²⁾، ولذلك اشترطوا في المحكم ما يشترط في القاضي، كما جعلوا لحكم المحكم قوة إلزامية كقوة الحكم القضائي، ولم يجيزوا عزل المحكم القضائي إلا باتفاق الخصمين، وقبل أن يصدر حكمه.

وذهب بعض فقهاء الحنفية⁽⁴³⁾ إلى أن التحكيم ذو طبيعة خاصة. يعني أنه يجمع بين كونه وكالة عن الخصمين، وبين كونه حكماً قضائياً، فهو لذلك أرقى من الوكالة، وأدنى من القضاء، فالقضاء ولاية عامة والتحكيم ولاية خاصة، وبناء على هذا جعلوا لحكم المحكم صفة الحكم القضائي إذا ارتضاه الخصمان فيكون بذلك قد أخذ الصيغة التنفيذية، ولكنه أيضاً لا يكون له صفة الحكم القضائي إذا اتفق الخصمان على رفض الحكم وعدم تنفيذه⁽⁴⁴⁾.

والراجح أن التحكيم له طبيعة الخاصة فهو يجمع في ذاته بين حقيقتين: حقيقة كونه يتبع الأسس والإجراءات القضائية المتبعة أمام المحاكم، وحقيقة كونه يقوم على أساس اتفاق منشؤه إرادة الخصوم، ويطبق بشأنه القواعد القانونية الواجبة التطبيق، وبهذا فإن القرار التحكيمي ليس له صفة تعاقدية؛ لأنه وإن بدأ بداية إرادية باتفاق الخصوم إلا أنه ينتهي بحكم قضائي نافذ جبراً على المحتكمين، في حين أن العقود لا تنفذ جبراً⁽⁴⁵⁾.

خاتمة:

خلصت في ختام هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- اتفق الفقهاء على اشتراط رضا الخصوم بالتحكيم ابتداء.
- 2- اتفق الفقهاء على أنه إذا ما تراضى طرفا النزاع على الرجوع عن التحكيم بأن انتهى سبب الخلاف بينهما فإنّ لهما ذلك، وبه ينعزل المحكم.
- 3- اختلف الفقهاء في مدى إلزامية حكم المحكم على أربعة أقوال بينهاها في ثنايا البحث.

- 4- ما يناسب روح العصر ومتطلباته، واحتراما لهيئة التحكيم وحتى لا تذهب الإجراءات التي تسبق إصدار القرار التحكيمي سدى، وعبث، فإنّ الملائم أن نقرر أنّ القرار التحكيمي يأخذ صفة إلزامية منذ انعقاده كسائر العقود اللازمة؛ فليس لأحد الأطراف النكوص والتراجع إلا إذا اتفق الطرفان على إنهائه بأن زال سبب الخصام.

5- مرونة الفقه الإسلامي تتسع بشكل كبير لاستحداث الجديد من العقود وفق الضوابط المرعية في الشرع، والتي تحقق مصالح العباد التي قصدها الشارع في تشريعه للأحكام.
هوامش البحث:

- (1) عبد الكريم زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، ط: 3، (مؤسسة الرسالة، 1995)، 291.
- (2) ابن منظور، لسان العرب، ط: 1، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر)، 140/12.
- (3) مجلة الأحكام العدلية، المادة: 1790، أنظر الموسوعة الفقهية الميسرة، 436/1.
- (4) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط: 2، (بيروت: دار المعرفة، 1413)، 24/7.
- (5) الأحذب، التحكيم بالصلح في الشريعة الإسلامية، المؤتمر الإسلامي للشريعة والقانون، ص: 156 نقلا عن موقع: <http://www.veecos.net> تاريخ الزيارة: 2014/02/28.
- (6) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001-1422)، 41/1.
- (7) سورة النساء، الآية 35.
- (8) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط: 3، (دار الكتاب العربي 1387-1968)، 178-179/5.
- (9) النسائي، السنن الكبرى، ط: 1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ-1991م)، 199/8.
- (10) البيهقي، السنن الكبرى، (مرجع سابق)، باب القاضي، 144/10.
- (11) ابن نجيم، البحر الرائق، (مرجع سابق) 26/7. ابن فرحون، تبصرة الحكام، (مرجع سابق)، 43/1.
- (12) الرازي. التفسير الكبير، (بيروت، دار الكتب العلمية: 2004-1425)، 152/3. ابن العربي، أحكام القرآن، (ت: محمد الصادق قمحاوي، القاهرة: دار المصنف)، 125/2.
- (13) الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ط: 1، (مطبعة السعادة، 1331)، 227/5.
- (14) المرجع نفسه، 227/5.
- (15) المرجع نفسه، 227/5.
- (16) ابن قدامة، المغني، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983)، 485/11، البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، (دار الكتب العلمية)، 3206/9.
- (17) ابن أبي الدم، كتاب أدب القضاء، تحقيق عبد القادر عطا: (دار الكتب العلمية)، 430/1.
- (18) الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (مرجع سابق)، 227/5.
- (19) البهوتي، كشف القناع، (مرجع سابق)، 3206/9.
- (20) ابن أبي الدم، أدب القضاء، (مرجع سابق)، 43/1.

- (21) البهوتي، كشاف القناع، (مرجع سابق)، 3206/9، ابن قدامة، المغني، (مرجع سابق)، 485/11.
- (22) الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (مرجع سابق)، 227/5.
- (23) الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (مرجع سابق)، 227/5.
- (24) الكاساني، بدائع الصنائع، ط: 2، (بيروت: دار النشر، 1982)، 4081-4080/9، الزيلعي، تبیین الحقائق، ط: 2 (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 193/4.
- (25) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط: 10، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 452/2. ابن جزي، القوانين الفقهية، (بيروت: دار العلم للملايين)، 325.
- (26) الشيرازي، المذهب، (دار الفكر)، 291/2. الشربيني، مغني المحتاج، ط: 1، (دار المعرفة، 1997-1418)، 379/4.
- (27) ابن قدامة، المغني، (مرجع سابق)، 483/11.
- (28) الدردير، الشرح الكبير على مختصر خليل (دار الفكر)، 136/4.
- (29) الزيلعي، تبیین الحقائق، (مرجع سابق)، 118/5.
- (30) النووي، المجموع شرح المذهب، (جدة: مطبعة دار الإرشاد)، 119/19.
- (31) المرجع نفسه، 119/19. الشربيني، مغني المحتاج، (مرجع سابق)، 379/4.
- (32) الماوردي، أدب القاضي، تحقيق: محيي هلال السرحان، ط: 1 (بغداد: مطبعة الإرشاد)، 382/2.
- (33) ابن قدامة، المغني، (مرجع سابق)، 483/11.
- (34) الشيرازي، المذهب، (مرجع سابق)، 382/2.
- (35) النووي، المجموع شرح المذهب، (جدة: مطبعة دار الإرشاد)، 119/19.
- (36) سورة المائدة، الآية 1.
- (37) سورة النحل، الآية 91.
- (38) الأحمد، التحكيم بالصلح في الشريعة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص: 156.
- (39) السنهوري، مصادر الحق، ط: 1، (دار إحياء التراث العربي، 2001)، 80/1.
- (40) تمام عودة العساف، إلزامية حكم المحكم، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 38، العدد: 1، سنة 2011.
- (41) الباجي، المنتقى، (مرجع سابق)، 227/5، ابن قدامة، المغني، (مرجع سابق)، 321/7.
- (42) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (مرجع سابق)، 176/5، ابن قدامة، المغني، (مرجع سابق)، 176/8، الباجي، المنتقى، (مرجع سابق)، 227/7.
- (43) الكمال بن الهمام، شرح فتح القدير، (القاهرة: المكتبة الكبرى الأميرية)، 498/5.
- (44) قحطان الدوري، عقد التحكيم في الشريعة الإسلامية، (الأردن: دار الفرقان، 1422-2002)، 41.
- (45) المرجع نفسه، 41.

المؤشرات السلوكية المميزة للتلاميذ ذوي صعوبات التعلم في المرحلة الابتدائية

أ/ سمية فلوسي

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

يكشف هذا المقال عن أهم المظاهر السلوكية التي يتميز بها التلاميذ ذوو صعوبات التعلم في المرحلة الابتدائية، حيث أبرزت فيه أهم التصنيفات الموضوعة من طرف هيئة العلماء في هذا المجال، كما تطرقت إلى صعوبات التعلم النمائية، وصعوبات التعلم الأكاديمية مع بيان العلاقة بينهما.

أملين أن يزود هذا المقال المهتمين بهذا المجال بالمعايير التي تساعد على الكشف المبكر عن التلاميذ الذين يعانون من صعوبات التعلم.

Résumé:

L'objectif de cet article est la présentation des importantes caractéristiques comportementales chez les élèves de l'enseignement primaire qui souffrent des difficultés d'apprentissage. L'article aborde aussi les classifications principales de ce trouble évoquées par la communauté scientifique ; soit les difficultés développementales ou académiques d'apprentissage et le lien existant entre ces deux types de difficultés.

On espère que le présent article fournit aux gens qui s'intéressent à ce domaine les critères qui les aident à la découverte précoce des élèves qui souffrent des difficultés d'apprentissage.

مقدمة:

يعتبر التعليم الابتدائي القاعدة التربوية الإلزامية والضرورية لمتابعة الدراسة، ويعد مرحلة تكوينية حاسمة يتوقف عليها بدرجة كبيرة نجاح التلميذ

في المراحل التعليمية اللاحقة، فمن خلاله يكتسب التلميذ مختلف الاتجاهات والميول والعادات السلوكية اللازمة لتكوينه كإنسان صالح في المجتمع، إضافة إلى اكتسابه في هذه المرحلة أهم المهارات التي تمكنه من التقدم في السلم التعليمي بنجاح، وهذه المهارات هي القراءة والكتابة والحساب.

فالتعليم الابتدائي هو نواة التقدم والتطور الاجتماعي في مختلف المجتمعات، بحكم أنه العصب الرئيس الذي من خلاله يتم إكساب المهارات الأساسية للمعرفة للأجيال القادمة، ويعتبر أي نقص أو خلل يصيب العملية التعليمية في هذه المرحلة بداية لتوقع إخفاق مستديم في الأداء المدرسي في المراحل التعليمية اللاحقة.

ولذلك وجب على المهتمين بالمنظومة التربوية توفير كل الشروط الضرورية لتلاميذ التعليم الابتدائي، حتى يتمكنوا من اكتساب المهارات التي تمكنهم من مواصلة مسارهم التعليمي بنجاح.

ولكن رغم الجهود المبذولة من طرف الأنظمة التربوية لتحقيق أهداف التعليم الابتدائي، تبقى بعض المشكلات التي تكبل حركته وتعيقه عن أداء رسالته.

ومن بين هذه المشكلات مشكلة ضعف وتدني مستوى التحصيل الدراسي، حيث تظهر فئة من التلاميذ الملتحقين بالتعليم الابتدائي ضعفا في اكتساب المهارات الأساسية – قراءة، كتابة، حساب- ويبرز هذا الضعف بعد السنة الأولى والسنة الثانية، ويتضح من خلال المستوى المتدني في التحصيل الدراسي في السنة الثالثة ابتدائي، أين يكون من المفروض أن التلميذ متمكن في هذه السنة من المهارات الأساسية، ويرجع ضعف وتدني مستوى التحصيل الدراسي لدى هؤلاء التلاميذ إلى عوامل متعددة منها: العوامل الاجتماعية والعوامل التربوية والعوامل النفسية، ومنها أيضا عوامل الإعاقة الحسية والحركية والعقلية.

ولكن من بين هؤلاء التلاميذ ذوي التحصيل الدراسي المتدني والضعيف تبرز فئة من التلاميذ لا تعاني من مشكلات نفسية أو إعاقات حسية أو حركية أو عقلية أو مشكلات صحية، كما لا تعاني من أي حرمان بيئي أو ثقافي أو اقتصادي وقدراتهم العقلية في حدود المتوسط فأكثر، ومنهم الأذكاء جدا، ومع ذلك فإن مستوى تحصيلهم ضعيف، أو أقل من قدراتهم مقارنة بتحصيل زملائهم في نفس المستوى التعليمي والسن ومستوى الذكاء، وهذه الفئة من التلاميذ هم فئة ذوي صعوبات التعلم.

تعريف صعوبات التعلم:

لقد تم صياغة العديد من التعريفات لوصف التلاميذ الذين لديهم صعوبات في التعلم، ومن بين هذه التعريفات تم انتقاء ما يلي:

***التعريف القانوني المعمول به في الولايات المتحدة الأمريكية:** والذي يعرف الصعوبة "بأنها اضطراب في واحدة أو أكثر من العمليات النفسية الأساسية الخاصة باستخدام اللغة المنطوقة أو المكتوبة، والتي تتجسد في قدرة غير مكتملة على الإصغاء أو التفكير أو التحدث أو القراءة أو الكتابة أو القيام بالعمليات الحسابية، ويشمل هذا المصطلح حالات كالإعاقة الإدراكية والإصابة الدماغية والخلل الوظيفي الدماغي الطفيف، وصعوبات اللغة والحبسة الكلامية التطورية، ولا يشمل هذا المصطلح الأطفال الذين يعانون من مشكلات تعليمية ناتجة مبدئياً عن إعاقات حسية أو حركية أو التخلف العقلي أو الاضطراب الانفعالي أو الحرمان البيئي أو الثقافي أو الاقتصادي"¹.

***تعريف "كليمنتس climentes":** "حيث يشير مصطلح صعوبة التعلم إلى وجود خلل وظيفي المنحى بسيط عند هؤلاء الأطفال الذين يقتربون من المتوسط أو المتوسطين أو أعلى من المتوسط من الذكاء والذين يعانون من صعوبات تعلم ترتبط بانحرافات في وظائف الجهاز العصبي المركزي، وقد تظهر هذه الانحرافات في شكل تركيبات مختلفة من القصور في الإدراك وفي تكوين المفاهيم وفي اللغة وفي الذاكرة وفي الوظائف الحركية"².

تعريف "باتمان bateman": "الأطفال ذوو صعوبات التعلم هم الذين يظهرون تباعداً تعليمياً بين قدراتهم العقلية العامة، ومستوى انجازهم الفعلي، حيث لا يرجع هذا التباعد إلى تخلف عقلي، أو حرمان بيئي، أو حرمان تعليمي، أو اضطراب انفعالي شديد، أو الحرمان الحسي"³.

تعريف عادل عز الدين الأشول: "صعوبات التعلم نقص في الإنجاز أو القدرة عند بعض الأفراد في مجال تعليمي معين مقارنة بإنجاز أو قدرة الأفراد ذوي القدرة العقلية المتشابهة معهم، ويرجع ذلك إلى وجود اضطرابات في العمليات النفسية التي تتضمن فهم استخدام اللغة سواء المكتوبة أو المنطوقة"⁴.

تعريف أحمد عثمان: "الأطفال ذوو صعوبات التعلم هم الذين لا يستطيعون الاستفادة من الخبرات التعليمية المتاحة في الفصل الدراسي أو خارجه، ولا يستطيعون الوصول إلى مستوى زملائهم، مع استبعاد المعاقين عقلياً وجسمياً والمصابين بأمراض عيوب السمع والبصر"⁵.

من العرض السابق يتضح أن هناك اتفاقاً بين غالبية التعريفات في عناصر مشتركة يمكن إيجازها فيما يلي:

- 1- تشترك معظم التعاريف في الإشارة إلى وجود خلل وظيفي عصبي.
- 2- التباعد بين تحصيل الفرد وإمكانات الفرد (الذكاء) التي تكون في حدود المتوسط أو أكثر.
- 3- استبعاد الإعاقات، لأن صعوبات التعلم لا تكون ناجمة عن إعاقات عقلية أو حسية أو حركية.

4- وجود صعوبة في النواحي الأكاديمية التعليمية.

تصنيف صعوبات التعلم وتحديد المؤشرات السلوكية:

نظرا لتعدد واختلاف المشكلات التي يظهرها التلاميذ ذوو صعوبات التعلم باعتبارهم فئة غير متجانسة، فقد حاول البعض تصنيف صعوبات التعلم وتحديد لكل صعوبة مؤشرات السلوكية بهدف تسهيل عملية التعرف على التلاميذ الذين يعانون من هذه الصعوبات، مما يسهل عملية دراستهم واقتراح الأساليب العلاجية المناسبة لكل صنف، حيث إن الأسلوب الذي يصلح لعلاج إحدى الحالات التي تعاني من صعوبة خاصة في التعلم، قد لا يصلح لعلاج حالات أخرى.

ولقد تعددت التصنيفات الخاصة بهذه الصعوبات بين العاملين في هذا المجال، إلا أنه يمكن القول أن أكثر التصنيفات شيوعا وقبولا اليوم بين العاملين في هذا المجال هو تصنيف صعوبات التعلم إلى ما يلي:

1- صعوبات التعلم النمائية.

2- صعوبات التعلم الأكاديمية.

ويرى العديد من العلماء أن هذين النوعين من الصعوبات غير مستقلين تماما بل هناك علاقة قوية بينهما، فصعوبات التعلم النمائية التي منشؤها خلل في العمليات المعرفية المتعلقة بالانتباه والإدراك والذاكرة، والتي يعتمد عليها التحصيل الدراسي، وتشكل أهم الأسس التي يقوم عليها النشاط العقلي المعرفي للفرد، يؤدي أي اضطراب أو خلل يصيبها إلى إفراز العديد من الصعوبات الأكاديمية، ولذا يمكن تقرير أن الصعوبات النمائية هي منشأ للصعوبات الأكاديمية اللاحقة.

وفيما يلي عرض مفصل لهذين التصنيفين مع ذكر المؤشرات السلوكية لكل الصعوبات الفرعية المتعلقة بكل صنف.

أولاً: صعوبات التعلم النمائية:

هي تلك الصعوبات التي تتعلق بالوظائف الدماغية والعمليات العقلية والمعرفية، وهذه الصعوبات ترجع في الأصل إلى اضطرابات وظيفية في الجهاز العصبي المركزي، تشتمل هذه الصعوبات على صعوبات فرعية أولية تتعلق بعمليات الانتباه والإدراك والذاكرة، وصعوبات تعلم نمائية ثانوية مثل التفكير والكلام والفهم.⁶

وفيما يلي سنتطرق إلى صعوبات التعلم النمائية الفرعية الأولية ومؤشراتها السلوكية:

- 1- **صعوبات الانتباه:** "تعرف الجمعية الأمريكية للصحة النفسية اضطرابات أو صعوبات الانتباه مع فرط النشاط: "بأنها اضطراب أو قصور مزمن ذو أساس عقلي، يعبر عن نفسه في:
 - ضعف الانتباه من حيث سعته ومداه.
 - مصحوبا باندفاعية أو فرط نشاط.
 - وزيادة حدة وتواتر الأنشطة غير الهادفة.

فالتلميذ ذو اضطرابات أو قصور الانتباه مع فرط النشاط، عندما يحول انتباهه عن معلمه ليتابع منالنافذة سيارة مارة، أو تلاميذ يمرون في فناء المدرسة، ولا يتابع معلمه خلال حله لمسألة رياضية، لا يقصد عدم استجابته ومتابعته لشرح معلمه، وإنما يكون مدفوعا بقوى عصبية، نفسية وبيولوجية⁷. فالتلميذ الذي يعاني من صعوبة في الانتباه يعاني بالضرورة من فرط نشاط، وهذا ما يؤدي إلى قصور وضعف في مهارات التجهيز والمعالجة المعرفية للمعلومات، ومن ثمة تتكون لدينا مشكلة في تخزين المعلومات ومعالجتها وتوظيفها.

المؤشرات السلوكية لصعوبات الانتباه:

يرى "Barkley1994" وهو واحد من أشهر الباحثين الذين تخصصوا في اضطرابات أو قصور الانتباه أن الخصائص السلوكية للتلاميذ ذوي صعوبات الانتباه هي:

- 1- عدم مقاومة الطبيعة الاندفاعية.
 - 2- عدم القدرة على التحكم في السلوك.
 - 3- السلوك يكون بدون توجيه من التفكير.
- ويترتب على ذلك أن هؤلاء التلاميذ يعجزون عن التحكم في استجاباتهم، أو إيقافها لفترة تكفي للتفكير فيما يقولون أو يفعلون وربما يكون

في مقدورهم سماع قواعد السلوك داخل القسم، لكنهم يفقدون السيطرة على سلوكهم في اللحظات الحرجة المصاحبة لرد الفعل الاستجابي⁸. ويشير "بنتيوم" "Bentum 2001" إلى مجموعة من المؤشرات السلوكية المصاحبة لاضطراب الانتباه وتتمثل فيما يلي:

1- "عدم الانتباه: أي عدم انتباه الطفل للمثير المعروض أمامه.
2- القابلية للتشتيت: أي عدم قدرة الطفل على تركيز انتباهه مدة كافية في المثير المعروض.

3- تثبيت الانتباه: أي ثبات انتباه الطفل على مثير معين لأنه يستهويه، أو عدم تمتعه بالمرونة الكافية لنقل انتباهه بين المثيرات المختلفة، وترتبط صعوبات تشتت الانتباه بالاندفاعية والنشاط المفرط.

4- الاندفاعية: يقصد بها عدم تروي الفرد في التعامل مع المثيرات مما ينجم عنه غالباً عواقب غير مأمونة، مثل الرد السريع على السؤال قبل الانتباه إليه جيداً أو معرفة مضمونه وعناصره، ومن ثم تعكس الاندفاعية نقصاً في الانتباه وقصوراً في الإدراك وعجزاً عن التفكير يؤدي إلى سرعة الاستجابة والوقوع في الخطأ.

5- النشاط المفرط: يقصد به عدم تمتع التلميذ بالاتزان الانفعالي الذي يمكنه من التركيز على المثيرات المعروضة والانتباه إليها⁹.

مما سبق يمكن القول أن التلميذ الذي يعاني من صعوبات الانتباه يظهر مجموعة من السلوكيات نختصرها فيما يلي:

- صعوبة في متابعة ما يسمعه أو يقرأه.
- ينتقل التلميذ ذو صعوبات الانتباه من نشاط إلى آخر دون أن ينهي الأول.
- يجيب على الأسئلة قبل أن ينهي المعلم طرحها.
- كثير الحديث والثرثرة لا يعير لحديث وكلام الآخرين أي اهتمام.
- يقوم بأعمال دون أن يفكر في عواقبها.

2- صعوبات الإدراك: من المسلم به أن التعلم لا يحدث بصورة مفاجئة لدى الأطفال عندما يصلون سن الخامسة أو السادسة أو عند دخولهم المدرسة، بل إن الأطفال منذ طفولتهم وهم منشغلون بالكثير من الأنشطة التعليمية، حيث يتعلمون العديد من المهارات والأنشطة الإدراكية قبل الأكاديمية، فيكتسبون الكثير من الموضوعات الأكاديمية، ففي سنوات ما قبل التمدرس يكتسب الأطفال مهارات في الإدراك السمعي، والإدراك البصري، الإدراك الحركي،

تهيئهم لتيسير انتباههم للأشياء، وترفع من كفاءة أنشطة الذاكرة والتفكير ومختلف الأنشطة الأكاديمية، كما تساعد على تعلم وفهم واستخدام اللغة. فالإدراك عملية عقلية ومعرفية تقوم على إعطاء المعاني والدلالات والتفسيرات للمثيرات أو المعلومات الحسية، والمدرّك الناتج عن العناصر الحسية يسمى جشطلت، ويختلف هذا الجشطلت باختلاف العناصر الحسية المكونة له، ومن ثم فالإدراك عملية تنظيم وتأويل وتفسير المثيرات على اختلاف صورها السمعية والبصرية والحركية، وهذا ما ينتج لنا ما يسمى بالإدراك السمعي، والإدراك البصري، والإدراك الحركي. وتنشأ صعوبات التعلم النمائية لدى الأطفال الذين يعانون من اضطرابات في عمليات الإدراك، نتيجة عجزهم عن تفسير وتأويل المثيرات الحسية التي يستقبلونها، والوصول إلى مدلولاتها والمعاني الملائمة لها. ويعرف محمد الصبوه صعوبات الإدراك على "أنها العجز في تفسير وتأويل المثيرات البيئية، وأيضا العجز عن الوصول إلى مدلولاتها والمعاني الملائمة لها، ويرجع ذلك إلى محدودية الخبرة لدى من يعاني من تلك الصعوبات"¹⁰.

أنواع صعوبات الإدراك وأهم مؤشرات السلوكية:

سننظر في هذا الجزء إلى نوعين من صعوبات الإدراك وهما:

1-2- صعوبات الإدراك السمعي: هي صعوبات التعرف على ما يسمع وصعوبة تفسيره، "وهي لا ترتبط بمشكلات في حدة السمع وإنما تتعلق بصعوبة استكشاف معرفة أوجه الشبه والاختلاف بين درجات الصوت واتساقه ومعدله ومدته، مما يمثل قيدا على التمييز بين الحروف والمقاطع والكلمات"¹¹.

*المؤشرات السلوكية لصعوبات الإدراك السمعي:

- 1- صعوبة تعلم القراءة بالطريقة الصوتية وهجاء الحروف مما يؤدي إلى صعوبة على مستوى النطق.
- 2- يعاني التلميذ المصنف في هذا المجال من مشكلات في فهم ما يسمعه وفي استيعابه، مما يحدث تأخرا في الاستجابة، أو قد تكون غير مناسبة مع الموضوع أو السؤال المطروح.
- 3- الخلط بين الكلمات التي لها نفس الأصوات مثل: جبل - جمل، لحم- لحن.
- 4- يعاني من مشكلات في التعرف على عكس الكلمة، الكلمات المتشابهة وغير المتشابهة، لا يستطيع التعرف على الكلمة إذا سمع جزء منها.

- 5- يعاني في صعوبة في تسلسل الكلمات.
- 6- يشنكي من تداخل في الأصوات حيث يقوم بتغطية أذنيه باستمرار ويكون من السهل تشتيت انتباهه بالأصوات.
- 7- يجد صعوبة في تعلم أيام الأسبوع والفصول والشهور والعناوين وتهجئة الأسماء.

2-2- صعوبة الإدراك البصري: "وهي لا تدل على مشكلات في حدة البصر، وإنما هي عدم القدرة على تمييز المثيرات والمدرجات البصرية والاستجابة لها، حيث تتعلق بمجال التعامل مع حجم الأشياء وأشكالها والمسافات القائمة بينها"¹².

***المؤشرات السلوكية لصعوبة الإدراك البصري:**

- 1- مشكلات استخدام الأعداد والأشكال والكلمات.
 - 2- تعيق صعوبة الإدراك البصري عمليات القراءة والكتابة والرسم.
 - 3- يصعب على التلميذ الذي لديه صعوبة الإدراك البصري ترجمة ما يرى، لا يميز العلاقة الموجودة بين الأشياء، لا يستطيع تقدير المسافة والزمن اللازم لقطع شارع بطريقة آمنة مثلاً، يعاني من مشكلات في الحكم على حجم الأشياء.
 - 4- يعانون من ضعف في الذاكرة البصرية، لا يستطيعون تذكر كلمات سبق أن شاهدوها.
 - 5- يستجيبون للتعليمات اللفظية بصورة أفضل من التعليمات البصرية. إضافة إلى ذلك يذكر لنا "مصطفى فتحي الزيات" مجموعة أخرى من المؤشرات السلوكية التي تبدو على الأطفال ذوي صعوبات الإدراك البصري، وهي:
- 1- صعوبة التمييز بين الشكل والأرضية أو الشكل والخلفية.
 - 2- صعوبة إدراك العلاقات المكانية.
 - 3- صعوبة إدراك معكوس الشكل أو الرمز.
 - 4- صعوبة إدراك الكل والجزء.¹³

3- صعوبات الذاكرة: "يمكن تعريف الذاكرة على أنها نشاط عقلي معرفي يعكس القدرة على ترميز وتخزين وتجهيز أو معالجة المعلومات المستخدمة أو المشتقة واسترجاعها"¹⁴.

وبذلك تكون الذاكرة عنصرا هاما من عناصر التعلم، فالتعلم عند الإنسان يتم من خلال المرور بتجارب وخبرات معينة تخزن في الذاكرة، فالذاكرة هي أساس التعلم.

وترتبط الذاكرة ارتباطا وثيقا بعمليات الانتباه، وعمليات الإدراك، باعتبار عمليات الانتباه تنطوي على خصائص القصدية والإرادية والانتقائية، وعمليات الإدراك تنطوي على تفسير هذه المدركات وتأويلها وإعطائها المعاني والدلالات، وبذلك تتشكل مدخلات عمليات الذاكرة. ولذا فإن أية اضطرابات تصيب أيا من عمليات الانتباه أو عمليات الإدراك أو كلاهما تؤثر بشكل مباشر على كفاءة وفاعلية عمليات الذاكرة وما ينتج عنها من صعوبات.

ويمكن تعريف صعوبات الذاكرة بأنها تلك الاضطرابات التي تكون نتيجة لخلل وظيفي على مستوى بنية الذاكرة - عمليات التجهيز والتنظيم والمعالجة، أو على مستوى مكوناتها- الذاكرة الحسية والذاكرة قصيرة المدى، والذاكرة العاملة، والذاكرة طويلة المدى.

وعلى العموم يمكن القول أن صعوبات الذاكرة تظهر على شكل صعوبة في تفسير وتشفير واسترجاع المعلومات، وتذكرها على المدى الزمني القصير والطويل.

المؤشرات السلوكية لصعوبات الذاكرة: يعاني التلميذ الذي لديه صعوبات الذاكرة من:

- 1- صعوبة تفسير وتشفير المعلومات.
 - 2- لا يستطيع تذكر التعليمات والقواعد والقوانين التي يجب استخدامها لحل مسألة رياضية.
 - 3- لا يستطيع تذكر محتوى المواد الدراسية التي يدرسها، ويجد صعوبة في تخزين المعلومات الجديدة، وينسى المعلومات السابقة.
 - 4- يجد صعوبة في تذكر الحديث الموجه إليه.
 - 5- يسترجع سلسلة من الكلمات بصورة عشوائية.
- من خلال ما تم عرضه من صعوبات متعلقة بالجانب النمائي يبرز حجم المشكلة ومدى تأثيرها على الجانب التحصيلي للتلميذ، باعتبار أن العمليات العقلية هي المسؤولة بشكل مباشر على عملية التعلم، ويعد أي خلل وظيفي يصيبها يؤثر بشكل مباشر على عملية التحصيل الأكاديمي للتلميذ، وهذا ما سنبرزه في صعوبات التعلم الأكاديمية.

ثانياً: صعوبات التعلم الأكاديمية:

تتعلق صعوبات التعلم الأكاديمية بالموضوعات الدراسية الأساسية، وتشتمل على أنواع فرعية مثل صعوبات القراءة والكتابة وإجراء العمليات الحسابية.

فيما يلي سنتطرق إلى صعوبات التعلم الأكاديمية ومؤشرات السلوكية:

1- صعوبات القراءة:

"تعرف صعوبات القراءة بأنها قصور أو صعوبات نمائية أكاديمية ذات جذور عصبية تعبر عن نفسها في: صعوبة قراءة الكلمات المكتوبة مع توفر قدر ملائم من الذكاء، وظروف التعليم والتعلم والسياق الثقافي والاجتماعي. والأفراد الذين يصابون بهذا العجز أو الصعوبة يجدون صعوبة بالغة في التعرف على الحروف والكلمات، وفي تفسير المعلومات التي تقدم لهم في صيغة مطبوعة، خلال ممارستهم لبعض الأنشطة العقلية الأخرى، مع أن الكثير من هؤلاء يتمتعون بالذكاء. ومرد هذه الصعوبة إلى اضطرابات وظيفية في الجهاز العصبي الوظيفي أو إلى أسباب جينية أو وراثية أو اضطرابات في النضج العصبي الوظيفي"¹⁵.

يظهر التلاميذ الذين يعانون من صعوبات تعلم القراءة مجموعة من المؤشرات السلوكية تتمثل فيما يلي:

1- "حذف بعض الكلمات أو أجزاء من الكلمة المقروءة، إضافة بعض الكلمات غير الموجودة في النص الأصلي أو بعض المقاطع أو الأحرف إلى الكلمة المقروءة.

2- إبدال بعض الكلمات بأخرى قد تحمل بعضاً من معناها، إعادة بعض الكلمات أكثر من مرة بدون أي مبرر.

3- قلب الأحرف وتبديلها أي قراءة التلميذ للكلمات أو المقاطع بالعكس، ضعف التمييز بين الأحرف المتشابهة لفظاً والمختلفة رسماً، مثلاً "توت" يقول "دود".

4- صعوبة في تتبع مكان الوصول في القراءة وازدياد حيرته وارتباكته عند الانتقال من نهاية السطر إلى بداية السطر الذي يليه أثناء القراءة.

5- قراءة الجملة بطريقة سريعة وغير واضحة، أو نجده يقرأ بطريقة بطيئة كلمة كلمة، مما يفقده تركيبة النص والمعنى المراد منه"¹⁶.

ويصنف لنا "أسامه محمد البطاينة" مؤشرات سلوكية أخرى هي:

1- "التردد في القراءة لعدة ثوان عند الوصول إلى كلمات غير مألوفة.

- 2- القراءة بصوت مرتفع.
- 3- استخدام تعابير قرائية غير ملائمة أثناء القراءة مثل التوقف في مكان لا يستدعي التوقف.
- 4- عدم القدرة على استدعاء حقائق من نص تمت قراءته، كعدم القدرة على إعادة سرد حقائق من النص أو عنوان النص¹⁷.
- *يمكن تقرير أن صعوبات القراءة هي صعوبات نمائية "تصيب 15-20 % تقريبا من أطفال المجتمع المدرسي"¹⁸، وينشأ عنها صعوبات في القراءة والفهم القرائي العام للمدخلات المعرفية اللفظية المكتوبة.
- 2- صعوبات الكتابة:

تحدث صعوبات الكتابة نتيجة اضطراب أو خلل بين الصورة العقلية والنظام الحركي، "حيث تكون هنالك مشكلة في التجهيز ينشأ عنها تعب ومعاناة في الكتابة اليدوية، فهي صعوبات آلية تذكر الحروف وتتابعها، وتتأغم العضلات والحركات الدقيقة المطلوبة تعاقبيا أو تتابعيا لكتابة الحروف والأرقام"¹⁹.

المؤشرات السلوكية لصعوبات الكتابة:

- يذكر لنا "سامي ملحم" مجموعة من المؤشرات السلوكية المصاحبة لصعوبات الكتابة وهي:
- 1- "أوراقهم وكراساتهم متخمة بالعديد من الأخطاء في التهجئة والإملاء والقواعد والتراكيب واستخدام علامات الترقيم: النقط، الفواصل، وتشابك الحروف، وكافة أنماط أخطاء الكتابة اليدوية.
 - 2- يغلب على كتاباتهم أن تكون غير منضبطة ولا تسير وفقا لأي قاعدة وتفتقر إلى التنظيم أي الضبط.
 - 3- لا يعطي هؤلاء التلاميذ أي اهتمام للاعتبارات المتعلقة بالقارئ، حيث يكتبون ما يرد على أذهانهم سواء كان متعلقا بموضوع الكتابة أولا.
 - 4- مراجعتهم وتصحيحاتهم لأخطائهم التي يحددها لهم المعلمون تتسم باللامبالاة، وأقل فهما وتقديرا لتلك الأخطاء والاستفادة اللاحقة منها"²⁰ إضافة إلى ما سبق يضيف لنا أسامة البطاينة وآخرون ما يلي:
- 1- "يجعلون عيونهم قريبة من الصفحة عند الكتابة.
 - 2- يمسكون القلم بصورة خاطئة.
 - 3- تشويه صورة الحروف عند الكتابة، وعكس الحروف بصورة متكررة.
 - 4- تكون كتاباتهم في الغالب غير مفهومة"²¹

- 3- صعوبات الرياضيات:** "تحدث صعوبات الرياضيات نتيجة اضطراب أو خلل نمائي، يحدث قبل الميلاد نتيجة مشكلات جينية أو وراثية، أو يكتسب بعد الميلاد نتيجة لكدمات أو إصابات رضية في المخ"²².
ويصنف الطفل من ذوي صعوبات تعلم الرياضيات إذا كان:
- 1- مستوى ذكائه عادي أو أعلى مع وجود انحراف دال بين عمره ومستوى ذكائه.
 - 2- يبدي عجزا في استيعاب واستخدام المفاهيم الرياضية وإجراء العمليات الحسابية، ويبدي عجزا كذلك في الفهم الحسابي والاستدلال العددي والرياضي.
- المؤشرات السلوكية لصعوبات الرياضيات:** يذكر لنا "أسامة محمد البطاينة" عددا من المؤشرات السلوكية التي تميز التلاميذ ذوي صعوبات تعلم الرياضيات وهي:
- 1- "يواجهون صعوبة في تعلم المفاهيم الرياضية والحسابية.
 - 2- يواجهون صعوبة في إجراء العمليات الرياضية أو الحسابية مثل: الجمع والطرح والقسمة والضرب.
 - 3- ضعف في القدرات العقلية الرياضية وصعوبة في التعامل مع الأرقام.
 - 4- ضعف في الذاكرة قصيرة المدى مما يسبب صعوبة في استقبال وتجهيز العمليات الحسابية.
 - 5- أخطاء شائعة في قراءة وكتابة واسترجاع الأرقام.
 - 6- صعوبة في إدراك الأطوال والمساحات والأحجام.
 - 7- صعوبة في التحويل بين وحدات الأطوال والمساحات الأحجام.
 - 8- اليأس من اكتساب الرياضيات نظرا للفشل في تعلم المفاهيم الرياضية.
 - 9- ضعف في معالجة المعلومات الرياضية والتي تبرز في صورة ضعف في التحصيل الرياضي تعدو إلى ضعف الانتباه والذاكرة والصعوبات البصرية"²³.
- على الرغم من اختلاف المؤشرات السلوكية المحددة لصعوبات التعلم النمائية والأكاديمية، إلا أنه يمكن الإقرار أن هنالك مؤشرات سلوكية مشتركة بين التلاميذ ذوي صعوبات التعلم ومنها ما يلي:

المؤشرات السلوكية المميزة للتلاميذ ذوي صعوبات التعلم

- 1- تدني التحصيل الدراسي (الأكاديمي) والذي يبرز في شكل ضعف في واحدة أو أكثر من المواد الدراسية مع وجود نسبة ذكاء متوسطة أو فوق المتوسط أو عالية لدى التلميذ.
- 2- أن يكون التلميذ خاليا من أي مرض جسمي أو اضطراب نفسي أو حرمان اجتماعي أو اقتصادي أو تعليمي، والذي قد يؤدي إلى التأثير على تحصيله الدراسي، لأن السبب في صعوبات التعلم وجود خلل وظيفي على مستوى العمليات العقلية.
- 3- يكون لدى هؤلاء التلاميذ صعوبات إما على مستوى الإدراك أو الانتباه أو الذاكرة أو نجدها مجتمعة معا.
- 4- تظهر لدى هؤلاء التلاميذ صعوبات أكاديمية إما في القراءة أو الكتابة أو الرياضيات أو نجدها مجتمعة معا.
- 5- الاندفاعية والتهور.
- 6- صعوبات في فهم التعليمات.
- 7- البطء الشديد في إنجاز وإتمام المهمات التعليمية.

خاتمة:

وفي الختام يمكن القول أنه لا بد من ضرورة الاهتمام بصعوبات التعلم سواء النمائية أو الأكاديمية، ولا بد من تناول هذا الموضوع من جميع الجوانب تحليليا وتشخيصا وعلاجيا، لأنه يجب على تلاميذنا أن يتعلموا اليوم بشكل صحيح وسليم، لكي يتمكنوا من تعلم ما يراد تعليمه غدا، لأن طريق التربية والتعليم طويل ولا ينتهي عند مرحلة معينة أو عند سن محدد بل يستمر باستمرار حياة الفرد.

قائمة المراجع:

- 1- ناصر خطاب - تعليم التفكير للطلبة ذوي صعوبات التعلم برنامج علمي- دار اليازوري للنشر والتوزيع- عمان-الأردن- ط عربية-2008-ص13.
- 2- سليمان عبد الواحد يوسف إبراهيم - المرجع في صعوبات التعلم النمائية والأكاديمية والاجتماعية والانفعالية - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ط1- 2010-ص30.
- 3- السيد عبد الحميد سليمان السيد - صعوبات التعلم تاريخها مفهومها تشخيصها علاجها-دار الفكر العربي-القاهرة_ ط1-2000-ص94.

- 4- عادل عز الدين الأشول- موسوعة التربية الخاصة – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ط-1987- ص540.
- 5- سيد أحمد عثمان - صعوبات التعلم – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ط- 1990.
- 6- سعيد عبد الله إبراهيم دبيس - دراسة للمظاهر السلوكية المميزة لصعوبات التعلم النمائية وعلاقتها ببعض المتغيرات – مجلة علم النفس- تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب- العدد التاسع والعشرين- مارس 1994- ص29.
- 7- فتحي مصطفى الزيات- دليل بطارية مقاييس التقدير التشخيصية لصعوبات التعلم LDDRS، صعوبات التعلم النمائية، صعوبات التعلم الأكاديمية، صعوبات السلوك الاجتماعي والانفعالي – دار النشر للجامعات – القاهرة- ط1-2007 - ص27.
- 8- سميرة أبو الحسن النجار وعبد الستار شعبان سلامة- دليل مقياس المؤشرات السلوكية لصعوبات التعلم لتلاميذ المرحلة الابتدائية- مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة- ط- دس- ص 22.
- 9- محمد نجيب الصبوة- ذاكرتنا التعرف السمعي والاستدعاء البصري المكاني لدى العصائيين والفصامين السعوديين-مجلة علم النفس- تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب – العدد 37- ص 76.
- 10- فتحي مصطفى الزيات- صعوبات التعلم، الأسس النظرية والتشخيصية والعلاجية – دار النشر للجامعات- مصر - 1998- ص369.
- 11- أسامة محمد البطاينة وآخرون- صعوبات التعلم النظرية والممارسة- دار المسيرة للنشر والتوزيع- الأردن- ط1-2005- ص148.
- 12- سامي محمد ملحم- صعوبات التعلم – دار المسيرة للنشر والتوزيع – الأردن – ط2- 2006- ص310.

هوامش البحث:

- ¹ - ناصر خطاب- تعليم التفكير للطلبة ذوي صعوبات التعلم برنامج علمي- دار اليازوري للنشر والتوزيع- عمان- الاردن- ط عربية- 2008- ص 13.
- ² - سليمان عبد الواحد يوسف ابراهيم -المرجع في صعوبات التعلم النمائية والاكاديمية والاجتماعية والانفعالية -مكتبة الانجلو المصرية -القاهرة - ط1- 2010- ص30.
- ³ - السيد عبد الحميد سليمان السيد - صعوبات التعلم تاريخها مفهومها تشخيصها علاجها- دار الفكر العربي- القاهرة - ط1-2000- ص 94.
- ⁴ - عادل عز الدين الأشول - موسوعة التربية الخاصة - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - دط- 1987- ص 540.
- ⁵ - سيد أحمد عثمان - صعوبات التعلم - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - د ط- 1990.
- ⁶ - سعيد عبد الله إبراهيم دبيس - دراسة للمظاهر السلوكية المميزة لصعوبات التعلم النمائية وعلاقتها ببعض المتغيرات - مجلة علم النفس- تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب- العدد التاسع والعشرين- مارس 1994- ص 29.
- ⁷ - فتحي مصطفى الزيات- دليل بطارية مقاييس التقدير التشخيصية لصعوبات التعلم LDDRS، صعوبات التعلم النمائية، صعوبات التعلم الأكاديمية صعوبات السلوك الاجتماعي والانفعالي - دار النشر للجامعات - القاهرة - ط1-2007- ص 27.
- ⁸ - المرجع نفسه- ص 28.
- ⁹ - سميرة أبو الحسن النجار وعبد الستار شعبان سلامة- دليل مقياس المؤشرات السلوكية لصعوبات التعلم لتلاميذ المرحلة الابتدائية- مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة- د ط- دس - ص 22.
- ¹⁰ - محمد نجيب الصبوة- ذاكرتا التعرف السمعي والاستدعاء البصري المكاني لدى العصابيين والفصامين السعوديين- مجلة علم النفس- تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب -العدد 37- ص 76.
- ¹¹ - سميرة أبو الحسن النجار- مرجع سابق- ص 25.
- ¹² - المرجع نفسه- ص 24.
- ¹³ - فتحي مصطفى الزيات- مرجع سابق- ص 32.
- ¹⁴ - فتحي مصطفى الزيات- صعوبات التعلم، الأسس النظرية والتشخيصية والعلاجية - دار النشر للجامعات- مصر - 1998- ص 369.
- ¹⁵ - فتحي مصطفى الزيات- 2007- مرجع سابق- ص 3.
- ¹⁶ - سميرة أبو الحسن النجار- مرجع سابق- ص 36.

- 17- أسامة محمد البطاينة وآخرون- صعوبات التعلم النظرية والممارسة- دار المسيرة للنشر والتوزيع- الأردن- ط1- 2005- ص148.
- 18- فتحي مصطفى الزيأت-2007- مرجع سابق- ص36.
- 19- المرجع نفسه- ص38.
- 20- سامي محمد ملحم- صعوبات التعلم – دار المسيرة للنشر والتوزيع – الأردن – ط2- 2006- ص310.
- 21- أسامة محمد البطاينة وآخرون- مرجع سابق- ص 168.
- 22- فتحي مصطفى الزيأت -2007- مرجع سابق- ص41.
- 23- أسامة محمد البطاينة وآخرون - مرجع سابق- ص178.179.

