# الإحياء

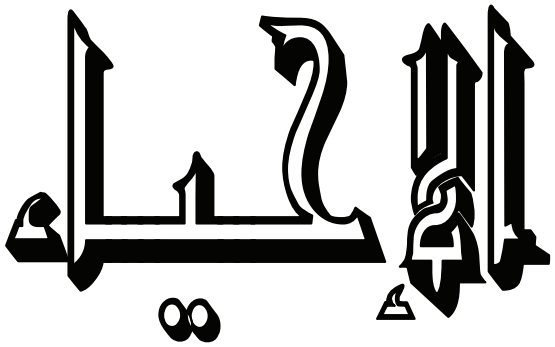
مجلة علمية دورية محكمة

تصدر عن كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1 - الجزائر

ردمد: 1112-4350

العدد: 19

2016



**مجلة علمية دورية محكمة**

**تصدرهـا كليـة العلوم الإسلاميـة**

جامعة باتنة (1) - الجزائر

العدد: **19**

**2016م / 1438هـ**

عنوان المراسـلات

**مجلة الإحيـاء**

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

**الهاتف: 96 33 25 33 00213**

**الفاكس: 95 33 25 33 00213**

**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 المقال قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، أو تمت 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 مستلا 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 يعبر عن رأي كاتبه ولا يعبّر 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:

**elihyaarevue@yahoo.fr**

وللاتصال بالمجلة رقم الهاتف: **96 33 25 33 (213+)**

رقم الفاكس: **95 33 25 33 (213+)**

# الإحياء

**المدير الشرفي للمجلة:**
**الأستاذ الدكتور عبد السلام ضيف**
مدير جامعة باتنة (1)

## هيئة التحرير

**مدير المجلة مسؤول النشر:**
**الأستاذ الدكتور عبد القادر بن حرزالله**
عميد كلية العلوم الإسلامية

**رئيس التحرير:**
**الأستاذ الدكتور مسعود فلوسي**

**أعضاء هيئة التحرير:**

أ.د. السعيد بوخالفة — أ.د. حمدي محمد الصالح
أ.د. عائشة غرابلي — أ.د. مليكة مخلوفي
أ.د. فؤاد بن عبيد — أ.د. عبد المجيد بوكركب
د. عيسى بوعكاز — د. صالح زنداقي
د. سرحان بن خميس

**التصفيف والإخراج:**
لينـدة محلبي

## الهيئة الاستشارية للمجلة


أ.د/ عبد الرزاق قسوم

أ.د/ عمار جيدل

أ.د/ سعيد فكرة

أ.د/ كمال لدرع

أ.د/ إبراهيم رحماني

أ.د/ عبد القادر جدي

أ.د/ عمار طالبي

بسم الله الرحمن الرحيم

# فهرس العدد


| الموضوع | | الصفحة |
|---|---|---|
| **- كلمة السيد عميد الكلية** | أ.د. عبد القادر بن حرزالله | 7 |
| **- افتتاحية العدد** | أ.د. مسعود فلوسي | 9 |
| **- وسائل توثيق المخطوط الحديثي ومنهج ضبط نصه** | | 15 |
| | أ.د/ المكي اقلاينة جامعة قطر | |
| **- دراسة موضوعية لأبعاد الاستغفار وآثاره في القرآن الكريم** | | 35 |
| | د/ نورة بن حسن جامعة باتنة 1 | |
| **- النظام الجنائي في الإسلام مقاصده العالية وحكمته المتعالية** | | 55 |
| | د/ مَحمّد عبدو جامعة محمد الخامس - أبو ظبي | |
| **- سنة الله في الاستدراج والإملاء- دراسة قرآنية -** | | 79 |
| | د/ عمر حيدوسي جامعة باتنة 1 | |
| **- المرجعية القيمية بين الانفتاح والانغلاق في التراث الفقهي المالكي** | | 91 |
| | د/ سرحان بن خميس جامعة باتنة 1 | |
| **- حماية النساء من آثار الأعمال القتالية حال الحرب في التشريع الإسلامي** | | 111 |
| | د. ميلود بن عبد العزيز جامعة باتنة 1 | |
| **- الفجـوة المعرفية في الوطن العربي التحديات والرهانات** | | 139 |
| | د/ محمد قارش جامعة باتنة 1 | |
| **- النص الديني والمدخل المقاصدي في القراءة الحداثية** | | 155 |
| | د/ محمد البويسفي كلية الآداب – مكناس - المغرب | |

- **المقاربة الإسلامية للخدمة الاجتماعية** 175
د/ عبد العزيز جاهمي جامعة قالمة
- **المشكلة الغذائية في الجزائر بين التبعية ورهانات تحقيق الأمن الغذائي** 197
د/ علي بوخالفه جامعة باتنة 1
- **من جماليات الأسلوب القرآني** 211
د/ يحيى بن مخلوف جامعة باتنة 1
- **بيع المفتاح في ضوء قانون الترقية والتسيير العقاري** 229
د/ حورية تاغلابت جامعة باتنة 1
- **الحرية الدينية والتعايش مع الآخر في ضوء القرآن والسنّة** 243
حبيبة معنصر جامعة باتنة 1
- **الفطرة عند الإمام الطاهر ابن عاشور - دراسة مصطلحية -** 259
نجيبة عابد جامعة باتنة 1
- **الفحص الطبي قبل الزواج والإلزام به- دراسة فقهية مقاصدية -** 279
فلة زردومي جامعة باتنة 1
- **الإساءة الجنسية في مرحلة الطفولة من الصدمة النفسية إلى الجلد** 295
أ/ زردوم خديجة - د/ جارالله سليمان جامعة باتنة 1
- **المبادرات التطوعية للمؤسسات للحد من الآثار البيئية لنشاط النقل** 315
أ/ بومدين بروال - أ.د/ عمر شريف جامعة باتنة 1
- **الخصائص الأساسية لدورة الأعمال الاقتصادية في الجزائر** 343
أ/مريم رحمون - أ.د/ كمال عايشي جامعة باتنة 1
- **سياسات التعليم والتشغيل بين الواقع والمأمول** 355
أ. جغروري كمال - د. أحمد عبد الحكيم بن بعطوش جامعة باتنة 1

# كلمة مدير النشر وعميــد الكليــة

## الأستاذ الدكتور عبد القادر بن حرزالله

تعتبر مجلة "الإحياء" من الدوريات العلمية المحكمة التي احتفظت بوجودها واسمها رغم تعاقب تسميات المؤسسة التي تصدرها في إطار إعادة هيكلة المؤسسة الأم، من "المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية" إلى "كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية"، وأخيراً "كلية العلوم الإسلامية" باعتبارها أحد أهم مكونات جامعة الحاج لخضر باتنة1، فرغم تعاقب هذه التسميات على المؤسسة إلا أن "الإحياء" ظلت قائمة بأبحاثها وباحثيها، سواء من داخل الوطن أو خارجه، فهي مقصد لمئات الباحثين الذين يترقبون وجود أسمائهم في فهرس كل عدد، كما أنها مرجع لطلبة الدكتوراه في إعداد أبحاثهم الدقيقة يرجعون إليها ويوثقون منها لما تتضمنه من أبحاث خاصة لا يقفون على مثلها في دوريات ومنشورات أخرى.

و**"الإحياء"** اليوم إذْ تصدر في عددها **"التاسع عشر"** من مسيرتها العريقة، وهو الإصدار **"الأول"** بعد أن أصبحت المؤسسة تحمل اسم كلية العلوم الإسلامية، لَتُثْبِتُ أن البحث العلمي الأكاديمي **لا يرتبط بالأسماء والرموز** بقدر ما يرتبط بالمكونات القاعدية للمؤسسات الجامعية القادرة على التكيف مع الأوضاع الجديدة، والمحافظة على مكاسبها العلمية، والتقدم بها نحو آفاق جديدة لخدمة البحث العلمي وتجاوز عوائقه التقليدية. ولا غرابة في ذلك، فكلية العلوم الإسلامية عامرة بباحثيها، وأساتذتها، وأكاديمييها، في شتى التخصصات الدقيقة للعلوم الإسلامية ومعارفها النوعية، مما يؤهلهم للمحافظة على هذا الإنجاز في هذه **المرحلة الزاهرة من عمره المبارك**، حيث يصدر هذا العدد مُحَلًّى بعدد من الأبحاث المختلفة، التي أنجز أغلبها أساتذة الكلية

وطلبتها الباحثون، إضافة إلى دراسات لأساتذة وباحثين آخرين من داخل الوطن وخارجه. وهي أبحاث تعكس فيما تعكس **المستوى الذي وصل إليه البحث العلمي في الدراسات الإسلامية توثيقاً وتحقيقاً وتحريراً**. وقد نختلف في **القراءات الفردية** للمؤشرات الدقيقة لهذا المستوى، لكننا نتفق جميعاً كباحثين في العلوم الإسلامية على ضرورة الارتقاء بالبحث العلمي المنشور في الدوريات المحكمة؛ ليستجيب لحاجات الواقع ويتجرد من استهداف مجرد **"الميلاد"**، ويكون همه استهداف **"ميلاد مؤثرٍ"** في الواقع ومعضلاته المتصلة بالعلوم الإسلامية.

في ختام هذه الكلمة لا يسعني إلا التقدم بجزيل الشكر وخالص العرفان إلى السيد مدير جامعة باتنة1 الأستاذ الدكتور عبد السلام ضيف الذي لا يدخر جهدا في دعم المبادرات العلمية الهادفة إلى ترقية البحث العلمي على مستوى الجامعة، وتشجيع إصدار المجلات الأكاديمية وإتاحة فرص النشر فيها لأساتذة وباحثي الجامعة والجامعات الأخرى؛ الجزائرية منها والعربية. كما أشكر جزيل الشكر هيئة تحرير المجلة رئيساً وأعضاء، وكذا اللجنة الاستشارية لها، واللجنة القائمة على إخراجها وتصفيفها، على ما بذلوه جميعاً من جهود جبارة ليرى العدد **"التاسع عشر"** النور في هذه الحلة القشيبة.

هنيئاً لكلية العلوم الإسلامية إصدارها **"الأول"** من مجلة **"الإحياء"**، وهنيئا للأساتذة والباحثين الذين صدرت أبحاثهم ودراساتهم في هذا العدد، مع تمنياتي بالتوفيق للجميع

# افتتاحية العدد

**بقلم: أ.د/ مسعود فلوسي**

رئيس تحرير مجلة "الإحياء"

يحسب كثير من المنتسبين إلى الجامعات، سواء كأعضاء في هيئات التدريس، أو طلابا في مرحلة الدراسات العليا؛ أنهم بهذا الانتماء المبدئي يُصبحون من فئة الباحثين بصورة تلقائية، وأن بإمكانهم أن يمارسوا البحثَ العلمي ببساطة، وأن تُقبل منهم ممارساتهم تلك - إن وُجِدَتْ - وتُدْرَجَ ضمن الأبحاث العلمية المعتبَرة. والحق أن هذا التصور خاطئ وبعيد تماما عن الحقيقة، فليس كل من يتولى التدريس في الجامعة هو باحث حقا، وليس كل من يحمل بطاقة باحث أو طالب في الدراسات العليا يستطيع أن يكون باحثا فعلا.

**حقيقة البحث العلمي وخصوصيته:**

الانتماء لميدان البحث العلمي، لا يُكتسب بمجرد الحصول على شهادة جامعية أو بمجرد التسجيل في قائمة الباحثين على مستوى جامعة معينة، وإنما هو استعداد نفسي أولا، ثم تحقق عملي بجملة من الصفات والمؤهلات ثانيا، ومن دون ذلك تبقى صفة الباحث مجرد شعار زائف يُوهِمُ كثيرٌ من الناس أنفسَهُم باستحقاقه.

والبحث العلمي لا يتحقق بإعداد رسالة جامعية للحصول على شهادة ماجستير أو دكتوراه، أو إنجاز مقالة بقصد الحصول على ترقية من رتبة إلى رتبة أعلى منها، وإنما هو اتخاذ البحث والتنقيب والاكتشاف والإبداع والترقي في مدارج العلم والمعرفة وظيفة يومية وممارسة حياتية، ونقل نتائج ما يصل إليه الباحث من ذلك إلى غيره من طلاب العلم والمعرفة وسائر أبناء المجتمع، بل وسائر أفراد النوع الإنساني، عن طريق الكتابة والتأليف أو الصناعة والاختراع.

والبحث العلمي بهذا المعنى لا يصلح له كل من تَزَيَّى بزيِّه أو تلبَّسَ بشعاره أو ادَّعَى الانتماء إلى ميدانه، وإنما يصلح له القليل ممن يستوفون شرائطه، ويُحَصِّلون المؤهلات التي تُخَوِّلُ لهم الانتماءَ إلى أهله.

وهذا ما يفسر كثرة الأساتذة الجامعيين وطلبة الدراسات العليا من جهة، وقلة الباحثين منهم من جهة أخرى. والواقع المُشَاهَد خيرُ دليلٍ على ذلك، فما أكثر الأساتذة الجامعيين الذين قضوا سنوات طويلة في حقل التدريس، ولم ينتجوا خلال مسيرتهم تلك سوى مقالة أو مقالتين بغرض الحصول على الترقية لا غير، دون أن يكون في تلك المقالة أو المقالات أي نفع للطلاب والمجتمع أو إضافة إلى رصيد العلم والمعرفة، أما أن ينجزوا مؤلفات رائدة أو بحوثا جادة أو مقالات نافعة فهذا ما لم يحققه إلا القلة النادرة من الباحثين الحقيقيين.

ولعل سائلا يسأل فيقول: ما هي الصفات التي يجب أن تتوفر في الشخص حتى يمكنه أن ينتمي إلى فئة الباحثين؟ وما هي المؤهلات التي عليه أن يُحَصِّلها حتى يُمْكِنَه ممارسة البحث العلمي والنبوغ فيه؟

والجواب على ذلك، كما يلي:

**الصفات الضرورية للباحث:**

هناك جملة من الصفات النفسية التي لا يُتصور أن يَتَّسِمَ الإنسان بصفة الباحث إذا لم يتحلَّ بها أو لم يحرص على أن تتحقق فيه، ومنها:

**1- الازدياد المستمر من العلم والمعرفة:** فالإنسان الذي لا يعنيه من العلم والبحث العلمي سوى الحصول على شهادة جامعية تؤهله للحصول على منصب عمل، لا يمكنه أبدا أن يصبح باحثا أو ينتمي إلى زمرة الباحثين. ذلك أن البحث العلمي تطلعٌ مستمرٌ إلى زيادة المعرفة، وتعطشٌ دائم إلى اكتشاف المجهول، وسلوكٌ للسُّبُل التي من شأنها أن تقود إلى ذلك. والإنسان من هذا الطراز هو من لا يكفُّ عن الاطلاع، ولا يتوقف عن القراءة، وليس لطموحاته إلى الازدياد من العلم والمعرفة حدود، ولا تقف دونها سدود، ولا تمنعها من الوصول إلى بغيتها قيود.

**2- طرح الأسئلة حول ما يواجهه من ظواهر وما يدور في ذهنه من خواطر:** ذلك أن تعامل الإنسان باللامبالاة وعدم الاهتمام تجاه ما يلاحظه من ظواهر غير معهودة وما ينقدح في ذهنه من تساؤلات لا يعرف أجوبتها، من شأنه أن يصيبه بالبلادة ويجعله يميل إلى الكسل العقلي وترك البحث وعدم الاهتمام باكتشاف الأسرار الخفية للظواهر، وكذا الاستخفاف بالأسئلة التي تنقدح في الذهن والاستهانة بمعرفة أجوبتها. ونتيجة كل ذلك أن يصبح الإنسان، وهو أستاذ جامعي أو طالب دراسات عليا ومحسوب على العلم وأهله، مجرد عامي في الحقيقة لا علاقة له بالبحث العلمي من قريب ولا بعيد.

**3- الصبر واستسهال الصعاب**: البحث العلمي في الواقع من أصعب الأعمال وأشقها وأحوجها إلى بذل الكثير من الجهد واستفراغ ما أمكن من وُسْعٍ، ويتطلب ممن يقتحم عالمَه الواسع أن يتسلح بالطاقة الكافية والصبر المطلوبِ لمواجهة الصعاب والعقبات المُتَوَقَّعَة على طول قارعة البحث. فالبحث العلمي بما أنه اقتحام للمجهول وسعي إلى كشف خباياه، لا يتيح للإنسان أن يصل إلى بُغيته من أقصر طريق أو في أول محاولة، ولا يُسعفه بما يريد إلا بعد البلاء المبين، والثبات في ميادين البحث، وتقديم ضريبة العلم التي لا يستطيعها إلا الباذلون بسخاء جهدهم ووقتهم وأنفاسهم. وبما أن الأمر كذلك فإن الصابرين الذين يتحملون صعوبة المهمة ويكابدون كثرة المحاولة ويقبلون قلة المحصول قليلون، بل نادرون.

**4- التواضع والاستفادة من أيٍّ كان وعدم التعالي على النقد**: فلا يمكن أن ينتمي إلى ميدان البحث العلمي أو يفلح فيه إلا من كان متواضعا، لينا بعيدا عن الغرور والغطرسة الزائفة والاستعلاء الكاذب، مستعدا لاستفادة المعرفة وأخذها من أي كان، بل حريصا على تلقف الحكمة من حيث جاءت، لا يجد في نفسه حرجا على تقبل النقد من الآخرين، حتى وإن كان مصحوبًا بإيحاءات الاستفزاز والتحامُل، ولا يرفض النصيحة من أهل الخبرة والعلم، بل يتقبل ذلك قبولا حسنا، طالما أنه لا يتعارض مع الحق، ولا يتناقض مع أصول العلم الصحيح، أو يتنافى مع قواعد المعرفة اليقينية التي تعتبر عند الجميع مسلمة من المسلمات المتفق عليها.

**5- الأمانة العلمية**: والأمانة في العلم ليس المقصود بها مجرد نسبة الأقوال إلى قائليها، أو إحالة النصوص المقتبسة إلى مصادرها، فهذا يمثل الصورة المثلى للأمانة العلمية التي تفرضها السلطة الصارمة لتطبيقات المناهج الأكاديمية، وتتعامل بها شتى الجامعات في مختلف أنحاء العالم، أما جوهرها فهو الصدق في طلب العلم والإخلاص للمعرفة والحقيقة، والحرص على خدمة العلم والمجتمع، ونفع الناس بمردودية الأبحاث المثمرة. والإنسان الذي لا يتحلى بهذه الصفة، ولا يستشعرها في نفسه، ولا يرى جدوى من ضرورتها في اشتغاله بالعلم والمعرفة، لا يمكنه أن يصبح باحثا أو ينتمي إلى دائرة البحث العلمي بمعناه الصحيح.

**6- التجرد والاحتساب ونُشدان الحقيقة الخالصة**: فالبحث العلمي لا يقبل بطبيعته أن يكون وسيلة إلى تحقيق مأرب مادي أو الحصول على مَجْد شخصي، فهو يتطلب ممن يدخل عالمه أو يصبو إلى الانتماء إلى منسوبيه التجردَ من المآرب الشخصية، والتحلي بروح الاحتساب وابتغاء الوصول إلى المعرفة، واكتشاف

المجهول والإضافة إلى الخبرات العلمية المتراكمة. أما من يريد أن يتخذ البحث العلمي وسيلة إلى غاية مادية أو مأرب شخصي، فلا يلبث أن يجد نفسه خارج ميدانه وبعيدا عن مجاله، لأن البحث العلمي بطبيعته يرمي به بعيدا ولا يسمح له بالبقاء في مجاله أو ضمن دائرته.

**7- استثمار الفرص المُشَجِّعَة على البحث**: بما أن العمل في ميدان البحث العلمي صعب وشاق، ويتطلب صبرا واحتسابا، فإن الباحث يحتاج إلى مُحَفِّزات ومُشَجِّعَات تُعينُه على المُرَابَطَة في هذا الميدان ومواصلة الانتماء إلى أهله، ولذلك فهو حريص على انتهاز كل فرصة أو مناسبة من شأنها أن تمكنه من ذلك. ومن هذه الفرص والمناسبات: المشاركة في المؤتمرات العلمية بتقديم البحوث والمداخلات الجادة، الاشتراك في تأليف الكتب الجماعية بتدبيج المقالات الرصينة المجدية، التقدم بالإسهامات العلمية والمشاركة في المنافسات الجادة التي لها صلة بتطوير البحث العلمي والإضافة إلى ذخائره، بَلْهَ الجوائز العلمية والتقديرية التي تعلن عنها المؤسسات المشجعة للبحث العلمي، تقديم محاضرات ضمن ندوات أو حوارات في موضوعات شائكة تمليها قضايا الراهن، ويفرضها الشأن العام، وتتطلب حلولا فورية، وإجابات حاسمة من طرف العلماء وأهل الرأي في النقاش الدائر حولها...

**مؤهلات الباحث لممارسة البحث العلمي:**

تلك أهم الصفات التي يجب أن يتحلى بها الإنسان إذا ما أراد أن ينتمي إلى ميدان البحث العلمي، وأن يحظى بشرف الانتساب إلى أهله وذويه. لكن هذه الصفات وحدها، وإن كانت ضرورية، إلا أنها لا تكفي وحدها لتصنع منه باحثا، بل لابد أن يُحَصِّلَ إلى جانبها جملة من المؤهلات التي تمكنه من ممارسة البحث فعلا، وتحقيق نتائج تخدم العلم وتضيف إلى رصيد المعرفة الإنسانية وتنفع المجتمع والناس. ومن أهم هذه المؤهلات، ما يلي:

**1- التخصص العلمي والتعمق فيه**: البحث العلمي ليس هواية يمارسها الإنسان في أوقات الفراغ، وإنما هو عمل جاد وشاق، واقتحام لآفاق صعبة المسالك غير مطروقة، ويقتضي التسلح بالمعارف الأولية الضرورية في ميدانه، وهذا يتطلب ممن ينتمي إلى عالم البحث العلمي في مجال معين أن يكون متخصصا في هذا المجال، وأن يكون قد حصل على الحد الأدنى من التكوين العلمي فيه، إذ لا يُتصور ممن يجهل المعارف الأساسية في مجال علمي معين أن يبدع فيه أو يضيف إلى رصيده المعرفي شيئا، بل المتوقع أن يأتي فيه بما لا علاقة له به، وقديما قيل: "من تحدث

في غير فنه أتى بالعجائب". ولا يكفي مجرد التخصص، فهذا هو الحد الأدنى، بل لابد من التعمق فيه والحرص على بلوغ أسمى المراتب في مجاله.

**2- معرفة مصادر البحث في مجال التخصص**: وهذا أمر بدهي، إذ كيف يُتصور أن يلج إنسان ما ميدان البحث العلمي في تخصص معين، دون أن يكون له معرفة سابقة بمصادر البحث في هذا المجال، فضلا عن الرصيد المعرفي الضخم الذي سبق للعلماء والباحثين أن قدموه فيه. ولا تكفي مجرد المعرفة السطحية المتوقفة عند معرفة عناوين الكتب وأسماء المؤلفين، بل لابد من الاطلاع الفعلي والتواصل العملي مع هذه المصادر ومعرفة مضمون كل منها. وإنه لغريب وعجيب ما رأيناه في هذا الزمان من إقبال كثير من الناس على اقتحام ميدان البحث العلمي في تخصصات علمية، دون معرفة بمصادرها الأساسية، وما أنجزه العلماء السابقون فيها، فتجد أحدهم يريد أن يبحث في مجال معين وهو لم يقرأ في حياته كتابا أو بحثا ولا حتى مقالا موجزا مما كُتِبَ في هذا المجال!!! وهذا سر العجز الذي يعاني منه معظم طلبة الدراسات العليا حين يشتكون من عدم تمكنهم من اختيار موضوعات جديرة بالبحث، ولو كانوا يطالعون لوَجَدَ كل واحد منهم في مجال تخصصه عشرات الموضوعات التي تستحق البحث ولم يطرقها غيرهم من الباحثين من قبل.

**3- متابعة كل جديد في مجال التخصص**: إن الباحث الجاد والجدير بصفة الباحث فعلا، هو من يعرف الرصيد العلمي المُنْجَز في ميدان تخصصه، لكنه لا يكتفي بذلك ولا يَخْلُدُ إليه، بل يضيف إليه متابعة كلِّ جديد مُفيد في هذا التخصص، فتراه دائب السؤال عن الجديد، حريصا على الحصول على كل كتاب أو بحث أو مقال يَظهر، مُهْتَمًّا بمعرفة مضمونِه وقيمتِه، مُطَّلِعًا ومُسْتَفِيدًا من الإضافة التي يحملها. وذلك ما يؤهله لأن يكون مواكبا للتطور العلمي في تخصصه، إذا تحدث كان حديثه عن علم، وإذا ناقش أو حاور أو ناظر كان كل ذلك عن رصيد مذخور ومعرفة واسعة، وإحاطة شاملة بما يزخر به ميدانه من تنوع وثراء. أما من يتوقف عن متابعة الجديد في ميدان تخصصه، اغترارا بما حصل عليه في مرحلة معينة، فهذا سرعان ما يتجاوزه الزمن ويسبقه الركب، ولا يلبث أن يجد نفسه على الهامش، يجهل أكثر مما يعرف، فلا يقوى على مجاراة غيره ممن ظلوا يواكبون حركة البحث العلمي، ويتابعون كل تطور وتجديد في ميدان التخصص.

**4- الاطلاع على العلوم المكمِّلة للتخصص**: التخصص العلمي لا يعني الانكفاء على مجال علمي واحد، والنبوغ فيه وترك الاهتمام بغيره من المجالات. موقفٌ كهذا

هو أيضا مصدرُ خَطَرٍ على الباحث، فالعلوم متكاملة فيما بينها، وجسور التواصل والترابط بينها قائمة، وخاصة تلك العلوم التي تنتمي إلى مجال علمي واحد في الأصل، ثم انفصل بعضها عن الآخر لما تكاثر الرصيد المعرفي المتراكم منها. ولذلك لابد أن يكون الباحث على اطلاع كاف على هذه العلوم القريبة من العلم الذي تخصص فيه، وأن تكون له متابعة دائمة للجديد المفيد فيها، لأنه لا يستغني عن تكملة رصيده المعرفي في تخصصه مما قد يحتاج إليه منها، وقد يستخدم في أبحاثه التخصصية بعض المعطيات المعرفية من هذه العلوم المكملة.

**5- الممارسة الدائمة للبحث وعدم التوقف عنه**: البحث العلمي ليس محطة معينة أو مرحلة محددة يمر بها الإنسان ثم ينتقل منها إلى غيرها، البحث العلمي ليس رسالة جامعية يحصل بها الإنسان على شهادة تمكنه من الحصول على عمل، أو مقالة ينشرها ليحصل بها على ترقية إدارية. الأمر ليس كذلك ولا يمكن أن يكون كذلك أبدا، بل البحث العلمي هو مسيرة متكاملة يبدؤها الإنسان منذ أن يَلِجَ عالمَها إلى أن يطويه الموتُ أو يمنعه العجزُ المطلق. ولذلك فإن الباحثَ هو من يمارس البحثَ العلمي بصفة دائمة، بل يُصبح البحثُ بالنسبة له هاجسا دائما ووظيفة يومية مثل الطعام والشراب والنوْم والمَشْي وغيرها من وظائف الحياة. ولذلك فإن من يمارس البحث العلمي لغاية معينة أو لغرض محدد ثم تنقطع صلته بالبحث وتنتهي علاقته به، فهذا لم يكتسب صفة الباحث ولن يكتسبها أبدا.

**6- الحرص على التجديد والإبداع في مجال البحث**: فالبحث العلمي ليس تجميع ما سبق أن قدمه الآخرون من العلماء والباحثين، أو إعادة تقديمه كما هو دون أية إضافة أو تجديد، ربما يصلح هذا في البدايات الأولى، أي في مرحلة التدرب والمران على البحث وبواكير ممارسته، أما بعد ذلك فإن البحث العلمي هو التجديد والإبداع، ولسنا نعني بذلك الانقطاع عن الرصيد المعرفي السابق، وإنما الانطلاق منه فهما ونقدا وتصحيحا، ثم الإضافة إليه والإسهام في تطويره وإحيائه.

أخيرا، أقول لنفسي ولغيري ما قرره الشاعر العربي قديما:

دَبَبْتَ لِلْمَجْدِ وَالسَّاعُونَ قَدْ بَلَغُوا جَهْدَ النُّفُوسِ وَأَلْقَــوْا دُونَه الأُزُرَا
فَكَابَدُوا الْمَجْدَ حَتَّى مَلَّ أَكْثَرُهُمْ وَعَانَقَ الْمَجْدَ مَنْ أَوْفَى وَمَنْ صَبَرَا
لا تَحْسَبِ الْمَجْدَ تَمْرًا أَنْتَ آكِلُهُ لَنْ تَبْلُغَ الْمَجْدَ حَتَّى تَلْعَقَ الصَّبِــرَا

فالبحث العلمي هو السبيل إلى المجد والعبقرية، ولن يحظى بهذا المجد إلا من قدم ضريبته ودفع ثمنه وكابد مشقاته واقتحم عقباته.

# وسائل توثيق المخطوط الحديثي ومنهج ضبط نصه

أ.د/ المكي اقلاينة
جامعة قطر

**الملخص:**

إن المتعامل مع الأعمال الحديثية يجد لها خصوصياتها، سِيَّما وأن علماء الحديث اهتموا بتوثيق الروايات وضبطها، وألفوا في ذلك كتبا عدة تدل على عنايتهم بضبط الرواية المكتوبة إلى جانب الرواية الشفهية.

ولقد قاموا بنقل الكتب بأسانيد تدل على الطرق التي رويت بها، ولأجل ذلك نجد عنايتهم بالإشارة إلى اختلاف الروايات بحسب النسخ المتوفرة، واشتهرت بعضها بأنها أصح الروايات ضبطا بسبب عناية الناسخ بضبطها وتصحيحها سواء عن طريق العرض أو المقابلة، ثم الحرص عليها من تلاعب أي متلاعب بها. وكل هذا ينبغي استحضاره عند تحقيق المخطوط الحديثي.

نظرا لما أشرت إليه، سأقدم بعض الإشكالات التي تتعلق بتحقيق المخطوط الحديثي لعل ذلك يفيد الباحثين عند إقدامهم على هذا المجال، وعلى رأس ذلك الباحثون الذي يودون تسجيل رسائلهم العلمية في هذا الباب.

والله الموفق لما فيه الخير والسداد..

**Abstract:**

Hadith studies have special characteristics. Hadith Scholars have paid particular attention to authenticating the narrations. Many books have been published about the accuracy of written as well as verbal Hadith narrations. They have related the Asaaneed in a way that reflects the different ways of narration. For instance, Hadith scholars have studied the difference of narration in the different available manuscripts. Some Hadith narrations have become famous due to the effort made by the scribes in presenting or comparing the manuscripts. It is also due to their

effort in observing accuracy and preventing falsification. All these measures should be taken into consideration when examining the Hadith manuscripts.

In this paper, I am presenting the Hadith Manuscript Investigation-related problems that might face researchers and in particular, those who want to do their post-graduate thesis in this field.

**مقدمة**

يدل التحقيق على ضبط النص وقراءته على الوجه الذي أراده عليه مؤلفه، بمعنى أنه على المحقق أن يُدقِّق في نقل النص بأمانة، وعدم تحريفه، والحرص على تبليغه كما صدر من صاحبه. وقد تحيط بعض الصعوبات بنقل النص وقراءته، فعندها يجب على المحقق أن يجتهد في الوصول إلى مراد مؤلفه بالدليل، لا عن طريق الهوى، وذلك بالعودة إلى بقية كتبه التي قد يشير فيها المؤلف إلى النص المذكور، فتتم المقابلة بين النصين للوصول إلى ما هو أقرب إلى الصواب. وهذه الطريقة التي أشرت إليها، أي قيام المؤلف بإيراد النص في أكثر من موطن نجدها في كتب الأقدمين كما هو الحال بالنسبة لابن حزم الأندلسي والقاضي أبي بكر بن العربي وغيرهما. وقد يكون المؤلف اعتمد في ذلك على أحد المصادر، فيجب في هذه الحال العودة إلى هذا المصدر للتأكد من النص المنقول.

بناء على ذلك، فإن التحقيق يشمل أيَّ نصٍّ منقول من أجل التأكد من سلامة نقله من التصحيف والزيادة والنقص. وقد عُرِف علماء الحديث بالتدقيق في نقل الروايات، بدراسة الرواة والمقارنة بين الروايات، ونجد لديهم القاعدة القائلة: "إن كنت ناقلا فالصحة، وإن كنت مدعيا فالدليل"، فتمكنوا بذلك من التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها.

ونظرا لما للموضوع من أهمية بالغة، ارتأيت أن أقدم في هذا البحث بعض الجوانب التي تفيد الباحثين عند تحقيق المخطوطات الحديثية، لعلها تفيدهم فيما يقومون به من عمل يُرجى أن يكون في المستوى المطلوب، وارتقاء بالبحث العلمي الرصين، فقد وجدنا من تسلط على التحقيق فشوه النصوص من حيث يعتقد أنه يحسن صُنْعا. والله المستعان!

وقد ربطت البحث بمصادر المحدثين ليدرك القارئ تطبيقات المحدثين لهذه الضوابط التي سأشير إليها بحول الله وقوته، ويحاول السير على منوالها، واجتناب الخلل الذي يمكن أن يقع فيه من لا علم له بذلك.

على هذا الأساس، جعلت الموضوع في مقدمة، ومبحثين وخاتمة.

المبحث الأول بعنوان: وسائل توثيق المخطوط الحديثي.

والمبحث الثاني بعنوان: ضبط النص الحديثي المخطوط: أهميته، وكيفيته، وآدابه.

وذيلته بالمصادر والمراجع.

**المبحث الأول: وسائل توثيق المخطوط الحديثي**

لعل أهم موضوع يقف في وجه الباحث وهو يقوم بتحقيق مخطوط حديثي هو توثيق صحة نسبته إلى صاحبه، وهذه العملية يهمل كثير من الباحثين توثيقها بالطريقة الصحيحة، مما يترتب على ذلك تشويه النص مما يؤدي إلى الحاجة إلى إعادة تحقيقه، فيكون من باب تحقيق التحقيق، لأن صاحبه يكون قد أهمل جوانب رئيسة في عملية التحقيق. وبالعودة إلى العلماء، نجدهم حريصين كل الحرص على هذا الجانب، والذي يتمثل في جملة من الوسائل التي توفر للباحثين الطمأنينة إلى النص المحقق، علما أن مجموعة من هذه الوسائل التي سأذكرها يفترض اعتمادها في كل التخصصات، إلا أنها في المخطوط الحديثي آكد، ثم إن علماء الحديث هم الذين انبروا إلى وضع قوانين الرواية وضوابطها...

على رأس هذه الوسائل المعتمدة في توثيق المخطوط الحديثي ما يأتي:

1- التأكد من مدى تصريح المؤلف بنسبة الكتاب لنفسه، فذلك يساعد الباحث على الدفع بأن المؤلف قد ألف كتابا يحمل العنوان الفلاني. إلا أن ذلك وحده لا يكفي في نسبة الكتاب له، لأنه قد يكون ألفه، إلا أن الكتاب المتوفر بين أيدينا هو لشخص آخر، ووجود اسمه في غلاف الكتاب قد يكون مرده إلى اختلاط الأوراق، أو وقوع خطأ في نسبته له، أو أنه نسب له تعمدا، أو مما صنعه مؤلفان حيث ألف كل واحد كتابا بنفس الاسم فنسب الكتاب لغير صاحبه، كما هو حال (كتاب الكبائر) للذهبي، فقد نشر في قطعة كبيرة بتحقيق الشيخ محمد عبدالرزاق حمزة سنة 1355 هـ، وهو مما لعبت به الأيدي، وطبع بتحقيق محيي الدين مستو على وجهه الصحيح، حيث بيّن أن النسخة التي نشرها الشيخ محمد عبدالرزاق حمزة وغيره ليست (الكبائر) للذهبي بعدما وقع على نسخة قديمة له، وأنها كتاب آخر[1].

2- التأكد من وثاقة منْ نَسَبَ الكتاب لنفسه، وأنه لم يكذب في دعواه، فقد لجأ بعض ضعاف النفوس إلى هذا السلوك بدافع بدعتهم واعتقادهم الفاسد أن وضعوا نسخا وركبوا لها أسانيد مدعين سماعها عن الشيوخ، بينما لم يحصل ذلك، وعامة ما جاء فيها من المناكير والمكذوبات، كما هو الحال بالنسبة لمحمد بن محمد بن الأشعث أبي الحسن الكوفي، فقد ذكره ابن عدي فقال عنه إنه "مقيم بمصر، كتبت عنه بها، حَمَلَه شِدَّةُ مَيْلِه إلى التَّشَيُّع أن أخرج لنا نسخته قريبا من ألف حديث عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده إلى أن ينتهي إلى علي والنبي ﷺ، كتاب كتاب، يخرجه إلينا بخط طري على كاغد جديد فيها مقاطيع، وعامتها مسندة مناكير كلها أو عامتها. فذكرنا روايته هذه الأحاديث عن موسى هذا لأبي عبدالله الحسين بن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب – وكان شيخا من أهل البيت بمصر، وهو أخ الناصر، وكان أكبر منه، فقال لنا: كان موسى هذا جاري بالمدينة أربعين سنة، ما ذكر قط أن عنده شيئا من الرواية لا عن أبيه ولا عن غيره"[2].

3- النظر في نسبة العلماء الكتاب للمؤلف، بأن ينسبه له معاصروه، أو من بعدهم عند عدم الوقوف على كلام المعاصرين عليه، فيذكرون أنه ألف كتابا بعنوان كذا. وقد جرى عرف العلماء بالترجمة للأعلام وذكر شيوخهم وتلاميذهم ورحلاتهم وكتبهم ومسموعاتهم مع تعليقاتهم عليهم جرحا أو تعديلا. وهذه الكتب المسماة عند المحدثين بكتب الرجال مصدر هام في هذا الباب.

4- التأكد من أن الكتاب ليس منحولا للمؤلف، لأنه قد لا يكون كتب فيه حرفا واحدا، كما هو الحال بالنسبة لكتاب (مسند أنس البصري)، قال فيه الذهبي في ترجمة (سمعان بن مهدي): "سمعان بن مهدي عن أنس بن مالك، حيوان لا يُعرف، أُلصِقت به نسخة مكذوبة، رأيتُها. قبَّح الله من وضعها"[3]، وذكره ابن حجر العسقلاني فقال: "وهي من رواية محمد بن مقاتل الرازي، عن جعفر بن هارون الواسطي، عن سمعان. فذكر النسخة، وهي أكثر من ثلاثمائة حديث، أكثرها موضوعة"[4]. وكذا (مختصر صحيح مسلم) المنسوب للنووي، فقد توقف ابن الملقن في نسبته له، حيث قال: "وكأن مصنِّفه أخذ تراجمه من (شرح صحيح مسلم) له، وركَّب عليها متونه، وعزاه إليه"[5].

5- النظر في سماعات الكتاب، بمعنى أنه ينبغي على الباحث أن يستفيد من السماعات التي تسجل عادة في بداية الكتاب أو نهايته، وهي من الفوائد التي ينشغل

عنها بعض الباحثين ولا يدركون أهميتها، فلا نجد لها وجودا في دراستهم مدى صحة نسبة الكتاب لصاحبه، كما أن كتب البرامج والأثبات والمعاجم والفهارس والمشيخات من المصادر التي لا يجوز الاستغناء عنها لما توفره من الطرق التي رويت بها الكتب، والكلام عن بعض الفوائد كما هو الحال بالنسبة لأزمنة التحمل، وأمكنته، وكيفيته، وعدد مراته، ومدى ضبطه، وحال الطريق علوا أو نزولا، إلى غير ذلك من الفوائد الجليلة، فهذا القاضي عياض رحمه الله تعالى يقول في سبب تأليفه (الغنية): "وبعد، أيها الراغبون في تعيين رواياتي وإجازةِ مسموعاتي ومجموعاتي، فقد تعيَّن بِحكم إلحاحكم علي، ومدِّكُم أيديَ الرَّغَبات إلي، أن أنُصَّ لكم من ذلك على عُيون، وأخُصَّ أوراقي هذه بما لعله يَفي بالمضمون، وأحيلَ على فهارس الأشياخ على العموم في سائر أنواع العلوم، وأسمي أشياخي الذين أخذت عنهم قراءةً وسماعا ومناولة وإجازة، وممن كتب إليَّ ممن لم ألقهُ، وذكرتُ مِن خبر كلِّ واحد منهم ما يُعطي الحالُ وَفْقَه، بِطَرَف من الاختصار والإيجاز بِحُكم ما أدَّت إليه الحالُ من الرحلة والانْحِفاز. وذكرت أثناء ذلك أسماءَ جِلَّةٍ ممن لَقيتُهُم وجالستهم وذاكرتهم ولم أرو عنهم، أو سمعت منهم اليسيرَ إما لِقاطعٍ قَطَع، أو لسبب مَنَع، أو لأنهم لم يكونوا أصحابَ رواية، أو أهلَ إتقانٍ لِما رووا، أو دِرايةٍ"[6].

إلى جانب هذا النوع من الفهارس، فإن الرحلات العلمية لا تقل فائدة في تضمين الروايات المختلفة التي تلقاها العلماء الذين اعتمدوا الرحلة لتلقي العلوم ونشرها كما هو الحال بالنسبة لابن رُشَيْد السبتي، صاحب كتاب (مِلْءُ العيبة فيما جُمِع بِطول الغيبة في الوجهتين الكريمتين إلى مكة وطيبة)، وخالد بن عيسى البلوي، صاحب كتاب (تاجُ المَفْرِق في تَحْلِية علماء المشرق)، وغيرهما ممن كُتِبَ لهم ذلك فجمعوا فوائد جمة، منها مروياتهم لكتب العلماء بأسانيدهم إليها.

لكل ما سبق، نجد العلماء أمثال ابن الصلاح يقولون فيمن لم تثبت لديه صحة نسبة الكتاب لصاحبه إنه إذا أراد أن ينقل من كتاب منسوب إلى مصنِّف، فلا يقل: قال فلان كذا وكذا، إلا إذا وثق بصحة النسخة بأن قابلها هو أو ثقة غيره بأصول متعددة...[7]، فجرت عادة القوم بعدم الجزم فيما لم يتمكنوا من التأكد من صحة نسبة الكتاب لصاحبه، فهذا ابن كثير يقول: "... قرأت في كتاب منسوب إلى رجل من القدماء يقال له أفلوطرخس..."[8]، وهذا ابن سينا يقول: "... وقد ذكر أبقراط في كتاب منسوب إليه..."[9]، وهذا ابن النديم يقول: "... وأنه كان فيها كتاب منسوب إلى بعض الحكماء المتقدمين..."[10].

6- النظر في الطِّباق، ذلك أنه جرت عادة المصنفين تسجيل أسماء الطلبة الذي حضروا مجلس الإملاء، فيمكن من خلال ذلك معرفة من يروي الكتاب عن المصنِّف، والعودة إلى ترجمته للتأكد من نسبته الكتاب له. ثم إن وجود الطباق دليل على انتشار هذا المخطوط بين طلاب العلم، وفي مثل هذه الحال يتعذر انتحال أحدهم الكتاب، أو نسبته لغير صاحبه، لأن الأدلة الدامغة تدل على أن الكتاب لغيره، فهم بمثابة شهود على صحة نسبة الكتاب للمؤلف. إلا أنه قد نشأ عن هذا الطباق ظهور بعض القوم ممن تجرؤوا على تزويره بإضافة أسمائهم فيه، وقد اعتنى العلماء ببيان ذلك، وحكموا على من فعل ذلك بتزوير الطباق، ينتج عنه عدم اعتماد الرواية عنه لما ادعى سماعه محافظة منهم على اتصال السند الذي يروى به الكتاب. قال ابن نقطة في ترجمة أبي بكر محمد بن الحسن بن هبة الله بن أحمد بن علي بن سوار: "كان كذابا، كان شيخنا أبو محمد بن الأخضر يضعفه. وسألت عنه أبا الفتوح بن الحصري بمكة فقال لي: كان رجل سوء، يزور الطباق"[11].

وهذا أحمد بن سعيد العسكري، كان يزور الطباق[12].

ومحمد بن أحمد بن إبراهيم الكتبي، قال فيه الذهبي: "سمع من ابن القطيعي وابن روزبه، وحدث، ولكنه متهم في كتابة الطباق، قليل الدين"[13].

وفي محمد بن عبدالله بن جرير العرمي، قال ابن حجر العسقلاني: "سمع أبا الفتح بن البطي بن ثابت وغيرهما. قال ابن النجار: كتبت عنه، ولم يكن ثقة، وذلك لِما رأيت بخطه طبقات كثيرة على ابن البطي، دلسها بخط أبيه، ويُلْحق فيها اسم ابن شاكر، ويقول في آخرها: وعبدالله بن محمد بن جرير، وهذا خطه، وهو خط محمد، لا خط أبيه. وقد رأيت تلك الطباق بعينها على الأصول بخط ابن جرير، وليس فيها اسم"[14].

7- التأكد من صحة عنوان الكتاب، وعدم التصرف فيه، لأن التصرف فيه يؤدي إلى الجهالة به، ثم هو من باب عدم الأمانة في النقل، يترتب عليه التشويش على الباحثين، والطعن في صحة نسبة الكتاب لصاحبه لأنه لم ينقل عنه كتاب بالعنوان المذكور. ومثل هذا السلوك قد حصل من بعض الباحثين، كما طبعت كتب بغير اسمها الذي وضعه له مصنفوها، وهذا (شرح مشكل الآثار) المطبوع بهذا الاسم للطحاوي، إذا عدنا إلى نهايته لوجدنا فيه مكتوبا: "تم الجزء الخامس عشر من (بيان مشكل الآثار) تصنيف الإمام أبي جعفر الطحاوي رحمه الله. وبتمامه يتم الكتاب"[15]، إضافة إلى تلكم اللازمة صلب كتابه التي فيها: "باب بيان مشكل ما روي

عن ..."، ولم يرد في أي موضع منه "شرح مشكل الآثار"!!! وعندما سماه ابن خير في فهرسته في معرض بيان مروياته عن شيوخه قال: "كتاب (بيان مشكل حديث رسول الله ﷺ، واستخراج الأحكام التي فيه، ونفي التضاد عنه)، تأليف أبي جعفر أحمد بن محمد الأزدي الطحاوي – رحمه الله – وهو من الكتب النفيسة"[16]، فدل ذلك أن اسم الكتاب إنما هو كما جاء في نهايته وكما سماه ابن خير في فهرسته، لا كما طبع وانتشر بين أيدي الناس!!!

8- المقابلة بين ما جاء في النص المخطوط وما نقله المؤلف منه في كتاب آخر، فقد جرت عادة بعض العلماء أن ينقلوا في كتبهم ما ذكروه في كتب أخرى لهم، مع تصريحهم بذلك وأنه يوجد في الكتاب الفلاني، وهذا مُلاحظٌ بشكل واضح في كتب ابن حزم الأندلسي والقاضي أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي وغيرهما. ثم تتبع النصوص مع المقابلة حتى يحصل اليقين أن الكتاب الذي يتم تحقيقه هو فعلا للمؤلف المذكور في الكتاب مشروع التحقيق من غير منازع.

9- المقابلة بين ما جاء في النص المخطوط وما نقله عنه العلماء في كتبهم مع عزوهم ذلك النص للمؤلف في الكتاب المشتغل به. وهذا عند تعذر الوقوف على تصريح المؤلف بنفسه في كتبه، إذ لا شك أن الأصل يقدم على الفرع، فإذا وجد الأصل، كان الانتقال إلى الفرع فُضْلَةً.

**المبحث الثاني: ضبط النص الحديثي المخطوط: أهميته، وكيفيته، وآدابه:**

**المطلب الأول: أهمية ضبط النص:**

إن مما ينبغي الاعتناء به في تحقيق المخطوط هو الضبطالدقيق حسبما ضبطه المؤلف، إذ الهدف من التحقيق ليس إثبات ما لم يقصده المصنف، بل إثبات ما سجله. أما إثبات المحقق كلاما على نحو لم يفعله، فذلك يجعل المحقق محرفا للنص، ناسبا لصاحبه ما لم يقله، وناسبا في الوقت ذاته لمن انتقده في مسألة تخص ضبط كلمة لعدم الدقة أو التحامل عليه أو الجهل، وهذا لا يجوز، إذ لا ينبغي إغفال تعليقات العلماء على المصنفين وما وقعوا فيه من تصحيف، ومنهم من صنَّف في ذلك كتبا قيمة أمثال أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قُتيبة (ت 276هـ) في كتابه (تصحيف العلماء)، وحمزة بن الحسن الأصفهاني (ت360هـ) في كتابه (التنبيه على حدوث التصحيف)، وأبي نُعيم علي بن حمزة البصري (ت 375هـ) في كتابه (التنبيهات على أغاليط الرواة)، وأبي أحمد الحسن بن عبدالله العسكري (ت382هـ) في كتابه (شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف)، وكتابه (تصحيفات المحدثين)،

وأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت385هـ) في كتابه (تصحيفات المحدثين)، وأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت388هـ) في كتابه (إصلاح خطأ المحدثين)، وإسحاق بن أحمد بن شبيب (ت405هـ) في كتابه (الرد على حمزة في حدوث التصحيف)، والخطيب البغدادي (ت463هـ) في كتابه (تلخيص المتشابه في الرسم، وحماية ما أشكل منه بوادر التصحيف والوهم)، وكتابه (تالي التلخيص)، والقاضي عياض اليحصُبي السبتي (ت544هـ) في كتابه (مشارق الأنوار على صحاح الآثار)، وأبي الوليد يوسف بن عبد العزيز المعروف بابن الدباغ (ت546هـ) في كتابه (ما يؤمَن فيه التصحيف من رجال الأندلس)، وغير ذلك من الكتب الجليلة التي ألفها أصحابها للاستدراك على العلماء والرواة وبيان ما صحفوا فيه. أورد في هذا الصدد ما قاله العسكري في مقدمة كتابه مبينا وجه العمل فيه: "... شرحت في كتابي هذا الألفاظَ والأسماءَ المُشْكِلَة التي تتشابه في صورة الخط فيقع فيها التصحيف، ويدخلها التحريف، مما يَعْرِض في ألفاظ اللغة والشعر، وفي أسماء الشعراء وأيام العرب، وأسماء فرسانها ووقائعها وأماكنها، وما يَعرض في علم الأنساب وغيرها من الأشكال، فيصحِّفُها عامةُ الناس، ويغلَطُ فيها بعضُ الخاصة، ولا يَكْمُلُ لها إلا مَن افتنَّ في العلوم، ولقي العلماء والرواة، والمتقدمين في صناعتهم، والمتقنين لِما حفظوه، وأخذ من أفواه الرجال، ولم يعوِّل على الكتب الصَّحَفية، واستقبح لذة الراحة والتقليد على تعب البحث والتَّنْقير، فوضحتْ له الروايةُ والدراية، بكِفاء الطلب والعناية، واحترس من الخطأ احتراسَه من أقبح العيوب، وأعين ببعض الذكاء والفطنة. فالاحتراسُ من التصحيف لا يُدرَكُ إلا بعلم غزير، ورواية كثيرة، وفهم كبير، وبمعرفة مقدمات الكلام، وما يصلُح أن يأتي بعدها مما يُشاكِلُها وما يستحيلُ مُضامَّته لها، ومقارنته بها، ويمتنع من وقوعه بعدها. وتمييزُ هذا مُسْتَصْعبٌ عسِرٌ إلا على أهله الحاملين لِثِقْله، والمُسْتَعْذِبين لِمرارته..."[17].

فإذا قام المحقق بتعديل التصحيف الوارد في النص المخطوط فإنه يكون بذلك مشاركا في طمس معالم التصحيف الذي وقع فيه، وناسبا من ألف هذه الكتب إلى الغفلة والسفه والافتراء على الآخرين. لأجل ذلك، ينبغي إثبات النص كما جاء عند المصنف، لا كما يريده المحقق، مع التنبيه على ما وقع في ذلك من تحريف أو غيره بالهامش.. والمصيبة تكون أعظم إذا حاول التصحيح حسب اعتقاده فيقع في التصحيف، فينسب بذلك للمصنف ما لم يقله، وهذا افتراء كبير على تاريخ العلم. وفي هذا الصدد، أذكر ما قاله الصفدي في شأن المصَحِّفين: "... وبعد، فإنّ

التصحيفَ والتّحريفَ قلّما سلِم منهما كبير، أو نَجا منهما ذو إتقانٍ ولو رسَخَ في العِلم رسوخَ ثَبير، أو خلَصَ من معرَّتِهما فاضلٌ ولو أنّه في الشجاعة عبدُاللهِ بن الزُبَيْر، أو في البراعة عبدُالله بن الزَّبير، خصوصاً ما أصبح النقلُ سبيلَه أو التقليدُ دَليلَه، فقد صحّفَ جماعةٌ هم أئمةُ هذه الأمّة، وحرّفَ كِبارٌ بيدهم من اللُغةِ تصْريفُ الأزِمّة... وإذا كان مثل هؤلاء قد صحّ أنهم صحّفوا، وحرّر النقلُ أنهم حرّفوا، فما عسى أن تكون الحُثالة من بعدِهم، والرذالةُ الذين يتبهرجونَ في نقدِهم؟! ولكن الأوائل صحّفوا ما قَلّ، وحرّفوا ما هو معْدود في الرّذاذ والطّل. فأما من تأخّر، وبَخّ قطْرُ جهلِه على سِباخ عقلِه وبخّرَ، وزادتْ سقطاتُه على البَرْق المتألّق في السحاب المُسَخّر، فإنّهم يُصحّفون أضعافَ ما يُصحّحون، ويحرّفون زياداتٍ على ما يحرّرون! ولقد كان غلَط الأوائل قليلاً معدوداً، وسبيلاً بابُ اقتحامِه لا يزالُ مرْدوماً مردوداً، تجيءُ منه الواحدةُ النّادرةُ الفَذّة، وقلّ أنْ تتْلوَها أختٌ لها في اللّحاق بها مُغِذّة، فأما بعد أولئك الفُحول، والسُحب الهَوامِع التي أقْلعتْ، وعَمَتْ رياضَ الأدَب بعدهم نوازلُ المحول، فقد أتى الوادي فطَمّ على القَريّ، وتقدّم السقيمُ على البَري..."[18].

وقد اهتم علماء الحديث ببيان الوهم الذي وقع فيه بعضهم عند النقل، وبينوا ذلك، كما يبدو جليا عندما روى البيهقي بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ إذا خرج من الغائط قال: غفرانك"[19]. ثم روى من طريق ابن خزيمة قال: "حدثنا أبو موسى محمد بن المثنى، حدثنا يحيى بن أبي بكير. فذكره بإسناده، وزاد عليه: (غفرانك ربنا وإليك المصير)"[20]. ثم قال بعدُ: "قال ابن خزيمة: وأخبرنا محمد بن أسلم، حدثنا عبيدالله بن موسى، عن إسرائيل، بهذا السند. قال الشيخ- أي البيهقي -: وهذه الزيادة في هذا الحديث لم أجدها إلا في رواية ابن خزيمة، وهو إمام، وقد رأيته في نسخة قديمة لكتاب ابن خزيمة، ليس فيه هذه الزيادة، ثم أُلحِقت بخطٍّ آخر بحاشيته، فالأشبه أن تكون ملحقةً بكتابه من غير علمه. والله أعلم"[21].

وسلوك البيهقي يدل على عنايته بالعودة إلى الأصول مما مكنه من الوقوف على الخلل الموجود في الرواية، فاستدرك ذلك، وبين سبب وقوع الوهم. لأجل ذلك، نجده يعتني بالنسخة التي يعتمدها الراوي، وينبه عليها وأنها من أصل سماعه بخط فلان، كما في قوله: "فقد أخبرنا أبو الحسن محمد بن أحمد بن الحسن بن إسحاق البزار ببغداد من أصل سماعه بخط أبي الحسن الدارقطني..."[22].

**المطلب الثاني: كيفية ضبط النص:**

يعمد العلماء إلى تصحيح ما كتبوا إما عن طريق العرض أو المقابلة. وقد طُبِّق العرض منذ عهد رسول الله ﷺ، وأما المقابلة، فإنها ظهرت وانتشرت بشيوع الكتب. فكان المملى عليه أو من حصل على كتاب يتوجه إلى الشيخ أو إلى من بيده الكتاب الأصل ليقابل كتابه به حتى يتأكد من سلامة المنقول من الزيادة أو النقص أو التصحيف أو التحريف. وقد أكد الأوزاعي على ضرورة العرض وعاب على من لا يعتني بذلك في قوله: "مَثَل الذي يكتب ولا يعارض مثل الذي يدخل الخلاء ولا يستنجي"[23]. أما المقابلة، فنجد المحدثين يعدونها ضرورية لضبط المكتوب، مثلها مثل العرض، فقد روى الرامهرمزي عن أبي الزناد قال: "في كتاب أبي: هذا ما سمعته من عبدالرحمن بن هرمز الأعرج. قال: فكلما انقضى حديث أدار دارةً. ثم قال: هكذا كلُّ الكتاب"[24]. ووضع الدارات بين جملة وأخرى دليل على أن الكتاب قد قوبل إما على كتاب أصل، أو كتاب فرع مصحح، أو عرض على الشيخ فأقرَّه على نحو ما هو مكتوب. وبهذا، يكون للمحدثين فضل السبق في الضبط والأمانة العلمية[25]. وقد عمد علماء الحديث، وتبعهم في ذلك بقية العلماء، إلى اعتماد جملة من الأدوات عند تصحيح الأخطاء الواردة في النص المكتوب، منها ما هو مشترك، ومنها ما له طابع خاص أخذ به صاحبه. لأجل ذلك، ينبغي التعرف على رموز المصنف سواء تعلق الأمر بكتابته أو عند التصحيح، فبعض الباحثين فهموا الرمز بطريقة خطأ، أو لم ينتبه له أصلا، فنسب للمصنف خلاف ما أراده!!!

ونظرا لأهمية ضبط النص المخطوط، كانت العناية بمعرفة الناسخ ومكانته العلمية حتى يكون مصدر ثقة، ويقدم نقله على نقل غيره. ولنا في ذلك جملة من القواعد يمكن لنا اعتمادها في تقديم نسخة على نسخة في الضبط حسب ما يأتي:

1- اعتماد ما كان بخط المؤلف، وإثبات ما جاء فيه على ما جاء في غيره مما نسخه غيره عنه بسبب التحريف أو التصحيف أو اللحن. وهذا ما نجده في سلوك المناوي، فإنه عندما تعرض لشرح قول السيوطي في (الجامع الصغير): "إذا ختم العبد القرآن صلى عليه عند ختمه ستون ألف ملك"، علق المناوي على (ستون) بقوله: "كذا بخط المؤلف، فما في نسخٍ من أنه (سبعون) تحريف"[26].

2- إثبات ما جاء في الأصل بخط المؤلف مع التنبيه إلى وجه الصواب عند وجود تحريف، أو التنبيه على وجود رواية في المسألة، فذلك واجب المحقق الحصيف. وهذا ما نلمسه في سلوك المناوي في الموقف الأول عندما تعرض لشرح

حديث عند السيوطي في (الجامع الصغير) بلفظ: "وإن المؤمن من عباد الله"، علق عليه بقوله: "كذا هو بخط المؤلف، وهو تحريف، والرواية: (وإن المؤمن من عياذ الله)، أي هو الذي يعيذ المؤمنين من السوء، لا يحيف على من يبغض"[27]. وقد يكون في المسألة رواية أخرى، فيحتفظ بلفظ المصنف كما جاء عند المناوي عندما تعرض لشرح حديث في (الجامع الصغير): "أنا أول الناس خروجا إذا بُعثوا، وأنا خطيبهم إذا وفدوا، وأنا مُبَشِّرهم إذا أيِسوا"، حيث قال تعليقا على لفظة (أيسوا) بقوله: "كذا هو بخط المؤلف. وفي نسخة: (إذا أبلسوا)، وهو رواية، من (الإبلاس): الانكسار والحزن"[28]. والسلوك ذاته يتضح أيضا في تعليق المحدثين على حديث في (سنن أبي داود) بسنده عن محمد بن إبراهيم، عن قيس بن عمرو قال: "رأى رسول الله ﷺ رجلا يصلي صلاة الصبح ركعتان، الرجل: إني لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما، فصليتهما الآن. فسكت رسول الله ﷺ"[29]، ثم روى أبو داود عن سفيان قال: "كان عطاء بن أبي رباح يحدث بهذا الحديث عن سعد بن سعيد" ثم قال: "وروى عبد ربِّه ويحيى ابنا سعيد هذا الحديث مرسلا، أن جدهم زيدا صلى مع النبي ﷺ بهذه القصة"[30]، فقد أورد البيهقي الاختلاف الوارد في السند، ثم قال: "ثم قال بعض الرواة فيه: (قيس بن عمرو)، وقال بعضهم: (قيس بن فهد)، و(قيس بن عمرو) أصَحُّ"[31]، ومع ترجيحه الأصح، إلا أنه لم يتدخل بالتغيير في النص. وزاد على ذلك شمس العظيم آبادي فعلق على قوله (أن جدهم زيدا) بقوله: "هكذا في جميع النسخ الحاضرة، وحذف لفظ (زيد) أصح"[32]. وقد علق ابن حجر بدوره على هذا اللفظ، حيث قال: "زيد جد يحيى بن سعيد الأنصاري... هكذا قرأت بخط شيخنا البلقيني الكبير في هامش نسخته من تجريد الذهبي. ولم أر في النسخ المعتمدة من (السنن) لفظ (زيد)، بل فيها: (جدنا) خاصة. فليحرَّر. فإن نسب يحيى بن سعيد ليس فيه أحد يقال له (زيد) إلا (زيد بن ثعلبة)، وهو جد أعلى جدٍّ هلك في الجاهلية"[33]. ومع أن حذفه أولى، والخطأ فيه بيِّنٌ بسبب أنه لا يوجد في نسب يحيى بن سعيد أحد اسمه (زيد)، إلا أنهما أبقيا عليه حفاظا على الأمانة العلمية.

وفي حالة جواز ما جاء في النسخة خارج الرواية، مع أن الصحيح ما فيها، قال ابن حجر العسقلاني في تعليق له: "... وحراء - بالمد وكسر أوله -كذا في الرواية، وهو صحيح، وفي رواية الأصيلي بالفتح والقصر، وقد حكى أيضا وحكى فيه غير ذلك جوازا لا رواية. هو جبل معروف بمكة"[34]، حيث نبه على ما صح في

رواية، وضعف رواية الأصيلي فيما روى، مع جواز ضبط اللفظة حسب ما ذكر، لكن لم يثبت ذلك روايةً.

3- اعتماد ما في نسخة ثقة معروف على غيره. ويمكن تلمس ذلك في صنيع البيهقي عند روايته عن أبي أحمد الحسين بن علي التميمي، حدثنا محمد بن المسيَّب الأرغِياني، حدثنا محمد بن عقبة، حدثني أبي، قال ابن المسيب. وحدثني عبدالسلام – يعني ابن عبد الحميد-، أخبرنا عمر والوليد قالوا: أخبرنا الأوزاعي، حدثني الزهري، حدثنا حميد بن عبدالرحمن بن عوف، قال: "بينا أنا عند رسول الله ﷺ، إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله، هَلَكْتُ وأهْلَكْتُ. قال: ويْحَك! وما شأنك؟! قال: وقعت على أهلي في رمضان. قال: فأعْتِقْ رقبةً". وذكر الحديث. ضعَّف البيهقي لفظة (وأهلكت)، وحملها على أنها أُدْخِلت على محمد بن المسيب الأرغيناني، فقد رواه أبو علي الحافظ عن محمد بن المسيب بالإسناد الأول دون هذه اللفظة. ورواه العباس بن الوليد عن عقبة بن علقمة دون هذه اللفظة. ورواه دُحيم وغيره عن الوليد بن مسلم دونها. ورواه كافة أصحاب الأوزاعي عن الأوزاعي دونها. ولم يذكرها أحد من أصحاب الزهري إلا ما روي عن أبي ثور عن مُعَلّى بن منصور عن سفيان بن عيينة عن الزهري. وكان شيخنا يستدل على كونها في تلك الرواية أيضا خطأ بأنه نظر في كتاب الصوم، تصنيف المعلّى بن منصور بخطٍّ مشهور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة. وأن كافة أصحاب سفيان رووه عنه دونها. والله أعلم"35.

وإذا عدنا إلى كتاب (أمثال الحديث) للرامهرمزي، نجده يروي عن شيخه الحسين بن محمد بن الحسين الخياط، ثنا أحمد بن منصور الرمادي، ثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي، ثنا سفيان، عن أبيه، عن أبي يعلى، عن الربيع بن خُثيم، عن عبدالله بن مسعود، عن النبي ﷺ قال: "الإنسان هكذا: المربَّع [صور شكل المربع حسب الحديث] الأجل، والذي وسطه الإنسان، والحلقة الخارجة الأمل، وهذه الحروف الأعراض، والأعراض تنهشه من كل مكان، كلما أفلت من واحد أخذه واحد، والأجل قد حال دون الأمل"، قال الرامهرمزي: "هكذا كتبناه من كتاب شيخنا الحسين بن محمد بن الحسين الخياط. وقال لنا الحسين: هكذا كتبناه من كتاب أحمد بن منصور الرمادي. وقال الرمادي: هكذا كتبناه من كتاب أبي حذيفة..."[36]. وعقب صاحب (كنز العمال) على ذلك بقوله: "وأنا كتبته من نسخة (الأمثال) للرامهرمزي بخط الحافظ الكبير عبدالغني المقدسي مؤلف (عمدة الأحكام)..."[37].

في هذا النص يتبين اهتمام المحدثين ببيان طريقة روايتهم وضبطهم لها بعودتهم إلى كتاب الشيخ نفسه، مع تسميته لجلالته، وذلك أدعى لضبط النص.

4- اعتماد نسخة مصححة على غير المصححة، المسموعة عن الحفاظ. وهذا ما يظهر جليا في تعليق عبدالعظيم آبادي، حيث قال: "قال صاحب (سبل السلام): راجعنا (سنن ابن ماجه) من نسخة صحيحة مقروءة، فوجدنا فيه ما لفظه: (باب التسليم. حدثنا محمد بن عبدالله بن نمير، حدثنا عمر بن عبيد، عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص، عن عبدالله أن رسول الله كان يسلم عن يمينه وعن شماله حتى يرى بياضُ خده: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. انتهى لفظه. قال مؤلف (غاية المقصود): لكن نسخة (السنن) لابن ماجه التي عند شيخنا نذير حسين المحدث – أظنها بخط القاضي ثناء الله رحمه الله – والتي بأيدينا تؤيد كلام ابن رسلان، فإنها خالية عن هذه الزيادة. لكن الاعتماد في ذلك الباب على نسخة صحيحة مقروءة على الحفاظ كما قاله الأمير اليماني في (السبل)، فإنه رأى هذه الزيادة، وأيضا قد أثبت هذه الزيادة من رواية ابن ماجه الحافظ في (التلخيص) وغيره من الكتب. والله أعلم"[38].

5- إثبات ما في النسخة المعتمدة مع التنبيه على الفروق الموجودة في بقية النسخ من غير ترجيح عندما لا يتبين وجه ذلك، أو مع الترجيح إذا تبين له وجه ذلك بالهامش، والغرض من ذلك هو بيان ما جاء في النسخ المختلفة ولم يقف المحقق على وجه الترجيح، وذلك يدخل في باب الأمانة العلمية، فقد يكون الوجهان سُمِعا من المؤلف، وقد يكون الوهم لحق بأحد النُّسّاخ، إلا أن المحقق لم يقف على وجه الصواب في المسألة، فيثبت ما جاء في الأصل، وينبه على ما جاء في غيره. وهنا تكمن أهمية المقابلة بين النسخ المختلفة، والتمييز بين مستوياتها من حيث الصحة، والعودة إلى النقول عن المصنِّف، والشروح المرتبطة به، فكل ذلك مما يساعد المحقق على حسن القيام بالمهمة التي يقوم بها من تحقيق النص.والناظر في سلوك ابن حجر يلمس ذلك بجلاء في إحدى تعليقاته، حيث قال: "... قوله: (جمعه لك صدرك)، كذا في أكثر الروايات، وفيه إسنادُ الجمع إلى الصدر بالمجاز كقوله: (أنبت الربيع البقل)، أي أنبت الله في الربيع البقل. واللام في (لك) للتبيين أو للتعليل. وفي رواية كريمة والحموي: (جمعه لك في صدرك)، وهو توضيح للأول..."[39].

**6-** التمييز بين المتن والشرح، فقد درج العلماء على التنبيه على ذلك إما بحرف الميم تنبيها على المتن، والشين على أنه الشرح، أو يضعون خطا فوق المتن

حتى لا يقع الخلط عند القارئ أو الناسخ، فمن لم يتفطن لذلك عد المتن شرحا، والشرح متنا، وهذا ما أشار إليه القنوجي في كلامه عن شرح الشارح، حيث قال: "والثالث: الشرح مزجا، ويقال: شرحٌ ممزوجٌ تمزجُ فيه عبارة المتن والشرح، ثم يمتاز إما بالميم والشين، وإما بخط يخطه فوق المتن، وهو طريقة أكثر الشُرّاح المتأخرين من المحققين وغيرهم، لكنه ليس بمأمون عن الخلط والغلط"[40].

في هذا النص يتبين اهتمام المحدثين ببيان طريقة روايتهم وضبطهم لها بعودتهم إلى كتاب الشيخ نفسه، مع تسميته لجلالته، وذلك أدعى لضبط النص.

**المطلب الثالث: آداب التعامل مع النص**

إن العناية بالمقابلة بين النسخ المختلفة للروايات ضرورية جدا في مجال التحقيق، أي أنه ينبغي على الباحث الالتزام بالموازنة بين النسخ للرواية الواحدة لضبطها كما رُوَيت عن صاحبها... إذ من المعلوم أن الكتاب قد يروى عن عدة رواة عن المصنِّف، فيجب على الباحث أن يضبط رواية الراوي بالمقارنة بين النسخ التي وردت إلينا عن نفس الراوي، ثم الموازنة بين هاته الرواية ورواية غيره بعد ذلك. فمن الخطأ أن يعتمد الباحث على نسخة من رواية الفربري ويصحح ما جاء فيها اعتمادا على رواية الكشميهني!!! فبهذه الطريقة لا يقوم الباحث بالتحقيق، وإنما التلفيق بين الروايات، ومسخا لما جاء فيها، وهذا لا يجوز عند العلماء. ولأجل ذلك، نجد المحدثين يهتمون بالمقارنة بين الروايات المختلفة في ضبط الكلمات الواردة في الأحاديث وغيرها كما هو الحال في (فتح الباري) لابن حجر العسقلاني، و(عمدة القاري) للعيني، وأهم من كتب في الموضوع وخصص مؤلفا في ذلك وشاع ذكره في البلدان هو القاضي عياض اليحصبي السبتي (ت544هـ)[41] الذي يعد أول من فتح هذا الباب في كتابه (مشارق الأنوار على صحاح الآثار).

1- ضرورة الإفادة من الطرر الواردة بهوامش النص المخطوط، لأنها تساعد على حسن فهم النص، وذلك كما في سلوك المناوي عند تعرضه لحديث: "ثلاث فيهن البركة: البيع إلى أجل، والمعارضة، وإخلاط البر بالشعير للبيت لا للبيع"، حيث قال تعليقا على (المعارضة): "بعين مهملة وراء مهملة، بخط المؤلف. وقال على الحاشية: أي بيع العرض بالعرض"[42]. ولا شك أن الطرر تحمل فوائد لا يستغنى عنها إذا صدرت عن عالم، فتعليقاته توضح النص بشكل أفضل، فهذا العيني لما تعرض لحديث أذان بلال في الليل قبل دخول الفجر في صحيح البخاري، قال في إسحاق، أحد رواته: "إسحاق، غير منسوب. وزعم الجياني أن (إسحاق عن أبي

أسامة) يحتمل أن يكون (إسحاق بن إبراهيم الحنظلي)، أو (إسحاق بن منصور الكوسج)، أو (إسحاق بن نصر السعدي). وزعم الحافظ أبو الحجاج الدمشقي في (أطرافه) أنه (إسحاق بن إبراهيم). ووجد بخط الحافظ الدمياطي على حاشيته: الصحيح أن إسحاق هذا هو ابن شاهين الواسطي. وقال بعضهم: أما ما وقع بخط الدمياطي بأنه ابن شاهين، فليس بصواب، لأنه لا يُعْرَفُ له عن أبي أسامة شيء. قلت: عدم معرفته بعدم رواية ابن شاهين عن أبي أسامة لا يستلزم العدمَ مُطلقا! وجهلُ الشخص بشيء لا يستلزم جهلَ غيرِه به. قلت: هذا الالتباس قدحٌ في الإسناد. قلت: لا، لأن أيّا كان منهم فهو عدلٌ ضابط بشرط البخاري"[43].

2- ضرورة الالتزام بالأدب في التعليق، وهذا السلوك نستفيده من تعليق العيني على أحدهم من غير تسميته، ذلك أنه نقل عن المزي قوله: "أخرج البخاري حديث: (كنت أتسحر في الصوم) عن محمد بن عبيدالله وقتيبة، كلاهما عنه به. وحديث قتيبة ذكره خلف، ولم يجده في (الصحيح)، ولا ذكره أبو مسعود. وقال بعضهم: رأيت هنا بخط القطب ومغلطاي: (محمد بن عبيد) من غير إضافة، وهو غلط، والصواب (عبيدالله). قلت: ليس في الأدب أن يقال إنه غلط، لأن الظاهر أن مغلطاي تبع القطب، ويحتمل أن تكون لفظة (الله) ساقطة من نسخة القطب لسهو الكاتب"[44]. وكان تعليقه شديدا لما تعرض لقول ابن عيينة: "ما كان في القرآن (ما أدراك) فقد أعلمه، وما قال: (وما يُدريك) فإنه لم يعلمه. قال العيني: هذا التعليق عن سفيان بن عيينة وصله محمد بن يحيى بن أبي عمر في (كتاب الإيمان) له من رواية أبي حاتم الرازي عنه قال: حدثنا سفيان بن عيينة، فذكره بلفظ: (كل شيء في القرآن: (وما أدراك) فقد أخبره به، وكل شيء فيه: (وما يُدريك) فلم يخبره به. وقد اعترض عليه في هذا الحصر بقوله: ﴿**وما يُدريك لعله يزكى**﴾ [عبس: 3]، فإنها نزلت في ابن أم مكتوم، وأنه ممن يزكى، ونفعته الذِّكرى. وقال بعضهم: وعزاه مغلطاي فيما قرأت بخطه لتفسير ابن عيينة رواية سعيد بن عبدالرحمن عنه. وقد راجعت منه نسخة بخط الحافظ الضياء فلم أجده فيه. انتهى. قلت: في هذه العبارة إساءة الأدب لا يخفى ذلك على المنْصِف. وعدمُ وجدانه ذلك في نسخة الحافظ الضياء بخطه لا يستلزمه عدمه بخط غيره"[45].

وفيما ذهب إليه العيني إشارةٌ إلى ضرورة التروّي قبل إصدار الأحكام، واللين في الكلام، فقد يكون نقد الناقد لاذعا ثم يعود عليه، فيودُّ لو أنه سكت عن ذلك!

**الخاتمة:**

تبينت لنا من خلال تتبع هذا البحث أهمية تحقيق المخطوط بصفة عامة، والمخطوط الحديثي بصفة خاصة، وهذا مما يعمل على إنقاذ التراث الإسلامي من الضياع، وييسر الوقوف عليه لطلاب العلم. ومن جهة أخرى، تمكنا من الوقوف على جهود علماء الحديث في توثيق المخطوط الحديثي انطلاقا من مؤلفاتهم، وهذا يقدم صورة واضحة عن سلوكهم في هذا المجال. ولا يخفى أن المحدثين رواد التحقيق قبل أن يظهر عند الغرب، وكثير من قواعدهم معتمدة في بقية التخصصات، الأمر الذي دفعنا إلى تلمس ذلك في مجالي التوثيق والضبط، وكذا فيما يتعلق بالآداب المرعية عند التعليق.

ففي مجال توثيق المخطوط الحديثي، وجدناهم يسلكون ما يأتي:

1- التأكد من مدى تصريح المؤلف نسبةَ الكتاب لنفسه.

2- التأكد من وثاقة مَن نسب الكتابَ لنفسه، وأنه لم يكذب في دعواه.

3- النظر في نسبة العلماءِ الكتابَ للمؤلف بأن يصرحوا بذلك.

4- التأكد من أن الكتاب ليس منحولا للمؤلف، إذ قد يعمد بعضهم إلى نسبته له مع أنه ليس له لسبب من الأسباب.

5- النظر في سماعات الكتاب، سواء في بداية المخطوط أو نهايته، لأن وجودها يدل على أنه سمعه من المؤلف مجموعة من التلاميذ، ورووه عنه، وهنا نستفيد أيضا من كتب الفهارس والرامج والمعاجم والأثبات والمشيخات، وذلك يؤكد صحة نسبته له.

6- النظر في الطباق، فإنه يفيد أنه سمعه من المؤلف مَن جاء اسمُه فيه.

7- التأكد من صحة عنوان الكتاب، وعدم التصرف فيه.

8- المقابلة بين ما جاء في النص وما نقله المؤلف منه في كتاب آخر.

9- المقابلة بين ما جاء في النص وما نقله عنه العلماء في كتبهم مع عزوهم ذلك النص للمؤلف في الكتاب المُشْتَغَل به.

أما في مجال ضبط النص المخطوط من حيث أهميته وكيفيته وآدابه، فلقد وجدنا المحدثين يولونه عناية خاصة بهدف إخراج النص كما نُقل عن صاحبه من باب ضبطه ضبطا تاما، ولذلك تفاوتت قيمة النُّسَخِ المخطوطة بحسب رواتها ونُسّاخها، فكان مما اعتمدوا عليه ما يأتي:

1- اعتماد ما كان بخط المؤلف، وإثبات ما جاء فيه على ما جاء في غيره مما نسخه غيره عنه بسبب التحريف أو التصحيف أو اللحن.

2- إثبات ما جاء في الأصل بخط المؤلف مع التنبيه إلى وجه الصواب عند وجود تحريف، أو التنبيه على وجود رواية أخرى في المسألة.

3- اعتماد ما في نسخة ثقة معروف على غيره.

4- اعتماد نسخة مصححة على غير المصححة، المسموعة عن الحُفاظ.

5- إثبات ما في النسخة المعتمدة مع التنبيه على الفروق الموجودة في بقية النسخ من غير ترجيح عندما لا يتبين وجه ذلك، أو مع الترجيح إذا تبين له وجه ذلك بالهامش.

6- التمييز بين المتن والشرح حتى لا يخلط بينهما.

وأما من جهة الآداب المرعية في التعليق، فينبغي مراعاة ما يأتي:

1- الإفادة من الطرر الواردة في المخطوط لتوضيح النص.

2- الأدب في التعليق على المؤلف عند الحاجة إلى ذلك.

وهذه التنبيهات التي أبرزتها في هذا البحث ستساعد الباحث الحصيف على حسن القيام بعمل التحقيق، واجتناب الزلات التي وقع فيها بعضهم بسبب التقصير أو غير ذلك من الدواعي التي ألجأتهم إلى الوقوع فيما وقعوا فيه.

والله الموفق لما فيه الخير والسداد.

**فهرست المصادر والمراجع:**

الإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، ت. علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ/1992.

الإلماع إلى أصول الرواية وتقييد السماع:القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، ت. السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1392 هـ/1979.

أمثال الحديث: الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبدالرحمن بن خلاد، ت. عبدالعلي عبدالعظيم الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط1، 1404 هـ/1983.

البداية والنهاية: ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر القرشي، مكتبة المعارف، بيروت.

تصحيح التصحيف وتحرير التحريف: الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، ت. السيد الشرقاوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1407 هـ/1987.

تكملة الإكمال:ابن نقطة، أبو بكر محمد بن عبدالغني، ت. عبدالقيوم عبد رب النبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1408 هـ/1987.

التيسير بشرح الجامع الصغير: المناوي، زين الدين عبدالرؤوف، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط3، 1408 هـ/1988.

جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله:ابن عبدالبر، يوسف النمري- دار الكتب العلمية- بيروت- 1398 هـ/1978.

الحطة في ذكر الصحاح الستة: القنوجي، أبو الطيب صديق حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405 هـ/1985.

سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، ت. محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.

شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف:العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبدالله بن سعيد، ت. السيد محمد يوسف، مطبوعات اللغة العربية، دمشق، د.ت.

شرح مشكل الآثار: الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، ت. شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408 هـ/1987.

السنن الكبرى: البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، ت. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، 1404 هـ.

عمدة القاري، شرح صحيح البخاري: العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

عون المعبود، شرح سنن أبي داود: شمس العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1995.

الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض، ت. ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1402 هـ/1982.

فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر، ت. محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

الفهرست: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق- دار المعرفة، بيروت، 1398 هـ/1978.

فهرسة ابن خير الإشبيلي: ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم، وأنواع المعارف: ابن خير، أبو بكر محمد الأموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419 هـ/1998.

القانون في الطب:ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي- دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1420 هـ/1999.

الكامل في ضعفاء الرجال: ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، ت. يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1409 هـ/1988.

كتاب الكبائر وتبيين المحارم:الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ت. محيي الدين مستو، دار ابن كثير ببيروت، وكتبة التراث بالمدينة المنورة، د.ت.

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: المتقي الهندي، علاء الدين علي، ت. محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419 هـ/1998.

لسان الميزان: ابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 2، 1390هـ/1971.

المحدث الفاصل بين الراوي والواعي: الرامهرمزي، ت. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1391هـ/1971.

معجم أبي علي الصدفي:ابن الأبار، أبو عبدالله محمد بن عبدالله القضاعي، مطبعة روخس، إسبانيا، 1885.

معرفة السنن والآثار: البيهقي، ت. سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

مقدمة ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري، ت. نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1397 هـ/1977.

المنهل العذب الروي في ترجمة قطب الأولياء النووي: السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن، ت. أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1426 هـ/2005.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ت. علي محمد عوض وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995.

النظم التعليمية عند المحدثين في القرون الثلاثة الأولى: المكي اقلاينة، جمعية البحث في العلوم الإسلامية، مطبعة طوب بريس، الرباط، ط 1، 2002.

**الهوامش:**

[1]- يتضح ذلك بجلاء في الدراسة التي أنجزها محيي الدين مستو للكبائر، ص: 5-14.
[2]- ابن عدي: الكامل في ضعفاء الرجال 2303/6.
[3]- الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال 328/3 تر. 3558.
[4]- ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان 114/3 تر. 381.
[5]-السخاوي: المنهل العذب الروي في ترجمة قطب الأولياء النووي، ص: 23.
[6]- القاضي عياض: الغنية، ص: 25-26.
[7]- مقدمة ابن الصلاح، ص: 179.
[8]- ابن كثير: البداية والنهاية 135/1.
[9]- ابن سينا: القانون في الطب 513/2.
[10]- ابن النديم: الفهرست، ص: 335.
[11]- ابن نقطة: تكملة الإكمال 252/3، تر 3158.
[12]- الذهبي: ميزان الاعتدال 237/1 تر 392.
[13]- الذهبي: ميزان الاعتدال 45/6-46 تر 7151.
[14]- ابن حجر: لسان الميزان 239/5 تر 835.
[15]- الطحاوي: شرح مشكل الآثار 485/15.
[16]- فهرسة ابن خير الإشبيلي، ص: 168.
[17]- العسكري: شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، ص: 1-2.
[18]- الصفدي: تصحيح التصحيف وتحرير التحريف، ص: 4-7.
[19]- البيهقي: السنن الكبرى، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء 97/1 ح 470.
[20]- البيهقي: السنن الكبرى، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء 97/1 ح 474.
[21]- البيهقي: السنن الكبرى، باب ما يقول إذا خرج من الخلاء 97/1 ح 475.

[22]- البيهقي: السنن الكبرى، باب دعاء القنوت 209/2 ح 3265.
[23]- ينظر: ابن عبدالبر: جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله 78/1، والقاضي عياض: الإلماع إلى أصول الرواية وتقييد السماع، ص: 160.
[24]- الرامهرمزي: المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، ص: 606.
[25]- المكي اقلاينة: النظم التعليمية عند المحدثين في القرون الثلاثة الأولى، ص: 38-39.
[26]- المناوي: التيسير بشرح الجامع الصغير 181/1، وينظر مثل هذا السلوك في 439/1، 214/2، 218/2، 327/2، 512/2، 589/2، 666/2...
[27]- المناوي: التيسير 705/1، وينظر 338/2، 471/2...
[28]- المناوي: التيسير 762/1، وينظر 271/2، 416/2...
[29]- سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب من فاتته متى يقضيها 22/2 ح 1267.
[30]- سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب من فاتته متى يقضيها 22/2 ح 1268.
[31]- البيهقي: معرفة السنن والآثار، كتاب الصلاة، باب ما يستدل به على هذا النهي ببعض الصلوات دون بعض 269/2-270 ح 1308.
[32]- شمس العظيم آبادي: عون المعبود، شرح سنن أبي داود 103/4.
[33]- ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة 267/2 تر 2958.
[34]- ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري 23/1.
[35]- البيهقي: السنن الكبرى، باب رواية من روى في هذا 227/4 ح 8319.
[36]- الرامهرمزي: أمثال الحديث، ص: 169-170 ح 73.
[37]- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال 820/3 ح 8858.
[38]- عون المعبود العظيم آبادي: عون المعبود 208/3.
[39]- ابن حجر: فتح الباري 30/1.
[40]-القنوجي، صديق حسن: الحطة في ذكر الصحاح الستة، ص: 101.
[41]- وصفه ابن الأبار بقوله: "وكان لا يُدرَك شأوه، ولا يُبْلَغُ مداه في العناية بصناعة الحديث وتقييد الآثار وخدمة العلم، مع حسن التفنن فيه والتصرف الكامل في فهم معانيه، إلى اضطلاعه بالنظم والنثر، ومهارته في الفقه، ومشاركته في اللغة والعربية. وبالجملة، فكان جمال العصر، ومفخرة الأفق، وينبوع المعرفة، ومعدن الإفادة. وإذا عُدَّت رجالات المغرب فضلا عن الأندلس حُسِبَ فيهم صدرا. وله تواليف مفيدة كتبها الناس وانتفعوا بها، وكثر استعمال كل طائفة لها.
ابن الأبار: معجم أبي علي الصدفي، ص: 295-296 تر 279.
[42]- المناوي: التيسير 952/1، وينظر عمل المحدثين في الاستفادة مما جاء في حواشي الكتاب من النفائس عند العيني: عمدة القاري، شرح صحيح البخاري 246/14...
[43]- العيني: عمدة القاري 162/8، وينظر أيضا: 497/31، و 463/35...
[44]- العيني: عمدة القاري 335/16.
[45]- العيني: عمدة القاري 163/17.

# دراسة موضوعية لأبعاد الاستغفار وآثاره في القرآن الكريم

**د/ نورة بن حسن**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

**الملخص:**

إن الطبيعة البشرية التي تجمع بين الجانب العقلي والعاطفي، تجعل الإنسان يقع في الذنوب والمعاصي تارة والإصلاح والإفساد تارة أخرى. وطبيعة الحياة تحول دون ديمومة حضور الذهن والقلب مع الله إلى الانشغال بمختلف المصالح الدنيوية؛ فيُغَانُّ على قلبه. أضف إلى ذلك ما تعيشه الأمة من القحط وتأخر نزول الأمطار، ونزول الكوارث الطبيعية، وتسلط الأعداء، وانتشار العقم والأمراض، وظهور الفساد، كلها أدواء أرشد القرآن الكريم إلى علاجها بالاستغفار من أجل الفلاح في الدنيا والآخرة؛ وتحقيق الأمن والطمأنينة، والارتقاء في مدارج التقوى وتذوق حلاوة الإيمان، واستدرار الخيرات والرحمات، وتطهير الفرد والمجتمع من مختلف الآفات.

**Summary**:

Human nature is a mixture of mental and emotional sides. It's why humans fall into sins and act badly sometimes, and sometimes act into reforms and perversions. Our daily life prevents the permanent presence of God within human minds and hearts and the interest in earthly things. So that the heart becomes sick. In addition to that, the various natural disasters and problems as drought and the late of rain. Also the spread of diseases and infertility and appearance of corruption. The Qu'ran gives to us the cure for all these diseases and problems which is forgiveness. To prevent the individual and the society from any problem and reach true faith.

**مقدمة:**

الحمد لله الغفّار، وصلى الله على رسوله وعلى آله وصحبه الأطهار، وعلى من تبعهم من الأخيار بإحسان إلى يوم الدين، أمّا بعد:

فإنّ المسلم في تفاعل دائم مع الحياة بما فيها من انشغالات ومغريات، تتجاذبه الطاعات والمعاصي والتقصير أحيانا، والمصالح والغفلة والفتور أحيانا أخرى، يتقلب في أحوال شتى،ولا يكاد يسلم من الافتتان بالدنيا أحد، وإن كان ذلك على تفاوت حسب الدُّربة على القُرُبات.

هذا فضلا عن تداعي الأعداء على الأمة وتكالبهم ضدها، مما أدى إلى دمار بعض الدول العربية وخرابها، وتشرد شعوبها ومعاناتهم من الأمراض والفقر والمجاعات. ويشهد الكثير منها اليوم القحط والجفاف، واحتباس القطر وانقطاع الغيث،والقرآن يُذكِّر العباد بالشدائد؛ لعلَّهم يتضرَّعون ويستغفرون؛ فكيف نظر إذا إلى موضوع الاستغفار؟ وما هي أبعاده وآثاره؟

إنَّ الإجابة على هذا الإشكال المحوري تستدعي تجاوز النظرة التجزيئية في التفسير إلى استخدام المنهج الموضوعي التجميعي، الذي يُعنى بتتبع آيات الموضوع، ثم فهمها في إطار الواقع، بهدف تحديد النظرة القرآنية إزاء الموضوع، وهو ما يفرض بحثه بعنوان: "دراسة موضوعية لأبعاد الاستغفار وآثاره في القرآن الكريم".

وتكمن أهمية الموضوع في كون الاستغفار وسيلة لاستدراك النقص وجبر التقصير، وتوقي الشدائد ودفع العذاب، والتغيير والإصلاح الذي يبدأ من مصالحة النفس وتوثيق الصلة بالله. فإذا كانت الذنوب أدواء فإنّ الاستغفار دواء، كما أرشد إلى ذلك القرآن الكريم في مواضع كثيرة منه، وهذه من أقوى أسباب معالجة الموضوع، الذي رغم أهميته لم يحظ -في حدود اطلاعي- بدراسة سابقة تحقق الهدف بناءً على هذا المنهج.

ويبقى انتخاب الآيات التي تعالج المحاور الرئيسة للموضوع، يشكل أهم الصعوبات أمام الدراسة؛ إذ لا يمكن الإحاطة بجميعها في مثل هذا المقال، مما يقتضي إفراد البحث برسالة علمية.

ولتحقيق هدف الموضوع قُسِّم البحث إلى مقدمة تنطوي على الإشكالية، وثلاثة مطالب مذيلة بخاتمة، تتضمن أهم النتائج والتوصيات، بحيث يتناول المطلب الأول تحديد تعريف للاستغفار، أما الثاني فيعالج الفرق بين الاستغفار والتوبة ثم بيان لأفضل أوقاته، في حين خصص الثالث لأبعاده في العاجل وآثاره في الآجل.

**المطلب الأول: تعريفات**

قبل الحديث عن موضوع الاستغفار وأبعاده الأساسية في القرآن الكريم يتعين تحديد استعماله اللغوي والاصطلاحي من خلال فرعين.

**الفرع الأول: الاستغفار في اللغة**

قال الراغب: "الغفر إلباس ما يصونه عن الدنس، ومنه قيل اغفر ثوبك في الوعاء واصبغ ثوبك فإنّه أغفر للوسخ، والغفران والمغفرة من الله هو أن يصون العبد من أن يمسه العذاب.... والاستغفار طلب ذلك بالمقال والفعال"[1].

**والاستغفار مصدر**: استغفر يستغفر وهو مأخوذ من مادة (غَ فَ رَ) التي تدل على السَّتْرِ والتغطية، والْغَفرُ والغُفْرَانُ بمعنى، يُقالُ: غفَرَ الله ذَنْبَهُ غَفْرًا وَمَغْفِرَةً وَغُفْرَانًا أَي: ستره، وصَفَحَ عنه. ومنه يُقَالُ: الصِّبْغُ أَغْفَرُ لِلْوَسَخِ أَيْ أَسْتَرُ وأحمل وأغطى. وتَغافَرَا دَعا كلُّ واحد منهما لصاحبه بالمَغْفِرة.والغَفُورُ والغَفَّارُ: من صفاتِ اللهِ تعالى[2].

وجاء في تاج العروس: غَفَرَ له إذا تَجَاوَزَ عنه في الظاهر ولم يَتَجاوز في الباطنِ نحو قوله تَعَالَى: ﴿**قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ**﴾ (الجاثية: 14)، والغَفَّارُ والغافِرُ: من صفاتِ الله تَعَالَى، وهُمَا من أَبْنِيَةِ المُبَالَغَة ومعناهُما السّاتِرُ لذنوب عباده المتجاوز عن خَطاياهم وذنوبهم[3].

قال ابن عاشور: "والاستغفار: طلب الغَفْر أي الستر للذنوب، وهو مجاز في عدم المؤاخذة على الذنب"[4].

فالاستغفار في الاستعمال المعجمي، مصدر مأخوذ من مادة غفر التي تتمحور حول معنى السَّتْرِ والتغطية مع الصفح، وإن كان قد يستعمل في التجاوز الظاهري فقط، أي السَّتر مع العقوبة. والْغَفرُ والغُفْرَانُ بمعنًى واحد، ومن صفات الله تعالى الغَفُورُ والغَفَّارُ، والغَافِر وهي من صيغ المبالغة، ومعناها السّاتِرُ لِذُنوبِ عِبَادِه المُتَجَاوِزُ عنها.

**الفرع الثاني: الاستغفار في الاصطلاح**

لتحديد الاستخدام الاصطلاحي للاستغفار تم استقراء ما ورد عند بعض المفسرين والعلماء، ومن ذلك:

الاستغفار عند الطبري: ستر الذنوب والصَّفح بعدم ترتيب العقوبة عليها[5].

فالاستغفار- في نظره -يجمع بين السَّتر وعدم العقوبة، ولا ينفرد بأحد المعنيين دون الآخر.

وتابعه على ذلك ابن تيمية في تعريف المَغْفِرة، فقال: "هي وقاية شر الذنب بحيث لا يعاقب عليه، فمن غفر ذنبه لم يعاقب عليه، أما مجرد ستره فقد يعاقب عليه في الباطن، ومن عوقب على الذنب باطنا وظاهرا لم يغفر له"[6].

فابن تيمية والطبري يفرقان بين المغفرة والسَّتر؛ إذ المغفرة هي السَّتر مع انتفاء العقوبة. فالسَّتر: أخص من الغُفْران؛ إذ يجوز أن يستر ولا يغفر.

وينتقد ابن تيمية تفسير الغفر بمجرد السَّتر، كما ينتقد تسمية المغفرة والغَفَّار بناءً على معنى السَّتر فقط، وتفسير اسم الله الغَفَّار بأنَّه الستَّار، ويعده تقصيرا في معنى الغَفْر.فهؤلاء نظروا إلى الاستغفار من جهة الذنب ومآله.

أمّا الاستغفار عند أبي حيّان فيُراد به: "سؤال الله بعد التوبة الغفران"[7].

ووافقه في ذلك ابن عاشور حيث قال: "الاستغفار في لسان الشارع بمعنى التوبة"[8].

فالاستغفار باتفاق بينهما لا يكفي فيه طلب الصفح عن المؤاخذة بالذنب بل لابد من توفر شروط التوبة؛ من ندامة ونية إقلاع عن الذنب، وعدم العودة إليه. ولا اعتبار له إلا إذا واطأ القلب ذكر اللّسان.

ويُعلل ابن عاشور ذلك فيقول: "إذ كيف يطلب العفو عن الذنب من هو مستمرّ عليه أو عازم على معاودته، ولو طلب ذلك في تلك الحالة لكان أكثر إساءة من الذنب، فلذلك عدّ الاستغفار هنا رتبة من مراتب التَّقوى". ثم ينتقد القول بأنّ «استغفارنا يحتاج إلى الاستغفار» لما فيه من مبالغة؛ إذ الاستغفار بالقول مأمور به في الدّين لأنَّه وسيلة لتذكّر الذنب والحيلة للإقلاع عنه[9].

وقد أثبت علماء النفس أن ما يقوله الإنسان ويكرره يترك أثراً في العقل الباطن، مما يؤدي إلى تغيير سلوك هذا الإنسان، وذلك حسب العبارات التي يرددها، والاستغفار بمثابة رسالة قوية يوجهها الإنسان لنفسه،تجعله يعترف بالذنب ويعزم على عدم العودة إليه.

وعرّف الجرجاني الاستغفار بأنّه: "استقلال الصالحات والإقبال عليها، واستكبار الفاسدات والإعراض عنها"[10]. وهذا التعريف أقرب إلى معنى التقوى منه إلى الاستغفار.

أمّا أبو البقاء فقال: "المغفرة وهي صيانة العبد عما استحقه من العقاب بالتجاوز عن ذنوبه"[11].

ومدار التعريف على العاقبة فقط، وهي عدم ترتيب العقوبة على الذنب، بغض النظر عن الستر.

ومما سبق من التعريفات أنّ الاستغفار شرعا لا يكفي فيه ستر الذنب فقط بل طلب التجاوز عنه أيضا، وعدم المؤاخذة به. ويشهد له قوله تعالى: ﴿**أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ ۚ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ**﴾ (البقرة: 175)

وقوله: ﴿**فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ**﴾ [البقرة: 284]، فهذه الآيات دليل على أنّ المغفرة تقتضي تجاوز الذنب وعدم التعذيب به، والتعذيب دليل على عدم المغفرة.

**المطلب الثاني: الفرق بين الاستغفار والتوبة وأفضل أوقاته**

بعد التعرف على معنى الاستغفار في الاستعمال المعجمي والاصطلاحي، ننتقل إلى تحديد الفرق بين الاستغفار والتوبة، ثم الحديث عن أفضل أوقاته عبر فرعين:

**الفرع الأول: الفرق بين الاستغفار والتوبة**

فرّق ابن كثير بين الاستغفار والتوبة عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ**﴾ (هود: 3)، حيث يرى أنّ الاستغفار يتعلق بالذنوب السالفة، أمّا التوبة ففي المستأنف والمستقبل واشترط لها الاستمرار أي: الإقلاع وعدم العودة[12]. وقد نقل القرطبي عن بعض الصالحين: "الاستغفار بلا إقلاع توبة الكذابين"[13].

ولا يخرج عن ذلك الفرق ما جاء في "الوسيط" حيث ذكر أنّ: "الاستغفار: طلب المغفرة من الله - تعالى- وعدم المؤاخذة على الخطايا. والتوبة: العزم على الإقلاع عن الذنب، مع الندم على ما حصل منه في الماضي"[14].

فيستنبط من هذا أنّ الاستغفار يتعلق بالماضي، بينما تتعلق التوبة بالمستقبل.

في حين لم يفرّق ابن عاشور بينهما، فهما عنده بمعنى واحد حيث قال: "الاستغفار في لسان الشارع بمعنى التوبة"[15].

وقد سبقه إلى ذلك الفراء حيث قال: "ثم" هنا [أي في ﴿**وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ**﴾] بمعنى الواو؛ أي: وتوبوا إليه؛ لأن الاستغفار هو التوبة، والتوبة هي الاستغفار"[16].

قال أبو هلال العسكري: "الفرق بين الاستغفار والتوبة: أن الاستغفار طلب المغفرة بالدعاء والتوبة أو غيرهما من الطاعة، والتوبة الندم على الخطيئة مع العزم على ترك المعاودة، فلا يجوز الاستغفار مع الإصرار لأنه مسلبة لله ما ليس من حكمه ومشيئته"[17].

أمّا أبو البقاء فيرى أنّ الاستغفار طلب الغفران، ولا يتوقف الغفران عند إسقاط العقاب بل ويقتضي نيل الثواب، ولا يستحقه إلا المؤمن، ولا يستعمل إلا في الباري تعالى، ويختص بالآخرة فقط[18].

وهو ما أشار إليه القرآن في حال اقتران الاستغفار بعدم الإصرار: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ (135) أُولَٰئِكَ جَزَاؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا**﴾ [آل عمران:135- 136]

وبناءً على ما سبق وتتبع جل ما ورد في القرآن عن الاستغفار والتوبة، فإنّه يمكن القول بأنّ الاستغفار والتوبة يتواردان؛ فإذا جاء الاستغفار في السياق مقرونا بالتوبة أريد به النّدم والاعتراف بالذنب، وطلب التجاوز عنه بعدم ترتيب العقوبة، ولا يتعلق هذا إلا بما سلف، أما التوبة فيراد بها العزم على الإقلاع عن الذنب، ولا تتعلق إلا بالمستقبل، أمّا إذا جاء الاستغفار منفردا أريد به التوبة. فهما كالإيمان والإسلام، فنقول إذا تواردا تحدا في المعنى وإذا افترقا اختلفا.

**الفرع الثاني: أفضل أوقات الاستغفار**

لا يختص الاستغفار بوقت محدد كبعض العبادات، وهذا من فضل الله تعالى على عباده، فهو منحة ربانية تسع الأوقات جميعا، وإن كان يُرَّغب فيه في بعض الأوقات، ويَشرُف لشرفها كوقت السحر؛ وذلك لأسرار بيَّنها أبو حامد الغزالي في قوله: "وبالحقيقة يرجع شرف الأوقات إلى شرف الحالات أيضاً؛ إذ وقت السحر وقت صفاء القلب وإخلاصه وفراغه من المشوشات"[19].

والاستغفار صفة للمتقين لقوله تعالى: ﴿**وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ**﴾ [آل عمران:17] وقال: ﴿**وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**﴾ [الذاريات:15-18] وفي بناء الفعل على الضمير إشعار بأنَّهم الأحقاء بأن يُوصفوا بالاستغفار دون المصرّين، كأنَّهم المختصون به، لاستدامتهم له، وإطنابهم فيه[20].

ونُقل في الاستغفار المقصود في هذه الآية وجهان: أحدهما: الصلاة، والثاني: تأخير الاستغفار من الذنوب إلى وقت السحر[21]. والسحر السدس الأخير من الليل، وسمي سحراً لاشتباهه بين النور والظلمة[22].

فإن كان المراد الصلاة، فالاستغفار فيها أحسن، وإن كان المراد تأخير الاستغفار من الذنوب إلى وقت الأسحار، فيشهد له وعد يعقوب عليه السلام لبنيه: ﴿**سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي**﴾ [ يوسف: 98] عند كثير من المفسرين فيما نقله عنهم ابن كثير[23].

قال أبو السعود: "قيل: أخّر الاستغفارَ إلى وقت السحر، وقيل: إلى ليلة الجمعة ليتحرّى به وقت الإجابة، وقيل: أخّره إلى أن يستحِلَّ لهم من يوسف عليه الصلاة والسلام أو يعلم أنه قد عفا عنهم، فإنَّ عفوَ المظلوم شرطُ المغفرة"[24].

وروى محارب بن دثار عن عمه: "أنّه كان يأتي المسجد في السحر فيمر بدار ابن مسعود فيسمعه: اللهم إنّك أمرتني فأطعت، ودعوتني فأجبت، وهذا السحر فاغفر لي. فسئل ابن مسعود عن ذلك، فقال: إنَّ يعقوب أخر بنيه إلى السحر بقوله: ﴿**سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي**﴾ [يوسف: 98]. وروى الجريري: "أن داود، عليه السلام، سأل جبريل: أي الليل أسمع ؟ فقال: لا أدري غير أنّ العرش يهتز في السحر". وقوله: "أسمع" يريد أنها أوقع للسمع، والمعنى: أنّها أولى بالدعاء وأرجى للاستجابة"[25].

وقد ثبت في صحيح البخاري أَنَّ رسول الله ﷺ قال: "يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهُ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ"[26]. وهذا دليل صحيح على أفضلية ثلث الليل الآخر، وهو وقت السحر في إجابة الدعاء وإعطاء المسألة، واستجلاب المغفرة.

وفي رواية مسلم: "هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من سائل فيعطى سؤله؟ حتى يطلع الفجر"[27]. فذكر أنَّ "الاستغفار المندوب إليه المرجو بركة إجابته، هو قبل الفجر"[28].

فهذا وقت شريف مرغب فيه، خصّه الله تعالى بالتنزل فيه، وتفضّل على عباده بإجابة من دعا فيه، وإعطاء من سأله، والمغفرة لمن استغفره، إذ هو وقت خلوة وغفلة واستلذاذ بالنوم، ومفارقة الدعة واللذة صعب على العباد، فمن آثر التضرع إلى ربه في غفران ذنوبه في هذا الوقت الشاق، ضمنت له الإجابة. وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى بقوله: "والصلاة بالليل والناس نيام"[29]. فلذلك نبّه الله عباده على الدعاء في هذا الوقت الذي تخلو فيه النفس من خواطر الدنيا، ليستشعر العبد الجدّ والإخلاص لربه فتقع الإجابة منه تعالى رفقًا من الله بخلقه[30].

وقد حث النبي ﷺ على الذكر في جوف الليل الآخر، وهو الوقت الذي يكون فيه المولى تعالى أقرب ما يكون إلى العبد، بقوله: "أَقْرَبُ ما يَكُونُ الرَّبُّ مِنَ العَبْدِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ الآخر، فإن اسْتَطَعْتَ أَنْ تَكُونَ مِمَّنْ يَذْكُرُ اللَّهَ تَعالى فِي تِلْكَ السَّاعَةِ فَكُنْ"[31].

وجوف اللَّيل الآخر يرُاد به: "جوف النصف الثاني، فابتداؤه يكون من الثلث الأخير، وهو وقت القيام للتهجد. قاله الطيبي، وقال القاري: ولا يبعد أن يكون ابتداؤه من أول النصف"[32].

ومن الأوقات والأماكن التي يفضل فيها الاستغفار أيضا وقت الإفاضة وعقبها بعرفة لقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [البقرة: 199]، فذلك الوقت والمكان من أزمان الإجابة والمغفرة والرحمة وأماكنها.

ويُعد الوقت الذي يعقب قضاء العبادات عموما من بين أفضل الأوقات للاستغفار لما رواه ثوبان رضي الله عنه قال: "كان النبي ﷺ إذا سلم يستغفر ثلاثا"[33].

وقد نبَّه أبو حامد الغزالي إلى ضرورة حرص المؤمن تحري بعض الأوقات التي يرغب فيها الدعاء، فقال: "أن يترصد لدعائه الأوقات الشريفة كيوم عرفة من السنة. ورمضان من الأشهر ويوم الجمعة من الأسبوع، ووقت السحر من ساعات الليل"[34]. لما يرجى في هذه الأوقات من بركة الإجابة والمغفرة والرحمة.

**المطلب الثاني: آثار الاستغفار وأبعاده**

إن استقراء النصوص القرآنية يدل على أن الاستغفار تترتب عنه عدة آثار ونتائج مطلوبة أو منافع متطلع إليها، يمكن حصرها في نوعين، تبعا لحصولها في الدنيا أو الآخرة، أمّا الدنيوية فمنها:

**الفرع الأول: آثار الاستغفار العاجلة**

تتعدد منافع الاستغفار الدنيوية وآثاره العاجلة التي تترتب عنه، وترتبط به ارتباطا قويا كما بيّن ذلك القرآن في عدة مواضع، ومن بينها:

**أولا: المتاع الحسن**

وَعَد الله عزّ وجل المستغفرين والتوابين بالمتاع الحسن في الحياة الدنيا في قوله: ﴿**وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ [هود: 3] وهذا ما يدل على أنّ المتاع الحسن في الحياة الدنيا، من آثار الاستغفار وثمار التوبة إلى الله عزّ وجل من الذنوب، حيث جعلت الآية المتاع الحسن من نتائج الاستغفار والتوبة، فارتبطا ارتباط السبب بالمسبب، ولكن ما المقصود بالمتاع الحسن؟

اختلف المفسرون في المراد به عبارة وإن اتحد المعنى، فقال أبو السعود: "يعيشكم عيشًا حسنا في خفض ودعة وأمن وسعة"[35]، وقال الشنقيطي: "سعة الرزق، ورغد العيش، والعافية في الدنيا"[36]. وفسره ابن عاشور بالحياة الطيبة في الدنيا[37]. وهو قول يجمعها، ويشهد له قوله تعالى: ﴿**فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ [النحل: 97]. وسمَّى منافع الدنيا بالمتاع لأجل التنبيه على حقارتها وقلتها، ونبّه على كونها منقضية بربطها بغاية محددة وهي الأجل المسمى[38].

**ثانيا: إرسال السماء مدرارا**

إنّ من آثار الاستغفار ومنافع التوبة في الدنيا إرسال السماء مدرارا، والمراد بذلك كثرة الأمطار وتتابعها، قال تعالى حكاية عن هود عليه السلام: ﴿**وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا**﴾ [هود: 52]، وقال حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿**فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (10) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا**﴾ [نوح:10-11]. قال القرطبي عن الآيتين: "دليل على أنّ الاستغفار يستنزل به الرزق والأمطار"[39].

والمقصود هنا الاستغفار من الشرك بالله، والمسارعة إلى الإيمان به، لاستدرار المطر بعد أن حبس عن قوم هود عليه السلام سنين. والملاحظ التعبير بلفظ الرب، ولعلّ ذلك يعود إلى ما تحمله هذه اللفظة دون غيرها من دلالة كبيرة على التذكير بنعم الله ومدى إحسانه، لأنّ كلمة الرب تنطوي على معنى التربية والتعهد بالرعاية، ومن هنا يقال: رب وربة البيت.

ونزول الأمطار وكثرتها نعمة عظيمة؛ إذ بذلك قوام حياة الإنسان والحيوان والنبات، وإمساك القَّطر يؤدي إلى القحط والجفاف وهلاك الأموال؛ من المواشي والأنعام والزروع، وذهاب الأولاد، وقد عبّر عن ذلك بقوله: ﴿**يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا**﴾، ويرسل مأخوذ من مادة"رسل" التي تدلُّ على الانبعاث والامتداد. يقال: جاءَ القومُ أَرْسالاً، أي: يتبَعُ بعضُهم بعضاً[40]. وقد عبر بالفعل المضارع الذي يفيد التجدد والاستمرار، مما يدل على تعهد المولى تعالى للمستغفرين بإدرار السماء نعمة تدوم بدوامهم على الاستغفار.

والمدرار الكثير الدر، على وزن مفعال من أبنية المبالغة، وهو مأخوذ من الدَّر أي: نزول اللبن غزيرا من الضرع، ثم استعير للمطر الغزير المتتابع الذي يتلو بعضه بعضا، يقال: دَرَّت السماء بالمطر، وتدر دَرّاً ودُرُوراً، إذا كثر مطرها

وتتابع[41]. من غير إضرار، قال ابن عباس رضي الله عنهما: "مدرارا" يتبع بعضه بعضا"[42].

ويُستفاد من هذا التعبير، أن الله عز وجلّ يتعهد أهل الاستغفار بغيث غزير لا ينقطع، يتبع بعضه بعضا، كأنّه خيط من السماء حتى تخصب الأرض، ويروي المواشي ويسد جميع حاجات الناس إلى الماء. ويشهد له ما جاء في الأثر من أن العباس رضي الله عنه لما استسقى به عمر رضي الله عنه أرخت السماء مثل الحبال حتى أخصبت الأرض وعاش الناس[43].

وقد فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّ الاستغفار هو المفتاح الذي يستنزل به الغيث، فكان لا يزيد عليه في الاستسقاء، فعن الشَّعْبِيِّ قال: "أَصَابَ النَّاسَ قَحْطٌ في عَهْدِ عُمَرَ رضي اللَّهُ عَنْهُ فَصَعِدَ عُمَرُ الْمِنْبَرَ فَاسْتَسْقَى فَلَمْ يَزِدْ عَلَى الاِسْتِغْفَارِ حَتَّى نَزَلَ فَقَالُوا لَهُ: مَا سَمِعْنَاكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اسْتَسْقَيْتَ فَقَالَ: لَقَدْ طَلَبْتُ الْغَيْثَ بِمَفَاتِيحِ السَّمَاءِ الَّتِي بِهَا يُسْتَنْزَلُ الْمَطَرُ، ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الآيَةَ ﴿**اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا**﴾ (نوح: 10-12)، ﴿**وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ**﴾ (هود: 52)، ﴿**وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ**﴾ (هود: 3)"[44].