حقائق مخفية حول الإسلام والمسلمين في إفريقيا

أ/ صالح زنداقي

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

هذا المقال هو محاولة لتوضيح عدة حقائق مجهولة حول الإسلام والمسلمين في إفريقيا، أدى عدم وضوحها إلى انتشار معلومات خاطئة عنها على نطاق واسع. وقد تناول المقال بالتوضيح ما يلي:

- بطلان دعوى أن الأوروبيين هم من استكشف قارة إفريقيا، وبيان أن المسلمين قد سبقوهم إلى ذلك بقرون عديدة، تصل في بعض المناطق إلى خمسة قرون، باعتبار أن المسلمين قد توغلوا في القارة ابتداء من القرن الرابع الهجري؛ العاشر الميلادي، وأما البرتغاليون وهم أول من غزا القارة من الغربيين، فلم يصلوا إلى وسط القارة إلا في القرن الخامس عشر الميلادي.
- بيان الطرق التي وصل بها الإسلام إلى إفريقيا جنوب الصحراء، وأنها من المناطق التي وصلها الإسلام دون حروب، وإنما وصلها عن طريق أخلاق التجار والدعاة إلى الله، وأنها في ذلك مثل جنوب شرق آسيا التي يشير إليها الباحثون دائما ولا يذكرون إفريقيا إلا ما ندر.
- بيان دور المسلمين في تنمية القارة، وإقامة دول وحضارات على أراضيهم شهد الكل بتقدمها ورقيتها.
- إبراز صورة مقاومة المسلمين للاستعمار الأوروبي، وبيان الجهد الكبير الذي قاموا به في سبيل صد موجات الاستعمار التي غزت القارة.
- تبين حقائق حول أعداد المسلمين في القارة، وكشف محاولة بعض الباحثين الغربيين، لأغراض غير نزيهة، تقليل عددهم بصورة متعمدة.

Résumé:

Cet article est une tentative de clarifier plusieurs vérités inconnues sur l'Islam et les musulmans en Afrique, qui a poussé son ignorance à certaine information incorrecte de se propager à longue durée.

Cet article nous montre que:

Les européens n'ont jamais découvert l'Afrique les premiers mais les musulmans les ont précédés de plusieurs siècles et certaines places, ils les ont précédés de cinq siècles, considérant que les musulmans ont entré en Afrique le début du 10^{ème} siècle. Les portugais sont les premier qui ont conquérez l'Afrique parmi les européens, ils sont arrivés eu Afrique au 15^{ème} siècle.

Montrer comment l'Islam est arrivée Afrique au sud du Sahara, et qu'il est arrivé sans guerre mais avec la moralité des commerçants musulmans, et les invités à la générosité de l'Islam, comme le sud-est de l'Asie qu'on en parle toujours oubliant l'Afrique.

Montrer le rôle important des musulmans dans le développement du continent, et l'institution des pays civilisés et modernes.

Faire sortir l'image de la résistance islamique contre le colonialisme européen, et montrer que les musulmans africains ont eu un grand rôle dans cette résistance.

Donner des informations véridique du pourcentage des musulmans en Afrique, et révéler la tentative de quelques érudits occidentaux pour la réduction déloyale du nombre des musulmans en Afrique pour des raisons malhonnêtes et donner des faux pourcentages; Délibérément.

مقدمة:

يحاول هذا المقال أن يوضح عدة حقائق مجهولة حول الإسلام والمسلمين في إفريقيا، أدى عدم وضوحها إلى انتشار معلومات خاطئة عنها على نطاق واسع. وصاغ المقال حولها عدة تساؤلات حاول الإجابة عنها. ومن هذه التساؤلات ما يلي:

- هل حقا أن الأوربيين هم من اكتشف قارة إفريقيا؟ وأن العالم لا يعرف شيئا عن إفريقيا جنوب الصحراء قبل مجيئهم؟ وما الذي قام به المسلمون في هذا الشأن؟

- ما الطرق التي وصل بها الإسلام إلى عمق قارة إفريقيا بل وأصبح هو الدين الأول في الكثير من دولها؟ وهل تم ذلك الفتح عنوة أو صلحا؟ أم أن هناك نوعا ثالثا من الفتح؟

- ما الدور الذي قام به المسلمون لمقاومة الاستعمار الغربي حينما غزا القارة؟

- ما حقيقة الأرقام التي يتداولها الغربيون عن أعداد المسلمين القليلة في الدول الإفريقية؟ وهل المسلمون فعلا أقلية في القارة الإفريقية؟
أولاً: جهود المسلمين في اكتشاف القارة:

الحقيقة التي لا مرية فيها أن المسلمين كان لهم دور كبير في كشف القارة وقد سبقوا الأوروبيين إليها بزمان طويل. بل إن ما وصل إليه المستكشفون الأوروبيون في العصر الحديث يرجع الفضل فيه لمرافقيهم من البحارة والأدلاء العرب وإن لم يشر الكتاب الذين كتبوا عن الرحلات الكشفية إلى هذا الفضل¹. وإن كان بعض المستكشفين الأوروبيين صرح بأن المسلمين قد سبقوهم، مثل [لنجستون - Leyfgsstoun].

وبينما لم يكن الجغرافيون الأوروبيون يعرفون عن وسط القارة وجنوبها شيئاً، لدرجة أنهم كانوا يرمزون لها في خرائطهم ببحيرة واسعة، أو بسلاسل جبلية، أو بصور حيوانات مفترسة. في تلك الفترة كان المسلمون قد انتشروا في إفريقيا السوداء وتوغلوا داخلها، ونتج عن ذلك قيام إمبراطوريات إسلامية عظيمة جنوب الصحراء.

وظلت بعض هذه الدول الإسلامية قائمة إلى بداية الاستعمار الأوروبي للقارة، وقد نجح المسلمون في الوصول إلى قلب إفريقيا عن طريق عبورهم للصحراء الواسعة ورمالها المترامية الأطراف، فيما فشل الأوروبيون في ذلك، واقتصرُوا لفترة طويلة من الزمن على بضع مواضع من الساحل الشمالي والغربي.

وكذلك انتشر العرب المسلمون في الساحل الشرقي واستقر عدد كبير منهم هناك، واستوطنوا الجزر الساحلية كزنجبار وبمبا، وفي المراكز الساحلية مثل سفالة ومالندي وممبسة ودار السلام، واستطاعوا أن يطبعوا هذه المناطق الواسعة من شرق القارة بلغتهم وديانتهم، حتى نشأت فيها لغة جديدة تجمع بين اللغة العربية ولغة أهل هذه المناطق، وهي اللغة السواحلية.

وكان من أثر ذلك أن أنشأ المسلمون حواضر لم تكن موجودة من قبل، مثل مدينة مقديشيو التي تأسست في القرن الثاني الهجري - سنة 860 ميلادي - على يد عرب الأحساء الذين استوطنوا هناك، ومن الصومال واصل المسلمون سيرهم إلى تانزانيا وكينيا في القرن الثالث الهجري².

ويذكر المؤرخون أن الرحالة المسلمين والأجانب على السواء، الذين زاروا الإمارات العربية المسلمة في شرق إفريقيا، تحدثوا بانبهار عما رأوه في هذه الإمارات من مظاهر الحضارة والرفي³. وكذلك كان للجغرافيين العرب مجهوداتهم الضخمة التي أضافت الكثير لمعلوماتنا الجغرافية عن إفريقيا جنوب الصحراء، وكان الكثير منهم يجوب أدغال إفريقيا خلال القرن الثالث الهجري وما بعده، أي التاسع الميلادي وما بعده.

ونشير باختصار إلى بعض هؤلاء الجغرافيين المسلمين، والمناطق التي وصلوا إليها في إفريقيا، ومؤلفاتهم حولها:

الجغرافيون والرحالة المسلمون ودورهم في اكتشاف القارة: ومن هؤلاء:

1- المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي:

ولد في بغداد، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وقضى زهرة شبابه بها، قبل أن يبدأ رحلاته، وتوفي في مصر سنة 346 هـ 957 م. ألف عدة كتب منها: «مروج الذهب ومعادن الجوهر» و«أخبار الزمان ومن أباده الحدثان، وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران» و«التنبيه والإشراف» و«أخبار الأمم من العرب والعجم» والكتب الثلاثة الأولى مطبوعة⁴، وكل هذه الكتب قد تطرق فيها إلى شيء من جغرافية العالم. والمسعودي بغدادي المنشأ، ويذكر الباحثون أنه أمضى عشرين سنة متنقلاً، حيث خرج من بغداد سنة 301 هـ، وزار مدغشقر - والتي يسميها القدماء بلاد الواق واق - عدة مرات، آخرها سنة 304 هـ، كما صرح بذلك في مروج الذهب، وذكر أن العمانيين يكثرون الذهاب إلى هناك، كما ذكر أنه لاقى أهوالاً كثيرة في ركوبه البحر المؤدي إليها، إلى درجة قوله: "وقد ركبت عدة من البحار؛ كبحر الصين والروم والخزر والقلزم واليمن، وأصابني فيها من الأهوال ما لا أحصيه كثرة، فلم أشاهد أهول من بحر الزنج"⁵. وذكر بأن فيهم مسلمين، ووصف من حال سكانها أن دوابهم البقر، وليس في أرضهم خيل ولا بغال ولا إبل، ولا يعرفونها، وكذلك لا يعرفون الثلج والبرد⁶. وهذا حالهم إلى الآن، وهو حال من يعيش في المناخ الاستوائي.

2- ابن حوقل: محمد بن حوقل البغدادي الموصللي، أبو القاسم:

توفي بعد سنة 367 هـ. وهو تاجر موصللي كما يذكر ذلك ياقوت عند النقل عنه. رحل من بغداد سنة 331 هـ، وجاب إفريقيا من الشرق إلى الغرب

أي من البحر الأحمر إلى المحيط الأطلسي. ويذكر عنه ياقوت أنه كان في أغمات بلدة قرب مراكش بعد الثلاثمائة من الهجرة⁷.
ومر بالحبشة وزيلع والنوبة، ورأى نهر النيجر، وألف كتابين هما «الممالك والممالك» و«صورة الأرض».

3- الإدريسي: محمد بن عبد الله السبتي المغربي:

ولد في مدينة سبتة سنة 493هـ - 1100م، وتوفي بها أيضا سنة 560هـ - 1165م بعد تطواف كبير. وهو من أشهر الجغرافيين المسلمين، وقضى حياته في التجول، وقام بعدة رحلات في إفريقيا. وله كتاب مشهور في ذلك هو «صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس» وله أيضا «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» انتهى من تأليفه سنة 548هـ، كتبه لصاحب صقلية روجر الثاني، حين نزل عليه، وقد تُرجم إلى الفرنسية ترجمة كثيرة الخطأ كما يقول سيبولد، في دائرة المعارف الإسلامية، وتُرجم إلى اللاتينية والإنكليزية والألمانية⁸ والإيطالية⁹. ولخصه المقرئ في كتابه الذي سماه «جني الأزهار من الروض المعطار».

4- ابن بطوطة: محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي:

ولد في طنجة، وهو من أعظم الرحالة العرب، طاف معظم بقاع العالم القديم في وقته، بدأ رحلته سنة 725هـ من طنجة مسقط رأسه، وزار الكثير من أرض إفريقيا، حيث زار سواكن وزيلع ومقديشيو وكلوة ومبسة وسجلماصة وتمبكتو وتاكدا، وشاهد نهر النيجر، ويصف في رحلته الأماكن التي زارها بتفصيل دقيق يدعو للإعجاب والتقدير¹⁰.

5- حسن بن الوزان:

ولد في غرناطة سنة 898هـ - 1493م، غادر والداه غرناطة واستقرا في فاس، أرسله شريف فاس موفدا إلى دولة صنغاي سنة 915هـ، فسافر عن طريق سجلماصة إلى تمبكتو، وكانت في ذلك الوقت في قمة مجدها، ثم زار مملكة مالي، ومن صنغاي اتجه شرقا إلى بلاد الهوسا، ثم إلى برونو. وفي عام 924هـ - 1518م أسره القراصنة النصارى، وحملوه إلى بابا الفاتيكان ليؤ العاشر، الذي أطلق سراحه فيما بعد، وهناك أكمل كتابه وسماه «تاريخ ووصف إفريقيا»، وفيه معلومات مفيدة عن داخل إفريقيا لم تكن معروفة من قبل¹¹.

هؤلاء هم بعض الجغرافيين المسلمين الذين كانت لهم جهود كبيرة في تعريف العالم بإفريقيا جنوب الصحراء، وأقول بعضهم لأنه يوجد كثير

غيرهم؛ ونحن لا نستطيع حصر كل ما كتبوه عن إفريقيا، مما هو مطبوع أو مخطوط، وهناك مصادر لم تصلنا أصلاً.

وإذا تمعنا جيداً في تضاريس القارة الإفريقية ومناخها، ثم في الزمن الذي استكشفها فيه المسلمون، فإننا ندرك حينئذ عظم العمل الذي قاموا به؛ وذلك لأن القارة الإفريقية تتميز بقساوة مناخ صحاريها، واتساع مساحتها، مما شكل حاجزاً منيعاً بين شمال القارة وجنوبها، وتتميز كذلك بتضاريسها الصعبة وقصر سواحلها بالنسبة لمساحتها، وكذلك بقلة صلاحية أنهارها للملاحة، وبقلة الجزر القريبة من السواحل، وهذا ما أدى إلى تأخر استكشاف إفريقيا من غير أهلها مقارنة مع قارات العالم القديم الأخرى.

وجود هذه الصعوبات ووجود عقبات أخرى حيث لم تكن وسائل المواصلات والاتصالات الحديثة قد وجدت بعد، جعلت الجغرافيين والرحالة المسلمين يتعرضون لمناعب لا يمكن وصفها، ومع ذلك كله فقد قاموا بجهود عظيمة، تعتبر خارقة للعادة فعلاً في ذلك الوقت، من أجل التوغل إلى عمق إفريقيا والوصول إلى المعلومات بأنفسهم وتدوينها في مؤلفاتهم، ومن ثم إفادة العالم بأكملها بها.

ثانياً: كيف وصل الإسلام إلى إفريقيا؟

أ- إفريقيا قبل دخول الإسلام إليها:

قبل التحدث عن انتشار الإسلام، لا بد من إلقاء نظرة على الأديان التي كانت سائدة في القارة الإفريقية قبل وصول الإسلام إليها. فقد كان في إفريقيا ديانات عديدة اعتنقها الأفارقة قبل دخول الإسلام بوقت كبير.

فاليهودية مثلاً كانت بعض جذورها قد استقرت بمدينة الإسكندرية، ونفذت أيضاً إلى بعض مدن شمال إفريقيا، ووصلت إلى المغرب الأقصى. وكانت النصرانية قد استقرت في وادي النيل وانتشرت هناك انتشاراً كبيراً منذ القرن الرابع الميلادي، ووصلت إلى شمال إفريقيا خاصة في المدن الساحلية، وأثرت في المناطق الداخلية ولو بقدر يسير. وانتشرت النصرانية أيضاً في بلاد النوبة ووصلت إلى جزيرة مروي وعلى جانبي النيل الأزرق. واستمرت كذلك في السودان لفترة طويلة تصل إلى تسعة قرون حتى غلب عليها الفتح الإسلامي.

وكانت الحبشة أيضا قد تنصرت حوالي سنة 330م في عهد "غيرانا" وهو أول ملك حبشي يعتنق النصرانية. ووصلت النصرانية إلى غرب إفريقيا، حيث انتشرت دولة غانا، وإن كانت غالبا ما تكون في غرب إفريقيا مخلوطة بالديانات الوثنية¹². وأما البربر في بلاد المغرب العربي، فقد كانوا في الأغلب مجوسا إلا في بعض الأحيان يدينون بدين من غلب عليهم¹³، وأما باقي مناطق إفريقيا، فقد كانت الوثنية وعبادة الأصنام هي السائدة فيها¹⁴.

ب- دخول الإسلام إلى المغرب العربي:

فتحت مصر في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأصبحت بعد ذلك قاعدة الفتح لإفريقيا الشمالية بعد أن تمكن فيها الإسلام. وأما بلاد المغرب العربي فبدأ فتحها في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وتحديدًا سنة 27 للهجرة على يد عبد الله بن سعد بن أبي سرح رضي الله عنه¹⁵، فغزاها في 20 ألفا، فيهم جماعة من وجوه الصحابة منهم عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم. وقد أحصى أبو العباس أحمد بن خالد الناصري السلاوي صاحب «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى» من شهد فتح المغرب من الصحابة الكرام، فسرّد أسماءهم في خمس صفحات كاملة¹⁶. وفتح عبد الله بن سعد مدينة "سببيلة" الرومانية وما يحيط بها، وما زالت هذه المدينة معروفة باسمها حتى الآن وتقع في الجنوب الشرقي لتونس، وكانت مأوى منيعا للرومانيين. وفي معركة سببيلة اشتهر أمر عبد الله بن الزبير رضي الله عنه¹⁷. وكان هذا الفتح سببا لانتصار المسلمين في معركة ذات الصواري الشهيرة التي وقعت سنة 31هـ. وكان لهذا النصر أثره الكبير في تثبيت الإسلام في الشمال الإفريقي. ثم وجه معاوية رضي الله عنه في خلافته جيشا بقيادة معاوية بن حديج الكندي رضي الله عنه والي مصر، فوسع رقعة الفتح إلى أبعد مما كان في الفتح الأول، وغزا صقلية من البحر، ومكن للإسلام في تلك القطعة المفتوحة. ثم ولى معاوية رضي الله عنه على فتوح إفريقيا عقبة بن نافع الفهري الفاتح العظيم، وأمره أن يتوسع في الفتوحات لنشر الإسلام والتمكين له، فرأى

عقبة أن يؤسس عاصمة للمسلمين، تكون منطلق الفتوحات الإفريقية، فأسس مدينة القيروان المشهورة إلى الآن، وكان ذلك عام 50هـ - 670م¹⁸.
ثم جاء بعد عقبة مسلمة بن مخلد والي مصر، فولى على إفريقية مولاه أبا المهاجر ديناراً، فنشر الإسلام وتوسع في الفتوحات حتى وصل إلى تلمسان، وهي قريبة من حدود الجزائر مع المغرب الآن، ثم أكمل الفتح عقبة بن نافع في ولايته الثانية التي توغل فيها إلى أن بلغ طنجة¹⁹، وأدخل قوائم فرسه في البحر على شاطئ المحيط الأطلنطي، وقال لأصحابه ارفعوا أيديكم ففعلوا، وقال: "اللهم إني لم أخرج بطراً ولا أشراً، وإنك لتعلم إنما أطلب السبب الذي طلبه عبدك ذو القرنين وهو أن تعبد ولا يشرك بك شيء، اللهم إنا معاندون لدين الكفر، ومدافعون عن دين الإسلام، فكن لنا ولا تكن علينا يا ذا الجلال والإكرام"²⁰.

وجاء بعد عقبة نفر يعدون من بناء التاريخ الإسلامي بالشمال الإفريقي: منهم زهير بن قيس البلوي، وحسان بن النعمان الغساني، الذي تم على يديه مع فتح البلدان فتح العقول، وجمع بين المقدرة الحربية، والذكاء السياسي والملكة الإدارية، وأفاض على الناس عدل الإسلام وإحسانه، وبدأت في أيامه فكرة فتح الأندلس، التي حققها بعده موسى بن نصير ومولاه طارق بن زياد الليثي، عام 92هـ²¹.

وكان استقرار الإسلام في الشمال الإفريقي بداية لتغلغل الإسلام إلى جنوب الصحراء أو ما يعرف بإفريقيا السوداء كما سنوضح في المبحث التالي:

ج- دخول الإسلام وانتشاره في إفريقيا جنوب الصحراء:

الحقيقة أن أول اتصال بين الإسلام وإفريقيا، كان منذ فجر الإسلام الأول، وكان ذلك في العهد النبوي، بل في المرحلة المكية؛ وذلك لما أمر النبي عليه الصلاة والسلام بعض أصحابه بالهجرة إلى الحبشة (إثيوبيا اليوم) وكان من آثار هجرتهم هذه إسلام ملكها أصحمة النجاشي رضي الله عنه، وصلى عليه النبي ﷺ صلاة الغائب حين توفي؛ فعن جابر رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال حين مات النجاشي: «مات اليوم رجل صالح، فقوموا فصلوا على أخيك أصحمة» رواه البخاري²².

وقد انتقل الإسلام إلى إفريقيا جنوب الصحراء دون قتال، بل عن طريق دعوة وأخلاق التجار والمسافرين المسلمين وسلوكوا في سبيل ذلك طرقاً عديدة:

د- الطرق التي سلكها الإسلام إلى إفريقيا جنوب الصحراء:

دخل الإسلام إلى إفريقيا جنوب الصحراء من عدة محاور:

1- طريق باب المندب والبحر الأحمر: وعن طريقه انتشر الإسلام في القرن الإفريقي وإفريقيا الشرقية، وكان اتصال العرب، بالساحل الشرقي لإفريقيا قديماً قبل الإسلام، لقربه من جزيرة العرب، واستقر الكثير من المهاجرين والتجار العرب في هذه المناطق، واختلطوا بأهالي البلاد، وأثروا فيهم، إلا أن التأثير الحقيقي كان بعد الإسلام، وقوي التواصل بين الطرفين، وكان الانتقال بين ضفتي البحر الأحمر مألوفاً أيضاً قبل الإسلام، وقوي بعد الإسلام كمعبر قريب إلى الأراضي المقدسة لأداء فريضة الحج.

2- عن طريق جنوب مصر: وانتشر الإسلام عن طريقها إلى بلاد النوبة والبرنو.

3- عن طريق المغرب العربي: ووصل الإسلام عبر هذا المحور إلى إفريقيا الغربية والوسطى، وقد اتسع انتشار الإسلام في غرب إفريقيا على يد المرابطين، وقام سكان المغرب العربي من الأمازيغ بجهد كبير على هذا المحور في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي وما بعده، حيث اعتنقت دول بأكملها الإسلام عن طريق المغرب العربي، مثل موريتانيا ومالي والنيجر والسينغال وغامبيا وغينيا وأجزاء كبيرة من نيجيريا وإمبراطورية غانا وغيرها، وحل الإسلام فيها محل الوثنية²³، كل ذلك بفضل الله تعالى ثم بفضل جهود أهل المغرب العربي الذين اعتنقوا الإسلام ثم صاروا دعاة مخلصين لدينهم، وعلى سبيل المثال؛ في القرن العاشر الهجري، اعتنق مليون وثلاثمائة ألف سنغالي الإسلام من بين مليونين هم مجموع سكان السنغال في ذلك الوقت²⁴، وقامت هناك نتيجة هذه الجهود دول وممالك إسلامية، كما سنوضح بعد قليل.

وتجدر الإشارة إلى أن التجار المسلمين قد قاموا بدور بارز في نشر الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء على العموم، فقد كانت الطرق التجارية الموصلة بين المراكز الإسلامية في شمال القارة والبلاد الواقعة فيما وراء الصحراء هي المسالك الحقيقية التي تسرب الإسلام عبرها إلى قلب إفريقيا. وكذا الأمر بالنسبة للطرق التجارية على طول ساحل المحيط الأطلسي، فقد قامت هذه الطرق بدور جليل الشأن في نشر الإسلام في بلاد السنغال وأعالي النيجر ومنطقة بحيرة تشاد.

كذلك كان شأن الطرق التجارية التي تصل وادي النيل ببلاد السودان وشرق إفريقيا²⁵.

ويقر الباحثون غير المسلمين بهذه الحقيقة، فهي هو د. والتر رودني الغواياني الذي لا نستطيع أن نَصِفَه بأنه متعاطف مع الإسلام في كتابه "أوربا والتخلف في إفريقيا" يتحدث عن إمبراطوريات غانا ومالي والصنغاي الإسلامية²⁶ والتقدم الكبير الذي تمتعت به، ثم عن التجارة التي كانت تتم بين شمال إفريقيا ووسطها وصولاً إلى سيراليون وليبيريا وساحل العاج وغانا، عبر تلك المسافات البعيدة، ويصفها بالشيء المبهر، ثم يقول: "وكانت التجارة عبر الصحراء من الناحية الفعلية إنجازاً عظيماً مثل عبور المحيط؛ فقد أفضت إلى تنشيط المدن الشهيرة بالمنطقة مثل والاته وتمبكتو وجاو وجنى، بدرجة تفوق كثيراً دور التجارة المحلية، كما أنها جلبت الثقافة الإسلامية التعليمية"²⁷.

ثالثاً: الممالك الإسلامية التي قامت في إفريقيا جنوب الصحراء:

كانت النتيجة المباشرة لانتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء، أن استطاع المسلمون الأفارقة إقامة إمبراطوريات ودول إسلامية في مختلف مناطقهم، ومن هذه الدول:

① - **مملكة غانا:** وهذه الدولة الكبيرة التي بلغت أوج مجدها في القرن الحادي عشر الميلادي وإن كان حكامها وثنيون، إلا أن الإسلام انتشر في رعاياها، وقد ذكر أبو عبد الله البكري أنه كان بعاصمتها "كومبي" اثنا عشر مسجداً يؤم الناس في الصلاة فيها عدد من الفقهاء البارزين، وذكر أن عدداً من رجال البلاط ومنهم الوزير كانوا عادة من المسلمين.

وكانت تشمل هذه المملكة جزءاً من الصحراء الكبرى والسنغال والنيجر إلى أن استولى المرابطون على "كومبي" وعم الإسلام القبائل الوثنية هناك²⁸.

② - **مملكة مالي:**

وقامت في القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين إلى بداية القرن الخامس عشر، وهي لم تكن تشمل دولة مالي الحالية فحسب، بل إنها قامت على أراضي السودان الغربي الذي يمتد بين النيجر والمحيط الأطلسي، أما شاملاً فضمت أراضي عدة دول حالية من بينها النيجر ومالي وبوركينا فاسو والسينغال وأجزاء كبيرة من موريتانيا²⁹.

ومن أبرز ملوكهم منسا³⁰ موسى الذي تولى الملك سنة 1307م وحج سنة 1327م، وكثرت الروايات عن حجه هذا وما أنفقه فيه، فقد قيل إنه كان ضمن قافلته 100 جمل، على كل منها ثلاثة قناطير من الذهب، وأن ما طرحه

من ذهب في سوق القاهرة أدى إلى هبوط قيمته هبوطا شديدا وظل كذلك مدة طويلة³¹.

وزارها ابن بطوطة سنة 753هـ، وذكر من صفاتهم الشيء الكثير، ومن غرائب ما ذكره عنهم قوله: «فمن أفعال السودان الحسنة قلة الظلم... ومنها مواظبتهم على الصلوات والتزامهم لها في الجماعات، وضربهم أولادهم عليها، وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الإنسان إلى المسجد لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام... ومنها عنايتهم بحفظ القرآن العظيم، وهم يجعلون لأولادهم القبور إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه، فلا تفك عنهم حتى يحفظوا، ولقد دخلت على القاضي يوم العيد وأولاده مقيدون، فقلت: ألا تسرحهم؟ فقال: لا أفعل حتى يحفظوا القرآن، ومررت يوما بشاب حسن الصورة عليه ثياب فاخرة، وفي رجله قيد ثقيل فقلت لمن كان معي: ما فعل هذا؟ أقتل؟ ففهم عني الشاب وضحك، وقيل لي: إنما قيد حتى يحفظ القرآن»³².

وممن تكلم عن هذه المملكة ابن خلدون في تاريخه، وذكر أن مملكة غانة صارت في عهده لسلطان مالي³³.

ويعود الفضل لهذه الدولة في نشر الإسلام في قبائل الهوسا في القرن الثامن الهجري أي الرابع عشر الميلادي.

③ - مملكة التكرور:

وكانت في منطقة السنغال حاليا، واستولى عليها ملوك مالي فيما بعد، وضموها إلى مملكتهم.

④ - مملكة الصنغاي: نشأت على ضفاف نهر النيجر، وقد انتشر الإسلام في هذا الشعب، وأقاموا مملكة عاصمتها "جاو"، ودخلت في نطاق حكمهم معظم الجهات التي تتكلم الهوسا، وبلغ أوج نفوذهم في القرن الخامس عشر الميلادي.

⑤ - دولة البرنو والكانم: وقد عمرت حوالي تسعة قرون، وكان الإسلام عصب قوتها، والعربية لغتها الرسمية في شتى نواحي الحياة، وقامت في السودان الأوسط، ومهدا بحيرة التشاد، وامتدت في بعض فتراتهما إلى ما بين نهري النيل والنيجر³⁴.

⑥ - دولة الهوسا: في السودان الغربي، ومركزها مدينة كانوا الإسلامية الشهيرة في شمال نيجريا³⁵.

⑦ - الدولة السُّكُتِيَّة: وقامت هذه الدولة من بداية القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين الميلاديين، ودامت قرنا من الزمن؛ فقد تأسست سنة

1804م على يد الزعيم المصلح الشيخ عثمان بن فودي الفلاني (1168-1233هـ/ 1754-1817م) الذي استطاع أن يخضع جميع بلاد الهوسا على اتساعها في دولة واحدة، وضم إليها عاصمة البرنو، وقام بأمر الدعوة إلى الإسلام خير قيام.

وكان الشيخ عثمان بن محمد فودي عالماً وفقياً، قضى سنين شبابه في طلب العلم، وممن طلب العلم على أيديهم أبوه محمد فودي وأمه حواء وجدته رقية، وبدأ بالدعوة إلى الله تعالى، وتوجه إلى عامة الناس، وخاصتهم، وإلى الملوك والحكام، وكان يدعو إلى التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ونبذ البدع، وألف أكثر من 50 مؤلفاً في مختلف علوم الشريعة.

فتجمع الناس حوله، وبويع بإمارة المؤمنين عام 1804م، وكان أخوه عبد الله وابنه محمد على طريقتيه ومن علماء الشريعة أيضاً. وقد كان لعثمان بن فودي، ودولته التي أقامها، فضل كبير في نشر الإسلام بعقيدته الصافية في إفريقيا الغربية، ودخلت قبائل وثنية عديدة في الإسلام نتيجة لجهوده³⁶.

وشملت الدولة السكتية شمال نيجيريا وجزءاً كبيراً من النيجر ومعظم أجزاء الكاميرون³⁷، واستمرت هذه الدولة إلى غاية عام 1903م، لما سقطت العاصمة سوكونتو في أيدي القوات البريطانية المحتلة.

⑧ - وأما في الساحل الشرقي لإفريقيا، فقامت إمارات عربية عديدة ودامت حتى القرن السادس عشر الميلادي، بل بعضها بقي إلى القرن التاسع عشر، واصطدموا مع الأوروبيين الذين جاؤوا لاحتلال هذه المناطق³⁸، وكان موقع هذه الإمارات في منطقة زنجبار - تانزانيا - وما جاورها، وامتدت إلى جزر القمر الواقعة بين مدغشقر والموزنبيق، وجمهورية جزر القمر عضو في الوقت الحالي في جامعة الدول العربية فضلاً عن منظمة التعاون الإسلامي، ويتكلم الكثير من أهلها اللغة العربية بطلاقة.

رابعاً: دور الممالك الإسلامية في مقاومة الاستعمار وحركة المقاومة للاستعمار البريطاني في شمال نيجيريا أنموذجاً:

قاوم المسلمون في إفريقيا الاستعمار الأوروبي كل في موقعه، وسجلوا في ذلك مواقف وبطولات مشرفة في بلدانهم، ولناخذ نموذجاً لهذه المواقف المشرفة من مقاومة الدولة السكتية للاستعمار البريطاني في بلاد الهوسا: سبق أن أشرنا إلى أن الدولة السكتية تأسست في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، وأنها شملت شمال نيجيريا، وجزءاً كبيراً من النيجر، ومعظم

أجزاء الكامبيرون، وكانت كل الدول الاستعمارية تتطلع إلى السيطرة عليها، إلا أن مؤتمر برلين جعلها ضمن مناطق النفوذ البريطاني.

ولما بدأت بريطانيا زحفها على إفريقيا الغربية، بدأت في الاتصال بالدولة السكتية الإسلامية، محاولة إقامة علاقات طيبة معها، حتى تكمل استعدادها لابتلاعها، لأنها لم تكن على استعداد للدخول في صراع مع هذه الدولة، وهي لم تتجهز له كما يجب.

ولهذا أرسل فريدريك لوجارد، قائد القوات البريطانية في المنطقة، سنة 1900م، رسالة إلى الخليفة في سوكوتو، وأخرى إلى أمير جواندو، محاولاً معرفة رد فعل الدولة السكتية، وفوجئ بعداء الخليفة الواضح للإدارة البريطانية، وعبر الخليفة لرسول لوجارد عن رغبته في عدم تلقي أي رسائل جديدة من الأوربيين، بل طرده من سوكوتو، وكذلك كانت معاملة الرسول الثاني في جواندو.

عرف لوجارد أن حيلته في محاولة إظهار اللطف معهم لم تنفع، وأنه لابد أن يظهر نواياه الحقيقية التي أرسل لتنفيذها. فبدأ في انتهاج سياسة الاحتلال التدريجي للدولة السكتية، وبدأ من الجنوب، فشن هجوماً على إمارات الدولة الجنوبية، وواجه مقاومة، إلا أنه استطاع التغلب عليها، فاستولى على إمارة كونتاجورا، وفي سنة 1901م دخل إمارة أدماوا (الكامبيرون)، بعد معارك عنيفة مع حاكمها الزبير، وواصل البريطانيون زحفهم، فاستولوا أيضاً على إمارتي جومبي وزاريا.

واستطاع المسلمون قتل القائد الإنجليزي مولوني في إمارة كفي، والتجأ أميرها إلى كانو، حيث استقبل استقبال الأبطال، واعتبر لوجارد هذا سبباً قوياً لغزو كانو، فقرر الزحف نحوها، وبدأ الهجوم عليها في أوائل يناير 1903م، ورغم قصف المدافع الشديد لبوابة المدينة، إلا أنه لم يؤثر فيها، وبعد محاولات عديدة، وإشعال النيران في البوابة، استطاعوا دخول المدينة، وبقي حاكمها محمد شانو يقاتل، ورفض تسليم القصر، وقاتل بشجاعة فائقة حتى قتل مع جماعة من إخوانه.

لم يتمكن المسلمون من الدفاع عن كانو لاستعمال البريطانيين الأسلحة المتطورة، من مدافع وقاذفات لهب، بينما كان جيش كانو مسلحاً بالأسلحة القديمة التقليدية، فلم يتمكن من الصمود طويلاً. وهكذا صار الطريق مفتوحاً إلى عاصمة الدولة سوكوتو.

وقبل دخول قوات البريطانيين إلى العاصمة، انقسم رأي علمائها ووجهائها إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول: يرى وجوب القتال إلى آخر لحظة.

الرأي الثاني: يميل إلى عقد اتفاق وهدنة مع البريطانيين.

الرأي الثالث: يرى الهجرة من سوكونو حتى لا يقع المسلمون تحت حكم النصارى.

وكان الرأي الثالث هو الأقوى، وإليه كان يميل الخليفة محمد الطاهر.

وفي هذه الأثناء، وصلت الأخبار بقدوم الجيش البريطاني إلى سوكونو، فلم يبق أمام الجميع، سوى خيار واحد هو القتال.

فتواجهوا مع الإنجليز، إلا أن استعمال القوات البريطانية لمدافع المكسيم ساعد على هزيمة جيش سوكونو، وسقطت العاصمة، واتجه محمد الطاهر إلى مدينة بورمي، ولما دخل الإنجليز إلى سوكونو، وجدوها شبه خالية، لمغادرة أهلها لها.

واستمر الخليفة في مقاومة الإنجليز، إلى أن تواجه معهم مرة أخرى، في معركة قوية، وذلك في مدينة بورمي، وكانت من أشد المعارك التي خاضها المسلمون هناك، حيث استشهد فيها حوالي 600 مجاهد، ومن ضمنهم الخليفة الذي أصيب برصاصة في رأسه، وهو خارج من المسجد، الذي كان متحصنا فيه، وقتل معه أيضا ولداه، والأمير الزبير حاكم أدموا.

وفي يوم 27 يوليو 1903م، سجل التاريخ نهاية هذه الدولة الإسلامية، الدولة السكتية، التي ظلت تنشر الدين الإسلامي، وتحارب الوثنية، طيلة قرن من الزمان³⁹.

خامسا: إحصائيات عن مسلمي إفريقيا في العصر الحاضر:

1- نسبة المسلمين في البلدان الإسلامية الإفريقية⁴⁰:

م	اسم البلد	نسبة المسلمين	م	اسم البلد	نسبة المسلمين
1	مصر	%94	16	ساحل العاج	%60
2	السودان	%79	17	توجو	%60
3	ليبيا	%100	18	بينين	%60
4	تونس	%96	19	نيجيريا	%65
5	الجزائر	%100	20	الكاميرون	%60
6	المغرب	%99	21	النيجر	%94
7	موريتانيا	%100	22	تشاد	%85
8	الصومال	%100	23	الصحراء الغربية	%100
9	جيبوتي	%100	24	إثيوبيا وإريتريا	%65
10	السنغال	%95	25	تنزانيا	%63
11	غامبيا	%85	26	جزر القمر	%80
12	غينيا	%95	27	غانا	%50
13	غينيا بيساو	%70	28	سيراليون	%65
14	مالي	%90	29	موزنبيق	%50
15	بوركينا فاسو	%64			

2- الأقليات المسلمة في إفريقيا⁴¹:

م	اسم البلد	نسبة المسلمين
1	كينيا	%35
2	ليبيريا	%33
3	أوغندا	%30
4	مدغشقر	%25
5	موريشيوس	%30
6	مالاوي	%30
7	زامبيا	%15
8	زمبابوي	%32
9	إفريقيا الوسطى	%35

10	الكونغو(برازفيل)	25%
11	الكونغو الديمقراطية (كينشاسا)	10%
12	بورندي	25%
13	الجابون	45%
14	غينيا الاستوائية	3.13%
15	انجولا	25%

ونستطيع بناء على الإحصاءات الحديثة لأعداد المسلمين أن نسمي القارة الإفريقية بالقارة الإسلامية، وهي القارة الوحيدة التي يمكننا أن نطلق عليها هذا الاسم؛ وحاضر القارة يشهد بذلك، وتنطق به الحقائق التالية:

- أكثر من 60% من مجموع سكان إفريقيا مسلمون.
- مساحة الدول المسلمة في قارة إفريقيا تبلغ 19.368.577 كلم²، من ضمن مساحة إفريقيا الكلية البالغة 30.065.000 كلم²؛ أي أنها تقارب الـ 64,5% من مجموع مساحتها⁴².
- تشهد الدعوة الإسلامية تجاوبا كبيرا من الأفارقة، فأعداد كبيرة منهم يدخلون في الإسلام في العصر الحاضر، مما يبشر بمستقبل زاهر للإسلام في هذه القارة.

هذا إضافة إلى أهمية القارة عربيا، ففيها:

- قرابة 70% من مجموع العرب.

- 75% من الأراضي العربية⁴³.

خاتمة:

نخلص في ختام هذه الدراسة إلى ما يلي:

- بطلان دعوى أن الأوربيين هم من اكتشف القارة، فقد سبقهم المسلمون إلى ذلك بقرون عديدة، تصل في بعض المناطق إلى خمسة قرون، باعتبار أن المسلمين قد توغلوا في القارة ابتداء من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وأما البرتغاليون - وهم أول من غزا القارة من الغربيين - فلم يصلوا إلى القارة إلا في القرن الخامس عشر الميلادي.
- بيان الطرق السلمية التي وصل بها الإسلام إلى إفريقيا جنوب الصحراء، وأنها من المناطق التي وصلها الإسلام دون حروب، وأنها في ذلك مثل جنوب شرق آسيا التي يشير إليها الباحثون دائما وينسون إفريقيا.

حقائق مخفية حول الإسلام والمسلمين في إفريقيا

- بيان دور المسلمين في تنمية القارة، وإقامة دول وحضارات على أراضيهم شهد الكل بتقدمها ورفيها.
- إبراز صورة مقاومة المسلمين للاستعمار الأوربي، وبيان الجهد الكبير الذي قاموا به في سبيل صد موجات الاستعمار التي غزت القارة.
- تبين حقائق حول أعداد المسلمين في القارة.

الهوامش:

- ¹ د. شوقي الجمل، تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مكتبة الإنجلو المصرية القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1980، ص 34 و 45.
- ² أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، دار الكتاب اللبناني بيروت، الطبعة الثانية 1983م، ص 142-143، تحت مبحث بعنوان: إفريقيا قارة الإسلام.
- ³ د. شوقي الجمل، تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مرجع سابق، ص 45.
- ⁴ المسعودي، علي بن الحسين:
- مروج الذهب ومعادن الجوهر: فهرسة يوسف أسعد، طباعة دار الأندلس بيروت، 1973م.
- وأخبار الزمان: طبعته دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت سنة 1416هـ - 1996م.
- والتنبيه والإشراف: صححه عبد الله إسماعيل الصاوي، ونشره في داره دار الصاوي بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ⁵ المرجع نفسه، 1 / 40.
- ⁶ المرجع نفسه، 1 / 169.
- ⁷ ياقوت الحموي، معجم البلدان، مرجع سابق، 225/1.
- ⁸ انظر خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين الطبعة الخامسة عشر، ماي 2002 م، 24 / 7.
- ⁹ المرجع نفسه 2 / 85.
- ¹⁰ انظر ابن بطوطة، الرحلة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار الشرق العربي، 25/1، 30.
- وابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مراقبة محمد عبد المعيد ضان، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الهند، الطبعة: الثانية، 1392هـ / 1972م، 227/5.

- وابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م، 182/1.
- ¹¹ د. شوقي الجمل، تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مرجع سابق، ص 62.
- ¹² د. حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، دار الفكر العربي بيروت، الطبعة الثالثة 1986 م، ص 27-28.
- ¹³ السلاوي، أحمد بن خالد بن محمد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب الدار البيضاء المغرب، 122/1.
- ¹⁴ مقال بعنوان: الأديان التقليدية في إفريقيا، ضمن مجموعة بحوث باسم الإسلام في إفريقيا، ص 13.
- ¹⁵ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث بيروت، الطبعة الثانية 1387 هـ - 594/2.
- والذهبي، محمد بن أحمد بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405 هـ - 1985 م، 36/3.
- ¹⁶ السلاوي، أحمد بن خالد بن محمد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، مرجع سابق، 145-141/1.
- ¹⁷ ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م، 227-226/10.
- ¹⁸ المرجع نفسه، 215/11.
- ¹⁹ عبد العزيز الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا منذ الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية، تحقيق د. أحمد بن ميلاد ومحمد إدريس، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى 1987 م، ويقع في 343 صفحة.
- ²⁰ السلاوي، أحمد بن خالد بن محمد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، مرجع سابق، 36/1.
- ²¹ محمد البشير الإبراهيمي، الآثار، جمع ابنه د. أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى 1997 م، 104/5 بتصرف.
- ²² البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، تحقيق: محمد زهير الناصر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422 هـ ، 51 /5 رقم الحديث: 3877.

- ²³ أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، مرجع سابق، ص 144.
- ²⁴ المرجع نفسه.
- ²⁵ د. حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، مرجع سابق، ص 47-48.
- ²⁶ سيأتي الحديث عنها بعد قليل إن شاء الله.
- ²⁷ د. والتر رودني في كتابه "أوروبا والتخلف في إفريقيا"، مرجع سابق، ص 73-77.
- ²⁸ د. شوقي الجمل، تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مرجع سابق، ص 75.
- وانظر كتاب د. إبراهيم طرخان، إمبراطورية غانة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1970م.
- ²⁹ انظر د. إبراهيم طرخان، دولة مالي الإسلامية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
- ³⁰ كلمة منسا معناها السلطان كما ذكر ذلك ابن بطوطة في رحلته 781/2.
- ³¹ د. شوقي الجمل، تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مرجع سابق، ص 76.
- ³² ابن بطوطة، الرحلة، مرجع سابق، 2 / 790.
- ³³ ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، مرجع سابق، 1 / 55.
- ³⁴ انظر د. إبراهيم طرخان، إمبراطورية البرنو، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1975م.
- ومصطفى علي بسيوني، برنو في عهد الأسرة الكانمية، دار العلوم للطباعة والنشر، سنة 1984م.
- ³⁵ د. فيصل محمد موسي، موجز تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، مراجعة د. ميلاد المقرحي، منشورات الجامعة المفتوحة بليبيا 1997م، ص 57.
- ³⁶ د. حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، مرجع سابق، ص 221.
- ود. حسين مؤنس، الإسلام الفاتح، دعوة الحق السنة الأولى رجب 1401 هـ العدد 4، ص 130.
- ود. جميل بن عبد الله المصري، حاضر العالم الإسلامي وقضايا المعاصرة، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1405 هـ، ص 681.
- ³⁷ د. شوقي الجمل، تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، بدون تاريخ، ص 249.
- ³⁸ د. شوقي الجمل، تاريخ كشف إفريقيا واستعمارها، مرجع سابق، ص 78.
- ³⁹ انظر: الإسلام في إفريقيا، مجموعة بحوث، مرجع سابق، ص 110.

- ود. شوقي الجمل، تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 249.
- ⁴⁰ المرجع نفسه ص 17.
- وشوقي أبو خليل، أطلس دول العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 197-199.
- مع مقارنتها بمراجع أخرى كثيرة.
- ⁴¹ شوقي أبو خليل، أطلس دول العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 161-184.
- ⁴² شوقي أبو خليل، أطلس دول العالم الإسلامي، دار الفكر الطبعة الثانية 2003م، ص 195.
- ⁴³ د. جميل المصري، حاضر العالم الإسلامي وقضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 645.

ملامح الفكر الديني لإنسان الطاسيلي في المرحلة النيوليتية

أ/ عبد الحميد بعيطيش

قسم العلوم الإنسانية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

الملخص:

عرف الإنسان العبادة والدين منذ القدم، فطبيعته البشرية تُشعره بالضعف أمام الكائنات الأخرى، حيث اعتنق معتقدات وممارس بعض الشعائر الدينية وجسدها على أشكال مختلفة، فنجد مثلا الدلالات الأولية للحفريات المتعلقة بالفكر الديني للإنسان النيوليتي مجسدة في شكل رسومات على الصخور والكهوف باعتبارها الشكل الغالب الذي وصلنا ووضح لنا الرصيد الفكري والعقدي لإنسان ما قبل التاريخ.

وتحتوي الصحراء الجزائرية الكثير من الملامح الأثرية التي تؤكد العلاقة العميقة بين الإنسان والوسط الطبيعي الذي كان سائدا في الفترة النيوليتية، ولعل من بين هذه الملامح تلك النقوش والرسومات الصخرية المنتشرة في أرجاء الصحراء الجزائرية، خاصة بمنطقة الطاسيلي والأهقار والتي يرجع تاريخها إلى آلاف السنين، فجميع الدراسات التي تناولت موضوع النقوش والرسومات الصخرية تجمع على أن منطقة الطاسيلي مثلا كانت منذ القدم ملتقى الحضارات الإنسانية القديمة، بدليل وجود معالم أثرية تدلّ على استمرارية حضارية بالمنطقة، ويعود تاريخ الاستيطان البشري بها إلى حوالي 6000 ق.م (أي في العصر النيوليتي néolithique)⁽¹⁾ استنادا إلى تاريخ النقوش والرسومات الصخرية، وهذا ما جعلها مركزا رئيسا لحضارة كبيرة شملت الصحراء الوسطى وامتد إشعاعها إلى باقي أجزاء إفريقيا خلال فترة ما قبل التاريخ.

ولأن الفن هو المعيار الرئيس لتطور المجتمعات كونه نتاج تفنّن الدّهن البشري، فقد وظفه الإنسان في أولى محاولاته لتصوير حياته وفكره على جدران الكهوف والصخور بالنقش وهذا حال مختلف الرسومات بمنطقة الطاسيلي، وهنا يذهب بنا التساؤل عن ملامح الفكر الديني لهذا الإنسان من خلال مشاهد الرسوم الصخرية ومقارنة هذه المشاهد بذهنية الشعوب البدائية في عصرنا للحصول على نتائج في هذا الشأن، وهذا ما سنجيب عنه من خلال هذه الدراسة.

Abstract

Since ancient times, man knew worship and religion, It's the human nature that makes him feel weak in front of the other creators, they possessed many beliefs and practiced some religious rites then embodied it in different forms, for example, we find semantic preliminary excavations of religious thinking of Neolithic person embodied in the drawing forms on the rocks and caves as the dominant form that reached us and clarified the intellectual and religious quantities of the prehistoric man.

The Algerian desert contains a lot of archaeological features that emphasizes the deep relationship between humans and the natural environment that prevailed in the Neolithic period, one of these features, the inscriptions and the painted rocks which is scattered across the Algerian desert, especially Tassili and Hogar which dated thousand years ago, for instance all the studies about the inscriptions and rock drawings that dealt with Tassili agreed that it was the meeting place of the ancient humanitarian civilizations, as an evidenced the presence of archaeological sites indicate the continuity of civilization in the region. The beginnings of the human settlement dated by 6000 BC. (ie, in the Neolithic period) based on the inscriptions and rock drawings history, therefore, this is what made it as a key to a great civilization, including the central Sahara, and its influence spread to other African parts during the prehistoric period.

Because art is the main criterion for the development of societies as a result of taper the human mind, they used it in the first attempts to portray their life and thought on of cave's walls and rocks ,this is the situation of the various graphics Tassili's area, that's why we are going to question about the features of religious thought of this man through the scenes of rock paintings and comparing these mentality scenes of primitive peoples with our modern time to get results under this regard, and this is what will answer through this study.

مشكلة الدراسة:

كشفت التنقيبات الأثرية في الصحراء الجزائرية عن آثار مادية وكتابات صخرية يرجع تاريخها إلى فترة العصر الحجري القديم، مما أوحى إلى الباحثين بأن ذلك دليلٌ إما على كثافة نسبية في عدد السكان، أو أن أولئك الناس قد أقاموا

لفترة طويلة من الزمن في ذلك المكان، ومن بين هذه الأماكن الصحراوية الهامة التي استوطن فيها الإنسان البدائي منطقة الطاسيلي التي تقع في الجنوب الشرقي من الجزائر، والتي عرفت حضارة كبيرة شملت الصحراء الوسطى وامتد إشعاعها إلى أجزاء من إفريقيا. فنحن إذا تحدثنا عن الوسط الطبيعي في الجزائر، فإنما نتحدث عن أكبر جزء منها وهي الصحراء، فمن الناحية الجيولوجية، لا نعلم عن الصحراء إلا القليل، وذلك راجع إلى عدة أسباب منها:

أولاً: أن علوم الأرض نشأت في أوروبا، وهي القارة الوحيدة التي ليست فيها صحراء، لذلك لم يهتم العلماء الأوائل بتضاريس الأراضي الجافة، ومعظم من جاء بعدهم أخذ عنهم.

ثانياً: أن الصحراء واسعة ويصعب الترحال فيها، ولا يقصد دراستها إلا قلة من العلماء.

ثالثاً: يغطي سطح الصحراء خليط من فتات الصخور والرمال، ويصعب على الجيولوجي تحديد أصل الرواسب وتاريخ تطورها، وإن كنا نجهل الأحداث التي أثرت على حياة جماعات ما قبل التاريخ، فإن مساحة الموقع، ومكان تأسيسه، وطبيعة مختلف أجزائه المكونة، يمكن أن تعطينا مؤشرات حول تركيبة الجماعة التي سكنته وبنيتها الاجتماعية وعلاقتها بالطبيعة.

وللتعرف على حضارة الإنسان الأول في الطاسيلي ومعرفة نمط تفكيره ومعتقداته والأشياء المقدسة، فقد كانت الآثار المتمثلة في مشاهد الرسوم الصخرية المادة الحية لهذه الدراسة، وتحليل هذه الرسوم ليست بالأمر الهين، لذلك فقد اعتمدت على مجموعة من الدراسات والأبحاث التي قام بها المختصون في الفن الصخري وتتضمن مختلف الآراء التي قدموها حول المشاهد المختلفة.

تبرز الإشكالية في معرفة ملاحم الفكر الديني للإنسان الطاسيلي من علاقته بالطبيعة وعبادته للآلهة وللكائنات الأسطورية والتعرف على الطقوس الدينية والسلوك الإنساني من خلال المشاهد الصخرية، ولهذا فإن طبيعة قيام نمو حضاري في الصحراء الجزائرية، وبالأخص في منطقة الطاسيلي فيما قبل التاريخ، مسألة يصعب أن نتبعها بدرجة ملحوظة، لأن التاريخ الحضاري يعتبر من أعقد فروع الدراسات القديمة والحديثة، والمراجع لازالت قليلة وتفتقر في معظمها إلى التعميق والتحليل، كما أن الآثار التي أمكن العثور عليها كانت غالبيتها في حالة بالية بعد أن دمرتها وشوهتها عاديّات الطبيعة، فإن هذا القدر الواسع سيلعب دوراً في مستقبل البلاد تكون أهميته على قدر معرفتنا الدقيقة لماضيه، وأن نكران ذلك يحرفها من كل ركيزة معقولة ومن كل قيمة معلومة.

1- الموقع الجغرافي والفلكي لمنطقة الطاسيلي (ناجر)⁽²⁾:

تقع منطقة الطاسيلي (ناجر) في الجنوب الشرقي من الجزائر، يحدها من الشمال العرق الشرقي الكبير (منطقة اساون نيغراغن وبوراغت)، ومن الجنوب منطقة عيسو وإين الزوا المتاخمة للحدود النيجيرية، ومن الغرب عرق أمقيد، ومن الشرق إن أزاق ومنطقة فزان الليبية⁽³⁾. أما فلكيا فقد اختلفت الأبحاث في تحديد حدودها الحقيقية بسبب الاختلاف في إدراج بعض المناطق ضمن منطقة الطاسيلي، فبينما نجد الباحث إبراهيم العيد بشي يحددها بين دائرتي عرض 21° و 28° شمالا، وبين خطي طول 5° و 20° شرق خط غرينيتش⁽⁴⁾، نجد الباحث جون دوبيف (J.Dubief) يحددها بين 23° و 30° شمالا بالنسبة لدوائر العرض، وبين 5° و 14° شرقا بالنسبة لخطوط الطول⁽⁵⁾. وتعتبر منطقة الطاسيلي هي نفسها إقليم الحظيرة الوطنية للطاسيلي التي أنشئت بموجب القرار الوزاري رقم 168 الصادر بتاريخ 26 جويلية 1972م الذي جاء في المادة الثالثة منه:

"تشمل - حظيرة الطاسيلي الوطنية - أراضي الهضبة التي تدعى - طاسيلي أزجر- وحدودها الجغرافية هي: من الشرق: الشريط الحدودي مع الجماهيرية العربية الليبية. من الجنوب الشرقي: الحدود مع جمهورية النيجر حتى وادي تافساست غربا. من الجنوب الغربي، إلى الشمال الغربي: يسلك حدها جبال ايدمبو حتى تلتقي بالجرف في علوتين - نوار، ويمتد هذا الجرف إلى أمقيد. من الشمال: يكون حد الجبل هو منطقة التماس بين الهضبة والمكتبات يجسده طريق إليزي- أمقيد المعبد غربا، وطريق إليزي تارات غير المعبد شرقا. تشكل مكتبات ادمير وتيهوداين مناطق متاخمة وتدمج في الحظيرة⁽⁶⁾، وهي تشكل بذلك مساحة مقدرة بـ: 8 مليون هكتار، وقد أدرجت في قائمة التراث العالمي عام 1982م.

2- جيومورفولوجية الطاسيلي:

وتتميز منطقة الطاسيلي تضاريسا بكتلها الصخرية من الحجر الرمادي، ترسبت على قاعدة بلورية تسمى السهل ما تحت الطاسيلي (Pleine infratassilienne)، ويعرف في دراسات أخرى باسم النجد الأرضي المتبلور (les Payes cristallien)، هذه الجبال التي تتقاطع بها أودية كبيرة تشكل البطون الجافة لمجاري مائية قديمة، وهو تكوين جيولوجي يأخذ شكل نتوء يمتد من الشمال إلى الجنوب، ويتواجد في سهل غرب هضبة المسالك الليبية ويمكن رؤيته من خلال الأقمار الصناعية، ويبدو أن هذه المرتفعات تمثل حدودا طبيعية وإثنية وثقافية بين سكان الطاسيلي وإقليم فزان الليبي⁽⁷⁾.

ويذكر بعض الباحثين أن منطقة الطاسيلى قديمة التكوين وأنها تعود إلى حقبة ما قبل الكامبرى (قبل الزمن الجيولوجى الأول)، وهى مؤرخة بحوالى 600 مليون سنة، وتشمل مساحة واسعة من الجنوب الجزائرى بما فى ذلك منطقة الهوقار، وهو فى منطقة الطاسيلى ممثل فى سهول أمادرور (Amadrór) وأدمير (Admer)، كما أن هناك من الباحثين من يدرجها ضمن حقبة الباليوزويك (Paléozoïque) الذى يعود إلى الزمن الجيولوجى الأول بين 550 مليون سنة و370 مليون سنة. والمنطقة فى العموم ثلاثة أقسام⁽⁸⁾:

1- الطاسيلى الداخلى (Tassili interne): يعود تكوينه إلى حقبة الكامبرى الأردوفيني (Cambro-Ordivicien)، وهو واقع بين النجد المتبلور للهوقار والمنطقة السفلية لسهول الطاسيلى⁽⁹⁾.

2- الطاسيلى الخارجى (Tassili externe): يعود تاريخه ما بين حقبة السيلورى (Silurien) والدوفيني الأسفل (Dovonien inférieur)، وهو يمتد بين الأخدود الداخلى للطاسيلى والمنطقة التى يقع فيها وادى إيغرغارن (Ighargharen)⁽¹⁰⁾.

3- الأخدود أسفل الطاسيلى (Sillon intra Tassilienne): يعود تاريخه إلى حقبة السيلورى حوالى 420 مليون سنة، وهو عبارة عن منخفض يقع فى قاعدة الطاسيلى الداخلى وقاعدة الطاسيلى الخارجى وتصب فيه معظم أودية الطاسيلى الداخلى⁽¹¹⁾.

أما عن المجارى المائية والترسبات النهرية فى منطقة الطاسيلى التى تُرى عن طريق الأقمار الصناعية والصور الفضائية فهى كثيرة ومنتشرة، حيث يعد توفر الماء ووجوده بكمية كبيرة العامل الأساس فى تطور الحضارات الإنسانية، ورغم أن منطقة الطاسيلى تبدو جرداء قاحلة إلا أنها تتوفر على مخزون هام من المياه الجوفية تعود إلى مرحلة ما قبل التاريخ⁽¹²⁾، وهناك نوعان من الوديان فى منطقة الطاسيلى:

الوديان المتجهة نحو أرض ما قبل التاسيلى (Les Payes pré-tassilien) منها وادى جرات وودى إميهرى.

الوديان المتجهة نحو السهل تحت الطاسيلى، منها وادى إيغرغارن (Ighargharen) ووادى أمدرور (Amadrór) ووادى أجريو (Adjereo) ووادى أمستان (Amastane) ووادى تارات (Tarat) ووادى سامن (Samen)⁽¹³⁾.

كما أن بعض هذه الأودية تصب فى العروق، وقد ذكر الباحث جون لوكولك (J. Le Quéllec) فى دراساته العلمية أن عرق مرزوق (Marzougue) كان عبارة عن بحيرة فى حوالى 8445 ق.م مع فارق 160

سنة أكثر أو أقل، ويستشهد لذلك بوجود صور الرسومات الصخرية المنتشرة التي تمثل حيوانات متعلقة بالأنهار والبحيرات منها فرس النهر والفيلة⁽¹⁴⁾.

3- منطقة الطاسيلي خلال الفترة النيوليتية:

عرفت منطقة شمال إفريقيا تغيرات مناخية في عصور ما قبل التاريخ، وتميزت الفترة النيوليتية منها بالمناخ الرطب بعد مرحلة طويلة من الجفاف استمرت ربما إلى حدود 8 آلاف سنة، وهي تختلف حسب المناطق، وهذه المعطيات والمعلومات حصل عليها العلماء من خلال دراستهم للترسبات النهرية والبحرية في العديد من مناطق شمال إفريقيا، وينظر الباحثون في عصور ما قبل التاريخ إلى هذه الفترة على أنها نقطة هامة وحاسمة في تاريخ الإنسان، وأنها بمثابة ثورة فنية وفكرية في حياته، بحيث بدأ إنسان هذا العصر يستقر في جماعات قريبا من موارد المياه، ثم سرعان ما ألجأته الضرورة إلى العمل على ضمان غذائه، فاستأنس الحيوان، وعرف الزراعة، وابتدع الفخار، وأخيرا بدأ التطور الفكري والديني للإنسان⁽¹⁵⁾.

وتمتد فترة العصر الحجري الحديث في الصحراء الجزائرية من حدود الألفية الثامنة قبل الميلاد إلى غاية الألفية الخامسة قبل الميلاد، وقد أصبح المناخ مثاليا في هذه الفترة، باستثناء مرحلة صغيرة تعرضت فيها المنطقة مرة أخرى إلى الجفاف (ما بين 5500 و4500 ق.م)، ثم تلتها مراحل مناخية متذبذبة، وعموما فإن هناك اختلافا بين الباحثين حول المراحل الرطبة والجافة في الصحراء الكبرى بصفة عامة، ولا بد على الباحثين من مواصلة الدراسة والبحث في هذا المجال، لأننا لا نعلم إن كنا في قمة تدهور المناخ، أو أن ذلك قد مرّ أو لم يأت بعد، وأننا لا ندري بعد الكيفية التي بها طرأ التصحر⁽¹⁶⁾.

4- علاقة إنسان الطاسيلي ببيئته:

تركت الشعوب التي تعاقبت على منطقة الطاسيلي الكثير من الآثار منها مادة غزيرة من الفخار، غير أن الرسوم الملونة والنقوش الصخرية الكثيرة والمجسدة على جدران الكهوف هي التي صنعت الشهرة العالمية للطاسيلي ابتداء من عام 1933 تاريخ اكتشافها من طرف الملازم الأول الفرنسي "برينانس"، وهناك أكثر من 15000 رسم وصورة تم إحصاؤها إلى يومنا هذا. تمتد هذه الرسوم عبر الزمن حسب عدة فترات أو عهود تعكس كل واحدة منها حياة حيوانية معينة تتميز بنمط مختلف، وهذه الفترات هي:

1- الفترة الطبيعية (Naturiste): وهي الأقدم، وتعود إلى فترة العصر الحجري القديم.

2- الفترة المسماة بالقديمة أو العتيقة: الحيوانات المرسومة في هذه الفترة كثيرة جدا وتتناسب مع مناخ رطب.

3- فترة رعاة البقر: تمتد هذه الفترة من 4000 سنة قبل الميلاد إلى 1500 سنة قبل الميلاد، وهي الأهم من حيث عدد الرسوم المحفوظة التي تتميز برسوم للأشخاص وقطعان الأبقار، ومشاهد من الحياة اليومية.

4- فترة الخيول: تغطي الفترة نهاية العصر الحجري الحديث وهي تصادف اندثار العديد من الأنواع الحيوانية بسبب الجفاف، كما تتميز بظهور الحصان (رسوم لخيول متوحشة وخيول مستأنسة موصولة بعربات).

5- فترة الجمال: بدأت في القرون الأولى من العهد الميلادي تتصادف مع ظهور الجمل.

تملك الحيوانات والنباتات هنا خصائص تميزها عن غيرها وهي تعود إلى فترات ما قبل التاريخ عندما كانت منطقة الطاسيلي أكثر رطوبة بكثير مما هي عليه الآن، ففي هذا الوسط عاش أناس وأنواع مرتبطة بالماء مثل الكركدن وأنواع مندثرة من المنطقة منذ بضعة آلاف من السنين، مثل الجاموس، الفيل، وحيد القرن والزرافة، كما تشهد وتدل على ذلك النقوش والرسومات.

كما أن هناك العديد من الرسوم الصخرية التي تدل على ممارسة الزراعة في منطقة الطاسيلي، ففي منطقة صفار (Safar) جسدت الرسوم مجموعة من الأشخاص يحملون نوعا من القصب الطويل بشكل مذراة، وربما هم يقومون بذر الحبوب لأن أسفل هذا الرسم يوجد أشخاص كذلك جالسون يقومون بدرس الحبوب بأرجلهم⁽¹⁷⁾، ومشهد ثان يمثل رجلين منهمكين في خدمة الأرض،⁽¹⁸⁾ علاوة على هذا هناك مشهد آخر في منطقة جبارين يمثل نساء يضعن أقنعة برؤوس الطير ويحملن سنابل، وهو مشهد ربما يوحي بتقديس الإنسان لربات الزراعة⁽¹⁹⁾، كما أننا نجد في منطقة أونرحات (Oinarhat) مشهدا آخر يبين أشخاصا يعملون في الزراعة، ومشهدا آخر كذلك في نفس المنطقة يجسد أربعة أشخاص، ثلاثة منهم يعملون في الأرض والرابع يوضح لهم طريقة العمل⁽²⁰⁾. ونجد في الفن الصخري الممثل في الرسومات العديد من المشاهد التي تعبر عن البيئة الطاسيلية نذكر منها:

- رسومات تمثل راقصين في منطقة جبارين، ويضم المشهد ما يقارب من 20 شخصا يضعون أقنعة وهم ينظرون إلى السماء، مما يدل على طقوس استدراار المطر واستعطاف الآلهة من أجل خصوبة الطبيعة واخضرار الأرض⁽²¹⁾.

- مشهد في تين تزاريفت (Tin Tazarift) ويجسد ستة أشخاص يرقصون ويحملون أدوات يجهل حقيقتها، وفي أسفل المشهد تظهر صور حيوانات غير مكتملة⁽²²⁾.

- مشهد في جبارين (Djebarine) يمثل محاربين يصطحبون قبيلتهم وماشييتهم في رحلة بحث عن الماء والكلأ⁽²³⁾.

- مشهد في أوزيناري (Ozéneare)، يمثل كذلك مجموعة من الرّماة في عملية بحث عن المراعي والعيون، حيث يشير الشخص الذي في المقدمة بيده إلى الأراضي من بعيد⁽²⁴⁾.

- مشهد في تمنزوزين (Timenzouzine)، يمثل مشهدا لمجموعة من الصيادين يهاجمون الحمار الوحشي⁽²⁵⁾.

وكذلك الأمر بالنسبة لرسومات منطقة الفينوسات (Vénus)، حيث يحلل الباحث مارسيا الياد علاقة إنسان الطاسيلي بالأرض من خلال هذه الرسوم بأنها علاقة مجسدة بالخصوبة، وأن خصوبة الأرض متضمنة بالخصوبة النسوية، فالحقل مثل المرأة، والعمل الزراعي أصبح يُمثل بالفعل الجنسي⁽²⁶⁾.

أما الشواهد الصخرية المتعلقة بالإنسان والحيوان فهي كثيرة، فرغبة الصياد في تكاثر الحيوانات دفعته إلى عبادة بعضها، وتدل مشاهد القطعان الكبيرة على النماء والزيادة، ومن بين هذه المشاهد رسومات منطقة تيكادودوماتين (Tekadedoumatin)، حيث جسد النحات مشهدا من الرّعاة يجتهدون في جعل الأبقار تأتي في خط واحد⁽²⁷⁾، كما نجد رسومات لأبقار ذات أنداء كبيرة في (تين تزاريفت) تدل على الخصوبة، ومشاهد أخرى في إيهرن (Ihran) تمثل قطعانا كبيرة من الأبقار والأغنام، ورسومات أخرى تعبّر عن التكاثر الحيواني كما هو مجسد في منطقة انالودمان وإيهرن⁽²⁸⁾.

كما طور رعاة البقر الطاسيلي طريقة لتربية الماشية، كانت تدهش دائما من لا يعرفها، إذ يبدو أن الحضارة البقرية قد بلغت في ذلك العهد أوجها فاكتملت فنا راقيا يتعلق بطرق تربية الماشية التي تتطلب تعلما طويلا⁽²⁹⁾.

وقد كان تشييد القرى الثابتة هو إحدى المظاهر المميزة في المرحلة الأولى من العصر الحجري الحديث الذي يتميز بالاقتصاد الزراعي، وهناك ما يشير إلى أن الملاجئ والمباني الطينية لم تتغير في الصحراء أثناء هذه الفترة، غير أنها توسعت وانتشرت حول موارد المياه، وهو توسع لم تعرفه الصحراء طيلة عصورها السابقة. كما تطلع إنسان الطاسيلي إلى تأمين حياته الاقتصادية فتطلع إلى القوى الطبيعية التي تتحكم في إنتاج محصوله الزراعي، فأتجه إلى تجسيم

هذه القوى في صورة جديدة من الآلهة كآلهة الأمومة التي كانت رمزا لفكرة الخصوبة والإنتاج.

5- الفكر الديني لإنسان الطاسيلي:

عرف الإنسان العبادة والدين منذ القدم، فأخذ يبحث عن آلهة تحميه وتقيه شر المخاطر وتجلب له المنافع ويلجأ إليها عند الشدائد والمحن، وكان لا بد له من استرضائها وتقديم القرابين لها، وقد عثر الباحثون في منطقة الطاسيلي على العديد من الآثار التي تعطي دلائل واضحة على وجود نوع من الفكر الديني، تمثله آلهة وحيوانات مقدسة وكائنات أسطورية وطقوس وفكر سحري روحاني أيضا.

أ- عبادة الآلهة والكائنات الأسطورية:

عثر الباحثون على العديد من الآثار الممثلة في الرسومات والتمائيل الحيوانية التي تدل على العبادة، ومن بين المعبودات نجد:

الآلهة الذكرية: هناك العديد من المشاهد الصخرية التي تجسد آلهة ذكرية منها مشهد الإله الكبير في صفار الذي يبلغ علوه 3.25 متر ويغطي مساحة تقدر ب 30 متر مربع ويحيط به شخصيات صغيرة وحيوانات⁽³⁰⁾. ويظهر جليا أن المشهد كله يدور حول الشخصية المركزية (الإله الكبير) والعديد من النسوة يطلبن منه أن يمنحهن أولادا، فأيديهن مرفوعة بالدعاء، أما الحيوانات التي تظهر في المشهد فتمثل القرابين التي تقدم للإله الكبير، كما أن الجدار المنقوش تم اختياره بعناية فائقة ليكون بيتا للإله⁽³¹⁾.

ومن بين المعبودات؛ الإله الكبير الصياد في منطقة صفار، وهو ذو قرون وزوائد مع وجود حلقات حول الذراعين والساقين يحمل في إحدى يديه عصى طويلة وفي يده الأخرى سمكة، وهي من المشاهد التي تمثل الخصوبة الذكرية⁽³²⁾، وتعد منطقة وادي جرات من المناطق الهامة، على غرار منطقة صفار وأونرحات التي تنتشر فيها المشاهد الجنسية⁽³³⁾، ومن مشاهد صخرة أهانا (Ahana) مشهد جنسي تشترك فيه شخصيات عديدة تدور حول شخصية مركزية تمثل كائنا أسطوريا يمكن أن يكون إله القوة الذكرية أو إله الخصوبة⁽³⁴⁾.

الآلهة الأنثوية: من بين المشاهد الصخرية التي تجسد الآلهة الأنثوية نجد: مشهد السيدة البيضاء في أونرحات: يمثل امرأة عملاقة تضع قناعا ولها قرنان عظيمان تشرف على المشهد كله، والشخصيات الأخرى الصغرى هي امرأة ذات قرون وأشخاص يعملون في الأرض وآخرون يشجعونهم، فوجود قرون دليل على أن المرأة من الآلهة الكبرى لأن القرون تدل على السلطة

والقوة⁽³⁵⁾. كما أن هناك العديد من المشاهد والتماثيل التي تمثل نساء وتقديس الخصوبة والمرأة، منها مشهد في منطقة تامريت (Tamrit) شرق جانيت يمثل امرأتين عاريتين⁽³⁶⁾ ومشهد آخر في جبارين يمثل أربعة نسوة يرقصن وامرأة جالسة في نسق معين⁽³⁷⁾.

ومن ضمن الكائنات الحيوانية والأسطورية الممثلة في المشاهد الصخرية نجد الأبقار في العديد من المناطق، خاصة في إيهرين تاهيلاهي (Ihren ahilahi) ومنطقة المسالك وموقع تين هنكاتن (Tin Hinkaten) وأصبحت قرونها رموزا للآلهة الأنثوية مثل السيدة البيضاء التي تحمل فوق رأسها قرنين كبيرين وتعتبر بمثابة ربة الخصب⁽³⁸⁾.

كما أن هناك رسما للفيل في وادي جرات وطوله ستة أمتار، وفيلا في منطقة تيسالاتين (Tissalatine)⁽³⁹⁾، وفيلة بيضاء اللون قد تكون من الحيوانات الأسطورية⁽⁴⁰⁾، كما يوجد حيوان وحيد القرن وهو بكثرة في وادي جرات، حوالي 119 مشهد، ويبدو أن لهذا الحيوان دوراً في الجانب الأسطوري بدليل وجود كائنات إنسانية برؤوس وحيد القرن في منطقة رهنوا (Rhino) في عرق إمرتين بفران الليبية، والمشهد يمثل مصليا جالسا رافعا يديه مقابل هذا الحيوان.

ب- عبادة الشمس والقمر:

هناك دلائل على عبادة الشمس والقمر منها:

في منطقة تيسوكاي (Tissokai) ويمثل المشهد دائرة كبيرة تحيط بدائرة أصغر ذات إشعاعات وفي الجانب الأيسر من الدائرة الكبيرة نجد ثلاثة رؤوس لأبقار مع رمز الهلال وستة أنصاف دوائر بيضاوية، وفي الجهة الأخرى نجد شخصا يلمس الدائرة ومجموعة من الأبقار وشخصية مقنعة في وضعية رقص قد تكون امرأة⁽⁴¹⁾. من جهة يمكن القول أن هناك علاقة ممثلة بين القرون والهلال فكثيرا ما نجد هلالاً مرسوما مع الأبقار، ويمكن القول أن وجوده يجسد الطقوس التي تقام على ضوء القمر تمجيذا له، ففي مشهد السيدة الزنجية في صفار نجدها تحمل هلالا بكلا يديها مما يشكل دليلا على ارتباط الآلهة الأنثوية مع القمر والخصوبة⁽⁴²⁾.

الطقوس الدينية من خلال المشاهد الصخرية:

للطقوس الدينية مكانة هامة في حياة المجتمعات البدائية، وهذا ما نجده بكثرة لدى إنسان الطاسيلي أين تكثر المشاهد المعبرة عن هذه الطقوس، نذكر منها:

ملاحم الفكر الديني للإنسان الطاسيلي في المرحلة النيوليتية

- مشهد في تين تاكلت (Tin Tekelt) يبين مجموعة من الراقصين يدورون حول شخصية غامضة ذو بطن كبير ورأس صغير وقرون ويديه مرفوعتين إلى السماء.

- مشهد في تين تزاريفت (Tin tzareft) يبين راقصين مقنعين يحملون رؤوس السهام، والمشهد غني بالرموز تمثل خيوطا وأنصاف دوائر تعطي طابعا سحريا⁽⁴³⁾.

- مشهد في منطقة صفار (Safar) يمثل مجموعة من الرجال والنساء يقومون برقصات طقوسية.

- مشهد في منطقة أوان تاماوت (Uan Tamouat) في الأكاكوس وتمثل رجلين يبدو أنهما ساحران يدفعان فتاة إلى عجز كبير ربما تبين تعلم الأسرار الدينية من هذه العجوز ومشاهد أخرى تمثل شخصيات تلمس حيوانات برية قد تكون معبرة عن طقوس التلقين Initiation لإعطاء الشباب الشجاعة أمام الحيوانات⁽⁴⁵⁾.

- مشهد في أونرحات (In Awanrhat) وماتالان أمازار (Matalan Amazar) يمثل رقصات سحرية ورموزا وأقنعة تدل على طقوس يقوم بها السحرة، ومشهد آخر في نفس المكان يمثل شخصية قضيبية (Personage Ithyphalique) يضع قناعا وله آذان كبيرة وقرونا، ساقاه منفرجتان يبدو أنه في وضع طقوسي⁽⁴⁶⁾.

الرمزية في المشاهد الصخرية:

ظهرت الرمزية منذ القدم أين قام الإنسان الأول بالتعبير عن آرائه برموز معينة، فالرمز علامة على شيء ما وجوهره غير واضح بالنسبة لغيره، فهو قد يحمل معاني وتفسيرات مختلفة تبعا لنظرة الباحثين وقراءاتهم للرموز⁽⁴⁷⁾. ففي المشاهد الصخرية للطاسيلي نجد رموزا تعبر عن مظاهر دينية وأساطير، وبعض من هذه الرموز يمكن تفسيرها بسهولة لوضوحها، بينما رموز أخرى تبقى غامضة لعدم معرفة الباحثين بمعتقدات ونمط تفكير الإنسان في تلك الفترة ولم تكن رسوماته عملا تلقائيا بل كانت تتم وفق طقوس معينة نابعة عن معتقداته الروحانية، ومن بين الرموز والصور ذات الدلالات نجد:

- استعمال الألوان: فاللون الأحمر مثلا كان يرمز إلى استمرارية الحياة، وهذا ما نلاحظه في العديد من رسوم الحيوانات مثل الضباء العملاقة والأروية والزرافات⁽⁴⁸⁾. واستعمل كذلك اللون الأبيض بارتباطه بالشخصيات الأسطورية والآلهة والأرواح مثل مشاهد الشخصيات السابحة في أونرحات ومشاهد أخرى

لحيوانات وكائنات أسطورية باللون الأبيض في صفار⁽⁴⁹⁾. إضافة إلى اللون الأصفر الذي له علاقة بطقوس الدفن كما هو واضح في موقع تين هناكتن. - استعمال الأقنعة: فالعديد من الرسوم الصخرية تعبر عن الرأس المقنع؛ فهناك أقنعة برؤوس الحيوانات (Théranthropes) بحيث يعطي الشخص لنفسه مظهرًا يشبه الحيوان أو الكائن الأسطوري⁽⁵⁰⁾. وربما يمكن أن يعطي انطبعا مغايرا مثل حماية المقنع من القوى أو الأرواح الشريرة أثناء الطقوس أو الحصول بشكل مؤقت على صفات الكائن الذي يمثله القناع.⁽⁵¹⁾

خلاصة:

دلت الأبحاث الأثرية ولا تزال على أن الشمال الإفريقي من أقدم المناطق التي استقر فيها الإنسان ومارس مختلف الأنشطة التي تلبي حاجياته وفي احتكاكه الطويل ببيئته، ونحن لازلنا بعيدين عن إدراك ضغط البيئة الحاسم كقوة مؤثرة في التطور الإنساني، ومن الواضح أن كل ذلك قد حصل بفعل قدرات فكرية استثنائية تماما، حيث تعتبر نقوشه التي خلفها خطوة هامة في تطور قدراته التعبيرية سرعان ما وصلت إلى التعبير بالرموز والكتابة قبل العصر التاريخي، فهو يعتبر دليلا عميقا على أنها شهدت حضارة فكرية وعقلية في فترة ما قبل التاريخ، وهي على أية حال مصدر رئيسي للتعرف على الفكر الإنساني وقتذاك.

الهوامش:

(1) النيوليتي (néolithique) أو العصر الحجري الحديث مشتقة من الكلمة الإغريقية (nios) وتعني الجديد و (lithos) وتعني الحجارة ثم أصبحت بمعنى العصر الحجري الحديث.

(2) تعني كلمة الطاسيلي السلسلة الجبلية التي يغطيها السواد، أما آجر فقد اختلفت الآراء حول معناها، فبينما يعرفها الباحث إبراهيم العيد بشي بجلد "الثور المسلوخ" أو "رأس الأقرع" نجد لها معنى آخر في الدراسات الأجنبية عند كل من لورد (Leredde) وهنري لوت (Lhote) حيث قرنها بالنهر أو البحيرة والمعنى الثاني هو المنتشر أكثر في الدراسات، انظر كذلك :

Leredde (C), Etudes Ecologique et Phylogéographies du Tassili et Nil, Alger 1957, TII, p47; Dubief (J) L'Ajjer Sahara central, édition Karthala, France, 1999; Lhote (H), A la découverte des fresques de Tassili, Paris, 1958.

(3) محمد العيد بشي، تاسيلي ناجر، البنية الجغرافية والحضارية، دار الحبر، ج1، 2009 ، ص82.

(4) نفسه، ص 82.

(5) Dubief (J) L'Ajjer Sahara central, p 25.

(6) قرار 168 من الجريدة الرسمية المؤرخ في 26 جويلية 1972م

(7) Dubief (J), op cit, p 25

(8) Ibid, pp335-338.

(9) Ibid. p332.

(10) Ibid. p332

(11) Ibid. p332.

(12) Burroughs (W.J), *Climate change in prehistory, the end of Reign of Chaos*, Cambridge university press, 2005.p 294.

(13) Leredde (C), op cit, pp 47,48.

(14) ibid, p151.

(15) Burroughs (W.J), op cit, p 278; Aumassip (G), "*la recherché Préhistorique en Algérie, but et méthodes*", *Revue de Préhistoire et d'Archéologie culturelle*, N:01, CRAPE, Alger, 1983, pp 29,30.

(16) المنهجية وعصر ما قبل التاريخ في إفريقيا، من كتاب تاريخ إفريقيا العام، إعداد اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ إفريقيا العام، اليونسكو 1980م ص591.

(17) Lhote (H), 1958, p80.

(18) Lhote (H), 1958 p134

(19) Lhote (H), 1958, p80.

(20) Dieterlen (G), Hampaté (A), Bâ, " *Les Fresques d'epoque Bovidienne du Tassili et les tradition des Paul*", J.S.A, vol, 36 n.1, p 149

(21) تعد منطقة جبارين من أغنى مناطق الطاسيلي بالرسومات الصخرية، ذلك أنها تحوي أكثر من 5000 موضوع رسم في منطقة لا تزيد مساحتها عن 600 متر مربع، أنظر: Lhote (H), 1958, p82, 134.

(22) Le Quéllec (J.L), 1993 ,p187

(23) Lajoux (J.D), *Tassili N Ajjer, Art rupestre de Sahara Préhistorique*, Ed- du Chêne, Paris 1977, p 134

(24) Ibid. pp 126, 127.

(25) p144. Lhote (H), 1976,

(26) Lhote (H), 1958 p134.

(27) Lhote (H), 1976, p144.

(28) Lhote (H), 1958, p120.

(29) المنهجية وعصر ما قبل التاريخ في إفريقيا المرجع السابق، ص 612.

- ⁽³⁰⁾Lhote (H),1958, p20.
⁽³¹⁾Ibid, p 192.
⁽³²⁾ Hachid (M), Tassili Najjer Au Source de l'Histoire il ya 50 siecle avant les Pyramides, ed- Mediterranee. Paris 1998, p297.
⁽³³⁾Ibid, p 266.
⁽³⁴⁾Lhote (H), Les Gravures Rupestre de sud Oranais , mémoire de C.R.A.P.E, N°16 , Paris,1976, p 101.
⁽³⁵⁾Sèbe (A), Tikatoutine 6000 ans ,l'Art rupestre Saharien, collection Tagoulmouste, Silva, 1991, p 26.
⁽³⁶⁾Lhote (H),1958, p 56.
⁽³⁷⁾Lajoux (J.D) p116.
⁽³⁸⁾Hachid (M), 1998, p 146.
⁽³⁹⁾ Sèbe (A),1991, p182.
⁽⁴⁰⁾Hachid (M), 1998, p 211.
⁽⁴¹⁾Lhote (H), Vers d'autres Tassili, Nouvelles découverts au Sahara. Ed- Qrthqurd. Paris, 2 ed 1976m p 92.
⁽⁴²⁾Le Quellec (J.L), Symbolisme et Art rupestre du Sahara, ed- Harmattan, Paris, 1993, p 191.
⁽⁴³⁾Ibid, p 214.
⁽⁴⁵⁾Hugot (H.G), Le Sahara avant le Désert, ed- Hespérides. Paris, 1974, p159.
⁽⁴⁶⁾Lajoux (J.D), Op cit, p 55.
⁽⁴⁷⁾Gourhan (A.L), Les religionsde la Préhistoire (Paleolithique), presses universitaire de France, 1964, p148.
⁽⁴⁸⁾Hachid (M), 1998, p 148.
⁽⁴⁹⁾Hachid (M), 1998, p 218..
⁽⁵⁰⁾Hachid (M), 1998, p 200.
⁽⁵¹⁾ Le Quellec (J.L), Op cit, p 269.

الهيمنة الثقافية وتداعياتها على العمران الجزائر أنموذجا

أ/ عبدالباسط دردور

قسم العلوم الإسلامية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

ملخص:

الحضارة الإسلامية غنية عن التعريف من حيث ريادتها وتقدمها في مجال التعمير والعمارة، من حيث جوانبها الفنية والنفعية المتفاعلة مع المجتمع في أفكاره وتصورات بيئته وثقافته المعبرة عن الانتماء للأمة، مما جعلها تؤدي دورا رياديا في إطار الفكر المناسب له ولعمارتها. ولذلك يأتي هذا البحث الذي يعالج موضوع العمارة والتعمير في بلادنا من حيث إنها تعرضت للهيمنة والتشويه والتغريب في فترة الاستعمار، واستمر تكريس هذه الوضعية المزرية حتى بعد الاستقلال الوطني، مما كان لها تداعيات سلبية بالغة الأثر على هوية الأمة وعلى سلوكيات الفرد والمجتمع والأسرة، وتراجعت قيم المجتمع والأمة أمام فلسفة العمارة الغربية المهيمنة على كل المجالات وإفرازاتها التي أضرت بهوية وثقافة والمجتمع والأمة وما زالت. مع إعطاء خلاصة في نهاية البحث على نموذج حي من بقايا آثار العمارة المحلية في الجزائر، والمتمثلة في قرى بني ميزاب في الجنوب الجزائري، شاهدة على عبقرية المعماري المسلم ومدى ارتباطه بتعاليم الإسلام، بقدر ما كانت عمارته وتصميماته أيضا متجاوبة مع بيئته ومجتمعه.

Résumé :

La civilisation islamique est très marquée par son architecture spécifique où elle a fait épanouir le domaine de la reconstruction et de l'architecture, en termes d'aspects techniques et utilitaire en réaction avec les perceptions de la communauté exprimant l'appartenance à la nation. Cela lui conférait un rôle important dans le cadre de la pensée appropriée.

Ce travail, par conséquent, traite le sujet de l'architecture et de la reconstruction de notre pays. D'où elle avait été exposée à la domination, la distorsion et l'aliénation dans la période coloniale,

même après l'indépendance nationale. En effet, elle a eu des répercussions négatives ayant un impact grave sur l'identité de la nation, le comportement de l'individu et la famille. Les valeurs morales de la société ont régressé en face la philosophie de l'architecture occidentale envahissant tous les domaines par ses produits nuisant gravement l'identité et la culture de la communauté et la nation. Les ksars de Beni-Mizab dans le sud de l'Algérie, étant un modèle étudié, témoignent du génie architectural musulman se rapportant aux enseignements de l'Islam. Cette architecture et sa conception s'est harmonisée avec l'environnement et la société islamiques.

تقديم:

إن ميدان العمران والهندسة المعمارية ميدان من ميادين الثقافة، ولذلك كان موضع هيمنة وغزو سواء أثناء فترة الاستعمار أو بعد الاستقلال أيضاً. حيث نجد أن النفوذ السياسي الغربي في العالم الإسلامي عموماً والجزائر خصوصاً رافقه نفوذ وهيمنة ثقافية، وخاصة في مجالات التعمير والهندسة المعمارية، سواء بتشويه طراز العمارة المحلية التي تمثل شكلاً من أشكال العمارة الإسلامية في الجزائر، أو بنقل الأساليب المعمارية في أوروبا إلى البلاد المستعمرة، وبخاصة الأبنية العامة والتكنات والقصور، وانتقل ذلك إلى المساكن والعناصر الخاصة، سواء من الناحية التقنية الفنية، أو من الناحية الهندسية والجمالية، أو من ناحية الوسائل ومواد البناء. ولذلك نرى الطراز الكولونيالي والنمط المعماري الغربي الذي انتشر في الغرب عموماً، انتقل إلى الكثير من الأبنية التي انتشرت في البلاد العربية على امتداد سواحل المتوسط الجنوبية، على حساب أصالة وثقافة طراز فنون العمارة الإسلامية وتقاليدها¹.

أولاً: واقع المنشآت المعمارية في البلاد العربية

لقد أسهمت القيادات بقسط وافر بعد فترة الاستقلال في الهيمنة الثقافية الغربية على الطابع المعماري لمدننا، بسبب عدم تذوق القيم الجمالية في عمارتنا الإسلامية الأصيلة، وبسبب الأخذ برأي المستشارين في ميدان التعمير والهندسة المعمارية الذين ليس لهم دراية بالأبعاد الثقافية والاجتماعية والدينية والنفسية والاقتصادية والبيئية في فنون مجالات التعمير والهندسة المعمارية، فاستقدموا مهندسين معماريين من الغرب ملأوا المدن بإنشاءات تجارية وأهلية أستنسخوها عن مثيلاتها في باريس ولندن وروسيا، فبدت هذه الأبنية في أغلبها لا تتفق مع الظروف المناخية ولا مع القيم الثقافية

والاجتماعية والدينية للمجتمع، فالمباني تشكل مجموعات مصممة من الخرسانة غير المناسبة للمنشآت والخالية من عناصر التلطيف، وهي بذلك تمتص أشعة الشمس نهاراً بينما تكون بطيئة التبريد ليلاً، وتجاهلوا في بنائها أبراج الرياح وتوجيه منافذ المبنى من أجل الحصول على أقصى قدر من التهوية، وأهملوا الأفنية المكشوفة وسط المباني واستبدلوا بها أنظمة التكييف المركزي التي نراها في الإنشاءات الغربية المعاصرة، وعندما يحدث أي عطب تقني تجد هذه المباني غير صالحة للسكنى². ومع ذلك فإن الهيئات المسؤولة عن الإسكان والتعمير والاجتماع والتربية عندنا، لا يوحى حالها إطلاقاً أنها بصدد البحث عن بديل أو حتى التساؤل في هذا الشأن أو الإلمام بعناصر المشكلة، خاصة مع تنامي الحرص على ما يسمى بمواكبة العصر وكأن العصر قابض بكل عناصره في منطقة جغرافية واحدة اسمها الغرب.

وهناك سبيل آخر أثر على هوية العمارة والعمران في بلداننا نجده يتمثل في ذلك العدد الكبير من المعماريين المسلمين الذين يذهبون إلى الغرب لينالوا تدريبهم، حيث لا تتوافر في بلدانهم فرص تعليمية مناسبة للمهنيين والفنانين الجماليين ومؤرخي الفن والعمارة، كذلك الأمر في الغرب نادراً ما نجد مقررات تدريبية في العمارة الإسلامية، حيث نجد مقررات العمارة بصفة عامة تزود الطالب المسلم بقدر من الخبرة التقنية وبعض التذوق لأعمال (فرانكلولويدرايت)، (لاكوربوزيه) و(لويخان)، بينما لا نجد في تلك المقررات إلا القليل من المعرفة أو التذوق للمظاهر التي حققها المعمارليون المسلمون، بل وقد لا نجد أيّاً منها³.