وقال الاوزاعي: "خرج الناس يستسقون، فقام فيهم بلال بن سعد فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: اللهم إنَّا سمعناك تقول: ﴿**مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ**﴾ [التوبة: 91] وقد أقررنا بالإساءة، فهل تكون مغفرتك إلا لمثلنا؟! اللهم اغفر لنا وارحمنا واسقنا! فرفع يديه ورفعوا أيديهم فسقوا"[45].

وهذه الآثار كلها تدل على فقه السلف، وتأويلهم للآيات التي ترتب الاستسقاء على الاستغفار، وتُبيِّن أنّ إدرار الأمطار ثمرة من ثمار الاستغفار، وإشارة إلى أنّ الكفر والمعاصي من أسباب منع القطر؛ وفي ذلك تعليم للأجيال بعدهم سبل دفع الجدب والقحط، واستنزال الرحمة والغيث، والعمل بما جاء في القرآن وأتباعه.

**ثالثا: الإمداد بالأموال والبنين**

تُعد الأموال والأولاد، أكثر المحبوبات إلى النفوس البشرية، والإمداد بها من آثار الاستغفار وثماره العاجلة، التي تُبهج النّفوس وتشرح الصدور، كما يدل على ذلك وعد نوح عليه السلام لقومه فيما حكاه عنه القرآن قائلا: ﴿**وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ**﴾ [نوح: 12] قال عطاء: "يكثر أموالكم وأولادكم"[46]. والأموال لفظ عام يتناول جميع أنواع المال ولا يقتصر على نوع دون آخر.

قال الزمخشري: "أمرهم بالاستغفار الذي هو التوبة عن الكفر والمعاصي، وقدّم إليهم الموعد بما هو أوقع في نفوسهم وأحبّ إليهم من المنافع الحاضرة والفوائد العاجلة، ترغيباً في الإيمان وبركاته والطاعة ونتائجها من خير الدارين"[47].

ويؤيد نشأة الولد عن الاستغفار وكونه من آثاره، حكاية القرآن وعد هود -عليه السلام- لقومه: ﴿**وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ**﴾، فالولد مما فسرت به هذه القوة، حيث نُقل أنّ قوم عاد عقمت أرحام نسائهم كما سبقت الإشارة.

وقرن بين الأموال والبنين، دون إعادة فعل الإمداد على خلاف المعتاد في تعداد آثار الاستغفار، لأن المحبوبية لا تكتمل إلا باجتماعهما، بينما يؤدي فقدان أحدهما إلى تنغيص محبوبية الآخر. وتأخير البنين لحِكم قد يكون منها أنّ بقاء الأموال غالباً بهم[48].

وقد انتزع الحسن بن علي رضي الله عنه من الآيتين، أنّ كثرة الاستغفار، قد يجعله الله سبباً لكثرة الولد. وأجاب من سأله وأخبره أنّه ذو مال ولا يولد له بالاستغفار، فأكثر من ذلك فولد له عشر بنين[49].

وقد أرشد الحسن البصري إلى الاستغفار كل من جاء إليه شاكيا الجدب والفقر، وقلة النسل والجفاف، حيث روي عن الربيع بن صبيح: "أنّ رجلاً أتى الحسن وشكا إليه الجدب، فقال له: استغفر الله تعالى، وأتاه آخر فشكا إليه الفقر، فقال له: استغفر الله تعالى وأتاه آخر، فقال: ادع الله سبحانه أن يرزقني ابناً، فقال له: استغفر الله تعالى، وأتاه آخر فشكا إليه جفاف بساتينه، فقال له: استغفر الله تعالى، فقلنا: أتاك رجال يشكون ألواناً ويسألون أنواعاً، فأمرتهم كلهم بالاستغفار، فقال: ما قلت من نفسي شيئاً إنما اعتبرت قول الله - عز وجل- حكاية عن نبيه نوح -عليه الصلاة والسلام- أنه قال لقومه: ﴿**اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ**﴾[نوح: 10]" [50].

ويستفاد من هذا أنّ العقم والفقر والجدب والجفاف كلها يمكن علاجها، بكثرة الاستغفار خصوصا والطاعات عموما، وتعهد الإنسان نفسه بالاستغفار، من شأنه أن يؤدي إلى استنزال الأرزاق وتكثير الخيرات.

**رابعا: جعل الجنات والأنهار**

رتبت الآية جعل الجنات والأنهار على الاستغفار، لقوله تعالى: ﴿**وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا**﴾[ نوح: 12] فهذا وعد بخير الدنيا. مما يدل على أن الاستغفار والتوبة والطاعة عموما من أعظم أسباب الخصب والغنى، وكثرة البساتين والأنهار الجارية لسقيها؛ إذ بها قوامها وقوام الانتفاع بها، وبها إنتاجها وإثمارها

بأنواع مختلفة من الثمار إلى جانب جمالها؛ و ذلك في الدنيا على رأي الجمهور خلافا للبقاعي، جريا على الملذات العاجلة المذكورة في الآية.

واختلف المفسرون في سبب إعادة فعل الجعل فأرجعه الألوسي إلى تغاير الجنات والأنهار، إذ الأول مما لفعلهم مدخل فيه بخلاف الثاني[51]. أما ابن عاشور فعزاه لغرض التوكيد اهتماماً بشأن الأنهار لأنّها قوام الجنات والمزارع والأنعام[52].

**خامسا: الرحمة ومنع عذاب الاستئصال**

إن من آثار كثرة الاستغفار الإبقاء على قيد الحياة، واستجلاب الرحمة بدفع العذاب العاجل المستأصل كما تشير إلى ذلك النصوص، منها حث النبي صالح عليه السلام لقومه على الاستغفار لما سلف منهم: ﴿**قَالَ يَا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ ۖ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ [النمل: 46] أي: رجاء رحمة الله بهم وعدم تعذيبهم، فالرحمة هنا هي دفع العذاب. وقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**﴾ [الأنفال: 33]، وذلك فضلا عن وجود النبيُّ عليه الصلاة والسلام بين أظهرهم، إذ من سنة الله تعالى إمهال الظالمين، وعدم استئصالهم بالعذاب مادام النّبي فيهم ومادامو يستغفرون، والمرادُ باستغفارهم "إما استغفارُ مَنْ بقِيَ منهم من المؤمنين أو قولُهم: اللهم اغفِرْ أو فرضُه على معنى لو استغفروا لم يعذبوا"[53].

وقد قَرنت الآية الاستغفار ببقَاءِ الرَّسُولِ في دفع عذاب الاستئصال، مما يدل على أنّ كلاهما أمان للنّاس من العذاب، وقد قال الرسول ﷺ: "أنزل الله علي أمانَيْنِ لأمتي ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**﴾ إذا مضيت تركت فيهم الاستغفار إلى يوم القيامة"[54].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "إنّ الله جعل في هذه الأمة أمانين، لا يزالون معصومين من قوارع العذاب ما داما بين أظهرهم، فأمان قبضه الله تعالى إليه، وأمان بقي فيكم قوله: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ**﴾[55].

وقال أبو هريرة رضي الله عنه: "كان فيكم أمانان مضى أحدهما وبقي الآخر"[56].

فالأمان الذي مضى، هو انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، والذي بقي هو الاستغفار، به يأمن النّاس من عقاب الله تعالى، فقرن هنا بين وجود النبي حيّا والاستغفار، فسوى بينهما في دفع العذاب.

وهذا كله يؤكد ما جاءت به الآية، وهو أنّ وجود النبي ﷺ بين أظهر الناس ولزوم الاستغفار، وسائل تدفع العذاب، وتمنع نزول العقاب الدنيوي، إلا أنّ الأمان الأول مؤقت زال بوفاة النبي ﷺ، ولم يبق إلا أمان واحد دائم وهو الاستغفار. قال ﷺ: "العبد آمن من عذاب الله ما استغفر الله عز وجل"[57].

فالنصوص صريحة، في أنّ الإكثار من الاستغفار واق من عذاب الاستئصال، الذي قطع دابر الأمم السابقة بأنواع من العذاب كالغرق والصيحة والظلمة والريح وغير ذلك، وهو ما حذر منه الأنبياء أقوامهم، داعين إيّاهم إلى دفعه بالاستغفار والتوبة، لقوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿ **وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَن يُصِيبَكُم مِّثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ ۚ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ (89) وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ** ﴾ [هود: 89-90] وقوله حكاية عن هود عليه السلام: ﴿**وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ**﴾ [هود:3] والمراد بالمتاع: الإبقاءُ، أي الحياة، والمعنى أنه لا يستأصلهم بالعذاب كما فعل بمن أهلك قبلهم، ووصفه بالحسن لإفادة أنّها حياة طيبة[58].

وهو ما يؤكده قوله تعالى: ﴿**وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا**﴾ [الكهف: 55] فالامتناع عن الاستغفار والغفلة عنه، قد يؤدي إلى الإهلاك فجأة، وهذه سنة الله في الغافلين لا تحابي أحدا. فبإمكان الناس إنقاذ أنفسهم بالاستغفار من الاستئصال الذي أباد كثيرا من الظالمين.

**سادسا: زيادة القوة**

ولا تقتصر منفعة الاستغفار في الحياة الدنيا على النعم السابقة فقط، بل تتجاوزها إلى زيادة القوة لقوله تعالى: ﴿**وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ**﴾ [هود: 52] واختلف المفسرون في القوة المقصودة في هذه الآية، أهي: المال، العِز، النّكاح، الولد بعد عقم الأرحام أم الشدّة في الأعضاء[59].

والظاهر أن المراد بالقوة كل ذلك، وهو ما أشار إليه ابن عاشور في قوله: "وكانوا أيضاً معجبين بقوة أمتهم وقالوا: ﴿**مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً**﴾ [ فصلت: 15]؛ فلذلك جعل الله لهم جزاء على تركِ الشرك زيادةَ قوتهم؛ بكثرة العدد وصحة الأجسام وسعة الأرزاق، لأن كلّ ذلك قوة للأمة يجعلها في غنى عن الأمم الأخرى، وقادرة على حفظ استقلالها، ويجعل أمماً كثيرة تحتاج إليها"[60].

ولكن لماذا خصت الآية: ﴿**يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ**﴾ [هود: 52] من بين المنافع العاجلة للاشتغال بالاستغفار والتوبة نعمتي المطر والقوة فقط بالذكر ؟

هذا ما اختلف فيه المفسرون؛ فأرجع الرازي سبب ذلك إلى أنّ السعادة لا تتحقق إلا بأمرين، الأول: كثرة النعم، والثاني: حصول القوة على الانتفاع بها، لذلك أشارت الآية إلى مادة حصول النعم وهي الأمطار، وكمال حال القوى التي بها يمكن الانتفاع بتلك النعم[61].

بينما يرى بعض المفسرين[62] أنّ المطر والقوة تُعدان من مطالب قوم هود عليه السلام لافتخارهم بمزيتين: إحداهما: البساتين والزروع والعمارات، بدليل قوله: ﴿**إِرَمَ ذَاتِ العماد التي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا في البلاد**﴾ [الفجر:7-8]، وثانيهما: القوة والبطش، ولذلك قالوا: ﴿**مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً**﴾ [فصلت: 15].

وإن كانت الآية نازلة في قوم هود إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخوص السبب، وهو ما يؤيد ما ذهب إليه الرازي.

**الفرع الثاني: آثارالاستغفار الآجلة**

من خلال الاسترشاد بالنصوص القرآنية يمكن استنباط بعض الآثار والفوائد الأخروية أو الآجلة للاستغفار منها:

**أولا: إيتاء كلَّ ذِي فضلٍ فضله**

فمن فوائد الاستغفار والتوبة إيتاء كلَّ ذِي فضلٍ فضله في الدار الآخرة لقوله تعالى: ﴿**وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ... وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ**﴾[هود: 4] والمعنى: "ويؤت الله فضله كلّ ذي فضل فيعمله"[63]. فجزاء العمل الصالح في الحياة الدنيا النعيم والخير في الآخرة، فالجزاء من جنس العمل، ولا يعلم مقدار ذلك إلا الله تعالى. ونظير هذا مع اختلاف في التقديم والتأخير وزيادة بيان[64] قوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[النحل: 97].

**ثانيا: البشارة بالمغفرة والخلود في الجنّة**

إنّ الاستغفار مع عدم الإصرار يستجلب مغفرة الله تعالى والخلود في الجنة كما يبيّن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ**

**أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾** [آل عمران: 135- 136]

فالغفران صفة لله تعالى يتعهد بها المستغفرين الذين لا يصرون على خطاياهم وذنوبهم، وهو ما يؤكده قول نوح عليه السلام لقومه: ﴿**فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا**﴾ [نوح: 10] قال الرازي: "لم قال: ﴿**إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً**﴾ ولم يقل: إنّه غفّار؟ قلنا المراد: إنه كان غفاراً في حق كل من استغفروه"[65]. أي أنّ الغفران صفة ثابتة لله تعالى وليست طارئة، ولذا فهي من دواعي المغفرة وإجابة المستغفر، فلا يرد المتوجه إليه خائبا وإن كثرت ذنوبه، وعبر بصيغة المبالغة لإفادة كمال غفرانه[66].

فجزاء الاستغفار وعدم الإصرار ثوابان، فلا يقتصر على ستر الذنب وعدم المؤاخذة عليه بل يتجاوزه إلى الخلود في جنّات ترويها وتجملها الأنهار.

**ثالثا: رفع الدرجة في الجنة**

يعد الاستغفار من وسائل الترقي في درجات الجنة، والدرجات تتفاضل في الجنة على قدر تفاضل الطاعات، فعن أَبِي هريرةَ رضي الله عنه عن النَّبِيِّ ﷺ قال: "إِنَّ الرَّجُلَ لَتُرْفَعُ دَرَجَتُهُ فِي الْجَنَّةِ فَيَقُولُ: أَنَّى هَذَا ؟ فَيُقَالُ: بِاسْتِغْفَارِ وَلَدِكَ لَكَ"[67]. وهذا ما يقتضي من الولد الاستغفار للوالدين.

فبعد موت الإنسان تنقطع أعماله وتطوى صحائفه، إلا من ترك شيئا مما ذكره النبي ﷺ في حديثه، من بينها ولدا صالحا يدعوا له سواء بالاستغفار أو الرحمة أو غيرها مما يدخل في الدعاء، فمن فضل الله أن جعل الولد الصالح امتدادا لعمل والديه، قال نوح عليه السلام: ﴿**رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ**﴾ [نوح:28] ﴿**وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**﴾ [الإسراء : 24].

ويُعد هذا من أقوى الدوافع التي تجعل المؤمن يسعى لتربية الأبناء تربية صالحة، تدفعهم إلى برّه ميتا فضلا عن كونه حيّا.

**رابعا: جلب المحبة الإلهية**

علاوة على كون الاستغفار وسيلة لرفع الدرجة في الجنّة، فإنّه يجلب المحبة الإلهية كما جاء في الحديث القدسي، قال الله تبارك: ﴿**إن أحب عبادي إلىَّ المتحابون في الدين يعمرون مساجدي ويستغفرون بالأسحار أولئك الذين إذا ذكرت خلقي بعذاب ذكرتهم فصرفت عذابي عن خلقي**﴾[68].

وجاء في رواية أخرى: يقول الله تبارك وتعالى: ﴿**إن أحب عبادي إلي الذين يتحابون في والذين يعمرون مساجدي والذين يستغفرون بالأسحار أولئك الذين إذا أردت بخلقي عذابا ذكرتهم فصرفت عذابي عن خلقي**﴾[69].

فالاستغفار من بين العبادات التي تحبب العبد إلى الله تعالى وتقربه إليه، وتصرف العقوبة عنه وعن غيره.

**خامسا: الفلاح في الدنيا والآخرة**

وفي الحقيقة من أعم آثار الاستغفار وأشملها؛ الفلاح في الدنيا والآخرة ،كما جاء على لسان آدم وحواء عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿**قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنلَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ [الأعراف: 23]، وقول نوح عليه السلام: ﴿**وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مِّنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ [هود: 47] ومجيء لفظ "خاسرين" في الآيتين مطلقا من القيود يدل على عمومه وشموله للدنيا والآخرة.

**خاتمة:**

في ضوء هذه الدراسة المقتضبة لموضوع "دراسة موضوعية لأبعاد الاستغفار وآثاره في القرآن الكريم"، المبنية على تفهم النصوص، أخلص إلى نتيجة أساسية هي: الاستغفار سبب الفلاح في الدنيا والآخرة،وتتفرع عنها جملة من النتائج منها:

- الاستغفار والتوبة يتواردان في المعنى، فإذا ذكرا على انفراد كانا متحدين في المعنى، وإذا اقترنا تغايرا.
- الاستغفار دواء الذنوب وأمان من العقاب بها، وواق من عذاب الاستئصال.
- الاستغفار بالقول وسيلة لتقويم اللسان وتذكّر الذنب والعمل على الإقلاع عنه.
- لزوم الاستغفار يورث التقوى.
- الاستغفار يفضي إلى زيادة الإيمان وتذوق حلاوته، واستشعار الرقابة الإلهية الدائمة.
- الاستغفار يجلب المحبةوالثناء الإلهي والخلود في الجنة.
- الاستغفار يزيل الهم والغم والحزن ويولد الشعور بالأمن والطمأنينة.
- الاستغفار وسيلة لعلاج العقم، واستنزال الرزق والبركة واستجلاب الغيث والرحمة.
- الاستغفار يرفع درجة آباء المستغفرين في الجنة.
- الاستغفار يثمر طهارة الفرد والمجتمع من الأفعال السّيّئة.

- من أفضل أوقات وأماكن الاستغفار ما كان في الأسحار وعقب العبادات أو في أثنائها.

وفي الختام أوصي بدراسة الموضوع دراسة موسعة شاملة للنصوص القرآنية والنبوية لتعطي نظرة أبين وأدق.

وأسأل الله تعالى أن يجعلنا من المستغفرين الذين أثنى عليهم، إنَّه وليُّ ذلك والقادر عليه.

**الهوامش:**

[1]- الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، تقديم وائل عبد الرحمن، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ط.ت)،1/ 362.

[2]- محمد بن منظور، لسان العرب، ط:1، دار صادر، بيروت، لبنان، (د،ت)، 47/16؛ أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ط.ت)، مادة: "غفر"، 449/2.

[3]- محمد مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: علي هلالي، مؤسسة الكويت، الكويت، ط:1، (1421هـ/2001م)، مادة: "غفر"، 25/5.

[4]- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (د.ط.)، ( 1984م)، 92/4.

[5]- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط:1، (1420 هـ/2000 م)، 7/ 219.

[6]- تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن قاسم وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، السعودية، (د.ط)، (1425هـ/2004م)، 317/10.

[7]- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تح: عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، (1413هـ/1993م)، 46/3.

[8]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 92/4.

[9]- نفسه، 93/4.

[10]- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ط )، (1423هـ/2002م)، 36/1.

[11]- أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية،مؤسسة الرسالة، بيروت،لبنان، ط:2،(1419هـ/1998م)، 666.

[12]- إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي سلامة، دار طيبة، ط: 2، (1420هـ/ 1999م)، 303/4.

[13]- محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:1، (1427هـ/2006م)، 3/9.

[14]- محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مطبعة السعادة، (د.ط.ت)، 2221/1.
[15]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 92/4.
[16]- نسبه البغوي إلى الفراء ولم أعثر عليه [ الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، دار طيبة، ط:4، (1417 ه/1997م)، 156/4].
[17]- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي،قم، إيران، ط: 1، (1412هـ)،48/1، برقم (167).
[18]- أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص666.
[19]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة "كرياطة فوترا"، سماراغ، ص 19.
[20]- جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل عبد الموجود، علي معوض، مكتبة العبيكان، السعودية، ط:1، (1418هـ/ 1998م)، 411/6.
[21]- علي بن حبيب الماوردي، النكت والعيون، تح: ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط.ت)، 170/4.
[22]- نفسه.
[23]- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 418.
[24]- أبو السعود محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 306/4.
[25]- علي بن بطال، شرح صحيح البخارى، تح: أبو تميم بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، ط: 2،( 1423هـ/ 2003م)، 3/ 139.
[26]- أخرجه البخاري في صحيحه، تح: مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت ط: 3، (1407هـ/1987م)، كتاب الجمعة، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، 384/1 برقم (1094) وفي كتاب الدعوات، باب الدعاء من نصف الليل، 2330/5 برقم (5962).
[27]- أخرجه مسلم في صحيحه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ط.ت)، في كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه 521/1 برقم (758).
[28]- ابن بطال، شرح صحيح البخارى، أبواب تقصير الصلاة، كتاب الصلاة، 153/3.
[29]- أخرجه الترمذي في سننه، تح: أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.ت)، كتاب التفسير ، باب سورة ص، 366/5، برقم 3233.
[30]- ابن بطال، شرح صحيح البخارى، 89/10.
[31]- أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الدعوات، باب رقم (119)، برقم (3579)، 569/5، وقال: "حديث حسن صحيح غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ".
[32]- محمد بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية بيروت،ط: 1، (1410 هـ/ 1990م)، 29/1.

[33]- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته، 414/1 برقم (591).
[34]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،304/1.
[35]- أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 184/4.
[36]- محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1417هـ/1996م)، 10/12.
[37] - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 317/11.
[38]- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر ط:1، (1401هـ /1981م)، 366/8.
[39]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 302/18.
[40]- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، طبعة: (1399هـ/ 1979م)، مادة: "رسل"، 392/2.
[41]- ابن منظور، لسان العرب، مادة "درر"، 249/7.
[42]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب: سورة نوح، 1871/4 برقم (397).
[43]- أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري، تح:عبد العزيز بن باز، ترقيم محمد عبد الباقي، دار الفكر،صورة للطبعة السلفية، (د.ت)، 497/2.
[44]- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، تح: محمد عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، (د.ط)، (1414هـ/ 1994م)، كتاب صلاة الاستسقاء، باب ما يستحب من كثرة الاستغفار، 351/3- 352، برقم (6216)، وبرقم (6217).
[45]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 302/18.
[46]- البغوي، معالم التنزيل، 8/ 231.
[47]- الزمخشري، الكشاف، 7 / 146.
[48]- شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،(1415هـ/1994م)،21/ 315.
[49]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 192/5.
[50]- الألوسي، روح المعاني، 21/ 315
[51]- نفسه، 21/ 315.
[52]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 198/29.
[53]- أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 112/3.
[54]- أخرجه أحمد في مسنده،تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، (1416هـ/1996م)، (393/4) بسند حسن.
[55] -أخرجه بن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، تح: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، (د.ط.ت)، 1692/5، برقم (9025).
[56]- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، تح: محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، (1410هـ)، 442/1، برقم (654).
[57]- أخرجه أحمد في مسنده،43/1.

[58]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 4/9. ابن عاشور، التحرير والتنوير،11/ 317.
[59]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 51/9.
[60]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 97/12.
[61]- الرازي، مفاتيح الغيب، 425/8.
[62]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 96/12؛ الألوسي، روح المعاني، 276/8.
[63]- ابن عاشور، نفسه، 318/11.
[64]- نفسه، 318/11.
[65]- الرازي، مفاتيح الغيب، 53/16.
[66]- برهان الدين البقاعى، نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، (2002 م - 1424 هـ)، 29/ 197.
[67]- أخرجه أحمد في مسنده، 509/2 برقم (10618)، قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده حسن".
[68]- أخرجه عبد الرزاق الصنعاني في المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، (د.ط.ت)، 49/3، برقم (4740).
[69]- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، 500/6، برقم (9052).

# النظام الجنائي في الإسلام
# مقاصده العالية وحكمته المتعالية

**د/ مَحمّد عبدو**
جامعة محمد الخامس أبو ظبي – الإمارات العربية المتحدة -

**الملخص:**

يتناول هذا البحث بالدراسة مسألة هامة من مسائل الدرس المقاصدي؛ وهي المتعلقة بمقاصد النظام الجنائي الإسلامي، حيث يثبت أن الأحكام التي شرعها الله سبحانه وتعالى كعقوبات تُوقَّعُ على من يقترفون الجرائم الماسة بالأفراد أو المجتمع، إنما هي أحكام ذات حكم ومقاصد عالية، وترْك تطبيق هذه الأحكام سيؤدي إلى اختلال الأمن وتضرر النفوس والأموال والأعراض.

**Abstract:**

This research treats an important subject of Islamic purposes of law, which is related with the purposes of criminal justice system.

This study is trying to prove that the rules and provisions legislated by Allah the Almighty, as sanction assigned on persons who commits crimes against individuals and society.

Those provisions have higher goals and purposes. Leaving the application of those provisions will lead to insecurity and disruption, and huge damages on souls and fund, and supply and honour.

**مقدمة:**

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة على نبينا محمد وآله الطاهرين وصحبه أجمعين.

يمكن بدون اختلاج ريب؛ أن نصف النظام الجنائي في الإسلام بأنه من محاسن هذه الشريعة الإلهية، على الرغم من الشبهات والإشكالات المثارة بشأنه، والتي تولى كبرها أنصار الفلسفة المادية والمدنية الحديثة، والتي وجدت في الناحية الجنائية فرصة سانحة لتوجيه الطعنات للديانة الإلهية، ولإدانة الشريعة الإسلامية، باعتبارها – بزعمهم– ظلما محضا وشرا مستطيرا.

إنما لا ينبغي أن نأسف على ذلك أو نشعر بالأذى؛ لأن الشك طريق للوصول إلى اليقين. وإنما الأسف؛ ألا نجد من يتصدى لحل هذه الإشكالات، ودفع تلك الشبهات المثارة بشأن النظام الجنائي الإسلامي؛ لأنها تخدش أصل الاستدلال على أصل وجود الله سبحانه؛ ما دام هذا الاستدلال يقوم على مقدمة هي إثبات كمال نظام الخلقة وتماميته.

لكن قد عودتنا السنن الإلهية، واللطائف السبحانية؛ ألا يعدم دين الله من يذب عنه، فينفي عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

ذلك؛ أن الفقه الجنائي الإسلامي؛ وإن كان قد نُبذ في هذا العصر بالعراء، واتخذه كثير من المسلمين وراءهم ظهريا، وقعدوا عن الاجتهاد فيه، ورد الشبهات المثارة بخصوصه عن طريق إماطة اللثام عن مقاصده ومحاسنه، والدلالة على كونه صالحا لكل زمان ومكان، وبيان أهميته في حفظ النوع والاجتماع والمدنية؛ فإن علماءنا الماضين قبلنا قد أدركوا أن الخوض فيه مهم، وأن تركه - في الشرع- خطب مدلهم، فطولوا النفس في إيضاح مقاصده العالية، وكشفوا الغطاء عن أسراره البديعة الدالة على حكمته تعالى البالغة، بحيث اتضحت حقائقه اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه. كما تدل على ذلك أكاليمهم، والتي ملأوا فيها الدلو إلى عقد الكرب، وتحدروا فيها تحدر السيل من رؤوس الجبال.

وسنكشف الغطاء عن هذا الأمر برسم مباحث ثلاثة؛ الأول في ذكر مقاصد النظام الجنائي الإسلامي بطريق الإجمال، والثاني في بيان مقاصده على التفصيل، والثالث في بيان أن الشرائع الإلهية كافة مطبقة على حفظ مقاصد الشرع الضروية الكلية بتشريع الحدود والمزاجر التي تمنع العدوان عليها.

**المبحث الأول: في الكلام على النظام الجنائي الإسلامي بطريق الإجمال، وبيان مقاصده الكبرى**

ويشتمل هذا المبحث على خمس مسائل:

**المسألة الأولى**: كما لا يخفى؛ فإن الشريعة الإسلامية إنما وضعت لمصالح العباد في الدين والدنيا، على ما قرره غير واحد من الفقهاء والأصوليين؛ كحجة الإسلام الغزالي والمحقق الشاطبي وغيرهما من النظار[1].

ومن أحسن ما قيل في اعتبار الشريعة لهذه القاعدة الشريفة، ما صرح به ابن القيم رحمه الله؛ فإنه قال: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها"[2].

والنظام الجنائي الإسلامي جزء من هذه الشريعة الإلهية؛ فلا جرم أنه موضوع لجلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم.

وإلى هذا المعنى الإشارة بقول أبي الحسن الماوردي: "والحدود زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر به، لما في الطمع من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة بعاجل اللذة، فجعل الله تعالى من زواجر الحدود ما يردع به ذا الجهالة حذرا من ألم العقوبة وخيفة من نكال الفضيحة ليكون ما حظر من محارمه ممنوعا وما أمر به من فروضه متبوعا فتكون المصلحة أعم والتكليف أتم، قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنبياء:107)، يعني في استنقاذهم من الجهالة وإرشادهم من الضلالة وكفهم عن المعاصي وبعثهم على الطاعة"[3].

وحسبنا من ذلك أيضا ما صرح به تقي الدين بن تيمية في كتابه (السياسة الشرعية)؛ حيث قال ما نصه: "إن إقامة الحد من العبادات؛ كالجهاد في سبيل الله. فينبغي إقامة الحدود رحمة من الله بعباده؛ فيكون الوالي شديدا في إقامة الحد؛ لا تأخذه رأفة في دين الله فيعطله. ويكون قصده رحمة الخلق بكف الناس عن المنكرات؛ لإشفاء غيظه، وإرادة العلو على الخلق؛ بمنزلة الوالد إذا أدب ولده؛ فإنه لو كف عن تأديب ولده – كما تشير به الأم رقة ورأفة- لفسد الولد، وإنما يؤدبه

رحمة به، وإصلاحا لحاله؛ مع أنه يود ويؤثر أن لا يحوجه إلى تأديب، وبمنزلة الطبيب الذي يسقي المريض الدواء الكريه، وبمنزلة قطع العضو المتآكل، والحجم، وقطع العروق بالفصاد، ونحو ذلك؛ بل بمنزلة شرب الإنسان الدواء الكريه، وما يدخله على نفس من المشقة لينال به الراحة. فهكذا شرعت الحدود، وهكذا ينبغي أن تكون نية الوالي في إقامتها، فإنه متى كان قصده صلاح الرعية والنهي عن المنكرات، بجلب المنفعة لهم، ودفع المضرة عنهم، وابتغى بذلك وجه الله تعالى، وطاعة أمره: ألان الله له القلوب، وتيسرت له أسباب الخير، وكفاه العقوبة البشرية، وقد يرضى المحدود، إذا أقام عليه الحد"[4].

فهذا الكلام من ابن تيمية في غاية الحسن والسداد. وليس فيه ما يخالف مقصود الشرع، بل يوافقه ويعضده، ومن ذهب إلى غير هذا في إقامة الحدود ورآه مخالفا للعقل فقد دل من نفسه على جهل عظيم.

**المسألة الثانية:** من مقاصد النظام الجنائي الإسلامي الكبرى؛ تحقيق مقصد كلي عظيم، وهو مقصد العدل.

ومن هنا وجب على علماء الإسلام استفراغ الطاقة في بيان مراعاة النظام الجنائي الإسلامي لهذا المبدإ الكلي؛ الذي هو الميزان المنصوب بين الخليقة، وأصل في العمارة وحفظ المدنية، ردا على الغربيين وأضرابهم من المتفرنجين الذين يرون في الحدود الإسلامية شدة وقسوة لا تليق بعصرنا المتحضر، والذين يدعون إلى إلغاء عقوبة القتل والزنا وقطع يد السارق... والتشدق بأنها مخالفة للعقل.

ينضاف إلى هذا؛ أن عدم حل الإشكالات المثارة بشأن النظام الجنائي الإسلامي، وبيان مقاصده والحكمة من تشريعه يشكل نقصا لعلم الله عز وجل وحكمته.

ونحن إذا ما قلبنا الطرف في القرآن الكريم، وتأملنا آياته مليا، ألفيناه يتحدث بكثرة عن قضايا مرتبطة بالنظام الجنائي الإسلامي، وكونه شرع لتحقيق مقصد العدل الذي هو من مقاصد القرآن الأساسية، على ما صرح به غير واحد من الأثبات، مثل العلامة سعيد النورسي؛ فإنه قال: "إن المقاصد الأساسية من القرآن وعناصره الأصلية أربعة: التوحيد والنبوة والحشر والعدالة"[5].

والآيات التي تشير إلى هذا المقصد الكلي كثيرة:

يقول الله تعالى في بيان هدف النبوة ورسالة الأنبياء: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد: 25).

ويقول عز وجل عن المعاد ويوم البعث للحساب والثواب والعقاب: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ**﴾ (الأنبياء: 47).

وقد نزهت الكثير من الآيات القرآنية الساحة الإلهية المقدسة عن الظلم، مثل قوله تعالى: ﴿**فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ (التوبة: 70).

ولم يكتف القرآن بتنزيه الله سبحانه عن الظلم، بل أثبت له العدالة بصورة مباشرة كإحدى صفاته الثبوتية كما في قوله تعالى: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ**﴾ (آل عمران: 18).

وهلم جرا إلى نظائر هذه الآيات.

ومن هنا يتضح أن العدل الإلهي – حسب الرؤية الإسلامية– هو بحد ذاته حقيقة، وأن العدالة من الصفات التي يجب أن نعتقد بأن الله متصف بها، سواء في أفعاله تعالى أو في شرائعه.

فتَحَصَّل من هذا؛ أن تشريع هذا النظام محض العدل، وعدم تشريعه ظلم صرف.

**المسألة الثالثة**: وحيث قلنا إن العدل من مقاصد النظام الجنائي الإسلامي، فمن مقاصده أيضا اجتثاث الظلم؛ وبيانه: أن الاعتداء على الناس في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم يفضي إلى الهرج والمرج، فتخرب الأمصار وتختل حال الدول، فافتقر ذلك إلى إيجاد العقوبات الزاجرة التي تحفظ على الناس ضروراتهم.

فالحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، كما أوضحه العلامة ابن خلدون، هو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[6].

ومن أجل هذه المفاسد شرع الشارع الحدود والعقوبات الزاجرة، وحظر الاعتداء على أموال الناس سدا لأبواب المفاسد المفضية إلى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش.

**المسألة الرابعة**: إن الأمر ليس على ما يقع لهؤلاء الطاعنين في التشريع الجنائي الإسلامي، من الذين ضرب بينهم وبين مقاصد الشريعة بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب. فعلم الجنايات علم تعم إليه الحاجة لتعلقه بصلاح الدنيا أولا، ثم بصلاح الآخرة، وهو موضوع للاختصاص بالمقاصد

الضرورية الخمسة، التي راعاها الشرع الحنيف للاستعانة على البقاء في النفس والنسل.

وإذا أردنا إيضاح ذلك فمن سبيلنا أن نقول: إن سر الشريعة الأصفى، ومقصدها الأقصى دعوة العباد إلى الجبار الأعلى، ويكون ذلك بالتبتل إلى الله تعالى في الحياة الدنيا، ولا يتم هذا المقصد إلا بانتظام أمر المعاش في الدنيا، ولا يتم انتظام أمر معاش الخلق إلا بحفظ دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، ويتم كل ذلك بأسباب الحفظ لوجود هذه الكليات الخمس، وأسباب الدفع لمفسداتها ومهلكاتها، وهي العقوبات الزاجرة عنها، كقتال الكفار وأهل البغي والحدود والغرامات والتعزيرات والكفارات والديات والقصاص.

فالقصاص والديات دفعا للسعي في إهلاك الأنفس والأطراف، وحد السرقة وقطع الطرق دفعا لما يهلك الأموال التي بها أسباب المعاش، وحد الزنا واللواط والقذف دفعا لما يشوش أمر النسل والأنساب ويفسد طريق التحارث والتناسل، وجهاد الكفار وقتالهم دفعا لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة والديانة اللتين بهما الوصول إلى الله تعالى، وقتال أهل البغي دفعا لما يظهر من الاضطراب، بسب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية...[7].

ومن هنا يظهر فضل هذا النظام ووجه شرفه..

وبهذا يظهر أيضا؛ أنه ما من جزئية في النظام الجنائي الإسلامي أو كلية؛ إلا وتحتها سر وحكمة، وتحت الحكمة مقصود، وذلك المقصود هو المطلوب، وهو مراعاة مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم في الدين والدنيا.

وأن الإسلام قد صان بتشريعاته الخالدة كرامة الإنسان، وجعل الاعتداء على النفس أو المال أو العرض جريمة خطيرة، تستوجب أشد أنواع العقوبات، حتى لا يعيث المجرمون في الأرض فسادا، ولا يكون هناك ما يخل بأمن الأفراد والمجتمعات.

غير أن أعداء الإنسانية لم يلحظوا هذه المقاصد والمصالح في النظام الجنائي الإسلامي، واستعظموا قتل القاتل، وقطع يد السارق، وزعموا أن هؤلاء المجرمين ينبغي أن يحظوا بعطف المجتمع، لأنهم مرضى بمرض نفساني، وأن هذه العقوبات الصارمة لا تليق بمجتمع متحضر يسعى لحياة سعيدة كريمة. إنهم يرحمون المجرم من المجتمع، ولا يرحمون المجتمع من المجرم الأثيم الذي سلب الناس أمنهم

واستقرارهم، وأقلق مضاجعهم، وجعلهم مهددين بين كل لحظة ولحظة في الأنفس والأموال والأرواح.

وقد كان من أثر هذه النظريات التي لا تستند على عقل ولا منطق سليم، أن أصبح في كثير من البلاد عصابات للقتل وسفك الدماء وسلب الأموال، وزادت الجرائم واختل الأمن وفسد المجتمع(8).

**المسألة الخامسة:** إن واقع المسلمين يتغير من زمن إلى زمن، ومن مكان إلى مكان، مما يقتضي من ورثة الأنبياء الاجتهاد في مسائل هذا النظام الجنائي الإسلامي بما يلائم العصر.

ولعل ترك الاجتهاد فيه، وبيان مقاصده الدالة على حكمة الله تعالى البالغة؛ أحد الأسباب في هذا الهجوم الغربي على هذا النظام، كما حقق ذلك الدكتور أحمد إبراهيم؛ فإنه قال: "كانت الناحية الجنائية –وما زالت- الهدف الأساس لمهاجمة التشريع الإسلامي، والمعقل الذي يتحصن خلفه المنادون بترك العمل به. وقد كسب هؤلاء الأشخاص الجولة الأولى في المعركة، فصارت الشريعة في مصر – الدولة التي دينها الإسلام، ومحط آمال المسلمين، وزعيمة الأمم الإسلامية- أضيع من الأيتام في مأدبة اللئام..."(9).

ومن بين الأمور التي ينبغي إعمال الاجتهاد فيها مثلا؛ ما يتعلق بالنصاب الموجب لإقامة حد السرقة.

فالقدْر المتيقَّن من الرواية الصحيحة في هذا الشأن أن الرسول ﷺ لم يبح توقيع العقوبة المنصوص عليها في القرآن الكريم في كل سرقة، وإنما بين أنها عقوبة السرقة التي توافرت فيها شروطٌ معينة من بينها أن تبلغ قيمة المال المسروق نصابا معينا هو ربع دينار أو ثلاثة دراهم.

والنظر في هذه الأحاديث – وغيرها- وفي خلاف الفقهاء حولها يثبت أنها تستهدف منع توقيع العقوبة النصية – أي عقوبة الحد- إذا كانت قيمة الشيء المسروق لا تستأهل توقيعها. ولذلك تتفق جميع المذاهب الإسلامية الفقهية على أنه لا قطع في الشيء التافه الذي يتسامح فيه الناس عادة.

وإذا أخذنا في الاعتبار تغير قيمة النقود من زمان إلى زمان ومكان إلى مكان، تبين لنا أن قيمة الشيء التافه متغيرة كذلك، وتتحكم في تحديدها الظروف الاقتصادية والاجتماعية وعرف الناس في زمن ارتكاب الجريمة ومكانها.

ولقد أدرك هذا المعنى العلامة ابن القيم رحمه الله، وبين أن حكمة تحديد ربع دينار نصابا للسرقة في السنة القولية والعملية هي أنه كان يكفي المقتصد في غير إسراف ولا تقتير، قوته وقوت أهله في يومه وليلته. ومثل هذا مما لا يتسامح فيه الناس[10].

وعلى أساس هذا الفهم - وهو فهم صحيح - يجب أن يُعاد تحديد قيمة نصاب السرقة من وقت إلى آخر حسب اختلاف قيمة النقود وحسب تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية. ولا يجوز الوقوف عند ما قررته مذاهب الفقهاء دون نظر إلى مدى ملاءمته لواقع الناس اليوم أو عدم ملاءمته له.

فالأولى بالمشرعين الذين يسعون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية أن يأخذوا في هذه المسألة وأمثالها بعلة الحكم ومقصده، لا بأقوال الفقهاء التي مهما لاءمت عصورهم فليس ضروريا أن تلائم عصرنا. وكما لم تكن ملزمة لهم، حتى تباينت اجتهاداتهم، فهي ليست ملزمة لنا"[11].

فهذه بعض المسائل تبين ما في النظام الجنائي الإسلامي من فضائل وحكم، يعقلها العالمون. ونرتقي الآن إلى المبحث الثاني وهو في بيان مقاصده مفصلة مؤصلة.

**المبحث الثاني: في بيان مقاصد المزاجر على التفصيل**

تنقسم العقوبات في الفقه الجنائي الإسلامي إلى ثلاثة أنواع: عقوبات الحدود وعقوبات القصاص وعقوبات التعزير.

**أولا/ عقوبات الحدود**

الحدود أربعة؛ وهي: حد الزنى وحد القذف وحد السرقة وحد قطع الطريق وحد شرب الخمر. وهي الزاجر الخاص. أما الزاجر العام فقوله تعالى: ﴿**مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ**﴾ (النساء: 123) ، إما في الدنيا أو في العقبى، إلا أن يناله عفو المولى جل جلال.

**1- حد الزنى**

إن هذا الحد طالما تشدق المتفرنجون بأنه مخالف للعقل، ومثله لم يأت في شرع لما فيهما من تعذيب إنسان تعذيبا فظيعا أكثر من جرمه، وكل تهويلهم مبني على تهاونهم بأمر الزنا، وميلهم إلى الإباحة، ولو أنهم نظروا بالعين التي ينظر بها الشرع الإسلامي للزنا وفظاعته، وإفساد النسل، بل إفساد الأمة جمعاء، وما يتولد عن ذلك من السفك والفساد ما استعظموا الرجم، ولو أنهم نظروا في الشروط التي

جعلت لهذا الحد لما انتقدوه، لأنه حد لا يجب إلا بعد شهادة أربعة يقولون رأيناه كالمرود في المكحلة، لا اختلاف بينهم، ولو وقع بينهم أقل اختلاف لسقط حد المتهم ووجب حد القذف على الأربعة الشهداء، أما إذا أقر المتهم فهو الذي ورط نفسه، ثم له أن يرجع فيسقط الحد، كل هذا يبين لنا أنه سياسة شرعية مقصود بها حسم مادة الزنا إرهابا، والستر على من زل.

فلو أن المنتقدين أمعنوا النظر في حكمة من أحكام القرآن ما انتقدوا، بل لو استقصوا التشريع البشري الذي عليه الأمم المتمدنة لوجدوا فيه من النقد ما هو أعظم، فلذلك تجدهم كثيرا ما يغيرون أحكامهم، وما من أمة إلا ولها شريعة توافق ذوقها وعقليتها وتخالف غيرها، وليس من الإنصاف أن يعترض على شريعة هذا مبدؤها القويم بمبدإ بني على التهتك واستهوان الفسق والإباحة والتعشق للخلاعة، ولا يبالي بضياع النسل وإفساد العائلة. وكفى عبرة أن كل أمة إسلامية إلا ونسلها في ازدياد على قلة اعتنائهم بمحاربة الأمراض، ومجموع الأمم غيرهم لا يلحقهم في ذلك مع إطباق الأمم على وصفهم بالحشمة والنزاهة والطهر والعفاف سوى أمم منهم خلعت رسن الشريعة حديثا فندمت على ما فعلت[12].

ثم أقول: إن شرع حد الزنى رحمة، والعلم به رحمة، وإقامته رحمة.

أما شرعه رحمة؛ إذ لو لم يشرع عليه زاجرا لتسارع أصحاب الشهوات إلى حظ البهائم والزوال عن سمو همة الإنسانية وتعطيل نور العقل وإطفاء سراج القلب، فمن علم بما شرع الله تعالى في حق الزنا من الجزاء يتأمل وينزجر فيبقى محمودا بعقله مرضي الأثر باخياره حميد الفعال.

وإقامته رحمة؛ فإنه إن أقيم عليه الحد فماخضة الألم تزجره عن معاودته إلى قبيح صنيعه، وإن أقيم عليه الرجم فقد ظهر انقياده للحق، وطهرت نفسه عن دنس جرمه ونجاسة فعله، وحصل لغيره غاية الزوع والزجر؛ فإن من علم أن غاية قضاء هذه الشهوة الرجم بالحجارة ينزجر كل الانزجار[13].

**2- حد القذف بالزنى**

شرع الله هذا الحد تأديبا لعباده عن بطلان اللسان وسوء الظن بالإخوان، وإذلال من شرفه الله تعالى وكرمه؛ فإن المؤمن عند الله عزيز، والله به لطيف، فلا يليق بالأخ من الأخ أن ينسبه إلى ما يشينه، وإن علم بأن عاين زناه فالأليق بأخوة الإسلام إسبال الستر عليه، والتودد إليه، فإذا لم يكن في قذفه غرض إقامة الحد المشروع عليه المطهر له عن لوث فعله لم يكن في قذفه إلا هتك ستر الله تعالى

عليه، أو لم يطلع غيره على فاحشة فما اطلع كما أطلعه فجازاه الله تعالى بإقامة الحد على هتك ستر الله تعالى على عبده..

ومن عجيب لطف الله تعالى مع عباده في معاملته إياهم أن السكران لو قذف إنسانا بالزنا أقيم عليه الحد إذا صحا واعتبر صاحيا. ولو قال في الله تعالى ما لا يليق به من الشريك والصاحبة والولد ونسب إليه القبائح لا يحكم بردته حتى لا يقتل ولا تبين منه زوجته، واعتبر زائل العقل في حق الله تعالى لأنه يعلم ظاهر العبد وباطنه وزوال عقله وقراره. وأما العبد فلا يعلم ذلك فربما يرى هذا الأحمق من نفسه أنه سكران وتحامق وقذفه فيلحقه العار[14].

**3- حد السرقة**

أما السارق فيجب قطع يده اليمنى بالكتاب والسنة والإجماع، قال الله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (المائدة: 38)، ولا يجوز بعد ثبوت الحد بالبينة عليه، أو بالإقرار تأخيره؛ لا بحبس، ولا مال يفتدى به ولا غيره، بل تقطع يده في الأوقات المعظمة وغيرها[15].

والحسن في تشريع هذا الحد؛ صيانة أموال المسلمين عن التلف وصيانة السارق عن السرقة؛ فإن من سرق أسرف إذا حصل له مال مجموع غير مكسوب؛ فإن السرقة إنما تنشأ من لؤم الطبيعة وخبث الطينة وسوء ظنه بالله تعالى وترك الثقة بضمان الله تعالى وترك الاعتماد على قسم الله، قال الله تعالى: ﴿**فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ**﴾ (الذاريات: 23) ؛ فجوزي بالعقوبة لهذه الأنواع من الجناية.

وهناك سر آخر؛ وهو أن مالك المال يعتمد عصمة الله تعالى في حال نومه وغفلته وغيبته، والسارق ينتهز هذه الفرصة، ولا يبالي من هذه العصمة فجازاه الله تعالى بقطع العصمة من آلة الجناية وهي اليد فإنه بها يتمكن من السرقة في غالب أحواله.

ثم الحسن فيه في أمرين آخرين:

**أحدهما**: أنه جوزي بالقطع لا بالقتل لأنه فوت على المالك بعض المنافع فيجازى بتفويت بعض المنافع.

**والثاني**: أنه لما عاقب الله تعالى الجانيَ عاقبه للمصلحة وأنعم على الجاني بالرحمة؛ إذ لم يتركه بلا يد يأكل ويشرب ويستنجي، فهو أحق أن يعفو عن أهل التوحيد في العقبى، وأن لا يدعهم في النار أبدا[16].

فهذا التشريع، هو الذي جعل الدولة الإسلامية الشاسعة الأطراف منذ البعثة النبوية الشريفة حتى مضي قرنين منها تعرف سرقات قليلة في هذه الدولة الشاسعة، بينما ترى أمريكا اليوم وهي تدعي لنفسها أنها من الدول الحضارية الفائقة في حضارتها تستنجد بالعالم في كيفية مكافحة هذا الخطر المحدق، لخلاصها من ستة ملايين لص، في ظرف خمسة وعشرين عاما، فما النسبة؟

- مائتان من السنوات، دولة كبيرة جدا، وسرقات قليلة جدا.
- مع ربع قرن، ودولة كأمريكا، وستة ملايين لص[17].

والشارع الحكيم حينما شرع قطع يد السارق، فإنه اشترط لإيقاعه شروطا ربما تتعذر، ويدرأ الحد أدنى شبهة، على أن قطعها سببه مهانتها، ونذالة السارق، وأن تطهير المجتمع من هذه الموبقات ليس بالأمر الهين، ولا بد فيه من صرامة شرعية، وقد رأينا أن المجتمع الإسلامي كان طاهرا زكيا لما كانت الحدود تقام فيه على وجهها، وفي الحقيقة لما كان الجناة مهددين بإقامتها عليهم، فكانوا منزجرين رغما عن صعوبة توفر الشروط الموجبة لندرة إقامتها. وحيث وقع التهاون بها، وأيقنوا بسد الباب دون إقامتها فسد حال المجتمع واستهتر الجناة. ثم رأينا عند الأوروبيين نظاما محكما وضبطا وزيادة رقابة، ومع ذلك تكثر الجرائم والفضيحات المالية البالغة حد الشناعة في نفس رجال الدول المتمدنة، ولم يقم ذلك مقام الحدود الإسلامية[18].

إن الحكمة في قطع يد السارق، حكمة معقولة المعنى، كما تبين فيما أوردناه. وهذا الكلام يناقض ما ذهب إليه البعض من أن هذا الحكم غير معقول المعنى. قال ابن حجر: "قال المازري ومن تبعه: صان الله الأموال بإيجاب قطع سارقها وخص السرقة لقلة ما عداها بالنسبة إليها من الانتهاب والغصب ولسهولة إقامة البينة على ما عدا السرقة بخلافها وشدد العقوبة فيها ليكون أبلغ في الزجر ولم يجعل دية الجناية على العضو المقطوع منها بقدر ما يقطع فيه حماية لليد، ثم لما خانت هانت، وفي ذلك إشارة إلى الشبهة التي نسبت إلى أبي العلاء المعري في قوله:

يد بخمس مئين عسجد وديت  ما بالها قطعت في ربع دينار؟

فأجابه القاضي عبد الوهاب المالكي بقوله:

صيانة العضو أغلاها وأرخصها  صيانة المال فافهم حكمة الباري

وشرحُ ذلك؛ أن الدية لو كانت ربع دينار لكثرت الجنايات على الأيدي، ولو كان القطع خمسمائة دينار لكثرت الجنايات على الأموال، فظهرت الحكمة في

الجانبين، وكان في ذلك صيانة من الطرفين، وقد عسر فهم المعنى المقدم ذكره في الفرق بين السرقة وبين النهب ونحوه على بعض منكري القياس فقال: القطع في السرقة دون الغصب وغيره غير معقول المعنى، فإن الغصب أكثر هتكا للحرمة من السرقة، فدل على عدم اعتبار القياس لأنه إذا لم يعمل به في الأعلى فلا يعمل به في المساوي، وجوابه أن الأدلة على العمل بالقياس أشهر من أن يتكلف لإيرادها..."[19].

**4- حد شرب الخمر**

القصد من تشريعه صيانة العقول؛ فإن العقل أعز الأشياء؛ به الثواب والعقاب والخطاب، فمن جنى عليه استحق العقوبة، فليس عقله ونفسه بخالص حقه، بل لله تعالى فيه حق التخليق، وللعبد حق الانتفاع؛ فإذا جنى على حق الله تعالى شرع الزاجر، فالله شرفه بالعقل وألحقه بالملائكة بل فضل بعضهم عليهم، فهو بشرب الخمر ألحق نفسه بالبهائم فجوزي بالعقوبة زجرا له عن هذا الصنيع[20].

وقد جرى الأمر في شرعه على حكمة التشريع من حيث المسايرة في أول الأمر مع الناس فيما يألفونه، إذْ لم يتم تحريمه بادي الرأي، حتى إذا استحكم أمر الدين وساد الخضوع للشريعة شرع الحكم الموافق للمصلحة العامة ونظام الاجتماع.

**ثانيا: عقوبة القصاص**

تحيرت العقول في وجه جبر ما فات على المقتول وأوليائه، فأرشد الله تعالى العقول المتحيرة بالقصاص الذي ينبئ لفظه عن المساواة. فتحيرت العقول عن إدراك وجه المساواة لما رأوا في القصاص إتلافا بإزاء إتلاف، فأشار الله تعالى أن في القصاص مساواة في الحياة بقوله: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾ (البقرة: 179)؛ فإذا أذعنوا لحكمه ورضوا بقضائه وتفحصوا عن درجة الحياة في الإتلاف بالعدل والأنصاف علموا أن في شرع القصاص حياة، فإن العاقل إذا تأمل أنه إذا قتل يقتل توقف فحب حياته يحمله على الامتناع، فيبقى هو والمقتول بقتله حيا، فجعل بقاء الحياة حياة، وإذا قتل القاتل قصاصا يحصل حياة أولياء القتيل، لأن القاتل يقصد أولياء القتيل لأنهم يقصدون بالقتل، فإذا قتل القاتل اندفع قصده عنهم فبقي حياتهم، وفي بقائهم أحياء حياة لوليهم معنى فإنهم يذكرونه بصالح الدعاء ويذكر المقتول إذا رؤى أولياء القتيل فيكون في بقائهم بقاؤه معنى فهذا وجه الحياة في القصاص[21].

قال الشافعي رضي الله عنه: القصاص حيث شرع؛ إنما شرع صيانة للدماء في أهبها، وحفظا للنفوس في نصبها، وردعا للغواة، وزجرا للجناة، وحقنا للدماء عن

أصحاب المجون، وأولي العرامة في مطرد العرف ومستقر العادة. هذه هي الحكمة الكلية والمصلحة الجلية، قال الله عز وجل: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾، معناه: أن الرجل إذا فكر في نفسه، ودبر في خلده، وعلم أنه إذا قتل قتل، امتنع من القتل فيبقى هو حيا والمهموم بقتله حيا. وهذا معنى القصاص والزجر والردع، وقد يزع الله تعالى بالسلطان ما لا يزع بالقرآن[22].

ومن محاسن هذا التشريع أيضا ما أشار إليه ابن تيمية، فإنه قال: "قال العلماء: إن أولياء المقتول تغلي قلوبهم بالغيظ، حتى يؤثروا أن يقتلوا القاتل وأولياءه، وربما لم يرضوا بقتل القاتل، بل يقتلون كثيرا من أصحاب القاتل كسيد القبيلة ومقدم الطائفة، فيكون القاتل قد اعتدى في الابتداء، وتعدى هؤلاء في الاستيفاء، كما كان يفعله أهل الجاهلية الخارجون عن الشريعة في هذه الأوقات، من الأعراب والحاضرة وغيرهم. وقد يستعظمون قتل القاتل لكونه عظيما أشرف من المقتول، فيفضي ذلك إلى أن أولياء المقتول يقتلون من قدروا عليه من أولياء القاتل، وربما حالف هؤلاء قوما واستعانوا بهم، وهؤلاء قوما، فيفضي إلى الفتن والعداوات العظيمة. وسبب ذلك خروجهم عن سنن العدل الذي هو القصاص في القتلى، فكتب الله علينا القصاص وهو المساواة والمعادلة في القتلى وأخبر أن فيه حياة؛ فإنه يحقن دم غير القاتل من أولياء الرجلين"[23].

ومن المحاسن فيه كذلك؛ أن الإسلام حين يفرض القصاص، يحبب في العفو، ويرسم له الحدود، فتكون الدعوة إليه بعد تقرير القصاص العدل دعوة إلى التسامي في حدود التطوع، لا إلزاما يكبت فطرة الإنسان ويحملها ما لا تطيق ﴿**فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ**﴾ (البقرة: 178).

وقد رقت قلوب قوم من رجال التشريع الوضعي فاستفظعوا قتل القاتل، ورحموه من القتل، ولقد كان المقتول ظلما أولى بالرحمة والشفقة والعطف، وإذا رحموا القاتل فمن يرحم المجتمع من سطوة المجرمين من أهل الفساد؟ وماذا نصنع مع العصابات التي كثرت في هذه الأيام واتخذت لها طريقا إلى ترويع المجتمع بالسلب والنهب وسفك الدماء؟ لقد نظروا نظرة ضيقة بفكر غير سليم، ولو نظروا نظرة عامة شاملة بفكر وعقل مستنير لرحموا الأمة من المجرمين، بالأخذ بشدة على أيدي العابثين، فإن من يرحم الناس يسعى لتقليل الشر عنهم، وكف عادية المعتدين[24].

**ثالثا: عقوبة التعزير**

أصل نظام التعزير ثابت بنص القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾ (الشورى: 40).

وعقوبات التعزير غير مقدرة، القصد منها منع الجاني من معاودة الفعل الذي عوقب عليه. "وللتعزير أهمية خاصة في الفقه الجنائي الإسلامي، لأنه هو الذي يوفر العقاب الرادع على جميع الأفعال المجرمة بالنصوص الشرعية دون أن يذكر لها عقاب في تلك النصوص، وعلى جميع الأفعال التي ترى السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية منعها لما تسببه من ضرر أو يفوته ارتكابها من مصلحة"[25].

إن عقوبات التعزير جارية على حكمة الرحمة والإصلاح والاستصلاح.

قال الماوردي يقرر هذا المعنى ويوكده: "والتعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، ويختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، فيوافق الحدود من وجه أنه تأديب واستصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب"[26].

فبهذا نعلم انضباط الشريعة، وما فيها من تمام النظام، كما بينه علماء الأمة ردا على من يزعم أنه ليس فيها إلا التوعد الأخروي الذي لا يؤثر إلا في المؤمنين، وأن ذلك سبب فوضى الأحكام وعدم النظام عند المسلمين في هذه الأزمان، وهذا ضلال مبين ومغالطة، فبأي حق نظروا لحاضر المسلمين ولم ينظروا لماضيهم، أجهل منهم بتاريخ الإسلام أم تجاهل؟ وبأي حق ينتقدون شريعة يجهلون ما فيها من الزاجرين: الزاجر الأخروي والزاجر الدنيوي؟ فهل أمس بالنظام من بقية الشرائع، نعم فوضت في بقية الزواجر لولي الأمر لتكون مطابقة لكل زمان وكان بتغير الأحوال، ولو أنها بينتها وحددتها لملأوا علينا العالم صراخا بأنها لم تبق صالحة الآن لتغير الأحوال كما قالوا في حد السرقة والزنا بل وفي القصاص، وإذ ذاك يتذمرون أنها حجزت عليهم كل شيء من مصالحهم، فيا لله من عمائهم[27].

**المبحث الثالث: في أن كافة الشرائع هل هي متفقة على حفظ المقاصد الضرورية الخمسة بمنع العدوان عليها أم لا؟**

من القواعد المهمة التي كان للإمام الغزالي قصب السبق في إبرازها والتنبيه عليها؛ أن كافة الشرائع والملل قد أطبقت على حفظ الضروريات الخمس. وقد قال في هذا المعنى ما نصه: "وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها، يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح

الخلق. ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر"[28].

وقد تكررت القاعدة نفسها في كتاب "إحياء علوم الدين" حيث قال الغزالي: "فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والأموال على الأشخاص، ضروري في مقصود الشرائع كلها. وهذه ثلاثة أمور لا يتصور أن تختلف فيها الملل، فلا يجوز أن الله تعالى يبعث نبيا يريد ببعثه إصلاح الخلق في دينهم ودنياهم، ثم يأمرهم بما يمنعهم عن معرفته ومعرفة رسله، أو يأمرهم بإهلاك النفوس[29] وإهلاك الأموال"[30].

وهذه القاعدة لم أصادفها عند أحد من قبله، وإن وجدت لها صدى عند من أتى بعده من العلماء، كالمدقق الآمدي[31]، والعلامة ابن الحاجب[32]، والمحقق الشاطبي[33]، وغيرهم من الأعلام[34].

غير أن الذي يسير إليه كلام بعض الأصوليين يقتضي إبطالها وعدم صحتها. من هؤلاء الإمام الزركشي؛ فبعدما حكى القول بأن الشرائع مطبقة على حفظ المقاصد الخمسة، وبعد ذكره لهذه المقاصد ووسائل حفظها، على نحو ما يوجد عند الغزالي في "المستصفى" و"شفاء الغليل"[35]، قال ما نصه: "هذا ما أطبق عليه الأصوليون؛ وهو لا يخلو من نزاع، فدعواهم إطباق الشرائع على ذلك ممنوع :

أما من حيث الجملة؛ فلأنه مبني على أنه ما خلا شرع عن استصلاح وفيه خلاف ... والأقرب فيه الوقف.

وأما من حيث التفصيل؛ فأما ما ذكروه من القصاص، فيرده أن القصاص إنما علم وجوبه في شريعة موسى عليه السلام بدليل قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ (المائدة: 45)، وذلك لا يوافق قولهم: يلزم من عدم مشروعية القصاص بطلان العالم.

فأما ما ذكروه في الخمر، فليس كذلك، فإنها كانت مباحة في صدر الإسلام، ثم حرمت في السنة الثالثة بعد غزوة أحد. وقيل: بل كان المباح شرب القليل الذي لا يسكر، لا ما ينتهي إلى السكر المزيل للعقل؛ فإنه يحرم في كل ملة، قاله الغزالي في "شفاء الغليل"، وحكاه ابن القشيري في "تفسيره" عن القفال الشاشي، ثم نازعه وقال: تواتر الخبر حيث كانت مباحة بالإطلاق، ولم يثبت أن الإباحة كانت إلى حد لا يزيل العقل. وكذا قال النووي في "شرح مسلم": فأما ما يقوله بعض من لا تحصيل عنده أن السكر لم يزل محرما فباطل لا أصل له"[36]. هذا ما قاله الإمام الزركشي.

وقد تابعه الإمام الشوكاني؛ فإنه أطلق صريح المنع إطلاقا. وزاد: "وقد تأملت التوراة والإنجيل فلم أجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقا من غير تقييد بعدم السكر، بل فيهما التصريح بما يتعقب الخمر من السكر وإباحة ذلك، فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم، وهكذا تأملت كتب أنبياء بني إسرائيل فلم أجد فيها ما يدل على التقييد أصلا"[37].

وكذا قال صاحب "فواتح الرحموت": "إن الخمر كان مباحا في الأمم السابقة بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء"[38].

ويتبين مما ذكره هؤلاء الشيوخ –وخاصة مما أورده الإمام الزركشي- أن الدليل الذي تمسكوا به في طعنهم في دعوى اتفاق الشرائع على رعاية الخمسة المذكورة وتحريم العدوان عليها بشرع المزاجر والعقوبات؛ الخلاف في مسألة مراعاة الشرائع السابقة لمصالح العباد؟، وأن الخمر كانت مباحة فيها، وأن القصاص لم يعلم تشريعه إلا في شريعة موسى عليه السلام، مما يقتضي القول معه بأن الشرائع السابقة لم يكن القصاص مشروعا فيها.

وقبل الشروع في الرد على ما ذكروه بخصوص الخمر والقصاص، يتعين أولا، إثبات الأصل، وإقامة البرهان على صحته، وهو أن رعاية مصالح العباد أمر مقصود في الشرائع كلها.

والنظر أولا في أدلة الكتاب العزيز؛ إذ فيه آيات مبينات صرحت بحقيقة هذا المقام.

منها قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنبياء: 107). وهذه الآية؛ وإن كان الذي خوطب بها هو نبينا ﷺ؛ إلا أنه صلوات الله عليه لم يكن بدعا من الرسل، فما أوحي إليه إلا كما قد أوحي للنبيئين من قبله. وما أرسل إلا على طريقة الأولين، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾ (الشورى: 13).

وإذن؛ فإن جميع الرسالات الإلهية، التي اختتمت بالرسالة المحمدية ما هي إلا رحمة للعالمين، وما من رسول إلا وكانت رسالته من أجل الرحمة وبهدف نشر الحق والعدل بين العباد، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً**﴾ (الأحقاف: 12). وهذا أدل دليل على أن شريعة موسى عليه السلام قد راعت مصالح الخلق، وعليها انبتت.

ومنها قوله عز وجل: ﴿**مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ ۖ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا**﴾ (الأحزاب: 38).

فبين الله تعالى بهذه الآية؛ أن الحرج مرفوع في الشرائع السابقة مثلما هو مرفوع في شريعتنا، ورفع الحرج فيما فرضه الله سبحانه على عباده هو عين الرحمة والعطف والمصلحة، فظهر بهذا أن الشرائع قد راعت مصالح العباد، وأنها سنة الله في الأمم الخالية، ولن تجد لسنة الله تبديلا ولا تحويلا.

ومنها قوله تعالى: ﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (25) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ ۖ فَمِنْهُم مُّهْتَدٍ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ (26) ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً** ﴾ (الحديد: 25- 27).

وهذا أيضا دليل جلي لن يدع وليجة، وبرهان قوي لن يترك خليجة؛ في كون الحق سبحانه قد راعى مصالح عباده في جميع الشرائع، وأنزل لهم ما فيه منفعتهم وخيرهم.

وقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً**﴾ (الحديد: 27) في شأن عيسى عليه السلام، على غرار قوله عز وجل، في حق نبينا المصطفى ﷺ: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾ (التوبة: 128).

وفي الآية الأولى تصريح، وفي الثانية تلويح؛ إلى أن الرأفة والرحمة إنما تحصلان للمؤمنين التابعين للأنبياء عليهم السلام.

وإلى هذا المعنى الإشارة بقول الغزالي، بمناسبة الآية الكريمة: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾؛ ما نصه: "فمن قبل شرعه واتبع دينه وأطاع أمره، فهو في الدنيا مرحوم، وفي الآخرة مسعود مكرم أبد الآبدين برحمة رب العالمين.." [39].

فإذا اتضح الحق وحصحص، وزال الإشكال من جهة القرآن، فلننظر الآن في أقوال أهل العلم، الذين أجمعوا على أن مراعاة مصالح الخلق أمر واقع في الشرائع السابقة قطعا، وحاصل يقينا.

قال الأصفهاني في "شرح المحصول": "ندعي شرعية الأحكام لمصالح العباد... وندعي إجماع الأمة، ولو ادعى مدع إجماع الأنبياء على ذلك، بمعنى أنا

نعلم قطعا أن الأنبياء صلوات الله عليهم بلغوا الأحكام على وجه يظهر بها غاية الظهور مطابقتها لمصالح العباد في المعاش والمعاد..."[40].

وهكذا ذكر الهروي أن رعاية المصالح لم تخص شريعتنا، بل كان معهودا في الشرائع المتقدمة وعليها انبنت[41].

وجريا على ما علم من الشرائع الإلهية وقواعدها الكلية الراسخة أنها وضعت لمصالح العباد؛ قرر الغزالي في "إحياء علوم الدين" أن "التوراة والإنجيل والزبور والفرقان وصحف موسى وإبراهيم وكل كتاب منزل، ما أنزل إلا لدعوة الخلق إلى الملك الدائم المخلد، والمراد منهم أن يكونوا ملوكا في الدنيا ملوكا في الآخرة، أما ملك الدنيا فالزهد فيها والقناعة باليسير منها. وأما ملك الآخرة فبالقرب من الله تعالى يدرك بقاء لا فناء فيه، وعزا لا ذل فيه، وقرة عين أخفيت في هذا العالم لا تعلمها نفس من النفوس"[42].

وهذا هو الذي استقر عليه رأي الإمام فخر الدين الرازي في"المحصول"، وعبارته: "الإجماع منعقد على أن الشرائع مصالح ..." [43].

وكلام الإمام الشاطبي في "الموافقات" يقتضيه، ومن عباراته: "أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"[44].

وأكتفي بهذه الطائفة من الأقوال؛ فإن كتب الأئمة الثقات، وأهل الأثبات محشوة من هذا.

وهكذا؛ وكما يظهر من الأدلة القرآنية المسوقة للإثبات، ومن مقالات العلماء الثقات، أن رعاية مصالح العباد ليس من اختصاص شريعتنا، وإنما هي مسألة شائعة في الشرائع كلها.

وإذا كان المراد للعباد هو مصلحتهم في الدنيا وسَوْقَهم إلى السعادة الأبدية في العقبى؛ فإن هذا يستدعي من الشارع – بلا بد– سَدَّ أبواب الفساد المفضية إلى تفويت دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم التي بها قوامهم ومعاشهم وبها يتوصلون إلى النعيم المقيم.

وقد بين الإمام الغزالي هذا الأمر تبيينا بليغا لا مزيد على حسنه، فقال: "فلا يجوز أن الله تعالى يبعث نبيا يريد ببعثه إصلاح الخلق في دينهم ودنياهم، ثم يأمرهم بما يمنعهم عن معرفته ومعرفة رسله، أو يأمرهم بإهلاك النفوس وإهلاك الأموال"[45].

ومن هذا المنطلق؛ فإن الذين ينكرون إطباق الشرائع على هذا الأصل، إنما ينكرون ما هو ضروري وحق، وإن الذين يتوقفون في الحكم فيه، إنما يتوقفون في أمر ظاهر لا مرية فيه.

وإذا تقرر هذا الأصل؛ فإن الإشكال باق من جهة ما ذكروه في القصاص والخمر.

**أ ــ القصاص:**

فأما ما ذكروه من القصاص من أنه إنما علم وجوبه في شريعة موسى عليه السلام؛ بدليل قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ (المائدة: 45)، وذلك لا يوافق قول الأصوليين: يلزم من عدم مشروعية القصاص بطلان العالم، فالجواب عنه من جهات:

**إحداها**: أن قوانين الأنبياء في الأعصار اختلفت بالإضافة إلى التفصيل، ولم تختلف في الأصول والقواعد والكليات. وحفظ النفوس بشرعية القصاص أصل كلي، فلا يتصور اختلاف شرائع الأنبياء فيه.

**الثانية**: أن قوام الشرائع بالعدل، وخلو بعض الشرائع عن تشريع القصاص يعني أنها لم تراع في تشريعاتها هذا المبدأ العظيم، وحاشا شرائع الأنبياء من ذلك.

**الثالثة**: أن ما ذهب إليه الأصوليون من أنه يلزم من عدم مشروعية القصاص بطلان العالم، مذهب صحيح يشهد له قول الكتاب العزيز: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: 179)، فالعدوان على الناس - على ما بيناه سابقا- في دمائهم يفضي إلى الخلل والفساد، وينتقض العالم، بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض. ومن أجل هذه المفاسد كان في القصاص حياة للناس.

**الرابعة**: أنه تعالى علل مشروعية القصاص بأن فيه حياة للناس، وهذه العلة حاصلة في الأمم السابقة.

**الخامسة**: أنه على الرغم من أن القصاص لم يعلم وجوبه إلا في شريعة موسى عليه السلام؛ إلا أن هذا لا ينتهض دليلا للقول بخلو الشرائع السابقة من القصاص؛ لأن الله تعالى لم يقصص علينا أخبار جميع الرسل، بدليل قوله تعالى: ﴿**وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ**﴾ (النساء: 164).

وإذن؛ فإنه لم يطلعنا على جميع أحكام الشرائع المنقرضة، فلا يبعد أن يكون القصاص مشروعا فيها.

**الجهة السادسة**: ما صرح به المحققون من هذه الأمة؛ من أن القصاص لم يزل مشروعا في الأمم السابقة، وحسبك منهم القاضي ابن العربي؛ فإنه قال في "تفسيره": "ولم يخل زمان آدم ولا زمن بعده من شرع، وأهم قواعد الشرائع حماية الدماء من الاعتداء، وحياطته بالقصاص كفا وردعا للظالمين والجائرين، وهذا من القواعد التي لا تخلو عنها الشرائع، والأصول التي لا تختلف فيها الملل"[46].

**ب – الخمر**:

وأما ما ذكروه في الخمر من أنه كان مباحا في الأمم السابقة بل في ابتداء شريعتنا، وأن التحريم لم يقع إلا في السنة الثالثة بعد غزوة أحد؛ فالجواب عنه بأمور:

**أحدها**: أن إباحة الخمر مع العلم بما ينطوي عليه من المفاسد، يناقض القاعدة الشرعية التي انبتت عليها كافة الشرائع وهي جلبها للمصالح ودرؤها للمفاسد، ولذا فالواجب يحتم تحريم الخمر في كل شريعة، لما فيه من عظيم المفسدة. وقد نبه عليه تعالى بقوله: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ**﴾ (المائدة: 91).

وقال الغزالي يبين علة تحريم الخمر: "حرم شرب الخمر لأنه يزيل العقل، وبقاء العقل مقصود للشرع؛ لأنه آلة الفهم، وحامل الأمانة، ومحل الخطاب والتكليف، فالعقل ملاك أمور الدنيا والدين، فبقاؤه مقصود وتفويته مفسدة"[47].

ويشاكل هذا المعنى ما ذكره الألوسي: "لو لم يكن فيها سوى إزالة العقل والخروج عن حد الاستقامة لكفى؛ فإنه إذا اختل العقل حصلت الخبائث بأسرها"[48].

ونظرا لهذه المفاسد التي قد لا تقتصر على ضرورة العقل، بل تتعداها لتشمل ضرورات الدين والنفس والمال والنسل، فقد رأى غير واحد من الأئمة وجوب تحريم الخمر في جميع الملل، كالإمام الغزالي في كتابه "المستصفى"[49]، والإمام ابن عبد السلام الذي صرح بأن المفسدة إذا عظمت وجب درؤها في كل شريعة، وذكر من ضمنها إفساد العقول[50].

وبه جزم القرطبي في "تفسيره" فقال: "إن السكر حرام في كل شريعة؛ لأن الشرائع مصالح العباد لا مفاسدهم. وأصل المصالح العقل، كما أن أصل المفاسد ذهابه، فيجب المنع من كل ما يذهبه أو يشوشه"[51].

وبه قطع العلامة ولي الله الدهلوي، وقال بعد كلام بين فيه مفاسد الخمر: "ولذلك اتفقت جميع الملل والنحل على قبحه"[52].

**الأمر الثاني:** أن ما ذكروه من أن الخمر كانت مباحة في ابتداء شريعتنا فصحيح، لكن هذا لا يعني أنها في نفسها كانت مباحة، فالأصل فيها هو التحريم، وإنما أبيحت ولم تحرم في بادئ الأمر لسر وحكمة يعرفها ذوو الكشف والبصائر، وهو أنه ﷺ كان منصرفا إلى الدعوة إلى عبادة الله تعالى، وهي أهم وأولى من حفظ العقل بتحريم المسكر، وذلك انسجاما أيضا مع مبدإ التدرج في تشريع الأحكام.

وثم دليل آخر على أن الخمر في أصلها لم تكن مباحة؛ وهو ما نبه عليه الإمام الشاطبي في "الموافقات" من أن مقاصد الشريعة العامة وأصولها الكلية الخمسة، قد تأصلت في القرآن المكي، ووضع لها من التشريعات ما يكفل لها الحفظ. وبهذا النظر فالعقل باعتباره أصلا كليا، قد تم حفظه بمكة بالنهي عما يفسده، إن لم يكن ذلك تصريحا فإشارة وتلميحا. قال الإمام الشاطبي في تقرير ذلك: "وأما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة، فقد ورد في المكيات مجملا، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعها. فالعقل محفوظ شرعا في الأصول المكية عما يزيله رأسا كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة، ثم يعود كأنه غطي ثم كشف عنه، وأيضا فإن حفظه على هذا الوجه من المكملات..."[53].

**الأمر الثالث:** يبقى مما ذكره الإمام الشوكاني من أنه قد تأمل التوراة والإنجيل؛ فلم يجد إلا إباحة الخمر مطلقا من غير تقييد بعدم السكر[54]؛ فكلامه هذا غير مسلم من وجهين:

**أحدهما:** فقدان الثقة بهذه الكتب، لتعرضها للتحريف، وتغيير الكلم عن مواضعه كما نبه عليه الكتاب العزيز بقوله: ﴿**وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (آل عمران: 78)، وقوله: ﴿**وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا ۛ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ ۖ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ ۖ...**﴾ (المائدة: 41).

ونظائر هذا في القرآن كثيرة.

وهؤلاء قد ضيعوا عقيدة التوحيد، فهم لما سواها أضيع. ولست أدري كيف غاب هذا عن ذهن الإمام الشوكاني، مع أنه فطن لمثل هذه الأمور.

**وثانيهما:** أن هذا الذي تحرى عنه الإمام الشوكاني ولم يظفر فيه بنقل، قد وجدت النقل فيه، فقد ورد في الإنجيل العبارة التالية: "فقد كتبت إليكم بأن لا تعاشروا

من يسمى أخا إن كان زانيا أو طماعا أو عابد أصنام أو شتاما أو سكيرا أو سراقا"[55].

وهذا من بعض الحق الموجود في الإنجيل، وهو يشتمل إلى جانب النهي عن السكر، النهي عما يفسد باقي الضروريات أيضا، مما يؤيد ما ذكرت من إطباق الشرائع على حفظ الأصول الخمسة.

وجملة الأمر فإن جميع الدلائل تشير إلى أنه ما خلا شرع عن استصلاح، وأن كل شريعة قد حفظت الأصول الخمسة بشرع المزاجر التي تمنع العدوان عليها، فمن زعم أن الشرائع لم تراع مصالح العباد، وأنها غير مطبقة على حفظ الضروريات الخمس فقد أكبر القول.

والحمد لله رب العالمين، وسلام على عباده المرسلين.

**الهوامش:**

(1) أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1974، ص 204.

(2) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، د.ت، ج 3/3.

(3) أبو الحسن علي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، 275-276.

(4) تقي الدين بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409-1988، ص: 90.

(5) بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور، الناشر شركة سوزلر، القاهرة، 2004، الطبعة الرابعة، م 5/ 23.

(6) عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 -1992، 304/1.

(7) أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن ودرره، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409-1988، ص: 20-21.

(8) محمد علي الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، 401/1-402.

(9) أحمد محمد إبراهيم، القصاص في الشريعة الإسلامية، وقانون العقوبات المصري، القاهرة، 1944، ص (ب) من المقدمة.

(10) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، د.ت، ج 64/2.

(11) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، سفير الدولية للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1427-2006، ص: 259-260.

(12) محمد بن الحسن الحجوي، التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1425، ص: 76-77.

(13) أبو عبد الله محمد البخاري، محاسن الإسلام وشرائع الإسلام، الناشر مكتبة القدسي، القاهرة، 1357، ص: 60.

(14) المصدر نفسه، ص: 61-62.

(15) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 90.

(16) أبو عبد الله محمد البخاري، محاسن الإسلام وشرائع الإسلام، ص: 63-64.

(17) صادق الشيرازي، السياسة من واقع الإسلام، ياس الزهراء، قم، الطبعة الأولى، 1428، ص: 195- 196.

(18) محمد بن الحسن الحجوي، التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1425، ص:77.

(19) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، الطبعة الأولى، 1420- 2004، 14/ 8289.

(20) أبو عبد الله محمد البخاري، محاسن الإسلام وشرائع الإسلام، ص:65.

(21) أبو عبد الله البخاري، محاسن الإسلام، ص 101.

(22) إمام الحرمين الجويني، مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، المطبعة العصرية، مصر، الطبعة الأولى، 1352- 1934، ص 71.

(23) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 126-127.

(24) محمد علي الصابوني، روائع البيان، ج 134/1.

(25) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طرق التجديد، ص 266.

(26) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 293.

(27) الحجوي الثعالبي، الفكر السامي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة الأولى، 1427- 2006، ج 130/1.

(28) أبو حامد الغزالي، المستصفى، دار العلوم الحديثة، بيروت، د.ت، ج 288/1.

(29) كما لا يخفى فإن حفظ النسل وحفظ العقل يدخلان دخولا أوليا في حفظ النفس، فالاعتداء عليهما وتفويتهما، تفويت للنفس.

(30) الغزالي، إحياء علوم الدين، المكتبة العصرية، بيروت، 1992، 27/4.

(31) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1406- 1986، 300/3.

(32) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405- 1985، ص: 182.
(33) الشاطبي، الموافقات: 8/2.
(34) كشهاب الدين الزنجاني في كتابه تخريج الفروع على الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1399- 1979، ص: 249، وابن خلدون في مقدمته، مطبعة دار القلم، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981، ص: 288.
(35) الغزالي ، شفاء الغليل: 160-161، والمستصفى :287/1.
(36) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة الغردقة، مصر، الطبعة الثانية، 1413- 1992، ج 209/5- 210.
(37) الشوكاني، إرشاد الفحول، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1349، ص: 189. وهذا الكتاب - إضافة إلى كتاب حصول المأمول لمحمد صديق حسن بهادر-، يكاد يكون مأخوذا بالحرف من البحر المحيط للزركشي.
(38) محمد نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار العلوم الحديثة، بيروت، د.ت، ص: 262/2.
(39) الغزالي، المعارف العقلية، تحقيق عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى، 1963، ص: 84.
(40) أورد هذا النص الإمام الزركشي في البحر المحيط: 123/5.
(41) المرجع السابق، نفس المكان
(42) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 102/4.
(43) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1980-1981،ج 2، ق 2، ص 291.
(44) الشاطبي، الموافقات: 4/2.
(45) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 27/4.
(46) القاضي ابن العربي، أحكام القرآن، طبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثالثة، 1389- 1972، ج 588/2.
(47) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 146.
(48) شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، طبعة المنيرية، مصر، 1353، ج 92/2.
(49) وانظر المستصفى : 288/1.
(50) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج 37/1.
(51) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، 1378، ج 287/6.
(52) ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 1410-1990، ج 4/2.
(53) الشاطبي، الموافقات، ج 33/3- 34.
(54) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 189.
(55) الإنجيل: الفصل 5 رقم 11 ص: 247.

# سنة الله في الاستدراج والإملاء
## - دراسة قرآنية -

**د/ عمر حيدوسي**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1

**الملخص:**
من سنن الله في خلقه أن يستدرج المكذبين الكافرين من حيث لا يعلمون ويملي لهم أن كيده سبحانه متين. وقد تكررت هذه الصيغة السننية في القرآن الكريم بنفس العبارة. فما معنى ذلك وما دلالاته؟ هذا ما تحاول هذه الدراسة القرآنية المختصرة بيانه وتوضيحه. وذلك من خلال تتبع مفهوم الاستدراج في اللغة العربية وفي القرآن الكريم. ثم بيان أصناف المستدرجين في السياق القرآني من كفار ومكذبين وأمم. ليتبين بعدها الجزاء السنني للاستدراج.
انتقلت الدراسة بعدها لمفهوم الإملاء وصيغه ودلالاته في القرآن الكريم. ليختم البحث ببعض الدلالات السننية لسنة الله في الاستدراج والإملاء كعلاج إلهي سنني عادل رحيم لأمراض اجتماعية خطيرة كالكفر والتكذيب.

**Abstract:**
From the laws of God in His creation, luring the rejecters and disbelievers, and dictating them to his Almighty solid plot. This formula has been repeated in Qur'an in the same phrase. What are the meanings and implications of this law? This is the theme of this short Quranic study, by tracking the concept of luring in Arabic in the Quran. Then, stating the lured persons and nations, in Quranic context. Then, the penalty of luring.
The study moved beyond the concept of dictation and its formula connotations in the Quran, as divine treatment of some serious social diseases like denial and disbelief.

**أولا: مفهوم الاستدراج**

**أ- الاستدراج في اللغة:**

جاء في لسان العرب: استدرجه أي أدناه منه على التدريج فتدرج هو[1].

وفي مفردات الرّاغب الأصفهاني: (سنستدرجهم) معناه نأخذهم درجة فدرجة، وذلك إدناؤهم من الشيء شيئا فشيئا، كالمراقي والمنازل في ارتفاعها ونزولها[2].

أما الفيروز أبادي فيقول: استدرج الله المرء جرّه قليلا قليلا إلى العذاب[3]. وفي المعجم الوسيط: استدرج الله العبد أمهله ولم يباغته [4]. ومن خلال هاته المعاني يتشكّل لدينا تصور أولي لمفهوم الاستدراج؛ فهو في اللغة الإمهال والإدناء مع الجرّ بالتدريج إلى المرغوب قليلا دون مباغتة.

**ب- الاستدراج في القرآن الكريم:**

وردت مادة الاستدراج مرتين في القرآن الكريم بلفظ سنستدرجهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (182) وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ**﴾ (الأعراف: 182-183). وقوله: ﴿**فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا الْحَدِيثِ ۖ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (44) وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ**﴾ (القلم: 44-45).

وفي كلا الموضعين، اقترن الاستدراج بـ:

1- كونه منسوبا لله عز وجل، مما يؤكد ربانية سنة الاستدراج.

2- وكونه مقترنا بأن المستدرج جمع لا فرد، مما يفيد أنها سنة جماعية لا فردية، وأن جزاءاتها تعم جميع أفرادها.

3- وكونه مقترنا بأن المستدرجين مكذبون بآيات الله وحديثه، مما يعلل استدراجهم بأنه بسبب تكذيبهم.

4- وكونه مقترنا بجهل المستدرجين لعاقبتهم ومآلهم، فالاستدراج جزاء سنني مفاجئ يدهم المستدرجين وهم في غفلتهم يعمهون.

5- وختاما، يأتي الاستدراج في القرآن دائما مرتبطا بالإملاء، وهي سنة إلهية لصيقة بسنة الاستدراج.

ومن خلال هاته المعاني التي يضفيها السياق القرآني، تتبدّى الدّلالات اللغوية السابقة في المفهوم القرآني للاستدراج مع فارق أنّ القرآن الكريم يخصّص الاستدراج للكافرين فقط، فلا استدراج في الحقّ والخير.

فيكون مفهوم الاستدراج أنّه إمهال الله للكافرين وإدناؤه لهم مع جرّهم إلى العواقب السّننية لكفرهم وتكذيبهم قليلا قليلا عبر جزاءات دنيوية جزئية يغفل عنها المستدرجون حتى تؤول بهم إلى الهلاك والزوال بأيدي أهل الحقّ حسب ما تقتضيه سنن الله في تدافع الحقّ والباطل.

وقد وقف المفسّرون مع مفهوم الاستدراج وبينوا معناه:

يقول الزمخشري: "استدرجه إلى كذا إذا استنزله إليه درجة فدرجة حتى يورّطه فيه"[5].

ويقول القرطبي: "الاستدراج هو الأخذ بالتدريج منزلة بعد منزلة"[6].

ويقول الألوسي: "الاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى النقل درجة بعد درجة من سفل إلى علوّ فيكون استصعادا أو بالعكس فيكون استنزالا"[7].

وأما الصابوني فيقول: "ومعنى الاستدراج أن يعاملهم باللطف والإحسان، مع تماديهم في الغيّ والإجرام، وذلك بأن تتكاثر عليهم نعم الله تعالى، فيظنّوا أنّها لطف من الله تعالى بهم فيزدادوا بطرا وانهماكا في الغيّ، حتى تحقّ عليهم كلمة العذاب... والاستدراج أن يقربّهم إلى ما يهلكهم ويضاعف عقوبتهم وذلك أنّهم كلّما أقدموا على ذنب فتح الله عليهم بابا من أبواب الخير فيزدادون بطرا وإمعانا في الغيّ والفساد ثمّ يأخذهم تعالى أغفل ما يكونون فهذا معنى قوله تعالى: ﴿**سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[8].

**ثانيا: المستدرجون في القرآن الكريم**

بتأمّل آيتي الاستدراج في الأعراف والقلم نجد أنّه عزّ وجلّ يستدرج الكفّار والعصاة، ويستدرج المكذّبين بالآيات والأحاديث، كما أنه تعالى يستدرج الأمم والأقوام الظالمة.

**أ- استدراج الكفّار والعصاة:**

﴿**سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (44) وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ**﴾ (القلم: 44-45) ، من خلال أقوال المفسّرين[9] في هاتين الآيتين ندرك أنّه عزّ وجلّ يستدرج الكفّار والعصاة بأن يغدق عليهم من نعمه فيتخذون ذلك ذريعة للتمادي في الكفر والعصيان وهم في غفلة عن عذاب الله الذي يستدرجون إليه، بل إنّهم يظنّون جاهلين واهمين أنّ الله يكرمهم أو يغفل عنهم وهو في الحقيقة يهينهم، "إنّه سبحانه يمهل ولا يهمل ويملي للظالم حتى إذا أخذه لم يفلته وهكذا يكشف عن طريقته وعن سنّته التي قدّرها بمشيئته"[10].

وهذا منتهى العدالة والرحمة الإلهية، فقد "جرت سنّة الله أن يحذر الناسَ نفسَه ليدركوا أنفسهم قبل فوات الأوان، وليعلموا أنّ الأمان الظاهر الذي يدعه لهم هو الفخّ[11] الذي يقعون فيه وهم غارّون، وأنّ إمهالهم على الظلم والبغي والإعراض والضلال هو استدراج له إلى أسوأ مصير، وأنه تدبير من الله ليحملوا أوزارهم كاملة ويأتوا إلى الموقف مثقلين بالذنوب، مستحقّين للخزي والتعذيب.

وليس أكبر من التحذير وكشف الاستدراج والتدبير عدلا ورحمة، والله سبحانه يقدّم لأعدائه وأعداء دينه ورسوله عدله ورحمته في هذا التحذير وذلك النّذير،

وهم بعد ذلك وما يختارون لأنفسهم، فقد كشف القناع ووضّحت الأمور"[12].

**ب- استدراج المكذبين:**

صرح السياق القرآني في الموضعين أن الاستدراج مقترن بالمكذبين، لأن "من سنته تعالى في الاستدراج استدراج المكذبين بآياته تعالى.

قال عز وجل: ﴿**وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: 182).

والمعنى أن الذين كذبوا بآيات الله ولم تنفعهم هداية الهادين كأهل مكة وغيرهم سنستدرجهم أي سنقربهم إلى الهلاك شيئا فشيئا من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك بإدرار النعم عليهم مع انغماسهم في الغي والتكذيب، فكلما جدّد الله لهم نعمة ازدادوا بطرا وأشرا وجددوا معصية فيتدرجون في المعاصي بسبب ترادف النعم عليهم ظانين أنّ ذلك من الله إكراما لهم وتقريبا لهم منه، وإنما هذه النعم خذلان منه وتبعيد واستدراج" [13].

**ج- استدراج الأمم:**

تحدث القرآن الكريم عن استدراج الله عز وجل للأمم الظالمة ولكن بغير الصيغة الصريحة، فعبر بالأخذ بغتة وهو مدلول الاستدراج.

قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ (42) فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (43) فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ (44) فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا ۚ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾(الأنعام: 42-45).

جاء في تفسير ابن كثير: "مَكَرَ [اللهُ تعالى] بالقوم ورب الكعبة، أُعطوا حاجتهم ثم أُخذوا، وقال قتادة: بَغَتَ القومَ أمرُ الله وما أخذ الله قوما قط إلا عند سكرتهم وغرتهم ونعمتهم فلا تغتروا بالله فإنه لا يغتر بالله إلا القوم الفاسقون.

وقال مالك عن الزهري ﴿**فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ قال: أرجاء الدنيا وسترها. عن النبي ﷺ أنه قال: "إذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فإنما هو استدراج" ثم تلا رسول الله ﷺ ﴿**فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ**﴾ (الأنعام: 44)[14].

وفي الأثر: إذا رأيت الله عز وجل يتابع نعمه عليك وأنت تعصيه فاحذره[15].

وعنه ﷺ أنه كان يقول: "إذا أراد الله بقوم بقاء أو نماء رزقهم القصد والعفاف، وإذا أراد الله بقوم اقتطاعا فتح لهم أو فتح عليهم باب خيانة"[16].

"حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون" كما قال: ﴿**فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الأنعام: 45)"[17].

وجاء في روح المعاني أنهم لما انهمكوا في معاصيهم ولم يتعظوا بما نالهم من البأساء والضراء، فتح الله عليهم من النعم الكثيرة كالرخاء وسعة الرزق مكرا بهم واستدراجا لهم حتى إذا فرحوا فَرَحَ بَطرٍ بما آتاهم الله من النعم ولم يقوموا بحق المنعم عاقبهم الله وأنزل بهم العذاب فجأة فإذا هم آيسون من النجاة والرحمة، وحينها يستأصلون ولا يبقى منهم أحد، والحمد لله على ما جرى عليهم من النكال والإهلاك فإن إهلاك الكفار والعصاة من حيث إنه تخليص لأهل الأرض من شؤم عقائدهم الفاسدة وأعمالهم الخبيثة نعمة جليلة يحق أن يحمد عليها[18].

**ثالثا: الجزاء السنني للاستدراج**

إن الاستدراج في حد ذاته عقاب إلهي وجزاء سنني للكفرة العصاة المكذبين أفرادا كانوا أم أمما، لكن طبيعة الاستدراج تقتضي - كما سبق- غفلتهم عن الجزاء بسبب إنعام الله عليهم، والجزاء الحقيقي الذي سيحس به هؤلاء المستدرجون حينما يبغتهم العذاب على مهل وهم لاهون عنه. "ومن آيات الاستدراج التي ذكرناها في الفقرات السابقة يتبين لنا أن سنة الله في المستدرجين إمهالهم بعد أن لم يتعظوا بما امتحنهم الله به من صنوف البأساء والضراء أو بما امتحنهم به من النعم أو بعد أن كذبوا بآيات الله التي من شأنها أن تحمل المتأمل فيها على الإيمان" [19].

ثم تفعل سنة الاستدراج فعلها "في إهلاك الظالمين بالإمهال ثم بالعذاب والنكال، فالله سبحانه يمهل ولا يهمل، ويؤخر العصاة والمجرمين، ثم يأخذهم أخذ عزيز مقتدر، من حيث لا يعلمون ولا يشعرون"[20].

وكيف يعلمون أو يشعرون؟ وأين مكرهم من مكر الله؟ "إن لله مكرا بالمجرمين قد تذهلهم عنه لذات عاجلة أو انتصارات خادعة أو تقلب في البلاد مقرون بالسطوة والكبر"[21].

وإذا كانت سنة الاستدراج هلاكا للكافر، فإنها عظة وعبرة للمؤمن في كيفية مقابلة النعم الإلهية، "إن نعم الله تقابل بالشكر، وهذا هو منهج المؤمنين ومسلكهم في الحياة، فكل نعمة يعطاها المؤمن يقابلها بطاعة جديدة وشكر جديد، فإذا غفل عن هذا ونسي شكر النعمة بشكر المنعم فهو مقصر وغافل، فإذا قابل النعمة بالمعصية فهو مستدرج. والفاصل بين المقصر والمستدرج خيط دقيق جدا، فإن المقصر في شكر النعمة غفلة منه وجهلا قد ينزلق إلى منحدر الاستدراج، ولذلك كان العارفون يخشون على أنفسهم الاستدراج وأن يكونوا مستدرجين إذا

توالت عليهم النعم مع احتمال تقصيرهم في شكرها فيكون ذلك علامة استدراجهم" [22].

ولهذا قال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- لما حملت إليه كنوز كسرى: اللهم إني أعوذ بك أن أكون مستدرجا، فإني أسمعك تقول: ﴿**سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: 182)[23].

وقال الحسن البصري - رحمه الله-: كم من مستدرج بالإحسان إليه، وكم مفتون بالثناء عليه، وكم مغرور بالستر عليه[24].

وقال الحسن أيضا: من وسع الله عليه فلم ير أنه يمكر به فلا رأي له، ومن قتّر عليه فلم ير أنه ينظر له فلا رأي له، ثم قرأ: ﴿**فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ**﴾ (الأنعام: 44)[25].

"وعلى هذا فينبغي للفرد المسلم والجماعة المسلمة والأمة بمجموعها أن لا يغتروا بنعم الله عليهم وأن يخافوا على أنفسهم من أن يكون تواتر النعم عليهم استدراجا لهم وليس إكراما وإنعاما لهم. والذي يرجح أن هذه النعم إكرام لهم من الله تعالى مسارعتهم إلى شكرها بشكر المنعم عليها بالقيام بحق نعم الله ووضعها في مواضعها والزيادة في طاعة الله والإتيان بما يحبه من الجهاد في سبيله"[26].

**رابعا: سنة الله في الإملاء**

وردت مادة الإملاء عشر مرات في القرآن الكريم بست صيغ:

- **صيغة**: (أملى) مرة واحدة، منسوبة لإبليس اللعين[27]

قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ**﴾ (محمد: 25).

جاء في جامع القرطبي: "أي مد لهم الشيطان في الأمل ووعدهم طول العمر، عن الحسن. إن الذي أملى لهم في الأمل ومد في آجالهم هو الله عز وجل, قاله الفراء والمفضل. وقال الكلبي ومقاتل: إن معنى "أملى لهم" أمهلهم, فعلى هذا يكون الله تعالى أملى لهم بالإمهال في عذابهم" [28].

ويقول ابن كثير عن نفس الآية: "أي فارقوا الإيمان ورجعوا إلى الكفر ﴿**مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى ۙ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ**﴾ أي زين لهم ذلك وحسنه (وَأَمْلَىٰ لَهُمْ) أي غرهم وخدعهم"[29].

- صيغة (أمليت) منسوبة لله عز وجل، مرتين في سورة الحج؛

قال تعالى: ﴿**وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَى فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ. فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ**﴾ (الحج: 44-45).

يفسر ابن كثير هذه الآية فيقول: "فأمليت للكافرين أي أنظرتهم وأخرتهم،

ثم أخذتهم فكيف كان نكير أي فكيف كان إنكاري عليهم ومعاقبتي لهم؟!

وجاء في الأثر أنه كان بين قول فرعون لقومه أنا ربكم الأعلى وبين إهلاك الله له أربعون سنة. وفي الصحيحين عن أبي موسى رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال "إن الله ليملي لظالم حتى إذا أخذه لم يفلته"[30]. ثم قرأ ﴿**وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ**﴾ (هود: 102)"[31].

ويقول القرطبي: "أي أخرت عنهم العقوبة. فعاقبتهم. استفهام بمعنى التغيير؛ أي فانظر كيف كان تغييري ما كانوا فيه من النعم بالعذاب والهلاك، فكذلك أفعل بالمكذبين من قريش.

قال الجوهري: النكير والإنكار تغيير المنكر، والمنكر واحد المناكير"[32].

وقال: ﴿**وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ**﴾ (الحج: 48).

يقول القرطبي: "أمليت لها أي أمهلتها مع عتوها. ثم أخذتها أي بالعذاب"[33].

وقال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ**﴾ (الرعد: 32).

يقول ابن كثير: "يقول تعالى مسليا لرسوله في تكذيب من كذبه من قومه (ولقد استهزئ برسل من قبلك) أي فلك فيهم أسوة (فأمليت للذين كفروا) أي أنظرتهم وأجلتهم (ثم أخذتهم) أخذة رابية فكيف بلغك ما صنعت بهم وعاقبتهم وأمليت لهم"[34].

أما القرطبي فيقول: "أي سخر بهم، وأزرى عليهم؛ فأمهلت الكافرين مدة ليؤمن من كان في علمي أنه يؤمن منهم؛ فلما حق القضاء أخذتهم بالعقوبة. أي فكيف رأيتم ما صنعت بهم؟ فكذلك أصنع بمشركي قومك"[35].

صيغة (أملي) منسوبة دوما له عز وجل، مرتين مقترنة فيهما بسنة الإستدراج، قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ. وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ**﴾ (الأعراف: 182).

يقول ابن كثير: "قال تعالى (وأملي لهم) أي وسأملي لهم أي أطول لهم ما هم فيه (إن كيدي متين) أي قوي شديد."[36].

ويقول القرطبي: "أي أطيل لهم المدة وأمهلهم وأؤخر عقوبتهم (إن كيدي) أي مكري (متين) أي شديد قوي، وأصله من المتن، وهو اللحم الغليظ الذي عن جانب الصلب قيل: نزلت في المستهزئين من قريش، قتلهم الله في ليلة واحدة بعد أن أمهلهم مدة"[37].

وقال: ﴿**فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ. وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ**﴾ (القلم: 44).

يقول ابن كثير: "أي وأؤخرهم وأنظرهم وأمدهم وذلك من كيدي ومكري بهم ولهذا قال تعالى ﴿**إن كيدي متين**﴾ أي عظيم لمن خالف أمري وكذب رسلي واجترأ على معصيتي"[38].

وفي الجامع للقرطبي: "أي أمهلهم وأطيل لهم المدة. والملاوة: المدة من الدهر. وأملى الله له أي أطال له. وقيل: (وأملي لهم) أي لا أعاجلهم بالموت. والمعنى واحد **إن كيدي متين**﴾ أي إن عذابي لقوي شديد فلا يفوتني أحد"[39].

- صيغة (نملي) مرتين في آية واحدة من سورة آل عمران: ﴿**وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ**﴾ (آل عمران: 178).

يقول القرطبي: "الإملاء طول العمر ورغد العيش. والمعنى: لا يحسبن هؤلاء الذين يخوفون المسلمين؛ فإن الله قادر على إهلاكهم، وإنما يطول أعمارهم ليعملوا بالمعاصي، لا لأنه خير لهم. ويقال: (أنما نملي لهم) بما أصابوا من الظفر يوم أحد لم يكن ذلك خيرا لأنفسهم؛ وإنما كان ذلك ليزدادوا عقوبة، وروي عن ابن مسعود أنه قال: ما من أحد بر ولا فاجر إلا والموت خير له[40]... والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا أن إملاءنا لهم خير لأنفسهم"[41].

- صيغة (مليا)، قال تعالى: ﴿**قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا**﴾ (مريم: 46).

يقول القرطبي: " أي أترغب عنها إلى غيرها. قال الحسن: يعني بالحجارة. وقال الضحاك: بالقول، أي لأشتمنك، ولأضربنك. وقيل: لأظهرن أمرك. قال ابن عباس: أي اعتزلني سالم العرض لا يصيبك مني معرة؛ واختاره الطبري. وقال الحسن ومجاهد: "مليا" دهرا طويلا"[42].

ويجمع ابن كثير معاني لفظة مليا فيقول: "واهجرني مليا" قال مجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير ومحمد بن إسحاق يعني دهرا وقال الحسن البصري زمانا طويلا. وقال السدي "واهجرني مليا" قال أبدا، وعن ابن عباس "واهجرني مليا" قال سويا سالما قبل أن تصيبك مني عقوبة وكذا قال الضحاك وقتادة وعطية الجدلي ومالك وغيرهم و اختاره ابن جرير" [43].

- صيغة (تملى)، قال تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا. وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا**﴾ (الفرقان: 5).

وهذه الصيغة دالة على الإملاء في الكتابة وهو خارج موضوع الإملاء المقصود هنا كسنة إلهية في معاقبة الكافرين.

أما الصيغ السابقة فمن خلال السياقات القرآنية وأقوال المفسرين يتشكل لدي تصور قرآني عن سنة الإملاء.

- الإملاء في المادة القرآنية والتفسيرية إملاءان: إملاء الله، وإملاء الشيطان. وكلا الإملائين خاص بالكافرين.

- إملاء الله للكافرين يشمل إمهالهم في العذاب، وإنظارهم إلى أجل لاحق، وتأخير عقوبتهم وتأجيلها، وتطويل عمرهم ومده تعالى في أعمارهم وآمالهم.

- إملاء الشيطان للكافرين يكون بوعدهم بطول العمر والتغرير بهم وخداعهم في أن طول أعمارهم وسلامتهم رغم معاصيهم تأييد ورضي من الله عنهم، أو غفلة وعجز عن عقوبتهم.

- الإملاء يولد في نفس المملى لهم حب الحياة والبقاء والحرص على طول العمر وسلامة البدن ورغد العيش. وهذا السلوك يؤدي إلى فساد في التصور يتنامى عند المملى لهم في فهمهم للحياة ومواقفها السارة والضارة، واختلال ميزان الأعمال والعواقب عندهم، وهذا من آثار سنة الإملاء في نفوسهم.

- تعمل سنة الإملاء بالتوازي مع سنة الاستدراج وبالتلازم معها، فكلتا السنتين تلازم الأخرى وتقتضيها، فالكافر لا تستدرجه معاصيه إلا إذا أملى الله له وأمهله، وهذا الإمهال والإنظار هو الذي يجعله يغتر فيسير مستدرجا نحو جزائه السنني المحتوم.

- من أسباب الإملاء؛ الكفر والظلم والتكذيب بآيات الله ودينه ورسله والاستهزاء بهم وبدعواتهم.

- عاقبة المملى لهم وخيمة في الدنيا والآخرة، فسيأتيهم العذاب ويأخذهم على حين غرّة فيهلكهم في الدنيا، ويوم القيامة ينتظرهم العذاب المهين المرصود لهم.

- من طبيعة سنن الله سرعة وقوع جزاءاتها، لكن سنة الاستدراج والإملاء استبقاها الله دون غيرها ليوقع جزاءاتها وفق ما تقتضيه حكمته ومشيئته، ولذلك تكفل الله بجزاء المستدرجين المملى لهم، فقال تعالى: ﴿**فذرني**﴾.

- سنة الإملاء تخزن ذنوب الكفرة الظالمين وتضخم أرصدتهم في بنوك العذاب فتتزايد آثامهم وتتعاظم ذنوبهم وبالتالي يعظم جزاؤهم ويشتد عذابهم وهم غافلون عن كل ذلك.

- سنة الإملاء أفضل علاج لأمراض اجتماعية خطيرة هي الكفر والتكذيب والظلم والارتداد والاستهزاء، فالمرض الاجتماعي إذا عمّ مجتمعا أو قرية أو جيلا، جاء الجزاء بنفس حجم الجرم جماعيا لينهي حالة الفساد.

"والبلد الذي تصل فيه الأوضاع إلى هذا الدرك السافل لا بد من أن تحل به العقوبة العدل. وما تقوم لأهله عند الله حجة. أو ينهض لهم عذر. إن الإسلام بادي الصرامة في محاربة الرذائل لا يفتر عن مهاجمتها، ولا تنكسر حدته في مطاردتها"[44].

ورغم كلّ ذلك، تبقى سنّة الله في الإملاء والاستدراج مظهرا من مظاهر رحمة الله ورأفته بعباده حتى وإن تلبّسوا بالمعاصي والكفر، فباب التوبة مفتوح في كل زمان ومكان ولكل أحد.

"ولولا أن رحمة الله تغلب غضبه، وأنه يمهل الخاطئين ليمنحهم فرصة المثاب، وينسأ لهم في الأجل، ويمدّ لهم في الحياة، كي يرجعوا إلى الله بخير يرشحهم لعفوه... لولا هذا لسلّط عليهم عذاب الاستئصال... ومع هذا الإرجاء، فإنّ المجرمين قد يواقعون مآسي تستعجل النقمة، فإما أن يسرع الله بعقابهم عدلا في الحكم، وإصلاحا للأرض، وإما أن يتدرج في إيقاع الجزاء الدنيوي بهم، لعل هذه الأخذات المحدودة توقظ ما نام من ضمائرهم، إلى طريق الرشاد مرة أخرى"[45].

وهذا حال سنن الله في خلقه، ولكن الناس يغفلون عن مظاهر رحمة الله فيها، ولا يسترعي انتباههم إلا صرامة السنن وحدّيتها.

هذا، ولا تدّعي هذه الدراسة السّريعة أنّها قد استوفت حقّ هذه السنة الإلهية من البحث، فالموضوع يحتاج لتأصيل أكثر، خاصة في جوانبه التطبيقية تاريخيا وواقعيا، لنكتشف الاستدراج والإملاء الإلهيين للكافرين والمكذبين، ونتائجه الوخيمة على البشرية قديما وحديثا.

**الهوامش:**

[1]- ابن منظور: لسان العرب، 92/3.
[2]- الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص167.
[3]- الفيروز أبادي: بصائر ذوي التمييز، 592/2.
[4]- المعجم الوسيط، 277/1.
[5]- الزمخشري: الكشاف، 595/4. ويجدر التنبيه هنا على قول الزمخشري "يورطه" فالضمير فيه يحتمل كونه متعلقا بالله عز وجل، مما يوهم وصف الله تعالى بالتوريط!، جلّ الله وتنزّه عن ذلك، ولعل كلام الزمخشري عن المعنى اللغوي، إذ لا يحسن إيراد هذا الوصف في حق الله تعالى.
[6]- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 329/7.
[7]- الألوسي: روح المعاني، 126/9.
[8]- محمد علي الصابوني: قبس من نور القرآن الكريم، ص97-98.
[9]- انظر مثلا: الزمخشري: الكشاف، 595/4. تفسير بن كثير، 408/4. الألوسي: روح المعاني، 251/18.
[10]- سفيان بن الشيخ الحسين: سنن الله في الخلق، ص56.

[11] - إن الضمير في هذا السياق يعود على الله عز وجل، فيجب الاحتراز من وصف الذات الإلهية بمثل هاته الأوصاف. لذا وجب التعليق على هذا الكلام المنقول بحرفيته من باب الأمانة العلمية.

[12]- نفسه، ص55.

[13]- زيدان عبد الكريم: السنن الإلهية، ص 232- 233. وانظر: الزمخشري: الكشاف، 182/2. تفسير بن كثير، 280/2. الألوسي: روح المعاني، 126/9. الرازي: مفاتيح الغيب، 73/15...

[14] - رواه أحمد والطبراني والبيهقي من حديث عقبة بن عامر. قال الأستاذ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على مسند أحمد: حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف لضعف رشدين بن سعد، وباقي رجال الإسناد ثقات. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه الطبراني في الأوسط عن شيخه الوليد بن العباس المصري وهو ضعيف.

ينظر: مسند أحمد، مسند الشاميين، حديث عقبة بن عامر الجهني، 145/4. البيهقي: شعب الإيمان، الباب الثالث والثلاثون في تعديد نعم الله عز وجل وما يجب من شكرها، ح4540، 128/4. الطبراني: المعجم الأوسط، باب الواو، كتاب من اسمه وليد، ح 9272، 100/9. الهيثمي: مجمع الزوائد، باب فيمن يستعين بالنعم على المعاصي، ح 17796، 245/10.

[15] - ذكره البيهقي في شعب الإيمان بعد الحديث السابق مباشرة، عن عمر بن سعيد قال: قال أبو حازم وذكره، ح 4538، 128/4.

[16]- أخرجه الطبراني في مسند الشاميين من حديث عبادة بن الصامت، ح 19، 34/1. والديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب، ح 955، 246/1.

[17]- تفسير ابن كثير، 133/2.

[18]- انظر ذلك عند الألوسي: روح المعاني، 151/7-152.

[19]- عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية، ص 234.

[20]- محمد علي الصابوني: قبس من نور القرآن الكريم، 97/3.

[21]- محمد الغزالي: نحو تفسير موضوعي، ص 123.

[22]- عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية، ص 235.

[23]- ذكر هذا الأثر ابن منظور: لسان العرب، 92/3.

[24]- أورده: القرطبي: الجامع، 251/18.

[25]- وقول الحسن ذكره سفيان بن الشيخ الحسين: سنن الله في الخلق، ص56.

[26]- د. عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية، ص 235.

[27]- هذا أشهر أقوال المفسرين، وقيل الإملاء من الله لا من الشيطان، والتقدير الشيطان سول لهم والله أملى لهم، وفي قراءة: أملي كأنه عز وجل قال: وأنا أملي لهم. راجع القرطبي، 249/16.

[28]- أبو عبد الله القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 249/16.

[29]- تفسير ابن كثير، 181/4.

[30]- رواه الشيخان واللفظ للبخاري من حديث أبي موسى، قال عنه الترمذي: حسن صحيح غريب، صحيح البخاري، باب قوله وكذلك أخذ ربك، ح 4409، 1726/4. صحيح مسلم، ح 2583، 1997/4. سنن الترمذي،ح 3110، 288/5.
[31]- تفسير ابن كثير، 228/3.
[32]- تفسير القرطبي، 73/12.
[33]- جامع القرطبي، 78/12.
[34]- تفسير ابن كثير، 517/2.
[35]- تفسير القرطبي، 322/9.
[36]- تفسير ابن كثير، 271/2.
[37]- تفسير القرطبي، 329/7.
[38]- تفسير ابن كثير، 409/4.
[39]- تفسير القرطبي، 111/11.
[40]- نفس الأثر نسبه في موضع آخر لابن عباس.
[41]- القرطبي:الجامع، 286/4.
[42]- القرطبي، 252/18.
[43]- ابن كثير، 124/3.
[44]- محمد الغزالي: نظرات في القرآن، ص 102.
[45]- نفسه، ص101-102.