كما دخل إلينا الطراز المعماري الغربي تحت عنوان الانفتاح على الغرب، وأصبحت القيم العقارية تخضع لنوع خاص من المباني يتبع المظهر الغربي. وتفسير هذا الانفتاح كان بدوافع الحداثة المبكرة، والتي قامت في بلادنا على مبدأ القطيعة مع التراث، فكانت النتيجة أن أخذ التعليم المعماري يتبع المناهج الغربية، والتي يعنى فيها بالتمائل والفخامة في التصميمات بدلاً من دراسة الموضوعات الواقعية الحقيقية التي تواجه العمارة في الشرق عموماً⁴. ومع سرعة التحول الاقتصادي والسكاني والاجتماعي التي أحدثتها الطفرة الاقتصادية المذهلة من عائدات النفط، دفعت إلى تكثيف وتسريع الحركة العمرانية، فكانت التصاميم المستوردة الجاهزة هي أقصى ما يستطيع أن يسد به المعماري الناشئ حاجة مجتمعه الملحة، في غياب التخطيط لهذه العملية، وساعد في هذه التبعية المعمارية تفجر رغبة المستهلك المكبوتة

بمتابعة الاستمداد من ثقافة الغرب في مجال عمارة حديثة، لم يفتن لمخاطرها التي أودت به إلى التخلي عن هويته وتقاليدته وحاجاته الروحية والمادية. كما كان لابتكار المواد الإنشائية الجديدة من إسمنت وحديد، واختراع أدوات العمارة الضخمة و ظهور الطاقة الكهربائية، أثره في ظهور الثورة المعمارية التي غذتها مبادئ الحداثة في الغرب⁵، وقد تغيرت في بنيتها وفي وظائفها وفي شكلها، مما أبعد إلى حد كبير حضور الإنسان مصمماً وبناءً ومستهلكاً، عن مجال العمارة الحديثة، فلقد أصبح الإنسان ضعيفاً كسولاً على المستحدثات التي حلت محل فكره وذراعه وذوقه، وبدلاً من أن تقوم الآلة والمواد الحديثة على خدمة الإنسان روحاً وجسداً، قامت على خدمة الصناعة كرأس مال وتجارة، وعلى خدمة المدينة بوصفها مجالاً لحركة السيارة ووسائل النقل السريعة والضخمة، ثم بوصفها مقراً للمصانع والتجارة، وغيب الإنسان كحضور مادي وروحي، وكمقياس جمالي، عن المدينة الحديثة والعمارة، أوصل العمارة الحديثة إلى البناء في الفراغ، فلم يعد من فاصل بين عالم الإنسان وعالم السيارة، وبين فضاء العمارة الإنساني وفضاء المدينة الصناعي الملوث.

وهكذا فإن المقياس الإنساني غاب نهائياً عن العمارة والعمران، وناب عنه المقياس الرياضي⁶، هذا التخصص الذي أدى إلى إبعاد الفرد العادي عن هموم تعقيدات فلسفة العمارة وتصنيعها، فأنحصرت هذه في ذوي الاختصاص والصفوة، فأصبح الموقف الفكري منها، من قبل الفرد العادي ومعظم المنظمات الاجتماعية هو التلقي السلبي في أغلب الأحوال، دون أن يكون له دور فكري فعال في تصورهما ورؤيتهما، وهكذا أصبح المعماري المعاصر يفكر ويتعامل مع تعقيداتها بمعزل عن المجتمع، وأدى هذا العزل إلى جعل القسط الأكبر من أفراد المجتمع أمياً بالنسبة إلى تعقيدات رؤيتها وتصنيعها، كما جعل في المقابل المعماري أمياً بالنسبة إلى المتطلبات الحقيقية لأفراد المجتمع وهمومهم، ولذا فعلى الرغم من الجهد الهائل الذي بذله الفكر المعماري في الابتكار والتنويع، فإن العمارة عامة لا تتعاطف مع وجدانية المجتمع الإنساني بخصوصياته، ولا تؤلف أداة تهئ له معاشاً إنسانياً، أو أداة يسخرها ليعبر عن عاطفته الإنسانية، فأصبح غالب الفكر التنظيري المعماري متسامياً عن هموم المجتمع، كما أصبح المجتمع مغترباً عن هموم المعماري وكلاهما لا مبال بالآخر.

إذن ما نواجهه من خلل في العمارة، ومن تلوث البيئة المعمارية، هو إشكالية على صعيدين: صعيد الفكر المعماري المتخصص (الأكاديمي المهني)، وصعيد المجتمع المغترب عنها عامة⁷.

ثانياً: العمارة وتداعياتها على سلوكيات المجتمع والأسرة

إن التفكك الاجتماعي والعائلي واستفحال النزعة الفردية في المجتمعات الأوروبية يعززه نمط العمارة الأوروبية الذي يتميز بالشقة المعزولة والغرفة الفردية. في المقابل نجد البيت الجماعي الذي يلتقي فيه أبناء عائلات عديدة وينشؤون فيه معاً، يغرس فيهم روح التضامن الجماعي والتوازن النفسي، وينمي فيهم قدرات وكفاءات اجتماعية، ويبرز روح القيادة لدى المفطورين عليها، وما إلى هناك من ملكات وروابط اجتماعية لا توفّر لها أو تحقّزها أنماط العمارة الغربية، بل إن الغرفة الفردية ربما كانت العنصر الأساس بين العوامل التي سهّلت تلاشي مفاهيم الوفاق والاحتشام الجنسي.

إن من مميزات البيت الحضري ذي وسط الدار الذي تتشكل منه المدينة الإسلامية⁸، أنه يتشكل من مركز غالباً ما يكون فضاءً أي فناءً مكشوفاً يهيكل الفراغات والوظائف فيما حوله ويستقطب جل الحركة من جميع الاتجاهات، وتتمحور حوله الفراغات والوظائف فتتجه الدار نحو داخلها وتفتح نحو السماء، فتتشكل بذلك واجهتها الرئيسية وهي رأسية تنسّز عن الفراغ الخارجي في جدران تحدد حرمتها، وتفصل بين داخلها وخارجها منافذ حاجبة كثيراً ما تكون على دهليز يصل بين داخلها والدرج، فهو أي البيت الإسلامي ينغلق عموماً على الخارج ويحرر بذلك كل الواجهات من الفتحات العريضة، فيسمح على هذا الأساس للبيت بالتجاور والتلاصق مع البيوت الأخرى. ومن جهة أخرى فإن وسط الدار كفضاء مفتوح مباشرة للسماء يسمح للسكان أن ينغزل عن المجتمع على مستوى السكن، وهو ما يحقق له رغبته الفردية الفطرية وحرمة داخل المجتمع الواسع. وبهذا فإن البيت ذي وسط الدار المنفتح على نفسه والقابل للضم مع عناصر المدينة الأخرى يجمع بين الرغبتين الاجتماعيتين المتناظرتين، الحياة الاجتماعية التي تحقق بها المدنية، والحياة الخاصة التي تميز الفرد بصفته عنصراً مستقلاً عن العناصر الأخرى.

أما على المستوى الحضري التصميمي فإن قابلية الضم للبيت ذي وسط الدار تسمح بالتحام البناءات، وتقلل بذلك الفضاءات العمومية الضائعة وتحتفظ منها بالأقل الممكن والضروري الوظيفي، مثل الشوارع والساحة العامة.. الخ. ونذكر ما لتجاور البناءات من مزايا اجتماعية، فالإمكانات العالية

للضم تعطي على المستوى الاجتماعي مجتمعا حضرياً ملتحمًا وذا علاقة جوار عالية، وفي نفس الوقت ينفي مبدأ الطبقة القائمة على التفرقة بين المعسر والموسر، وبمنظرة خاطفة إلى كل أنسجة المدن الإسلامية القديمة، يمكننا أن نتأكد من عدم وجود تفرقة فضائية بين الأغنياء و الفقراء، حيث لا توجد أحياء سكنية ينفرد فيها الأغنياء، إنما هم متوزعون على كل الأحياء السكنية، متجاوزون بذلك مع الفقراء وجميع الأفراد، وهذا لا يعني عدم وجود مساكن أعلى مستوى من البيوت العادية في المدينة الواحدة، لأن من مبادئ الإسلام ألا يحدد مستوى الرفاهية بحد، غير أن الشريعة كمنع لهذه المدنية لا تشجع التنافس المادي بين الجيران والتفاخر بينهم على أساس الثراء، بل توجهها بطرق مختلفة إلى التكافل الاجتماعي والتواضع فيما بين الأفراد، ومن هنا نجد الصيغة التوافقية بين هاتين النزعتين: الانفرادية (وفقا للفطرة)، والجماعية (مراعاة للضرورة الاجتماعية)، تتجسد على المستوى المعماري في عدة مبادئ، ونجد في النسيج الحضري بالمدينة الواحدة بيوتا مختلفة الحجم والاتساع، يوحى بعضها برفاهية أصحابه وآخر ببساطته، وكثيراً ما يكون الصحن الداخلي بنقوشه وسعته أحد تلك الرموز الفنية. أما من الخارج فإن التجانس الكلي بين البيوت وعدم تعالي بعضها عن بعض، تترجم الضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية لمنع التنافس العمودي من جهة، وتزيين الواجهات لإعلان الثراء والسعة من جهة أخرى⁹.

ثالثاً: فلسفة العمارة الغربية وإفرازاتها السلبية على هوية وثقافة المجتمع

على العكس من فلسفة العمران الإسلامي، نجد العمران الغربي، مثلاً (الفيللا) وضرورة انفتاحها على كل الجهات أو على اثنين منها على الأقل، توهم إمكانية الضم مع البناءات الأخرى، مما يزيد من الفضاءات الخارجية ويهمل بذلك النسيج الحضري، ولا يفوتنا هنا ذكر ما لهذه الخاصية من أثر عكسي على الحياة الخاصة للسكان، حيث تعرضه للأنظار الخارجية، وهو ما تعاني منه كل مساكننا، الجديدة منها والموروثة من عهد الاستعمار. فعندما اضطرت الناس بعد رحيل الأوروبيين إلى السكن في المدينة الأوروبية وجدوا أنفسهم فجأة ضحايا أزمة عمرانية ثقافية عميقة لم يكونوا يتوقعونها، لأن إقامتهم بالمدينة الأوروبية كانت تتم بذهنية وعادات وقواعد السكنات المحلية التقليدية وحتى بعقلية البدوي. فغياب وسط الدار والسطوح الخاصة في الشقق الحديثة دفعهم إلى التحايل وتعويضها بالسطوح العامة وسلالم العمارات التي حولوها إلى فضاء عائلي حميمي إضافي ملحق بغرف الشقة، وحتى مدخل

العمارات أطلقوا عليه تسمية السقيفة أو الصحن، في محاولة لتقريبه من سقفيات وصحون الديار التقليدية لتقليص الشعور بالغربة عمرانياً، في حين لم يكن أمامهم من حيلة سوى إعادة ضبط العادات والتقاليد وفق ما تسمح به الفضاءات العمرانية الجديدة. كما أدى عدم أخذ المعمارين الأوروبيين بعين الاعتبار لمبادئ أخلاقية روحية في تصميماتهم مثل السترة والحجة وداخلية الجمال، التي تؤدي حتماً إلى عدم الاستغناء عن وسط الدار - لأن مشاريعهم كانت موجهة للأوروبيين - إلى زعزعة استقرار العلاقة بين الرجال والنساء داخل العائلة. فضرورة الانفتاح على النوافذ الواسعة والشرفات الكبيرة التي تفرضها الحاجات المنزلية، خصوصاً وأن هذه النوافذ والشرفات تعتبر المصدر الوحيد للتهوية ونور الشمس، أفرزت توترات بين الأزواج والحريم كلما اضطر هذا الأخير لتجفيف الغسيل واستنشاق هواء العالم الخارجي من الشرفات، وكثيراً ما انتهت هذه التوترات إلى الطلاق أو إلى مراكز الشرطة والمستشفيات أو حتى إلى صراعات عائلية قبلية. فالانتقال من النموذج العمراني الإسلامي إلى النموذج الغربي أثر على مختلف جوانب حياة الناس وتسبب في اختلالات كبيرة وعميقة لم تنته بعد.

هذا التحول العمراني مسّ حتى أشكال الاحتفال بالزفاف والختان والولائم التي فقدت جميعاً الفضاء الملائم لها، واضطر سكان المدن الحديثة إلى البحث عن أشكال جديدة على سطوح العمارات داخل الشقق الضيقة وفي الحومة داخل الخيم أو في الهواء الطلق، أو حتى بقاعات الحفلات التي تعتبر آخر اجتهد في مواجهة الأزمة في هذا المجال. ثم إن شكل العائلة التقليدية التي كانت تضم الجد والجدة وزوجاتهم والأحفاد وحتى بعض الأقارب المقربين فجّرت المدينة الأوروبية وحصرته تدريجياً في العائلة الصغيرة، غالباً متكوّنة من الزوجين وأبنائهم الصغار فقط، ولم تعد العائلة خلية إنتاج لأن هذا الأخير تكفلت به المؤسسة، وتراجعت كذلك القيم الأخلاقية كالحياء والاحترام والفتوة والتكافل الاجتماعي أمام متطلبات المدينة الحديثة.

كما أن فلسفة (الفيللا) في العمارة الغربية تعبّر أساساً عن النزعة الانفرادية وعدم المبالاة بالجوار، وهو ما أدى إلى نشأة التنافر بين التعبيرات المعمارية في المدينة الواحدة، بل الحي السكني الواحد، فهي تسمح للسكان أن يذهب إلى حد الإفراط في التعبير عن مستواه المادي، و تفتح في نفس الوقت التنافس الحاد بين الجيران، ومنه تنشأ الروح الانفرادية و الأنانية لتؤدي فيما بعد إلى التفتت الاجتماعي والصراع الطبقي¹⁰. وللأسف فإن هذه الاختلالات

لم تجد بعد طريقها إلى الحل الدائم والمستقر، بالرغم من تجارب كل من المهندس حسن فتحي بمصر والعراقي رفعت الشحيري والمغربي أحمد أمزلاق، والتي بينت كلها أنه يمكن تدارك الوضع والتقليص من حدة الألم الثقافي العمراني والتملل الذي يعيشه سكان المدن الحديثة التي أصبحت فعلاً مدناً بدون وجه، ومدناً نكرة بلا هوية .

رابعاً: العمارة الإسلامية عمارة من أجل الإنسانية

لقد كانت العمارة العامة والخاصة في ثقافة العمارة الإسلامية هي التي تكون المدينة وليس العكس، وكانت موادها الطبيعية من طين¹¹ وخشب وحجر مع إطاراتها النباتية وفسقياتها المائية التي تملأ أفنية المسكن وحواشيه من بساتين وحدائق تجعل من المبنى جزءاً من الطبيعة، وكان الإنسان يركن إليها بهذا المعنى، لأنه هو نفسه جزء أساس من الطبيعة¹²، ولذلك نجد المهندس المعماري حسن فتحي¹³ عرف فن العمارة بأنه من أجل الإنسانية، ورفض العمارة التي لا تكون فطرية ونابعة من أهلها، وذات الجذور التي تتحور من التكنولوجيا العامة أكثر من الإنسانية العامة، بمعنى أن فن العمارة هو من أجل الإنسانية، وأن البشر ليسوا كائنات لا تتغير، ويحتاجون إلى فن عمارة يجب أن يتجاوب ويلبي احتياجاتهم النفسية والثقافية كما يلبي احتياجاتهم الطبيعية والفسولوجية، ولذلك عارض (حسن فتحي) عناصر (العالمية) التي تحاول أن توحد العالم في نموذج عام للحياة مشتق من التكنولوجيا العامة، لأنها كفكرة للتجانس تفقد البشر شخصياتهم، وأكد بأن هناك بالضرورة ثقافات غير قابلة للتبادل، ما يعني أن العناصر الثقافية الأساسية تطورت في تجاوبها مع الحياة النظرية بيبياً ونفسياً، وأن هذه العناصر لا يمكن أن تزرع أو تنقل أو تستنبت من ثقافات أخرى أو بيئات أخرى إذا لم تكن متناسبة ومتوافقة معها من الناحية الثقافية. وهذا بيت القصيد فيما طرحه المهندس حسن فتحي¹⁴.

وعلى ذلك فإن كيفية تنظيم حجرات السكن و تقسيماتها يرتبط بالعلاقات الإنسانية والاجتماعية، فالفن الهندسي مرتبط بالمجتمع، لذلك نجد تبايناً بين الإنتاج الهندسي المعماري الأوروبي وبين العربي أو الصيني أو الياباني مثلاً، فهناك ارتباط عضوي بين التفكير الديني والهندسة المعمارية منذ القدم، والهندسة المعمارية الغربية¹⁵ لم تقدم للفرد المسلم ولا للأسرة المسلمة المتطلبات الأساسية السكنية التي تلبي حاجاتهم، مثل صون حرمة العائلة¹⁶، وتسهيل عملية أداء الواجبات الدينية كالطهارة والصلاة¹⁷، والاجتماعية بحيث تراعي تسهيل التواصل الاجتماعي ورعاية الضيوف...¹⁸، يقول سيرج

لاتوش في هذا الصدد: ((..فالتنظيم العمراني الذي يقلد إلى حد كبير النموذج الدولي للعمران يدمر العائلة القديمة بالمكان، فالمساكن الشعبية الجزائرية ليست مصممة من أجل سكنى العائلة التقليدية بكل بعدها الواسع وممارساتها، وإنما هي مصممة من أجل زوجين حديثين يعيشان على الطريقة الأوروبية))¹⁹.

وعلى ذلك في تقديري يكون السبيل لمعالجة هذه المشكلات أن يُفتح حوار حقيقي وجاد وصادق لحركة فكرية معمارية تراجع فيها الذات والنفس ومعها قيمومفاهيم العمارة والتعمير، يشارك فيها كل من الفنانين والمعماريين ورجالات الإصلاح والفكر والثقافة والدين، بهدف تشخيص الداء ونقد الواقع وتكامل الآراء لأجل الانطلاق لما هو أفضل، وما هو خير وأنفع، بحيث تفرز فكرا معماريا أساسه المرجعية العقائدية والتصورات الحضارية الخاصة بها، لاسيما إذا علمنا أن الحضارة الإسلامية غنية عن التعريف من حيث ريادتها وتقدمها في مجال التعمير والعمارة، التي أبرز فيها المعماري جوانبها الفنية والنفعية التي كانت في منتهى الإتقان والجودة، وكذلك تفاعله الاجتماعي وتبنيه لأفكار وتصورات بينته التي كانت من الأسباب الرئيسة التي ارتقت بنوعية إنتاجه المعماري الحاصل وأيضا الحس بالانتماء للأمة الذي جعله يؤدي دورا رياديا في إطار الفكر المناسب له ولعمارته.

خامسا: قرى بني ميزاب نماذج رائدة وعبقريّة فذة في العمارة المحلية بالجزائر

على الصعيد العربي والإسلامي فيما أعلم لا توجد مدن ما زالت محتفظة بتراثها المعماري ومستمرة على هديه إلى يومنا هذا سوى مدن بني ميزاب في الجنوب الجزائري (غرداية، القرارة، بني يزقن، مليكة..)، هذه المدن تمثلت فعلا المدينة الإسلامية بكل أبعادها المعمارية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والثقافية، حيث يتوسط المدينة مسجد تنتشر حوله المساكن متشابهة في الشكل متلاصقة، يصعب عليك أن تفرق بين منزل غني ومنزل فقير، كما روعي في تخطيطها مقاومة الرياح، والتقليل من مدة إشعاع الشمس أيام الحرارة، ويلاحظ تسقيف بعض الطرقات لأهداف دفاعية، منها أن العدو الراكب إذا تمكن من دخول المدينة فإنه لا يستطيع الوصول إلى المسجد، قلبها ومقر القيادة فيها ومستودع الذخيرة والمؤن، إلا بصعوبة، كما أن بواسطة هذه التسقيفات يمكن لأهل المدينة التنقل على السطوح من حي إلى حي، دون اللجوء إلى الأزقة. (هذا الأسلوب المعماري دوخ السلطات

العسكرية الفرنسية عند دخولها ولعب دورا مهما في تضليلهم)، وربما كان الداعي لهذه التسقيفات الحصول على المزيد من الظل صيفا والوقاية من الرياح والزوابع الرملية، يراعى في مساجد ميزاب البساطة والتكشف والابتعاد عن كل ما قد يشغل المصلي عن الخشوع في عبادته، حتى المحراب فإنه خال من كل زخرفة. المنازل الميزابية كثيرة التشابه، تشمل على طابقين وسطح، عتبة مدخل المنزل يبلغ ارتفاعها حوالي عشرة سنتيمترات، هذه العتبة تقي الدار من دخول الأتربة وخروج الهواء البارد أيام الحر الشديد. يبقى باب المدخل عادة مفتوحا طول النهار، إلا أن المار في الشارع لا يستطيع مع ذلك رؤية ما بداخل الدار، عند تجاوز المدخل الثاني تجد نفسك في رواق يسمى سقيفة، من هذا الرواق تنتقل مباشرة إلى وسط الدار المضاء بواسطة فتحة تصل الطابق الأرضي بالطابق الأول، منها تنزل أشعة الشمس ويتجدد الهواء. غالبا ما نجد أمام مدخل الدار بابا لحجرة صغيرة، داخلها أدراج تقود إلى قاعة استقبال الضيوف الخاصة بالرجال في الطابق الأول، هذه الأدراج المستقلة عن وسط الدار، تجعل حركة الرجال ممكنة من الطابق الأول إلى الخارج بدون إحراج النساء غير المحارم.

وهناك قواعد عامة وموانع في الفن المعماري الميزابي، يلتزم بها كافة السكان، منها أن علو الدار لا يفوق خمسة عشر ذراعا ولا يسمح بإقامة جدار على حدود السطح من الناحية الشرقية أو الجنوبية له كي لا يحرم الجار من ضوء الشمس ضحي وعشية، ولا يحدث أحد نافذة مهما كانت مساحتها إلا برخصة من الجيران، ليحددوا له المكان الذي يمكن أن يحدث فيه هذه النافذة أو الكوة، وعند الضرورة يأذنون له بفتح نافذة مناسبة ومحاذية للسقف، بحيث لا يمكن لأحد أن يطلع منها على سطوح الجيران مهما حاول، لأن السقف يحده، وفي كل بلد يعين أمينان في عرف البناء، إليهما ترفع الشكايات فيما يتعلق بالبناء، إن بني ميزاب لم يشيدوا (قصرًا) أو (فيلا) في أي مدينة من مدنها على غناهم ويسرهم، ورئيس جماعة البلدة لا يمتاز عن سواه لا في ملبسه ولا في مأكله ولا في سكناه، وإذا اتسعت داره فلكثرة عياله. أما عن مواد البناء فهي الحجارة والجبس والجير والرمل غير الصلصالي والنخلة، مما يتناسب مع مناخهم القاري شديد الحرارة صيفا وقارس البرد شتاء. وبما أن الشريعة الإسلامية قد جعلت من الشعائر الدينية الأساسية عبادات جماعية لا تقوم إلا بالاجتماع والالتحام، فالصلاة اليومية مثلاً وصلاة الجمعة وفريضة طلب العلم وغيرها، تتطلب التواجد الجماعي المستمر، وهو ما يفرض وجود

الحياة المدنية وبعضها، والشريعة مع ذلك جاءت لتضبط بقوانينها الفقهية هذا التعايش المكثف بين السكان، دون أن تضع بذلك الحقوق الفردية الخاصة، ولذلك نجد في هذا الصدد أن الكثير من العلماء المسلمين صاغوا نظريات عديدة عن المدينة والعمارة وفق هذا المنهج التشريعي، واعتبروا العمران الحضاري ضرورة فطرية للإنسان²⁰.

الخاتمة:

إن زوال الذكريات الحضارية المتمثلة بالتراث المعماري في أكثر مدننا، أفقد الجيل الجديد فرصة التعايش مع هذا التراث مباشرة، بل إن إهمال ما تبقى منه مهلهلاً أورث نفور المعماريين من تمثلها، ولذلك يجب الاعتراف بأن القطيعة الطويلة الأمد التي حدثت بين ثقافتنا وبين تاريخنا الحضاري، أورثت جهلاً بالتراث ورفضاً له، وحققت فرصاً لتسرب الثقافات الوافدة والدخيلة²¹، والتي غيرت شكل الثقافة الحديثة وعبثت بجوهرها، وهكذا أصبحت عمارتنا غريبة عنا، وأصبحنا غرباء في مدننا التي تجردت عن هويتها الأصيلة، وأصبحنا في بيئة هجينة غيرت من عاداتنا ومن أذواقنا وثقافتنا، فحيثما يمتد يواجهاك البناء العشوائي القبيح والمنفر، الذي يخرج عن رغبة الناس الفطرية، والذي تختفي فيه شخصية المدينة وطابعها ودعائم ذاتيتها، فكل شيء يتم دون أي ضابط، مما يقضي على أي جمال ويشجع على إتلاف البيئة الطبيعية وتلويثها، وتدمير كل ما كان مريحاً مألوفاً ومحبوباً، بنايات خالية من القيم الفنية، تلك القيم التي تمتع الحواس وتبعث الشعور بالتوافق بين التكوينات المعمارية والبيئة المحيطة، ولو أنك تجولت في أنحاء المدينة لوجدت تشكيلات غريبة من الحوائط الصماء أو البلكونات التي أغلقها أصحابها، كل حسب هواه، وأضاف إليها إضافات ودهنها بألوان، كل حسب مزاجه الشخصي، والنتيجة هدم ما تبقى من التذوق الفني لدى الجميع، والتماضي الجماعي في الإبقاء على هذه الوضعية المعبرة عن الانقسام الذي أصاب شخصيتنا، وعن فقداننا هويتنا، ويزيد المشكلة تعقيداً مع المزيد من المشاكل، إلى مشكلة التلوث العمراني والبصري، مشكلة التلوث البيئي، لما له من تأثير ضار على صحة الإنسان النفسية والفسولوجية وعلى نشاطه وحجم إنتاجه. والطفل الذي يولد في هذا الوسط لا يعرف - إلا باستثناءات سعيدة - من الفضاء المتحضر إلا المناظر الأكثر تشوهاً. يقول سيرجياتوش: ((إن العالم الثالث سوف يعيش للأسوأ أو للأحسن في نهاية هذا القرن، إن لم يكن في المدن فعلى الأقل في مدن الصفائح، ومعظم سكان العالم سوف يزدهمون

في الضواحي الضخمة المستوحشة قليلاً أو كثيراً، وهذه الصيرورة هي ثمرة الأزمة المجتمعية وخسارة الهوية الثقافية، ولكنها تزيد من تفاقم ظاهرة الاقتلاع من الجذور، وتحدث قطيعة مع الجذور الثقافية الريفية²². إن العمارة لغة مجسدة تحمل دلالات روحية ومادية، وتقوم بوظيفة إنسانية اجتماعية بأساليب مختلفة، شأنها في ذلك شأن اللغة التي تحمل دلالات مماثلة وتقوم بوظيفة إنسانية حضارية، وتتجلى هوية الأمة من خلال وحدة اللغة والثقافة والعقائد، وتعكس هويتها على العمارة والفنون والتراث، وتستمر هوية العمارة باستمرار هوية الأمة، وتتطور بتطورها وتنهض بنهوضها وتتفكك بتفككها، ولذلك فإن البحث عن هوية العمارة هو بحث عن هوية الأمة، وبالمقابل فإن فن العمارة يكشف عن هوية الأمة التي أفرزت هذا الفن أو ذاك.

الهوامش:

- ¹ انظر: د. عفيف البهنسي، ما بعد الحداثة و التراث في العمارة العربية الإسلامية، عالم الفكر، مجلد: 27، ع: 1998/2، ص: 78. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، ص: 113، دار الفكر دمشق، ط5/1986م.
- ² لقد افتتحت في الإمارات العربية مدينة حديثة بكل مرافقها راعوا في بنائها استخدام التصاميم والمواد المناسبة للبيئة، وقد لاحظوا أن درجة الحرارة في هذه الأبنية تفرق بعشر درجات عن الأبنية في المدن الحديثة الأخرى التي لم تراعى مثل تلك التصاميم والمواد. انظر: موقع قناة الجزيرة الثقافية.
- ³ انظر: د. لويز لمياء الفاروقي، الغزو الثقافي في مجال الفنون، الضياء، العدد 8/1998، ص: 36. في حين كان من المفترض الاستفادة من تجارب الآخرين، من حيث أنها تخدم حياة مجتمعاتنا بكل أبعادها الحيوية، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو دينية أو ثقافية وغيرها، مما يجعل المهندس المعماري يلتفت إلى العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة لارتباطها بالفضاء وإنتاجه المادي والمعنوي حسب تطور المجتمع، وهذا ما حدث فعليا في الغرب، حيث بدأت الحركة الفكرية المعمارية الغربية بمراجعة الذات والنفس ومعها المفاهيم والقيم للعمارة والتعمير، وبدأ النقد لما هو قديم بهدف التجديد وفتح الحوار بين الفنانين والمعماريين وغيرهم من رجالات الفكر والثقافة، بهدف التكامل والانطلاق لما هو أفضل وأنفع، ما جعلهم يصلون إلى تأسيس عمارة جديدة تواكب ثقافتهم وتواكب التطور الفني والتقني، والعملية مستمرة لأجل تغيير الواقع في كل مرة لواقع آخر أكثر تطورا وأكثر توسعا في استعمال وسائل وأساليب جديدة مواكبة للعصر. انظر: مرواني مالك، القرآن والتنمية المعمارية، ملتقى الأسبوع الوطني للقرآن الكريم 2006 الجزائر العاصمة.

⁴ انظر: حسن فتحي، العمارة المعاصرة في مصر والاتجاه القومي، المجلة، العدد 1957/1، ص: 100.

⁵ في إطار العولمة ظهرت بوادر لنماذج معمارية جديدة غير مسبقة سواء في الشكل أو المضمون مما يشكل قطيعة (ثيوبولوجية) مقارنة بما أفرزته البشرية من أنساق معمارية سواء في عصر الزراعة أو في عصر الصناعة. انظر: د. بهاء بكري، العولمة والعمارة، الأهرام العدد 41490 (2000/7/11).

⁶ انظر: د. عفيف البهنسي، مرجع سابق، ص: 79. عند الحديث عن الجمالية المعمارية يجب أن نفرق بين أسس هذه الجمالية في المفهومين الإسلامي والغربي، فالجمال الإسلامي يقوم على التوحيد الإلهي والكمال المطلق، أما الجمال الغربي فإنه يقوم على الكمال الإنساني والجمال الرياضي.

⁷ انظر: رفعة الجادرجي، إشكالية العمارة والتنظير البنوي، الأهرام، ع/41490 ص: 12-10.

⁸ تتسم المدينة الإسلامية بنسق عضوي أي أنه جهاز واحد مترابط الأعضاء، ومتكاملة وظائفها على غرار التكوين العضوي للجماعة الإسلامية والمفهوم البيولوجي للجهاز العضوي، يتشكل هذا الجهاز من ثلاثة عناصر أساسية وهي: المركز وهو المسجد الجامع، وهو بمثابة القلب له دور فعال في توحيد الأعضاء وإمدادها بالطاقة، كما يقوم باستقطاب كل هذه الأعضاء ويقوم بهيكلتها وتنظيم حركتها. أما العنصر الثاني فهو الخطط وهي بمثابة جسدها، وهي التي يستمد منه المركز ضرورة وجوده وماهيته. أما العنصر الثالث فهي المسالك والأزقة، وهي بمثابة شريان لا تحدث الحركة إلا بها. وهكذا تبدو لنا جسداً واحداً مترابطاً ومتكاملاً الأعضاء، ولكل عضو دور في النظام الحركي للجهاز، وكمنظومة اجتماعية، لكل عضو فيها دور، نجدها كذلك تتوزع فيها وفق التقسيم إلى مركز وإطار ومحيط ومسالك أهم الوظائف الحضارية بانسجام كامل. انظر: د. إبراهيم بن يوسف، الخصائص الإسلامية للمدينة الإسلامية، إشكالية العمران والمشروع الإسلامي، ص: 93-94. راجع: د. محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية (سلسلة عالم المعرفة).

⁹ انظر: ع./أورتيلان، الملتقى الدولي حول المدينة والثقافة المغاربية، جريدة (المساء) (1989)، ص: 11. انظر أيضاً: د. محمد الطيب عقاب، لمحات عن المسكن الأصيل بمدينة الجزائر، جريدة (الشعب) (1999)، ص: 14. انظر أيضاً: مصطفى بن حموش، الفلا أو أيديولوجية الاستعلاء، (جريدة الشعب) (1989)، ع: 7969، ص: 7. انظر: علي زيعور، مكانة الصحة النفسية والعلاج النفسي في علم المدن الإسلامية، الاجتهاد، ع: 7/1990، ص: 103-111.

¹⁰ انظر: مصطفى بن حموش، الفيلا أو أيديولوجية الاستعلاء، جريدة الشعب، ع 7969/1989م، مرجع سابق، ص: 7.

¹¹ لقد نادى (حسن فتحي) بالعودة إلى استخدام الطوب اللبن عوضاً عن الإسمنت، ليس لمجرد الولوج بالقديم البدائي، لكنه اختارها في إطار الاستخدام العلمي الدقيق للمواد الخام المناسبة، والتي هي متاحة وفي متناول اليد في البيئة والرخيصة، ولأنها المادة الأكثر رعاية للإنسان، فهي أقل نقلاً للحرارة من الإسمنت وأكثر حماية لصحة الإنسان. ولقد مارس حسن فتحي تجاربه في فوائد الطين والخشب والحجارة للبرهان على آرائه، وفي منشأته الطينية في مدينة (القرنة) أثبتت فوائد الطين في عمارة الفلاحين، الذين أقاموا بيوتهم ومنشأتهم العامة باللبن والأجر بعيداً عن كل أدوات العصر، بل ذهب (حسن فتحي) إلى أبعد من ذلك لإثبات نظريته في تحاشي الإسمنت والحديد والتقنيات العصرية، حتى في بيوت المدينة وعمارات الصفوة، حيث أنشأ ونفذ العديد من المنشآت خارج الريف وكان الكثير منها قصوراً للصفوة، مثل: منزل سعيد، وبيت سيف النصر، وبيت الرهبان، وبيت الأصطبولوجي، ومصنع السيراميك، والمدرسة الابتدائية في (إدفو) و(فارس) بمصر... الخ. أليس هذا أفضل من استيراد تكنولوجيا غريبة باهضة التكاليف وغير ضرورية وغير ملائمة مناخياً. انظر: د. عفيف البهنسي، ما بعد الحداثة والتراث في العمارة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص: 82.

¹² انظر: محاضرة د. محمد الطيب عقاب (بمناسبة اليوم العالمي للتراث)، لمحات عن المسكن الأصيل بمدينة الجزائر، جريدة (الشعب)، الأحد والثلاثاء 25-27/ 1999.

¹³ ولد المهندس المعماري حسن فتحي سنة 1900 بالإسكندرية بمصر من أسرة ثرية، تحصل على دبلوم العمارة من كلية الهندسة جامعة القاهرة سنة 1926، اشتهر بطرازه المعماري الفريد الذي استمد مصادره من العمارة الريفية، ومن البيوت والقصور بالقاهرة القديمة في العصرين المملوكي والعثماني، تعد مدينة القرنة التي تتسع لـ 3200 أسرة والتي بناها بجنوب مصر سنة 1946 جزءاً من تاريخ البناء الشعبي الذي أسسه بما يعرف عمارة الفقراء، وقد نالت هذه المدينة شهرة عالمية، وقد ظهر تأثير المدينة بالعمارة الإسلامية حيث كانت للقباب تصميمها الفريد والتي استخدمت بدلاً من الأسقف، وتم تخصيص باب إضافي بالمنزل للمشاة، كنوع من أنواع العزل الصحي، وشيدت ثلاث مدارس للتعليم العام والتعليم المهني الحرفي، مع عدم إهمال الجانب الرياضي والترفيهي والديني الذي مزج فيه الفن المعماري الطولوني بالفن الفاطمي. عمل حسن فتحي كخبير لدى منظمة الأمم المتحدة، له أعمال وإنجازات معمارية متنوعة ورائدة، نال العديد من الجوائز والأوسمة المحلية والدولية والعالمية، كما تقلد عدة مناصب شرفية سامية، من أقواله: ((هناك 800 مليون نسمة من فقراء العالم الثالث محكوم عليهم بالموت المبكر بسبب سوء السكن، هؤلاء هم زبائني)). وقوله: ((كمهندس، طالما أملك القدرة والوسيلة لإراحة الناس فإن الله لن يغفر لي مطلقاً أن أرفع الحرارة داخل البيت 17 درجة مائوية متعمداً)). وقوله: ((الحداثة لا تعني بالضرورة الحيوية، والتغير لا يكون دائماً للأفضل)). وقوله: ((شخص لا يستطيع بناء منزله ولكن عشرة أشخاص يستطيعون بناء عشرة منازل لهم)). وأيضاً: ((إن الله خلق في كل بيئة ما يقاوم مشكلاتها من مواد، وذكاء المعماري هو في التعامل مع المواد الموجودة تحت أقدامه لأنها المواد

التي تقاوم قسوة بيئة المكان)). توفي عن عمر يناهز 89 سنة عام 1989م. انظر:

الموسوعة الحرة وكيبديا، النت.
14 راجع: حسن فتحي، عمارة الفقراء، ترجمة د/ مصطفى إبراهيم فهمي، مطبوعات كتاب اليوم، الطبعة الثانية 1991م.

15 إن الهندسة المعمارية الغربية تعكس الإيديولوجية الطبقية أو الاستعلائية، فالفيلا كنموذج معماري غربي، تجسد الإيديولوجية الغربية التي نبعت من الطبقة وانفراد الطبقة الراقية بأسباب العيش المرفه، و بالمقابل تخطط الطبقات الشعبية السفلى في المشاكل اليومية للحياة الحضارية، ما يعبر عن ظروف اجتماعية خاصة أساسها عدم التوازن الاجتماعي.. وإذا كانت العمارة العمودية هي رمز العمران العصري، فإنها كذلك تعبير صادق لرغبة المعمارين في منح تلك الحياة الإقطاعية الاستعلائية للأفراد المجتمع بما فيهم البروليتاريا، وذلك بعدما كانت من احتكار السادة النبلاء. انظر: مصطفى بن حموش، الفيلا، مرجع سابق.

16 إن مفهوم الحرمة له دلالة قصوى في إدراك وتصميم الفراغ الإسلامي الذي يغشى حسه كل فراغ ويستوحي منه العناية بصيانة الحرمات التي تستوجب الاحترام والوقار حسب تعاليم الإسلام الحنيف.

17 على سبيل المثال نلاحظ في العمارة الإسلامية استبعاد بيت الخلاء عن وسط الدار، وكذلك تسهيل عملية الوضوء بما يسمى الميضاة، وكذلك نجد جميع العمانر الإسلامية وتصاميم المدن متجهة للقبلة بشكل دقيق...

18 انظر: د. محمد سيد محمد، الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر، ص: 171، دار الفكر العربي القاهرة، ط1/1949م.

19 انظر: سليم قلالة، التغريب في الفكر والسياسة والاقتصاد، ص: 103، دار الفكر دمشق، ط1/1988م. وفي نفس السياق أورد (سيرجلاتوش) في كتابه (تغريب العالم) أقوال بعض الغربيين المعماريين، تعبر عن مدى حرص الغرب على تدمير و كسر العصبية التقليدية التي توحد أفراد العائلة الممتدة مع مجموع أفراد السكان، والمثال الحي على ذلك أن الشركة المعمارية للكتاب الأخضر في السنغال ذات التمويل الفرنسي عندما ابتدأت ببناء المساكن، رفعت شعار الإعلانات التالي: "إذا ما استأجرت شققا أوروبية يمكنكم أن ترفضوا استقبال الأقارب الذين يريدون النزول عندكم". لقد أورد (عثمان سعدي) في الفصل الحادي عشر (الأصالة في العمارة و تخطيط المدن) من كتابه: التغريب في الجزائر كفاح شعب ضد الهيمنة الفرعونية، ص: 163-181، نماذج وأمثلة عن دور المهندسين الفرنسيين في تشويه المشاريع التنموية في الجزائر، الذين لجأنا إليهم في تنفيذ مشاريعنا الكبرى، لبناء جامعاتنا ومجمعاتنا السياحية وتخطيط مدننا.

20 راجع: القسمه وأصول الأرضين (كتاب في فقه العمارة الإسلامية)، تأليف: الشيخ أبي العباس الفرستائي النفوسي، تحقيق وتعليق: الشيخ بكير بن محمد الشيخ بالحاج، د. محمد صالح ناصر. راجع أيضا: مقدمة ابن خلدون، ج: 1. للاستزادة في الموضوع. راجع: يوسف بن بكير الحاج سعيد، تاريخ بني ميزاب، ص: 86-92. الجدير

بالذكر أن منظمة اليونسكو قد صنفت هذه المدن ضمن التراث المعماري العالمي الذي يجب المحافظة عليه.

²¹ لقد اتجه أكثر المعماريين نحو الظاهر الزخرفي، فرأوا العمارة العربية من خلال الزخارف، و لذلك نجد الكثير من المنشآت الحديثة ادعت الأصالة، بإضافة هذه العناصر الزخرفية على بناء حديث مستوحى من العمارة الحديثة، بدل الاتجاه نحو العمارة الهوية بدءا بالعمارة الريفية التي ينشئها الفلاحون الفقراء، وهذا ما كان يدعو إليه المعماري (حسن فتحي) منذ الستينات.

²² انظر: سليم قلالة، التغريب في الفكر والسياسة والاقتصاد، مرجع سابق، ص: 103.

هجرة الأسر الريفية ونمو العشوائيات الحضرية في الجزائر

أ/ مريم يحيوي

قسم العلوم الاجتماعية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

الملخص:

شهد المجتمع الجزائري خلال الفترة الأخيرة شكلا من عدم الاستقرار الاجتماعي خصوصا بالريف، الأمر الذي زاد من حدة هجرة الأسر الريفية تجاه المدن المستقرة نسبيا. أدى هذا السيل الكبير للمهاجرين إلى خلق مشكلات عدة على مستوى المدينة، لعل أبرزها اختراز النسيج العمراني، بنمو العشوائيات الحضرية، فساهمت الهجرة غير المنتظمة للأسر الجزائرية تجاه المدن إلى زيادة وتكاثر الأحياء الهامشية والفوضوية، هذا ما أدى إلى ظهور الكثير من الآفات الاجتماعية والاقتصادية والبيئية.

يتناول المقال العلاقة الموجودة بين هجرة الأسر الريفية تجاه المدن في الجزائر ونمو العشوائيات الحضرية.

الكلمات الدالة: الأسرة - الهجرة - الجذب الحضري - العشوائيات الحضرية.

ABSTRACT

Algerian society witnessed during the recent form of social stability, especially in rural areas, which increased in the migration of rural families to cities relatively stable.

This large influx of migrants to create several problems at the city level, perhaps the most notable being that shook the urban fabric, the growth of urban slums, which contributed to the migration of others regularly to the families of Algerian cities to increase and the proliferation of marginal neighbourhoods and anarchism, which led to the emergence of many social ills, economic and environmental.

Article deals with the relationship between the migration of rural families to cities in Algeria and the growth of urban slums.

مقدمة:

تعتبر الهجرة عملية انتقال للأفراد والجماعات من مكان لآخر، وذلك لأسباب عدة، قد تكون اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، سياسية، أو لعوامل ذات صلة بغياب ظروف الاستقرار. وتعد الهجرة الريفية - الحضرية اليوم أهم مظاهر

حركة السكان في الدول النامية ومنها بلداننا العربية وخاصة تلك التي مازالت نسبة سكان الأرياف فيها مرتفعة. لقد شهدت قرانا وأريافنا نزوحا كبيرا، لم يقتصر على الأفراد فحسب، بل تعدى ذلك إلى الأسر وبشكل كبير، إثر الظروف التي مرت بها بلادنا خلال العشرية الأخيرة من القرن الماضي، الأمر الذي أنتج نوعا من اللاتوازن بالوسط الحضري، خصوصا تجاه النسيج العمراني، بنمو الأحياء الهامشية على أطراف المدن، وتأثير هاته العشوائيات الحضرية في ظهور وتطور سلوكات غير سوية للأفراد، ليس بهاته الأحياء فحسب بل حتى بأحياء المركز.

في هذا الشأن نتساءل: كيف تفسر ظاهرة الهجرة الريفية للأسر الجزائرية تجاه المدن، وما علاقة ذلك بنمو العشوائيات الحضرية على أطراف المدن؟.

1- مدخل حول الهجرة:

1-1- مفهوم الهجرة:

تعرف الهجرة بأنها تغير دائم لمكان الإقامة من بيئة إلى بيئة أخرى، بقصد الاستقرار في البيئة الجديدة⁽¹⁾.

والهجرة عملية سكانية تزايدت معدلاتها في عالم اليوم على نحو ملحوظ نتيجة لتغير نظام العمل، والإنتاج في أغلب مجتمعاته، من الزراعة إلى الصناعة، ومن نظام للإنتاج الزراعي يقوم على استقرار مجتمعاته، وأصبح عاجزا عن أن يوفر العمل لجميع السكان، إلى نظام يقوم على التصنيع، حيث تجذب فرص العمل التي يوفرها أعدادا كبيرة من السكان فتضطرهم إلى التنقل السكاني أينما توجد هذه المنشآت الصناعية.

من هنا ينظر إلى الهجرة باعتبارها علامة بارزة على التغير الاجتماعي، طالما كانت عملية التصنيع تصحبها حركات سكانية من الريف إلى الحضر، ومن مدينة إلى أخرى في نفس البلد ومن مجتمع لآخر، ولقد علقت على هذه الحركات السكانية أهمية كبيرة مع بداية القرن الماضي في مختلف بلدان العالم.

ولهذا فقد حددت عملية الهجرة بأنها عملية انتقال أو تحول أو تغير فيزيقي لفرد أو جماعة، من منطقة إلى أخرى داخل حدود بلد واحد، أو من منطقة إلى أخرى خارج حدود هذا البلد⁽²⁾.

وقد تتم هذه العملية بإرادة الفرد أو الجماعة، أو بغير إرادتهم وإنما باضطرارهم إلى ذلك قسرا، أو لهدف خطته المجتمع، وقد تكون عملية الانتقال والتحول في المكان المعتاد للإقامة من منطقة إلى أخرى، على نحو دائم أو مؤقت وهكذا.

هناك الكثير من المفاهيم ذات الصلة بمفهوم الهجرة، ولكن تختلف عنها، فنجد أن المهاجرين يختلفون عن المتنقلين، ذلك لأن المهاجر الذي يغير مكان إقامته المعتاد من منطقة إلى أخرى يختلف عن الذين ينتقلون من بيت لآخر، حتى ولو اضطروهم ذلك إلى تخطي حدود بلادهم، لأن نقل مكان الإقامة في حالة الهجرة لا يترتب عليه بالضرورة نقل حياة الإنسان المهاجر برمتها، أما الذي ينتقل بين مسكن وآخر فقد يظل يمارس حياته كلها في مكان السكن الأول⁽³⁾.

كما نلمس فارقا واضحا بين التنقل الاجتماعي والهجرة؛ ذلك أن التنقل الاجتماعي يعتبر من قبيل تغيير المركز الاجتماعي والاقتصادي، وقد يتم هذا التغيير داخل منطقة واحدة في المجتمع دون حاجة للانتقال إلى منطقة أخرى، كما أن الهجرة باعتبارها عملية تغير فيزيقي تنطوي على عملة تنقل اجتماعي، على اعتبار أن المهاجر قد يحقق أثناء إقامته في منطقة المهجر مستوى من الحياة الاجتماعية ويصل إلى بعض المراكز، ويتمتع بمكانة اجتماعية واقتصادية لم تكن له في المنطقة التي انتقل منها وهجرها، وهكذا⁽⁴⁾.

1-2 - أبعاد الهجرة من الريف إلى المدن:

إن تشعب موضوع الهجرة، وخاصة مع التغيرات الإقليمية والدولية، ومع إفرازات العولمة، كل ذلك يجعل الباحثين عند دراستهم لخصائص الهجرة وانعكاساتها المختلفة يحاولون باجتهاد معرفة مجمل الأبعاد الديموغرافية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية، وهي تأخذ طابعا تحليليا ومقاربات موضوعية لتفسير هاته الظاهرة وتجلياتها، وأهم هذه الأبعاد: ⁽⁵⁾

• الهجرة عملية ديموغرافية واجتماعية:

ويقصد بذلك أن لها خصائص ومميزات، وهي نشاط حيوي متحرك ومستمر ومتفاعل مع عناصر أخرى في المجتمع والبيئة، وتتأثر بعوامل كما تؤثر في الظروف والأوضاع المحيطة بها، ولها إيجابياتها وسلبياتها، وهي ظاهرة اجتماعية خاضعة للبحث العلمي، ويمكن استخلاص الفرضيات والقوانين التي تفسر حركة السكان في الظروف والأزمنة المتفاوتة.

• خصائص المهاجرين:

وجوب معرفة من الذي يهاجر؟ وما هي خصائصه البيولوجية والاجتماعية والاقتصادية والإيديولوجية؟

حيث تختلف الآثار الإيديولوجية والاجتماعية والاقتصادية للهجرة في البيئتين المصدرة والمستقبلة، وتبعا لخصائص ومميزات المهاجرين من حيث السن والجنس والمهنة والمستوى التعليمي والدين والجنسية وغيرها.

فأثر هجرة الشباب يختلف عن آثار هجرة الكهول، وكذلك هجرة المتعلمين عن غيرهم، وحتى في مسائل العلاقات خاصة الأسرية والقروية مع الوسط الريفي الأصلي، حيث تجتمع خصائص عدة في المهاجر تجعله يعلن قطيعة مع وسطه الأصلي، ويشير (محمد الجوهري) في هذا الشأن إلى انخفاض كثافة هذه العلاقات وضعف التفاعل، وهي الأحوال الناجمة عن البعد المكاني، وتكون محصلتها في النهاية ضعف روابط الاتصال بين الأقارب وفتور العواطف وبرودها⁽⁶⁾.

• ظروف وعوامل الهجرة:

للهجرة أسباب وعوامل وظروف، فالهجرة التي تتم في ظروف عادية وطبيعية تختلف عن الهجرة التي تحدث في ظروف غير طبيعية. وهنا نتساءل: هل تتم الهجرة ضمن خطة سياسية مرسومة وفق قواعد محددة، أم أنها عشوائية غير واضحة المعالم؟ وهل الهجرة تتم في ظروف السلم أو الحرب؟ هل هي طوعية أو جبرية؟ هل تتم في أوضاع الرخاء والرفاهية الاقتصادية، أم في ظل الكساد والفقر؟ وهل هي نتيجة لظروف التماسك الاجتماعي، أم خلال الصراع السياسي والديني؟ هل تقابل هذه الهجرة هجرة عكسية قد تكون محدودة بسبب ازدحام وتلوث المدن؟⁽⁷⁾ إن دراسة هاته الأبعاد تساعد الباحثين في تحديد معالم الهجرة والتعرف على الآثار المترتبة عنها، وبالتالي اتخاذ ما يلزم من إجراءات إزاء كل ظرف من هذه الظروف.

1-3- طبيعة الجذب الحضري للمدن:

الهجرة الريفية تجاه المدن هي ظاهرة اجتماعية تتسم بتوفر أسباب سماها الاجتماعيون الأسباب الظاهرة والجاذبة، أو أسباب الطرد والجذب. فالهجرة الريفية نحو المدن ظاهرة اجتماعية واقتصادية ونفسية وديموغرافية معقدة، تسهم وتشترك فيها عدة عوامل وأسباب، هذه الأسباب علاقات مركبة بحيث يتعذر التأكد من العوامل المسببة لبقاء بعض العوامل، ثابتة أو أخرى متغيرة. يقدم التراث العالمي لدراسات الهجرة نتائج هامة تلقي الضوء على هذا الصنف منها من عدة جوانب. فبعضها يوضح عوامل الهجرة الريفية تجاه المدن، والأخرى تحلل عوامل التيار العكسي للهجرة، والثالثة تبين عوامل الجذب في المناطق المستقبلية للمهاجرين، والأخيرة تكشف عن خصائص المهاجرين. تعد الهجرة الريفية تجاه المدن اليوم أهم مظاهر حركة السكان خاصة في البلدان النامية ومنها الدول العربية، حيث يُحفز هذا النوع من الهجرة كلا من عوامل الطرد في المناطق الريفية وعوامل الجذب في المدن، ففي الدول العربية تشهد كل من مصر وليبيا والجزائر وتونس والمغرب والعراق وسوريا واليمن

هجرة الأسر الريفية ونمو العشوائيات الحضرية في الجزائر

ودولا أخرى هجرة كثيفة من الريف إلى المدن بالأخص تلك الواقعة على ساحل البحر المتوسط والمحيط الأطلسي. ويأتي المهاجرون الريفيون، وغير الماهرين في الغالب، من المناطق الزراعية الداخلية والجبال والواحات، وهناك العديد من العوامل التي تقف وراء الهجرة، لكن تبقى المحفزات الاقتصادية هي الأهم، علاوة على الضغط السكاني وقلة الأراضي الزراعية الذي يسبب الفقر والجوع، وافتقار المناطق الريفية للاستثمارات الصناعية والخدمات الاجتماعية والصحية والثقافية اللازمة، وتعاقب فترات الجفاف والكوارث، كلها تمثل عوامل طرد تدفع الريفيين للهجرة إلى المدن⁽⁸⁾.

كما أن المدن تمتاز بجاذبيتها كمراكز لفرص العمل، ودخول أعلى، وكمراكز للتعليم والثقافة والنقل والمواصلات والخدمات الاجتماعية والصحية المرتفعة. وظهر بذلك مجتمعان: حضري وريفي، بينهما فوارق كبيرة اقتصادية واجتماعية وثقافية⁽⁹⁾.

لقد درس (محمد عاطف غيث) المجتمع القروي، وتبين له أن هناك أسبابا أخرى تضغط على الريفي حتى يغادر الريف ويتجه نحو المدن. ويرى أن الهجرة شملت أولئك الذين يملكون أراض زراعية والذين لا يملكون إلا مساحات ضئيلة جدا لا تكفي وحدها لسد حاجة الفرد الضرورية وعائلته، كما ذهب عدد من الأفراد من عائلات تملك أراض زراعية تسد حاجة جميع أفرادها وقد تزيد، وكان الدافع لهؤلاء أن العمل الزراعي لا يكفي إلى جانب الرغبة في الحصول على مزيد من المال⁽¹⁰⁾.

ويضيف: في حين هناك آخرون يذهبون إلى أماكن العمل الجيدة، وليس في نيتهم البقاء، وقد كانت العودة بعد سنوات في المدن، من العوامل المؤثرة في طريق الحياة الجماعية التقليدية من حيث التخلق بأخلاق المدينة في الملبس والمسكن والكلام وطريقة ونمط العيش، وظهرت آثارهما بوجه خاص في النواحي الخاصة بالثقافة المادية، كما أنهم يحملون معهم طرقا جديدة وأفكارا جديدة⁽¹¹⁾.

يضيف (فيصل غرابية) أن من أهم عوامل الهجرة عامل تحسين مستوى المعيشة للسكان⁽¹²⁾. في حين يذكر الآثار السلبية لهاته الهجرة على الأفراد والجماعات خاصة على مستوى الريف، أين تخلق الهجرة احتياجات إلى الأيدي العاملة بالزراعة، وهجرا واضحا للأرض وانكماشاً في مقدار الإنتاج الزراعي، وكذلك تعميقا للتناقضات الاجتماعية من جراء تغير هيكل الملكية ونسق المكانة الاجتماعية، وهذا بالتالي ينعكس بوضوح على الوحدات الاجتماعية

الصغرى، أي الأسرة والفرد بخصائصها وأوضاعها الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والثقافية⁽¹³⁾.

إن الهجرة الريفية تجاه المدن أخذت شكلين في العموم، الأول يتعلق بالأفراد خاصة لغرض العمل، والآخر بالأسر بغية الاستقرار طويل المدى أو الأبدى في إحدى التجمعات الحضرية بالمدن.

1-4- الهجرة الريفية نحو المدن في الجزائر:

شهدت الجزائر تطورا مهما لظاهرة الهجرة الريفية تجاه المدن، وظهرت بقوة غداة الاستقلال، فقد مثلت نسبة سكان الحضر بـ: 42%.

وترجع أسباب تلك الهجرة إلى عوامل مهمة مادية ومعنوية شجعت الكثير من الجزائريين على الهجرة إلى المدن، ومن أهم هذه الأسباب والعوامل نجد: الأرض المستغلة حقيقيا من طرف الفلاحين الريفيين، أصبحت غير كافية لسد الحاجيات الضرورية، وأكثر من ذلك دون جدوى ومردودية، وأصبح الفلاح لا يستطيع أن يضمن بقاء الأسرة⁽¹⁴⁾.

وقد لعب الاستعمار الفرنسي دورا كبيرا في إنتاج هذا الواقع المر لحياتة الشعب الجزائري، حيث يشير (الجيلاني باري) إلى أن الفلاحين الجزائريين ظلوا على هامش الحياة الريفية فازداد وضعهم سوءا بعد سوء، خاصة في الفترة 1952 – 1954 حيث قويت العمليات العسكرية، وكانت النتيجة جمع الفلاحين أو الريفيين في مناطق منعزلة⁽¹⁵⁾. وازدادت عمليات المستعمر العسكرية حرقا وإبادة لكل ما يملك الفلاح الجزائري من ماشية وأرض زراعية، علما أنها كانت قليلة جدا. لقد ورث الشعب الجزائري بعد الاستقلال اقتصادا منهرا في شتى المجالات، وكذا شعبا أميا فقيرا، وكان لذلك أثر كبير في وضعيته ونمط معيشته، فاختارت الكثير من الأسر الجزائرية والأفراد الانتقال من الريف إلى بعض المدن والتجمعات الحضرية المتوسطة، وقد شهدت الفترة ما بين 1962 إلى 1966 فترة مهمة سجلت أكثر معدلات الهجرة الريفية نحو المدن في الجزائر، كان الحضري المسجل والمرتبط بالهجرة الريفية في حدود 600.000 شخص، بمعدل 150.000 شخصا في السنة، وتم تسجيل زيادات وتطورا مهما في نسب الهجرة على المدن، وإضافة إلى كل ما سبق يمكن أن نؤكد أن الواقع الذي كان يعيش فيه الفرد الجزائري أو الأسرة الجزائرية لم يكن السبب الوحيد لهجرته نحو المدينة، فهناك عوامل أخرى منها فرص الجذب المهمة التي كانت تستقطب الجزائريين للهجرة لما تتوفر عليه المدينة الجزائرية من فرص التعليم، أين توجد المدارس الكبرى والجامعات التي كانت قليلة خلال العقدين المواليين للاستقلال، إضافة إلى توفر المدينة على فرص أكثر للعمل خاصة في المجال الصناعي

والتجاري في ظل سياسة التصنيع التي تبنتها الجزائر خصوصا في بداية السبعينيات، أين أنشئت العديد من المنشآت الكبرى الصناعية، وكذا تأميم الكثير من المؤسسات الصناعية الحيوية، إضافة إلى بحث الجزائري والأسر الجزائرية عن العيش في رفاه اقتصادي ومعيشي بما تملكه المدينة من متطلبات ذلك. لكن تعود الهجرة الريفية نحو المدن لتضرب بقوة وبسبب ظروف مغايرة للسابقة، وكانت العشرية السوداء التي مرت بها الجزائر، وما تبع ذلك من آثار مست مختلف القطاعات ومختلف الشرائح الاجتماعية، وظروف عدم الاستقرار الأمني، قامت الكثير من الأسر الجزائرية بترك منازلها وحقولها والاتجاه نحو المدينة، بحثا عن مواقع عيش أكثر أمنا وبحثا عن عمل آخر لأفرادها، فكثر الأعباء وزادت حدة أزمة السكن، وظهرت إثر ذلك تجمعات سكنية عشوائية وغير مخططة أفست الجانب الجمالي والبيئي بالمدن وخاصة بالعاصمة، ضف إلى ذلك تنامي ظاهرة الانحراف والجريمة والفساد الأخلاقي الذي انتشر بوجه جديد. فالهجرة الريفية نحو المدن في الجزائر وكبقية بلدان العالم خاصة النامية، تبقى تتحكم فيها عوامل الطرد الريفي والجذب الحضري، فالأصل ثابت بينما الظروف هي التي قد تغير في سلوك الأفراد المهاجرين، وفي تغير بنائي ووظيفي يمس الأسر المهاجرة.

2- الهجرة الريفية والعشوائيات الحضرية في الجزائر:

2-1- تعريف العشوائيات الحضرية:

لقد أخذت الأحياء الفوضوية المحيطة بالمدن عدة تسميات؛ كأحياء الصفيح، الأحياء الهامشية، الأحياء غير المخططة، الأحياء العشوائية، الضواحي، الأحياء المتخلفة... وغيرها، ورغم كثرة التسميات والأوصاف إلا أن واقعها المر واحد، التخلف والحرمان وانتشار الفقر والسلوكات المنحرفة. تعرف غالبا الأحياء العشوائية في المدن بأنها: تلك الأحياء التي يتكون سكانها غالبا من المهاجرين من القرى إلى المدن، يحملون معهم في سلوكهم، وفي ممارساتهم التخلف الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي، ويجلبون معهم معتقداتهم المتخلفة هدفهم الوحيد هو الهروب من الموت الاقتصادي والاجتماعي والبحث بكل الوسائل عن المال، حتى وإن كانت طرق الحصول عليه هي الممارسات الدنيئة، والمنحطة ويتخذون لهم بيوتا قصديرية تفقر إلى أدنى التجهيزات التحتية⁽¹⁶⁾.

تري الباحثة المصرية "رانيا حنفي" أن تعريف العشوائيات يشمل: المناطق التي أقيمت بالجهود الذاتية من قبل ساكنيها؛ سواء على أرضهم أو على أرض الدولة بدون تراخيص رسمية، ولذا فهي تفقر إلى الخدمات والمرافق

الأساسية التي قد تمتنع الجهات الرسمية عن توفيرها نظرا لعدم قانونية هذه الوحدات⁽¹⁷⁾. وتصف الباحثة الوضع الخطير الذي يحيط بأهم المدن المصرية إثر تزايد العشوائيات على حواشيتها، فتشير إلى أن عدد سكان العشوائيات في مصر يصل إلى 37% من عدد سكان المناطق الحضرية، حتى وصلت إلى 916 منطقة عام 2000 ووصلت إلى 1228 في عام 2003، حيث سجل مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار المصري عددها بـ 1034 مجتمعا عشوائيا. أما الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء المصري فقد سجل عددها بـ 909 منطقة، ويعود هذا التباين في الأرقام إلى أن الجهات الحكومية لم تتفق حتى الآن على تعريف واحد للمنطقة العشوائية⁽¹⁸⁾. تجدر الإشارة إلى أن المناطق العشوائية في مصر يطلق عليها أحزمة الفقر، فالقاهرة على سبيل المثال محاطة بـ 76 منطقة عشوائية تحتل مساحة 23,104 كم² ويسكنها 2,098,469 نسمة، ففي الشمال تحتل العشوائيات مناطق (شبرا، الخيمة، المطرية)، وفي الجنوب تحتل مناطق (دار السلام، البساتين، حلوان والتبين)؛ وفي الوسط توجد في (الفسطاط واسطبل عنتر)، وفي الشرق (منشية ناصر والزبالين)⁽¹⁹⁾.

2-2- خصائص العشوائيات الحضرية:

إن النمو الحضري المتسارع في العديد من الدول أدى إلى مشكلات اقتصادية واجتماعية وصحية وأمنية وغيرها، فظهرت المناطق العشوائية التي تفتقر للخدمات الضرورية مثل الكهرباء ومياه الشرب النقية وشبكات الصرف الصحي، كما ارتفعت معدلات الجريمة، وتدهورت صحة البيئة في المساكن العشوائية⁽²⁰⁾. وكان من أبرز نتائج التوسع الحضري أن انخفض عدد سكان الريف بصورة مستمرة في مختلف المجتمعات خاصة النامية والحضرية منها، وتفاقم النزوح إلى المدن بنسب متزايدة، بحيث أصبحت ظاهرة التحضر حاصلة الهجرة الكبرى للقرن العشرين أكثر مما هي حاصلة للنمو السكاني الطبيعي⁽²¹⁾، وهي أيضا أسرع نموًا من ظاهرة التصنيع والبناء، كما يفوق نزوح سكان الريف إلى الحضر معدلات إنشاء المواطن الجديدة للعمل، وبناء المساكن، واستحداث الخدمات الضرورية من نقل وعلاج وتأطير إداري بكثير⁽²²⁾. وأشار "علي بوعنقة"⁽²³⁾ إلى أن نماذج التنمية المتبعة في الوطن العربي، والجزائر منه، أدت إلى اختلالات بين الريف والمدينة، حيث إن الهجرة الريفية العشوائية بفضل العوامل المختلفة أدت إلى إفراغ الريف من الطاقات البشرية، وبالمقابل ساعد ذلك على نمو المدن نموًا فاق التصور، وقد صاحب الظاهرة مطالب جديدة فاقت الاحتياجات المتوفرة المادية والثقافية.

وقد نتساءل في هذا الشأن: ما هي طبيعة هاته الأحياء العشوائية أو الهامشية؟ إجابة عن هذا التساؤل، تؤكد "سناء الخولي" أن نتيجة التوسع الحضري في مختلف البلدان العربية كان نمواً يتصف بصفات التلقائية الفوضوية، ويقوم على الاستيلاء على الفضاء المتاح حتى لو كان من جنس المقابر كما هو الحال بمصر، أو حتى الأوهاد والمستنقعات كما هو الشأن في تونس وقطر، أو الغابات العمومية كما كان الحال في الجزائر⁽²⁴⁾.

وتضيف تعريفاً مادياً لهاته الأحياء والمساكن فتقول: تتكون هذه الأحياء السكنية عادة من منازل قديمة متهدمة أو من أكواخ صنعت من الأخشاب والصفائح، وبعضها عبارة عن عدد من الحجرات الضيقة المتجاورة تسكن في كل حجرة منها عائلة بأكملها، وعادة ما يستخدمون دورة مياه واحدة، وبعض المساكن في هذه الأحياء جديدة بناها أصحابها لأن دخلها مغر بالنسبة إلى تكلفتها⁽²⁵⁾.

يقر "إبراهيم توهامي" أن سكان الأحياء المتخلفة يعيشون على أطراف المدينة محرومين من الخدمات الأساسية وبعيدون عن الحياة الحضرية بوجه عام⁽²⁶⁾.

على أن هاته الأحياء المتخلفة أو الهامشية هي خاصية المدينة، وتتميز بجملة من خصائص مشتركة يحددها كالاتي: فهي أحياء تقع عادة على أطراف المدينة، وهي عبارة عن صورة للهامشية الإيكولوجية والاجتماعية، تعاني من الملكية الغيابية لبعض السكان الذين يضعون أيديهم على مساحات بعينها سواء تابعة للدولة أو للخواص، ودون أن يتمكنوا من بنائها نظراً لسوء أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، أو لوقوف أجهزة الدولة ضدهم لعدم تمكنهم من البناء، وفي ظل هذه الظروف غير الآمنة يصبح الفقر والهامشية من الملامح المميزة للحياة الحضرية، وفي نفس الوقت تجسد الأحياء المتخلفة هذه الملامح المرتبطة بالإحباط والحرمان وأبسط مقومات الحياة الإنسانية⁽²⁷⁾.

رغم أن السكن في الأحياء المتخلفة يتميز بطابعه غير المناسب الذي يتجسد في تدني الخدمات، شدة الازدحام والاختناق، فإن هناك عناصر أخرى تتميز بها، وهذا ما أقره "كلينار مارشال" "Marchel Clinard" حينما أشار إلى أنها تشكل في الواقع أسلوب حياة يتجلى في ثقافة فرعية تتكون من مجموعة من المعايير والقيم المتمحورة حول تدني مستويات الصحة وممارستها السلوكيات الانحرافية، الانعزال الاجتماعي واللامبالاة. ويبدو واضحاً أن سكان الأحياء المتخلفة معزولون عن بنى السلطة العامة ويعاملون بطريقة ازدرائية بحكم احتلالهم المواقع الدنيا في البنية الاجتماعية⁽²⁸⁾، ولقد استخدمت بحدة تعابير

وتعريفات لهاته الأحياء للتعبير عن خصوصيتها ونمط عيش ساكنيها: كالأحياء الهامشية، الأحياء القصديرية والفوضوية، الأحياء غير المخططة، الأحياء العشوائية، مدن الكرتون، مدن الصفيح... وغيرها.

وعلى الرغم من إعلان الأمم المتحدة عام 1987 كعام دولي لإسكان من لا مأوى لهم، إلا أن نسبة كبيرة من المساكن في الدول النامية تشيد قبل الحصول على ترخيص وموافقة الجهات المختصة على البناء، وتتراوح نسبة من يسكنون في أحياء غير مخططة وغير قانونية في معظم المدن العربية بين 30 % إلى 60%⁽²⁹⁾. كما أوضحت الدراسة التي أجراها المعهد العربي لإنماء المدن في عام 1997 أن نحو 60% من العشوائيات في المجتمع العربي توجد على أطراف المدن، و30% توجد خارج النطاق العمراني، وتوجد 8% فقط وسط العواصم، كما كشفت تلك الدراسة عن أن 70% من تلك العشوائيات قد شيدت بطريقة فردية و22% شيدت بطريقة جماعية، ولا تزيد نسبة المباني المستأجرة في الأحياء العشوائية عن 70%⁽³⁰⁾.

تعتبر تلك المساكن العشوائية معوقا للتنمية، وكذلك مصدر الكثير من الآفات والمشاكل الصحية والسلوكيات غير السوية. وفي ورقة علمية في المؤتمر الخامس والعشرين للديموغرافيا بالقاهرة، أشارت الباحثة "عايدة البطران" إلى مشكلة الإسكان العشوائي في مصر، حيث توصلت إلى تقدير عدد المناطق العشوائية في مصر بنحو 1034 منطقة، منها 903 منطقة مطلوب تطويرها، وهناك 81 منطقة مطلوب إزالتها، ويسكن في تلك الأحياء العشوائية نحو 12.6 مليون نسمة، يشكلون نحو 46% من إجمالي سكان المراكز⁽³¹⁾.

ويرجع ازدياد الأحياء الهامشية أو العشوائية في البلدان العربية لعدة عوامل، أهمها الهجرات المتزايدة نحو المدن والمراكز الحضرية، ويشير الكثير من الباحثين إلى أن الصفة الغالبة التي تؤسس لهذا النوع من الأحياء والمساكن هي الأسر المهاجرة وبدرجة أقل الأفراد، فالأفراد عموما يلجؤون إلى الأقارب والأصدقاء، وليس لهم القدرة على تنمية هذا الشكل من الأحياء، كذلك من أسباب هذا الازدياد عدم الاهتمام بالمناطق الريفية من حيث تحسين الخدمات وتوفير فرص العمل اللازمة وتطوير الأنشطة الفلاحية وعصرنتها.

كما أدى ارتفاع قيمة الأراضي وارتفاع إيجارات المنازل في المدن والعواصم إلى نزوح بعض الأسر الفقيرة لأطراف المدن وإقامتها في الأحياء العشوائية، وهناك عامل آخر يتعلق بالجانب القانوني والمتمثل في عدم تطبيق قوانين الملكية للأراضي والقوانين الخاصة بترخيص المباني.

2-3- العشوائيات الحضرية في الجزائر في ظل زيادة الهجرة الريفية:

وقد شهدت الجزائر كمثيلات من البلدان العربية هذا النمط من المساكن والأحياء القصديرية، والتي شيدت ولا تزال بأطراف المدن، خاصة الكبرى منها، حيث اتضح أن نحو 6% من سكان الجزائر العاصمة يقيمون في أحياء عشوائية⁽³²⁾. وقد كانت الهجرة الريفية نحو المدن سببا وعاملا حاسما في ظهور ونمو هذا النمط غير المخطط من الأحياء. وفي غياب دراسات مسحية إحصائية، كشف الواقع الجزائري تميز هاته الظاهرة بهجرة الأسر، مع خصوصية حجمها الكبير وبرواسبها الثقافية والاجتماعية لتحل وتأخذ موقعا لها بالمدينة، فقد أسهم هذا النزوح الريفي لهاته الأسر بإحداث مشكلات كبيرة بالتهينة العمرانية خاصة بضواحي المدن وظهور الأحياء التلقائية والنزوح الريفي، لا تعتبر فقط انتقال أهل الريف إلى المدينة، لكنه أيضا انتقال لنوع من الحضارة إلى آخر.

فالهجرات لعبت دورا مهما في العلاقات بين الثقافة الريفية والثقافة الحضرية في إطار المتصل الريفي الحضري. ولقد تساءل عدة باحثين عن أسباب استمرار العلاقات مع الوسط الأصلي فغالبا ما يكون مسلما به أن انتقال النازح إلى وسط اجتماعي مختلف تماما عما اعتاده من السلوك والتصرفات والعادات تجعله يحس بنوع من الغربة والانعزال والتهميش⁽³³⁾.

ويضيف "بن عطية" أن الريفي يصل إلى المدينة بموقفين، فهو لم يأت إلى المدينة في إطار اقتصادي محدد، لكن في انتظار غير مخطط لاندماج اقتصادي اجتماعي في المدينة، إنه يأتي إلى المدينة بجلب معه وبالحفاظ عليها، كل العلاقات العائلية، الاقتصادية والاجتماعية، التي تربطه بأصله الريفي⁽³⁴⁾.

لقد هاجرت الكثير من الأسر الجزائرية من الريف إلى المدن اضطراريا لأسباب عدة وخلال فترات متباعدة، والأكيد أن الظروف الصعبة جعلت التأقلم مع الحياة الحضرية ليس بالأمر الهين. ومع غلاء المعيشة بالمدينة وغلاء قيمة الأرض والمضاربة فيها، كان البديل الوحيد هو الاحتماء بأطراف المدينة، وبناء سكن فوضوي دون رخصة في العموم، ودون توفر المرافق الضرورية للعيش.

يؤكد "إبراهيم توهامي" في دراسته الميدانية بإحدى الأحياء الهامشية القريبة من مدينة سكيكدة، أن الهامشية كظاهرة اجتماعية تشكل أحد أبرز الأعراض المتصلة ببنية اجتماعية اقتصادية متخلفة⁽³⁵⁾.

وأشار إلى أن حل مشكلات الأحياء المتخلفة لا يكمن في تقدير السلطات المحلية في بعض الحلول الجزئية، وإنما في ضرورة تبني حلول جذرية تمس البنية الاجتماعية والاقتصادية بهدف إرساء دعائم العدالة الاجتماعية، وتقليل

الفوارق الطبقيّة في المجتمع، حتّى لا يحرم البلد من فاعليّة هذه الشرائح وطاقاتها البشريّة التي يمكن إن أحسن استغلالها أن تدعم جهود التنمية المتواصلة⁽³⁶⁾. ومن جهة أخرى يرى "عبد الله النعيم" أن أمن واستقرار مجتمع المدينة ككل ينبغي أن يكون هدف تنمية محدد في إطار عملية تخطيط المدن تخطيطاً سليماً تراعى فيه كل الخصوصيات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأسريّة⁽³⁷⁾.

الخاتمة

لعل الاهتمام بواقع الأحياء العشوائيّة من خلال توفير مختلف البنى التحتيّة ومرافق الحياة الضروريّة بها، واعتماد سياسات تنمويّة خاصّة بالأرياف والقرى لمنح فرص البقاء والاستقرار لأهل الريف لمزاولة نشاطاتهم الزراعيّة، كفيل بالحفاظ على التوازن الطبيعيّ بين الريف والمدينة في الجزائر، في ظل المتصل ريفي/حضري. يمكن أن تسهم المقترحات التالية بالتخفيف من تدفق تيارات الهجرة الريفيّة وليس وقفها، ومن بينها:

- تخطيط التنمية الاقتصاديّة بشكل متوازن بحيث تتضمن توزيع المشاريع الصناعيّة والخدميّة بين المناطق الحضرية والريفية.
- تنمية المناطق الريفيّة اجتماعياً وثقافياً وتعليمياً وصحياً وخدمياً.
- إشراك الفلاحين بكل ما يتعلق بتطوير وتنمية الريف لأنهم أصحاب المصلحة الحقيقيّة في ذلك.
- توسيع مساحة الأراضي الزراعيّة عن طريق استصلاحها ووقف عملية التصحر.
- تنسيق أفضل بين مؤسسات التخطيط المركزي والمؤسسات المحليّة عند وضع خطط تتعلق بتنمية وتطوير الأرياف.
- تخفيف الضغط على المدن الكبيرة، وذلك بتنمية المدن الصغيرة والمتوسطة لاجتذاب فائض سكان الأرياف.
- ففي مجال تخطيط السكن والإسكان وتطوير بعض المناطق العشوائيّة وإزالة البعض منها يجب:
- أ- إنشاء مشاريع إسكان لذوي الدخل المحدود داخل المدن وتشجيع المشاريع الإسكانيّة التعاونيّة.
- ب- تفعيل دور الرقابة البلديّة في التشريعات الخاصّة بالبناء بحيث تكون أكثر فاعليّة للحد من الاستمرار في إنشاء المباني المخالفة لأحكام التنظيم ومتطلبات البناء كالتراخيص.
- ج- ضرورة تنفيذ التشريعات القانونيّة الخاصّة بحماية الأراضي من التعديات العشوائيّة الجديدة.

هجرة الأسر الريفية ونمو العشوائيات الحضرية في الجزائر

د- قيام جهاز مقتدر لمعالجة ومكافحة ظاهرة السكن العشوائي. ويبقى أهم حل للقضاء على الأحياء العشوائية، هو خلق نوع من الاستقرار للأسر وأفرادها بالأرياف، من خلال ترشيد تيارات الهجرة وفق خطط مدروسة بحيث تصبح هذه العملية منسجمة مع التطور الاقتصادي والاجتماعي ومع حاجات المدن للأيدي العاملة، ففي هذه الحالة ستكون فوائدها أكثر من مضارها. وفي المقابل تشجيع الهجرة العكسية بخلق مشاريع تنموية جاذبة في المناطق الريفية. ولا يأتي ذلك إلا في إطار الاهتمام بالتنمية الريفية الحقيقية. والجزائر ضمن استراتيجياتها اليوم تسعى إلى بعث الكثير من مشاريع الدعم الفلاحي، وكذا المساهمة في برامج بناء السكن الريفي، بغية تحقيق قدر مهم من استقرار الأسر الريفية في الجزائر بالقرى والأرياف للإسهام في تحقيق التنمية الريفية والوطنية المنشودة.

الهوامش:

- 1- إسحاق، يعقوب القطب، الحركة السكانية من الريف إلى المدينة في الوطن العربي، إصدارات العهد العربي لإنماء المدن، مطابع جامعة الملك، 1986، ص 5.
- 2 - على عبد الرزاق، جبلي، علم اجتماع السكان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص 256.
- 3- نفس الصفحة، ص 256.
- 4- نفس الصفحة، ص ص 256- 257.
- 5- نفس الصفحة، ص 260.
- 6- محمد، الجوهري، وسعاد، عثمان، دراسات في الأنثروبولوجيا الحضرية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1991، ص 222.
- 7 - هاشم، نعمة، الهجرة الريفية الحضرية، الأسباب والمعالجات، قراءة يوم 25 / 03 / 2008. نسخة الكترونية " www.rezgar.com
- 8- نفس المرجع.
- 9 - نفس المرجع.
- 10 - محمد عاطف، غيث، التغير الاجتماعي في المجتمع العربي، القاهرة، دار النهضة للطباعة والنشر، بدون تاريخ النشر، ص 154.
- 11- نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 12 - فيصل محمد، غرابيية، انعكاسات الهجرة على كيان الأسرة، ووظائف أعضائها في المجتمع العربي، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الدولي حول مستقبل الأسرة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، تونس 2- 23 فيفري، 1989، ص 28.
- 13- نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 14- بوتقنوش، مصطفى، الأسرة الجزائرية التطور والخصائص، ترجمة أحمد دمري، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1984، ص 155.

- 15- Djilini, Sarie, La Depossession des Fellahs, Alger , SNED, 1975, P5.
- 16- محمد الحنفي، فما طبيعة معاناة الأحياء الهامشية؟ (الحوار المتمدن)، العدد 1457، يوم 2006-02-10، ص 1، "نسخة الكترونية"، قراءة يوم 2008/05/13 .
www.ahewar.org
- 17- رانيا حفني، العشوانيات.. أزمة كل الحكومات! أبريل 2005، ص 2، "نسخة الكترونية"، قراءة يوم 2008/05/04 .
www.amcoptic.com.
- 18- نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 19- نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 20- عبد الله، العلي النعيم، ندوة حول الانعكاسات الأمنية وقضايا السكان والتنمية، القاهرة، 2004-12-22، ص 1.
- 21- سناء، الخولي، أزمة السكن ومشاكل الشباب، الإسكندرية، الدار المعرفة الجامعية، 2003، ص 44.
- 22- نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 23- علي، بو عناق، "المدينة الجزائرية والألفية الثالثة"، مجلة التواصل للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة عنابة، جوان، 2000، ص 16.
- 24- سناء، الخولي، مرجع سبق ذكره، ص 44.
- 25- نفس المرجع، ص 45.
- 26- إبراهيم، توهامي، "الأحياء المتخلفة بين التهميش والاندماج في البناء سنيو - اقتصادي الحضري"، مجلة الباحث الاجتماعي، قسم علم الاجتماع، جامعة قسنطينة، عدد 5، جانفي، 2004، ص 48.
- 27- نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 28- نفس المرجع، ص 52.
- 29- عبد الله، العلي النعيم، مرجع سبق ذكره، ص 2.
- 30- نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 31- نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 32- نفس المرجع، ص 3.
- 33- خوخة، دحاس، مقاومة الرواسب الريفية في الوسط الحضري، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، 2003/2002، ص 93.
- 34- نفس المرجع، ص 90.
- 35- إبراهيم، توهامي، مرجع سبق ذكره، ص 69.
- 36- نفس المرجع، ص 70.
- 37- عبد الله العلي نعيم، مرجع سبق ذكره، ص 4.

فلسفة العدالة الكونية عند جون راولز

أ/ عبد الغني بوالسكك

قسم العلوم الإنسانية - جامعة الحاج لخضر - باتنة

الملخص:

تعد العدالة فضيلة أخلاقية وقيمة اجتماعية تطمح إليها الشعوب والأمم، وبعض الأنظمة السياسية والاجتماعية، لهذا كانت محط اهتمام وبحث المفكرين والفلاسفة والعلماء، سواء علماء القانون أو الاجتماع أو السياسة، إن من حيث المفهوم أو المبادئ التي يجب أن تقوم عليها، ودورها في بناء المؤسسات الاجتماعية والسياسية، فهي أساس بنية المجتمع. ولقد حلم الإنسان بمجتمع تسود فيه العدالة والتي تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات، ويزول فيه الظلم والتفاوت، فكان أن فكر الإنسان في بناء مجتمع ودولة أساسها العدل، فوضع نظريات وأفكار في كيفية بناء العدالة، وهو ما نجده لدى اليونان مع أفلاطون خاصة، وفي الفكر الإسلامي مع الفارابي، والمسيحي مع القديس أوغسطين، وصولاً إلى فلاسفة التنوير أمثال روسو وهوبز. أما في الفلسفة المعاصرة فقد كان لنظريات الفيلسوف الأمريكي جون راولز صدى كبير على المجتمعات وعلى السياسات بما حملته من أفكار وتنظير جديد، وهو ما دفعني لدراسة فلسفة العدالة الكونية عنده - أي جون راولز -

Abstract:

Moral virtue is justice and aspiring social value to peoples and Nations, and certain political and social systems, that have been the focus of attention and consideration intellectuals, philosophers and scientists whether law scholars or social scientists or policy , the concept or the principles that must underlie, and their role in building social and political institutions, is the basis of the structure of society, and human dreams of society where justice prevails and which are based on equality of rights and duties, and where injustice and inequality disappear , human thought in a society and a State based on justice, development Theories and ideas on how to build justice is what we find in Greece with Plato, in Islamic thought with Al-Farabi, and Christian with St. Augustine, down to the philosophers of the enlightenment like Rousseau and Hobbes. In contemporary

philosophy, the theories of the philosopher John Rawls echo on societies and on the policy as his campaign ideas and arthroscopy, which prompted me to study the philosophy of cosmic justice for him _ who is John Rawls _

المقدمة:

يعد جون راولز أحد أكبر الفلاسفة المعاصرين الذين تناولوا موضوعا شغل الفكر الإنساني سواء الاجتماعي أو السياسي ألا وهو موضوع العدالة، ونظرا إلى أن راولز له نظرية قائمة بذاتها في العدالة فقد لقب بفيلسوف العدالة دون منازع، حيث تعد نظريته في العدالة انقلابا في الفلسفة السياسية والمجتمع والأخلاق، بل تعد من أهم إبداعات الفلسفة المعاصرة. وكغيره من الفلاسفة فقد وضع جون راولز نظريته في العدالة وأسسها وفق مبادئ وأفكار ونظريات متأثرا في ذلك بأشهر وأكبر الفلاسفة الذين تناولوا هذا الموضوع، سواء في الفلسفة القديمة اليونانية أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، أو في الفلسفة الوسطى أمثال أوغسطين أو الحديثة أمثال كانط ولوك وروسو وهوبز. لكن الجديد الذي جاء به راولز هو التنظير العقلي والفلسفي لأسس مبادئ العدالة وتطبيقاتها الواقعية، فهو في الحقيقة ليس فيلسوفا يتوبيا، بل هو فيلسوف واقعي أراد لنظريته أن تناقش وتعالج موضوعا واقعيا ألا وهو مشكلة العدالة، فمن هوجون راولز؟ وما مفهومه للعدالة؟ وكيف يجب أن تبنى العدالة داخل المجتمع وبين الشعوب؟ وهل يمكن أن نصل إلى عدالة كونية؟

حياة جون راولز:

ولد جون راولز في 21 شباط 1921 في منطقة بالتيمور في ولاية ميرلند الأمريكية، كان والده وليم لي راولز مشغولا بالمحاماة... وكانت والدته أنا آبل من المدافعين عن حق مشاركة النساء في الانتخابات. تلقى تربية تقوم على فكرة المساواة بين البيض والسود، دخل جون راولز إلى المدرسة الإعدادية وأكملها سنة 1939 وهنا بدأت رغبته في دراسة مفهوم العدالة. قبل جون راولز في جامعة برنستون ودرس الفلسفة فيها حيث كان شغوفاً بها، وحصل على البكالوريوس في سنة 1943، وكانت أمريكا دخلت الحرب العالمية الثانية حينها فالتحق بالجيش وأصبح جنديا... وكانت الحرب بالنسبة له تجربة صعبة⁽¹⁾.

إن ما نتج عن الحرب العالمية الثانية من دمار وشور جعل جون راولز يعارض ويرفض أكبر المذاهب السائدة في عصره والتي قامت عليها كثير من السياسات الأمريكية ألا وهو المذهب النفعي الذي أسسه بنتام وغيره، والذي سيطر على الفكر الليبرالي الغربي، لأنه مذهب يسعى للمنفعة غير الأخلاقية. تحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة وبالتحديد في فلسفة الأخلاق. ومن خلال

دراساته بدأ اليأس يتسرب إليه حول مستقبل البشرية والمدنية والحضارة، إلا أنه لم يقع في فلسفة التشاؤم، بل راح ينظر وينظر للبشرية بمبادئ العدالة الكونية بين الأفراد والمجتمعات والشعوب. "بعدها درّس في جامعة برينستون بصفة المربي، ثم أصبح باحثاً في جامعة أكسفورد، ثم مدرّساً مساعداً، وحصل على الوظيفة الأستاذية في سنة 1962، وبعد سنتين التحق بجامعة هارفارد، وبقي فيها إلى نهاية عمله أي ما يقارب أربعين سنة، وبعد عدة سنوات أصبح رئيس الفرع الشرقي لمؤتمر فلسفة أمريكا"⁽²⁾.

في سنة 1971 أصدر أهم كتاب له وهو "نظرية العدالة" الذي نظر فيه للعدالة التي يجب أن تسود بين الأفراد والمجتمعات، وبيع من هذا الكتاب ما يقارب ربع مليون نسخة. أما في الكتاب الثاني "العدالة كإنصاف" فقد نظم أكثر الأفكار الرئيسية المرتبطة بنظريته وكان هذا الكتاب قد صدر سنة 1958.

ولقد رأى راولز في الليبرالية أساس الدولة وأساس العدالة، فبالاعتماد على القيم الليبرالية يمكن تحقيق الاحترام بين المواطنين، ومن أهم هذه القيم قيمتا الحرية والعدالة، فإن فكره يمتاز بالأخلاقية الواقعية والعدالة الاجتماعية، أما في آخر كتاب "قانون الشعوب" الذي نشر سنة 1999، فقد عمم نظريته في العدالة مخرجاً إيّاها من المجال الفردي والاجتماعي الضيق إلى المجال الأوسع، ألا وهو المجال الدولي والعلاقات الدولية، مؤكداً أن الشعوب يجب أن تنعم بالحرية والمساواة اللتين هما أساس العدالة، وأن تنبذ العنف والحرب، ولا يكون ذلك إلا بالمساواة بين الشعوب. وبفضل جهوده في ترسيخ نظرية في العدالة نال جون راولز جائزة القومية للعلوم الإنسانية الأمريكية، وهي الجائزة التي تمنح للمفكرين الذين أبدعوا أفكاراً في العلوم الإنسانية، وطبعاً فهو مبدع نظرية كونية في العدالة، لهذا استحق اسم فيلسوف العدالة الكونية.

1. في مفهوم العدالة

في كتابه "نظرية العدالة" يتساءل جون راولز: هل بالإمكان تكوين مجتمع متكامل ومتناسب وفعال ومتكون من مواطنين عقلانيين ومتساوين وأحرار بواسطة مفهوم كمفهوم العدالة؟ وكيف يجب أن تكون العدالة لكي يتحقق ذلك الهدف؟ ويجيب جون راولز على هذا السؤال: "لكي يتحقق الهدف المذكور يجب أن لا نتعامل مع العدالة كفضيلة أخلاقية فردية بل كعمل جماعي يتعلق بالشكل المباشر بالمؤسسات العامة داخل المجتمع قائلًا: إن العدالة الموضوع الأساس ووحدة تقييم المؤسسات كما هو حال الحقيقة في الفلسفة، ويجب أن تكون العدالة الأسلوبية المحضة"⁽³⁾.

لهذا فقد آمن جون راولز بنظرية العدالة في المؤسسات السياسية العامة للدولة بحيث يمكن أن تكون أساسا للنظام السياسي والقانون الداخلي العام للمجتمع، فهذه النظرية نظرية سياسية جاءت من أجل الدفاع عن المجتمعات الليبرالية وسياساتها الداخلية والخارجية.

أما جون راولز فيرى أن "العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيق للأنظمة الفكرية، ومهما كانت النظرية أنيقة ومقتصدة لا بد من رفضها إذا كانت غير صادقة، كذلك الأمر بالنسبة إلى القوانين والمؤسسات مهما كانت كفاءة وجيدة التشكيل لا بد من إبطالها إذا كانت غير عادلة"⁽⁴⁾. إذن فالعدالة عند جون راولز مرتبطة بالعدالة الاجتماعية المتعلقة أساسا بجميع أفراد المجتمع وخاصة مؤسساته التي تعبر عنه، فالعدالة كمفهوم عملي مرتبطة بالمؤسسات العامة للمجتمع، وهذا الربط هو ما يساعدها على أداء وظيفتها.

بعدها يعود جون راولز ليتحدث عن دور العدالة في المجتمع، ليؤكد أن المجتمع حسن التنظيم هو المجتمع العادل، والذي يملك تصورا عموميا للعدالة، بمعنى أن جميع أفرادهم يقبلون نفس مبادئ العدالة، والتي على أساسها تقوم وتنظم جميع مؤسسات المجتمع. ولعلاقة العدالة بالمجتمع وأفراده يقول ديفيد جونسون: "إن القدرة على إعطاء تقديرات بشأن الأمور التي لها صلة بالعدالة والإنصاف واحتمال التحفز أو التأثر بأحكام من مثل تلك الأمور تعرف بأنها "قدرة على الإحساس بالعدالة"⁽⁵⁾.

وهي نفس الفكرة التي نجدها لدى جون راولز عندما يقول: "إن إحساسهم (الأفراد) العام بالعدالة تجعل تعاونهم الآمن مع بعضهم بعضا ممكنا، وبين الأفراد الذين لديهم أهداف وأغراض متباينة يرسخ تصور مشترك للعدالة، وروابط الصداقة المدنية، فالرغبة العامة بالعدالة تحد من السعي وراء غايات أخرى، ويمكن التفكير بتصور عمومي للعدالة على أنه يتألف من الدستور أو التشريع الأساسي لرابطة بشرية ذات تنظيم جيد"⁽⁶⁾.