# المرجعية القيمية بين الانفتاح والانغلاق في التراث الفقهي المالكي - معيار الونشريسي أنموذجا

**د/ سرحان بن خميس**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

**الملخص:**
ترتبط المرجعية القيمية المنفتحة بالتراث الفقهي المالكي الذي انفتح على كل احتمالات التفسير من قارئ مثالي افترضه المؤلف صاحب المدونة الفقهية المالكية، أما المرجعية القيمية المنغلقة فهي ما ارتبط بالتراث الفقهي المالكي الذي سعى مؤلفوه إلى تمثل دور القارئ أو المستفتي أثناء عملية بناء التراث، وبالتالي فهو تراث يبيح التفسير ضمن حدود نصية معينة ومفروضة.
ويتجلى هذا الانفتاح والانغلاق في المرجعية القيمية، كما في الإنتاج الفقهي المالكي لدى الونشريسي من خلال كتابه المعيار، ليكون معيارا مفتوحا في بعض مضامينه، مغلقا في البعض الآخر، بالنظر إلى التغيرات الجوهرية في النظام الفكري.
الكلمات المفتاحية: الكاتب، القارئ، المرجعية القيمية المنفتحة، المرجعية القيمية المغلقة، القيمة، المرجعية، الونشريسي، المعيار.

**Abstract:**
The open valuable reference is linked to the close Malik's jurisprudence heritage that is open to all interpretation probabilities based on an ideal reader proposed by the Malik's jurisprudence record. Whereas, the close valuable reference one is related to the open Malik's jurisprudence heritage. Here the author of the record plays the role of the reader or the follower during the process of heritage establishment. Therefore, this heritage allows interpretation within a certain textual boundaries.
The openness and/ or closeness of the valuable reference is clear. This is mentioned within EL-WANSHARISSI book (EL-MIAAR), as an

open book in some of its contents, and a close one in other times according to the core changes in the epistemic system .

**Keywords**: author, lector, open valuable reference, close valuable reference, value, reference, EL OUANSHARISSI, AL MYAAR .

**مقدمة:**

من نافلة القول أن الإسلام ينهي المسلمين من أن يقولوا على الله بغير علم مصداقا لقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ**﴾ (النحل:116)، وقوله جلّ وعلا أيضا: ﴿ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾ (الإسراء:36).

إضافة إلى هذين النصين، فقد جاءت نصوص أخرى من القرآن الكريم والسنة المشرفة آمرة بسؤال أهل الذكر عن الأجوبة الشافية لما يحل بالسائل من نوازل وقضايا فكرية واجتماعية، وفي هذا يقول الله عز وجل: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ ۚ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل:43).

يفترض هذا النص أولا وجود مجتمع يتشكل من أهل الذكر، و من غير أهل الذكر، ويفترض ثانيا ضرورة وجود تواصل مستمر بينهما، وهذا ما يقتضي أن يعرف كل فرد موقعه من هذا التشكيل، أهو من أهل الذكر أو من غير أهل الذكر، ويفترض النص ثالثا وجود ما يسأل عنه المرء وهو تلك الحادثة أو النازلة التي لا يعلم حكمها، والتي تتأطر قيميا في إطار زمكاني يحمل حراكا ثقافيا، و مهما يكن من شيء فإن الرجوع إلى سيرة الرعيل الأول ﷺ يجد المرء أن معرفة كل فرد موقعه كان أمرا يسيرا، فقد كان الرسول ﷺ القدوة في كل شيء، وكانت سيرته العطرة بيانا – لما يستجد من حوادث ونوازل- للقرآن الكريم وكان عليه الصلاة والسلام المرجع الأول يرجع إليه الصحابة فيما ينزل بهم من حوادث ونوازل، سواء في حضرته ﷺ، أو في غيبته.

حتى إذا ما لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى، توجهت أنظار المسلمين إلى الذين تربوا في مدرسة النبوة من الصحابة الكرام ﷺ، إضافة إلى جمع كبير من جيل التابعين، حيث كانت ترد عليهم أقضية ونوازل يلجأون فيها إلى كتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه الحكم فيما يريدون تمسكوا به، وإن لم يجدوه اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله ﷺ، واستشاروا ذاكرات بعضهم فيما يحفظونه عنه، وإن أعياهم ذلك جمعوا رؤوس الناس وخيارهم فإذا أجمع رأيهم على أمر قضي به.

وبعد هذا العصر نشطت حركة الاجتهاد نشاطا عظيما و ازدهرت و اتسعت دائرتها لكل ما جدَّ من الحوادث والوقائع، إن في المشرق أو المغرب الإسلاميين، ونشطت كذلك حركة الكتابة- التدوين- فدُوِّنت السنة و فتاوى المفتين من الصحابة والتابعين وأصحاب المذاهب وموسوعات تفسير القرآن، وفقه الأئمة المجتهدين، فظهر ما يسمى بالتراث الفقهي المالكي من حيث هو تراكم فقهي جمع بين الخصوصية الاجتماعية ومخيالها الثقافي وخزانها القيمي.

صحيح أنه لا أحد كان يتوقع ما حدث بالشكل الذي حدث و يحدث به، لذلك فما الفائدة من الحديث عن المرجعية القيمية؟ وما الذي يبرر مشروعية مثل هذا الحديث عن موضوع حساس كجدل المرجعية القيمية المنفتحة والمرجعية القيمية المنغلقة في الفقه المالكي؛ فهل الانفتاح والانغلاق يتعلق بنظامهما الفكري، أو إنه جدل وجودي، تنطلق من خلاله إحدى المرجعيتين لتفرغ حمولتها المعرفية لتتكون المرجعية الأخرى؟

أما أهمية هذا البحث فتبرز من جانبين، أولهما: من حيث موضوعه، وثانيهما: من حيث منهجه؛ فمن حيث الموضوع: أرى أن فهم حقيقة المرجعية القيمية من ناحية الانفتاح أو الانغلاق، ضرورة لابد منها لكي ندرك –إدراكا سليما- المسار الذي رسمته المجتمعات الإسلامية لنفسها في الماضي، والمسار الذي سترسمه هذه المجتمعات لنفسها في المستقبل عبر محركات مشروع فقهي واقعي، أما من حيث المنهج: فإن هذا البحث دراسة نقدية تحليلية تنطلق من الواقع المعيش آنذاك، ثم من التصور الفقهي خلال العصر الوسيط ثانيا، وتصنع مضامينها عبرهما وتبني نتائجها من خلال ذلك.

أما المنهج المتبع في البحث فإن هذه الدراسة تصب في إطار الدراسة التاريخية لكتاب من كتب الونشريسي، وذلك يقتضي منهجا تاريخيا تحليليا .

تاريخي لرصد بعض مضامين المرجعية القيمية خلال عصر الونشريسي.

تحليلي لتفكيك مضامين تلك المرجعيات إلى عناصرها الجزئية لاستبيان ملامح الانفتاح أو الانغلاق فيها، وبالإضافة إلى ذلك لم أستغن عن النقد البناء الذي لا يبخس الناس أشياءهم.

هذا ما يحاول البحث عرضه وتحقيقه من خلال منهجه، وبالقدر الذي تسمح به المساحة المتاحة من خلال ثلاثة مباحث متكاملة.

**المبحث الأول: الدراسة المفاهيمية**

**أولا المرجعية:** من الفعل رجع؛ ورجع بمعنى انصرف وعاد، والمرجع: أسفل الشئ، أي ما يعتمد عليه الناس ويعودون إليه في قضاياهم[1]. ورجع فلان إلى مرجعيته، أي إلى ما يظن أن فيه الحق واليقين[2]. ورجع فلان إلى مرجعيته، أي إلى ما يظن أن فيه الحق واليقين.

**ثانيا: القيمية:** كلمة القيمة التي انتشر استعمالها في عصرنا بمعنى الكلمة الفرنسية Valeur تدل أصلا على اسم النوع من الفعل قام بمعنى وقف، واعتدل، وانتصب، وبلغ، واستوى[3].

ومن العبارات الشائعة قولهم: ماله قيمة، إذا كان لا يدوم ولا يثبت على شيء، ومنها أيضا: وصف الإنسان أو الشيء أو العمل، أو الدين بكونه قيما، يعني مستقيما، فالإنسان القيم هو المستقيم، وكذلك الديانة القيمة[4]، هذا ونجد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ**﴾ (البينة:3)، ﴿**وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ**﴾ (البينة:5)، قال الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية:" القيمة المستقيمة أي شديدة القيام... وضده العوج قال تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا**﴾ (الكهف: 1)، أي لم يجعل في نقص الباطل والخطأ"[5].

**ثالثا: المرجعية القيمية:** إن معنى المرجعية القيمية مكتمل ضمنًا عند علماء السلف، والسؤال الذي يرد أمام كلٍ منهم في صورة ما المرجعية القيمية؟ يأخذ لديه الاتجاه نفسه، والمعنى نفسه؛ فهو يتصل لديهم ببعد مهم من أبعاد الاختيارات الإنسانية، لأنه يتصل لديهم بواقع معين موجود بالفعل في نطاق تاريخي معين، ولأن مضمون هذه المرجعية وإطارها وخزانها الحيوي محدد من قبل بحكم الظروف العامة الناتجة عن الحضارة الإسلامية التي كانت في حيِّز القوة أمام التهديدات الخارجية.

أما إذا طُرح هذا السؤال في عالمنا الإسلامي اليوم، فإنه يأخذ معنى آخر مختلفًا تمام الاختلاف؛ إذ هو يتصل بثلاثية لا تنفصل عن بعضها؛ فالمرجعية القيمية ليست كذلك إلا بالنسبة لشخص واع يكتشفها ويهتم بها، وهي في الوقت نفسه كيان لا يمكن استنفاذه أو الإحاطة به في كليته، فهي تدلنا على وجودها من خلال صورة تشير إليها، هي حدود مترابطة يدفع كل منها إلى الآخر دفعا ديناميا؛ فالشخص لا

يصطدم بالقيمة مباشرة، كما يقول الربيع ميمون، ولكن بواسطة الصورة التي تتجلى له وتدفعه إليها، فإذا اندفع إليها صار خادما لها، وصارت هي التي توجهه[6].

لذلك فالمرجعية القيمية هي "المعنى الذي يتطلع إليه الإنسان، وينزل أفعاله وأقواله على مقتضاه، بحثا عن اختياراته في الحياة".

وبإضافة قيد الانفتاح والانغلاق في التراث الفقهي المالكي، فإن المرجعية القيمية تأخذ كذلك معنى آخر مختلفًا تمام الاختلاف؛ إذ هي تتصل بمعقولية القارئ أو المستفتي وعمليات التأويل من جهة، وترتبط بما أنتجه المؤلف من تراث فقهي مالكي من جهة أخرى، فالمرجعية القيمية المنفتحة هي ما ارتبط بالإنتاج التراثي المالكي الذي انفتح على كل احتمالات التفسير من قارئ حقيقي أو مثالي؛ إذ يستطيع المفكر أو المرء تخمين نوع القارئ الذي افترضه المؤلف صاحب المدونة الفقهية المالكية.

أما المرجعية القيمية المنغلقة فهي ما ارتبط بالإنتاج التراثي المالكي الذي سعى مؤلفوه إلى تمثل دور القارئ أو المستفتي أثناء عملية بناء التراث، وبالتالي فهو تراث يسمح بالتفسير أو التأويل ضمن حدود نصية معينة ومفروضة، والتأويلات التي يتعرض لها هذا النوع من التراث مجرد أصداء بعضها لبعض، على عكس الاستجابات التي يستثيرها التراث المفتوح؛ إذ إنك لا تستطيع استخدام التراث المالكي المغلق كما تشاء، وإنما فقط كما يشاء هذا التراث لك أن تستخدمه، فانغلاق التراث يجعل القارئ قيد دور محدد لا يستطيع تجاوزه.

بعد هذا التحديد الاصطلاحي يمكن القول إن الفقيه المالكي تمكن في تلك القرون من إدراك جيد لمثل تلك العملية التفاعلية التي أوجدت المرجعية القيمية وأدرك اتجاه تطورها -أو على الأقل الاتجاهات الممكنة لها-، وتمكن من تبيّن آفاق مستقبل مرجعيته القيمية، وفي هذا لا بد من التنبيه إلى أن الحديث عن المرجعية القيمية المنفتحة والمرجعية القيمية المنغلقة يكون مجرد مغامرة خطابية إذا هو لم يستند إلى ثلاث ركائز أساسية: الإدراك الجيد لكيفية التأطير القيمي، استيعاب كلية الخزان القيمي المتوافر، وتوافر إرادة الضبط القيمي، وبالشكل الذي ينبغي أن يكون.

هي ثلاثية تتفاعل مع بعضها كل منها شرط للأخرى، فإرادة الضبط القيمي شرط في اتجاه الإدراك السليم لكيفية التأطير القيمي ومفاصله، والاستيعاب الكلي للخزان القيمي شرط للإدراك الجيد لكيفية التأطير، وهو شرط لنجاح إرادة الضبط...

وتصور مثل هذا التفاعل في العصر الوسيط هو بمثابة تحديد لنموذج قيمي عالج إشكالية التأصيل لهذه المرجعية القيمية، حيث يخضع هذا النموذج لخصائص الواقع الإسلامي ويستجيب لحاجاته، ولم يدع الفقهاء في تلك الفترة التاريخية أن بإمكانهم بلورته، ولكن احتمالات الانفتاح والانغلاق، لم تترك للآخر أن يحدِّد لهم مرجعيتهم القيمية ويشكل لهم البدائل التاريخية المناسبة، والمهم ليس النظر إلى التاريخ كزمن مجرد، إنما كواقع قيمي ينبغي استكشاف كنهه والتحكم في أشكاله.

لذلك سنتناول هذه المرجعية القيمية من خلال عنصرين:

يُشكِّل العنصر الأول مرحلة الانغلاق إشارة إلى تمسك الفقيه المالكي بالتراث المالكي المغلق، ويشكِّل العنصر الثاني مرحلة الانفتاح والتجديد إشارة إلى تبني العلماء لفكرة الانفتاح في التراث المالكي.

**المبحث الثاني المرجعية القيمية ومرحلة الانغلاق:**

بداية يجب التأكيد على أن لكل واقع قيمي -إذا صح التعبير- قانونه التاريخي في الحركة والاتجاه، حسب المحددات التي تضبط مساره والآفاق التي رسمها فقهاؤه لبلوغها، حيث يفرز كل واقع في تفاعله مع الوحي والعقل قواه الدافعة نحو المرجعية القيمية المواكبة للتطور، جنبا إلى جنب مع المستجدات التي تقع، غير أن هذا لا يعني أن المرجعية القيمية المنغلقة كما تحددت صورتها عند الفقهاء، أثرت على التراث المالكي الذي صاحبها فأحدث قطيعة مع التراث المالكي الذي كان في المراحل السابقة، ولا ذلك التراث فعل ذلك بعضه ببعض، بل أعطى كلٌ من تلك المدونات التراثية سابقه وزنه التاريخي، ولم يتغافل عن إطاره، ولا عن الكيفية التي تطور ضمنها.

وهذا ما نجده جليا في معيار الونشريسي (توفي: 914هـ)[7] ونستند في هذا إلى ثلاث ظواهر تاريخية تمكننا من معرفة مدى استيعاب الونشريسي وغيره للمدونات التراثية السابقة وهي كالآتي:

**أولا-** لم يبحث الونشريسي عن بديل منهجي - وأقول منهجي- خارج المدونات التراثية القائمة، رغم الفتن التي اجتاحت دولة الخلافة الإسلامية آنذاك، ورغم الاحتكاك بثقافات الشعوب الأخرى الكتابية وغير الكتابية، فلقد حفظ الله تعالى للأمة منهجيتها ومرجعيَّتها من الضياع، بل كان هناك تطوير لأصول تلك المدونات التراثية السابقة بما يتوافق وخصائص كل مرحلة، بما يعني استيعاب كل سابق والإضافة عليه، حتى أصبحت المدونات التراثية المغلقة في العصر الوسيط لا تعدو

أن تكون اختصارا لمدونة سبقت، أو شرحا لها، أو جمعا لما تفرق في كتب شتى[8]، حتى في عصور التقليد والتمذهب لا يستجيز البعض مدونة تخالف مدونة من سبقه من الأئمة.

**ثانيا/** ظلت قوى التجديد متواصلة ومتناوبة عبر تاريخ التراث المالكي، فكان بعد الإمام مالك وأصحابه، تلاميذهم ثم تلاميذ التلاميذ وهكذا، وكل منهم أخذ عن سابقه، وذلك وعد الله تعالى حيث قال رسول الله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلِّ مائة سنة من يُجدِّد لها دينها»[9]، فهكذا كانت المدونة التراثية المغلقة في تطورها إلى أن انتهى بها المطاف إلى منجز راهن منته في صورته المتأخرة بعد القرن الثامن الهجري[10] .

والحق أنه ما كان للمدونة المغلقة باب يغلق، بل الذي انغلق هو الفكر الذي كان يمارسه ضمن إطار حضاري توقف عن الحركة والنمو، وهذه سنة الله تعالى التي لا تقبل التخلف ولا التبديل، قال تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**﴾ (الفتح:23)، وهي أنه «من يترك هدى الله يتركه الله»[11]، وما اختاره من مناهج أو ما اختاره من مسلك التقليد، قال تعالى: ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ (النساء:115)، قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: «نوله ما تولى أي نتركه وما اختار لنفسه و نكله إلى ما توكل عليه»[12].

وهذا هو فعل الله ضمن ثلاثية المرجعية القيمية المنغلقة والمدونة التراثية المغلقة والعقل في حركة الأمم ومرجعيتها القيمية؛ فعلا غير مباشر ولكنه كامل التأثير، حيث إذا توَّلت الأمة في فترة من الفترات عن اتباع هدى الله، وتولَّت عن اتباع سبيل المؤمنين المجتهدين انطبقت عليها سنة الله تعالى في الأمم والمجتمعات، فكان الانحدار والضعف والوهن والسقوط الحضاري، غير أنَّ الله تعالى لم يترك الأمر موكولا لقوى الباطل تعبث فيه كيف شاءت، فمشيئته سبحانه هي دفع فكر الأمة باتجاه غائيٍّ هو دفع الباطل بالحق، قال تعالى:﴿**لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ (17) بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ**﴾ (الأنبياء:17-18)، ونظرة خاطفة لواقع المدونة التراثية في تفاعله مع المرجعية القيمية والعقل تبصّرنا بما كان.

**ثالثا**: رحلة العلم وتكوين أجيال من العلماء؛ ومثال ذلك ما حصل في عهد الموحدين أين جُعلت تلمسان مقرا لولاتهم على المغرب الأوسط، حيث أصبح كثير من علمائها وطلبتها يرحلون إلى البلدان المجاورة لطلب العلم والتدريس والاستقرار بها[13].

وهكذا، فإن تلمسان لم تزل، منذ القرن الرابع الهجري تستقطب العلماء، وتتجه بخطى حثيثة نحو النمو الثقافي والعمراني، فقد عبّر أحدهم عن ذلك في وصف تلمسان القديمة بقوله: "ولم تزل تلمسان دارا للعلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب مالك بن أنس رحمه الله"[14].

فهذا أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي المسيلي الأصل وأحد كبار المحدثين والفقهاء في عصره، ينزل تلمسان وينشر العلم بها إلى أن توفي بها[15]، وهذا أبو جعفر أحمد بن غزلون من علماء الأندلس، يستقر بها، ويأخذ عنه طلبة العلم إلى وفاته بها[16].

ومن رجال العلم والصلاح الذين اشتهروا بها أبو محمد عبد السلام التونسي الذي درس بها وكان من تلامذته عبد المؤمن بن علي مؤسس دولة الموحدين، ومنهم عبد العزيز بن الدباغ الذي كان فقيها ومحدثا بها[17].

ولا شك أن توافد العديد من رجال العلم على تلمسان سمح بتكوين أجيال من العلماء من بين أهلها، أمثال ابن أبي قنون، أبي عبد الله ابن عبد الحق، وغيرهما ممن نبغوا في مختلف العلوم[18].

السؤال المطروح الآن هو معنى أن يكون التراث المالكي مغلقا، ومرجعيته منغلقة، فأين يتجلى هذا الانغلاق في التراث؟

يتجلى الانغلاق في التراث من خلال بعض الروافد النازلية التي نجدها مبثوثة في ثنايا المعيار، والتي جعلت الونشريسي ساعيا إلى تمثل دور القارئ أو المستفتي أثناء عملية بناء المعيار، وبالتالي فهي روافد نازلية تبيح التأويل ضمن حدود فرضها المؤلف أو المفتي، لكي يحقق استقرار الأحكام الشرعية، ولا تُنقَض الفتاوى بعضها ببعض، لذلك فالتأويلات التي يتعرض لها هذا النوع من التراث مجرد أصداء لبعضه بعضا.

ومن هذه الروافد النازلية نوازل الطهارة قضية الصلاة في ثوب الملف الذي نسجه النصارى مثلا؛ حيث نلاحظ تلك الانطوائية المالكية التي تقتصر على رأي المذهب لا تتعداه، حيث كان الجواب أولا ما هو مشهور عند مالك رحمه الله، ثم رأي أشياخ المالكية، ثم ما حكاه القاضي أبو الوليد ابن رشد عن ابن عبد الحكم، وبعدها تمثل الونشريسي دور القارئ أو المستفتي بعبارة " فإن قلتَ" وأكمل الإجابة عن سؤال المستفتي من خلال ما ذكره سحنون وابن مريم وكأن الونشريسي هو السائل أو هو المستفتي[19].

مثال آخر نستأنس به لتوضيح هذه الانطوائية المالكية التي أنتجت هذه المدونة النازلية المغلقة؛ فكان أن سئل سيدي أبو القاسم المشدالي - كما ذكر الونشريسي- عما وقع في نوازل الشعبي عن موت الخنزير في مطمورة الزرع حيث كان السؤال عن الاتفاق في الحكم بين السادة المالكية، فذكر الونشريسي أن مثل هذا وقع لابن أبي زيد، وكأن الونشريسي أو المشدالي يسائلان ابن أبي زيد الذي استأنس برأي سحنون[20]، ومثل هذا كثير في المعيار، ونحن نرى هذا الأفق التأويلي المحدود لهذا التراث الذي لا يستطيع القارئ استخدامه كما يشاء، وإنما فقط كما يشاء هذا التراث له أن يستخدمه، فانغلاق هذا الجزء من معيار الونشريسي يجعل القارئ قيد دور محدد لا يستطيع تجاوزه، كيف لا وهو لا يعطي للقارئ أي فرصة للتفكير في رأي مخالف للرأي المالكي ممكن أن يكون صوابا.

وهناك أمثلة أخرى من المعيار أيضا، تدلل على ما قيل سابقا، ففي مسألة شواء الرأس قبل غسله ذكر الونشريسي سؤالا في سطرين، ثم جوابا في خمسة أسطر لصاحبه محمد بن مرزوق، ثم مسألة وقوع الخنفساء في الطعام حيث كان السؤال في نصف سطر والجواب في أقل من سطرين من دون ذكر دليل أو وجه استدلال[21].

إن استيعاب مضامين المدونات التراثية المالكية المغلقة، هو استيعاب لتاريخ هذه المدونات، وتاريخ هذه الأخيرة هو تاريخ العقل المسلم المالكي، والتفاعل بينه وبين مرجعيته القيمية والوقائع منذ نشوء الدويلات القطرية؛ هو تاريخ طرق حل النوازل التي تميزت بأنها واقعية عملية ونظرية على السواء، إنه تاريخ تنامي البنية الاجتماعية وحدودها ومسلماتها وآفاقها المستقبلية (التي تشكل الحاضر بالنسبة إلينا)،

إنه تاريخ تطور موقف الإنسان المسلم بإمكاناته الاجتماعية والنفسية من التحديات المختلفة، إنه تاريخ المرجعية القيمية الذي كان سائدا وقتئذ.

وكل هذا التاريخ لا يمكن لدراسة أو مقال متواضع أن يستقريه، ولكن تصورنا لأهم المحطات والمحددات التاريخية التي كان لها الدور الكبير في تكوين المدونة التراثية المفتوحة يخفف من وطأة تلك التساؤلات الكثيرة عن كل لحظة من لحظات تاريخ المدونة التراثية إبان العصر الوسيط.

**المبحث الثالث: المرجعية القيمية ومرحلة الانفتاح**

انطلاقا مما طرأ على الواقع الإسلامي من تغيير وتطور وتأزم على سائر مناحي الحياة -الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية-، واعتباراً بما يناط بالمرجعية القيمية من دور في الإسهام في الضبط القيمي للتراث المالكي من خلال الراصد الثقافي - الذي هو الونشريسي في هذه الحالة-، فإنه قد آن الأوان للانتقال بالمدونة التراثية من التصدي للمسائل الفقهية فقط، وللانتقال بها من مرحلة الافتتان والانبهار والبحث عن سر العظمة، إلى مرحلة حسن التشغيل والتوجيه، والتطويع والترويض، وإلى التصدي لسائر المسائل -الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية-، فليس من المقبول في ذلك العصر إنهاء دور المدونة التراثية المالكية عند حدود التعرف على الحكم الفقهي الثابت للمسائل المستجدة، أو أن تكون المدونة التراثية المالكية المنفتحة نسقا معقلنا مجردا يقينيا حتميا، هو محض صورة ابستيمولوجية لواقع وجودي تلاحظه الأنا/الآخر بحياد مطلق وموضوعية موهومة، تلغي الفاعلية الإنسانية والإبداع الإنساني، بل ينبغي أن تصبح المدونة التراثية همًّا فكريا يستوعب كافة قضايا ومسائل الاجتماع الإنساني، وفي جميع المناحي حيث يغدو شأنا أوسع من أن يستوعبه فقهاء النص وحدهم، وهذا ما نلحظه عند الونشريسي من روافد تراثية مالكية متعلقة بالسلطة والتعليم والوقف.

فإذا صحت هذه الاعتبارات أتاحت وضع مفهوم للمدونة التراثية المالكية المنفتحة مغاير لمفهوم المدونة التراثية المالكية المنغلقة التي أخذ مفهومها صورة واقع مجتمعاتها في فترة معينة من العصر الوسيط، لذلك لا يساعدنا في إعطاء مفهوم للمدونة التراثية المالكية المنفتحة أن نعتبرها كمنجز راهن منته حدد المتطلبات التي سيواجهها القارئ أو المستفتي الجيد، إنما تحدد المدونة التراثية المالكية المنفتحة نوع القارئ أو المستفتي الذي افترضه المؤلف، وكأننا أمام النظرة التأويلية لأمبرتو إيكو، والتي تضع التأويل على أنه تفاعل بين قصدية النص

وقصدية القارئ؛ فالنص حسب إيكو يراد منه إنتاج قارئ نموذجي، أما القارئ فمبادرته تصور كاتب نموذجي للنص يتوافق مع استراتيجية النص[22].

إننا وأمام الانفتاح في المدونة التراثية المالكية، نكون أمام رافد من روافد الفعل التأويلي، الذي يجريه المؤول على المدونة المالكية، يستنطق أبوابها، ويجلي مستغلق مضامينها، إذ إن المؤول لحظة قراءته للمدونة، إنما ينتصر لزعم تأويلي على حساب زعم تأويلي آخر اعتقد في فساده، وآمن بحدوده[23].

والسؤال الذي نواجهه، كيف تنمي وتقوي المدونة التراثية المالكية المنفتحة المرجعية القيمية في مرحلة معينة؟ خاصة إذا عرفنا أنه وفي إطار تلك المرجعية القيمية تكوَّن واقع المدونة التراثية المالكية المنفتحة بمحددات كان لها الدور في تحديد مستقبل تلك المدونة التراثية المنفتحة أيضا، غير أن ما يهمنا في هذه المحددات هو طريقة التفكير في كيفية توظيفها في مجالات العلوم المختلفة، وهذا لن يتوقف فقط على مدى استيعابنا للخطوط العريضة للإنتاج المعرفي لتلك الحقبة التاريخية، بل أيضا يتوقف على مدى استيعابنا لموسوعية بعض علمائنا، الذين خطوا للتاريخ مسارا حافلا بالإنجازات، نحسبها محطات فكرية كبرى، هي كالنماذج المعرفية [24] لمختلف النزعات العقلية، والتي يجب أن نستوعبها إذا أردنا ترتيب علاقتنا بإنتاج أسلافنا المعرفي بصورة تجعلنا نحتويه بدل أن يحتوينا.

محدد رئيسي هو الذي كان له الدور الحاسم في تشكيل مرحلة الانفتاح بالنسبة للمرجعية القيمية والانفتاح بالنسبة للتراث المالكي، هذا المحدد يتمحور حول مشروع الونشريسي، وسنتطرق للمحاور الكبرى لمدونته كتجربة[25]، نحسب أنها تشكل وتمثل تصوره لمستقبل المدونة التراثية المغلقة.

إن هذا الاختيار التمثيلي لا يعني أن هذا المجرى لم يشغله سوى ذاك العَلَم، ولم يندرج داخله سوى ذاك الأثر، وإنما مرد ذلك إلى تلك التحولات المختلفة التي شهدها التراث الفقهي المالكي، والتي أدركت أبنيته الفقهية، كما لامست مضامينه، ومحتويات معارفه، من حيث الانغلاق والانفتاح، وإذا كان لابد من تحديد نموذج أو مشروع يمكن القول عنه أنه أكثر مَن فتح آفاقا فسيحة للتراث المالكي المنفتح، فإن هذا النموذج لن يكون إلا نموذج الونشريسي - إن صح التعبير-.

حيث تميز الونشريسي بسعة الأفق، والنظرة الإصلاحية لمشاكل عصره لاسيما المشاكل العلمية، فهو يتعرض لكثير من الأمور السائدة في عصره بالنقد

والإصلاح، مما جعل معياره منفتحا بمرجعية منفتحة على الآخر، وهذا ما نلحظه في ذمه للتعصب المذهبي وإنكاره لإحراق (الإحياء) حيث قال:"وسئل القباب عن جماعة من الطلبة يطعنون في كتاب الشيخ الإمام أبي حامد الغزالي رضي الله عنه المشهور بالإحياء ويشددون في الإنكار على من أراد قراءته، وبالغ بعضهم في ذلك إلى أن قال: ليس ذلك بإحياء علوم الدين، وإنما هو إماتة علوم الدين... فأجاب: إنكار المنكر لقراءة الإحياء وقوله إنه إماتة علوم الدين لا إحياؤه، فهذا قول منكر وكلام مبتدع وغبي جاهل بحق الرجل وبحق كتابه. وأبو حامد إمام من أيمة المسلمين، قال فيه المازري إنه لا يشق غباره في الفقه وفي أصول الفقه"[26].

وقال الونشريسي في حق الغزالي: "ومما أنكر على الغزالي رحمه الله ونفعنا به وأفاض علي وعلى أولادي من بركاته... "[27]، هذا ما يبين انفتاحية مرجعية الونشريسي، على جميع الأنساق المذهبية الأخرى غير النسق المذهبي المالكي، والأمر لا يتعلق فقط بالونشريسي، بل بكل مدونة فقهية مالكية منفتحة، آمنت بالاختلاف كأساس للاجتهاد الفقهي، فخرجت عن إطار المذهب ناشدة الحقيقة، ولنا في المقري المالكي (توفي: 758هـ) خير مثال على ذلك؛ إذ إن تبحر المقري بالسنة واطلاعه على آراء المجتهدين في المذاهب الأخرى، حملاه على اختيار آراء خارجة عن مذهب الإمام مالك رحمه الله، أو خلاف المشهور من مذهبه، وهنا تبرز صفة الانفتاح في مدونته؛ فهو مالكي المذهب ولكنه يخالف مذهبه ويفترض قارئا متحررا من التعصب، منفتحا على مختلف التأويلات، فمدونته المفتوحة تحدد مشروعا مفتوحا لقارئه المثالي المنفتح.

يتضح هذا من خلال منهجه في مدونته النازلية، التي تضمنت 2200 قاعدة، هي الأصول القريبة لأمهات مسائل الخلاف، فيورد تلك القواعد ويفرع عليها بصورة مختصرة جدا، مستدلا للقاعدة من الكتاب والسنة، تاركا للقارئ إدراك وجه الاستدلال، ومثل ذلك القاعدة الثامنة[28]، وهذا ما دعا الونشريسي إلى القول عن كتابه: "يحتاج إلى عالم فتاح"[29]، لأنه يكتفي بالإشارة إلى المسألة الفقهية دون محاولة إيضاحها، وهنا المجال مفتوح للقارئ المتمرس لأجل التأويل.

وهذا ما يدلل على خصائص العقل الفقهي المالكي - في فترة تاريخية معينة - الذي ابتعد عن التجزيئ والتزم بالخاصية التكاملية في مؤلفات أصحابه؛ إذ جمعت

هذه الخاصية التكاملية بين الفقه والأخلاق، فلم تبخس الناس أشياءهم، وخير دليل موقف الونشريسي من الغزالي الشافعي.

ومن جوانب هذه الخاصية التكاملية كذلك، أن رهان الونشريسي كان رهان عمل بالدرجة الأولى، لا رهان معنى يستنبط فقط، لذلك ابتعد الونشريسي عن التجريد في نوازله؛ فانفكت عن الجدل الكلامي العقيم ومسائله التفصيلية، اللهم إلا ما ذكره في موضع هنا وهناك عن بعض القضايا، ومثاله مسألة إحصاء أسماء الله الحسنى[30].

كما ابتعد الونشريسي كذلك عن تلك الأقوال الصوفية التي لا تستند إلى دليل، حيث أورد في معياره سؤالا لأبي بكر الطرطوشي عن مذهب الصوفية فقال:"مذهب الصوفية بطالة وجهالة وضلالة، فما الإسلام إلا كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ .... وينبغي للسلطان ونوابه أن يمنعوهم من الحضور في المساجد وغيرها، ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يحضر معهم، ولا يعينهم على باطلهم"[31].

وهكذا تمكن المذهب المالكي من نفس الونشريسي بحكم منطقه الذي يقوم على العمل والصحبة؛ فالمالكية من دون المذاهب الفقهية الأخرى أقرت عمل أهل المدينة مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي[32]، وهذا ما ينهض دليلا على أن المالكية تبينت حقا ما لمشاهدة السلوك الحي من أثر في تحقيق التدين الصحيح، ومثال ذلك من المعيار قوله: "وكل من زاغ عن مذهب مالك أنه ممن رين على قلبه، وزين له سوء عمله"[33]، كيف لا وهو يستند إلى عمل أهل المدينة وهم أعرف بسنة رسول الله ﷺ.

أما الصحبة فهي مبدأ لازم من أصل العمل الذي تقول به المالكية، ذلك أن الصحبة مشاهدة حية للأسباب والقرائن التي ترافق أعمال المصحوب أقوالا وأفعالا[34]؛ فقد كان من تلامذة مالك من يبقى على ملازمته حتى تعلمه وتكوينه النظري عملا بمبدأ الصحبة، حتى يرث أخلاقه وأحواله، فقد جاء في المعيار"عليكم بالمدونة فإنها كلام رجل صالح وروايته... فما اعتكف أحد على المدونة ودراستها إلا عرف ذلك في ورعه وزهده... هذه المدونة تدور على مالك بن أنس إمام دار الهجرة، وابن القاسم المصري الولي الصالح، وسحنون، وكلهم مشهور بالإمامة والعلم والفضل"[35].

ويتجلى الانفتاح في التراث من خلال المصاحبة، في ذلك الحوار البناء الذي ينشأ بين الشيخ وتلاميذه نشدانا لطلب الصواب، فلا يكون هناك تركز على الذات[36] لا من الشيخ ولا من تلاميذه، لأن الخاصية التكاملية إنما تكون كذلك حين تجمع بين المعطى العلمي والجانب الخلقي، وفي الوقت نفسه، حين تتشبع الوقائع بالقيم الروحية، وتتلبس القيم الروحية واقع الإنسان.

أما ملازمة التجريد للانغلاق القيمي، فهو من باب عدم انفكاك العمل عن الانفتاح القيمي؛ ذلك أن التجريد منطق في النظر، ولا منطق من دون نطاق، أما العمل فممارسة ينتقل نفعها من الأنا إلى الآخر، ومن العاجل إلى الآجل، وهذا هو عين الانفتاح القيمي الذي يقابل الانفتاح التراثي.

ومما يبين كذلك انفتاحية المعيار تحديده نوع القارئ أو المستفتي الذي افترضه المفتي أو المؤلف أو الونشريسي أو من حكى عنهم، ومثال ذلك ما ذكره الونشريسي في مسألة جواز الحكم والفتيا بضعيف الأقوال، حيث قال: "وسئل شيخنا الفقيه القاضي أبو سالم إبراهيم بن قاسم العقباني – رحمه الله- عن فقهاء الوقت وقضاته، هل يجوز لهم الحكم والفتيا بضعيف الأقوال ويتركون المشهور وما جرى به العمل من مذهب مالك رحمه الله تعالى أم لا؟ فأجاب بما نصه:...أنه وقع في كلام برهان الدين إبراهيم المدني المالكي الشهير بابن فرحون ما يمكن وقوعه جوابا عنها، ونصه: فهل يلزم القاضي المقلد إذا وجد المشهور أن لا يخرج عنه؟ وذكر عن المازري أنه بلغ درجة الاجتهاد وما أفتى قط بغير المشهور... وكفى به قدوة في هذا فإن لم يقف على المشهور من الروايتين والقولين فليس له التمشي والحكم بما شاء منهما من غير نظر في الترجيح... فظاهر قوله يلزم القاضي المقلد إذا وجد المشهور أن لا يخرج عنه، سواء كان أهلا للنظر في طرق الترجيح وله قوة عليها أو لا... "[37].

هذا ما يدلل على أن القارئ للمعيار في هذه المسألة هو ذلك القارئ المثالي، أو ذلك المستفتي المثالي الذي له نوع نظر في مظان الأحكام، وليس أي قارئ لهذه الجزئية يفهم ما المشهور وما الراجح في مذهب المالكية، وفرق بين المشهور والراجح كما يقول أهل العلم[38].

ويتجلى الانفتاح أيضا في المعيار من خلال ذلك التراكم النازلي، الذي تشكل لأجله المعيار؛ فقد أخذ عن أحمد الونشريسي عدد كبير من العلماء ومن بينهم محمد

الغرديس التغلبي صاحب المكتبة العظيمة التي حوت من نفائس كتب المغرب والأندلس الشيء الكثير لا سيما كتب الفقه المالكي بأصنافها الأمهات المطولات والمختصرات في الأصول والفروع.. والحواشي والنوازل وغيرها[39]، فكانت مؤلفات هذه المكتبة المصدر الأساس لكتاب الونشريسي المعيار فيما يتعلق بنوازل المغرب الأقصى والأندلس، في حين اعتمد في فتاوي المغربين الأدنى والأوسط، أو إفريقيا وتلمسان على نوازل البرزلي أبي القاسم بن أحمد القيرواني، والدرة المكنونة في نوازل مازونة ليحيى بن أبي عمران المغيلي قاضي بلدة مازونة غربي الجزائر[40]، فالأمر إذن متعلق بنوازل هي تلك المسائل أو المستجدات الطارئة على المجتمع بسبب توسع الأعمال، وتعقد المعاملات، والتي لا يوجد نص تشريعي مباشر، أو اجتهاد فقهي سابق ينطبق عليها، وصورها متعددة ومتجددة، ومختلفة بين البلدان أو الأقاليم لاختلاف العادات والأعراف المحلية[41]، أي إنها مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك، ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين، لذلك الأمر متعلق بأقوال مخرجة، تُكيَّف أحكامها على حسب السائل.

ويمتاز المعيار بكثرة ما احتوى عليه من نوازل بميزة الموسوعية؛ حيث إنه مرجع في علوم شتى، فهو كذلك لعالم الاجتماع، ولعالم التاريخ والأنتروبولوجيا، فقد حوى المعيار الكثير من الإشارات إلى أحوال المجتمع الإسلامي الأمر الذي يجعل منه مصدرا وثيقا للمؤرخ الاجتماعي مثلما للفقيه.

ومثال ذلك ما ذكره الونشريسي عن المرابطين الذين يجتمعون ليلا ويمشون بالقناديل[42]، أو ما ذكره عن عادة الكتاتيب في وقد الشمع واجتماع الأولاد للصلاة على النبي ﷺ[43]، أو ما ذكره عن تمجيد أبي فارس عبد العزيز الحفصي ملك إفريقية[44] وغيرها من الأمثلة.

لم يذكر الونشريسي في المعيار تاريخ بدء الكتابة فيه، وإنما ذكر النهاية بقوله: "وكان الفراغ من تقييده مع مزاحمة الأشغال وتغير الأحوال يوم الأحد الثامن والعشرين لشوال عام واحد وتسعمائة"[45]. لكن يبدو أن الونشريسي لم يطو صفحة المعيار طيا نهائيا في هذا التاريخ، بل ظل يتعهده بالزيادة والتنقيح إلى آخر حياته، ومع ذلك بقيت فيه بياضات كثيرة، وصرح هو نفسه بهذه الإلحاقات في فتاوى أضافها ببعض الأبواب، ونص في بعضها على أنه فعل ذلك عام 911هـ[46].

ونظرا لهذا، ولضخامة الكتاب، يفترض أن تأليفه وتنقيحه وتوسيعه استغرق حوالي ربع قرن من نحو عام 890هـ إلى وفاته عام 914هـ، فكان بحق معيارا قيميا، ومعيارا نفسيا ومعيارا تاريخيا، برزت معه صفة الانفتاح في هذه المدونة؛ إذ إن القيمية تبرز مع التقعيد، فاستدلال الونشريسي بالقواعد الفقهية والقواعد الأصولية[47]، لا تجعل مدونته تمتاز بالإمعية، فالأصل أن المطلوب من القانون هو أن يسبق تشريعه الأحداث، ويضع القواعد لما يُستقبَل من الوقائع وفق قيم أخلاقية معينة، بحيث يكون مقوِّما للخطوات وموجِّها للمطالب[48].

ومثال ذلك ما ذكره الونشريسي عن سبب كثرة الخلاف في المسائل الفقهية، فقال: "ومعلوم أن الأكثر في الأمور الممنوعة شرعا أن تمنع في الابتداء وبعد الوقوع، وذلك جار على مذهب مالك في أن النهي يدل على فساد المنهي عنه... والقياس على الأكثر أولى... فحيث وجدت العلة ينبغي أن تلحق تلك المسألة بنوعها..."[49].

ويبرز المعيار التاريخي عند دراسة المضامين الأنتروبولوجية التي نكتشف من خلالها الآليات الخفية التي كانت تتحكم بوعي شعوب المغرب الأوسط في العصر الوسيط، ويبرز معها المعيار النفسي في فهم المخيال الديني[50]، وفهم كيف تم الإنتاج المعرفي في حقبة معينة من الزمن، فذلك لأن الونشريسي لم يقبل تعبيرات الحياة في معناها المقصود، إنما حفر في ما حدث في طبقات اللاوعي، وعلى الوجه نفسه أوّل معطيات الواقع كيما يكتشف المعنى الحقيقي الذي تعبر عنه، ويكتشف في الوقت نفسه ما تخفيه هذه المعطيات.

لا يهمنا الأشخاص من حيث هم أشخاص، فقد يختلف العقل المعاصر مع بعض طروحات الونشريسي أو غيره، ولكن الذي يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم الموظفة وكيفية توظيفها، فالونشريسي، هذا العلم الذي أبرزنا في مشروعه نزعة نقدية لا من أجل النقد، ولكن من أجل الدفع بالمدونة التراثية المنفتحة إلى آفاق فسيحة تحرر العقل المسلم من سلطة التعصب المذهبي، وسلطة التقليد، وذلك بطرح مفاهيم علمية – كالمعيار والمقاصد والقوانين- قام عليها الفكر الإسلامي الحديث، ولا زالت تؤسس تفكيرنا إلى العصر الراهن.

هكذا تطورت المدونة التراثية الفقهية المالكية للانتقال من فكر يقيد بوعاء اللغة، إلى فكر التعليل والكليات والمقاصد في الأحكام الشرعية وفي الظواهر.

إنه انتقال جوهري للمدونة التراثية الفقهية المالكية أطَّر سيره علماؤنا وفقهاؤنا، فلم يتجاوزوا واقعهم وشروطه، وإنما طوَّروه تدريجيا، فكان جدل الفعل بالمرجعية القيمية وجدل المرجعية بنوعيها المفتوح والمغلق، وجدل المدونة التراثية المالكية بنوعيها كذلك المفتوح والمغلق جدلا موجودا ويحمل معه حكمة وجوده، ولا تبقى إلا الحالة العقلية التي تستجيب للتقدير الإلهي وتتابع حكمته في وحيه، وفي الواقع، وتسعى لخلق التفاعل بينهما، وبالتالي تمكَّن العقل المسلم من رؤية مرجعيته محمولة بتقدير إلهي حكيم في مسارها على مستوى التاريخ.

**الخلاصة:**

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبعد:

فلم يكن في نيتنا الذهاب بهذه الورقات إلى أكثر من تصور متواضع للمرجعية القيمية، وقد قمنا في هذا المجال بما استطعنا القيام به، والآن وقد تمت كتابة هذا البحث، نوجز في خاتمته أهم النتائج العامة له.

1- إن جوهر البحث يتقوم على أنه محاولة للإسهام في إخراج الهم الفقهي من دائرة الحلال والحرام، والنفاذ به إلى سائر المسائل الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لضبط مراد الله فيها، ولتوجيهها بما يحقق مصلحة العباد، وذلك لأن الفقه في محطة تاريخية معينة أثبت تغيرا كيفيا كبيرا في بنية واقعه، بما يعني الضرورة لتوسيع دائرته لتشمل سائر المسائل المطروحة.

2- مع إضافة قيد الانفتاح والانغلاق إلى مفردة المرجعية القيمية، اتضح لنا الضبط القيمي والخزان القيمي والتأطير القيمي لهذه المدونة التراثية المالكية على أن الأمر متعلق بثلاثيات: التأصيل القيمي، الفعل القيمي، والفاعل القيمي.

3- تستصحب المرجعية القيمية المنفتحة، تراثا فقهيا منغلقا لقارئ مثالي بعيد عن التعصب والتقليد، ليتحقق التأصيل من فعل وفاعل هما القارئ والكاتب/ المفتي والمستفتي.

4- أما المرجعية القيمية المنغلقة، فيقابلها تراث فقهي منفتح لكاتب لم يترك أية مسافة تأويلية للقارئ، فهو قيد دور محدد لا يتجاوزه.

5- جدل المرجعية القيمية المفتوحة والمرجعية القيمية المغلقة، هو جدل يتعلق بتغيرات في نظام الفكر، لا جدل أنطولوجي يستلب إرادة الإنسان.

6- إن تجريب مدخل الانفتاح والانغلاق في بيان قوانين المدونة الفقهية المالكية خصوصا والمدونات الفقهية الإسلامية عموما، إنما هو وجه من وجوه

التعامل الممكنة مع أنماط الفهوم المتعددة، ووجوه المنطقيات المتباينة التي يتوخاها كل فقيه.

**الهوامش:**

[1]- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د.ت.ط، ج 8، ص 114-121.
[2]- المرجع السابق، ج8، ص 114-121.
[3]- الزبيدي مرتضى، تاج العروس، بيروت، دار صادر، 1966م، ج 9، ص 35 وما بعدها.
[4]- المرجع السابق، ج 9، ص37.
[5]- بن عاشور الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م، ج30، ص477- 478.
[6]- ميمون الربيع، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980م، د.ط، ص113.
[7]- هو أحمد بن يحي بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي التلمساني الأصل والمنشأ، ثم فاسي الدار والوفاة والمدفن، فقيه مالكي ولد سنة 834هـ-1431م، وتوفي سنة 914هـ- 1508م من مؤلفاته : المعيار المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق ،المنهج الفائق في أحكام الوثائق. يُنظر ترجمته عند : كحالة عمر رضا، معجم المؤلفين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1414هـ-1993م، ج1، ص325.
[8]- مثال ذلك اعتماد مدونة الونشريسي على نوازل المغيلي والبرزلي.
[9]- أبو داود، السنن، دار الجنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1409هـ- 1988م، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم 4291، ج 2، ص 512. الحاكم النيسابوري، المستدرك، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.ط، كتاب الفتن والملاحم، ج4، ص 522- 523.
[10]- الخضري بك محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 1405هـ- 1985م، ص266.
[11]- زيدان عبد الكريم، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1417هـ- 1996م، ص36.
[12]- الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1990م، ج 11، ص35.
[13]- حاجيات عبد الحميد، دراسات حول التاريخ السياسي والحضاري لتلمسان والمغرب الإسلامي، الجزائر، عالم المعرفة، طبعة خاصة، 2011م، ج 2، ص 9.
[14]- المرجع السابق، ج 2، ص 9.
[15]- الزركلي خير الدين، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط 15، 2002م، ج1، ص 264.
[16]- حاجيات عبد الحميد، دراسات حول التاريخ السياسي والحضاري لتلمسان والمغرب الإسلامي، مرجع سابق، ج 2، ص 10.
[17]- المرجع السابق، ج 2، ص 10.
[18]- المرجع السابق، ج 2، ص 10.

[19]- الونشريسي أحمد، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، 1404هـ-1981م، ج1، ص3-7.

[20]- المصدر السابق، ج1، ص7.

[21]- المصدر السابق، ج1، ص11.

[22]- Umberto Eco. Les Limites de L'Interprétation, traduction by Bouzaher, édition Grasset & Fasquelle, 1992, imprimé en France par Brodard et tampon, P 23.

[23]- Some Passages from Hirsch on Validity in Interpretation look on: http://faculty.goucher.edu/eng215/some_passages_from_hirsch_on_validity_in_interp.htm.

[24] - النموذج هو: «البناء النظري و العملي، الذي يستحق أن يقع التوجه إليه، و الذي من خلاله نحاكي آلية نظام معين» ينظر: عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 3، 2000م، ص 78. وينظر: عبد الحي وليد، الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، باتنة، الجزائر، شركة الشهاب، ط1، 1991م، ص 25.

[25] - وذلك لكي نجرد سياق الحديث ونزيد في مصداقية النموذج.

[26]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، ج 12، ص 184.

[27]- المصدر السابق، ج 12، ص 185.

[28]- المقري محمد بن محمد، القواعد، تحق، أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة: معهد البحوث العلمية، د.ت.ط، ج1، ص 229.

[29]- المقري أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحق، إحسان عباس، بيروت، دار صادر، د.ط، 1408هـ- 1988م، ج 5، ص 284.

[30]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، ج 12، ص257.

[31]- المصدر السابق، ج 11، ص 163.

[32]- عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، أصول فقه الإمام مالك-أدلته النقلية-، الرياض، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1424هـ- 2003م، ج 2، ص 1008.

[33]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، مصدر سابق، ج 12، ص 26.

[34]- عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2009، ص 214.

[35]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، مصدر سابق، ج 12، ص 23.

[36]- التركز على الذات أي جعل الذات مركزا للعالم من الناحية الفكرية فلا ينظر إلى الأشياء إلا بمنظاره الخاص و لا يفكر إلا في ذاته وهي قريبة من معنى الانطواء على الذات، ينظر: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982م، ج 1، ص 589.

[37]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، ج 12، ص 5.

[38]- المشهور ما كثر قائله، أما الراجح فهو ما قوي دليله، وهذا هو الأرجح؛ لا العكس، ينظر: الحفناوي محمد إبراهيم، الفتح المبين في تعريف مصطلحات الفقهاء والأصوليين، القاهرة، دار السلام، ط 1، 1426هـ- 2005م، ص111- 114.

[39]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، ص: هـ - و.

[40]- المصدر السابق، ص و.

[41]- الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ط2، 1405هـ- 1985م، 26/1.

[42]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، مصدر سابق، ج 12، ص 361.

[43]- المصدر السابق، ج 12، ص 48.

[44]- المصدر السابق، ج 10، ص 10.

[45]- المصدر السابق، ص ز- ح.

[46]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، ص ز-ح.

[47]- أنظر مثلا مسألة الشك في الحدث عند الونشريس، المصدر السابق، ج1، ص11.

[48]- عبد الرحمن طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2006م، ص 115.

[49]- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي إفريقية والأندلس والمغرب، مصدر سابق، ج2، ص203.

[50]- المخيال الديني: هو مصطلح وافد من علم الأنثروبولوجيا، وقد تمت بلورته كرد فعل على التطرف المادي أو الماركسي في دراسة التاريخ ويعني جملة الأحكام المسبقة التي يكنها شعب لشعب آخر، ومذهب ما ضد مذهب آخر، أنظر: أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر، هاشم صالح ، بيروت، دار الساقي، ط 3، 2006م، ص 12- 13.

# حماية النساء من آثار الأعمال القتالية حال الحرب في التشريع الإسلامي

**د/ ميلود بن عبد العزيز**
كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة باتنة1

**الملخص:**

هدفت هذه الدراسة إلى بيان الأحكام الشرعية التي من شأنها حماية النساء من آثار الحروب المدمرة، وبينت قصد الشريعة الإسلامية في حفظ النفوس بعد أن أصبحت جرائم الحرب التي تقع بين الدول تشكل حجما لا يستهان به؛ وخاصة منها جرائم قتل النساء غير المقاتلات أو اغتصابهن والعبث بحرماتهن.

وأكدت أن التشريع الإسلامي كفل للنساء حماية عامة من آثار الأعمال القتالية قبل وأثناء وبعد وقوعها؛ فكانت بمثابة إجراءات وقائية أو صمامات أمان للنساء من الاعتداء عليهن بالقتل أو إيذائهن بالاغتصاب والتعذيب وسوء المعاملة؛ وذلك بضبط تصرفات المجاهدين من خلال توجيههم إلى أن يكون جهادهم لإعلاء كلمة الله، التي تعني إظهار حكمه المنطوي على الحق والعدل، وليس إراقة الدماء.

وأبرزت الدراسة أن التشريع الإسلامي أضفى المزيد من الحماية للنساء حال الحرب؛ بتقرير أحكام شرعية خاصة بهن للحد من آثار الأعمال القتالية على أجسادهن ونفسيتهن وذلك على سبيل الحماية الخاصة.

كما أوضحت الدراسة أن الاجتهادات الدولية المعاصرة في موضوع معاملة النساء حال الحرب، تلتقي في مجملها مع الاجتهادات الفقهية، وقد لا تتفق معها في بعض الصور العملية والحالات التطبيقية.

**Abstract**:

This study aims to legal provisions that will protect women from the effects of destructive wars and showed intent to Islamic law to save souls that war crimes that occur between States constitute a considerable size; particularly women murders or fighters raping them and tinker with their wives. She stressed that Islamic law ensured for women general protection from the effects of hostilities before, during

and after the fact; it was a preventive measures or safety valves for the women of assault or abuse, rapes, torture and abuse, and by adjusting the actions of Mujahideen through instructing them to be sued to make the word of God, which means show the wisdom of involving the right and justice, and not bloodshed.

The study highlighted that the Islamic legislation conferred more protection for women's war; the report of their own legal provisions to limit the effects of Hostilities on their bodies and do for their own protection. And the contemporary international jurisprudence on the subject of women's war, she meets in its entirety with jurisprudence, might not agree with in some cases process images application

**مقدمــة:**

لقد أثبتت أحداث القرن العشرين أن الحروب المعاصرة تستهدف المدنيين بصورة متعمدة، وأصبح الاعتداء عليهم في كثير من الأحيان يشكل عنصرا من عناصر الحرب واستراتيجياتها؛ حيث تؤدي أشكال العنف التي تتخذها النزاعات المسلحة حاليا وكذلك استعمال الأسلحة المتطورة في القتال إلى الزيادة في عدد الضحايا بين السكان المدنيين وخاصة النساء والأطفال[1]، حيث تكشف الدراسات التي قامت بها بعض المنظمات العالمية المختصة عن أرقام مرعبة قياسا إلى القرون الخالية؛ إذ أثبتت أن 90 % من الخسائر الحربية هي من المدنيين نصفهم من النساء والأطفال، بينما كان 90 % من قتلى الصراعات المسلحة في الزمن الماضي هم المقاتلون والمشاركون في تلك الحروب[2].