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي منح موهبة الكلام والتفكير، وعليه يمكن أن يعبر ويتصور مفهوما للعدالة والإحساس بالعدالة والظلم، كما يميز الخير من الشر. وربما هي الفكرة التي نجدها لدى أرسطو الذي كان يؤكد في مجمل أعماله أن قدرة الإحساس بالعدالة تجعل بالإمكان أن يتفق البشر مع بعضهم على مفاهيم ومعايير أساسية تمكنهم من التفاهم والعيش المشترك، لكن توماس هوبز أراد أن يلفت الانتباه إلى حقيقة وهي: أن عدم الاتفاق حول تلك المعايير يخلق فرصا للصراع، والعداوات والظلم، إلا أنهما في النهاية يتفقان معا على أن قدرة

الإحساس بالعدالة هي من الخصائص التي تميز البشر، وعليه فإن تصور العدالة تصور متعدد، لكن لا يعني ذلك عدم الوصول إلى تصور مشترك. "يبدو من الطبيعي التفكير بأن مفهوم العدالة مختلف عن التصورات المتنوعة للعدالة، وأنه يتحدد من خلال الدور الذي تشترك فيه هذه المجموعات المختلفة من المبادئ والتصورات المختلفة، عندها يمكن لأولئك الذين يحملون تصورات مختلفة عن العدالة الاتفاق على أن المؤسسات تكون عادلة حين لا توجد توزيعات اعتباطية بين الأشخاص في تخصيص الحقوق الأساسية والواجبات... ومن الواضح أن هذا التمييز بين المفهوم والتصورات المتنوعة للعدالة لا يعالج أسئلة مهمة إنه ببساطة يساعد في تعيين دور مبادئ العدالة الاجتماعية"⁽⁷⁾.

فتصور العدالة يختلف على حسب تصور كل مجموعة لدور المؤسسات التي تطبق مبادئ العدالة سواء في التوزيع أوفي الحقوق والواجبات، وهنا يفرق جون راولز بين مفهوم العدالة وتصورها حينما يقول: "إن العدالة هي الفضيلة الأولى التي ينبغي أن تتحلى بها المؤسسات الاجتماعية... ويتعين إصلاح القوانين والمؤسسات بغض النظر عن مدى جدواها وحسن تنظيمها أو يتحتم حتى إلغاؤها إذا لم تكن عادلة"⁽⁸⁾.

وعليه فمفهوم العدالة ينطبق على أشياء كثيرة ونحن نستخدم هذا المصطلح لوصف أفعال وأقوال وقرارات وأحكام، وغيرها بأنها عادلة أو غير عادلة أي ظالمة، وعليه يحدد راولز مجال العدالة الاجتماعية عندما يؤكد "بأن العدالة لا يمكن أن توجد إلا أن يكون موضوعها تقسيم الخيرات الأولية، والخيرات الأولية إنما هي ما كان الفرد مائلا للحصول عليه، وتحقيق رغبته فيها مهما كان تصوره وفلسفته في الحياة... من هنا يدخل مفهوم العدالة في المؤسسات الاجتماعية الأساسية وتكون أسسها لأن المؤسسات الأساسية هي التي - وكما يقول جون راولز - وظيفتها توزيع الخيرات الأولية الأساسية والوظائف في المجتمع بشكل عادل ومنصف... فنظرية جون راولز حول العدالة تختص بالعدالة الاجتماعية التوزيعية"⁽⁹⁾. فالعدالة الاجتماعية هي موضوع العدالة بالأساس، ونعني بالعدالة الاجتماعية العدالة التوزيعية، سواء توزيع الخيرات أو توزيع المناصب بين أفراد المجتمع، أما العدالة أمام القانون فإنه حسب جون راولز، تحددها الدساتير السائدة في أي مجتمع، وهي عادة لا خلاف حولها، لأن القوانين تكون عادلة إذا كانت المؤسسات الاجتماعية عادلة، فتلك تابعة لهذه. وعليه يحدد جون راولز موضوع العدالة الأساسي عندما يقرر أن: "موضوعنا يتعلق بالعدالة الاجتماعية، بالنسبة إلينا إن المادة الأولية للعدالة هي البنية الأساسية للمجتمع أو بدقة أكبر الطريقة

التي توزع من خلالها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد تقسيم المنافع الناتجة عن الشراكة الاجتماعية، إن المقصود بالمؤسسات الرئيسية الدستور السياسي والترتيبات الاقتصادية والاجتماعية⁽¹⁰⁾. ويلاحظ راولز أن تحقيق العدالة الاجتماعية يعود بالأساس إلى التركيبة الأساسية للمجتمع، لما لها من تأثير كبير على العدالة، "بنظر راولز: ليست التركيبة الأساسية مجرد موضوع من الموضوعات المتعددة التي يمكن أن تتطرق إليها أي نظرية في العدالة، وليست العدالة الاجتماعية مجرد شكل من أشكال أخرى محتملة للعدالة، إن العدالة الاجتماعية بالأحرى تعني جوهر العدالة بمعناها الشامل والأهم، يتخيل راولز توزيعاً للمهام بين مبادئ العدالة التي تطبق على التركيبة الأساسية للمجتمع وقوانين أو معايير العدالة التي تطبق على مجالات أخرى"⁽¹¹⁾.

فالبنية الأساسية للمجتمع هي التي تحدد تطبيق العدالة الاجتماعية من عدمها، وعليها تبنى جميع الأساسيات الأخرى، من دستور، ومؤسسات الدولة، وعلاقات بين الأفراد، فهي جوهر العدالة، "إن البنية الأساسية هي المادة الأولية للعدالة لأن تأثيراتها جوهرية جداً وحاضرة منذ البداية... ويجب تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية في المقام الأول، ثم تقوم هذه المبادئ بتنظيم اختبار... الدستور السياسي والعناصر الرئيسية للنظام الاقتصادي والاجتماعي، وتتوقف عدالة المخطط الاجتماعي بشكل خاص على كيفية تخصيص الحقوق والواجبات الأساسية وعلى الفرص الاقتصادية والشروط الاجتماعية في القطاعات المتنوعة للمجتمع"⁽¹²⁾. إذن، ورغم ذلك حسب جون راولز، رغم احترام مبادئ العدالة والمؤسسات العادلة فإن تصور المجتمع العادل يبقى موضع تساؤل، وتصور العدالة الاجتماعية على أنه المعيار الذي يمكن أن يقوم بالجوانب التوزيعية للبنية الأساسية للمجتمع، وهنا يقول راولز: "قمت بتمييز مفهوم العدالة الذي يعني موازنة صحيحة بين المطالب المتنافسة عن تصور العدالة كمجموعة من المبادئ المرتبطة... كما وصفت العدالة على أنها جزء من المثال الاجتماعي"⁽¹³⁾.

فالتعريف الذي يدافع عنه راولز هو تعريف يربطه خاصة بفكرة البنية الأساسية للمجتمع، أي الذي يكرس العدالة الاجتماعية، وهنا يقول: "إن التعريف الذي أتبناه يعمم ليطبق مباشرة على الحالة الأكثر أهمية للعدالة للبنية الأساسية لا يوجد تناقض مع الفكرة التقليدية"⁽¹⁴⁾.

بعد هذا يعود جون راولز إلى مبادئ العدالة التي من شأنها أن تصدق على هذا المفهوم وتحقق العدالة الاجتماعية وفقاً للبنية الأساسية للمجتمع، والتي تحقق ما يسميه راولز بالإنصاف: "مبادئ عدالة البنية الأساسية لمجتمع ما هي هدف أو

موضوع الاتفاقية الأصلية، إنها المبادئ التي سوف يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون... وهذه الطريقة في النظر إلى مبادئ العدالة سوف أدعوها العدالة إنصافاً⁽¹⁵⁾.

في هذه العدالة إنصافاً يتكلم راولز على ما يسميه بالوضع الأصلي، وربما هو من بين المصطلحات الأكثر استعمالاً في نظرية العدالة عنده، وهو يعني الوضع الطبيعي والمساواة الطبيعية بين جميع الأفراد، ويقابل دولة الطبيعة عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، اعتمده راولز كفرض ليبرر به نظرية العدالة. وحسب راولز؛ في هذا الوضع الأصلي يتم الاتفاق على مبادئ العدالة، والتي يكون منطلقها التعاقد على نظام عام للقواعد، ووفق هذا العقد يتم اختيار مبادئ العدالة من طرف أشخاص يصفهم راولز بأنهم أحرار وعقلانيون، وتصبح العدالة الرسمية التي تقوم بفعل التنظيم، ومستبعدة الظلم على أساس عدالة المؤسسات وحيادية السلطات.

"يربط مفهوم العدالة والخير مع مبادئ متميزة والتساؤل حول التطابق هو ما إذا كانت هاتان المجموعتان من المقاييس متناسبة مع بعضها على وجه التحديد، كل مفهوم مع مبادئه المرتبطة به يعرف وجهة نظر ما خلالها يمكن تقييم المؤسسات والأفعال وخطط الحياة، إن حس العدالة هو رغبة فاعلة لتطبيق مبادئ العدالة والتصرف بناءً عليها وذلك من وجهة نظر العدالة"⁽¹⁶⁾. وهنا نستطيع أن نقول بأن العدالة كمفهوم ترتبط بالعدالة كممارسة وهو ما يؤكد راولز بقوله: "إن التصرف بعدالة هو شيء نريد أن نفعله ككائنات عقلانية حرة ومتساوية، إن الرغبة بالتصرف بعدالة والرغبة بالتعبير عن طبيعتنا كأشخاص أخلاقيين أحرار تؤولان إلى تعيين الرغبة نفسها إذا تحدثنا عملياً"⁽¹⁷⁾.

2. مبادئ العدالة الراولزية:

بعد أن قام راولز بعرض مفهوم وتصور العدالة وربطها بالبنية الأساسية للمجتمع والوضع الأصلي يعود ليربط العدالة بمبادئ أساسية ووفق نظريته في العدالة، "يجب أن يحصل كل شخص على حق متساو في المخطط الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية المتوافق مع مخطط مماثل من الحريات للآخرين"⁽¹⁸⁾. وهنا يرى تحسين حمة غريب في دراسته حول العدالة عند جون راولز أن مبادئ العدالة عند جون راولز مبدآن هما:

- مبدأ حفظ الحريات الأساسية.
 - مبدأ عدم المساواة في المسائل الاقتصادية.
- معنى ذلك أن الأفراد عقلاء وأحرار في المجتمع، وهذا يقودهم إلى الاتفاق حول هذه المبادئ الأساسية لقيام العدالة، التي تنطلق من إقرار الحرية للجميع،

لكن بالمقابل عدم المساواة في الجانب الاقتصادي والاجتماعي، أي في التوزيع والمناصب: "يجب ترتيب حالات اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية بحيث تكون (أ) متوقعة بشكل معقول على أنها لمصلحة كل شخص و(ب) الالتحاق بالمواقع وبالمناصب المفتوحة للجميع"⁽¹⁹⁾.

وهذه المبادئ حسب جون راولز هي التي تُسهم في بناء الوضع الأساسي للمجتمع، وتحقيق العدالة، لأنه على أساسها تحدد وتنظم الحقوق والواجبات والمنافع داخل المجتمع. وبناء مؤسسات المجتمع، التي تضمن تطبيق مبادئ العدالة، وهذه الأخيرة هي التي تمنح الشرعية لهذه المؤسسات. وإن حفظ الحريات الأساسية هو أساس بناء نظام ديمقراطي مبني على الدستور، كما أن جون راولز يقدم مفهوم الحق على مفهوم الخير، وحسب جون راولز فإن تأمين المبدأ الأول حماية الحريات الأساسية، الذي يؤسس المؤسسات الاجتماعية التي تحقق بدورها المبدأ الثاني من العدالة، مبدأ عدم التساوي وهو المبدأ الثاني عند جون راولز ومبدأ التمايز، وحتى القيم الاجتماعية الأساسية هي قيم يجب أن توزع بالتساوي، لأنها تمثل حقوق المواطنين بل ويجب تقديمها عند الضرورة على منفعة الفرد، "بالنسبة إلى راولز - كما هو الحال عند كنت- أولوية الحق على الخير، قائمة على زعمين من المهم التمييز بينهما:

يشير الزعم الأول إلى أن بعض الحقوق الفردية هي من الأهمية بمكان، ما يحول دون غلبة الخير العام ذاته عليها، أما الزعم الثاني فيشير إلى أن مبادئ العدالة التي تحدد حقوقنا غير مرهونة في تبريرها بأي تصور معين للحياة، أو - كما قال راولز مؤخرًا - بأي تصور أخلاقي أوديني شامل"⁽²⁰⁾. والظلم، وهو على عكس العدالة، يكون عند جون راولز في اللامساواة التي لا تعود بمنفعة على أكبر قدر ممكن من الناس، ولم تحدد العدالة أنواع اللامساواة المسموح بها في حالة الضرورة إلا أنه اشترط أن لا تمس بالمبادئ الأساسية والحقوق لكل فرد، "فالأفراد يحاولون الوصول إلى الخيرات الأولية، وهي بدورها على نوعين: الخيرات الأولية الطبيعية وهي تشمل على مسائل كالصحة والفكر والاستعدادات الطبيعية... إلا أن توزيعها خارج إرادة الإنسان. والخيرات الأولية الاجتماعية وهي تشمل على الحقوق والحريات الأساسية والثروة والفرص والمناصب الاجتماعية"⁽²¹⁾. وهذا لن يتحقق إلا بما يراه راولز أنه: "من نقطة الاستشراف للعدالة إنصافاً من الواجبات الطبيعية الجوهرية واجب العدالة، يتطلب هذا الواجب منا دعم المؤسسات العادلة الموجودة والمطبقة علينا والتفقد بها"⁽²²⁾.

رغم أن راولز بين أنه لا يوجد اتفاق حول كيفية ترتيب المؤسسات الأساسية داخل المجتمع بحيث تكون أكثر ملائمة للحرية والمساواة وهما من مبادئ العدالة الأساسية بحيث يتلاءمان مع المواطنة الديمقراطية، والعدالة إنصافاً عند راولز تنطلق من الوضع الأصلي والمبادئ التي يجب أن تقوم عليها والتي يؤمن بها أشخاص عقلانيون وتحدد العلاقات فيما بينهم.

وبتحقيق أحسن الطرق لتوزيع الخيرات بين الأفراد تتحقق ظروف تطبيق العدالة، ويتقرر أن التفاوت لا يعني المساواة في الخيرات، بل يؤمن بالاختلاف إلا أنه لا يكون مبدأ للظلم بل يجعل من هذه الفروقات أكثر عقلانية، وبهذا تتحقق الظروف التي يمكن على أساسها أن تتحقق العدالة، والتي تجعل الشراكة البشرية الاجتماعية أمراً ممكناً بل وضرورياً، بعد ذلك يقول راولز: "نحاول صياغة مبادئ العدالة السياسية حتى إذا حققت البنية الأساسية للمجتمع تلك المبادئ ونعني بالبنية الأساسية المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية وطريقة تلاؤمها مع بعضها البعض على ترسيمة نظام تعاوني واحد فإننا عندئذ نقول بلا ادعاء ظاهري وزيف أن المواطنين أحرار ومتساوون فعلياً"⁽²³⁾.

وإذا تحقق ذلك سيكون المجتمع قابلاً لأن يقوم فيه نظام سياسي ديمقراطي قائم على عدالة معقولة فلدَى الناس إحساس بالعدالة، وإن تصورهم للعدالة هو ما يقود إلى تصورهم للنظام والدولة والمدينة والديمقراطية، وهنا يربط راولز العدالة بالنظام الذي يراه أساسياً لتحقيق العدالة ألا وهو الديمقراطية، فنجده يتساءل: "إننا نطرح السؤال: ما هي صورة المجتمع الديمقراطي العادل في ظل ظروف ملائمة على نحو معقول، لكنها أحوال تاريخية وتسمح بها قوانين وتوجهات العالم الاجتماعي؟ وما هي المثل العليا والمبادئ التي يمكن لمثل هذا المجتمع أن يحاول تحقيقها نسبة إلى ظروف العدالة التي نعرفها في الثقافة الديمقراطية؟ وتشمل هذه الظروف واقع التعددية المعقولة، وهذه الحالة دائمة، إذ هي تبقى بلا حدود في المؤسسات الديمقراطية الحرة"⁽²⁴⁾.

وبالعودة إلى فكرة عدم التساوي في المسائل الاقتصادية يرى راولز أن ذلك يكون مقبولا ومعقولا بشرط أن يعود ذلك بمنافع على الطبقات الضعيفة الدخل، "لكن جون راولز يؤسس نظره على أن التفاوت وعدم التساوي في القابليات والقدرات الطبيعية ومواقعهم الاجتماعية والذي حصل لبعض الأفراد نتيجة الحظ والإقبال، لا يمكن أن يكون أساس التوزيع غير المتساوي للثروة والإمكانات، ولا يعتبره توزيعاً عادلاً ومنصفاً"⁽²⁵⁾.

وعليه فمبدأ العدالة المذكوران سابقاً، هما أساس الحريات والمساواة في الفرص والمناصب الاجتماعية والسياسية، أما عدم التساوي فيكون في الخيرات

والمواهب الأولية: "النقطة المركزية في نظرية العدالة هي أنه يجب توزيع الخيرات الاجتماعية والحريات الأساسية والفرص والدخل والثروة والاحترام الفردي بالمساواة بين جميع أفراد المجتمع، إلا أن يكون هذا التوزيع غير المتساوي ذوميزات أكثر وأحسن بالنسبة للطبقات الأقل تمتعا بهذه الأمور في المجتمع"⁽²⁶⁾. إذن لا يمكن محو التفاوت بين أفراد المجتمع، بل توجيه عدم المساواة في المشروع الاقتصادي والاجتماعي، وفي المشروع السياسي الديمقراطي.

"إن أحد الأهداف العملية للعدالة كإنصاف؛ هو توفير أساس فلسفي أخلاقي مقبول للمؤسسات الديمقراطية، وبالتالي التوجه إلى السؤال عن كيفية فهم دعاوى الحرية والمساواة، ولإصابة هذا الهدف ننظر في الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطي وفي تقاليد التأويل الخاصة بدستوره وقوانينه الأساسية، طلبا لأفكار مألوفة معينة يمكن صياغتها في مفهوم للعدالة السياسية، ومن المفترض أن يكون للمواطنين في مجتمع ديمقراطي فهم ضمني، على الأقل لهذه الأفكار كما هي ظاهرة في المناقشات السياسية اليومية وفي المجالات حول معنى وأساس الحقوق والحريات الدستورية وما شابه"⁽²⁷⁾.

3_ العدالة والمجتمع:

يربط راولز العدالة ومبادئها بالمجتمع، رغم أنه أكد على أن مفهوم العدالة لا يعني العدالة الاجتماعية فقط، بل بصدق على الأقوال والأفعال وغيرها، إلا أنه ركز على العدالة الاجتماعية وكيفية تحقيقها، فمن المفهوم إلى المبادئ إلى المجتمع إلى المجتمع الديمقراطي "إنني أحسب تلك الأفكار التي نستخدمها لتنظيم وإضفاء بنية على العدالة كإنصاف ككل أفكارا أساسية، وأكثرها أساسية في هذا المفهوم للعدالة، فكرة المجتمع باعتباره نظاما منصفًا من التعاون الاجتماعي الزمني من جيل إلى الجيل الذي يليه، ونحن نوظف هذه الفكرة على أنها الفكرة المنظمة المركزية في مسعانا لتطوير مفهوم سياسي لعدالة نظام ديمقراطي"⁽²⁸⁾.

وهنا يربط راولز العدالة بالمجتمع، وبالتحديد المجتمع المنظم الذي يجسد التعاون بين الأفراد، وهذا المجتمع والتعاون بين أفراد هو ما يقودنا إلى الحديث عن مجتمع ديمقراطي تتحقق فيه العدالة الاجتماعية: "وقد صيغت هذه الفكرة المركزية بالترابط مع فكرتين رقيقتين أساسيتين، وهما: فكرة المواطنين (أي أولئك المنخرطين في التعاون) باعتبارهم أشخاصا أحرارا ومتساوين فعلا بواسطة مفهوم عام للعدالة"⁽²⁹⁾. فالمجتمع الديمقراطي حسب راولز هو المجتمع الذي تتجسد فيه قيم الحرية والمساواة، وهما أهم مبادئ العدالة، هذا المجتمع في حقيقته ليس مجتمعا طبيعيا، بل هو مجتمع سياسي يحتكم إلى قيم الديمقراطية،

وعلى هذا الأساس فإن مبادئ العدالة باعتبارها جزءاً من المفهوم السياسي للعدالة هو تعيين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي، و"تحدد هذه المبادئ الحقوق والواجبات الأساسية التي تعينها المؤسسات السياسية والاجتماعية الرئيسية وتنظم تقسيم الفوائد الناجمة عن التعاون الاجتماعي"⁽³⁰⁾.

فالمجتمع الديمقراطي ينظر للمواطنين على أنهم أحرار ومتساوون وعلى هذا الأساس "يمكن النظر إلى المفهوم الديمقراطي للعدالة على أنه تعيين الشروط المنصفة للتعاون بين مواطنين تلك صفاتهم"⁽³¹⁾. هذا هو المفهوم الديمقراطي للعدالة في فلسفة جون راولز، وهو مفهوم يقوم على مبادئ الحرية والمساواة، وتحقيق الإنصاف بينهم.

إلا أن جون راولز يعقب على هذا المفهوم بسؤال نراه أساسياً في نظرية العدالة الراولزية، وهذا السؤال هو: "ما هو المفهوم السياسي للعدالة الأكثر مقبولية، والذي يعين الشروط المنصفة للتعاون بين المواطنين المعتبرين أحراراً ومعقلين وعقلانيين، ونضيف أسوياء وأعضاء مجتمع متعاونين تعاوناً كاملاً في حياة كاملة من جيل إلى جيل الذي يليه"⁽³²⁾.

ولقد اعتبر راولز هذا السؤال أساسياً وجوهرياً في نظريته، لأنه كان موضع نقد بعض الأنظمة كالليبرالية للملكية وللأرستقراطية، وكذا تركيز النقد الاشتراكي للديمقراطية الدستورية الليبرالية، هذه الأخيرة التي ستكون محط نقد في مشروع راولز. فالمجتمع حسن التنظيم، أي المنظم بكفاءة مفهوم العدالة، هي التي تقود إلى مجتمع متعاون ومنصف "يفيد قولنا أن مجتمعاً سياسياً حسن التنظيم ثلاثة أمور هي:

أولاً: هو مجتمع يقبل كل واحد فيه ويعرف أن كل واحد آخر مثله يقبل المفهوم السياسي للعدالة (وبذلك يقبل مبادئ العدالة السياسية ذاتها) وهو الأمر الذي تتضمنه فكرة المفهوم العام للعدالة...

ثانياً: ما تتضمنه فكرة التنظيم ذي الكفاءة بواسطة مفهوم عام للعدالة يعني فكرة أن البنية الأساسية للمجتمع أي مؤسساته السياسية والاجتماعية الرئيسية وطريقة ترابطها في نظام تعاوني هي فكرة ذات معرفة عمومية أو يعتقد بوجاهتها لتحقيق مبادئ العدالة تلك.

ثالثاً: ما تتضمنه أيضاً فكرة التنظيم ذي الكفاءة فكرة أن للمواطنين حساً فعالاً بالعدالة يمكنهم أن يفهموا ويطبقوا مبادئ العدالة المفهوم من العموم، والعمل وفقاً لذلك في معظم الأحيان كما يتطلب وضعهم في المجتمع بما يشمل من واجبات والتزامات"⁽³³⁾.

ولقد لاحظ جون راولز أن فكرة المجتمع حسن التنظيم قد يعدها البعض فكرة مثالية غير واقعية بعيدة التحقيق، لكنه يؤكد أن قبول هذه الفكرة، لأنها تفيد كمفهوم للعدالة عمومي ومشترك، إذا نظرنا للمجتمع من حيث هو نظام تعاوني بين مواطنين أحرار ومتساوين، وعليه فمفهوم العدالة السياسي، الذي لا يحقق هذا الدور هو مفهوم قاصر. وفكرة المجتمع حسن التنظيم عند جون راولز معنيان: "المعنى العام الذي سبق ذكره وهو: الحسن التنظيم مجتمع منظم تنظيماً فعالاً بواسطة مفهوم عام للعدالة (سياسي) مهما كان، غير أن للفكرة معنى خاصاً وذلك عندما نشير إلى مجتمع حسن التنظيم خاص بمفهوم خاص للعدالة، حين نقول إن كل أعضاء المجتمع يقبلون المفهوم ذاته مثلاً: العدالة كإنصاف... ولنلاحظ أن المجتمع الحسن التنظيم الذي يقبل كل أعضائه العقيدة الشاملة ذاتها هو مجتمع مستحيل الوجود في واقع التعددية المعقولة، غير أنه يمكن للمواطنين الديمقراطييين ذوي العقائد الشاملة المختلفة أن يقبلوا مفاهيم سياسية للعدالة"⁽³⁴⁾.

وبعد هذا يربط جون راولز فكرة المجتمع حسن التنظيم بفكرة البنية الأساسية للمجتمع، وهنا يؤكد: "وثمة فكرة أساسية أخرى ألا وهي فكرة البنية الأساسية لمجتمع حسن التنظيم، وقد تم إدخال هذه الفكرة لصياغة وتقديم العدالة كإنصاف كفكرة ذات وحدة ملائمة، فهناك حاجة إليها مع فكرة الوضع الأصلي"⁽³⁵⁾. وعليه تكون البنية الأساسية هي الإطار الاجتماعي الخلفي الذي تجري في داخله نشاطات الجمعيات والأفراد والبنية الأساسية للعدالة التي تؤمن ما يمكن أن ندعوه العدالة الخفية، والتي تحقق ما يسمى بالعدالة إنصافاً.

في نقد فلسفة العدالة الراولزية:

إن العدالة الراولزية عدالة يوتوبية مثالية، وهو ما صرح به راولز ذاته، سواء من حيث التصور والمفهوم، أو من حيث المبادئ والأسس، كذلك هناك من نقد راولز في قضية حجاب الجهل والوضع الأصلي الذي انطلق منهما لتأسيس عدالة محلية وكونية، فالعدالة الاجتماعية، من خلال المبادئ التي تبنى عليها، من المفترض أن تؤسس على نظام توزيعي عادل للحقوق والواجبات، ترتبط بزمان ومكان متغيرين، "وإذا كانت العدالة الاجتماعية عند جون راولز تتصف بإحدى الفضائل الاجتماعية، بل أعلى فضيلة اجتماعية شأنها شأن الحقيقة في المعارف، فإن الأصول المكونة لها هي مبادئ موضوعية عامة ومطلقة، بالإضافة إلى أن جون راولز يؤكد على تلك المبادئ نتيجة انتخاب عقلاني من مثل أفراد أحرار ومستقلين وقاموا بانتخابها من خلال تأمل عقلاني حر"⁽³⁶⁾.

كذلك تأسيسه للعدالة على مبدأ المشروع الليبرالية الديمقراطية من خلال إيمانه بأن العدالة تقوم على مواطنين أحرار ومتساوين: "إن المساواة التي ننظر

إليها كونها خطرا على الحرية اتباعا لأفكار توكفيل كانت في الأصل متطابقة معها⁽³⁷⁾.

ومن الذين انتقدوا نظرية العدالة عند جون راولز الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس الذي انتقدها من ثلاثة وجوه:

الأول: يتعلق بالوضع الأصلي.

والثاني: متعلق بعدم تفكيك جون راولز بين الإنتاج العقلي لنظريته وقبولها.

والثالث: عدم نجاحه في تحقيق هدفه وغايته، وهو الجمع بين أساسيتين هما الحرية والمساواة.

إن هذه النظرية لم تراع الدين، كذلك إنها نظرية تلائم مجتمعات معينة وأفراد محددين وليس كل أعضاء المجتمع وهي المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الحديثة.

كما أن فكرة الوضع الأصلي مجرد افتراض فقط، وإن هذه النظرية بنيت على العقد الاجتماعي لجون لوك وروسو وهوبز.

"في العدالة كإنصاف، وخلافا للنظرة النفعية، يعد حق الفرد في التمتع بحرية متساوية في مواجهة أمور تفضلها الأغلبية ضد هذه الحرية أمرا ثابتا ثبوتا مطلقا"⁽³⁸⁾.

ولقد كان راولز معارضا للتصور النفعي للعدالة، لأن الأفكار النظرية التي يحملها المذهب النفعي لا تتطرق إلى أهم عنصر في العدالة وهو المرتبط بالتوزيع، وعليه فالمنفعة تركز على رفاية البشر لا على تحقيق العدالة، وكذلك نظريته في العدالة معارضة لجميع النظريات الغائية، "يكشف الربط الذي يقيمه راولز بين أولية العدالة وغيرها... عن شيء في البناء العام لنظريته، ويبين مدى حرصه على إثبات قوة مفهوم أولية العدالة"⁽³⁹⁾.

أما موقفه من العدالة الكونية فقد عده البعض خيالا أو يوتوبيا لا يمكن أن تتحقق، من حيث إنه يستحيل تحقيق المساواة المطلقة بين الشعوب، ورغم ذلك يبقى راولز أهم من نظر لمشكلة العدالة المحلية والكونية، حيث لقيت أفكاره تمجيذا من كثير من المفكرين وعلماء القانون والسياسة، حيث يقول أحد الفلاسفة عن راولز: "إنه لا يوجد فيلسوف عظيم في القرن العشرين إلا جون راولز، وبهذا الأسلوب أعاد لفلسفة السياسة روحها التي افتقدتها وأدخل في الفكر الليبرالي ما يعد مستحيلا فيه وهو مفهوم العدالة"⁽⁴⁰⁾.

بل إن هناك من لقبه بالمسيح: "إنه أثبت الوجود الخارجي العيني للقواعد الأخلاقية وبهذا ابتعد عن النسبية المطلقة والمقيدة... كما أنه وبأخذه بالوظيفة

الكانطية أنهى السيطرة المطلقة للمذهب النفعي على الفكر الغربي... وحدث مفهوم المعقولة (Reasonality) بدل الصدقية لوصف العدل والقواعد الأخلاقية⁽⁴¹⁾.

عندما سئلت حنة أرندت عن وجود فيلسوف عظيم قالت: "لا يوجد فيلسوف عظيم غير جون راولز"⁽⁴²⁾.

أما فيما يخص العدالة العالمية والكونية فإن راولز نظر لها بقانون اسمه قانون الشعوب، الذي يبنى على الديمقراطية والليبرالية كنظام قادر على تحقيق العدالة بين الأفراد داخل مجتمعهم، وبين الشعوب، وربما هذا ما جعل راولز يؤمن بأن هذا النظام هو الذي يعلم العدالة ومبادئها ومن ثم يمكن تحقيق عدالة عالمية بين الشعوب: "يدافع جون راولز عن مبادئ ومعايير القانون الدولي والممارسة الدولية فيما يأمل تبيان كيف أن المجتمع العالمي الذي يتألف من شعوب ليبرالية وخيرة هو مجتمع ممكن، ويشكل مذهبه رؤية طوباوية واقعية، توسع ما بعد في العادة حدود الفلسفة السياسية العلمية ولأنها تجمع المعقولة والعدالة مع شروط تمكن المواطنين من تحقيق مصالحهم الأساسية"⁽⁴³⁾.

ورغم ذلك فبقدر ما هوجمت نظرية العدالة بقدر ما تعرض قانون الشعوب للهجوم ومن الليبراليين أنفسهم، وكذلك تعرض للهجوم من طرف أعداء العولمة الذين يتصورون قانون الشعوب امبريالية جديدة تريد أن تحكم العالم باسم العدالة الكونية، في حين هي تقضي على التنوع والاستقلالية الثقافية ويكرس أحادية مهيمنة على شؤون العالم، "هناك هجوم للنزعة الليبرالية الكوزموبوليتانية على قانون الشعوب الذي يقول به جون راولز، لاحظ برنارد بوكسيل أنه يمكن بسط المحتوى المعلوماتي في مبدأ راولز في المساواة المنصفة للفرص ومبدأ الاختلاف (كما تم التعبير عنهما في نظرية في العدالة بحيث يسريان على المستوى العالمي)، غير أن بوكسيل يوجه مجموعة من الانتقادات للنظرية المبكرة في العدالة الكوزموبوليتانية التي تبناها تشارلز: بيتز "سيؤدي المبدأ العالمي في مستواه منصفة للفرص إلى تقويض التنوع الثقافي والاستقلالية الوطنية والاحترام الفردي للنفس ويسبب اضطرابا دوليا ولعله يفترض مؤسسة حكومة العالم التي تعد مؤسسة خطيرة"⁽⁴⁴⁾.

رغم أن جون راولز أراد أن يوضح مفهوم قانون الشعوب المؤسس لعدالة كونية ومدافعا عنه حينما يقول: "وهكذا فإن ممثلي الشعب يوضعون بشكل مناسب ومنصف بوصفهم أحرارا ومتساوين وتندمج الشعوب على أنها عقلانية كما أن ممثليها أيضا يتداولون حول الموضوع الصحيح وفي هذه الحالة حول محتوى قانون الشعوب، فضلا عن ذلك فإن مشاوراتهم تتم وفق المبررات

الصحيحة (حسب القيود التي يفرضها حجاب الجهل)، وأخيرا فإن اختيار المبادئ الخاصة بقانون الشعوب مؤسس على مصالح الشعب الأساسية التي يحددها في هذه الحالة مفهوم ليبرالي في العدالة (سبق اختياره في الوضع الأصلي الأول)⁽⁴⁵⁾.

ووفق هذا التصور فإن الشعوب ستختار بكل حرية من يمثلها، وستنشأ دول ديمقراطية، وتكون العلاقات بينها علاقات عادلة، تقوم على احترام قانون الشعوب، المبني على الحقوق والواجبات وعلى اعتبار المواطنين أحرارا ومتساوين، "وفق هذا الإجراء فيما يجادل راولز سيتم اختيار مبادئ العدالة بين الشعوب الحرة والديمقراطية الآتية:

- 1- الشعوب حرة ومستقلة وعلى الشعوب الأخرى أن تحترم حريتها واستقلالها.
 - 2- يجب على الشعوب أن تلتزم بالمعاهدات والمواثيق.
 - 3- الشعوب متساوية وهي أطراف فيما نعتقد بينها اتفاقات.
 - 4- ينبغي للشعوب أن تلتزم واجب عدم التدخل.
 - 5- لدى الشعوب حق في الدفاع عن نفسها غير أنه لا يحق لها التحريض على الحرب لأي أسباب أخرى.
 - 6- ينبغي للشعوب احترام حقوق الإنسان.
 - 7- ينبغي للشعوب التزام قيود محددة بعينها أثناء خوضها الحرب.
 - 8- على الشعوب واجب تقديم العون لشعوب أخرى تعيش في ظروف سيئة تحول دون حصولها على نظام سياسي أو اجتماعي عادل أو صالح⁽⁴⁶⁾.
- وهناك من يرى أن هذه المبادئ الثمانية أغفلت ما يسمى بالعدالة التعويضية بين الشعوب، وخصوصا ونحن نعلم أن هناك شعوبا احتلت شعوبا أخرى وسلبتها حقوقها وخيراتهما، ومارست عليها شتى أنواع الظلم والسلب والعبودية والاستعمار، "ببساطة يلزم الشعوب الليبرالية والخيرة أن تعوض الشعوب التي ألحقت بها الضرر ظلما وفق ما هو متضمن في بند المساواة في الحماية"⁽⁴⁷⁾.

"العدالة توجد عندما يعامل الأشخاص بما يتفق مع جزائهم حيث يكون لكل دعوى جزاء قاعدة جزاء مطابقة لها أو حقيقة ذات صلة بشأن الشخص استنادا إلى ما يستحقه"⁽⁴⁸⁾.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا/ المصادر:

أ_ بالعربية

1_ جون راولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، (د.ط)، 2011.

2_ جون راولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة، حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2009

II_ بالانجليزية:

1_ John Rawls, The law of peoples, Cambridge, Harvard University, press 1999, P 33.

ثانيا/ المراجع:

1_ تحسين حمة غريب، فيلسوف العدالة جون راولز، نظريته في العدالة، (د.ط)، 2009.

2_ حنة أرندت، في الثورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

3_ ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 2012.

4_ مايكل. ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2009.

ثالثا/ مجلات:

1_ أنجلو كورليت ومارك نورزا جاري وجفري شاربلسا: راولز وهابرماس في الظرف الكوزموبوليتاني، ترجمة نجيب المحجوب الحصادي، مجلة الثقافة العالمية، السنة الثلاثون/ يناير فبراير 2013، عدد 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

2_ جيك جرينبلوم، الجزاء التوزيعي والجزاء العقابي عند راولز، ترجمة حمدي أبو كلبية، مجلة الثقافة العالمية، السنة الثلاثون/ يناير-فبراير 2013، عدد 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت

الهوامش:

¹ - تحسين حمة غريب، فيلسوف العدالة جون راولز، نظريته في العدالة، (د ط)، 2009، ص 14.

² - تحسين حمة غريب، المرجع نفسه، ص 16.

- ³ - نقلا عن نفس المرجع، ص 26.
- ⁴ - جون راولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، (د ط)، 2011 ص ص 29_30.
- ⁵ - ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، 2012، ص 24.
- ⁶ - جون راولز، نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 31.
- ⁷ - المصدر نفسه، ص 32.
- ⁸ - نقلا عن ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، مرجع سابق، ص 238.
- ⁹ - تحسين حمة غريب، فيلسوف العدالة جون راولز، نظريته في العدالة، مرجع سابق، ص 39.
- ¹⁰ - جون راولز، نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 34.
- ¹¹ - ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، مرجع سابق، ص 244.
- ¹² - جون راولز، نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 34.
- ¹³ - المصدر نفسه، ص 37.
- ¹⁴ - المصدر نفسه، ص 38.
- ¹⁵ - المصدر نفسه، ص 39.
- ¹⁶ - المصدر نفسه، ص 671.
- ¹⁷ - المصدر نفسه، ص 677.
- ¹⁸ - المصدر نفسه، ص 92.
- ¹⁹ - المصدر نفسه، ص 93.
- ²⁰ - مايكل. ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009، ص 21.
- ²¹ - تحسين حمة غريب، فيلسوف العدالة جون راولز، نظريته في العدالة، مرجع سابق، ص 49.
- ²² - جون راولز، نظرية في العدالة، مصدر سابق، ص 156.
- ²³ - جون راولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة، حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 1، 2009، ص 90.
- ²⁴ - المصدر نفسه، ص ص 90_91.
- ²⁵ - تحسين حمة غريب، فيلسوف العدالة جون راولز، نظريته في العدالة، مرجع سابق، ص 51.
- ²⁶ - المرجع نفسه، ص 52.
- ²⁷ - جون راولز، العدالة كإنصاف، مصدر سابق، ص ص 91_92.
- ²⁸ - المصدر نفسه، ص 92.
- ²⁹ - المصدر نفسه، ص 92.
- ³⁰ - المصدر نفسه، ص 95.

- 31- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
32- المصدر نفسه، ص ص 95_96.
33- جون راولز، العدالة كإنصاف، مصدر سابق، ص ص 96_97.
34- المصدر نفسه، ص 98.
35- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
36- تحسين حمة غريب، فيلسوف العدالة جون راولز، نظريته في العدالة، مرجع سابق، ص 70.
37- حنة أرندت، في الثورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 41.
38- مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود الحرية، مرجع سابق، ص 62.
39- المرجع نفسه، ص 69.
40- تحسين حمة غريب، فيلسوف العدالة جون راولز، نظريته في العدالة، مرجع سابق، ص 24.
41- المرجع نفسه، ص 25.
42- نقلا عن المرجع نفسه، ص 105.
43- أنجلو كورليت ومارك نورزا جاري وجفري شاربلسا: راولز وهابرماس في الظرف الكوزموبوليتاني، ترجمة نجيب المحبوب الحصادي، مجلة الثقافة العالمية، السنة الثلاثين/ يناير فبراير 2013، عدد 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 14.
44- المرجع نفسه، ص 16.
45- John Rawls, The law of peoples, Cambridge, Harvard University, press 1999, P 33.
46- أنجلو كورليت ومارك نورزا جاري وجفري شاربلسا: راولز وهابرماس في الظرف الكوزموبوليتاني، مرجع سابق ص 15.
47- المرجع نفسه، ص ص 16_17.
48- جيك جرينبلوم، الجزاء التوزيعي والجزاء العقابي عند راولز، ترجمة حمدي أبوكلية، مجلة الثقافة العالمية، السنة الثلاثون/ يناير - فبراير 2013، عدد 168، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 36.

EL IHYAA

A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

**Published by the Faculty of Humanities
Social and Islamic Sciences
El Hadj Lakhdhar University, Batna, Algeria
Issue 16
1435 AH - 2013 AB**

Mailing Address

**EL Ihyaa Journal
Faculty of Humanities Social and Islamic Sciences
ElHadj Lakhdhar University, Batna, Algeria.**

Phone Number +21333862831/ +21333863436

Fax +21333860664

Elihyaarevue@yahoo.fr

SUBMISSION GUIDELINES

Instructions for Authors:

1-The journal publishes scientific and academic researches which fulfil the requirements and the rules of a scientific Customary research.

2-The journal encourages the submission of original previously unpublished works, and not under consideration for publication elsewhere or a contribution in seminar or symposium. Articles should be of interest and relevance to the faculty and its scientific specializations.

3-The length of the manuscript should not be more than 15 pages and not less than 10 pages or equivalent to six thousand (6000) words).

4-Papers taken into consideration should be written on the computer, Printed of 3 copies, attached with a copy on CD according to word programme, written in Arabic Simplified size 14 concerning the text and 12 concerning the margins.

5 - The paper should contain a summary in Arabic language and another one translated in either French or English.

6 – The work should not be plagiarised from any academic dissertation.

7-All submissions will therefore undergo a blind reviewed refereeing process before the publication and researchers will be informed by members of the Editorial Advisory Panel with the final results.

8- The responsibility for any statement or opinion in the articles is purely of the authors and editorial board disclaims legal responsibility for any assertion, opinion or interpretation of the author.

9 – If your contribution is published, you will receive two gratis copies of the issue in which it appears.

10- The editorial board reserves the right of the first examination of the manuscripts, the decision of its eligibility and has the right to make editorial changes in any manuscript accepted for publication to enhance style or clarity.

11- In each issue, manuscripts would be arranged according to technical considerations unrelated to the name of the researcher nor his scientific rank.

12- The manuscript should be attached with the Complete name(s) of author(s), CV, active e-mail(s) and phone number, and institutional affiliation(s), respectively.

13- On publication of your article, Manuscripts will be sent to:
Elihyaarevue@yahoo.fr

Contact: Phone Number +213338634 36

Fax +2133386 06 64

EL IHYAA

Honorary Director of the magazine

Prof. Tahar Ben Abid

Director of ElHadj Lakhdhar

University, Batna, Algeria

EDITORIAL BOARD

Director of the magazine publishing official

Prof. Salah Boubechiche

Editor in chief

Prof. Messaoud Feloussi

Members of the Editorial Board

Prof. Ismail yahya Redhouan	Prof. Nouredine Djabali
Prof. Abdel Madjid Amrani	Prof. Abdelkrim Hamdi
Prof. Belkacem Bouguerra	Prof. Said Boukhalfa
Prof. Hassan Ramadhan Fahla	

Directing and Layering

Ms. Lynda Mohellebi

EDITORIAL ADVISORY PANEL

Prof. Ahmed Ben Othman Rahmani - United Arabic Emirates

Prof. Ahmed Djaballah - France

Prof. Ahmed Youssef Suleiman - Egypt

Prof. Belkacem Slatnia - Algeria

Prof. Hamza Abdellah El Mellibari - United Arabic Emirates

Prof. Abd ElHafidh Said Mqaddam - Saoudia Arabia

Prof. Abderrazzak Guessoum - Algeria

Prof. Issam Malki - United Kingdom

Prof. Ammar Talbi - Algeria

Prof. Ammar Messaadi - Algeria

Prof. Said Fekra - Algeria

Prof. Mohamed Ahmed Abderrahman - United Arabic Emirates

In the name of God the Merciful

Index

Titre	Page
- The University Director's Word Pr. T. BENABID	7
- The Deans Word Pr. S. BOUBECHICHE	9
- Exploration des compétences nécessaire à l'activité de traversée de la rue et risque d'accident chez le piéton Slimane Djarallah - Amel Linda Yahia Bey Université de Batna	11
- Analyse des composantes de la santé reproductive Des femmes en Algérie Situation et perspective Lakrouf Ali Université de Batna.	27
- Enhancing Citizenship Values in Secondary School English Text books ziad khalid Mila university centre	53



The University Director's Word

Professor Dr. T. BENABID

It's my great pleasure and honor to issue n°16 of El Ihyâa journal which has been continuously appearing under the framework of the pedagogical, scientific and cultural tasks of the human, social and Islamic science faculty assigned to it as an academic institution that has its status in the public system of the community.

As we bless this new issue, we invite teachers, researchers, and PHD students to exert more efforts to promote knowledge discovery and benefit others through continuous potentials for the scientific research and the constant concern on writing researches, articles and scientific studies; and seeking to publish it in the academic journals, and among them, El Ihyâa journal.

Therefore the scientific academic research is the essence of the university work that could survive with; it is its solid basis. Any shortening in this field will inevitably be reflected on the scientific configuration of the professor and researcher that would lead to the weakness of his performance whether in teaching, tutoring, discussing or dialogue, and the disruption of his vision to the job assigned to the tutor or the researcher to perform and the task assigned to achieve.

The University Director's Word =====

The teacher and university researcher must have a continuous reading in the field of specialization and in a wide range of general culture. He must have an access on all new and beneficial, in his academic field of interest through his continuous monitoring to all published researches and all studies and articles. Moreover, he must have active participation in the knowledge service of what he produces as researches and what he writes as articles. Therefore, he should be ready for hard, systematic and long lasting work. Such attitude may result in continuous publication of the journal and constant quality improvements.

More success to El Ihyâa journal and congratulations to teachers and researchers for their published articles in the issue 16 of El Ihyâa journal. A warm thankful to them for their growing interest and support for El Ihyâa journal. As we invite their colleagues to join us on El Ihyâa by offering them the opportunity to publish their articles and studies in the journal.