والأنكى من كل ذلك؛ أن النساء والفتيات اليوم تكتوي بأحر جمر النزاعات المسلحة التي تدور رحاها في كل من العراق وسوريا وفلسطين وأفغانستان والسودان وغيرها من الأقطار الجريحة، حيث يتم استهدافهن تحديدا لكونهن نساء سواء كأهداف مباشرة أو كأضرار جانبية غير معترف بها، فيستخدم الاغتصاب الجماعي والاعتداء الجنسي من قبل الجيوش كسلاح استراتيجي لمعاقبة الأفراد وبث الخوف، والقضاء على الخصوم وإذلال الرجال من خلال إرسال رسالة مفادها أنهم غير قادرين على حماية نسائهم، هذا بالإضافة إلى المعاناة التي تتعرض لها المرأة كنتيجة لفقد الزوج أو الابن أو الأب، وتعرضها للسجن أو تحملها لأعباء الأسرة في حالة غياب المعيل والخوف من المجهول، وتفاقم المشكلات الصحية أثناء الحروب

والنزاعات المسلحة إذ تكون غالباً في أوضاع صعبة[3]. وفي هذا الصدد قالت "أيرين خان" الأمينة العامة لمنظمة العفو الدولية: "إن أنماط العنف ضد المرأة في النزاعات لا تنشأ نشأة طبيعية وإنما ترتكب بناءً على أوامر، أو يجري التغاضي عنها، أو السماح بها... وإن النساء والفتيات لا يتعرضن للقتل فحسب، وإنما للاغتصاب والاعتداء الجنسي والتشويه والإذلال، وقد رسمت الأعراف والثقافات والأديان صورة للمرأة على أنها تجسد شرف مجتمعها، وأصبح ازدراء الطبيعة الجنسية للمرأة وتحطيم سلامتها الجسدية بمثابة وسيلة لترهيب مجتمعات بأكملها والحط من شأنها وإلحاق الهزيمة بها"[4].

وإذا كان هذا واقع وحال الأطفال في الحروب والنزاعات المسلحة الحديثة، فإنه يسجل للشريعة الإسلامية الغرّاء سبقها إلى إضفاء الأبعاد الإنسانية على الحروب قبل أزيد من ألف وأربعمائة عام[5]، فهذه الشريعة الربانية المصدر، هي أول شريعة تُحَرّم وتُجَرِّمْ استهداف المدنيين بالأعمال القتالية. قال الله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة: 190). وعَنْ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ «انْطَلِقُوا بِاسْمِ اللَّهِ وبِاللَّهِ وعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، ولَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًا ولَا طِفْلًا ولَا صَغِيرًا ولَا امْرَأَةً، ولَا تَغُلُّوا، وضُمُّوا غَنَائِمَكُمْ، وأَصْلِحُوا وأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»[6]. هذا كله بعد أن أقرت الشريعة الإسلامية فكرة وحدة الوجود الإنساني في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا**﴾ (النساء:1)، وبعد ما قررت أن التعارف والتآلف هي الغاية من خلق الإنسان كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات: 13).

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة، فهي وإن كانت موضوعاتها مبحوثة تفصيلا في مطولات الفقه ومختصراته، ومبثوثة في بعض الدراسات الموضوعية الحديثة، فهي جاءت لتعالج العديد من الوقائع التي تحتاج إلى بيان الحكم الشرعي فيها، لما يقع فيها من إزهاق أرواح مدنيين يقتلون في حمأة الحرب، مع أنهم بعيدون عن الانغماس فيها، وكذا إبراز سبق التشريع الإسلامي في العناية بالنساء حال الحرب وإحاطتهن بأحكام عامة وخاصة تحرم المساس بهن والاعتداء عليهن. فضلا عن بيان مدى التزام المسلمين بتلك التوجيهات السامية في ساحات القتال، ومن ثمة كفالة

حماية كافية لهن من آثار الأعمال القتالية زمن الحروب والنزاعات المسلحة. ووصولا إلى تحقيق ذلك فقد بنيت الدراسة على محورين:

- **الأول**: نبحث فيه الحماية العامة التي أقرها التشريع الإسلامي للنساء من آثار الأعمال القتالية.

- **الثاني**: نتناول فيه الحماية الخاصة للنساء في التشريع الإسلامي من آثار الأعمال القتالية.

**المحور الأول: الحماية العامة للنساء من آثار الأعمال القتالية في التشريع الإسلامي**

لقد كان لظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية أوضح الأثر في تطوير القواعد الإنسانية المطبقة إبان النزاعات المسلحة[7]؛ والتي التزمت بها الدولة الإسلامية في حروبها، وشهد لها الجميع فأرسى من القواعد ما يكفل الحد من قسوة القتال وويلاته. والإسلام لا يسمح لمحاربيه أن يخوضوا القتال منقادين لغريزة الانتقام أو لثورة الغضب، دون تعقل أو عاطفة إنسانية. فإذا أصبح القتال ضرورة ولم يكن من خوض الحرب بد، فإن التعامل مع الطرف المعادي يجب أن يخضع لمجموعة من القيم والأخلاقيات التي تفرضها هذه المواجهة، والمتفحص لتاريخ الحروب الإسلامية فإنه يجد أن هذه المبادئ لم تكن مجرد مبادئ نظرية لا موضع لها في ميدان القتال. بل كانت واجبات شرعية منصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة – جسدتها سلوكيات جيوش المسلمين في مختلف الغزوات والحروب – ويعاقب مخالفوها ليس من قبل رؤسائهم فقط ، وإنما يتعرضون لعقاب أخروي لأنهم خالفوا نصوصا شرعية قطعية[8].

فكان الإسلام بحق أول من أرسى قواعد قوانين الحرب، ووضع من الأسس ما يضبط وينظم سلوك المحاربين أثناء العمليات العدائية، وذلك بطريقة مفصلة وموضوعية لا تقل بحال من الأحوال عن مستوى التقنيات الحديثة لقوانين الحرب، إن لم تكن تفوقها دقة وشمولية[9]. فكانت بحق عقيدة وشريعة نظمت الحياة الإنسانية على أسس الرحمة والعدل والفضيلة والسلام. وسنتناول باختصار شديد أهم تلك الضوابط والقيود التي تحكم سير الأعمال القتالية في الإسلام بما تشكله من حماية عامة وإجراءات وقائية تعصم قتل المخالفين من الأعداء عموما، وتحمي النساء من القتل والتعرض لهن زمن الحرب خصوصا. ومن أبرز تلك الضوابط والإجراءات ما يلي:

**أولا- سلامة الباعث على أعمال القتال:**

لم يعتبر الإسلام الحرب بوصفها سياسة وطنية، أو وسيلة لحسم نزاع، أو وسيلة لإشباع روح السيطرة، أو وسيلة لكسب المغانم مهما اختلف نوعها، قال تعالى: ﴿**تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (القصص: 83). وقال الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) لبعض ولاته "إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ دَاعِيًا، ولَمْ يَبْعَثْهُ جَابِيًا"[10].

فلا تستباح الحرب إلا إذا كانت ثمة ضرورة ملجئة إليها، ولا يجوز للمسلم أن يرجوها حتى مع المعتدين[11]. لذا قال الرسول ﷺ: «أَيُّهَا النَّاسُ، لاَ تَمَنَّوا لِقَاءَ العَدُو، وسَلُوا اللَّهَ العَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا، واعْلَمُوا أَنَّ الجَنَّةَ تَحْتَ ظِلاَلِ السُّيُوفِ»[12]، وخلافا لما يزعمه المتعصبون ضد الإسلام، فإن الإسلام لم يحمل السلاح يوما لفرض عقيدته بالقوة والإكراه، قال تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: 256)، وقال عز وجل: ﴿**أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: 99). فالإسلام لم يقم على اضطهاد مخالفيه، أو مصادرة حقوقهم أو تحويلهم بالكره عن عقائدهم، فحرية الاعتقاد مصانة[13]، وبالتالي فإن "حروب" التحويل عن العقيدة محظورة[14].

فالحرب في الإسلام هي للدفاع عن العدل ورفع الظلم، قال تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ**﴾ (الحج: 39)، وأنها للدفاع عن المستضعفين، قال تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا**﴾ (النساء: 75).

**ثانيا- عدم المبادأة بأعمال القتال إلا بعد إعلام العدو بذلك:**

الأصل في الحرب في التصور الإسلامي أنها وسيلة للدعوة وليست غاية في ذاتها، وأنها لا يلجأ إليها إلا حين تفشل الدعوة أو يحول بينها وبين الناس حائل، ولذا فإن الحرب تفقد شرعيتها إذا لم تسبقها تلك الدعوة[15]. لأن المقصود إزالة الشرك وتثبيت الإسلام، فإن تحقق ذلك بدون قتال كان أولى[16]، فلم يكن رسول الله ﷺ متشوقا أبدا لحرب الناس، ولا مشتاقا لقتلهم، فلم يبدأ النبي ﷺ قوما بالقتال دون أن يدعوهم ويرغبهم فيما معه من الحق وما يحمله لهم من خيري الدنيا والآخرة. قال ابْنِ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «مَا قَاتَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، قَومًا قَطُّ إِلا دَعَاهُمْ»[17].

وقد سار الخلفاء الراشدون على ذلك المنهاج، كما التزم قادة جند المسلمين من بعده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ بهذه القاعدة في فتوحهم وحروبهم، وكان أن رتب على مخالفة هذه القاعدة بطلان الأعمال الحربية وعدم مشروعيتها؛ ولعل هذا ما يفسر فعل عمر بن عبد العزيز مع أهل سمرقند وأمره للمسلمين بالخروج منها لأنهم دخلوها دون أن يدعوا أهلها إلى الإسلام[18]، وهو الذي يفسر أيضا حديث الحارث الذي أورده صاحب كنز العمال والذي أمر فيه رسول الله ﷺ سرية من المسلمين برد حي من العرب إلى مأمنهم لأنهم أغاروا عليهم بغير دعاء[19].

كما ذهب الإسلام إلى أكثر من ذلك؛ إذ حكم الفقهاء على أمير جيش المسلمين إذا دخل في أعمال القتال وقتل من الأعداء غرة وبياتا قبل الإنذار أن يضمن ديات نفوسهم، ويذهب الشافعية إلى أن دية الواحد منهم في هذه الحال كدية المسلم[20].

وحاصل ذلك؛ أن المفاجأة في الحرب دون إعلان وتخيير، ولو كانت الحرب دفاعية، أمر يأباه الإسلام، وسبق به جميع الأديان والدول والقواعد الدولية.

**ثالثا- قصر أعمال القتال على رجال العدو والمحاربين فقط (التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين):**

لم ينطلق رسول الله ﷺ من منطلق العداوة، ودفع الناس إلى العداوة، أو فرض العداوة على غير المسلمين، ولم يكن مقبولا في أخلاقه الحربية المبدأ اللاأخلاقي القائل: "من ليس معنا فهو ضدنا"، بل كان منطقه عليه الصلاة والسلام: نحارب من يحاربنا ويعتدي علينا، ونسالم من يسالمنا ونحترمه ونتعاون معه، لذلك كان العدو واضح التركيب في أخلاقية الحرب عند رسول الله ﷺ[21].

فلا يجوز أن تتعدى الحرب إلى غير المقاتلين - ممن يسمون حديثا بالمدنيين- الذين لا يشتركون فيها من الشيوخ والنساء والأطفال والعجزة، أو العباد المنقطعين للعبادة، أو العلماء المنقطعين للعلم، والخدم الذين لا يملكون من أمر أنفسهم شيئا، إلا إذا قاتلوا، أو كان لهم في تدبير الحرب رأي ومكيدة، لأن القتال هو لمن يقاتلنا[22].

ومعنى ما تقدم أنه يجب التفريق بين من يحارب ومن لا يحارب، والضابط الأساسي في ذلك هو القتال صورة أو معنى؛ أي حكما بأن شارك فيه بقوته وسلطانه، أو برأيه ومشورته، ولو لم يباشر القتال فعلا، وبشرط أن يكون الشخص من أهل التكليف[23].

وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديث مختلفة النهي عن الاعتداء بالقتل على النساء والأطفال والشيوخ والأجراء ومن في حكمهم، وذلك تنفيذا لقوله تعالى:

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190).

وفسر فقهاء الشريعة الإسلامية قوله تعالى ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾: أن أعمال القتال يجب أن لا تتجاوز أهدافها وهي دفع العدوان، وقررت أن هذا التجاوز عن دفع العدوان يعد عدوانا في حد ذاته نهى الله عنه، ومن ثم فإن أعمال القتال يلزم أن تقتصر على المعتدين الذي يقاتلون، فإن تعدى القتال إلى المدنيين غير المقاتلين كالنساء والأطفال عد عدوانا[24].

**رابعا- خوض الأعمال القتالية بروح إنسانية:**

العدل هو جوهر الإسلام وقيمته العليا التي لا موضع لمناقشتها ولا سبيل لتجاوزها في السلم أو في الحرب، فهو شرعة عامة لا تتفاوت بتفاوت الأديان أو الأوطان مع المسلم ومع غير المسلم، بل ومع الإنسان ومع كل ذي روح من غير البشر[25]. فعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا فَمَا فَوقَهَا بِغَيْرِ حَقِّهَا سَأَلَ اللهُ عَنْهَا يَومَ الْقِيَامَةِ» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ ومَا حَقُّهَا؟ قَالَ: «حَقُّهَا أَنْ يَذْبَحَهَا فَيَأْكُلَهَا، ولَا يَقْطَعْ رَأْسَهَا فَيَرْمِي بِهَا»[26].

ومحال على أمة تعدل في المعاملة مع أمم الحيوانات والدواب والنمل أن تحيد عن العدل في تعاملها مع أمم المشركين وأهل الكتاب المحاربين، فإذا كان من العدل عدم قتل من لا مسؤولية عليهم في اعتناق دين الكفار ولا رأي لهم في القتال من النساء والأطفال- ومن في حكمهم- فمن العدل أيضا عدم الإجهاز على جرحى ومرضى من ظفر به من مقاتلة الكفار، أو ممارسة القتل الجماعي، أو الموت البطيئ، أو انتهاك الأعراض وإن اقترفها واستساغها العدو، فلا يجب الانغماس في الفواحش والمعاصي والقاذورات، لأن الأعراض حرمات الله تعالى لا تباح بحال، ولا يختلف حكم التحريم فيها باختلاف الأشخاص والأجناس والألوان والأديان[27].

قال تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 194)، قال ابن كثير في التفسير: "أمر بالعدل حتى مع المشركين"[28]،

**خامسا- منع الخيانة والغدر:**

أمر الإسلام بالوفاء بالعهود والمواثيق، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: 1). وقال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۖ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: 34)، وجعل الوفاء بالعهود والمواثيق من صفات المؤمنين المصلحين

﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ**﴾ (المؤمنون: 8)، بل إن الله تبارك وتعالى نهى عن خيانة العهد، ولو كان مع عدو نخشى منه أن يخوننا؛ بل يجب في هذه الحالة إنهاء المعاهدة لا الخيانة[29]، فقد قال الله تعالى: ﴿**وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ**﴾ (الأنفال: 58).

وقد ضرب الرسول ﷺ المثل الأعلى في باب الوفاء بالعهود والنهي عن الغدر والخيانة، وذلك بأقواله وأفعاله، فلم يؤثر عن الرسول ﷺ أنه غدر بعهد قط، بل كان مثال الوفاء الدائم، وإن غدر به أعداؤه[30]، فكان ينهى قادة الجيش عن الغدر ويوصيهم بالوفاء والأمانة، فعَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ، اغْزُوا وَلَا تَغُلُّوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْثُلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا..»[31].

**سادسا- منع التدمير وإتلاف الأموال وحظر تجويع المدن المحاصرة:**

كما أن القانون الدولي الإنساني المعاصر يمنع ما يسمى: "التدمير المنهجي"، تمنع شريعة الحرب في الإسلام مثل هذا التدمير أيضا، لذلك كان النبي ﷺ والمسلمون يحرصون أشد الحرص على الحفاظ على العمران في كل مكان، ولو كان في بلاد أعدائهم فالفساد في الأرض ليس من شيم المؤمنين، وإنما هو ديدن الذين يجحدون الرسالات ويعادون المؤمنين[32]. قال تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ. أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ**﴾ (البقرة: 11-12). ويقول الله تعالى: ﴿**وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ (الشعراء: 183). ولم يُنقل عنه ﷺ أنه قام بقتل حيوان عمدا في يوم من الأيام[33]، فعن عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: كَانَ نَبِيُّ اللهِ ﷺ إِذَا بَعَثَ جَيْشًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ قَالَ: «.. وَلَا تُغَورُنَّ عَيْنًا، وَلَا تَعْقِرُنَّ شَجَرَةً إِلَّا شَجَرًا يَمْنَعُكُمْ قِتَالًا أَوْ يَحْجِزُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ، وَلَا تُمَثِّلُوا بِآدَمِيٍّ وَلَا بَهِيمَةٍ، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَغُلُّوا»[34].

**سابعا- الانقطاع عن أعمال القتال إذا انقطع عنها العدو:**

لاشك أن القتال في الإسلام إنما شرع لغاية سامية، تتمثل في إعلاء كلمة الله تعالى وتخليص الناس من الشر والفساد، فهو ليس غاية في ذاته، وإنما سبيل لإحقاق الحق وإظهاره على الباطل؛ لذلك فإن القتال حالة عارضة من شأنها أن تتوقف بانتهاء الأسباب الباعثة عليها، ولذا يجب عدم الإصرار على مواصلة القتال إذا انقطع العدو عنه[35]. وهذا نزولا عند قوله تعالى: ﴿**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ**

**السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾** (النساء: 90). وقوله تعالى: ﴿**فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾** (البقرة: 193).

وقد أمر الله تعالى الرسول ﷺ بأن يقبل الصلح ويقر السلام إذا أبدى العدو رغبته بذلك حتى ولو كان يقصد من طلبه للصلح الكيد والخديعة، لأن الله تعالى هو الكفيل برد كيده إلى نحره، ولذلك شدد القرآن على ضرورة الأخذ بالسلام العادل والجنوح له حتى ولو مع الخوف من الخيانة. قال تعالى: ﴿**وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ . وَإِن يُرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ ۚ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾** (الأنفال: 61-62). فإذا ما انتهت الحرب، فلا عدوان على الأرض، ولا تخريب للمدن ولا اندفاع وراء الثأر والانتقام، وإنما هو الإصلاح والتحرير والعدالة ونشر الخير ومكافحة الشر ﴿**الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾** (الحج: 41).

وعلى ما تقدم، يمكن القول أن هذه القواعد والضوابط التي تحكم سير الأعمال القتالية في التشريع الإسلامي، تشكل مجتمعة على نحو ما ذكرنا نوعا من الإجراءات الشرعية العامة والتي تعتبر ضمانات أو عواصم من شأنها تحقيق حماية عامة للنساء من آثار هذه الأعمال وتخفيف أضرارها عليهن لأنهن أكثر الفئات تأثرا بها.

**المحور الثاني: الحماية الخاصة التي أقرها التشريع الإسلامي للنساء من آثار الأعمال القتالية**

لقد كفل الإسلام المزيد من الحماية والضمانات للنساء أثناء النزاعات المسلحة، وذلك بضبط سلوك المجاهدين بأحكام شرعية سامية عند محاربة أعدائهم من غير المسلمين. فإذا كَانَ أَصْلُ الْقِتَالِ الْمَشْرُوعِ هُوَ الْجِهَادُ، وَمَقْصُودُهُ هُوَ أَنْ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ وَأَنْ تَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا؛ وهي حكمه وعدله الذي من شأنه إزالة الظلم والفساد، وإتاحة الحرية للناس أن يعتنقوا الإسلام أو لا يعتنقوه لقوله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾** (البقرة: 256)، فليس مقصود الجهاد قتل المخالفين في العقيدة، فوجوب الجهاد في الإسلام وجوب وسائل، لا وجوب مقاصد[36]. فإذا تحقق مَقْصُودُهُ لزم امتناع الجهاد وحرم القتل. وقد جعل الإسلام حفظ النفس من المقاصد الأساسية، ومن أعلى مراتب التكليف، كما جعل أعظم المظالم القتل بغير حق، وهو أعظم الكبائر بإجماع أهل الملل قاطبة، وذلك

لأنه إطاعة النفس في داعية الغضب، وهو أعظم وجوه الفساد فيما بين الناس؛ ففيه تغيير خلقه، وهدم بنيانه، كما في الحديث: «إِنَّ هَذَا الْإِنْسَانَ بُنْيَانُ اللهِ، مَلْعُونٌ مَنْ هَدَمَ بُنْيَانَهُ»[37]، ومناقضة لما أراد الله تعالى في عباده من انتشار نوع الإنسان[38]، ولأجل ذلك كان إزهاق النفس الإنسانية عدوانا وجريمة عظمى، لا في حق المعتدى عليه أو ذوي قرباه، أو مجتمعه، بل في حق الإنسانية كلها قال تعالى: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ (المائدة: 32)؛ وقد جعل الله تعالى وزر من قتل نفسا بغير حق حرمها الله تعالى مثل من قتل الناس جميعا، لأنه لا فرق عنده بين نفس ونفس، ومن حرم قتلها واعتقد ذلك، فكأنما حرم دماء الناس جميعا، فقد سلم الناس منه بهذا الاعتبار[39].

وهذا التعظيم للدماء في الإسلام شريعة عامة، لا يفرق في الأصل بين مسلم وغيره، فالأصل عصمة الدم البشري، وحكمة الله من تكوين البنية الإنسانية تقتضي هذه العصمة وتوجبها، مما يستلزم أن يكون حق الحياة للإنسان جنسا وما يتفرع عنه من حقوق قائما على أساس من تلك الحقيقة. وتحقيقا لمقصد الشريعة في حفظ النفس، فقد تضمنت أحكاما تشريعيه هامة تتعلق بحماية المدنيين زمن الحرب وعدم استهدافهم بالأعمال القتالية؛ فحددت فئات المحاربين الذين توجه إليهم الأعمال الحربية قصدا بالمقاتلين الحربيين الذين يشتركون في الحرب ضد المسلمين أو يعينون فيها عليهم، ولو برأي أو تدبير أو بمال، فهؤلاء يجب قتالهم وقتلهم، لأنهم من أهل الممانعة والمقاتلة باتفاق الفقهاء، وذلك لدفع ضررهم وإزالة مفسدتهم. أما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والأطفال والشيوخ المسنين والرهبان وأصحاب العاهات ونحوهم، فلا يقاتلون أو يقتلون عند جمهور الفقهاء إلا إذا تبين اشتراكهم في القتال لحمل السلاح، أو المساهمة بالفكر والرأي ونحو ذلك من الوسائل التي يتقوى بها الأعداء جازت مقاتلتهم.

فقد أجمع الفقهاء على قتل الفئات غير المقاتلة وقت الحرب متى قامت بالقتال، أو ساعدت عليه قولا، أو فعلا، أو رأيا، أو إمدادا بمال أو نحو ذلك[40].

ومن نصوص المذاهب الفقهية الكبرى ما ذكره الإمام الكاساني أصلا في المسألة: "أَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْقِتَالِ يَحِلُّ قَتْلُهُ، سَوَاءٌ قَاتَلَ أَوْ لَمْ يُقَاتِلْ، وَكُلُّ مَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ الْقِتَالِ لَا يَحِلُّ قَتْلُهُ إلَّا إذَا قَاتَلَ حَقِيقَةً أَوْ مَعْنًى بِالرَّأْيِ وَالطَّاعَةِ وَالتَّحْرِيضِ، وَأَشْبَاهِ ذَلِكَ"[41]، وتأسيسا على ما سبق أجاز الإسلام قتل الصنف الأول

وهم المقاتلة من الأعداء لوجود العلة الموجبة لقتالهم، وحرم قتال الصنف الثاني وهم غير المقاتلة من الأعداء كالنساء والصبيان لأنه عدوان منهي عنه، ولا يحبه الله سبحانه وتعالى، بل اعتبر قتالهم واستهدافهم بالأعمال العدائية جريمة حرب تستوجب الزجر والعقاب في الدنيا والآخرة.

والقاعدة العامة من ذلك أنه لا يحل حال القتال قتل النساء إذا لم يشتركن في الحرب حسيا أو معنويا، فقد اتفق الفقهاء على منع قتلهن وضرورة تجنيبهن ويلات الحرب، فلا تقتل امرأة ولا صبي. وفيما يلي بيان القول في الأحكام الشرعية التي أقرها التشريع الإسلامي لحماية النساء من آثار الأعمال القتالية حال الحرب وبعد الفراغ منه.

**أولا- قتل النساء غير المقاتلات أو قصدهن بالقتل جريمة تعاقب عليها الشريعة الإسلامية:**

لقد جرمت الشريعة الإسلامية قتل غير المقاتلين في الحرب بإجماع أهل العلم، واتفقت كلمة الفقهاء على أن النساء والأطفال لا يُقاتلون ولا يُقتلون باستثناء المشتركين والمساعدين فيها حقيقة أو معنى، فإنهم يقاتلون ولا عصمة لدمائهم لوجود العلة في قتل الأعداء وهي المقاتلة. ونقل هذا الاتفاق ابن حزم في مراتب الإجماع؛ فقال: "وَاتَّفَقُوا أَنه لَا يحل قتل صبيانهم وَلَا نِسَائِهِم الَّذين لَا يُقَاتلُون"[42]، ونقله ابن رشد في بداية المجتهد؛ فقال: "لَا خِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَتْلُ صِبْيَانِهِمْ وَلَا قَتْلُ نِسَائِهِمْ مَا لَمْ تُقَاتِلِ الْمَرْأَةُ وَالصَّبِيُّ، فَإِذَا قَاتَلَتِ الْمَرْأَةُ اسْتُبِيحَ دَمُهَا "[43]، وَبِذَلِكَ قَالَ وَمَالِكٌ، وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ. وَرُوِيَ ذَلِكَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، وَمُجَاهِدٍ"[44]. فهذه الأقوال وغيرها تدل على أن الأمر متفق عليه بين الفقهاء، فالنساء والصبيان ليسوا من أهل القتال، بل إن المسلمين يقاتلون من أجل الوصول إلى هؤلاء ودعوتهم إلى الإسلام، وهذا لا يكون بسفك دمائهم، والأدلة على هذا متضافرة ومنها:

**1-** قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة: 190)؛ وقد قيل في معنى "الاعتداء" المذكور في الآية أمران:

**الأول:** قتل النساء والصبيان والرهبان والعجزة وغيرهم ممن لا يقاتل.

**الثاني**: ارتكاب المناهي والجرائم كالمثلة والتحريق والإفساد وقتل الحيوان لغير مصلحة، وعلى هذا يكون معنى الآية: قاتلوا الذين يقوون ومستعدون لقتالكم من المحاربين، وهم المكلفون من الرجال البالغين الأصحاء دون غيرهم من الشيوخ والنساء والصبيان والعجزة، لأن القتال لا يكون من هؤلاء وأشباههم، فإن قتلتموهم

فقد اعتديتم، وإن الله جل ذكره لا يحب المتجاوزين ما حدّ لهم لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾، وأما الذين يناصبونكم القتال أو يتوقع منهم ذلك فاقتلوهم، ولكن دون تمثيل عند القدرة، ولا إسراف عند الظهور عليهم وبلا تعذيب أو إفساد[45]. ومن ثم فإن أعمال القتال يلزم أن تقتصر على المعتدين الذين يقاتلون، فإن تعدى القتال على المدنيين غير المقاتلين عد عدوانا منها، وجريمة في حقهم.

**2-** ما رواه ابن عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قال: « أَنَّ امْرَأَةً وجِدَتْ فِي بَعْضِ مَغَازِي النَّبِيِّ ﷺ مَقْتُولَةً، «فَأَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَتْلَ النِّسَاءِ والصِّبْيَانِ»[46]. وفي رواية أخرى: «فَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ والصِّبْيَانِ»[47]، وهذا الحديث من أهم ما استدل به فقهاء المذاهب[48]، بل قال الإمام النووي (رحمه الله): "أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى الْعَمَلِ بِهَذَا الْحَدِيثِ وَتَحْرِيمِ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ إِذَا لَمْ يُقَاتِلُوا"[49]. فإنكار ونهي النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان ومن في حكمهم من المدنيين العزل، تجريم لمن قام بهذا الفعل الشنيع، ومستوجب للمسؤولية والعقاب.

**ثانيا- إصدار التعليمات الصارمة للجند بعدم التعرض للنساء وأن المساس بهن يعرض صاحبه للعقاب.**

**1-** عن أنس (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أن رسول الله ﷺ قال: «انْطَلِقُوا بِاسْمِ اللَّهِ وبِاللَّهِ وعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، ولَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًا ولَا طِفْلًا ولَا صَغِيرًا ولَا امْرَأَةً »[50]. فهؤلاء جميعا لا ذنب لهم في الحرب، لذلك لا يجوز قتالهم والاعتداء عليهم حتى ولو كانوا في ساحة القتال، فالاعتداء عليهم هو اعتداء بغير وجه حق وجريمة؛ لأنها وقعت على مدنيين.

**2-** عَنْ رَبَاحِ بْنِ رَبِيعٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قال: «كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي غَزْوَةٍ فَرَأَى النَّاسَ مُجْتَمِعِينَ عَلَى شَيْءٍ فَبَعَثَ رَجُلًا، فَقَالَ: «انْظُرْ عَلَامَ اجْتَمَعَ هَؤُلَاءِ؟» فَجَاءَ فَقَالَ: عَلَى امْرَأَةٍ قَتِيلٍ. فَقَالَ: «مَا كَانَتْ هَذِهِ لِتُقَاتِلَ»، قَالَ: وعَلَى الْمُقَدِّمَةِ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ فَبَعَثَ رَجُلًا. فَقَالَ: «قُلْ لِخَالِدٍ لَا يَقْتُلَنَّ امْرَأَةً ولَا عَسِيفًا»[51]، وفي رواية: «لَا تَقْتُلَنَّ ذُرِّيَّةً، ولَا عَسِيفًا»[52]،

**3-** ما حدث في غزوة الخندق، ذكر ابن ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِامْرَأَةٍ يَومَ الْخَنْدَقِ مَقْتُولَةً فَقَالَ: «مَنْ قَتَلَ هَذِهِ؟ » فَقَالَ رَجُلٌ: أَنَا يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: «ولِمَ؟» قَالَ: نازَعَتْنِي سَيْفِي، فَسَكَتَ»[53]. فدلّ الحديث على اعتراض الرسول ﷺ على هذا الفعل وعدّه جريمة؛ لأنه وقع على المدنيين، أما كونه سكت؛ فلأنها كانت محاربة، ومصرة على القتل في محاولة نزع سيفه.

**4-** عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَمْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قَالَ مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى امْرَأَةٍ مَقْتُولَةٍ يَومَ خَيْبَرَ فَقَالَ: «مَنْ قَتَلَ هَذِهِ فَقَالَ رَجُلٌ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرْدَفْتُهَا خَلْفِي فَأَرَادَتْ قَتْلِي فَدَفَنْتُها فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِدَفْنِهَا»[54]. وقد دلّ الحديث على اعتراض الرسول ﷺ على قتل امرأة أثناء الحرب، وعده جريمة لأنه وقع على مدنيين مما يجب أن تحفظ حقوقهم وتصان كرامتهم من الامتهان والابتذال، لكن لما تبين أنها كانت مقاتلة لم يعترض صلى الله عليه وسلم على قتلها.

**5-** وعلى هذا النهج السمح الكريم سار الخلفاء الراشدون (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم) في جميع حروبهم؛ فعن يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ بَعَثَ جُيُوشًا إِلَى الشَّامِ. فَخَرَجَ يَمْشِي مَعَ يَزِيدَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ وكَانَ أَمِيرَ رُبْعٍ مِنْ تِلْكَ الْأَرْبَاعِ.... فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنِّي مُوصِيكَ بِعَشْرٍ: «لَا تَقْتُلَنَّ امْرَأَةً، ولَا صَبِيًّا، ولَا كَبِيرًا هَرِمًا، ...»[55]. وبمثل ذلك أيضا كان عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) يوصي أمراءه، فعن ابن عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قال: كتب عمر إلى أمراء الأجناد: «أن لا يقتلوا امرأة ولا صبيا، وأن لا يقتلوا إلا من جرت عليه الموسى»[56]، وعن زيد بن وهب قال: «أتانا كتاب عمر: لا تغلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا وليدا، واتقوا الله في الفلاحين»[57].

فدلت هذه الأحاديث والآثار على حرمة قتل النساء والاعتداء عليهن، لأنه ليس من شأنهن غالبا مقاتلة المسلمين وإيذاؤهم، وذلك لضعف أجسامهن وخور نفوسهن واعتزالهن الحرب، ويكون استهدافهن بالقتال في الحرب اعتداء بغير وجه حق، وارتكابا لمحظور شرعي يستوجب المسؤولية والعقاب، لأن النهي يقتضي التحريم مالم يصرفه صارف كما يقرره علماء الأصول.

**ثالثا- عدم إشراك النساء في القتال:**

عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ، قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَى النِّسَاءِ جِهَادٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ، عَلَيْهِنَّ جِهَادٌ، لَا قِتَالَ فِيهِ: الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ»[58]. قَالَ الشَّافِعِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى): "فَلَمَّا فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى الْجِهَادَ دَلَّ فِي كِتَابِهِ وَعَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ ﷺ أَنَّهُ لَمْ يَفْرِضْ الْخُرُوجَ إلَى الْجِهَادِ عَلَى مَمْلُوكٍ، أَوْ أُنْثَى بَالِغٍ، وَلَا حُرٍّ لَمْ يَبْلُغْ..، وَقَدْ قَالَ لِنَبِيِّهِ ﷺ ﴿**حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ**﴾ (الأنفال: 65)؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ بِذَلِكَ الذُّكُورَ دُونَ الْإِنَاثِ..، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ- إذْ أَمَرَ بِالِاسْتِئْذَانِ: ﴿**وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**﴾ (النور: 59)؛ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْفَرْضَ فِي الْعَمَلِ إنَّمَا هُوَ عَلَى الْبَالِغِينَ، وَدَلَّتْ السُّنَّةُ ثُمَّ مَا لَمْ أَعْلَمْ فِيهِ مُخَالِفًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى مِثْلِ مَا وَصَفْت"[59].

وقال الإمام ابن قدامة (رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى): "وَلَا يَدْخُلُ مَعَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ النِّسَاءِ إلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ إلَّا الطَّاعِنَةُ فِي السِّنِّ، لِسَقْيِ الْمَاءِ، وَمُعَالَجَةِ الْجَرْحَى، كَمَا فَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ وَجُمْلَتُهُ أَنَّهُ يُكْرَهُ دُخُولُ النِّسَاءِ الشَّوَابِّ أَرْضَ الْعَدُوِّ؛ لِأَنَّهُنَّ لَسْنَ مِنْ أَهْلِ الْقِتَالِ، وَقَلَّمَا يُنْتَفَعُ بِهِنَّ فِيهِ، لِاسْتِيلَاءِ الْخَوَرِ وَالْجُبْنِ عَلَيْهِنَّ. وَلَا يُؤْمَنُ ظَفَرُ الْعَدُوِّ بِهِنَّ، فَيَسْتَحِلُّونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ مِنْهُنَّ"[60].

ويجوز اصطحاب النساء الطاعنات في السن للخطوط الخلفية في جبهات القتال قصد تقديم خدمات للمقاتلين كالسقي وتضميد الجرحى. فقد روي عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَغْزُو بِأُمِّ سُلَيْمٍ وَنِسْوَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مَعَهُ إِذَا غَزَا، فَيَسْقِينَ الْمَاءَ، وَيُدَاوِينَ الْجَرْحَى»[61].

قِيلَ لِلْأَوْزَاعِيِّ: هَلْ كَانُوا يَغْزُونَ مَعَهُمْ بِالنِّسَاءِ فِي الصَّوَائِفِ؟ قَالَ: لَا إِلَّا بِالْجَوَارِي. فَأَمَّا الْمَرْأَةُ الطَّاعِنَةُ فِي السِّنِّ، وَهِيَ الْكَبِيرَةُ، إذَا كَانَ فِيهَا نَفْعٌ، مِثْلَ سَقْيِ الْمَاءِ، وَمُعَالَجَةِ الْجَرْحَى، فَلَا بَأْسَ بِهِ"[62].

**رابعا- حرص الإسلام على حماية الأسرة من خلال جمع شمل الأسر وعدم امتهان الكرامة الشخصية:**

وهو ما يتضح من نهيه ﷺ عن التفريق بين الأم وولدها، فقد قال ﷺ: «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَحِبَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[63]. يقول الإمام الصنعاني: "إن الْحَدِيثُ نَصٌّ فِي تَحْرِيمِ التَّفْرِيقِ بَيْنَ الْوَالِدَةِ وَوَلَدِهَا وَقِسْ عَلَيْهِ سَائِرَ الْأَرْحَامِ الْمَحَارِمِ بِجَامِعِ الرَّحَامَةِ"[64]. وعلى هذا قيل أنه لا يفرق بين الوالد وولده، ولا بين الولد وجده أو جدته، ولا بين الأخوين والأختين، بل إن البعض قال لَا يَجُوزُ التَّفْرِيقُ بَيْنَ ذَوِي رَحِمٍ مَحْرَمٍ، كَالْعَمَّةِ مَعَ ابْنِ أَخِيهَا، وَالْخَالَةِ مَعَ ابْنِ أُخْتِهَا[65].

كما أكد الإسلام عدم جواز امتهان الكرامة الشخصية والنيل من شرف الإنسان وعرضه؛ فهو ينبذ أي قول مشين سواء كان ضد الرجل أو المرأة أو الطفل، فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ المُؤْمِنُ بِالطَّعَّانِ وَلَا اللَّعَّانِ وَلَا الفَاحِشِ وَلَا البَذِيءِ»[66]. وعَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا كَانَ الفُحْشُ فِي شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ، وَمَا كَانَ الحَيَاءُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ»[67].

واستنادا على هذه النصوص يقام على المسلم الحد عند الظاهرية، وتوقع عليه عقوبة تعزيرية عند جمهور الفقهاء إذا قذف ذميا أو مستأمنا، سواء كان المقذوف رجلا أو امرأة أو طفلا، وإذا سبّ المسلم ذميا أو مستأمنا أو شتمهما بغير الرمي

بالزنا فإنه توقع عليه عقوبة تعزيرية[68]، وإذا زنا المسلم بمسلمة أو ذمية أو مستأمنة أقيم عليه حد الزنا[69].

والحقيقة أن الإسلام يحرم هذه الفواحش سواء ارتكبت ضد المسلمين أو غيرهم، في وقت السلم أو في وقت الحرب؛ وليس هذا فحسب، بل إن الإسلام قد حرص على إعطاء ضمانات أكثر لحماية كيان الأسرة، حتى أثناء تطبيق الحدود فنهى عن توقيع حد الزنا على المرأة الحامل[70]. فقد روى عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ أَتَتْ نَبِيَّ اللهِ ﷺ وَهِيَ حُبْلَى مِنَ الزِّنَى، فَقَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللهِ، أَصَبْتُ حَدًّا، فَأَقِمْهُ عَلَيَّ، فَدَعَا نَبِيُّ اللهِ ﷺ وَلِيَّهَا، فَقَالَ: «أَحْسِنْ إِلَيْهَا، فَإِذَا وَضَعَتْ فَأْتِنِي بِهَا»، فَفَعَلَ، فَأَمَرَ بِهَا نَبِيُّ اللهِ ﷺ، فَشُكَّتْ عَلَيْهَا ثِيَابُهَا، ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَرُجِمَتْ، ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهَا، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: تُصَلِّي عَلَيْهَا يَا نَبِيَّ اللهِ وَقَدْ زَنَتْ؟ فَقَالَ: «لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ قُسِمَتْ بَيْنَ سَبْعِينَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَوَسِعَتْهُمْ، وَهَلْ وَجَدْتَ تَوْبَةً أَفْضَلَ مِنْ أَنْ جَادَتْ بِنَفْسِهَا لِلَّهِ تَعَالَى؟»"[71].

فهذه الواقعة وإن كانت تخص امرأة مسلمة، إلا أنه لا مانع من سريان حكمها على المرأة غير المسلمة، لأنها- المرأة غير المسلمة- منهي عن قتالها أثناء القتال ما دامت لم تقاتل، وحتى لو كانت جريمتها متعلقة بالحرب، فإن روح الإسلام تقتضي منع قتلها إلا بعد وضعها، لأن الحماية تتعلق أصلا بالجنين وهو نفس لم ترتكب إثما ولا جريمة، وقتل النفس محرم شرعا إلا بحق، وليس هنا أي حق في قتل الجنين، فتعينت حمايته مسلما كان أم غير مسلم.

**خامسا: حماية النساء حال الحرب بعد الأسر**[72].

يبحث الفقهاء عادة في باب الأسر حكم النساء والأطفال وأصحاب الأعذار إذا صاروا في قبضة المسلمين أثناء الحروب، ويطلق عليهم اسم السبي، قال القاضي أبو يعلى الفراء (رحمه الله تعالى): "وَأَمَّا السَّبْيُ فَهُمْ النِّسَاءُ وَالْأَطْفَالُ. فَلَا يَجُوزُ قتلهم، سواء كانوا من أهل الكتاب"[73]. والمقصود بالسبي هنا، نساء أهل الحرب اللاتي يقعن في الأسر خاصة لتعلق البحث بهن. ومن جملة الأحكام الشرعية التي قررها الفقهاء لحماية هذه الفئة مايلي:

**1-** اتفق الفقهاء - كما تقدم - على أنه لا يجوز قتل نساء العدو إذا وقعن في أسر المسلمين، ونقل هذا الاتفاق ابن حزم في مراتب الإجماع؛ فقال: "وَاتَّفَقُوا أَنه لَا يحل قتل صبيانهم وَلَا نِسَائِهِم الَّذين لَا يُقَاتلُون"[74]؛ يعني السبي. ونقله كذلك ابن رشد في بداية المجتهد؛ فقال: "لَا خِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَتْلُ صِبْيَانِهِمْ وَلَا قَتْلُ نِسَائِهِمْ مَا

لَمْ تُقَاتِلِ الْمَرْأَةُ وَالصَّبِيُّ"[75]. وقال ابن الهمام (رحمه الله تعالى): "وَمَا الظَّنُّ إلَّا أَنَّ حُرْمَةَ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ إجْمَاعٌ"[76]. وذكر الطبري (رحمه الله تعالى): "أن الفقهاء أجمعوا على أن قتل مقاتلة المشركين جائز مقبلا أو مدبرا ما لم يعط أمانا أو يسلم أو يؤسر"[77].

وقد استدلوا لرأيهم بالأدلة التي سبق ذكرها عند معرض الحديث عن أحكام الحماية الخاصة للنساء غير المقاتلات أثناء الحرب وعدم التعرض لهن بالقتل، فإذا كان الشرع قد منع قتلهن قبل الأسر لانعدام علة القتل فيهن، فإن منع قتلهن بعد الأسر وقد صرن في قبضة المسلمين أولى وأكبر. ذلك لأنهم – النساء والصبيان- ليسوا من أهل القتال فلا يُقتلون[78]؛ لأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ إتْلَافِ النُّفُوسِ وَإِنَّمَا أُبِيحَ مِنْهُ مَا يَقْتَضِيه دَفْعُ الْمَفْسَدَةِ، وَمَنْ لَا يُقَاتِلُ وَلَا يَتَأَهَّلُ لِلْقِتَالِ فِي الْعَادَةِ: لَيْسَ فِي إحْدَاثِ الضَّرَرِ كَالْمُقَاتِلِينَ فَرُجِعَ إلَى الْأَصْلِ فِيهِمْ، وَهُوَ الْمَنْعُ. هَذَا مَعَ مَا فِي نُفُوسِ النِّسَاءِ، وَالصِّبْيَانِ مِنْ الْمَيْلِ، وَعَدَمِ التَّشَبُّثِ الشَّدِيدِ بِمَا يَكُونُونَ عَلَيْهِ كَثِيرًا أَوْ غَالِبًا، فَرُفِعَ عَنْهُمْ الْقَتْلُ، لِعَدَمِ مَفْسَدَةِ الْمُقَاتَلَةِ فِي الْحَالِ الْحَاضِرِ، وَرَجَاءَ هِدَايَتِهِمْ عِنْدَ بَقَائِهِمْ، ولعدم ميل نفوسهم إلى التشبث الشديد بما يكون عليه الرجال كثيرًا وغالبًا من المنع والممانعة حال المقاتلة[79].

**2-** واتفق الفقهاء في الجملة على جواز استرقاق أهل السبي من النساء[80]؛ والاسترقاق هو أن يصبح النساء والذرية مسترقين، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقْتَلُوا إذَا كَانُوا أَهْلَ كِتَابٍ؛ لِنَهْيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ. وَإِنْ كَانَ النِّسَاءُ مِنْ قَوْمٍ لَيْسَ لَهُمْ كِتَابٌ - كَالدَّهْرِيَّةِ وَعَبَدَةِ الْأَوْثَانِ- وَامْتَنَعْنَ مِنَ الْإِسْلَامِ، فقد وقع الخلاف في جواز استرقاقهم، فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يُقْتَلْنَ لأنه لا ينتفع بهن على وجه الشرك ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُسْتَرْقَقْنَ، لَا يُفَرَّقُ فِيمَنْ أُسْتُرْقِقْنَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا؛ لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «لَا تُوَلَّهُ وَالِدَةٌ عَنْ وَلَدِهَا»[81]. وعلى كل الأحوال يأخذ السبي حكم الأسرى إلا القتل خلافا للشافعي[82].

هذا، وقد خص التشريع الإسلامي هذه الفئة- السبي- عند الأسر بضرورة مراعاة المعاملة الإنسانية الرحيمة، فجاء تخريج الفقهاء لآداب الإسلام في معاملتهم باعتبارهم ضعفة، ومن أهمها:

**أ- عدم تضييع السبي:** فإذا كان في مقدور جيش المسلمين إخراج السبي من دار الحرب إلى بلاد المسلمين فعلوا، وذلك لكونهم ضعفة. أما إذا لم يقدروا على

إخراجهم فيتركونهم ويتركون لهم الطعام والشراب بحسب سعة المسلمين. وإذا كان لهم مال يترك لهم ما يكفيهم[83].

**ب- ألا يفرق في السبايا الأسيرات بين الوالدة وولدها:** وهو ما يتضح من نهيه ﷺ عن التفريق بين الأم وولدها «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَّقَ اللهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَحِبَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[84]، ولذا كان ﷺ إذا أتي بالسبي أعطى أهل البيت جميعا كراهة أن يفرق بينهم[85]. وَرُوِيَ «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَنَّهُ أُتِيَ بِسَبْيٍ فَقَامَ فَنَظَرَ إِلَى امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ تَبْكِي، فَقَالَ: مَا يُبْكِيكِ؟ فَقَالَتْ: ابْنِي بِيعَ فِي بَنِي عَبْسٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَبِي أُسَيْدٍ الْأَنْصَارِيِّ: فَرَّقْت بَيْنَهُمَا فَلْتَرْجِعَنَّ وَلْتَأْتِيَنَّ بِهِ، فَرَجَعَ فَأَتَى بِهِ»[86].

**ج- ألا يمرر الأسيرات على أقاربهن القتلى:** ذُكِرَ فِي الْمَغَازِي أن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قال لبلال (رضي الله عنه) عندما مر بصَفِيَّةَ بِنْتَ حُيَيِّ بْنِ أَخْطَبَ على قتلى قومها زيادة في الغيظ والكبت: "لَقَدْ ذَهَبَتْ مِنْك الرَّحْمَةُ"، فَاعْتَذَرَ بِلَالٌ عن فعله لما عرف كره النَّبِيُّ ﷺ لذلك، وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا مَرَرْت بِهَا إلَّا إرَادَةَ أَنْ تَرَى مَصَارِعَ قَوْمِهَا وَلَمْ أَدْرِ أَنَّك تَكْرَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ"[87].

**د- احترام شرف الأسيرات وكرامتهن:** وذلك بتحريم وطء المرأة المسبية حَتَّى تستبرأ أَوْ تضع[88]. وَيَدُلُّ لِهَذَا مَا أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ مِنْ حَدِيثِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «نَهَى أَنْ تُوطَأَ السَّبَايَا حَتَّى يَضَعْنَ مَا فِي بُطُونِهِنَّ»[89]. وَأَخْرَجَ أَحْمَدُ قوله ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاَللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَنْكِحُ شَيْئًا مِنْ السَّبَايَا حَتَّى تَحِيضَ حَيْضَةً»"[90].

وعطفا على ما سبق، تبين أن الإسلام دين عظيم، راعى أحوال الناس وطاقاتهم، ونظر تقديرا لظروفهم، ليعلن للجميع أن القتل والتشويه وإراقة الدماء حقا ليست مقصدنا، إنما هداية الكفار والخضوع لأحكام الشرع هي المنال والمبتغى، ذلك أن الحرب في الإسلام لا تجوز إلا في حالة استثنائية هي الدفاع عن النفس والعقيدة، فهي لا تتجه إلى الجماعات الإنسانية فتبيدها ولا تقصد الحضارات التي جهد الإنسان نفسه عصورا طويلة في إقامتها فتهدم وجودها، لأنها ليست حربا انتقامية ضد الإنسانية، وإنما هي حرب مع قوى الشر والضلالة، لهذا جعل الإسلام الأساس في حروبه أن تكون في ساحة القتال وأن لا يقتل فيه إلا من قاتل فيه، فتراه حرم قتل غير المقاتلين من المدنيين، كالنساء والأطفال والشيوخ والعسفاء... وأشباههم، وكل من لا يتأتى منه القتال حقيقة أو معنى، فلا يقصدون بالأعمال القتالية.

وتحقيقا لهذا المقصد بعدم قتل المدنيين فقد أوجب الإسلام على المقاتل المسلم اتخاذ الاحتياطات اللازمة عند دخوله في الحرب، وتحديد هدفه فيها باقتصار توجيه ضرباته العسكرية على المقاتلين والأهداف العسكرية فقط، دون توجيهها إلى المدنيين من النساء والأطفال وغيرهم من العزل، وهم طوائف ليس في طاقتها الاشتراك في الحرب، فهم محميون يستثنون من الأعمال الحربية، فلا يحل قتلهم ولا مهاجمتهم ولا التعرض لهم بأي وجه آخر، بل يجب رعايتهم وتقديم العون لهم، ومعاملتهم معاملة إنسانية على الدوام؛ وقد وجدنا من الفقهاء من قال: أنه يترك لهم من المال ما يتعيشون به إذا كان بيد المسلمين مال- وفقا لرأي الإمام المالك (رحمه الله) فمن خالف وقتلهم أو اعتدى عليهم بشتى ألوان العدوان فقد ارتكب محظورا شرعيا لمخالفته الأمر الشرعي، وارتكابه لجريمة حرب موجبة للزجر والعقاب في الدنيا والآخرة.

فالسبق التشريعي الإسلامي في حماية النساء من آثار الأعمال القتالية ومنع كل الانتهاكات والجرائم التي ترتكب أثناء الحروب والنزاعات، ظاهر يقوم على أسس من العدل والرحمة والفضيلة الإنسانية، ليحكم السلاح ويرشد استخداماته في ميادين العداوة والغضب والحمية والقتال، على غير ما اعتاده كثير من الأقوياء قديما وحديثا، حيث أن الذي جرى، ويجري على الساحة الدولية اليوم، تحت سمع وبصر الهيئات الأممية من الاعتداء على النساء والأطفال وسفك دمائهم...، وغيرها من الجرائم التي تشيب من هولها الولدان، وتفزع منه النفوس البشرية متذرعين بأن الحرب هي الحرب، وفيها تصعب السيطرة على النفوس الحانقة حيال هيجانها[91]، وصدق الله العظيم القائل: ﴿**بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ. وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ**﴾ (المؤمنون: 70-71).

وإزاء هذا الواقع فإن الدولة الإسلامية ملزمة بأن تلتزم في علاقاتها الداخلية والخارجية في السلم والحرب بأحكام الشريعة الإسلامية، وعلى ذلك تنشأ المسؤولية الدولية قِبل الدولة الإسلامية إذا ما خالفت أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالمعاملة الواجبة إزاء أهل الحرب، حتى ولو لم تكن هناك معاهدة بين المسلمين وبينهم؛ إذ أنه حتى في حالة الحرب يضع الإسلام من القواعد والأحكام ما لا يجوز للحاكم المسلم أو قائده أو جنده أو رعيته أن يعتدوها، مثل المعاملة الواجبة للنساء غير المقاتلات من أهل الحرب، أو استهدافهن بالعمليات القتالية أو الاعتداء على شرفهن، وغيرها

من الانتهاكات المستوجبة للزجر والعقاب، وبهذا إن أقدم مقاتل مسلم من القوات المسلحة على قتل مدني مسالم دون مبرر شرعي، فالأصل أن يقدم القاتل لمحكمة عادلة، بحيث يعاقب فيها الجناة من باب المسؤولية الجنائية[92].

**خاتمة:**

بعد هذه الجولة مع الأحكام الشرعية المتعلقة بحماية النساء من آثار الأعمال القتالية حال الحرب، يمكننا أن نخلص من خلال استقرائنا لجزئيات هذه الدراسة إلى النقاط التالية:

**1-** أن للحروب قديمها وحديثها آثار سيئة على النساء وعلى أعراضهن ونفسيتهن، وإن تجريدها من القيم الأخلاقية أحد العوامل الرئيسية التي تدفع الجنود إلى مزيد من قتل النساء وإيذائهن.

**2-** يعد مبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين "من القواعد الراسخة في الشريعة الإسلامية التي لا تقر الحرب الشاملة وتحصر القتال في دائرة محددة زمانا ومكانا وأهدافا، واستنادا على الآيات القرآنية ذات الأحكام العامة والآيات الخاصة بحالات معينة، والأحاديث النبوية الشريفة ووصايا الخلفاء الراشدين لقادة الجيوش الإسلامية، صاغ الفقهاء قواعد حددوا بموجبها المقاتلين وغير المقاتلين"[93]، وهي ذات القاعدة التي تقوم عليها قوانين الحرب وأعرافها، حيث نصت المادة (48) من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977م: "تعمل أطراف النزاع على التمييز بين السكان المدنيين والمقاتلين، وبين الأعيان المدنية والأهداف العسكرية".

**3-** كفل التشريع الإسلامي للنساء حماية عامة من آثار الأعمال القتالية قبل وبعد وقوعها؛ فكانت بمثابة إجراءات وقائية أو صمامات أمان للنساء من الاعتداء عليهن بالقتل أو إيذائهن بالاغتصاب والتعذيب وسوء المعاملة، وذلك بضبط تصرفات المجاهدين من خلال توجيههم إلى أن يكون جهادهم لإعلاء كلمة الله، التي تعني إظهار حكمه المنطوي على الحق والعدل، وليس إراقة الدماء.

**4-** كما أضفى التشريع الإسلامي المزيد من الحماية للنساء حال الحرب؛ بتقرير أحكام شرعية خاصة بهن للحد من آثار الأعمال القتالية على أجسادهن ونفسيتهن وذلك على سبيل الحماية الخاصة، ومن جملة تلك الأحكام:

**أ-** منع الإسلام قتل النساء قصدا، واتفقت كلمة الفقهاء على أن النساء والأطفال لا يُقاتلون ولا يُقتلون باستثناء المشتركين والمساعدين فيها حقيقة أو معنى، فإنهم يقاتلون ولا عصمة لدمائهم لوجود العلة في قتل الأعداء وهي المقاتلة. ومن ثم فإن

أعمال القتال يلزم أن تقتصر على المعتدين الذين يقاتلون، فإن تعدى القتال على النساء أهل الحرب غير المقاتلات عد عدوانا عليهن، وجريمة في حقهن.

**ب-** إصدار التعليمات الصارمة للجند بعدم التعرض للنساء وأن المساس بهن يعرض صاحبه للعقاب؛ لأنه اعتداء بغير وجه حق، وارتكاب لمحظور شرعي يستجوب المسؤولية والعقاب.

**ج-** عدم جواز إشراك النساء في القتال والدخول مع المسلمين إلى أرض العدو؛ لِأَنَّهُنَّ لَسْنَ مِنْ أَهْلِ الْقِتَالِ، وَقَلَّمَا يُنْتَفَعُ بِهِنَّ فِيهِ. فالفرض في العمل إنما هو عَلَى الْبَالِغِينَ من الذُّكُورَ دُونَ الْإِنَاثِ.

**د-** أوصى الإسلام بحماية شرف المرأة وإيلائها عناية خاصة تكفل رعاية الطفولة والأمومة.

**ه-** حرص الإسلام على حماية الأسرة من خلال جمع شمل الأسر، فمنع التفريق بين الصغير وأمه.

**و-** أولى الإسلام رعاية خاصة لحقوق النساء من خلال المحافظة على كرامتهن الشخصية وعدم امتهانها.

**ز-** أجاز الإسلام أسر النساء، ومنع قتل الأسيرات منهن إذا وقعن في أسر المسلمين، كما حرص الإسلام أن تعامل هذه الفئة من النساء عند الأسر معاملة إنسانية رحيمة باعتبارهن ضعفة؛ فيراعى شعورهن وشرفهن، ولا يفرق في السبايا الأسيرات بين الوالدة وولدها.

**5-** كما يمكن أن نستقرئ في ضوء هذه الدراسة، أنه يجوز للدولة المسلمة أن تدخل في كل المعاهدات والاتفاقات الدولية المتعلقة بحماية النساء ومن في حكمهن زمن الحرب، لأنها نابعة من الرحمة والشفقة وهي من صميم أحكام الإسلام وموافقة لها. وتجدر الإشارة إلى أن الاجتهادات الدولية المعاصرة في موضوع معاملة النساء حال الحرب، تلتقي في مجملها مع الاجتهادات الفقهية، وقد لا تتفق معها في بعض الصور العملية والحالات التطبيقية.

هذا، والذي يلاحظ على صعيد الواقع الدولي هو تعالي الأصوات المنددة بانتهاكات القانون الدولي الإنساني في الحروب والنزاعات الحديثة والحالية، ولا يكفي شجب الانتهاكات واستنكارها، بل على جميع الأطراف المتعاقدة والمتحاربة منها خاصة احترام الالتزامات القانونية التي قبلت بها، ومن المعلوم أن الجرائم الخطيرة المرتكبة أثناء الحروب يجب أن تكون موضع ملاحقة ومساءلة جنائية، لكن

هذا لا يعفي الأطراف المتعاقدة من اتخاذ الإجراءات الوقائية الضرورية؛ لأن تجربة الحروب أثبتت أن تدارك الأمور قبل فوات الأوان أحق أن يتبع، وإذا كانت الانتهاكات صارخة، بالغة الخطورة، شديدة الأذى، فإن التمسك بالأحكام المتفق عليها عالميا ضروريا لمواجهة آثار خرقها وانتهاكها، وإلا فإن الحديث عن احترام الأشخاص المحميين يصبح ضربا من العبث، وعلى هذا الأساس يبدو مهما لجميع المختصين في ميدان دراسات القانونين الدولي الإنساني والدولي الجنائي بأن يدركوا بأن البحث عن آليات قانونية فاعلة تمكن الأطراف المعنية بحماية حقوق المدنيين في أداء دورهم بشكل فعال، أصبح أمرا حتميا بعد أن وصل حجم الانتهاكات التي تنال تلك الحقوق إلى أبعد مدياتها، وغدت تلك الانتهاكات تهدد مجمل المساعي الدولية الرامية إلى إنهاء معاناة المدنيين وحمايتهم وجعلهم بمنأى عن أي أخطار محدقة تتركها الأعمال العسكرية أو ظاهرة الاحتلالات العسكرية السافرة.

ولم تعد المشكلة تقف عند حد البحث عن الآليات القانونية المنطقية لمعالجة الانتهاكات فحسب، بل أصبح من الضروري أن يعاد النظر في الكثير من الالتزامات الدولية؛ بأن يكون أطراف الصراع المسلح دولا وأفرادا في مستوى المسؤولية الدولية التي تنجم عن إخلال وانتهاك أحكام القانون الدولي الإنساني أو القانون الدولي لحقوق الإنسان.

**الهوامش:**

(1)- الحروب الأهلية وآليات التعامل معها وفق القانون الدولي، بحث للأستاذ محمد محمود منطاوي، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، ط1، 2015، ص 134.

(2)- بخصوص هذه التقديرات ينظر: تقرير وضع الأطفال في العالم، اليونيسيف، 2002م، ص42 - الورقة الخاصة بالخطوط التوجيهية للاتحاد الأوروبي حول "الأطفال والنزاعات المسلحة" ، وثيقة مقدمة للجنة الدولية للصليب الأحمر ،2011 (AR)- مهسا كيال، تأثير النزاعات المسلحة على النساء والأطفال ودور الإسلام في حمايتهم، ضمن كتاب: الإسلام والقانون الدولي الإنساني دراسة مقارنة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2013م، ص476.

(3)- يُنظر: المرأة والنزاع المسلح، على الصفحة الإلكترونية:
http://www.hizb-ut-tahrir.info/ar/index.php/sporadic-sections/articles/political/33134.html

(4)- يُنظر: بيان الأمينة العامة لمنظمة العفو الدولية "أيرين خان" حول اليوم العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة- متاح على الموقع الالكتروني:

https://www.amnesty.org/ar/latest/.(07/01/2017)

(5)- يُنظر: أحكام جرائم الحرب وفق التشريعات الإسلامية والقانون الدولي، إعداد: وجدان الكحلان، متاح على الصفحة الالكترونية:
http://www.shatharat.net/vb/showthread.php?t=13541

(6)- أبو داود، سنن أبي داود، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، كِتَاب الْجِهَادِ، بَابٌ فِي دُعَاءِ الْمُشْرِكِينَ، حديث رقم: 2614، ج3، ص37 .

(7)- يعترف الكثير من الفقهاء الأوروبيين المعاصرين بهذا الفضل، ومنهم الفقيه "دوتوب" Detaube في محاضرة ألقاها بأكاديمية القانون الدولي بلاهاي عام 1926م- للتفصيل أكثر راجع: إحسان هندي، أثر الثقافة والأخلاق والدين في القانون الدولي الإنساني، المجلة الدولية للصليب الأحمر، العدد 40، 1994م، ص464.

(8)- يُنظر: عثمان جمعة ضميرية، أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، دار المعالي، 1999م، ج1، ص264.

(9)- يُنظر: محمد عبد الله دراز، القانون الدولي العام والإسلام، المجلة المصرية للقانون الدولي، 1949م، ص7- عبد المجيد محمد السوسوه، أسس العلاقات الدولية الإسلام، دار ابن حزم، بيروت، 2005م، ص 55-56.

(10)- يُنظر: الجصاص (أبو بكر احمد)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م، ج3، ص132.

(11)- يُنظر: وهبة الزحيلي، قضايا الفقه الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط 3، 2009م، ج 1، ص609- حامد سلطان، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986م، ص248.

(12)- البخاري، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، 1422هـ، كِتَابُ الجِهَادِ والسِّيَرِ، بَابٌ: لاَ تَمَنَّوا لِقَاءَ العَدُو، حديث رقم: 3024، ج4، ص63.

(13)- يُنظر: محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 2008م، ص23- 24، شوقي أبو خليل، التسامح في الإسلام المبدأ والتطبيق، دار الفكر المعاصرة، بيروت، 1998م، ص50.

(14)- ولعل أبرز دليل على أن المسلمين لم يكرهوا أحدا على دخول الإسلام أن كثيرا من البلاد والتي فتحها المسلمون بقي معظم سكانها مدة طويلة بعد الفتح على دياناتهم، ولا يزال يوجد أعداد كبيرة في تلك البلدان، من غير المسلمين يعيشون آمنين في طوال البلاد الإسلامية وعرضها- يُنظر: عبد المجيد محمد السوسوه، أسس العلاقات الدولية في الإسلام، ص 22-23، إيمانويل ستافراكي، المفهوم الإنساني في القانون الدولي

الإنساني، ضمن كتاب: مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ص 80-81.

(15)- اختلف الفقهاء في حكم إبلاغ الدعوة قبل القتال، فقد جاء في صحيح مسلم شرح النووي أن المسألة فيها ثلاثة مذاهب: "الأول: يجب الإنذار مطلقا، قال مالك وغيره وهذا ضعيف، والثاني: لا يجب مطلقا وهذا أضعف منه أو باطل، أما الثالث: يجب إن لم تبلغهم الدعوة ويستحب لمن بلغتهم، وهذا هو الصحيح وما عداه ضعيف وباطل، وبه قال: نافع مولى ابن عمر والحسن البصري والثوري والليث والشافعي وجمهور الفقهاء"- يُنظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ، ج 12، ص 35-36.

(16)- يُنظر: عبد العزيز صقر، العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م، ص 13.

(17)- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حبل، تح، شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، 2001م، حديث رقم: 2105، ج 4، ص 16.

(18)- يُنظر: البَلَاذُري، فتوح البلدان، دار الهلال، بيروت، 1988م، ج1، ص407.

(19)- يُنظر: الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تح: صفوة السقا وآخرون، مؤسسة الرسالة، 1401هـ ، كتاب الجهاد من قسم الأفعال، باب في أحكام الجهاد، حديث رقم: 11426، ج 4، ص 469.

(20)- اتفق الفقهاء على تأثيم من قتل أحدا من الكفار قبل دعوته إلى الإسلام، إلا أنهم اختلفوا في وجوب الدية، فقال: أبو حنيفة وأصحابه والحنابلة والشيعة لا دية عليه، وليس لمالك نص معروف في المسألة. أما الشافعي فحكم بإلزامه بالدية - يُنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتبة التوقيفية، القاهرة 1978م، ص 40 - الخطابي، معالم السنن (شرح سنن أبي داود)، المكتبة لعملية، بيروت، 1981م، ج 2، ص 262.

(21)- يُنظر: مروان شيخ الأرض، أخلاق الحرب في السيرة النبوية، دار غار حراء، دمشق، 2008م، ص 103.

(22)- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1995م، ج 28، ص 354.

(23)- أحمد أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولي في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، 2007م، ص121- حسن أبو غدة، قضايا فقهية في العلاقات الدولية حال الحرب، مكتبة العبيكان، الرياض، 2000م، ص189.

(24)- يُنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006م، ج3، ص238- ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتاب

العربـي، بيـروت، 2004م، ج1، ص137- الألوسـي، روح المعـاني فـي تفسـير القـرآن العظـيم والسـبع المثـاني، تـح: علـي عبـد البـاري عطيـة، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، 1415هـ، ج1، ص470- عبـد الـرحمن بـن ناصـر السـعدي، تيسـير الكـريم الـرحمن فـي تفسير كلام المنان، دار الغد الجديد، القاهرة، 2009م، ص73.

(25)- يُنظر: عبد العزيز صقر، العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، ص33.

(26)- النسائي، السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، كِتَابُ الضَّحَايَ، بَابٌ منْ قَتَلَ عُصْفُورًا بِغَيْرِ حَقِّهَا حديث رقم: 4519، ج4، ص366.

(27)- يُنظـر: محمـد أبـو زهـرة، نظريـة الحـرب فـي الإسـلام، المجلـس الأعلـى للشـؤون الإسلامية، القاهرة، 2008م، ص70- عبد العزيز صقر، العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، ص33.

(28)- يُنظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، ج1، ص228.

(29)- يُنظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الفكر، 1397هـ، ج2، ص231.

(30)- يُنظر: عبد العزيز صقر، العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، ص99 - راغب السرجاني، الرحمة في حياة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، ص288. متاح على موقع مكتبة المنارة الأزهرية:
http://www.islamhouse.com/d/files/ar/ih_books/single/ar.(08/12/2011)

(31)- مسلم، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، حديث رقم: 1731، ج3، ص 1357.

(32)- يُنظـر: إسـماعيل أحمـد الأسـطل، حقـوق الإنسـان والقـانون الإنسـاني بـين الشـريعة والقـانون، الجامعـة الإسـلامية، غـزة، فلسـطين، 2005م، ص397 - راغـب السـرجاني، الرحمة في حياة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، ص282.

(33)- يُنظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، 2010م، ص448.

(34)- البيهقي، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، كِتَابُ السِّيَرِ، بَابُ تَرْكِ قَتْلِ مَنْ لَا قِتَالَ فِيهِ مِنَ الرُّهْبَانِ والْكَبِيرِ وغَيْرِهِمَا، حديث رقم: 18155، ج9، ص154.

(35)- يُنظـر: إحسـان هنـدي، الإسـلام والقـانون الـدولي، دار طـلاس للدراسـات، 1989م، ص142- عبد المجيد محمد السوسوه، أسس العلاقات الدولية في الإسلام، ص63.

(36)- يُنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 28، ص 354- الدمياطي (أبو بكر عثمان بن محمد شطا)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار إحياء الكتب العربية، ج 4، ص 180-181.

(37)- يُنظر: أبو الفداء (إسماعيل الإستانبولي الحنفي)، روح البيان، دار الفكر، بيروت، ج2، ص 262 .

(38)- يُنظر: أحمد الدهلوي (أحمد شاه ولي الله)، حجة الله البالغة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ج2، ص274.

(39)- يُنظر: عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الفكر، ج5، ص250، 251.

(40)- يُنظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، 1406هـ ،ج7، ص101- المرداوي، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مطبعة السنة المحمدية، 1377هـ، ج4، ص128- الآبي، جواهر الاكليل شرح مختصر خليل، مكتبة الثقافة، بيروت، ج1، ص53- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتبة التوقيفية، القاهرة، 1978م، ص43.

(41)- الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج7، ص101.

(42)- ابن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص 119.

(43)- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 376.

(44)- ابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ، ج9، ص311.

(45)- يُنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص 238- ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص137- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص387- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 73.

(46)- البخاري، صحيح البخاري، كِتَابُ الجِهَادِ والسِّيَرِ، بَابُ قَتْلِ الصِّبْيَانِ فِي الحَرْبِ، حديث رقم: 3014، ج4، ص61.

(47)- البخاري، صحيح البخاري، كِتَابُ الجِهَادِ والسِّيَرِ، بَابُ قَتْلِ النِّسَاءِ فِي الحَرْبِ، حديث رقم: 3015، ج4، ص61.

(48)- يُنظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج7، ص101- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص383.

(49)- النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، 1328هـ، 48/12.

(50)- سبق تخريجه .

(51)- أبو داود: سنن أبي داود، كِتَاب الْجِهَادِ، بَابٌ فِي قَتْلِ النِّسَاء، حديث رقم: 2669، ج3، ص53.

(52)- ابن ماجة، سنن ابن ماجة، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، كِتَابُ الْجِهَادِ، بَابُ الْغَارَةِ والْبَيَاتِ، وقَتْلِ النِّسَاءِ والصِّبْيَانِ، حديث رقم: 2842، ج2، ص948.

(53)- الطبرانـي: المعجـم الكبيـر، مكتبـة ابـن تيميـة، القـاهرة، حـديث رقـم: 12082، ج11، ص388 .

(54)- الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، كتاب الجهاد من قسم الأفعال، بـاب فـي أحكام الجهاد، حديث رقم: 11437، ج 4، ص 483.

(55)- مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، دار إحياء التراث العربـي، بيروت، 1985م، كِتَـابُ الْجِهَادِ، بَابُ النَّهْيِ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ والْوِلْدَانِ فِي الْغَزْوِ، ج2، ص247.

(56)- الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، كتاب الجهاد من قسم الأفعال، بـاب فـي أحكام الجهاد، ج 4، ص 676.

(57)- الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، كتاب الجهاد من قسم الأفعال، بـاب فـي أحكام الجهاد، ج 4، ص 676-677.

(58)- ابن ماجـة، سنن ابن ماجـة، تـح: محمـد فؤاد عبـد البـاقي، دار إحيـاء الكتـب العربيـة ، كِتَابُ الْمَنَاسِكِ، بَابُ الْحَجُّ، جِهَادُ النِّسَاءِ، حديث رقم: 2901، ج2، ص968.

(59)- يُنظر: الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1990م، ج 4، ص 170.

(60)- ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 214 - 215.

(61)- مسلم، صحيح مسلم، كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ، بَابُ غَزْوَةِ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ، حديث رقم: 1810، ج 3، ص 1443.

(62)- يُنظر: ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 215.

(63)- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، 486، حديث رقم: 23499، ج 38، ص 485.

(64)- يُنظر: الصنعاني، سبل السلام، دار الحديث، ج 2، ص31.

(65)- يُنظر: ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 266.

(66)- الترمـذي، سـنن الترمـذي، تـح: أحمـد محمـد شـاكر، مطبعـة مصـطفى البـابي الحلبـي، مصر، 1395هـ، بَابُ مَا جَاءَ فِي اللَّعْنَةِ، حديث رقم: 1977، ج 4، ص 350.

(67)- الترمذي، سنن الترمذي ، كتاب: البر والصلة عن رسول الله، بَابُ مَا جَاءَ فِي الْفُحْشِ وَالتَّفَحُّشِ، حديث رقم: 1974، ج 4، ص 349.

(68)- السرخسـي، المبسـوط، دار المعرفـة، بيـروت، 1414هـ ،ج 9، ص 57 ومـا بعـدها – الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 3، ص 260.

(69)- الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ج 2، ص 390، أبو يوسف: الرد على سير الأوزاعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 50-52.

(70)- وهو ذات ما نصت عليه الفقرة 3 من المادة (76) من البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف لعام 1977م.

(71)- مسلم، صحيح مسلم ، كِتَابُ الْحُدُودِ، بَابُ مَنِ اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالزِّنَى، حديث رقم: 1696، ج 3، ص 1324.

(72)- للتفصيل أكثر راجع: أحمد أبو الوفا، أخلاقيات الحرب في السيرة النبوية دراسة مقارنة مع القواعد الحالية للقانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة، 2009م، ص 292 وما بعدها- علي الصوا ومحمود جابر، حماية النساء زمن الحرب في الإسلام دراسة مقارنة، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 28، العدد1، أيار2001م، الجامعة الأردنية، ص 14 وما بعدها.

(73)- يُنظر: أبو يعلى الفراء، لأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ، ص143- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص211.

(74)- ابن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ج1، ص119.

(75)- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص376.

(76)- ابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، ج5، ص452.

(77)- الطبري، اختلاف الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ص9.

(78)- يُنظر: الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج7، ص101- ابن الهمام، فتح القدير، ج5، ص452 - ابن رشد، بداية المجتهد، ص376 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص567.

(79)- يُنظر: ابن دقيق العيد، إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، ج2، ص310- ابن العطار(أبو الحسن علاء الدين)، العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2006م، ج3، ص1696.

(80)- الكساني، بدائع الصنائع، ج7، ص 140 وما بعدها- الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، ج2، ص 184- النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، 1412هـ، ج10، ص 250.

(81)- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 134.

(82)- للتفصيل أكثر حول أحكام الأسرى في الإسلام يُنظر: ميلود بن عبد العزيز، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في الفقه الإسلامي الدولي والقانون الدولي الإنساني، دار هومة، الجزائر، 2009م، ص 293 وما بعدها.

(83)- يُنظر: مالك بن أنس، المدونة الكبرى، مطبعة السعادة، مصر، ج 2، ص 6.

(84)- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم: 23499، ج38، ص485، 486.

(85)- السرخسي، شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للإعلانات، ص2072.

(86)-المصدر نفسه، ص 2072.

(87)- المصدر نفسه، ص 271.

(88)- الصنعاني، سبل السلام، دار الحديث، ج 2، ص 482.

(89)- الترمذي، سنن الترمذي، بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ وَطْءِ الحَبَالَى مِنَ السَّبَايَا، حديث رقم: 1564، ج 4، ص 133.

(90)- الصنعاني، سبل السلام، ج 2، ص 483.

(91)- يُنظر: حسن أبو غدة، قضايا فقهية في العلاقات الدولية حال الحرب، ص 226- 227.

(92)- يُنظر: عبد الغني محمود، المطالبة الدولية بإصلاح الضرر في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1986م، ص19- 20، خالد رمزي البزايعة، جرائم الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، دار النفائس، عمان، 2007م، ص 134-151.

(93)- من مقال بعنوان: الإسلام والقانون الدولي الإنساني.. حول بعض مبادئ سير العمليات الحربية، د. عامر الزمالي، على الصفحة الإلكترونية:
https://www.icrc.org/ara/resources/documents/article/other/5zyg8q-islam-ihl.htm

# الفجـوة المعرفـية في الوطن العربي
# التحديات والرهانات

**د/ قــارش محمـــد**
**كلية العلوم الإسلامية - جامعـة باتنـة1**

**الملخص:**
تعد المعرفة وتطبيقاتها في وقتنا الراهن إحدى الموارد المهمة للنمو في ميدان الاقتصاد العولمي المعاصر، و قد ساهمت زيادة مكانة المعرفة وأهميتها في بلوغ مراتب متقدمة لدى بلدان الوطن العربي، وترسيخ أسس التنافس الرقمي.

**Abstract :**
Nowdays, knowledge and its applications are considered as one of the important resources for the growth in the globalized economy field. The increase of knowledge and its importance have achieved the developed ranks to the countries of the Arab world, as well as the strengthen of the new digital competition.

**مقـدمة:**
شاع استخدام مصطلح الفجوة الرقمية في خطاب التنمية المعلوماتية، ويقصد به تلك الهوة الفاصلة بين الدول المتقدمة، والدول النامية في النفاذ إلى مصادر المعلومات، والمعرفة والقدرة على استغلالها، فباتت المعرفة وتطبيقاتها في وقتنا الراهن إحدى الموارد المهمة للنمو في ميدان الاقتصاد العولمي المعاصر، وقد ساهمت زيادة مكانة المعرفة وأهميتها في بيئة مفعمة بالتحديات، وفرص بلوغ مراتب متقدمة لدى بلدان الوطن العربي، التي باتت حريصة على تعويض الأشواط الطويلة بقفزات نوعية وفرتها المعلومات والاتصالات التي باتت تسابق الزمن، وتمنح للمجتمعات المعاصرة فرصة ترسيخ أسس جديدة للتنافس الرقمي السريع، ولعل هذا المقال يطرح رؤية عربية للتحديات التي تواجهها أمتنا العربية في الانتقال إلى مجتمع المعرفة.

لقد اختلفت التعريفات حول الفجوة المعرفية وأسباب اتساع هذه الفجوة بين دول الشمال ودول الجنوب، لقد طرقت تقنيات المعلومات أبواب وطننا العربي، واستأثرت قدراتها الخلاقة باهتمام مواطنيه وحكوماته على حد سواء ،وقد هرعت جميع الأطراف إلى اقتناء الأدوات المعلوماتية التي تتيح لها الارتباط بعقد الفضاء المعلوماتي والإبحار في فضائه المفتوح، ومما سبق يمكن طرح الإشكالية التالية ما هي حقيقة الفجوة المعرفية، في الوطن العربي؟ وتتفرغ من هذه الإشكالية تساؤلات فرعية هي:

- ما هي التحديات التي تواجه اقتصاد المعرفة ؟
- ما هي العلاقة بين اقتصاد الصناعة واقتصاد المعرفة ؟
- ما هو مستقبل الفجوة الرقمية ؟
- للإجابة عن هذه الإشكالية وتساؤلاتها الفرعية اتبعنا الخطوات التالية:

1- مفاهيم حول الفجوة الرقمية
2- الحدود الاصطلاحية للفجوة المعرفية.
3- الفجوة المعرفية في الوطن العربي.
4- العرب وتحديات اقتصاد المعرفة.
5- اقتصاد المعرفة المفهوم والمغزى.
6- مفهوم الملكية بين اقتصاد الصناعة واقتصاد المعرفة.
7- علاقة العرض والطلب بين اقتصادي المعرفة والصناعة.
8- العلاقة بين المنتج والمستهلك في اقتصاد المعرفة والصناعة.
9- الإدارة والتنظيم بين اقتصادي المعرفة والصناعة
10- مستقبل الفجوة المعرفية ومعايير تحديـــــــدها.

**1- مفاهـيم حول الفجوة المعرفية :**

يحصر مفهوم الفجوة الرقمية في النفاذ إلى مصادر المعرفة من حيث توفر البنى التحتية اللازمة للحصول على موارد المعلومات، والمعرفة بالوسائل الآلية أساسا دون إعفال الوسائل غير الآلية من خلال التواصل البشري، لذا يركز هذا لتعريف على الفارق بين مدى توافر شبكات الاتصالات، ووسائل النفاذ إليها، وعناصر ربطها بالشيكات العالمية وعلى رأسها الانترنت[1].

وهناك تعريف أوسع ويشمل إلى جانب النفاذ إلى مصادر المعرفة، استيعابها من خلال التوعية والتعليم والتدريب، وتوظيفها اقتصاديا واجتماعيا

وثقافيا[2]، أما التعريف الشامل فهو يغطي النطاق الكامل لدورة اكتساب المعرفة ليشمل أيضا توليد المعرفة الجديدة من خلال مؤسسات البحث والتطوير، وكذلك في مؤسسات الإنتاج والخدمات، كما يرى تعريف أخر أن الفجوة الرقمية هي مجموعة من التحديات يطرحها المعدل المتسارع لتطور تكنولوجيا المعلومات، والصعوبات التي تواجهها البلدان النامية في نشرها وزرعها في صلب الكيان المجتمعي[3].

**2- الحدود الاصطلاحية للفجوة المعرفية:**

إن إحدى المهام الرئيسية التي تشخص أمامنا عند محاولة بيان الحدود الاصطلاحية للفجوة المعرفية تكمن في حاجتنا لتعريف المعرفة، وتمييزها عن بقية أنماط المتغير العلمي والثقافي الموجودة ضمن هيكلة المنظومة العلمية المعاصرة، ولا يخفى على الكثير أن اصطلاح المعرفة قد أقام لفترة طويلة في دائرة التعريفات الفلسفية الصرفة التي تعنى بنظرية المعرفة (EXPISTEMOLOGY) لحين انتقاله إلى موقع إضافي في البيئة المعلوماتية المعاصرة، وقد نشب عن هذا الأمر وجود لبس في حدوده الاصطلاحية، وتداخل في بعض البقع بين دائرتي المعلوماتية، ونظرية المعرفة بجانبها الفلسفي الصرف .

لقد أفرزت تقنية المعلوماتية مفاهيم جديدة للمعرفة ارتبطت بالنسق الثلاثي (البيانات والمعلومات، المعرفة)، فالبيانات تمتاز بكونها ذا سمة متقطعة (DISCRETE)، وتحتوي على حقائق موضوعية تدور حول أحداث أو موضوعات مقيمة في العالم الفيزيائي، ويمكن للبيانات أن تتحول إلى معلومات عندما تمر بسلسلة من المعالجات الرياضية المنطقية حيث تتحول من النسق المتقطع إلى نسق جديد يمكن عرضه في جداول أو مخططات بيانية تضيف لها قيمة علمية واقتصادية في آن واحد[4].

أما المعرفة، فتمثل حصيلة المعالجات التجريدية للمظاهر الكامنة في المعلومات وتقطيرها إلى مجموعة قواعد تحكم الفكر بشقيه النظري والتطبيقي لتتجاوز العقبات الإبستيمولوجية أو التطبيقية على حد سواء، وعلى هذا الأساس فإن المخزون المعرفي الذي يمتلكه كيان من الكيانات (منظمة - دولة ) يعد مؤشرا على الحصيلة التي يمتلكها المجتمع عبر ممارسته لعمليات تقطير بيانات الموارد، وترجمتها إلى قواعد حاكمة للأنشطة السائدة بنوعيها الصرف والتطبيقي.

ومن جهة أخرى فإن الفجوة المعرفية تعد معيارا على وجود ثغرات مقيمة في البنى التحتية ومناهج التعليم، والمعرفة التقنية والمهارات لدى الأفراد، أو

المنظمات بحيث يعجز المجتمع من مواكبة متطلبات المساهمة في أنشطة التنمية من دون وجود دعم أو إسناد خارجي، فزيادة حجم أنشطة الاقتصاد الرقمي المرتكز على المعرفة سيؤدي إلى تفاقم حجم الفجوة المعرفية بين الشعوب والأقاليم، كما سيؤدي في الوقت نفسه إلى زيادة مستوى الفجوة الرقمية بين مجتمعاتنا العربية، ومجتمعات المعلومات المعاصرة[5].

3- **الفجوة المعرفية في الوطن العربي:**

لقد باتت المعرفة وتطبيقاتها في وقتنا الراهن إحدى الموارد المهمة للنمو في ميدان الاقتصاد العولمي المعاصر، وقد ساهمت زيادة مكانة المعرفة وأهميتها في بيئة مفعمة بالتحديات، وفرص بلوغ مراتب متقدمة لدى بلدان الوطن العربي التي باتت حريصة على تعويض الأشواط الطويلة بقفزات نوعية، وفرتها تقنية المعلومات والاتصال التي باتت تسابق الزمن، وتمنح للمجتمعات المعاصرة فرصة ترسيخ أسس جديدة للتنافس الرقمي السريع، ويعد تقرير النمو العالمي الذي صدر خلال الفترة الزمنية 1998، 1999 حول مسألة المعرفة والنمو محاولة جادة لبيان سبل تقليص الفجوة المعرفية القائمة بين بلدان العالم المختلفة عامة والبلدان العربية خاصة، ومنذ ذلك الحين أصبحت مسألة تقليص الفجوة المعرفية بين بلدان العالم هدفا جوهريا لوكالات التنمية العالمية، ولكثير من المؤسسات الوطنية في البلدان التي تعاني من هذه الظاهرة التي باتت تشكل عائقا أمام الدخول إلى بيئة الاقتصاد المرتكز على المعرفة (KNOWLEDGE BASED ECONOMY) أو ترسيخ أسس المنظمات والرقمية الحكومة الالكترونية، لكي تتأهل للانتساب إلى مجتمع المعلومات المعاصر.

ومن جهة أخرى أفرزت المعلوماتية تقنيات الحوسبة الذكية التي أرست بناءها في البيئة الرقمية، ووفرت حلولا لتجاوز عقبات التعقيد المقيم في نماذج التجارة، والأعمال الجديدة بعد أن أدرج في هيكلة بنائها جملة من التفاصيل الدقيقة حيث لم تعد النماذج الإحصائية التقليدية قادرة على مواكبة متطلباتها الملحة، ولكي تكون المعالجة قريبة من الواقع، وتصنف حلولا موضوعية للمسألة التي نعالجها، حاولنا توظيف أدوات الحوسبة الذكية لكي تزداد قدرتنا على الاستبصار في حقل اقتصاديات المعرفة، وتوفير تحليل أكثر عمقا رغم شح المعلومات الميدانية في بعض الحالات[6].

يشكل أفراد الوطن العربي الذين يدخلون إلى رحاب الفضاء المعلوماتي أقل من واحد في المئة من عدد أفراد مجتمع المعلوماتي البالغ 600 مليون مستخدم، الأمر الذي يؤكد حقيقة وجود فجوة رقمية حادة على رقعة العالم العربي، وأظهرت الإحصائيات التي قامت بإعدادها مؤسسة "غلوبال ريتش" (global reach ) أن عدد مستخدمي الانترنت في الوطن العربي لا يزيد على 5.5 مليون مستخدم بحيث تصل نسبتهم من مجموع مستخدمي الانترنت في المجتمع الرقمي العولمي 0.9 في المائة فقط، بيد أن الدراسة التي قامت بها مجموعة من البحوث قد أعطتنا عددا أكبر من مستخدمي الانترنت في الوطن العربي عام 2002 بلغ عددهم 8.3 مليون مستخدم، وعلى هذا الأساس ترتفع نسبة مستخدمي الانترنت إلى 1.2 في المئة بدلا من 0.9 في المئة، وإذا أخذنا بالاعتبار عدد الناطقين باللغة العربية البالغ 300 مليون نسمة بالنسبة إلى عدد سكان الأرض البالغ 6.2 مليار نسمة فإن نسبتهم ستبلغ 4.8 في المئة أي أربعة أضعاف نسبة مستخدمي الانترنت[7].

**4- العرب وتحديات اقتصاد المعرفة:**

يواجه الاقتصاد العربي إزاء اقتصاد المعرفة تحديا قاسيا، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل يمكن للاقتصاد العربي أن ينهض من كبوته ليسير "على ساقين" مثلما فعلت الاقتصادات الناهضة البازغة كما في الصين، والهند والبرازيل وماليزيا، وهل يمكن للقيادات السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية، إنجاز هذه النقلة النوعية الحاسمة في مسيرة التنمية المجتمعية، وإيجاد صيغة متوازنة في ظل هذه الإزدواجية الاقتصادية، بحيث لا يؤدي انشغالهم بأولويات ضاغطة على صعيد الاقتصاد التقليدي إلى إهمالهم للفرص التي يتيحها اقتصاد المعرفة، والنظر إلى الأخير بصفته أحد البدائل الممكنة لتوجه اقتصادي عربي لا يرتكز بصفة أساسية على تصدير المنتجات الطبيعية من النفط والمحاصيل الزراعية، وربما تكون تجربة البرازيل، - فيما عرف بـ "تجربة الاقتصاد المزدوج" dual economy-[8]. تجربة ذات مغزى لنا في هذا الصدد ،حيث لم تجد البرازيل من تخلفها في كثير من الصناعات التقليدية عائقا أمام إقامة صناعة متطورة في مجالات اقتصاد المعرفة، فكانت سباقة في بلورة سياسية وطنية للمعلومات، والدخول في مجال التكنولوجيا الحيوية، وتحديث بنية الاقتصادي الكلي (macro.economy) وإنشاء البنى التحتية لاقتصاد المعرفة، وكذلك الإسراع من معدل التقدم التكنولوجي في مؤسساتها.

ولتكن لدينا الشجاعة لمواجهة أنفسنا، فعجزنا يصعب تبريره، لسبب بسيط هو أن هناك دولا تماثلنا في الظروف بل كانت أكثر منا تخلفا، ومع ذلك حققت إنجازات هائلة، ومعدلات نمو عالية جعلتها تتفوق علينا في معظم الميادين، خاصة ونحن لا نشكو من نقص الموارد، أو قلة المواهب أو عدم توافر الكتل الحرجة، وأسباب ما نحن فيه واضحة وضوح الشمس، وفكرنا الاقتصادي قد تخلف كثيرا حتى على صعيد الاقتصاد المطلوب لاستيعاب ظاهرة اقتصاد المعرفة من حيث معناه ومغزاه بالنسبة إلينا[9] .

**5- اقتصاد المعرفة المفهوم والمغزى:**

يعد مفهوم القيمة أهم ركائز المنظومة الاقتصادية وقد قام اقتصاد عصر الصناعة على أساس ثنائية قيمة المنفعة وقيمة التبادل في حين يضيف اقتصاد المعرفة إليهما قيمتين لتصبح هذه الثنائية رباعية، وهما: قيمة المعلومات والمعرفة، بعد أن أصبح بالإمكان قياس كمية المعلومات وتقدير عائدها ،وأصبحت المعرفة عنصرا أصيلا من مكونات الإنتاج لا مجرد عامل إضافة لرفع كفاءته كما في نموذج الاقتصاد الماركسي، أما القيمة الرابعة فهي القيمة الرمزية التي تشمل على سبيل المثال قيمة التهادي، وقيمة الرموز المقدسة، والقيم الثقافية من قبيل قيم العلم وقيم الحضارة والهوية القومية.

وتتسم قيمة الأصول المادية من أراض وعقارات ومنقولات وما شابهها بالثبات النسبي وتحتفظ بقيمتها مع مرور الزمن، وإن لم تستخدم على النقيض من ذلك تفقد الأصول المعرفية قيمتها إن لم تستخدم، وقيمتها عرضة للضياع ما أن تظهر معرفة أو تكنولوجيا جديدة تقوم بإزاحتها [10].

من جانب آخر يمكن القول إن قيمة نسبية تتوقف على الهدف وراء اقتناء هذه الأصول فمعادلة كيميائية لمركب معين أو لمصنع إنتاج كيماويات في حين يمكن أن تنعدم قيمتها بالنسبة إلى آخرين. أما المغزى فإن قيمة المعرفة ليست بالمجان ،ولم يعد ينطلي على أحد ما تدعيه شركات الاتصالات العالمية وشعارها البراق "أي معلومات في أي وقت، من أي مكان" فكيف تتسق هذه المثالية مع ما نشاهده حاليا من بهاظة كلفة اقتناء المعرفة ومن شيوع نظم التشفير والتعمية (encryption) والمعارك التي تدور رحاها على ساحة الملكية الفكرية .

ويتطلب تسارع إنتاج المعرفة، وتقادمها وتلاشي قيمتها، مؤسسات وتنظيمات وأساليب عمل تتسم - هي الأخرى – بالسرعة والدينامية والقدرة على

اقتناص الفرص من أجل سرعة تحويل هذه المعرفة المتجددة إلى منتج معرفي قبل أن يصيبها التقادم وتطالها يد الاهتراء. فيؤدي هذا الوضع إلى لهفة المنتج على تحقيق أقصى عائد استثماري في أقصى وقت ممكن خشية ظهور منتج منافس قائم على معرفة أفضل، أو تكنولوجيا وخدماتها إلى المغالاة في أسعارها في بداية ظهورها (مثال سعر دواء مرض الإيدز ،حيث تعتبر صناعة الدواء على قائمة صناعات اقتصاد المعرفة، ويزخر تاريخ تكنولوجيا المعلومات مجالات صارخة انسحقت فيها برمجيات رائدة سادت السوق، وذلك نتيجة ظهور برمجيات أفضل وأسرع وأرخص، ومن جهة مستوردي منتجات اقتصاد المعرفة من أمثالنا، وفيما يخص قصر العمر المتوقع للمعدات والبرامج والكتب وتراخيص نقل التكنولوجيا بسبب تسارع معدل الإهلاك غير الفني، فإن ذلك يفرض علينا أقصى استغلال لها، وترشيد استخدامها قبل أن تغني قيمتها وما أكثر ما تم تكهن كثير ما نستورده منها أن تمسه يد.

ومن جانب آخر تتسم المشاريع المقترحة في مجال اقتصاد المعرفة بصعوبة تحديد قيمتها الحقيقية الراهنة، والمرتقبة، مما يتيح فرصا للانتهازيين في تضخيم قيمتها بهدف اجتذاب المستثمرين الذين يقعون في فخ الاحتيال التكنولوجي لبعض هذه المشاريع ودراسات الجدوى الاقتصادية لها الزاخرة بالتوقعات المسرفة في الوعود، وخير مثال هنا ذلك الكم الهائل من "الفقاعات التكنولوجية" الذي شهدته ساعة الانترنت، والذي أدى إلى ما يعرف بنكسة: " الدوت كوم (com)"[11]

**6- مفهوم الملكية بين اقتصاد الصناعة واقتصاد المعرفة:**

هناك علاقة عضوية بين مفهومي القيمة الملكية، وهي بلا منازع العلاقة الحاكمة للأداء الشامل للمنظومة الاقتصادية، وقد أضفى اقتصاد المعرفة على هذه العلاقة، مزيدا من المحورية والدينامية، بينما كانت الملكية المادية من ثروات الأراضي والعقارات والمنقولات، وما شابه ذلك هي السائدة في اقتصاد ما قبل عصر المعلومات، حيث أصبحت الملكية الفكرية هي محور اقتصاد المعرفة، وعلى خلاف الملكية الفكرية هي محور تتسم الملكية الفكرية بصعوبة تحديدها و توثيقها، ومن ثم حمايتها ومصدر الصعوبة الأساسي بالنسبة إلى منتجات صناعة المعلومات بصفتها من أهم صناعات اقتصاد المعرفة يرجع إلى أن تكنولوجيا المعلومات قد وفرت، وستوفر إمكانات هائلة للنسخ و إعادة الإرسال والتحويل والتحوير، ولا تتركز المشكلة في حماية الوسيط الالكتروني كالأقراص المدمجة ( COMPACT

DISCS)، والأقراص المرنة (FLOPPY DISCS)، فهناك وسائل عملية لحمايتها بقدر معقول من النجاح لكن المشكلة تكمن - أساسا- في استخدام الانترنت كأداة التوزيع الأساسية لسلع، و خدمات صناعة المعلومات.

كما تمثل حقوق النشر وبراءات الاختراع أهم أساليب حماية الملكية الفكرية، إلا أن البحث جار عن أساليب مستحدثة لتلائم الطبيعية الخاصة بالمنتج المعرفي، ويتمتع بحماية الملكية الفكرية نطاق واسع من الإنتاج الإبداعي، والبرمجيات وقواعد البيانات و العلامات التجارية وماشابهها، وهناك توجه لتوسيع نطاق الملكية الفكرية بحيث تغطي كثيرا من الأمور التي ظلت إلى يومنا هذا خارج نطاق الحماية[12].

ويبدو منطقيا في ظل التوجه الاقتصادي الرأسمالي الراهن أن ينصب الجهد على حماية الملكية الفردية، أما الملكية الجماعية المشاعة، والمتمثلة في ثقافات الشعوب ومعارفها وحرفها وأثارها، فلم تحظ بأي قدر من الحماية، تركت نهبا لعملية "السلب الصامت" التي تمارسها الشركات المتعددة الجنسية في عولمة فنون الشعوب وحرفها اليدوية مستأثرة بمعظم العائد الاقتصادي الذي لا ينال منه أصحاب هذه المعرفة الشعبية إلا اقل القليل (يكفي مثالا على ذلك موسيقى الجاز)[13].

وكرد فعل لانتشار ظاهرة تزييف منتجات صناعة الثقافة من تسجيلات، أفلام وغيرها وضعت منظمة التجارة العالمية اتفاقية "الجوانب التجارية الخاصة بالملكية الفكرية (TRIPS) وألحقتها باتفاقية تحدد أساليب فض المنازعات، وقد انطلقت هذه الاتفاقية من ميثاق "بيرن" الخاص بالملكية الفكرية، وهو الميثاق الذي يوقن الكثيرون بأنه لم يعد كافيا حيث طرحت ( ت م ص) بصفه عامة، والانترنت بصفة خاصة قضايا مستجدة تحتاج إلى رؤية أكثر شمولا لأمور الملكية الفكرية، وأكثر تحقيقا للتوازن بين أصحاب المصلحة الثلاثة ونقصد بهم صاحب العمل الفكري المتمتع بالحماية، والقائم بتوزيع ومستهلكه أو مستخدمة، ولا شك في أن بين هذه الأطراف قدرا من التعارض في المصالح لا يستهان به وحسم مثل هذه الأمور يقع في صميم محمل المنظمة العالمية الفكرية (WIPO). وهناك عدة صعوبات أساسية تكنولوجية و قانونية إجرائية تواجه حماية الملكية، و لكن من أخطرها وجودا التناقض الموجود بين الحماية للملكية الفكرية، ومراعاة الخصوصية الفردية [14].

كما تمثل الملكية الفكرية تحديا قاسيا بالنسبة للبلدان النامية، نظرا إلى كونها مستوردة للعلم والتكنولوجيا أكثر منها منتجة لهما: لذا ستضيق الملكية الفكرية - كما ذكرنا في فصول سابقا - أعباء جديدة على "فاتورة" نقل التكنولوجيا، والدفع الذي

تمارسه المؤسسات التجارية، و اندفاعها لاستغلالها موارد المعرفة، يضع الربح قبل المصلحة العامة، ويعطي الأولوية لما يدر عائدا اكبر لا لما يعود بالنفع على اكبر قدر من الناس.

إن رحلة حماية الملكية الفكرية مازالت في بدايتها، وستزداد خطورة و تعقيدا مع ظهور الجيل الثاني من الانترنت، والتوسيع في تكنولوجيا الوسائط المتعددة، والمزج بين الفنون وكلها أمور كما هو واضح تتطلب أسسا لتحديد القسمة بين شركاء الملكية الفكرية لهذه "السبائك الرمزية" التي تنصهر بداخلها شظايا إبداعية عديدة ومتنوعة، وخلاصة القول: إن الملكية الفكرية يمكن أن تزيد من اتساع الفجوة الرقمية (digital divide) بين العالم النامي والعالم المتقدم، ويجب ألا يفسر ذلك بأننا نتخذ موقفا مناهضا لمبدأ حماية الملكية الفكرية ولكن ما نعنيه هنا هو الحاجة إلى اتفاقيات أكثر عدلا وتوازنا بين أصحاب المصلحة أفرادا و جماعات، مبتكرين ومنتجين وموزعين ومستهلكين[15] .

**7- علاقة العرض والطلب بين اقتصادي المعرفة والصناعة:**

تزداد قيمة المنتجات مع الندرة، وقلة العرض في الاقتصاد التقليدي في حين يحدث العكس في اقتصاد المعرفة، حيث تزداد قيمة المنتج المعرفي كلما شاع وتوافر، وعلى سبيل المثال تزداد قيمة برنامج الكومبيوتر كبرنامج نظام التشغيل الشهير **"ويندوز"** مع شيوعه واتساع قاعدة مستخدميه حتى يصبح هذا النظام القياسي بحكم الأمر الواقع de fact stanolard) لتنزوي - تبعا لذلك- البرامج المنافسة التي تقل عنه شيوعا، و استخداما حتى لوفاقته جودة و قلت عنه سعرا.

ومن جانب أخر فان سوق الاقتصاد التقليدي مدفوعة بقوة العرض، أو يقول أخر أنها تعتمد على إنتاج الممكن تكنولوجيا، وبعدها يجري عرضه و تسويقه بتنمية الطلب عليه، هذا الوضع يوشك أن ينقلب إلى نقيضه في ظل اقتصاد المعرفة، وذلك نظرا إلى الإمكانات الهائلة لتكنولوجيا المعلومات، والتكنولوجيا الحيوية التي أصبحت من القدرة بحيث تحيل الممكن والمتصور إلى واقعي ملموس، مما يجعل عملية انتقاء من نطاق واسع من التطبيقات التكنولوجية الممكنة شريطة أن تحظى بالقبول الاجتماعي، وتفي بشروط الجدوى الاقتصادية: فعلى سبيل المثال هناك تطبيقات عديدة يمكن حاليا تنفيذها تكنولوجيا، إلا أنها قد أرجئت نظرا لعدم وجود طلب اجتماعي عليها (من أمثلة ذلك هاتف الفيديو) (video phone) وما سمعنا عنه

من رفض الكثيرين لاستنساخ البشر لأسباب أخلاقية، والخلاصة أن آليات سوق اقتصاد المعرفة تعمل بدفع الطلب لا بدفع العرض [16].

ويمثل ما يجري حاليا على ساحة المزاد العلني الالكتروني (e- auction) انقلابا مثيرا في علاقة عارض الخدمة بطالبها، فقد شرع في تقديم هذه الخدمة مقابل رسم و زهيد بعدها قدمت من دون آي مقابل، الأمر المثير قيام مقدم الخدمة بدفع مكافأة لطالبها، وذلك لاجتذاب اكبر عدد من طالبي الخدمة لزيارة موقعه على الانترنيت، حتى تزداد جاذبيته لاستضافة الإعلانات التي تعد المصدر الرئيسي للإيراد، وفي اعتقادنا أن هذا النموذج المبتكر يتم استنساخه بطرق أخرى، وربما أكثر ابتكاريه في مجالات متعددة لاقتصاد الانترنت[17].

أن المنتج المعرفي أكثر قابلية للعولمة، واقتصاديات الحجم، وهما أمران يعملان لمصلحة الكبير على حساب الصغير، وستظل اللغة ميزة تنافسية أساسية في منتجات اقتصاد المعرفة بصفة عامة، والمنتجات الإعلامية، والتعليمية بصفة خاصة، ويمثل ذلك فرصة حقيقية أمام المطورين المحليين لدخول عصر اقتصاد المعرفة، خاصة في مجال الصناعات الثقافية، وذلك نظرا إلى توافر عنصر الطلب مع قلة العرض المحتمل من المنافس الأجنبي.

إن زيادة التوجه الثقافي لتطبيقات المعلوماتية، هو ما تقوم به صناعة الثقافة الأمريكية بجبروتها العولمي من حملة عاتية لتجنيس ثقافات شعوب العالم وهو توجه اقتصادي استراتيجي بالدرجة الأولى بهدف توسيع النطاق التسويقي لمنتجات هذه الصناعة، وتنمية الطلب عليها من خلال زيادة قدرتها على اختراق الحواجز الثقافية، وأخيرا ودأبت بعض المواقع لاجتذاب اكبر نصيب ممكن من المبحرين في الانترنت لزيارة مواقعها، على دس بعض لقطات من مناظر العري، والجنس الفاضحة بين فقرات إعلاناتها وهو ما يمثل حظرا لا بد من تداركه حماية لشبابنا[18].

8- **العلاقة بين المنتج و المستهلك في اقتصاد المعرفة و الصناعة:**

يختلف حجم ما نجم عن الانتقال إلى اقتصاد المعرفة على صعيد ثنائية الإنتاج والاستهلاك كل ما نجم عنه على الصعد الاقتصادية الأخرى، فعلى جانب الإنتاج هناك فرق جوهري بين اقتصاد عصر الصناعة القائم على (طور الإنتاج من الصفر)، واقتصاد عصر المعلومات القائم **"طور إعادة الإنتاج"**، ويقصد به هنا تكرار الإنتاج بالنسخ دون ما حاجة إلى التصنيع من الصفر، فكل ما ينتجه مجتمع المعلومات قابل للنسخ أو "إعادة الإنتاج" ولا ينطبق ذلك على السلع المعلوماتية من

نصوص، وصور وأفلام، وموسيقى وبرامج بل أصبح من الإمكان أيضا إعادة إنتاج الخبرات، بل الخبراء أنفسهم عن طريق النظم الخبيرة (SYSTEMES EXPERT).

أما على مستوى الاستهلاك فقد قلب اقتصاد المعرفة العلاقة بين الموارد، واستهلاكها رأسا على عقب، فبينما تنضب الموارد المادية مع استهلاكها، تنمو الموارد المعرفية كلما زاد معدل استهلاكها، وكان من الطبيعي أن تتردد انعكاسات هذا الانقلاب الجذري لثنائية الإنتاج، والاستهلاك في جميع أرجاء المنظومة الاقتصادية: تمويلا وتخطيطا وتصميما وتصنيعا وتوزيعا وتسويقا، كذلك تمحور اقتصاد عصر الصناعة حول الإنتاج بالجملة أو النتاج الكتلي: تصنيعا وإعلاما وتعليما، في حين ينحو اقتصاد المعرفة إلى الإنتاج اللاكتلي (DEMASSIFIZED)، ومن جانب آخر فقد كان التصميم في الصناعات التقليدية لصيقا بالإنتاج، وكان الاستهلاك لصيقا بالتوزيع فاستهلاك الطعام مثلا يتطلب أن يكون لصيقا بمستهلكه، وطالب الخدمة لابد أن يذهب فعليا إلى مكان تقديمها، أما بالنسبة إلى منتجات اقتصاد المعرفة فيمكن فصل شق التصميم على شق الإنتاج ويمكن استهلاكها أو استخدامها من بعد[19].

أما المغزى من ذلك فقد تزداد قدرة المجتمعات على التنمية التكنولوجية، واستيعابها وتمثلها "غذائيا" وإزالة العوائق التي تقلل من قدرتها على الامتصاص المعرفي، وسرعة تخلصها من النفايات المعرفية من المعلومات الضارة، والإعلام المضلل، وما يفرزه الفكر الخرافي، والعلم المزيف وأشباه العلم وأضداده، كما تتغذى المعرفة على نفسها، وهو سر نمائها مع استهلاكها كذلك شان الجهل، وستختفي تدريجيا الحلقات الوسيطة بين المصمم والمستهلك، وستطغى سلطة المصمم على المنتج أي القائم بالإنتاج، وتنتقل سطوة المنتج إلى سطوة المستهلك، أي تطويع الإنتاج لخدمة مطالب هذا المستهلك" متلقيا أو متعلما أو قارئا أو مستخدما لنظام المعلومات، وينطوي فصل شقي التصميم، والتخطيط عن شقي التنفيذ والإنتاج أو بصورة أعم، فصل الشق المعرفي عن الشق المادي على عنصرين متناقضين: العنصر الأول هو استغلال الدول المتقدمة للعمالة الرخيصة في الدول النامية مما يولد فرص عمل لمواطني هذه الدول، والعنصر الثاني هو اقتصار دور الدول النامية على التعامل التكنولوجي مع الشق المادي دون الشق المعرفي ذي العائد الضخم، وصاحب الدور الأكبر في عملية نقل التكنولوجيا، الذي من دونه يتحول الشق المادي إلى صناديق سوداء لا يمكن فض سرها إلا على يد من بيده سرها المعرفي[20].

وفي الوقت ذاته يتيح فصل التصميم عن الإنتاج فرصا أمام مطوري الدول النامية للقيام بأعمال التصميم خاصة فيما يتعلق بمتطلبات البيئة المحلية، ويحرر طابع "التسويق من بعد" المستهلك من تأثير البائع المباشر إلا انه يحتاج إلى استحداث وسائل مبتكرة لخدمات ما بعد البيع، وتجسيد المنتجات، ومحاكاة الخدمات بصورة اقرب ما تكون إلى الواقع وذلك من اجل معاونة المشتري، أو طالب الخدمة في اتخاذ قراره بالاقتناء بصورة دقيقة و أمنة.

ومن ضمن هذه الوسائل :الكتالوجات الإلكترونية ،ونظم المحاكاة باستخدام تكنولوجيا الواقع الخائلي virtural reality التي تتيح لطالب الشراء التعرف الدقيق على ما ينوي شراءه بصورة حية من خلال تفاعله الدينامي مع النماذج الرقمية التي تحاكي المنتجات الفعلية.

ويحتاج تسويق منتجات اقتصاد المعرفة إلى تنمية الأسواق معرفيا، وقد أشار البعض إلى فجوة معرفية تزداد اتساعا مابين شقي الإنتاج، والتسويق والاستهلاك، فبينما يتسم شق الإنتاج بكونه كثيف المعرفة تشكو السوق المتلقية لسلعه، وخدماته من نقص حاد في المعرفة لكونها مازالت أسيرة آليات السوق التي رسختها المنتجات التقليدية.

إن نوعية الأسواق بالمنتجات المعرفية لابد أن تشمل تدريب المستهلك على كيفية تطبيقها عمليا، وتعزيزها بالقيمة المضافة، وأن تكشف له عن حدود هذه المنتجات وآثارها السلبية، ومن جانب آخر يحتاج الشراء وطلب الخدمة ضرورة التأكد من شخصية الطالب ومصداقيته، وتأمين وصول ما جرى طلبه إليه، سواء عبر الشبكة، أو من خلال وسائل الشحن التقليدية، ويتطلب ذلك وسائل مستحدثة للتوثيق الإلكتروني، والتحقق من شخصية الطالب، وتحققه هو من أصالة ما طلب، والدفع إلكترونيا والحصول على توقيع المشتري من خلال ما يعرف بالبصمة الرقمية[21].

**9- الإدارة والتنظيم بين اقتصادي المعرفة والصناعة:**

لقد تبنت معظم تنظيمات عصر الصناعة أسلوب المركزية القائمة على التنظيم الهرمي متعدد المستويات والذي يفترض أنماط عمل محددة مسبقا، وعلاقات ثابتة أو شبه ثابتة بين العاملين بعضهم البعض، ومابين الوحدات التنظيمية المختلفة، لا تتلاءم هذه البنى المؤسسية الهرمية ذات الطابع الأستاتي مع الدينامية الهادرة الأنشطة اقتصاد المعرفة، والسرعة الهائلة التي تتطور بها هذه الأنشطة، و العلاقات

التي تربط بينها والمهام التي تبزغ رهن اللحظة بالإضافة إلى شدة الاعتماد على العنصر ألابتكاري الذي يتناقض - جوهريا- مع التنظيم الهرمي ذي الطابع السلطوي الفارض لسيطرة الكبير على الصغير، والذي عادة ما يكون أكثر قدرة من الكبير على توليد الأفكار وإحداث التغيير.

في المقابل يجمع تنظيم مؤسسات اقتصاد المعرفة بين لا مركزية الإنتاج والتوزيع من جانب، ومركزية السيطرة الإدارية من خلال نظم المعلومات المنتشرة جغرافيا من جانب أخر، ولمجمل هذه العوامل يبدو التنظيم الشبكي أكثر تواؤما مع اقتصاد المعرفة وذلك لعدة أسباب أهمها[22]، اتساق هذا التنظيم مع الطابع الشبكي للانترنت التي تلعب دور محوريا في اقتصاد المعرفة، إضافة إلى اتساق هذا التنظيم الشبكي مع بنية المخ البشري وهو المنقب و الموظف والمولد للمعرفة كما أن كون الاتصال الشبكي أكثر قدرة على التكيف الدينامي مع المتغيرات الهادرة لمجتمع المعرفة حيث يسمح بعدة بدائل ومسارات لحل المشاكل والوصول إلى الغايات.

ومن جانب أخر اقتصرت تنظيمات الاقتصاد التقليدي على الكيانات القائمة بالفعل في حين يتجه اقتصاد المعرفة رويدا إلى الكيانات الخائلية انطلاقا عريضا من الأنشطة الاقتصادية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مراكز التسوق الخائلية، المعامل الخائلية حدائق الترفيه، والألعاب الخائلية، المعارض والمتاحف الخائلية، علاوة على الكيانات الخائلية الدائمة يمكن إقامة تنظيمات خائلية متطايرة لتنفيذ مشروع أو مهمة بعينها على أن "تنكس" هذه الخائليات بعد انجاز المهمة التي أنشئت من اجلها.