Allah is Reconciling

The Dean's word

Professor Dr. S. BOUBECHICHE

After its organization of the 6th international conference about the jurisprudence of the citizenship in the contemporary Islamic thought, in November 18th and 19th, 2013, the faculty of human, social and Islamic studies, El Hadj Lakhdar university, Batna, Algeria, crowned its work for the year 2013 by issuing n°16 of its journal El Ihyâa, to be in a series of scientific and academic achievements that aspire to serve teachers, researchers, students and all passionate of knowledge.

In order to ensure better recognition of the journal on an international plan, an international editorial council has been renewed so as to give a new boost to regional and international cooperation which is in the best interest of us all. The work on promoting and improving quality and recognition of the journal in the today's competitive environment is the greatest challenge for each editor in chief. In order to achieve this objective, it is first of all necessary to have interesting research and professional papers, but also to ensure a successful cooperation between the editorial staff, editorial board members, a high level of expertise and diligence from Algerian, Arab and foreign universities into preparation of high quality materials, to reviewers who have helped in the selection of valuable papers.

This issue comprises a series of researches, studies, articles that have been presented to publication by teachers and researchers from Batna University and all over the country.

The Dean's word

Those papers are as diverse as the scientific disciplines of the faculty which interest the journal.

Besides interpretation and prophetic sayings, there is jurisprudence and its principles, Islamic politics, Islamic Economy, and Law, Preaching and Media, Psychology, Sociology, Philosophy and History.

This diversity in the faculty's specialization and journal's interests is without any doubt a factor of wealthiness because it opens an opportunity for visions' convergence and the exchange of ideas and the diversity of the looks and the openness of all specialties to each other. This leads to the intellectual rapprochement and the cognitive cooperation since knowledge has a unique purpose which is to repair and prosper human life in the scientific and moral progress.

Again, we invite teachers, researchers, and PHD students to present their papers for the publication whether to be directly delivered to the journal secretariat or sent by email. It is necessary to attach a CV of the writer with his paper. Moreover we draw the attention of our distinguished researchers to the necessity of the commitment to the academic guidelines which is usually required by the academic journals because the absence of all these requirements or some of them leads to the ineligibility of the publication of the paper.

We hope these issues obtain satisfaction of the teachers, researchers and seekers of knowledge in general, and that everyone would find what interests him in his field of specialization.

We ask Allah to reconcile us to all the best and to make our exclusive access for his sake.

Exploration des compétences nécessaires à l'activité de traversée de la rue et risques d'accident chez le piéton

Slimane Djarallah - Amel Linda Yahia Bey
Laboratoire de psychologie des usagers de la route
Université Elhaj Lakhder-Batna.

Résumé :

La présente étude explore le rôle des compétences nécessaires à l'activité de traversée de la rue et leurs relations avec l'exposition aux risques d'accidents chez l'utilisateur piéton. Cette activité s'apparente à une tâche de résolution de problème pour laquelle les piétons doivent utiliser des compétences spécifiques reconnues dans l'ensemble de la littérature dédiée à la question : « la perception du site de traversée, l'analyse de l'information routière, l'estimation du temps nécessaire à la traversée, et l'anticipation du comportement du conducteur. Un échantillon de 115 personnes (54 femmes, 61 hommes) ont répondu au test des Habilités comportementales de traversée de la rue (HCTR). Cet échantillon est composé de quatre sous-groupes d'âges (G1: 18-30 ans ; G2: 31-40ans ; G3: 41-50 ans ; G4 : 51-60ans) et de niveau d'instruction fondamentale, secondaire et universitaire. Les résultats montrent que les propriétés psychométriques du test sont acceptables. En revanche l'analyse des données montre l'existence d'une corrélation négative entre les compétences mesurées par le HCTR et le nombre de fois dans lesquelles le piéton a été victime d'accident ($r=-0.30$, $p \leq 0.01$). La régression linéaire simple révèle que l'élévation du score dans le HCTR prédit la diminution des risques d'accidents des piétons ($\beta = -0,30$, $t = -3,29$, $p < 0,001$). Le One way ANOVA montre que les scores du HCTR sont plus élevés chez le sous-groupe de niveau d'instruction universitaire à comparer avec les deux autres niveaux d'instruction ($F(2, 112)= 3.419$, $p= 0.036$), cependant, aucune

différence significative est révélée en fonction des variables tranche d'âge ($F(3, 111) = 2,071, p = ,108$) et sexe ($t = .69, p = .49$)

Ces résultats montrent que l'échelle des HCTR développée dans cette étude peut être mieux formulée afin de mesurer plus d'habilités comportementales opérantes et sécurisantes chez les piétons. Par conséquent, cela implique que la sensibilisation dans le milieu socio-éducatif est la base d'acquisitions et d'assimilation des bonnes habilités comportementales pour diminuer les risques d'accidents.

Mots clés : Piéton, Traversée de rue, Habilités comportementales, risques d'accident.

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن دور المهارات السلوكية في نشاط عبور الطريق وعلاقتها بالتعرض لحوادث الراجل. يعتبر هذا النشاط نوعاً من حل المشكلات، ويستخدم الراجل مهارات محددة والمتمثلة في تصور عبور موقع، وتحليل معلومات عن حركة المرور، تقدير الوقت اللازم لعبور الطريق، وتوقع سلوك السائق. شملت عينة الدراسة 115 فرداً (54 أنثى و 61 رجلاً) و تراوحت أعمارهم بين 18 و 60 سنة. قسمت هذه العينة إلى أربع مجموعات فرعية حسب السن، وإلى ثلاث مجموعات حسب المستوى التعليمي (الأساسي والثانوي والجامعي). واستعمل سلم المهارات السلوكية لعبور الطريق، وتقدير عدد مرات تعرض الفرد للدهس حسب ما يقر به الفرد. أظهرت النتائج أن الخصائص السيكومترية للاختبار مقبولة. بينت نتائج تحليل التباين أن هناك علاقة سلبية بين درجة المهارات السلوكية وعدد المرات التي تعرض فيها الراجل لخطر الدهس ($P \leq 0.01$)، $-0.30 = \beta$ السلوكية لعبور الطريق تنبئ بانخفاض خطر التعرض للدهس عند الراجلين ($\beta = -0.30$ ، $t = -3.29$ ، دالة عند مستوى أقل من 0.001). كما أظهرت نتائج الدراسة وجود فروق تعزى للمستوى الثقافي وهي لصالح المجموعة الفرعية من ذوي التعليم الجامعي (ف (2، 112) = 3.419، قيمة الدلالة)، بينما لا توجد فروق تعزى لمتغير السن (ف (3، 111) = 2.071، قيمة الدلالة = 0.108) وكذلك حسب الجنس (ت = 0.69، قيمة الدلالة = 0.49).

تبين هذه النتائج أن سلم المهارات السلوكية لعبور الطريق يمكنه تقدير هذه المهارات. لذلك، يمكن اعتماد محدداته في عملية التحسيس ونشر الوعي في البيئة الاجتماعية والتعليمية لاكتساب واستيعاب المهارات السلوكية الجيدة للحد من مخاطر تعرض الراجل للحوادث.

كلمات البحث: الراجل، عبور الطريق، المهارات السلوكية، خطر الدهس.

1- Introduction:

La rue est une scène silencieuse quant aux liens entre passants, elle émet pourtant des messages inquiétants et dramatiques interpellant les consciences, en effet les statistiques selon le Centre National de Prévention et de *Sécurité Routières* C.N.P.S.R de l'année 2007 montrent que les piétons à travers ces chiffres sont la plus touchée avec un chiffre de 11371, soit un taux de 58.49% ils sont suivis par les conducteurs avec 4285 blessés, soit 22.04%. Ces passages enregistrent 3784 blessés et un taux de 19.47%. La wilaya de Batna enregistre le plus grand nombre de décès en zones rurales ^[3]. Au regard de ces enjeux, on est surpris de constater que peu voire pas d'efforts scientifiques n'ont été fournis pour traiter la question du déplacement piétonnier en Algérie. Notre diagnostic est que l'absence d'études sur le profil du piétons algérien dans sa dimension socioculturelle, psychologique, voire même ergonomique, constitue une réelle contrainte au développement d'une stratégie adéquate à la sécurité routière et au fonctionnement urbain.

En revanche, le déplacement piétonnier en milieu urbain dans d'autres cultures a fait l'objet de fructueuses recherches dans une variété considérable de disciplines, en psychologie ^[9], en accidentologie ^[2], en planification des transports ^[6], et en simulation de flux ^[20]. Les travaux les plus récents donnent lieu au développement de modèles de simulation de piétons, jugés pertinents pour leurs applications en aménagement urbain, régulations ^{de} feux, et la simulation de conduite en ville ^[18].

Nous nous intéressons plus précisément dans cette section, à l'activité de traversée de la rue en recensant les

principaux travaux relatifs aux compétences spécifiques qui y sont liées.

1-1- La complexité de la situation de traversée et les compétences qui y sont liées :

Soulignons d'abord que la traversée de la rue constitue une situation complexe pour les piétons ^[5] la décompose en plusieurs phases : a/ La sélection du lieu de traversée, b/ La sélection du moment de traversée, composée elle-même de : l'exploration de l'espace visuel, sélection des informations pertinentes, appréciation de la situation, décision de traverser ou non la rue. Et c/ La traversée en elle-même comme activité motrice.

Il existe un consensus entre les chercheurs concernant les compétences impliquées dans la traversée de la rue ^[16], mettent en évidence quatre capacités impliquées dans la tâche de traversée de voies : Il s'agit de la détection de la présence de trafic, du jugement des minutages visuels, de la coordination des informations en provenance de différentes directions et de la coordination perception/action. Ces mêmes auteurs ont établi ultérieurement un autre modèle dans lequel quatre compétences importantes sont soulignées ^[17]. Nous les récapitulons dans le tableau (1) ci-dessous.

Granié différencie six types de savoirs et savoir-faire en relation avec la sécurité routière ^[7]:

- Perceptifs (perception des vitesses, distances).
- Psychomoteurs (contrôle des mouvements).
- Cognitifs (capacités de concentration, d'anticipation).
- Métacognitifs (connaissances des limites perceptives).
- Affectifs (estime de soi).
- Sociaux (relation à la règle).

Exploration des compétences nécessaires

Tom et ses collaborateurs ^[18] développent un modèle composé de deux capacités, à savoir les capacités perceptives (vision et audition) et cognitives (attention, mémoire de travail), comme processus impliqués dans la tâche de traversée en carrefour, chez le piéton mais aussi chez le conducteur.

Tableau 1 : Principales compétences de traversée de la rue selon Tolmie et ses collaborateurs (2002).

Compétences	1 ^{ère} compétence	2 ^{ème} compétence	3 ^{ème} compétence	4 ^{ème} compétence
Description	Trouver des lieux sûrs pour traverser la route ; elle est fondée sur la perception du danger en relation avec la topologie de l'environnement routier (par exemple, les passages piétons).	Rechercher les mouvements réels et potentiels des véhicules et d'en tirer les implications pour la traversée de rue. Elle est réalisée en isolant les stimuli auditifs et visuels fondamentaux, puis d'écarter par filtrage ceux qui ne présentent pas de danger.	le chronométrage des intervalles. Elle requiert d'intégrer des jugements sur trois facteurs : distance et vitesse des véhicules, temps disponible pour traverser et temps nécessaire à la traversée.	la perception des intentions des autres. Ceci implique une interprétation des indices visuels perçus, une projection dans le futur pour anticiper le comportement des autres.

Dans une perspective différente, Vukmirović évoque des capacités individuelles caractérisant une personne pendant qu'elle effectue certaines actions, et ils peuvent être divisés en quatre groupes de capacités : physique tel que la robustesse et l'endurance, psychomotrice qui concernent la manipulation et le contrôle des objets, sensorielle relative à

la perception visuelle, auditive et langagière, et cognitive qui se rapporte l'acquisition et l'emploi des savoirs lors de la résolution de problèmes ^[19].

Ces compétences sous tendent l'activité de traversée dans la quasi-totalité des cas, même quand le piéton ne dispose (ou ne prend pas en considération) les indices explicites l'incitant à traverser (passage piéton, feux...). En effet, les flux de piétons semblent s'organiser en groupes, voies, respectant un code de la route informel qui permet à chacun d'anticiper, donc de prédire le comportement, la trajectoire des autres usagers ^[9].

Toutefois, dans certains cas des facteurs d'ordre physiques ou morphologique tels que l'obstruction à la visibilité ou des conditions de visibilité entravent le cheminement du piéton. D'autres circonstances déterminant des problèmes de mauvaise prise d'information, de capture d'attention, ou d'impossibilité à anticiper sont également dénombrées ^[1].

1-2- Activité de traversée, âge et sexe des impliqués :

La connaissance de la population par tranche d'âge et par sexe permet d'évaluer le risque d'être impliqué. Les études montrent que les enfants de moins de 15 ans (surtout les enfants de 5 à 9 ans), et les personnes âgées sont les deux catégories de piétons les plus touchées. La sur-implication des piétons âgés notamment est observée dans de nombreux pays (Choueri cité par Rennesson, 2004) ^[15].

Le sur-risque d'être accidenté chez les jeunes enfants peut s'expliquer à la fois par une exposition plus grande, notamment lorsqu'ils jouent dans la rue, et par leur incapacité à faire face à la complexité du trafic routier, pour des raisons morphologiques, perceptives et cognitives ^[15] (Assailly, 1992, cité par Rennesson, 2004). Mais le risque

d'être tué est le plus élevé pour les personnes âgées ^[4], montre un effet significatif de l'âge sur la qualité sécuritaire des décisions de traversée de la rue, les analyses corrélationnelles et de régression logistique suggèrent que le déclin cognitif avec l'âge est associé à une prise de risque plus importante.

Pour tous âges confondus, les hommes présentent par rapport aux femmes un risque plus élevé d'être impliqués ou tués dans un accident piéton ^[15].

1-3- Hypothèses

Nous voudrions dans cette étude d'évaluer la corrélation et l'effet des habilités comportementales de traversée de la rue sur le niveau de risque d'accident routière chez le piéton, qui explique le rôle des attitudes psychologiques comportemental comme un comportement à risque. Il existe peu de données dans la littérature psychologique Arabe portant sur l'impact des compétences comportementales de traversée de la rue sur le risque d'accident. La principale hypothèse est qu'il existe un lien entre les habilités comportementales de traversée de la rue avec le risque d'accident chez le piéton et la deuxième hypothèse est d'explorer l'implication d'HCTR selon les facteurs sociodémographiques dans la variation de degré d'exposition aux risque d'accidents routières dans un échantillon de population Algérienne adulte.

2- Méthode

2-1- Population

Au total 115 personnes ont participé à cette étude (54 femmes et 61 hommes) effectuée à Batna-Algérie, âgés de 18 à 60 ans ($m=29,82$, $sd= 10,25$) réparties en quartes sous groupes d'âges (G1 : de 18 à 30 ; G2 : de 31 à 40 ; G3 : de 41 à 50 ; G4 : de 51 à 60 et selon trois niveaux d'instruction (fondamentale, secondaire et universitaire). Le recueil des données a été effectué à l'occasion d'une recherche réalisée par le laboratoire de psychologie d'usager de la route visant à explorer les comportements des individus lors de traversé de la route, ainsi que leurs expositions ou non un accident lors de traversé de la route. Les caractéristiques sociodémographiques de cette population et leurs scores sur les principales mesures sont présentées dans le tableau (2).

2-2- Instruments

Un questionnaire pour évaluer le nombre de fois que la personne est heurtée par un automobile, mesurant le niveau d'exposition à ce risque, engendrant ou non des blessures. Le participant y répond en précisant combien de fois est heurté par un véhicule (aucune=0, une fois=1, deux fois=2, plus de deux fois=3).

- *Habiletés comportementales de traverser de la rue et le risque d'accident.*

La procédure de réalisation de cette échelle est effectuée selon les étapes suivantes : Elaboration de quatre questions ouvertes concernant quatre dimensions les plus étudiées dans la littérature psychologique [5,7, 8, 16]. Puis, l'étude et l'analyse du contenu des réponses de 52 personnes de la population générale âgées plus de 15 ans, par des spécialistes en psychologies. Ensuite, élaboration des

Exploration des compétences nécessaires

items à partir des réponses les plus répétées dans chaque dimension. En dernière étape, préparation de la première version du test constitué de 18 items.

Une révision était effectuée par des psychologues cliniciens, des reformulations partielles ont été portées sur quelques items.

Un pré-test est effectué sur un échantillon ($n=12$), pour vérifier la clarté des consignes et des énoncés des items, aucune difficulté de compréhension n'a été constatée lors des passations.

En dernière étape, des enseignants de la psychologie clinique appartenant aux universités de Batna et de Sétif, ont confirmé la convenance de cette version élaborée en langue Arabe pour la mesure des Habilités comportementales de traverser de la rue.

Cette échelle dans sa version finale (Annexe I) a été réalisée pour mener cette étude, après avoir évalué ces propriétés psychométriques. Elle est utilisée pour mesurer les habilités comportementales de traverser de la rue, scoré selon l'échelle de Lukert sur cinq degrés (jamais =1 ; rarement =2 ; parfois=3; pas toujours =4; toujours =5). La durée de passation est de 10 minutes. L'analyse statistique est effectuée avec le logiciel SPSS version 20.0.

Tableau 2 : Caractéristiques sociodémographiques de la population.

	Sous -groupes	<i>n</i>	HCTR	Risque Accident
Sexe	Femmes	54	61,10±8,8 7	0,94±0,98
	Hommes	61	62,11±6,7 5	0,98±1,10

Age (<i>m</i> ± <i>sd</i>)	18-30 (23,61±3,34)	77	60,50±7,6 0	0,99±0,99
	31- 40 (35,89±2,40)	18	62,67±7,7 0	0,72±1,02
	41 -50 (44,42±2,75)	12	64,20±6,4 6	1,08±1,24
	51 - 60 (54,0±3,51)	8	65,90±9,3 1	1,13±1,36
Niveau culturel	Fondamentale	26	60,69±8,4 3	0,96±1,04
	Secondaire	39	64,21±7,9 0	0,92±1,13
	Universitaire	50	60,10±6,9 7	1,00±0,99
Total	Age (29,82±10,25)	115	61,63±7,8 0	0,97±1,04

Note : *n* : nombre d'individus; % pourcentage; *m*: moyenne; *sd* : standard déviation; HCTR: Habilités comportementales de traverser de la rue.

3- Résultats

3-1- Caractéristiques psychométriques du HCTR

Les propriétés psychométriques de l'instrument ainsi que la validité du construit mesuré ont été confirmées. La fidélité est estimée par le [coefficient alpha de Cronbach](#) ($\alpha = 0.74$). La validité par comparaison des moyennes de 27% du groupe avec un score élevé et ceux du score bas. Le résultat de T-test montre une différence significative ($t = 68.46$, $p \leq 0.001$) entre les deux sous groupes. La reliabilité Test-retest est réalisé sur un échantillon de 30 étudiants universitaires a un intervalle de dix jours, le coefficient de corrélation ($r = 0.93$) montre une stabilité de l'échelle HCTR.

3-2- Effet des habilités comportementales de traversé de la rue sur le risque d'accident du piéton.

Une analyse de régression linéaire simple a été réalisée (tableau 3), pour examiner le lien entre les habilités comportementales de traversé de la rue (variable indépendante) et le risque d'être plus exposé à un accident lors de traversé de la rue (variable dépendante).

Tableau 3 : Résultats de la régression linéaire simple, effet HCTR sur le risque d'accident.

Modèle	R	R-deux	R-deux ajusté	Err. standard de l'estimation	F	Sig.
1	0,30	0,09	0,08	1,00	10,79	.001
$\beta = -0,30, t = -3,29, p < 0,001$						

Le résultat révèle que l'HCTR contribué (R^2 ajusté=09) et explique 9 % de la variance du construit et le coefficient de corrélations ou de déterminations justifient l'adéquation de ces

Dimensions ($r=0.30$). la variation induite par l'HCTR sur le niveau du risque d'accident est très significative ($F = 10.79, p \leq 0.001$).

Ce modèle montre que l'élévation du risque d'accident du piéton lors de traversé de la rue est négativement liée à l'élévation du niveau HCTR ($\beta = -0,30, t = -3,29, p < 0,001$).

Les variations sont représenté par l'équation suivante:
 Risque Accident = $3.398 - 0.039 * \text{HCTR}$

3-3- Relations entre les variables sociodémographiques et HCTR.

Un T-test est effectué pour étudier les variations d'HCTR en fonction du sexe des participants. Les résultats sont

récapitulés dans le tableau (4). La différence entre les femmes et les hommes n'est pas significative ($t=,689$, $p=,492$).

Tableau 4 : Variations d'HCTR en fonction du sexe, âges et niveau d'instruction.

Sexe	Moyenn e	Ecart- type	t	Sig. (2-tailed)
Femmes	61,10	8,87	-,69	,49
Hommes	62,11	6,75		
Age	F(3, 111) = 2,071, p= ,108			
Niveau d'instruction	F(2, 112) = 3,419, p= 0.036			

Les résultats des ANOVAS sur le teste HCTR à partir des sous-groupes d'âges sont illustrés dans le tableau (6). Ils indiquent l'existence d'une différence significative selon le niveau d'instruction ($F(2, 112) = 3,419$, $p = 0.036$), cependant, pas de différence significative selon les catégories d'âges ($F(3, 111) = 2,071$, $p = ,108$) dans le degré d'HCTR chez les personnes de différents sous-groupes de piétons exposés aux risques des accidents routiers.

4- Discussion

L'étude a confirmé l'existence d'une corrélation entre les habilités comportementales des piétons et leurs d'expositions aux risques d'accidents routiers. Ce qu'est en ligne avec les résultats de plusieurs étude [7, 8, 16, 19].

Les résultats de la régression linéaire simple a bien clarifié le pouvoir prédictif des habilités comportementales du piéton lors de traversé de la rue sur l'exposition aux risques d'accidents routiers ($\beta = -,295$), et qu'elle a un effet sur la diminution du degré d'exposition aux risques. Les intentions des piétons sont déterminées par l'attitude comportementale plutôt que par normes subjectives des

piétons peuvent être attribués à un manque de précaution de causes socioéducatives ou morales ^[11]. En tant qu'attitude comportementale acquise par le piéton elle explique en grande partie leurs effets négatifs sur l'augmentation du nombre de fois que le piéton est heurté par une automobile lors de la traversée de la rue. D'autre part, le faible effet d'HCTR sur la survenue d'un accident est peut-être dû au fait que le piéton est une "victime" de conducteurs agressifs et sans scrupules ^[11,12].

L'étude a montré l'existence de différences significatives liées au niveau d'instruction ($F(2, 112) = 3,419, p \leq 0.05$). Cette différence entre les sous-groupes de niveau d'instruction montre que le niveau universitaire a un effet sur la diminution du nombre de fois que la personne est percutée par une automobile, ce qui explique l'importance d'assimilation de cette catégorie des notions éducatives concernant la traversée de la rue est évidente.

Par contre, cette étude révèle l'absence de différences significatives liées aux facteurs sexe et âge associés au degré d'exposition du piéton aux risques d'accidents routiers. Ce qui diverge avec les résultats d'autres études qui ont révélé que les jeunes piétons entre 17 et 25 ans commettent un plus grand nombre de violations, d'erreurs, et les défaillances en tant que piétons ^[13, 14].

En générale, les résultats de ce travail confirment que les piétons de bonnes habiletés comportementales de traversée de la rue sont moins exposés d'être heurtés par un véhicule et que ces habiletés prédisent le degré d'exposition à ce risque. Ainsi, que le niveau d'instruction semble jouer

un rôle dans la prévention des risque d'accidents routiers des piétons.

Conclusion :

Cette étude est une évaluation de l'effet des habilités comportementales du piéton lors de traversé de la rue sur la diminution du risque d'accident routiers. Un intérêt tout particulier doit être accordé au facteur humain, cause essentielle et consciente de ces accidents. Cela incite à adopter des comportements minimisant l'exposition des piétons à ces risques, par le développement des programmes éducatifs et de sensibilisation pour les piétons en générale et notamment pour les écoliers. Nous signalons que cette étude est limité dans son échantillon et dans l'espace, mais peut être considéré comme esquisse pour mieux cerné les habilités comportementales les plus opérantes et sécurisantes pour les piétons. Et que la validité du test était discutable, l'échantillon a été sélectionné à la convenance des chercheurs et, par conséquent, n'est pas un échantillon aléatoire. Travaux futurs est de traduire et valider des tests les plus concordés pour la mesure des habilités comportementales du piéton, pour bien répondre a un intérêt tout particulier, c'est d'accordé au facteur humain, cause essentielle et consciente de ces accidents.

Références

- [1] Brenac, T. Nachtergaële, C., & Reigner, H. (2003). Scénarios types d'accidents impliquant des piétons et éléments pour leur prévention. *INRETS, rapport*, p 256, 207.
- [2] Carré J. R., & Julien A. (2000). Présentation d'une méthode d'analyse des séquences piétonnières au cours des déplacements quotidiens des citadins et mesure de l'exposition au risque des piétons. *INRETS, rapport* 221.

- [3] C.N.P.S.R. Etude Statistique des Accidents de la Circulation en Algérie Année 2007. C.N.P.S.R. In: <http://www.cnpsr.org.dz/Fr/statistiques.htm>
- [4] Dommes, A., Cavallo, V. Boustelitane, F., Vienne, F., Caro, S., Donat, R., Perrot, C (2008). La traversée de rue chez le piéton âgé, Effets d'une méthode réentraînement sur simulateur, *Rapport final n° 3 de convention Inrets/Fondation Maif*.
- [5] Firth, D.E., 1982. Pedestrian Behavior dans Tom, A. Auberlet, J.M, Brémond, R (2009), Approche psychologique de l'activité de traversée des piétons Implications pour la simulation, Recherche Transports Sécurité 101 p 265–279.
- [6] Fruin, J.J., 1971. Pedestrian: planning and design. New York, États-Unis. Cité par Tom, A. Auberlet, J.M, Brémond, R (2009), Approche psychologique de l'activité de traversée des piétons Implications pour la simulation, Recherche Transports Sécurité 101 p 265–279.
- [7] Granié, M.-A. (2004). L'éducation routière chez l'enfant: Evaluation d'actions éducatives. *INRETS, rapport 254*, 258p. Cité par Tom, A. Auberlet, J.M, Brémond, R (2009), Approche psychologique de l'activité de traversée des piétons Implications pour la simulation, Recherche Transports Sécurité 101 p 265–279.
- [8] Grayson, G.B., 1975. Observations of pedestrians behavior at four sites. Department of the Environment, Transport and Road Research Laboratory Report, 668, Crowthorne, Grande-Bretagne.
- [9] Lee, J.R.E., Watson, R., 1992. Regards et habitudes des passants. *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 57-58, p100-109.
- [10] Michon, P.-E., Denis, M. (2001). When and Why Are Visual Landmarks Used in Giving Directions? In D. Montello (Ed.), *Spatial Information Theory: Foundations of Geographic Information*, (pp. 292-305). Morrow Bay: Springer.
- [11] Moyano D_1az, E., Theory of planned behavior and pedestrians' intentions to violate traffic regulations. *Transportation Research Part F* 5 (2002) 169–175.
- [12] Moyano D_1az, E. (1997). Evaluation of traffic violation behaviors and the causal attribution of accidents in Chile. *Environment and Behavior*, 29, 264–282.

- [13] Parker, D., Manstead, A. S. R., Stradling, S. G., Reason, J. T., & Baxter, J. S. (1992a). Intention to commit driving violations: an application of the theory of planned behavior. *Journal of Applied Psychology*, 77(1), 94–101.
- [14] Parker, D., Manstead, A. S. R., Stradling, S. G., & Reason, J. T. (1992b). Determinants of intention to commit driving violations. *Accident Analysis and Prevention*, 24, 117–131.
- [15] Rennesson, C (2004), *Accidentologie des piétons..*
In : www.certu.fr/.../Pietons.../Accidentologie_des_pietons-a526-s_article
- [16] Thomson, J.A., Tolmie, A.K., Foot, H.C., McLaren, B., 1996. Child development and the aims of road safety education: a review and analysis. HMSO, Londres, Grande-Bretagne.
- [17] Tolmie, A.K., Thomson, J.A., Foot, H.C., Whelan, K., Sarvary, P., Morrison, S., (2002). Computer-based pedestrian training resource. DETR, Road Safety Division Report, 27, Londres, Grande-Bretagne.
- [18] Tom, A . Auberlet, J.M, Brémond, R (2009), *Approche psychologique de l'activité de traversée des piétons Implications pour la simulation*, Recherche Transports Sécurité 101 p 265–279.
- [19] Vukmirović, M. (2010). *Functional abilities of humans and identification of specific groups*. Final Report *Pedestrians' Quality Needs – Part B1.11*. In:
www.ictct.org/dlObject.php?document_nr
- [20] Yang, J., Deng, W., Wang, J., Li, Q., Wang, Z., 2006. Modeling pedestrians' road crossing behavior in traffic system micro-simulation in China. *Transportation Research, Part A*, 40, p 280–290.

Analyse des composantes De la santé reproductive des femmes En Algérie: Situation et Perspective

Lakrouf Ali

Université de Batna

Résumé :

Cet article est consacré à un examen global des aspects liés à la procréation et de la santé génésique chez les femmes algériennes. On y traite du comportement procréateur avec ses niveaux et tendances, de la contraception et son développement chez les femmes algériennes, de l'avortement, de la morbidité et de la mortalité maternelle, de l'infertilité, et des cancers du sein chez les femmes, ainsi que la violence conjugale.

Mots clés : contraception, soins maternelle, avortement, stérilité, violence conjugale.

ملخص:

نكرس هذا المقال لإجراء استعراض شامل لمكونات الإنجاب والصحة الإنجابية عند النساء الجزائريات. حيث نناقش بإسهاب مستويات واتجاهات كل من السلوك الإنجابي ووسائل منع الحمل وتطورها، والإجهاض، والاعتلال ووفيات الأمومة، والعقم وسرطان الثدي لدى النساء وكذا العنف الزوجي.

Introduction :

Selon les instrumentaux internationaux, l'accès à la santé reproductive constitue l'un des droits fondamentaux des droits de l'homme qui doit être promu et respecté par les Etats, il est également l'un des éléments clefs pour le développement économique et social des pays.

La Conférence du millénaire organisée à New York en 1999 a fait de "l'accès universel à la Santé de la

Reproduction” un but de développement et un objectif important à atteindre par les systèmes de sante de nombreux pays signataires dont l’Algérie.

Le concept était déjà défini 15 ans auparavant par la Conférence Internationale sur la Population et le Développement (CIPD) , organisée au Caire en 1994 comme étant: «le bien-être général, tant physique que mental et social, de la personne humaine, pour tout ce qui concerne l’appareil génital, ses fonctions et son fonctionnement et non pas seulement l’absence de maladies ou d’infirmités. Cela suppose donc qu’une personne peut mener une vie sexuelle satisfaisante en toute sécurité, qu’elle est capable de procréer et libre de le faire aussi souvent ou aussi peu souvent qu’elle le désire... Il faut donc entendre par services de santé en matière de reproduction l’ensemble des méthodes, techniques et services qui contribuent à la santé et au bien-être en matière de procréation en prévenant et résolvant les problèmes qui peuvent se poser dans ce domaine’’¹.

Cette définition recouvre un ensemble de composantes tel que:

La planification familiale, la sante maternelle et infantile, les infections sexuellement transmissibles y compris le VIH/SIDA, les autres affections de l’appareil reproducteur (cancers, infertilité, ménopause...), ainsi que la violence fondée sur le genre et la sélection génétique.

Dans cet article nous examinerons l’évolution des indicateurs démographiques et sanitaires liés à la santé reproductive des femmes en Algérie. Nous parlerons du comportement procréateur, de la contraception, des soins

maternels, de l'avortement, de la mortalité maternelle ainsi que de la violence conjugale.

Pour décrire la situation nous nous appuierons sur les résultats des enquêtes suivantes : ENSP (1970), ENAF (1986), EASME (1992), MDG (1995), EMM (1999), EDG (2000), Papfam (2002), Mics3 (2006) . Nous appuierons également sur les données publiées par l'Office National des Statistiques et le Ministère de la Santé et de la Population.

1- Comportement procréateur

1-1/ Femmes en âge de reproduction (FAR)

En règle générale, les femmes en âge de reproduction représentent environ le $\frac{1}{4}$ de la population totale et la moitié de la population féminine.

Les données du tableau 1 montrent, que le nombre de femmes en âge de reproduction s'est quadruplé en 42 ans, entre 1966 et 2008, par contre la population totale et la population féminine se sont multipliés par 2.7 seulement au cours de la même période, ceci reflète les besoins qui devraient être mis en place pour satisfaire cette population féminine en augmentation continue en matière de santé de reproduction.

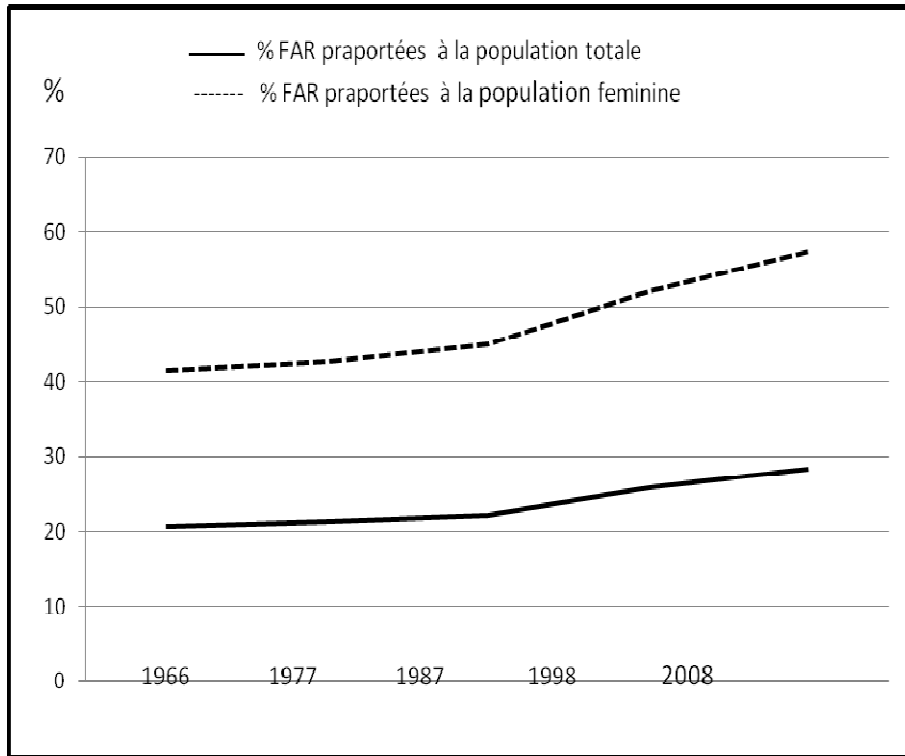
Tableau 1 : Evolution de la population algérienne (1966-2008)

Années	1966	1977	1987	1998	2008
Population total	12096	16063	22881	29272	33920
Population féminine	6023	8072	11307	14471	16768
Femmes en âge de procréation(FAR)	2493	3439	5092	7541	9652
% (FAR rapportées à la population totale)	20.6	21.4	22.2	25.8	28.4
% (FAR rapportées à la population féminine)	41.4	42.6	45.0	52.1	57.5

Source: (ONS. 1999, pp 5-15) (ONS. 2008a, p 29)

Figure 1 : Evolution des femmes en âge de reproduction (1966-2008)

Analyse des composantes De la santé reproductive des femmes



Source : Tableau 1

1-2/Fecondité

Dans la plupart des pays les couples veulent maintenant avoir et ont moins d'enfants que dans le passé. Dans les pays développés, c'est au cours des 150 dernières années qu'à la faveur de la diffusion de l'éducation, de l'amélioration de la santé publique et de la promotion de la femme, la tendance des familles à être moins nombreuses s'est progressivement dessinée. Par contre, dans les pays en développement, le changement a été beaucoup plus rapide au cours des 30 dernières années. Dans beaucoup de pays d'Asie et d'Amérique latine, le nombre moyen d'enfants par femme a régressé. L'Afrique Subsaharienne est la seule région où la plupart des femmes veulent encore avoir

beaucoup d'enfants.

Tableau 2 : Evolution des taux de fécondité générale et l'Indice synthétique de fécondité

Années	1970	1986	1992	2002	2006
15-19	114.1	33	21	6	4.4
20-24	338.5	187	143	59	51.3
25-29	388.1	236	214	119	111.1
30-34	354.8	260	220	134	129.2
35-39	281.5	216	164	104	108.9
40-44	152.5	102	92	43	47.7
45-49	42.2	33	23	9	2.3
ISF	8,4	5.4	4.4	2.4	2.27

Source : (Secrétariat d'Etat au Plan, Annuaire statistique de l'Algérie, 1975, p 9)

(CeNEAP. Enquête nationale algérienne sur la fécondité-ENAF – Rapport préliminaire, Alger, 1987, p29)

(ONS, 1994, p190) (ONS, 2004, p100) (ONS, 2008b, p110)

Dans le monde l'Indice synthétique de fécondité (ISF) diffère considérablement d'une régions à l'autre, ainsi il est de l'ordre de 5.1 enfants par femme dans les Pays les moins avancés, et de 1.6 enfants par femme dans les pays développés².

En Algérie, les données du tableau 2 montrent qu'entre 1970 et 2006, l'indice synthétique de fécondité a connu une baisse d'environ 73% (de 8,4 enfants par femme à 2.3) soit une moyenne de 2 points par an. Les études ont montré que "le recul de la nuptialité explique au moins 50% de cette baisse qui a touché tous les groupes

d'âges et en particulier les moins de 25 ans''³. Le reste s'explique par la progression exceptionnellement remarquable de la pratique contraceptive chez les femmes algériennes.

A titre de comparaison la France avait besoin près de 150 ans pour arriver à ces résultats : de 6 enfants par femme au cours de la révolution (1789-1799) à 2 enfants par femme à la veille de la seconde guerre mondiale.

2- Planification familiale

Le planning familial permet aux individus et aux couples de décider du nombre d'enfants désiré et du moment de leur naissance. Selon les études l'utilisation de méthodes de planning familial permet également d'éviter 32 % des décès maternels et presque 10 % des décès infantiles tout en réduisant les taux de pauvreté et de famine⁴.

En Algérie l'utilisation des contraceptifs par les femmes mariées entre 15 et 49 ans a connu une progression exceptionnelle. Ainsi, le taux de prévalence contraceptive , toutes méthodes confondues, passe de 35,5 % en 1986 à 50,8 % en 1992 pour atteindre 61.4% en 2006, soit près de cinq couples sur sept (voir tableau 3). En d'autre terme le taux de prévalence contraceptive a gagné plus de 28 points en quatorze années, soit une augmentation de 2 points par an. Si cette tendance devrait se poursuivre, le taux en Algérie dépasserait probablement celui observé dans les pays développés en 2015. Il est important de signaler qu'en 1968, le taux de prévalence contraceptive était de 8 % seulement⁵.

Tableau 3: Evolution de la pratique contraceptive selon la méthode utilisée

<i>Méthode utilisée</i>	1986		1992		2006	
	Taux	%	Taux	%	Taux	%
Pilule	26,4	74,4	38,7	76,2	44,21	77,7
DIU	2,1	5,9	2,4	4,7	4,04	7,1
Condom	0,53	1,5	0,46	0,9	0,8	1,4
Injection	0,6	1,7	0,15	0,3	0,06	0,1
Stérilisation féminine	1,28	3,6	1,06	2,1	/	
Calendrier	0,6	1,7	1,73	3,4	2,45	4,3
Retrait	3,1	8,7	1,73	3,4	0,62	1,1
Allaitement maternel	/	/	4,06	8,0	4,44	7,8
Autres méthodes	0,89	2,5	0,5	1,0	0,28	0,5
Total	35,5	100	50,8	100	61,4	100

Source: (CENEAP, 1989, p. 205)(ONS, 1994, p. 216)
(ONS, 2008b, p61)

L'étude de la prévalence contraceptive selon la méthode utilisée, montre que la pratique contraceptive

est dominée par le recours aux méthodes modernes (tableau 3). La pilule constitue, et de loin, la méthode contraceptive la plus utilisée. Le pourcentage de femmes y faisant recours a été estimé à 74,4 % en 1986, 76,2 % en 1992, et 77,7% en 2006. Le recours au DIU s'est également intensifié passant de 5,9% à 6,1% entre 1986 et 2006. Les autres méthodes modernes sont au-dessous de 4%. Quant aux méthodes traditionnelles (calendrier, allaitement, retrait), on note que leurs fréquences ont proportionnellement augmenté sur la même période.

3- Soins maternels

3-1/ Suivi de la grossesse

Les consultations prénatales ont un effet considérable sur la santé de la mère et celle de l'enfant. En Algérie, elles doivent être au nombre de quatre en minimum ou plus en cas de grossesse à risque.

Selon l'EASME (1992), seulement 57,5% des femmes enceintes ont subi au moins un examen médical durant la grossesse⁶. La proportion de femmes ayant bénéficié d'au moins une consultation prénatale a considérablement progressé en l'an 2006. L'enquête Mics 3 donne en effet un taux de 89.5% ⁷, soit un gain de 32 points en quatorze années.

Comme la formation des personnels de santé est orientée essentiellement vers le curatif, les femmes enceintes ont pris l'habitude de s'adresser aux services de santé pour les soins curatifs méconnaissant les soins préventifs. Ainsi, «les examens prénataux sont motivés dans 55% des cas par la maladie et seulement dans 45% par le contrôle de la grossesse »⁸.

Tableau 4 : Répartitions des décès maternels selon le nombre de consultations prénatales (uniquement les décès survenus en milieu assisté)

Nombre de consultations prénatales	%
≤ 1	50,9
2-3	27,2
> 3	19,3
Nombre de consultations non connu	2,8
Total	100

Source : (INSP, 2000, p. 86)

Parmi les caractéristiques de la mortalité maternelle, on constate qu'elle est inversement proportionnelle au nombre de consultations prénatales. Les données du tableau 4 confirment cette relation de causalité.

Ainsi, la moitié (50,9%) des décès maternels concerne des femmes n'ayant bénéficié d'aucuns soin ou d'une seule consultation prénatale, 27,2 % concernent celles ayant eues deux à trois consultations et 19,3% de celles ayant plus de trois consultations.

3 -2/ Conditions d'accouchement

Selon les règles sanitaires, tout accouchement doit être pratiqué dans un établissement de santé en présence de personnel qualifié pour réduire la morbidité et la mortalité maternelles associées à la grossesse et à l'accouchement.

En 1970, «seulement 7,2 % se sont passés dans un hôpital ou une clinique»⁹. Les accouchements médicalement assistés étaient donc rares en Algérie. En outre, l'accès à l'accouchement en milieu assisté était fort inégal selon la strate de résidence. «En milieu urbain près d'un accouchement sur cinq se passe en milieu hospitalier contre un sur quarante-trois seulement en milieu rural»¹⁰.

Avec l'avènement de la médecine gratuite en 1974 tous les actes médicaux préventifs ou curatifs étaient gratuits pour le malade dans les hôpitaux publics et centres de santé. Cette politique de santé a encouragé les accouchements dans les établissements de santé, c'est ainsi que l'EASME a évalué le taux d'accouchement en milieu assisté en 1992 à 76%¹¹, soit trois femmes sur quatre.

La proportion de femmes ayant accouché dans un milieu assisté a nettement progressé en l'an 2006 ; l'enquête Mics3 l'estime à 95.3%¹². Ainsi, en 36 ans, entre 1970 et 2006, le taux d'accouchement en milieu assisté a gagné plus de 88 points.

3 -3/ Suivi post-natal

Le nombre de consultations post- natales dépend du déroulement de l'accouchement et de l'existence éventuelle de complications. Ces consultations doivent être pratiquées d'une manière systématique entre le 8^{ème} jour après l'accouchement et le 42^{ème} jour.

Selon les données disponibles, la proportion de femmes ayant bénéficié d'au moins une consultation postnatale était estimée en 1992 à 20,8%¹³. En 2006, l'enquête Mics a évalué cette proportion à 30.5%¹⁴.

Ainsi, le taux d'utilisation des soins post-natals a gagné près de 11 points en l'espace de huit années.

4- Mortalité maternelle

Les efforts consentis par les pouvoirs public pour réduire la mortalité maternelle ont contribué à l'évolution favorable du taux de la mortalité maternelle: 215 pour 100000 naissances vivantes est le taux rapporté par l'EASME en 1992¹⁵; 86.9 pour 100000 naissances vivantes est le taux rapporté par le Ministère de la solidarité nationale et de la famille en 2010¹⁶.

Ainsi, entre 1992 et 2010, le taux de mortalité maternelle aurait régressé d'environ 59%. Il faut signaler cependant qu'en maintenant ce rythme de baisse (7 points par an) l'objectif d'atteindre un taux de mortalité maternelle inférieur à 60 pour 100000 naissances vivantes serait largement dépassé avant 2015 comme cela a été prévu lors de la CIPD en 1994.

Tableau 5 : Répartition de l'ensemble des décès maternels observés selon le moment du décès

Moment du décès	%
Pendant la grossesse	15,2
Pendant l'accouchement	11,3
Après l'accouchement	67,7
Pendant et après l'avortement	5,8
Ensemble	100

Source: (INSP, 2001, p. 63)

L'analyse de la mortalité maternelle selon le moment de décès montre que les deux-tiers (67,7%) des décès surviennent après l'accouchement, 15,2% pendant la

grossesse et 11,3% pendant l'accouchement. L'avortement est responsable seulement de 5,8% des décès (voir tableau 5). Il semble d'ailleurs que le faible niveau des soins post-natals aurait des répercussions sur la mortalité maternelle au moment qui suit la naissance.

Bien qu'il soit inacceptable, le taux de mortalité maternelle en Algérie est sans doute l'un des plus faibles du continent africain. Certaines régions rurales d'Afrique Sub-Saharienne connaissent des taux supérieurs à 1400 décès pour 100000 naissances vivantes. Par exemple, la Sierra Leone affiche le taux de mortalité maternelle le plus élevé du monde, avec 2100 décès maternels pour 100 000 naissances vivantes. L'Afghanistan présente un TMM de l'ordre de 1800. Le risque de décès maternel sur la durée de vie, pour ces deux pays, est de 1 pour 8, comparé à 1 pour 8 200 au Royaume-Uni ou 1 pour 11 000 au Canada¹⁷.

V- L'avortement

En Algérie, la pratique de l'avortement est pénalisée par la loi. De ce fait, en dehors des indications médicales, les données sur la situation en Algérie ne sont pas disponibles. Cette insuffisance en matière des statistiques fiables est l'un des principaux obstacles à une bonne connaissance de la nature et de l'importance de la demande en matière d'avortement. C'est ainsi que cette pratique demeure un domaine très mal connu en matière de santé reproductive.

Selon l'EASME un tiers (33,6%) des femmes âgées entre 40 et 49 ans ont avorté au moins une fois¹⁸. Il ressort également de l'enquête que le taux d'avortement enregistré est de 105 avortements pour 1000 naissances vivantes¹⁹. Par strate, l'enquête a montré que les femmes

les plus exposées à cet accident sont les femmes vivant en milieu rural.

Il semble que l'incidence des avortements a chuté de façon appréciable depuis 1992. L'enquête MDG, réalisée en 1995, a montré en effet que «les grossesses ont abouti dans 6,1 % à des avortements et dans 1,2% à des mort-nés, les avortements représentent 6,5 % des naissances»²⁰.

Il est à signaler cependant que ces chiffres sont loin de refléter la réalité parce que les enquêtes sur cette question s'appuient, en règle générale, sur la mémoire des femmes. Les «fausses couches spontanées» peuvent être oubliées! De plus les interruptions volontaires de grossesse ne sont avouées ni par les intéressées ni par les autorités ou les personnels de santé.

VI- Infertilité :

Jusqu'à présent la stérilité est mal connue en Algérie en raison du manque d'enquêtes statistiques et de l'imperfection de données hospitalières. Néanmoins l'étude statistique nationale de la population (ESNP) réalisée en 1970 a montré un niveau élevé de la stérilité primaire des femmes mariées en âge de procréer (6,3%)²¹, sans permettre toutefois d'en connaître les composantes.

En 1992, l'EASME a estimé à 2 % la stérilité primaire des femmes mariées en âge de procréer²². En 1995, des calculs effectués sur les différences entre les probabilités d'agrandissement ont permis d'évaluer la stérilité à 4% chez les femmes ne recourant pas à la contraception, ce qui

Analyse des composantes De la santé reproductive des femmes =====

la situerait à 1,8 % des femmes mariées en âge de procréer²³.

La fréquence de la stérilité a donc sensiblement baissé depuis 1970, en relation avec l'amélioration de l'état de santé. Ainsi, en 25 ans, entre 1970 et 1995, la stérilité primaire aurait régressé d'environ 71%.

VII- Les cancers du sein est les cancers génitaux

L'évolution du profil épidémiologique du pays est marquée par l'émergence de nouveaux problèmes de santé, tels que les pathologies non transmissibles. En effet, les registres des tumeurs de l'INSP avaient relevés une augmentation de la part des cancers avec une prédominance des cancers du sein et des cancers génitaux.

Les statistiques disponibles sur les cancers (Tumeurs malignes) ne concernent malheureusement que trois wilayas. Il s'agit des wilayas d'Alger, de Blida et de Tizi-ouzou (les statistiques couvrant la période 1993-1995 ne concernent que la wilaya d'Alger).

Tableau 6 : Evolution des cancers selon la localisation
(Alger. Sexe féminin, 1998-2003-2006)

	1998		2003		2006	
Localisation	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%
Sein	246	24.9	526	29.7	740	37.7

Cancers génitaux	220	22.3	258	14.6	256	13.0
Autres cancers	520	52.7	987	55.7	967	49.3
Total	986	100	1771	100	1963	100

Source : Calculs effectués sur la base des données de l'INSP

(INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 1998. Alger, 2000, *pp 5-16*)

(INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 2003. Alger, 2005, *pp 1-2*)

(INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 2006. Alger, 2008, *pp 1-2*)

Ainsi selon ces statistiques, les cancers du sein à Alger constituent la localisation la plus importante chez les femmes. La proportion de ces cancers s'est accrue de 24.9 % en 1998 à 29.7 % en 2006 (tableau 6).

On constate par ailleurs que les cancers génitaux constituent avec les cancers du sein près de 41 % des cancers féminins.

Au niveau d'Alger, la progression annuelle des cancers du sein est très importante : 16,2 cas pour 100000 femmes de tout âge entre 1993 et 1995 contre 50.8 en 2006 (voir tableau 7) (un meilleur enregistrement est probablement en partie responsable de cette progression).

Analyse des composantes De la santé reproductive des femmes

Par extrapolation, en supposant que la population étudiée est représentative et sachant qu'en 2008, la population féminine totale s'élevait à 16768000, le nombre de nouveaux cas enregistrés en 2008, à travers le territoire national, serait de 8384 femmes atteintes d'un cancer du sein.

Tableau 7 : Effectifs, et incidences cancers du sein chez les femmes selon l'âge (Alger, 1993-2006)

		1993-1994-1995		2003		2006	
		nouveaux cas	Incidence pour 100000 femmes de tous âge	nouveaux cas	Incidenc e pour 100000 femmes de tous âge	nouveaux cas	Inciden ce pour 100000 femmes de tous âge
A ge	0-14	0	0	0	0	0	0
	15-49	235	15.9	294	37.5	388	46.7
	50+	197	58.5	215	110.4	336	161.8
	Ind	12	-	17	-	16	-
Total		444	16.2	526	38.4	740	50.8

Source: Calculs effectués sur la base des données *de l'INSP* (INSP. Registre des tumeurs d'Alger, incidence des cancers dans la Wilaya d'Alger 1993 – 1995. Alger 1998, p120).

(INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 2003, Op-cit, pp. 3-7).

(INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 2006, Op-cit, pp. 3-7).

Les cancers génitaux connaissent une progression de moindre importance que celle des cancers du sein, passant de 16,4 cas pour 100000 femmes en 1993-1995 (voir tableau 8) à 17.6 cas en 2006.

Concernant l'analyse de l'incidence des cancers gynécologiques et des cancers du sein selon l'âge, les données montrent (voir tableaux 7 et 8) que le risque s'accroît avec l'âge. Ainsi, les femmes âgées de 50 ans et plus sont de loin les plus touchées. Si on exclut la tranche d'âge 0-14 ans où l'incidence est rare, pour les trois périodes d'observation (1993-1995, 2003, 2006) l'incidence des cancers du sein est environ trois fois plus élevée chez les femmes âgées de 50 ans et plus que chez les femmes du groupe d'âge 15-49 ans. Ce ratio augmente à sept fois quand il s'agit des cancers génitaux.

Tableau 8 : Effectifs et incidences des cancers génitaux chez les femmes selon l'âge (Alger, 1993-2006)

		1993-1994-1995		2003		2006	
		nouveaux cas	Incidence pour 100000 femmes de tout âge	nouveaux cas	Incidence pour 100000 femmes de tous âge	nouveaux cas	Incidence pour 100000 femmes de tous âge
A ge	0-14	4	0.4	0	0	10	2.4
	15-49	167	11.3	78	9.9	84	10.1
	50+	257	76.3	164	83.1	155	74.6
	Ind	22	-	16	-	7	-
Total		450	16.2	258	18.8	256	17.6

Source : Calculs effectués sur la base des données de l'INSP

Analyse des composantes De la santé reproductive des femmes =====

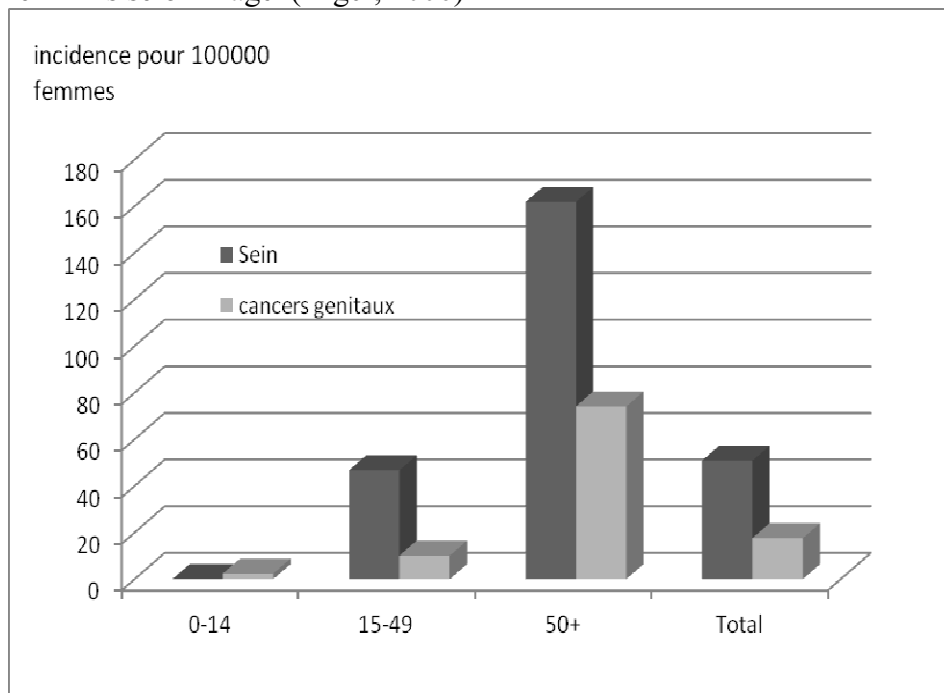
(INSP. Registre des tumeurs d'Alger, années 1993 – 1995, Op-cit, p126).

(INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 1998, Op-cit, p8).

(INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 2003, Op-cit, pp. 3-7).

(INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 2006, Op-cit, pp. 3-7).

Figure 3 : Evolution des cancers du sein et des cancers génitaux féminins selon l'âge (Alger, 2006)



Source : Tableaux 7 et 8

VIII-Violence conjugale

Selon les enquêtes de l'OMS la violence conjugale est une réalité dans toutes les sociétés du monde et elle concerne toutes catégories sociales ou culturelles. En effet,

les enquêtes réalisées auprès de 50 pays dans le monde montrent que de 15% à 71% des femmes déclarent avoir été agressées par un partenaire intime de sexe masculin à un moment de leur vie²⁴.

En Algérie, il est difficile d'avoir une idée précise sur la situation des violences à l'égard des femmes, d'une part parce que les études et les enquêtes sont rares et incomplètes et d'autre part, la problématique de ce fléau reste cantonnée à la sphère privée où le silence règne dans ce domaine.

Deux études seulement d'envergure nationale ont été consacrées à ce phénomène: La première réalisée par le CeNEAP en 2000, la seconde effectuée par l'INSP (2002/2003). Les données collectées lors de ces deux enquêtes ont fait ressortir que les conjoints étaient en cause dans la moitié (50.9 %) de toutes les violences commises contre les femmes âgées de 40-49 ans²⁵. Les résultats mettent également en évidence que le mari était derrière 67,3% des agressions²⁶. À titre de comparaison, une étude marocaine récente (2010) a rapporté que le mari était l'agresseur dans 90,1 % des cas²⁷.

Ces deux études n'avaient donné malheureusement ni la prévalence de la violence conjugale subie par les femmes, ni les caractéristiques des femmes les plus vulnérables.

Néanmoins, une enquête réalisée à Batna en 2009²⁸ auprès de 1024 femmes a montré que 9.3 % ont reconnu avoir été victimes de violence physique. L'étude a révélé également que 2 femmes sur 10 sont victimes de violence psychologique soit 20%.

Par ailleurs, la même étude a montré que 3.2% des femmes interrogées ont subi des violences physiques par

leur conjoint dans les douze mois précédant l'enquête, et près de 14.6% des femmes faisaient état de violences psychologique au cours de la même période.

Conclusion:

Cette étude nous a permis de révéler quelques grandes caractéristiques de la situation de la santé reproductive au niveau national. Nous rappelons ici brièvement quelques grands résultats.

Il ressort des enquêtes que le niveau de la fécondité en Algérie a connu une réduction continue depuis le milieu des années 70, en particulier celui des moins de 20 ans. Ainsi si le taux de fécondité générale à 15-19 ans observé en 1970 était de 114 pour 1000, son niveau était estimé à 4.4 pour 1000 en 2006.

En matière de contraception, des progrès importants ont été enregistrés entre 1986 et 2006. La progression annuelle de la prévalence contraceptive a été estimée à 2 points, ramenant ainsi à environ 61% la proportion de femmes utilisant la contraception en 2006.

Les indicateurs relatifs à la santé maternelle ont également évolué positivement, ainsi, d'après les résultats de l'enquête Mics 3 (2006) 89.4% des femmes enceintes ont reçu au moins une consultation prénatale et 95.3% des accouchements ont été assistés par un personnel qualifié de la sante, 36 ans auparavant l'assistance ne concernait qu'un accouchement sur quatorze. Le taux de suivi postnatal reste faible et il est estimé à 30.5%.

Quant au taux de mortalité maternelle, malgré les progrès (87 décès pour 100000 naissances vivantes en 2010 contre 215 en 1992) il demeure toujours à un niveau

inacceptable au regard des efforts qui sont consentis au niveau de la prise en charge de la santé de la mère.

Il semble également que l'incidence des avortements a nettement reculé entre 1992 (105 pour 1000 naissances vivantes) et 1995 (65 pour 1000 naissances vivantes).

Comme l'avortement, la stérilité primaire chez les femmes mariées en âge de reproduction a également enregistré un recul très net entre 1970 (6,3%) et 1995 (1,8%).

Les données ont montré aussi que les cancers génitaux constituent avec les cancers du sein près de 41% des cancers féminins. On note également dans cet axe que l'évolution inquiétante des cancers du sein reste un problème de santé publique.

Enfin, les informations fiables sur la violence à l'égard des femmes sont actuellement peu nombreuses en Algérie. Toutefois les données disponibles montrent que 9.3% des femmes enquêtées ont été victimes de violence conjugale physique, et 20% ont subi une violence psychologique.

Bibliographies :

- العكروف علي، حقوق المرأة المرتبطة بالإنجاب، أطروحة دكتوراه في الديموغرافيا، جامعة الجزائر 2. 2013.
- الوزارة المنتدبة المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة، التقرير الوطني للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، بيجين +15، الجزائر، 2010.
- AARDES. Enquête socio-démographique, la régulation des naissances, vol. 5. Alger, 1970.

Analyse des composantes De la santé reproductive des femmes =====

- Attout, Nadia. Benkhilil, Rachida .L'espacement des naissances, causes de refus au d'abandon de la contraception. CENEAP. Alger, 1999.
- CeNEAP. Enquête nationale algérienne sur la fécondité (ENAF) rapport principal. Alger, 1989.
- CeNEAP. Violence à l'égard des femmes. Alger, 2000.
- INSP. Enquête nationale sur les objectifs de la mi-décennie, santé mère et l'enfant (MDG) . Alger, 1996.
- INSP. Registre des tumeurs d'Alger, incidence des cancers dans la wilaya d'Alger 1993 – 1995. Alger 1998.
- INSP. Enquête nationale sur les objectifs de la fin décennie (EDG), santé de la mère et de l'enfant. Alger, 2000.
- INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 1998. Alger, 2000.
- INSP. Enquête nationale sur la mortalité maternelle année 1999(ENMM) rapport principal. Alger ,2001.
- INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 2003 .Alger, 2005.
- INSP. Registre des tumeurs d'Alger, année 2006. Alger, 2008.
- I N S P. Enquête nationale sur la violence à l'encontre des femmes. Alger, 2005.
- Kouaouci A. Familles femmes et contraception, ENAP, Alger.1992, p49.
- Nations Unies, Rapport de la Conférence Internationale sur la Population et le et le Développement. New York, 1995.
- OMS. Etude multi pays de l'OMS sur la santé des femmes et la violence domestique à l'égard des femmes. Genève, 2005.

- ONS. Enquête algérienne sur la santé de la mère et de l'enfant (EASME). Alger, 1994.
- ONS. Rétrospective Statistiques 1970-1996. Alger, 1999.
- ONS. Enquête algérienne sur la santé de la famille (Papfam). Alger, 2004.
- ONS. Collections statistiques, N 142, RGPH 2008a. Alger, 2008.
- ONS. Enquête nationale à Indicateurs Multiples (MICS 3 Algérie 2006). Alger, 2008b.
- Secrétariat d'Etat au Plan. Etude statistique nationale de la population-ESNP - vol 2. Alger, 1972.
- Secrétariat d'Etat au Plan. Etude statistique nationale de la population (ESNP), vol 6. Alger. 1975.
- United Nations. World Population Prospects the 1998 revision, Department of economic and social affairs. New York, 2000.
- The Lancet. The Lancet Sexual and Reproductive Health Series October 2006.
<http://www.who.int/reproductivehealth/publications/general/lancet3.pdf>.
- Disponible sur <http://www.oyounenissaiya.com> » Site consulté le 01/12/2011.

Références:

-
- ¹ Nations Unies, Rapport de la Conférence Internationale sur la Population et le Développement. New York, 1995, p38.
 - ² United Nations. World Population Prospects the 1998 revision, Department of economic and social affairs. New York, 2000. pp 32 – 34.

- ³ Kouaouci A. Familles femmes et contraception, ENAP, Alger.1992, p49.
- ⁴ The Lancet Sexual and Reproductive Health Series, October2006.
http://www.who.int/reproductivehealth/publications/general/lancet_3.pdf
- ⁵ AARDES. Enquête socio-démographique, la régulation des naissances, vol 5. Alger, 1970, p81.
- ⁶ ONS, 1994, p.135.
- ⁷ ONS, 2008b, p. 47.
- ⁸ ONS, 1994, p.135.
- ⁹ Secrétariat d'Etat au Plan. Etude statistique nationale de la population -ESNP - vol 2. Alger, 1972, p133.
- ¹⁰ Ibid, p133.
- ¹¹ ONS, 1994, p159.
- ¹² ONS, 2008, p62.
- ¹³ Ibid, p168.
- ¹⁴ **ONS. 2008b. p63.**
- ¹⁵ ONS, 1994, p.132.
- ¹⁶ الوزارة المنتدبة المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة . التقرير الوطني للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية بيجين +15، الجزائر، 2010، ص 10..
- ¹⁷ Countdown to 2015 Tracking Progress in Maternal, Newborn, and Child Survival. The 2008 Report:
[www.countdown2015mnch.org/reports-publications/2008report.\)](http://www.countdown2015mnch.org/reports-publications/2008report.)
- ¹⁸ ONS, 1994, p204.
- ¹⁹ Ibid, p204
- ²⁰ INSP. Enquête nationale sur les objectifs de la mi-décennie, santé mère et l'enfant(MD) . Alger, 1996, p122.
- ²¹ Secrétariat d'Etat au Plan, opcit, vol 2, 1972, p.77)
- ²² ONS, 1994, p194.
- ²³ AARDES. Enquête socio-démographique, la régulation des naissances, vol. 5. Alger, 1970, p 40.

²⁴ OMS. Etude multi pays de l’OMS sur la santé des femmes et la violence domestique à l’égard des femmes. Genève, 2005.p 6.

²⁵ CeNEAP .Violence à l’égard des femmes.Alger, 2000, p 15.

²⁶ I N S P. Enquête nationale sur la violence à l’encontre des femmes. Alger, 2005, p57.

²⁷ Disponible sur « <http://www.oyounenissaiya.com>» Site consulté le 01/12/2011.

²⁸ العكروفي علي، حقوق المرأة المرتبطة بالإنجاب، أطروحة دكتوراه في الديموغرافيا، جامعة بوزريعة، 2013، ص ص 219-220.

Enhancing Citizenship Values in Secondary School English Textbooks

ziad khalid

Mila university centre

Abstract :

In the wake of the educational reforms undertaken in 2003, the Algerian Ministry of National Education set out to make a new series of textbooks which are meant to reflect and comply with the requirements of the new curricula. The latter are largely underpinned by modern pedagogical dogmas and highly recommended values of the twenty first century such as: learner-centeredness, freedom and equal opportunity. The new set of textbooks, in all disciplines and across the grades, are supposed to attain harmoniously a host of political, ideological, cultural and learning objectives and aims. Within this perspective, it can be said that issues of identity and citizenship seem to be at the heart of textbook designers' preoccupations. The common assumption is that citizenship education is by no means restricted to a well designed textbook of civic or Islamic education, but a shared objective of all schooling areas. Building on this ground, the present paper attempts to explore thoroughly the notion and values of citizenship in Secondary School Education textbooks which represent not only a material source for learning, but also a window through which students can get a few glimpses about the world. The study will be carried out through a critical and systematic analysis of the syllabi and contents of these

course books with a special reference to the kinds of topics to which learners are exposed. The results and findings of the analysis will be used to suggest some recommendations to textbook writers and teachers in order to remedy the deficiencies and shortcomings of teaching citizenship values in a world that is exceptionally panicked by the threats of globalization.

Key words: citizenship values, textbook, syllabus, curriculum.

ملخص:

في أعقاب الإصلاحات التربوية التي أجريت سنة 2003، أقدمت وزارة التربية الوطنية الجزائرية على تأليف سلسلة جديدة من الكتب المدرسية، بهدف التطابق ومقتضيات التوجيهات والمناهج المنبثقة عن الإصلاحات. وقد تم التركيز فيها على مقاربات بيداغوجية حديثة، تتماشى مع قيم القرن الحادي والعشرين، مثل: التمرکز حول التلميذ، الحرية، تكافؤ الفرص.

هذه المجموعة الجديدة من الكتب المدرسية، في جميع التخصصات وفي مختلف المستويات، كان من المفترض أن تتواءم مع مجموعة من الأهداف والقيم السياسية والاجتماعية والثقافية والتربوية والفكرية، ومن بين تلك الأهداف والقيم؛ قيمتا المواطنة والهوية، التين كانتا على رأس الأهداف المسطرة للكتب المدرسية.

وإن التربية على قيم المواطنة ليست قاصرة - كما قد يعتقد - على كتب التربية المدنية والإسلامية، بل هي هدف عام مشترك بين كل المقررات الدراسية.

تصبو هذه الورقة إلى استكشاف دقيق لمفهوم وقيم المواطنة في الكتب المدرسية لمادة الإنجليزية في التعليم الثانوي، والتي تمثل، ليس فقط مصدر المواد للتعلم، ولكن أيضا نوافذ ثقافية يمكن للطالب من خلالها الحصول على بضع لمحات حول العالم المعاصر.

وسيتم تنفيذ الدراسة من خلال التحليل النقدي والمنهجي لمضامين هذه الكتب، مع التركيز بوجه خاص على نوعية الموضوعات والعناوين المعروضة للمتعلمين.

توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج العلمية، تم على ضوئها طرح مجموعة من الاقتراحات والتوصيات الموجهة بالخصوص إلى معدي الكتب والمقررات الدراسية، ولأساتذة كذلك، للمساهمة في علاج أوجه القصور والنقص الملحوظة في المناهج بخصوص قيم المواطنة، خاصة ونحن في عالم معاصر يهتم كثيرا بهذا المجال، كعامل أساس في مواجهة تحديات العولمة. **كلمات مفتاحية:** الوطنية، المواطنة، القيم، المناهج، الكتب والمقررات المدرسية.

Introduction:

According importance to civics or citizenship education has become the order of the day in modern societies. Indeed, it is an ever-present challenge for individuals and communities across the world. Citizenship has ceased to be, as it has been traditionally known, a status conferred to the individuals who live within the confines of a country. Detachment and withdrawal from the concerns of the society one lives in are no longer valued. Contrary to this, active engagement and participation in shaping the future and destiny of the society is a key feature of the modern citizen. For this to happen, governments and decision-makers are now stressing more than ever before the role of schools. Taking this as a starting point, the present paper suggests the efficiency of raising students' awareness of the values of citizenship embedded in the Algerian secondary schools English textbooks.

1. Textbook: A Definition

'Textbook' is quite common a term in language teaching environments. It is defined by Richards & Schmidt as "A book on a specific subject used as a teaching learning guide, especially in a school or college" (550). In an attempt to provide a more specific definition, Tomlinson writes, [It is]

a course book which provides the core materials for a course. It aims to provide as much as possible in one book and is designed so that it could serve as the only book which the learners necessarily use during a course. Such a book usually includes work on grammar, vocabulary, pronunciation, functions and the skills of reading, writing, listening and speaking.(9)

It is worth emphasizing that the language skills and knowledge to which students are exposed are not dealt with in isolation. By and large, they revolve around a set of topics and themes. The latter are exceedingly important since they represent a concrete framework for language use. In this respect, Cunningsworth asserts that a topic “provides a focus for the language input contained in the course and helps to create a sense of coherence within individual units” (58). Hence, topic choice is by no means an otiose issue, but is one which has to receive careful attention in textbook design.

2. Roles of the Textbook

The textbook serves a great deal in enhancing language teaching and learning. A major contribution that it accomplishes is providing materials, as evoked earlier by Tomlinson, in order to develop the targeted skills and competencies. The provision of materials is invaluable for they are more often than not the sole means, in EFL contexts, through which learners are exposed to English (Hyland 86). Furthermore, materials availability in a textbook saves teachers' time and effort to develop their own (Cunningsworth 3). As a result, they focalize on adequate exploitation of these materials.

The lack of materials represents for some teachers a real challenge (Graves 27, Nanun 209). In fact, this is

mostly noticed with novice teachers, for whom the textbook offers some sort of security and confidence. The ready-made texts, activities and tasks that it provides ease the burden and resolve the problem of what to teach, because it “serves [in this case] as a syllabus: if it is followed systematically, a carefully planned and balanced selection of language content will be covered” (Ur 184).

Besides helping teachers to fulfil their work, a textbook lends itself properly to facilitate students’ learning. It is a reliable source that can be consulted at any time; thus, “it contributes to learner independence as [s/he] ... can use it to review, look ahead and learn on their own” (Woodward 146). Consequently, a sense of continuity in learning is always present as long as learners have a textbook. In more practical terms, it serves as a reference book not only to grammar, vocabulary and pronunciation but also to content knowledge for learners, to which they can resort in time of need in or outside the classroom. Nanun states that ‘content areas covered in materials include the use of fictionalized characters and events, general interest (which often reflects the material writer’s belief about what might interest learners), academic subject matter, a focus on language itself and literature’ (209). As such, it can be considered as an effective compendium for experiential (through doing activities and tasks) as well as referential (through the content of the materials) learning within any curriculum.

3. Syllabus vs. Curriculum

It is common and acceptable among teachers that textbooks represent the tangible aspect of what has been specified in a syllabus within a particular curriculum. Indeed, syllabus and

curriculum are two closely tied concepts that share considerable overlap. According to Finney, “ in its narrowest sense ... [the term curriculum] is synonymous with the term syllabus, as in specification of the content of what is to be taught; in the wider sense it refers to all aspects of the planning, implementation and evaluation of an educational program” (70). It is noteworthy that it is the second sense that is currently prevalent in the literature among researchers. Richards for example insists that “syllabus design is one aspect of curriculum development but is not identical with it” (2).

This inclination towards a more meticulous understanding of curriculum development stems largely from the increasingly raising awareness of the multiple factors influencing teaching and learning. Curriculum development requires the participation and contribution of many people. In this respect, Marsh points out that “a wide range of personel are involved in making curriculum, including school personel, researchers, academics and administrators, politicians and various interest groups” (12). Their endeavour which takes the form of recurring processes is expected to “determine the needs of a group of learners, to develop aims or objectives for a program, to address those needs, to determine an appropriate syllabus, course structure, teaching methods and materials, and to carry out an evaluation of the language program that results from these processes” (Richards 2).

Despite the fact that all the issues entailed in developing a curriculum are, without exception, of paramount importance, it is worthwhile- to fit the scope of the present paper- to spotlight on aims and objectives specification. Basically, aims are more general and broad

statements than objectives in terms of instructional outcomes (Richards 120). However, in the present paper they will be both regarded as ‘educational objectives’ that the curriculum seeks to attain. By formulating these objectives, curriculum designers aim to set the boundaries of what is known as ‘curriculum framework’ whereby they envisage all sorts of content and procedural knowledge that learners have to acquire in the course of their studies. In actual fact, this phase in curriculum design and development is quite central. With regard to this, Bobbitt argues in his seminal work, *The Curriculum*, that:

The central theory is simple. Human life, however varied, consists in its performance of specific activities. Education that prepares for life is one that prepares definitely and adequately for those specific activities.

However numerous and diverse they may be for any social class, they can be discovered. This requires that one go out into the world of affairs and discover the particulars of which these affairs consist. These will show the abilities, habits, appreciations, and forms of knowledge that men need. These will be the objectives of the curriculum. They will be numerous, definite, and particularized. The curriculum will then be that series of experiences which childhood and youth must have by way of attaining those objectives (42).

Taking this standpoint, Bobbitt puts a tremendous burden on curriculum developers since they are utterly required to demystify a whole panoply of sophisticated and interrelated phenomena in the real world and convert them into attainable goals. In the process of doing so, Richard explains that they “draw on their understanding both of the

present and long-term needs of learners and of society as well as ... [their] beliefs and ideologies about schools, learners, and teachers. These beliefs and values provide philosophical underpinnings for educational programs” (113).

In the process of fleshing out the details of the curriculum, the designers are expected to draw on content which is regarded “from the point of view of epistemological objectivism ...[as] knowledge which has been identified and agreed to be universal, unchanging and absolute” (Finney 71). Although the bulk of the content they rely on and utilize is objective, there are multiple ways to gear it towards their ideological orientations. The central reason behind this is to construct a system of values which is congruent with the aspirations of society. Within this perspective, Cunningsworth maintains that “ A curriculum cannot be neutral because it has to reflect a view of social order and express a value system, implicitly or explicitly” (90). Admittedly, the last part of the latter quote alludes clearly to a set of learning outcomes that will be acquired; though, they may not be plainly stated. This situation is commonly explained by the existence of a ‘hidden curriculum’.

4. Hidden Curriculum

In very broad terms, hidden curriculum refers to “learning outcomes apart from those intended in the ‘manifest curriculum’” (Littlejohn & Windeatt 155). Seemingly, the implementation of the planned curriculum which involves some sort of interaction between its various facets (including materials, roles taken by teachers and learners, tests and exams,...etc) and the school community as a whole results in a set of unstated educational outcomes.

To put another way, this covert curriculum results in some learning outcomes as a by-product of what has been explicitly planned.

In order to lift the fog on this issue, the eminent educationalist A V. Kelly draws our attention to the role of the school environment and materials use in giving birth to this phenomenon. In his words, what stands behind this hidden curriculum are “those things which pupils learn at school because of the way in which the work of the school is planned and organized, and through the materials provided, but which are not in themselves overtly included in the planning or even in the consciousness of those responsible for the school arrangements” (Kelly 5). Accordingly, these unseen objectives are hidden from pupils who unconsciously absorb the outcomes and, more importantly, integrate them in their value systems.

According to Bloom (cited in Johnson), the hidden curriculum has much more impact than the planned one because, to use his words, “it is so pervasive and consistent over the many years in which our students attend schools” (156). So, it is incumbent on teachers to be aware of, to borrow David Nunan’s words, the *hidden agendas* especially of the teaching materials which “exert considerable influence over what teachers teach and how they do it” (Cunningsworth 7). It is stating the obvious to say that while learning students invariably get inspiration, in the form of cognitive mapping, from the materials and textbooks they utilize. The way life is depicted in these course books contribute in building up schemata about reality. Moreover, they are critically germane to the development of a system of values by dint of which they

become conscious of notions like autonomy, freedom, responsibility and self-esteem, to mention just a few.

5. Citizenship Education and Values

The concept of citizenship means different things to different people. In spite of the flurry of discussion that accompanied the delimitation of this concept, especially in recent decades, it is still contested. Much of the disagreement between the opposing views stems from their differences concerning what makes a citizen (Weinstock 55). Although many researchers do acknowledge the importance of including the two dimensions of duties and rights in any definition of citizenship (Osler & Starkey 9), the values associated with this concept are hotly disputed. This is partly due to the difficulty of reaching consensus over a set of core values which “are essentially controversial. That is they in fact do not have universal agreement” (Pring 85). Given such a situation, citizenship education becomes an arduous task, particularly in a world that is constantly changing.

After comparing and discussing a set of definitions that are provided in the literature, Kerr points out that “they highlight a number of key concepts that underpin citizenship education, including democracy, rights, responsibilities, tolerance, respect, diversity and community” (8). Indeed, he tries to buttress his arguments for these values by reviewing the most recent studies about citizenship education. So, it goes without saying that any programme devoted for citizenship teaching and training, be it local, national or international, has to abide by a framework which mirrors the latest developments and innovations in civic education. In connection to this, Osler and Starkey contend that,

Education for citizenship is concerned with both the personal development of students and the political and social development of society at local, national and international levels. On a personal level, citizenship education is about integration into society. It is about overcoming structured barriers to equality ... On a political and social level it is about creating a social order that will help provide security without the need for repression (44).

As such, citizenship education is seen, from this perspective, as a package of rights and responsibilities which contributes into the empowerment of the individuals, and creates a social common bond that insulates the whole society from fragmentation. In modern times, the school is considered as the optimum tool to concretize this demanding project. In this respect, Johnston Bill explains that “schooling is a complex enterprise, but at base, it represents an attempt to socialize, train, and perhaps stratify the young and prepare them to take various positions in the society” (47). Unsurprisingly, education in general and citizenship education, in particular, play a strikingly key role in preparing young people for life in their societies. This is not to say that this sort of education implies cloning individuals who must fit in a specific social hierarchy, but it rather aims at energizing people to be active members in their communities.

6. Citizenship Values in ELT Textbooks

We mentioned earlier when we discussed the roles of the textbook that it fosters learning other subject matters apart from language. Generally, this is known as ‘boundary crossing’. According to Cunningsworth, “students should be able to learn other things as they learn English: English

should be linked to other subjects in the school curriculum and the world outside the school” (58). In the same vein, Risager states that “foreign language teaching textbooks no longer just develop concurrently with the development of foreign language pedagogy in the narrow sense, but they increasingly participate in the general cultural transmission within the educational system and in the rest of society”(181).

As a matter of fact, the different topics that students deal with when learning a foreign language mostly touch upon issues already seen in the curriculum. Further, the themes suggested therein often reflect learners as well as teachers’ preoccupations of their societies. Thus, the aim is not just to develop students’ language skills but also to shape their character through the discussion of issues that are deeply rooted in their communities. Following this line of argument, one can cogently contend that citizenship values have to take the lion’s share because of its importance and relevance in making students responsible citizens “who adhere to the quality of a community and are not reducible, or contained in, the psychological characteristics of individuals” (Olssen 7).

7. Citizenship Education in Algerian Secondary Schools

With the educational reform undertaken in Algeria, citizenship education (or it is known as Civics) has been given increasing prominence. Actually, it is taught in the primary and middle schools as an independent single subject matter. However, in secondary schools it is not presented to students as a discrete subject but is rather delivered through other subjects of the national curriculum. By opting for this methodology, it seems that secondary school curriculum

planners want to bolster students' knowledge, skills, attitudes and values of citizenship (which are already grasped in the primary and middle cycles) through their consolidation across the core, compulsory disciplines. For want a better phrase, citizenship education is embedded in the curriculum under the form of multidisciplinary issues. The latter, according to Huddleston and Rowe are;

Issues about the kind of society we would like to live in and how society might be achieved. They revolve around certain contested concepts –like justice, rights and responsibilities- and how these concepts are interpreted in different social situations. They are characterized by certain kinds of questions: about what is in the public interest; whether the ends justify the means; which is the lesser of evils and so On (111-12).

By taking this stance, one would expect the language classroom to be an ideal place where students and teachers engage in constructive discussions which aim to instill a clear schema of what it is to be a good citizen. Building on this ground, we presume that these are the kinds of topics which are presented to secondary school students in their English textbooks: At the Cross Roads (first year secondary school), Getting Through (second year secondary school) and New Prospects (third year secondary school).

8. Methodology

The present paper has opted for the methodology of *content analysis* to address the issue of citizenship values secondary school English textbooks. This method which is largely used in social studies has really yielded insightful conclusions. It is defined by Webster's Dictionary of the English language as "analysis of the manifest and latent

content of a body of communicated material (as a book or film) through classification, tabulation, and evaluation of its key symbols and themes in order to ascertain its meaning and probable effect". Many educational researchers, especially those interested materials evaluation have resorted to this methodology mainly to examine issues like gender, sexism, racism ...etc (Bem and Bem 1973; Gordon 1984; Porreca 1984).

Krippendorff gives some examples that illustrate the usefulness of content analysis, as a technique, which may well generate challenging conclusions:

- One might date a document from the vocabulary used within it.
- One might infer the religious affiliations of political leaders from the metaphors used in their speeches.
- One might infer the readability of an essay from a measure of the complexity of its composition.
- One might infer the problems of a city from the concerns expressed to the city mayor's office.
- One might infer the prevailing conceptualizations of writers and readers from the proximities of words in frequently used texts.
- One might infer the political affiliations of citizens from the TV shows they choose to watch (37).

The aforementioned examples, in actual fact, conjure up the suitability of this research technique to the objectives of the present study which aims at unearthing citizenship values in Algerian Secondary School English textbooks.

9. Procedure

The procedure of analysis followed in our study is far from complex, due to the difficulty of making use of the computers since the three textbooks under consideration are

not available (at least for the researcher) as an electronic version. In order to make the three textbooks amenable to content analysis, we first identified the key words, units of analysis, which reflect the core values of citizenship. The ones which are provided earlier by Kerr are suitable enough for the purposes of our study. These core values include: democracy, **rights, responsibilities, tolerance, respect, diversity and community**. The latter were subject to scrutiny in the topics with which students deal in the course of a leaning English as a foreign language. Particular attention was given to the different texts and the follow-up tasks generated by each and every topic. The rationale behind this is fairly simple: to quote Weber, “the most frequently appearing words reflect the greatest concerns” (51). However, tracking these units of analysis in their contexts is not straightforward, in the sense that we do not just for these words per se. Quite often, we relied on reading between the lines to see the linkage between the kind of text or task and our framework of citizenship values.

10. Discussion of the results

It is worth reiterating that the *content analysis* we conducted in the three secondary education English textbooks aimed at investigating the extent to which the core citizenship values –mentioned earlier- are embedded between their paperbacks. Our analysis of the syllabus descriptions revealed that these values were not neglected despite the painstaking task of textbook writers and curriculum developers to keep balance between the various interrelated components of a language course (language skills, content knowledge, culture, attitudes and values). The different themes and topics presented to students are, so to

speak, universal or international; however, they did not lose sight of the national context of the teaching learning process.

Topics like environment, *pollution*, *nature*, *education*, *ethics*, *scientific discoveries* and *inventions*, *business management* make part of global issues, but they do represent a springboard for critical discussion that helps create an atmosphere where students can widen their horizons and feel their membership to a common community challenged by similar problems. This does by no means imply that textbooks are preparing students for a kind of global or universal citizenship that transcends one's national concerns and ideological idiosyncrasies. On the contrary, they highlight the necessity to stick firmly to one's identity without underestimating the fact that we are at an era of globalization in which individuals are facing common challenges and have to act collaboratively in order to succeed.

A positive finding to be reported is the recurrent reliance on pair and group work in accomplishing tasks especially those which follow texts. Besides, project work methodology is systematically followed in the three textbooks. Hence, students do have the chance to actively engage and participate in the teaching learning process. This allows them to hone social skills like respecting and listening to one another. On top of that, many tasks do require students to be critical, and to express their views and attitudes concerning many school and societal issues. The reason behind this is to prevent them from becoming passive citizens who can be easily manipulated.

Even though the three textbooks could be considered as a good source to scaffold citizenship education and

promote its values among students while learning a foreign language, there are still many inadequacies that may impede this process in many ways. It seems that students constantly need additional sources of knowledge, especially political knowledge that represents a real necessity for citizens in modern times. Active engagement in the community does not need only intelligent choice making, problem-solving and critical thinking but also fairly complete knowledge about the legal system and the political and government institutions that organize communities and states. Basically, this is not to say that students have to deal with the technical jargon of politics. Instead, they ought to be familiarized with the rudiments that permit appropriate functioning in society.

11.Implications for citizenship education at the pre-tertiary level

Although our analysis of the contents of the three textbooks point to the fact that core citizenship values have somewhat been incorporated successfully, absorbing these values by our learners remains far from easy and straightforward. Many are the situations in and outside schools which may stand as obstacles in the way of moral values adherence. In such situations, the onus is on teachers and their fellows to insulate students against misinterpretations and dilemmas of reality. Teachers have to act as genuine models who symbolize active citizenship since as the adage goes, actions speak louder than words. However, acknowledging the critical role that teachers play in schools is not meant to overload them. Admittedly, teachers have got many other duties and obligations which

are time and effort consuming, but their role is and will always be irreplaceable.

Setting suitable learning challenges for students to acquire citizenship values is of the utmost importance. However, we should never forget that our students are still adolescents who utterly require special attention. This phase in a person's life is critical and sensitive at the same time. Adolescents are most of the time under the pressure of issues which might seem as trivial for adults. Such things as what to wear and how to appear in front of peers take huge amounts of energy and attention from our students. Concurrently, they are expected to learn academic content, do homework and get good grades. In these circumstances, one should not presume that raising students' awareness to citizenship values will be a simple task. It often necessitates careful use of language and the creation of situations where being a good citizen or looking for the civic values will eventually solve the problem.

Emphasizing the role of schools does not exclude the relevance of extra-curricular activities in enhancing students' attainment of citizenship education. Apart from content academic disciplines, students often take part in some activities, inside and outside school, like charity organizations, art and sport clubs, and scouts that contribute positively in helping to construe clear understanding of concepts like rights, duties and expressing one's point of view. So it is urgent to stress the immense importance of indulging in communal actions which stand as valuable opportunities and fervent stimuli to participate actively as a citizen in the society.

It is a sad fact that youth participation in the democratic life of the state is very low. Although this

problem is common in many countries, it has become typical of young democracies. A possible cause that stands behind this reluctance and unwillingness to take part in civic activities like voting is the failure of government agents and decision-makers to encourage them to get involved in public affairs. One way out of this fiasco is to support schools to adopt democratic modes of management so that students will be accustomed and confident in these sorts of democratic practices.

Conclusion:

To round off, we might say that citizenship education is more than learning a book. It has to be underpinned by spreading its values and demystifying its concepts. Schools and teachers play a critical role in helping new generations become responsible citizens; however, their efforts must be matched with good practices from the other members of society. Otherwise, all they struggle to build within schools will be in vain.

Works Cited:

- 1- Bobbitt, Franklin J. *The Curriculum*. England: Houghton Mifflin Company, 1918.
- 2- Cunningsworth, Alan. *Choosing Your Coursebook*. Oxford: Heinemann Publishers Ltd, 1995.
- 3- Gearon Liam. Ed. *Learning to Teach Citizenship in the Secondary School*. London: RoutledgeFalmer, 2003.
- 4- Graves, Kathleen, ed. *Teachers as Course Developers*. Cambridge: CUP, 1996.
- 5- Finney, Denise. The ELT Curriculum: A Flexible Model for a Changing World. *Methodology in Language Teaching: An anthology of Current Practice*. ED. Jack C, Richards and Renandya A Willy. Cambridge: CUP, 2002. 69-79.
- 6- Huddleston, Ted and Don Rowe. "Citizenship and the Role of Language". Gearon 111-130.
- 7- Hyland, Ken. *Second Language Writing*. Cambridge: CUP, 2003.
- 8- Johnson, Keith, ed. *The Second Language Curriculum*. New York: CUP, 1989.
- 9- Johnston, Bill J. "Class/ Culture/ Action: Representation, Identity, and Agency in Educational Analysis". *Late to Class: Social Class and Schooling in the New Economy*. Ed. Jane A. Van Galen and George W. Noblit. New York: State University of New York Press, 2007. 29-52.
- 10- Kelly, Vic A. *The Curriculum: theory and practice*. London: Sage Publications Ltd, 2004.
- 11- Kerr, David. "Citizenship: local, national and international". Gearon 5-27.
- 12- Krippendorff, Klaus H. *Content Analysis: An Introduction to its Methodology*. London: SAGE Publications Inc, 2003.

- 13- Littlejohn, Andrew and Scott Windeatt. "Beyond language learning: perspectives on materials design". *The Second Language Curriculum*. Ed. Robert K Johnson. Cambridge: CUP, 1989.
- 14- Marsh, Colin J. *Key Concepts for Understanding Curriculum*: London, Taylor and Francis Routledge, 2000.
- 15- Nunan, David. *Language Teaching Methodology: a textbook for teachers*. Essex: Prentice Hall, 1991.
- 16- Osler, Audrey, and Hugh Starkey. *Changing Citizenship: Democracy and Inclusion*. England: Open University Press, 2005.
- 17- Olssen, Mark. "Citizenship Education and Difference". *Citizenship Education and the Curriculum*. Ed. David Scott and Helen Lawson. London: Greenwood Publishing Group, 2002.
- 18- Pring, Richard. "Citizenship and Schools." *The political Quarterly*. 72.1 (2001): 81-89.
- 19- Richards, Jack C. *Curriculum Development in Language Teaching*. Cambridge: CUP, 2001.
- 20- Richards, Jack C, and Richard Schmidt. *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*. Harlow: Longman, 2002.
- 21- Risager, Karen."Cultural References in European Textbooks: An Evaluation of Recent Tendencies" *Mediating Languages and Cultures: Towards an Intercultural Theory of Foreign Language Education*. Ed. Dieter Buttjes and Michael Byram. USA: Multilingual Matters, 1991.
- 22- Tomlinson, Brian, ed. *Materials Development in Language Teaching*. Cambridge: CUP, 1998.

- 23- Ur, Penny. *A Course in Language Teaching: Practice and Theory*. Cambridge: CUP, 1996.
- 24- Weber, Robert Philip. *Content Analysis*. London : Sage Publications Inc, 1990.
- 25- Weinstock, M Daniel. "Prospects for Transnational Citizenship and Democracy." *Ethics and International Affairs*. 15. 2 (2001): 53-66.
- 26- Woodward, Tessa. *Planning Lessons and Courses: Designing sequences of work for the language classroom*. Cambridge: CUP, 2001.

[illegible]

1435 A.H - 2013 A.B