كما يقوم الاقتصاد التقليدي على مبدأ التنافس في حين يميل اقتصاد المعرفة إلى الجمع بين التنافس، والتعاون من اجل المشاركة في الموارد، وسرعة اللحاق بالتطور التكنولوجي المنطلق، وتتطلب إدارة اقتصاد المعرفة نوعيات من المديرين تختلف تماما عن تلك التي تفرزها بيئات العمل التقليدية التي غالبا ما تئن بشدة تحت ثقلها التنظيمي وتمثل النزعة الاندماجية المتنامية ما بين كبار اقتصاد المعرفة حائلا أمام لحاق الصغار بهم، ولا أمل أمام هؤلاء الصغار إلا أن يلوذوا بالإبداع، وما أكثر الحالات التي تفوق فيها الصغير السريع صاحب الأفكار الجريئة على الكبير الثقيل العاجز عن ملاحقة التطور والتخلص من حرسه القديم، وخير مثال على ذلك هو تلك الأزمة التي مرت بها شركة (أي.بي.أم) رائدة صناعة الكومبيوتر بلا منازع بسبب عجزها عن التجاوب السريع مع الثورة التي أحدثها الكومبيوتر الشخصي[23].

كما يزخر الفضاء المعلوماتي بكيانات خائلية عديدة تحتاج آلة فكر إداري وتنظيمي جديد، وعسى ألا يؤول الأمر في النهاية إلى ما ألت إليه تنظيمات عصر الصناعة بكل ما وصمت به من احتكارية وانحياز نحو الكبير على حساب الصغير، وتوجيه مسار التطور التكنولوجي لخدمة المصالح التجارية و تغليب الربح على المصلحة العامة لأغلبية الناس وأخيرا ونظرا لسيولته و طبيعته الزائفة فان اقتصاد المعرفة أكثر عرضة لفساد الإدارة والتلاعب في السجلات، والتهرب من المسؤولية والمحاسبة، وهو ما يتطلب توفير الضمانات، والتنظيمات التي تكفل الإدارة الصالحة، والسلوك المهني السليم.

**10- مستقبل الفجوة المعرفية و معايير تحديدها:**

تظهر الإحصائيات المنشورة عن حجم حضور الخطاب العربي على الانترنت وجود فجوة معرفية شاسعة بحيث لا يتجاوز عدد صفحات المحتوى العربي المنتشر بمواقع الفضاء المعلوماتي الواحد في المائة من مجموع صفحات الويب المستوطنة في الوقت الحالي في الفضاء الرقمي، و لم يتجاوز عدد الكتب العربية التي استكملت عملية رقمنتها بـ 20000 كتاب إلى غاية سنة 2014 بينما يقدر النتاج الحضاري، و الثقافي العربي بأكثر من مليوني كتاب [24].

ويعد هذا الأمر مؤشرا واضحا على غياب الخطاب العربي على هذه الشبكة، ووجود حاجة ملحة للتحرك باتجاه سد هذه الفجوة المعرفية الخطيرة التي يمكن أن تنشأ عنها عواقب وخيمة تجبر المستخدم العربي على التوجه بعيدا عن خطابه الثقافي والمعرفي والاغتراب عن البيئة العربية الأصلية، لقد اقترح تقرير الأمم المتحدة عن المحتوى الرقمي العربي على الانترنت تبني الحكومات، و المنظمات العربية مرحلتين أساسيتين لتجاوز هذه العقبة [25]:

أ- **المرحلة الأولى:** رقمنة النتاج العقدي، والعلمي، والثقافي والحضاري العربي بحيث تمتد هذه العملية، فتستوعب النصوص المدونة باللغة العربية منذ بدايات بزوغ الحضارات العريقة في البلاد العربية والإسلامية وحتى عصرنا الراهن، شريطة وضع أولويات في اختيار النصوص، بحسب أهميتها، وحاجة مجتمع المعلومات إلى مضامينها الأصلية.

**ب- المرحلة الثانية:** إنشاء فضاء معلوماتي عربي تتوافق بيئته مع خصائص رقمنة المحتوى العربي، وبما يضمن توفير بيئة رقمية مناسبة للبحث داخل نصوصه، وهيكلة المفردات المعرفية بنسق يسهل على المستخدم العربي استثماره في حياته المعاصرة ورغم هذا فهناك عقبات تقف أمام صناعة المحتوى،

فقد قامت مواقع جديدة على الانترنت مثال المكتبة الوقفية، ومكتبة المكنز بجهد مشكور في توفير بضع مئات من الكتب الإسلامية والثقافية للمستخدم العربي، وقد اعتمدت تقنية المسح الضوئي لتصوير الكتب ورقمنتها و بجودة عالية في العرض، وفهرسة المحتويات بيد أن العقبة التي تقف أمام هذه الجهود الطيبة وتحول دون استثمار النصوص الرقمية الخصبة تعود إلى عدم توافر إمكانية ممارسة عمليات البحث، والتبويب والتنقيب المعلوماتي لعدم توافر أدوات التعرف على مخارج الحروف العربية ضوئيا، القادرة على قراءة النصوص بصورة دقيقة الأمر الذي يجعل عملية الرقمنة ناقصة، وقليلة الفائدة، ولعل من أسباب ضعف المحتوى العربي على الانترنت بمجموعة عوامل منها:

تباطؤ عملية انتشار خدمة الانترنت في بلدان الوطن العربي نتيجة لفقر البنية التحتية للمعلومات مقارنة مع النمو السريع لنسيجها الشبكاتي في بقية بلدان العالم يضاف إلى ذلك ارتفاع كلفة خدمت الانترنت، ما يؤثر بشكل ملحوظ على عداد المستخدمين ومتوسط ساعات الاستخدام.

عدم إدراك المواطن العربي بصرف النظر عن مستوى تحصيله العلمي الأهمية البالغة التي تتميز بها الموارد المعرفية، والثقافية المطروحة على الانترنت، وتفضيله لساحات الدردشة، ومنتديات الحوار على المحتوى العربي الأصيل وكذلك انعكاسات مباشرة ذات صلة بأزمة التنمية في الوطن العربي التي تتمحور حول دائرة مثلث المشاكل التي تعاني منه المجتمعات العربية، بأركانه الثلاثة: أزمة الحريات، تمزق الذات العربية وأزمة العلم والمعرفة[26].

**خاتـــمة:**

إن التقدم المتسارع في مجال تكنولوجيا المعلومات، و المعرفة ترك فجوة كبيرة بين دول الشمال ودول الجنوب، خاصة وأن اقتصاد العصر الراهن يعد فعلا اقتصاد عصر المعرفة والوطن العربي يواجه تحديا قاسيا في هذا المجال، فيجب عليه أن ينهض من كبوته ليلحق بالركب كما فعلت الاقتصاديات الناهضة في الصين، والهند والبرازيل، وماليزيا، ولابد من تضافر الجهود السياسية والاقتصادية، والتكنولوجية والثقافية النوعية، والخروج من ضغوط الاقتصاد التقليدي إلى فضاء اقتصاد المعرفة.

**الهوامش:**

[1]- ينظر: نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية عالم المعرفة، العدد 318 الكويت أوت، 2005، ص 65.

[2]- ينظر: حسن مظفر الرزو، "الفضاء المعلوماتي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، 2007.

[3]- ينظر: نبيل علي ونادية حجازي، المرجع السابق ص 67.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 37.
[5]- ينظر: حسن مظفر الرزو، مرجع سابق ص 33.
[6]- ينظر: شحاته عبد الله، سياسة التراكم المعرفي في الوطن العربي، مؤتمر اقتصاد المعرفة، مركز دراسات وبحوث الدول النامية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة ديسمبر 2004، ص 354.
[7]- ينظر: نبيل علي ونادية حجازي، الفجوة الرقمية، مرجع سابق ص 66.
[8] - ينظر: الاسكوا، تطور البنية الأساسية لتكنولوجيا المعلومات و الاتصالات في البلدان العربية المؤتمر العربي رفيع المستوى للإعدد للقمة العالمية لمجتمع المعلومات ماي 2002، ص 404.
[9]- ينظر: شحاته عبد الله، مرجع سابق ص 77.
[10]- ينظر: الاسكوا، تعزيز وتحسين محتوى الشبكات الرقمية العربية، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي أسيا أفريل، 2003، ص 97.
[11]- ينظر: الاسكوا، مشروع التقرير النهائي، اجتماع خبراء تعزيز المحتوى الرقمن العربي اللجنة والاقتصادية والاجتماعية لغربي أسيا يونيو 2003.
[12]- ينظر: مهنا محمد نصر، في النظرية العامة و العولمة.
[13]- المرجع نفسه، ص 103.
[14]- ينظر: شحاته عبد الله، مرجع سابق ص 320.
[15]- ينظر: غيطاس جمال محمد، تجربة اقتصاد المعرفة في دولة الإمارات العربية المتحدة، وإمارة دبي، مؤتمر اقتصاد المعرفة، مركز دراسات و ببحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة ديسمبر 2004، ص70.
[16]- ينظر: المرجع نفسه، ص 71.
[17]- ينظر: شحاته عبد الله، مرجع سابق، ص 321.
[18]- ينظر: الاسكوا: مشروع التقرير النهائي، اجتماع خبراء تعزيز المحتوى الرقمي العربي، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي أسيا يونيو 2003، ص 70.
[19]- ينظر: المرجع نفسه، ص 71.
[20]- ينظر: أيوب مدحت، اقتصاد المعرفة في الهند مؤتمر اقتصاد المعرفة، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ديسمبر 2004، ص 122.
[21]- ينظر: المرجع نفسه، ص 123.
[22]- ينظر: طنطاوي أحمد وأبو علي طارق، اقتصاد المعرفة في مصر ومشكلاته وأفق تطوره، مؤتمر اقتصاد المعرفة مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ديسمبر 2004، ص 277.
[23]- ينظر: المرجع نفسه، ص 278.
[24]- ينظر: يماني محمد عبده، عصر المعلومات، وعصارة التعليم، مجلة المعرفة العدد 35 صفر 1998، ص 97.
[25]- ينظر: المرجع نفسه، ص 98.
[26]- ينظر: المرجع نفسه، ص 98.

# النص الديني والمدخل المقاصدي في القراءة الحداثية

**د/ محمد البويسفي**
كلية الآداب – مكناس - المغرب

**الملخص:**

تعددت القراءات للنص الشرعي بغية النهضة والتحرر من قيود الجهل والتخلف، بين قراءة تعتمد الفهم السلفي والاكتفاء بفهم السلف الصالح، والقراءة الجزئية التفصيلية للنص الشرعي، وبين قراءة حداثية، تقدم تصورا عاما لقراءة النص الديني، يعتمد المدخل المقاصدي في القراءة والتأويل، باعتبار أن القراءة المقاصدية تستجيب لمتطلبات العصر، وتجيب عن أسئلته الملحة، التي لم تسعف في الإجابة عنها القراءة الحرفية والظاهرية التقليدية.

تروم هذه القراءة المقاصدية سبر أغوار النص الشرعي بمناهج إنسانية حديثة مستوحاة من الفكر الغربي، وهي قراءة امتلكت من الجرأة ما جعلها تعيد قضايا في الفكر الإسلامي للنقاش من جديد، من زاوية نظر مغايرة، فاستحقت قراءة نقدية تقويمية.

ستتناول هذه الورقات القراءة المقاصدية للنص الشرعي من حيث مفهوم الوحي والقضايا المرتبطة به كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وجمع القرآن وتدوينه، ثم الرؤية الحداثية للمدخل المقاصدي في فهم الشريعة الإسلامية وتطبيقها. مع وصف لهذه القراءة، والتعليق عليها ونقدها.

**Abstract**:

There are numerous interpretations of the religious text,the aim being revival and throwing off the chains of ignorance and retardation.one of these numerous interpretations adopts the Salafi understanding;it contents itself with the understanding of the first pioneer muslims (assalaf assalih) and it adopts the partial detailed interpretation of religious texts.

Another interpretation,more modern,provides a general view of the interpretation of religious texts based on the intentional approach

in the reading and interpretation since this approach fulfills the needs of the era and provides answers to the era's urgent questions that the classic literal interpretation was unable to answer.

This intentional interpretation aims at analysing the religious text deeply using modern human approaches inspired from western thought.It is indeed a daring interpretation that reopened the discussion on some issues in the islamic thought from a different angle deserving thus to be a critical and straightening interpretation.

This paper will discuss the intentional interpretation of the religious text in terms of the concept of revelation and matters related to it such as abrogating and abrogated verses,the reasons of the revelation,the collection and transcription of the Quoran.this paper will also discuss the modern view of the intentional interpretation in understanding and applying Ashariaa with a description,commentary and criticism of this interpretation.

**مقدمة:**

يعدُّ النص القرآني قطب الرحى بالنسبة للفكر الإسلامي، حتى وصفت الحضارة الإسلامية بحضارة النص، وكل ما أنتجه الفكر الإسلامي لا يعدو أن يكون إما موثقا للنص أو محققا له، أو مساعدا على فهمه أو مستنبطا منه، وقد دأبت الحركات الإصلاحية والتيارات الفكرية على استمداد مشروعيتها من النص، فلا تقبل فكرة أو دعوى ما لم يشهد لها النص بالصلاحية. ولذلك نرى الكل يلوذ بالنص و يلجأ إليه لاستمداد المشروعية.

وفي عصرنا الحالي تعددت القراءات للنص الشرعي بغية النهضة والتحرر من قيود الجهل والتخلف، بين القراءة الجزئية التفصيلية للنص الشرعي، وبين قراءة حداثية تروم قراءة النص الشرعي بمناهج إنسانية حديثة مستوحاة من الفكر الغربي، وهي قراءة امتلكت من الجرأة ما جعلها تعيد قضايا في الفكر الإسلامي للنقاش من جديد، من زاوية نظر مغايرة، فاستحقت قراءة نقدية تقويمية.

ستتناول هذه الورقات القراءة الحداثية للنص الديني من حيث المفهوم والقضايا المرتبطة به أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني، ثم الرؤية

الحداثية للمدخل المقاصدي في فهم الشريعة الإسلامية وتطبيقها. واصفا لهذه القراءة، ومعلقا عليها ومنتقدا لها.

**المحور الأول: مفهوم النص القرآني وقضاياه في القراءة الحداثية**

معلوم أن القضايا المرتبطة بالوحي من مباحث أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والقراءات القرآنية، وفحوها مباحث مهمة في علوم القرآن، والتي لها وظيفة بيانية وتوثيقية خادمة للنص القرآني، وليست علوما تاريخية، استدعتها الضرورة التاريخية في زمن معين، ثم انتهت مدة صلاحيتها. وقد عمل علماء الأمة على تطويريها وتدوينها، وتوظيفها في دراستها للنص القرآني. ولازالت تؤدي نفس الوظيفة حتى عصرنا الحالي، وإن كانت تحتاج إلى تجديد وتأهيل وفقا لسنة التجدد والتطور التي يتسم بها العقل البشري، عموما والعقل الإسلامي خصوصا.

وإذا كانت هذه المباحث حاضرة في الدراسات القرآنية الحديثة، لدى التيارات الإسلامية التي تعنى بالقراءة التجديدية للتراث، فإن حضورها أبرز وأخص لدى التيارات الحداثية التي تسعى إلى التحديث وإلى الانتقال من المضامين التراثية إلى المضامين الحداثية عبر ما يسمى بالقراءة الجديدة للنص الديني.

هذه القراءة الحداثية للنص القرآني تميزت بنقدها الشديد للتراث عموما والنص الشرعي خصوصا وما أحاط به من علوم؛ مستنبطة منه، أو خادمة له، ودعت إلى إعادة قراءته من جديد وفق منهج وتصور خاص بها، نعرض له من خلال هذه الورقات.

**مفهوم النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد:**

ينطلق نصر حامد أبو زيد في دراسته حول مفهوم النص وعلوم القرآن من كون النص القرآني نص لغوي تم إنتاجه في ظروف محددة، فهو منتَج ثقافي، وذلك: "إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"[1]، فقد تشكل في بيئة ثقافية معينة، وفي فترة زمنية محددة، وأن السبيل إلى فهم معانيه هو منهج التحليل اللغوي. لأنه نص لغوي ينتمي إلى بنية ثقافية محدودة، تم إنتاجها طبقاً لتلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي.

ويهدف – أبو زيد - من خلال هذه الدراسة إلى تحقيق هدفين هما: إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية. ثم تحديد مفهوم "موضوعي" للإسلام يتجاوز فيه الطرح الأيديولوجي.

وانطلق في مشروعه هذا بانتقاد الفكر الرجعي في الثقافة العربية الإسلامية، الذي أنتج تصورا دينيا عزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية التي تشكل فيها، ثم بعد ذلك تم صبغه بالقداسة، "إن هذا التحويل لطبيعة النص ومن ثم لوظيفته كان محصلة لمجمل اتجاهات الثقافة المسيطرة الثقافة الرجعية "[2]. هذه الصبغة القدسية للنص القرآني صارت عائقا أمام القراءة البشرية له، ذلك: "إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات تمكنهم من الفهم.. وبهذا تتحول النصوص إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي.. وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة"[3].

إن حقيقة النص عند أبي زيد أنه تكون من الواقع التاريخي للعرب، وليس نصاً أنزله الله تعالى من السماء على البشر هداية لهم إلى الصراط المستقيم، وهو بهذا يلغي فكرة التنزيل، يقول: "الواقع إذا هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا"[4].

وانتقد أبو زيد الخطاب الديني واعتبره خطابا غير واقعي لأنه صبغ النص بالقداسة ونفى عنه البعد الإنساني وركز على البعد الغيبي، وبذلك حول النص إلى نص جامد ثابت، فتحول إلى أسطورة، ويبين هذا الأمر بقوله: "وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي"[5]. في حين أن الإيمان- كما يرى أبو زيد - بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يمنع إمكانية الفهم العلمي للنص القرآني.

يرى أبو زيد أن النص القرآني وهو نص لغوي تشكل في ظروف تاريخية معينة امتدت حوالي عشرين سنة، وأن هذه الظروف التاريخية التي نشأ فيها النص القرآني وتشكل، عامل مؤثر في فهم معاني القرآن، "وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية"[6]. وبالتالي فاستحضار الظروف التاريخية المحيطة بتشكل النص، أمر ضروري لفهم طبيعة الرسالة، "لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية، في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله"[7].

وفي سياق تاريخية النص القرآني، نجد نصر أبو زيد ينظر إلى مباحث في علوم القرآن، بأنها علوم تؤكد تارخية النص القرآني، وتصف لحظات تشكله، فقضية "الناسخ والمنسوخ" تؤكد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع. فظاهرة النسخ "أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغاؤه سواء ارتبط الإلغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل النص موجوداً دالاً على الحكم المنسوخ"[8].

ويرى أنَّ هناك تناقضاً بين الاعتقاد بأزلية النص والقول بالنسخ؛ لأنَّه لا يسعنا التوفيق بين هذه الظاهرة التي تشتمل على الإلغاء والتعديل وبين الإيمان بأنَّ النص أزلي في اللوح المحفوظ.

يقول نصر أبو زيد: "لكنَّ ظاهرة النسخ تثير في وجه الفكر الديني السائد والمستقر إشكاليتين يتحاشى مناقشتهما:

**الإشكالية الأولى**: كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء وبين الإيمان الذي شاع واستقر بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ؟.

**والإشكالية الثانية**: هي إشكالية (جمع القرآن) في عهد الخليفة أبي بكر الصديق. والذي يربط بين النسخ ومشكلة الجمع ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأنَّ بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الإنسانية"[9]

**الظاهرة القرآنية عند محمد أركون**

يرفض أركون تسمية "القرآن" الكريم، ويعوضها بـ "الظاهرة القرآنية"، لأن كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية والطقوس الشعائرية، ولأنها تقف عائقا أمام المراجعة النقدية الجذرية للتراث الإسلامي وإعادة تشكليه. فأركون يتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث عن الظواهر العلمية والاجتماعية، ويهدف من وراء ذلك إلى "وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديثات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية.. إلخ على مسافة نقدية كافية كباحث علمي"[10].

إنه يرفض التعريف التبسيطي للوحي، وعبارات "قال الله تعالى" عند بداية الاستشهاد، و"صدق الله العظيم" عند الانتهاء منه، لأن ذلك يغلق مجال المناقشة حول التأليف، أو حول النص المستشهد به[11]. ويعيد تعريف القرآن من جديد باعتباره حدثا يحصل أول مرة في التاريخ، فهو"التجلي التاريخي لخطاب شفهي، في زمن

ومكان محددين"[12]. فأركون يعرف القرآن الكريم بكونه خطاب شفهي، ويفرق بينه وبين القرآن المدون في المصحف، لأن عملية الانتقال من القرآن الشفهي الذي تلفظ به النبي ﷺ طيلة ثلاثة وعشرين سنة إلى القرآن المجموع والمدون في الصحف، عرفت عدة ملابسات مؤثرة من حذف، وانتخاب، وتلاعب، فعملية الجمع مرت في جو من الصراع على السلطة والمشروعية[13].

هذه الظروف والملابسات التي صاحبت جمع القرآن وتدوينه فرضت- حسب أركون- إعادة كتابة قصة تشكل النص القرآني "إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا. هذا يتطلب الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر"[14].

**جمع القرآن وتدوينه عند محمد عابد الجابري:**

تعامل الجابري مع قضية جمع القرآن الكريم وتدوينه بمنهج خاص به يجمع بين التشكيك في الروايات الحديثية، وبين البحث عن الروايات الشاذة المرفوضة لدى علماء الأمة، وبين الانتقائية في الأخذ بالروايات الحديثية الخاص بالجمع والتدوين، مع إحيائه لشبهات المستشرقين المتهافتة.

فبحسب الجابري قد شابت جمع القرآن الكريم وتدوينه – مجموعة اختلالات- قبل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه، فهو كان مفرقا قبل تدوين مصحف عثمان، وقد حدثت فيه أخطاء ونسيان وتبديل وحذف ومحو، ثم شكك بعد ذلك حتى في بقاء مصحف عثمان دون تغيير، وكان خلاصة بحثه في الموضوع، حيث قال: "وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه زمن عثمان. أما قبل ذلك، فالقرآن كان مفرقا في "صحف" وفي صدور الصحابة، ومن المؤكد أنا ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذلك من القرآن مكتوبا أو محفوظا – كان يختلف عما هو عند غيره - كمّا وترتيبا، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين. وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: 9)... فالقرآن نفسه ينص على إمكانية النسيان والتبديل والتحذف والنسخ"[15].

هذه رؤيته لجمع القرآن وتدوينه، رؤية تشكيكية، وتأويل خاص للآية الكريمة المبين لحفظ الله تعالى للقرآن الكريم، وهذا جمع بين المتناقضات.

وبسبب ظروف وملابسات جمع القرآن وتدوينه، فمن المقبول والجائز لدى الجابري، أن يسقط شيء من القرآن، وأن ذلك باعتراف جميع علماء المسلمين، "أن جميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم، يعترفون بأن ثمة آيات وربما سور قد سقطت ولم تُدرج في نص المصحف"[16].

**عبد الجواد ياسين وأسباب النزول استكمال النص بأثر رجعي:**

وفي نفس الاتجاه تسير قراءة المستشار عبد جواد ياسين في كتابه "الدين والتدين"[17]، الذي ينطلق فيه من أن النص الديني يتضمن ما هو مطلق ثابت، وهو الإيمان بالله تعالى وبالأخلاق الكلية، وما هو نسبي متغير مرتبط بالاجتماع والتاريخ، لا يمكن إلحاقه بالدين، ألا وهو التشريع، لأنه مرتبط ربما هو اجتماعي متغير تضخم عبر الزمن وصار أكبر مما هو مطلق ثابت في البنية الدينية، وبالتالي نال صفة القداسة.

من هذه الرؤية للنص الديني يصدر الكاتب رأيه في طبيعة وبنية النص الديني، محاولا تسليط الضوء على تأثير التاريخ والاجتماع في تشكيل النص الديني.

في هذا الإطار يصنف علوم القرآن، الصادرة عن ثقافة التدوين التي تطور إليها التدين الإسلامي، في القرنين الثاني والثالث الهجريين "تبلورت علوم القرآن كعنوان مستقل في وقت متأخر، ومع ذلك فإن مقولاتها الأولية ترجع إلى الملابسات المبكرة لعملية جمع القرآن التي أسفرت عن إنشاء المصحف، وما صاحبها، في غضون الفتنة، من مطاعن تتعلق بمبدأ الجمع، وترتيب السور والآيات، وما عرف بنسخ التلاوة. ودفع بها إلى تبني مقولة النزول المسبق والمجمل للقرآن، كما تم جمعه أو قريبا منه، في اللوح المحفوظ"[18].

هذه المقولة - النزول المسبق من اللوح المحفوظ- جاءت –حسبه- لتسد أي نقاش حقيقي حول طبيعة التفاعل الطبيعي بين النص والواقع الاجتماعي، وتفقد أسباب النزول - باعتبارها مظهرا مباشرا لهذا التفاعل - أية قيمة فعل حقيقة، وهذه المقولة هي التي سوف يقننها الأصوليون فيما بعد بقاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"[19]. وأسباب النزول جاءت لاستكمال النص بأثر رجعي[20]، ذلك أن النص عنده كان يجيب عن أسئلة المخاطبين الآنية، ولم يكن قانونا عاما مجردا عن الزمن والمكان، وأن حقيقة التشريع آنذاك كانت خاضعة للقانون العرفي السائد

في المحيط العربي، أما القانون الإلهي المنزل فكان استثناء، وهذا يعكس حقيقة تأثير الواقع الاجتماعي في النص الإلهي، وتبعية النص للواقع[21].

وفكرة الكاتب عموما هي تقسيم النص إلى قسمين: منه ما هو إيماني صحيح، بقي مطلقا، لم يتغير، ومنه ما هو تشريعي متعلق بأفعال الناس، نرفضه لأنه يعكس تأثير الواقع الاجتماعي العربي في النص الديني. وهذا يتطابق مع مقولة: فصل الدين عن الدولة.

**المحور الثاني: القراءة الحداثية لمقاصد الشريعة واجتهادات الصحابة**

تعتبر القراءة المقاصدية للنص الشرعي من أهم القراءات وأنجعها في فهم النص القرآني وسبر أغواره، ووقوفها على مراد الله ومقصده من الخطاب، متجاوزة بذلك القراءة الحرفية الجزيئية التي سادت فترة من الزمن مسيطرة على الفكر الإسلامي. وقد تبلورت هذه القراءة في الفكر الإسلامي منذ بداياته، ونضجت أكثر مع الإمام الشاطبي، وفي عصرنا الحالي ألح العلماء على المدخل المقاصدي في التعامل مع النصوص الشرعية، خاصة في ظل تغير الظروف والأحوال بالمقارنة مع العصور الأولى للمسلمين، ومن العلماء الذين دعوا إلى إحياء الفكر المقاصدي نجد محمَّد عبده ورشيد رضا، ومحمد إقبال وعلاَّل الفاسي والطاهر بن عاشور، الذين اعتبروه مدخلا مناسبا للتجديد والاجتهاد، وملبيا لحاجات العصر.

وإذا كان هؤلاء الرواد دعوا إلى إحياء الفكر المقاصدي، واستئناف ما بدأه العلماء قديما، تأصيلا وتأهيلا، عبر وضع قواعد إعمال المقاصد وضوابطه في فهم النص الشرعي وفي تنزيله، فإن أصحاب القراءة الحداثية للنص الديني تبنوا هذا المدخل المقاصدي، أولوه عناية وحفاوة كبيرة، لما توفره من إمكانيات تأويلية، وأفق رحب في الاجتهاد والتشريع.

غير أن التصور الحداثي للمقاصد يقوم على اعتبار المدخل المقاصدي والفكر المصلحي سبيلا للوصول إلى المضامين الحداثية، والتخلص من عبء الفكر الأصولي ذي القيود والعوائق في إعمال العقل في التأويل والتشريع. متخذا في ذلك منهج الصحابة في التشريع مثالا يُحتذي، خاصة الاجتهادات العمرية. وسوف يركز هذه البحث على أقطاب الفكر الحداثي في العالم العربي. أمثال: الجابري، وأركون، وحنفي.

ينطلق المفكر المغربي محمد عابد الجابري في تعامله مع التراث من رؤية نقدية تهدف إلى تجاوز وقطع مع هذا التراث، والتموقع في موقع جديد يستجيب

لمتطلبات الحداثة، حيث يقول: "والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها"[22]. وهذا يفسر سبب اهتمامه بالتراث، أن الحداثة حتمية وضرورية عنده، ليس من أجل التراث بل من أجل تفكيكه وتحويله إلى أنقاض، والعبور من خلاله إلى التقدم والحداثة.

يشرح ذلك الجابري بقوله: "الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من "القطائع" معه إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه"[23]، فنحن أمام إعادة صياغة وتشكيل لتراث جديد، يتم على أنقاض القديم الذي يجب احتواءه وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة[24]، يكون فيها المنهج التفكيكي هو الأداة العصرية، لتحويل المطلق والثابت في التراث، إلى نسبي ومتغير خاضع لظروف الزمان والمكان، وهذا ما صرح به في كتابه التراث والحداثة، عندما تساءل: كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ فيقترح المنهج التحليلي لتحليل بنية التراث: "إن تحليل البنية معناه القضاء عليها، بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها.

هذا النوع من التحليل هو ما أسميه "بالتفكيك".. تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات.. تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني"[25].

ويحدد الجابري مكونات التراث التي تشكل مفاصله الكبرى ألا وهي: اللغة والشريعة والعقيدة والسياسة، والتي يجب التحرر منها لتجديد العقل العربي[26]. والتركيز في هذا البحث سيكون على كيفية تعامل الجابري وباقي رموز التيار الحداثي مع مكون الشريعة، فهي حسبه ذات مرجعية فقهية تراثية غير موثوقة، حيث يقول: "يمكن القول إن معظم المرجعيات التي يستند إليها الباحثون المعاصرون كانت موجهة بكيفية أو بأخرى بالظروف السياسية التي زامنتها"[27] .

وإذا كان الجابري أعلن أنه سيعتمد المنهج التفكيكي في دراسته للتراث فإنه يعلن في موضع آخر أنه يعتمد الآن أدوات التراث نفسه باعتبارها سبيل ووسيلة للتجديد، "لا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكاناته الذاتية أولاً"[28]. وهو إجراء تكتيكي، بحيث أن الجابري في حاجة إلى سند تاريخي للوصول إلى المضامين الحداثية المعاصرة، "إن هذا يعني أن قراءتنا لما كان موضوعاً للتفكير أو قابلاً لأن يكون

كذلك في تراثنا، ستكون موجهة بالرغبة في إيجاد سند تاريخي يمكننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه، تأصيلها في وعينا ومرجعياتنا"[29].

وإذا كان نقده للتراث باعتباره عائقا أمام الإبداع والحداثة، وأنه تحكمت فيه مرجعيات فقهية غير موثوقة وأنها موجهة بظروف تاريخية وسياسية، فإنه يرجع بالتراث إلى بدايته الأولى الممثلة في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ومنهجهم في التعامل مع الوحي فهما وتطبيقا، "وإذا كنا هنا ندعو إلى وضع الاجتهادات السابقة والمذاهب الماضية بين قوسين والرجوع مباشرة إلى عمل الصحابة"[30].

واجتهاد الصحابة رضي الله عنهم عنده كان يعتمد بالأساس على مبدأ المصلحة الكلية، فهي المحدد الوحيد لاجتهاداتهم، "تطبيق الشريعة يتطلب اليوم إعادة تأصيل الأصول على أساس اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة، وبعبارة أخرى إن تطبيق الشريعة التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته يتطلب إعادة بناء المرجعية للتطبيق"، فالمصلحة التي تمليها ظروف الزمن والمكان هي المحدد للاجتهاد ولا شيء غير المصلحة، حتى ولو اقتضى الأمر صرف النظر عن النص الشرعي وما يدل عليه من أحكام شرعية ملزمة، "إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوماً هو المصلحة، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيراً ما نجدهم يتصرفون بحسبما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى لو كان صريحاً قطعياً، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص"[31].

ويدعو إلى اعتماد هذا المنهج، منهج الصحابة في الاجتهاد، القائم على اعتبار المصالح محددا كليا في عصرنا الحالي، وفي تطبيق الشريعة المبنية على اعتبار المصالح وعدم إلغائها، فيقول: "يجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة، يبقى بعد هذا المبدأ الأساسي العام تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم، وفي هذا شيء سهل لأن ميدان البحث عنها ميدان بشري[32]"، هذا الميدان البشري هو المصدر الذي تستمد منه المصالح، وتستخرج منه المقاصد الكلية الحاكمة، "وهكذا عندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا، فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد"[33].

فالمدخل السليم عند الجابري لتطبيق الشريعة الإسلامية على مستجدات العصر هو المقاصد، باعتبارها منطلقا "في تأسيس معقولية الأحكام، وهو العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة، ولما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس فالله غني عن العالمين، فإن اعتبار المصلحة هو (..) أصل الأصول كلها"[34].

المدخل المقاصدي- عند الجابري- محدد حاسم في التجديد والاجتهاد المعاصر، وتطبيق الشريعة في عصرنا الحالي، وهذه المقاصد تقوم في جوهرها على مراعاة مصالح الناس في حياتهم اليومية، والمصالح تفرضها تفاصيل الحياة اليومية وتشعباتها، فالواقع يحدد المصالح ويمليها علينا، وهذا ما أعطاها مرونة كبيرة واحتمالية أكبر، بما يجعلها جسرا للعبور إلى المضامين الحداثية، القائمة على اعتبار الفاعل البشري في الواقع بدل التحكم السماوي.

ومثال الاجتهاد المقاصدي في فهم النصوص الشرعية وفي تطبيق الشريعة الإسلامية هو حد السرقة، القائم على قطع يد السارق، يقول الجابري: "فإننا نجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات الآتية:

**أولا**: أن قطع يد السارق كان معمولا به قبل الإسلام في جزيرة العرب.

**ثانيا**: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلبا للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون، وتمده بالضروري من المأكل والملبس..، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني"[35].

فالمقصد هو عقاب السارق ومنعه من السرقة، يمكن أن يتحقق الآن بأدوات أخرى، وهي السجن، فلا داعي لتطبيق هذا الحكم، ما دام مقصده تحقق بأحكام سجنية بديلة.

وإذا كان المدخل المقاصدي في الاجتهاد بدأ منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم، فإن الأصوليين- حسب الجابري- غيبوا هذا الجانب، الذي يفتح آفاقا واسعة للاجتهاد والتجديد، وغلبوا المدخل اللغوي البياني الذي يحصر الاجتهاد في النصوص، ويضيق مجال اشتغال العقل، ويحجر عليه، وذلك ما أسماه ما عالجه تحت مسمى: إشكالية اللفظ والمعنى[36] إذ قال: "إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات

والأبحاث البيانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر"[37].

ورأى الجابري أن الأصوليين قبل الشاطبي طلبوا المعاني من الألفاظ [38]، خاصة منذ الإمام الشافعي إلى الإمام الغزالي "فجعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصيتين لازمتاه منذ البداية: الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات - الاهتمام باللفظ وأصنافه الخ - على حساب مقاصد الشريعة "[39]، وهذا عنده سبب التأويلات المتعارضة والمتناقضة التي وظفت حسب المذاهب المختلفة[40].

وبالتالي نجده يدعو إلى اعتماد المدخل المقاصدي، كما نضج مع الإمام الشاطبي، الذي دشن نقلة إبيستمولوجية "معرفية" في علم المقاصد[41].

وفي المقابل نجد التيار الحداثي ينتصر للشاطبي على حساب الشافعي، فهذا نصر حامد أبو زيد ينتقد الشافعي انتقادا عنيفا متهما إياه بتأسيس الإيديلوجيا العربية القرشية، وأنه سعى إلى القضاء على التعددية الفكرية والفقهية واحتكار الوظيفة القانونية والتشريعية[42]، مع تأصيله لهيمنة الدين والعقيدة على كل مجالات الحياة[43]، وأنه كان سببا في "توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي"[44]، وهو ما أدى- حسب العشماوي- إلى "إغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية، وبهذا يكون العقل الإسلامي فيما يتعلق بالفقه والتشريع قد ضُرب تماماً، وأُغلق بصورة شبه نهائية، فشروط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعلياً منذ عهده"[45]، أما أركون فوصف كتابه الرسالة بأنها "الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي" [46].

ويؤكد الشرفي بأنه من غير المقبول اليوم التمسك بمنهج الشافعي الأصولي، لأنه فهم الكتاب والسنة على طريقة الشافعي وتأويله لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للسلف به[47].

نفس القراءة المقاصدية للنصوص الشرعية نجدها عند الشرفي، الذي يرى بأن الأحكام الشرعية لها مقاصد شرعت من أجل تحقيقها، وجب الاهتمام والعناية بهذه المقاصد. أما الأحكام فلا تحمل أية قيمة في ذاتها، وقيمتها في مقاصدها، وهكذا

إذا حقق الحكم مقصده، يمكن الاستغناء عنه وتجاوزه، ولا معنى لإلزام به بعد ذلك. وقد اصطلح على ذلك بالتأويل المقاصدي، إذ نجده يقول: "إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لا بد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمن فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت لمرور الزمن وتغير الأوضاع غير ملائمة، ينبغي أن نتمكن من تغييرها"[48].

نفس القراءة المقاصدية عند الجابري تتكرر عند الشرفي، الذي دعا إلى تجاوز المنظومة الفقهية الأصولية التي حالت دون فهم صحيح لروح ومقاصد الشريعة، وغيبتها في الفكر الإسلامي، فلا بد في نظره من تحديث أصول الفقه، والعودة المباشرة للنص الشرعي بعيدا عن الفهوم الأصولية التاريخية، المكرسة للطبقية بين المسلمين، " فتحديث أصول الفقه وإعادة النظر في هذه المنظومة، إنما هو أيضا على أساس العودة إلى مقتضيات الخطاب القرآني الذي لا نتردد في القول إن هذه المنظومة الأصولية قد شوهته وحرفته، حرفت مقصوده الأساسي لأن القرآن دائما يخاطب المسلمين بدون تمييز، ليست فيه هذه الطبقية، وهذا التمييز الذي بين المسلمين كما هو الشأن بالنسبة إلى الأصوليين وبالنسبة إلى عامة الفقهاء."[49]

وهي قراءة تولي أهمية كبيرة للمقاصد فهو ينطلق من أن الشريعة تعرف أزمة في الوقع الحاضر الذي يعيش الحداثة الغربية وما جلبته لأهلها من تقد وازدهار، وأن السبيل للخروج من هذه الأزمة هو التخلص من القراءة الحرفية والجزئية للنصوص الشرعية التي لا تراعي تغير ظروف الزمن والمكان، فعصرنا الحالي فرض: "ضرورة التخلص من التعلق المرَضِي بحرفية النصوص- ولاسيما النص القرآني - وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سَنِّ التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع المعاصر"[50].

وقد رصد هذا الانحراف في الفكر الإسلامي في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، خاصة في عصر التابعين وتابعي التابعين، وذلك عند فترة التدوين، وتمثل ذلك عنده بالقول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والتي ترسخت في الوجدان الإسلامي، وحجبته من تبصر ما وراء السبب من غايات ومقاصد، ولذلك دعا إلى: "قلب المسلَّمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي من القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً؛ بل في ما وراء

السبب الخاص واللفظ المستعمَل له يتعين البحث عن الغاية والمقصد» بما يعطي مجالا أوسع لاختلاف الرأي والتأويل للنصوص الشرعية، "وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم"[51].

وهي قراءة تفضي إلى تقديم المقاصد على النصوص والأحكام الشرعية، والتمسك بالمقصد، وتجاوز النص، إذا أمكن تحقق المقصد بوسائل أخرى فرضها واقع متغير، فلا مجال للزوم العبادات الكبرى في الإسلام: من صلاة وصيام وزكاة وحج؛ ذلك أن الشريعة جاءت بأحكامها لمصلحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في تنمية الروح وتحقيق العدالة بوسائل أخرى فنحن فلا معنى لإلزامية الشريعة الإسلامية. وكما نجد التطابق في تبني القراءة المقاصدية، بينه وبين الجابري، نجد التطابق في الأمثلة،مثال حد السرقة، لكن هذه المرة عند عبد المجيد الشرفي، الذي يرى أنه "لا حرج البتة في التخلي عنه، واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض منه بوسائل أخرى"[52].

أما حسن حنفي فيجعل المصلحةَ المصدرَ الأولَ للتشريع والأساسَ الذي تحاكَم إليه نصوص الوحي، وأن مصادر التشريع في الإسلام تقوم على "مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع؛ فالكتاب يقوم على المصلحة، والسنة أيضاً تقوم على المصلحة"[53]، أما إذا تعارض النقل والعقل، فيقدم العقل على النقل باعتماد آلية التأويل، ويؤول النقل لصالح المصلحة أيضا، ويقول في ذلك: "كما يؤوَّل النقل لصالح العقل في حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض"[54].

وأما نصر حامد أبو زيد فإنه يرى ضرورة التخلص من سلطة النص الديني، وإحلال النظرة التاريخية في التعامل مع العقائد والتشريعات التي تضمنها، يمكن من خلال إحلال النظرة المقاصد في التعامل مع النص الديني، كما فعل عمر بن الخطاب[55]، كما أنه يدعو إلى اعتماد منهج الصحابة في تقديم المصلحة والأخذ بمقاصد الشريعة كما جاءت في أفعال عمر بن الخطاب عندما ألغى حد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم وهي ثابتة بالنص[56].

ونجد هذا الاحتفاء باجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، في جل القراءات الحداثية للنص الشرعي، ولمنهج التجديد لديهم، على اعتبار أن عمر رضي الله تعالى عنه، أولى المقاصد عناية كبرى في اجتهاده، وأنه قدم المصلحة

عند تعارضها مع النصوص، ولم يقف عند الفهم الحرفي للنصوص الشرعية، بل تجاوزها إلى مقصدها وغايتها والتي تتجلى في اعتبار مصالح الناس، وذاك من خلال الاجتهادات الصادرة عن عمر في النوازل والقضايا المستجدة كإيقافه لحد السرقة عام المجاعة، وإيقافه لسهم المؤلفة قلوبهم، وإمضائه الطلاق الثلاث في مجلس واحد ثلاثاً..، فهذا محمد جمال باروت يرى أنه يمكن للاجتهاد المطلق أن يخصص العام، ويقيد مطلقه، وأن يوقف العمل بنصوص ثابتة، وقد فعل عمر ذلك[57]، ويقول أنور خلوف بأن عمر لم ينصع للآيات في سهم المؤلفة قلوبهم، وحد السرقة[58]، أما طيب تيزيني فيرى بأن عمر أبطل مفعول آيتين من القرآن، ووصفه بأنه موقف مستنير[59].

وبهذا المفهوم الخاص لديه للمصلحة وللشريعة يدعو إلى تطبيق الشريعة، واستبعاد العلمانية وتعويضها بالديمقراطية والعقلانية، لأنهما يعبران عن حقيقة حاجات المجتمع العربي، فالديمقراطية تعني حفظ الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية[60].

وبنفس المنطق – أي منطق حاجة المجتمع- دعا الجابري إلى فصل الدين عن السياسة، تجنبا للتوظيفات السياسية المغرضة، والتي من شأنها تشويه صورة الدين، إذ يقول: "ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير، السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية، أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه"[61].

**وقفة نقدية وتقويمية:**

تخرج القراءة الكلية للشريعة، عند التيار الحداثي، بالمقاصد عن البناء اللغوي، الذي أصلّه وأحكم قواعده وضوابطه الإمام الشافعي، وتعطي الأولوية للعقل من أجل الاجتهاد والإبداع بعيدا عن القواعد التي وضعها العقل الفقهي والأصولي، والمستمدة من التراث الإسلامي، وتجعل المصلحة هي المعيار والموجه للاجتهاد المعاصر، وأن الأحكام الشرعية لم تشرع هكذا بدون غايات ولا مقاصد، فوجب البحث عن هذه المقاصد، واستحضارها، ومراعاتها في العملية التشريعية، بدل الاكتفاء بالقراءة الحرفية للنصوص، لأن هذه القراءة المقاصدية تتيح مرونة كبيرة

في التشريع الإسلامي المعاصر، خاصة مع تغير ظروف المجتمع الإسلامي، والانفتاح على الحداثة الغربية المتطورة.

في حين أن الإمام الشاطبي في تنظيريه للمقاصد لم يخرج عما أسسه الإمام الشافعي من ضوابط لغوية صارمة، ولا ما هندسه الإمام الغزالي من بعده، من أصول تشريعية ثابتة محكومة ببناء لغوي مؤطر لعملة الفهم والاستنباط من النصوص الشرعية، وضابط للتشريع الإسلامي.

مكمن الخلل في القراءة الحداثية للمقاصد هو تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية، وجعلت التمسك بالجزئي نقيض للعمل بالكلي، ما جعل تمسك أصحاب هذه القراءة بالمقاصد تمسكا شكليا غير حقيقي، لأن تجليات العمل بالكلي تكون في تطبيقه في الواقع عبر جزئياته.

وهذا الإمام الشاطبي نفسه يصف توجها قديما مشابها لتوجه القراءة الحداثية، وينتقده، ويؤكد على أهمية الحفاظ على النصوص الجزئية واعتبارها: "أن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا لها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى الظاهري اطرح، وقدم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص"[62]، ويؤكد على أن النصوص الجزئية هي المدخل للمقاصد الكلية وبدون الجزئي لا يمكن الوصول إلى الكلي في النص الشرعي، "أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع، لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك أيضا، فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة"[63]. مع تأكيده على اعتبار قواعد اللغة العربية في فهم مقاصد الشارع "لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع "[64].

لا بد من تسييج عملية الاجتهاد والتشريع بقوانين ضابطة حاكمة تمنع من الزلل والانحراف، وإذا كان اعتبار المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية أمراً ضرورياً ومطلوباً شرعا، فإن الحفاظ على النصوص الجزئية مطلوب أيضا. والاهتمام بكليات الشريعة دون اعتبار نصوصها الجزئية فيه تعطيل للنصوص الشرعية المؤسسة لكليات الشريعة.

والعمل بالمصلحة واعتبارها في العملية التشريعية له ضوابط محددة، وليست مطلقة هكذا كما نجدها في القراءة الحداثية، والتي جُعلت مطية للتنصل من الانضباط للنصوص الشرعية.

**خلاصة:**

إذا كانت قضايا خطاب الوحي تكشف جهود العلماء المسلمين في خدمة النص الشرعي: توثيقا وفهما واستنباطا، وذلك بإبداع مناهج وقواعد علمية صارمة مانعة من الانحراف في الفهم والسلوك، بما أسس ثقافة إسلامية راقية امتدت عبر العصور، وأنقذت البشرية في ذلك الزمن من التيه العقدي والآخلاقي والسياسي والاجتماعي، وإذا كان الغرب اجتهد وأبدع في العلوم الإنسانية والمادية بما أتاح له التربع على قيادة العالم، فإن واجب المسلمين اليوم هو بعث الفكر الإسلامي وتجديده، لاستئناف السير الحضاري للأمة، ابتغاء للرقي والازدهار، لكن بالحفاظ على الهوية الإسلامية للأمة، والانفتاح المدروس على معارف الأمم المتقدمة. وسبيل ذلك هو الانطلاق من النصوص الشرعية، والاستفادة من التجربة التاريخية للأمة، في تطوير المعارف، واستيعاب ثقافة وعلوم الأمم الأخرى، وفي تعاملها مع النصوص الشرعية فهما وتنزيلا، بما أنتج فكرا إسلاميا أصيلا..، وإذا كانت جهود علماء الأمة قد أحكمت توثيق النص الشرعي بما لا يدع حاجة إليه اليوم، فإن الاشتغال به اليوم تضييع للجهد.

ويبقى مجال فهم النص الشرعي، على ما بُذل من جهد فيه، يبقى محتاجا للتجديد بما يناسب حاجة المسلمين اليوم، لأن كثيرا من الغيورين على الإسلام أوتي من جهة الفهم.

والمعول عليه في تسييج وضبط الفهم من الزلل هو علم أصول التفسير، الذي يمد القارئ بقواعد وضوابط تنظم عملية الفهم، وتحكم استنباط الأحكام والمقاصد الشرعية من مظانها.

**الهوامش:**

[1] - مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990م، ص 24.
[2] - المرجع نفسه، ص 14.
[3]- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط 2، سنة 1994، ص 126.
[4] - المرجع نفسه، ص 130.
[5] - المرجع نفسه، ص 130.
[6] - المرجع نفسه، ص 206.
[7]- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990م، ص 30.
[8]- المرجع نفسه، ص117.
[9]- المرجع نفسه، ص117.
[10]- الفكر الأصولي، واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، سنة 2002، ص 200.
[11]- ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، سنة 2001، ص 17.
[12]- قضايا في نقد العقل الديني، أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، سنة 2000، ص 186.
[13]- المرجع نفسه، ص 188- 187.
[14]- ينظر: تاريخية الفكر العربي، أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط 3، سنة 1998م، ص 260.
[15]- مدخل إلى القرآن، الجابري، طبعة بيروت، سنة 2007 م، ص 232.
[16]- المرجع نفسه، ص224
[17]- الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، عبد الجواد ياسين، التنوير، بيروت، ط1، سنة 2012م.
[18]- المرجع نفسه، ص 74.
[19]- ينظر: المرجع نفسه، ص75.
[20]- ينظر: نفس المرجع، ص 60.
[21]- المرجع نفسه، ص 62.
[22]- في المسألة الثقافية، الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1994، ص 250.
[23]- حوار الشرق والغرب، الجابري، طبعة الدار البيضاء، سنة 1995م، ص 67.
[24]- إشكالية الفكر العربي المعاصر، للجابري، طبعة الدار البيضاء، سنة 1989م، ص 41.
[25]- التراث والحداثة، للجابري، طبعة الدار البيضاء، سنة 1991م، ص 47-48 بتصرف.
[26]- ينظر: تكوين العقل العربي، للجابري، طبعة بيروت، سنة 1988م، ص 332.
[27]- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، للجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 1، سنة 1996، ص 8.
[28]- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2010م، ص 568.

[29]- الديمقراطية وحقوق الإنسان، الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2004م، ص 197.
[30]- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، للجابري، ص 12.
[31]- المرجع نفسه، ص 12.
[32]- المرجع نفسه، ص 171.
[33]- المرجع نفسه، ص 192.
[34]- وجهة نظر، محمد عابد الجابري، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط3، سنة 2004، ص 58.
[35]- المرجع نفسه، ص 60.
[36]- ينظر: بنية العقل، للجابري، ص 63.
[37]- المرجع نفسه، ص 37.
[38] - ينظر: الرجع نفسه، ص 547.
[39] - المرجع نفسه، ص 58.
[40] - ينظر: المرجع نفسه، ص 562.
[41]- ينظر: المرجع نفسه، ص 547.
[42] - ينظر: المرجع نفسه، ص 213.
[43] - ينظر: النص السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، سنة 1995م، ص 212.
[44] - الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، أبو زيد، نسخة دار سينا، سنة 1992م، ص 68.
[45] - معالم الإسلام، العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، ط2، سنة 2004م، ص 153-155.
[46] - تاريخية الفكر، أركون، ص 297.
[47]- ينظر: لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر بتونس، الطبعة الثانية، الطبعة 1، 2011، 1994م، ص 143.
[48]- الإسلام والحرية، محمد الشرفي، طبعة الدار البيضاء، ص138.
[49]- تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، نشر الفنك، الدار البيضاء، سنة 1998م، ص 42.
[50]- لبنات، الشرفي، ص 162.
[51]- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ص 70.
[52]- المرجع نفسه، ص 70.
[53]- من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، ط1، سنة 2005م، 2/488 – 489.

[54]- حصار الزمن الجزء الأول، حسن حنفي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، سنة 2007م، ص76.
[55]- ينظر: مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1990م، ص104.
[56] - ينظر: المرجع نفسه، ص 117.
[57]- ينظر: الاجتهاد : النص والواقع المصلحة، محمد جمال باروت، دار الفكر، دمشق، سنة 1420هـ، ص 136-137.
[58]- ينظر: القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، أنور خلوف، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 1997م، ص 25.
[59]- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، الطيب تزيني، دار الينابيع، دمشق، 1997م، ص 375.
[60]- ينظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الجابري، ص 113.
[61]- المرجع نفسه، ص 116-117.
[62]- الموافقات، للشاطبي، دار ابن القيم، دار بن عفان، سنة 2003م، 392/2.
[63]- المرجع نفسه، 6/3.
[64] - المرجع نفسه، 667/4.

# المقاربة الإسلامية للخدمة الاجتماعية
# أبعادها المعرفية وأسسها المنهجية

**د/ عبد العزيز جاهمي**
قسم العلوم الاجتماعية - جامعة 8 ماي 1945 - قالمة

**الملخص:**
تمثل المقاربات المنهجية الخلفية الفلسفية والمذهبية للبحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويحاول هذا المقال توضيح المقاربة الإسلامية وبعدها الروحي في الخدمة الاجتماعية، وتبيان أبعادها النظرية والمفاهيمية وأسسها المنهجية؛ التي تحتل مكانة متميزة في منظومة التفكير الإسلامي المعاصرة. وذلك من أجل تدعيم الاتجاه نحو تأصيل المهنة بالمبادئ والقيم الثقافية للمجتمع الإسلامي؛ والتي كتب لها في نظرنا الاعتراف الأكاديمي والمجتمعي.

**Résumé**:
Les approches méthodologique représentent les arrière-fonds philosophiques et doctrinaux de la recherche scientifique en sciences humaines et sociales. Le présent article essaye de clarifier l'approche islamique et sa dimension spirituelle en travail social.

ET démontrer ces aspects théoriques et conceptuelles, et ces fondements méthodologiques ; qui occupe une place très importante dans la réflexion et la pensée islamique moderne. et ce afin de renforcer la tendance de l'importance de l'originalité, et la nécessité de référer au principes et normes culturelles de la société musulmane, qui a notre avis obtenue la légitimité académique et sociétale.

**مقدمــة:**

ينطلق هذا المقال من حقيقة ما تواجهه المهن الإنسانية والاجتماعية المعاصرة من معضلات مع المفاهيم النظرية التي تسندها، وآداب ممارستها في الواقع؛ نتيجة لتبنيها لمختلف المدارس الفكرية، وتبدلها وتطورها تبعا لمقتضيات الحياة المتغيرة (الوجودية، البنائية، الوظيفية، الماركسية، الغائية، النفعية،

المساواتية، الرمـزية الاجتماعية...). ويأتي على رأس هذه المهن الخدمة الاجتماعية*، باعتبارها إحدى نواحي الاهتمام في نسق الرعاية الاجتماعية الحديث للمجتمعات، بما تحمله من معانٍ ومضامين إنسانية وأخلاقية؛ حيث يجد الباحثون والمهتمون والمختصون أنفسهم في كثير من الحالات عاجزين عن مجاراة الصعوبات، ومواجهة المواقف التي تفرضها طبيعة المهنة في مواجهة المشكلات المتغيرة للمجتمعات. ولم يجدوا ضالتهم إلا في الأديان خاصة السماوية منها، بما تتضمنه من قيم ومبادئ سامية يمثل فيها الإنسان الموضوع والغاية. ويحتل الدين الإسلامي - باعتباره خاتما للأديان، وعدم تعرض أحكامه ومفاهيمه للتحـريف والـتـزييف كما حصل في الأديان الآخرين وما يتمتع به من توجهات فكرية ورصيد قيمي – مصدرا ثريا يجب الانطلاق منه للارتقاء بالمهنة، وتأطير عمل المختصين (الأخصائيين الاجتماعيين) بأخلاقيات ومبادئ تمكنهم من إيصال الخدمات للعملاء، وكفالة احتياجاتهم وحل مشكلاتهم سواء المادية منها أو المعنوية أو الروحية بفعالية. وسنحاول في هذا المجال تسليط الضوء على المنطلقات النظرية والأسس العملية التي تقوم عليها المقاربة الإسلامية**، باعتبارها إحدى المقاربات الدينية التي بدأت تشق طريقها بثبات في برامج ومناهج الخدمة الاجتماعية للمجتمعات المختلفة، في الوقت الذي مازال واقع المجتمع الجزائري يقدم تصورا ضيقا ومحدودا لها؛ وذلك من خلال التعرض إلى أصولها النظرية والمحاولات الفكـرية التي ساهمت في تبلورها، والأسس والعناصر التي تقوم عليها، والتي يتحقق بمقتضاها فعاليتها في إيصال البرامج والأنشطة والخدمات لمستحقيها من مختلف الفئات الاجتماعية.

**أولا: الأصول النظرية للمقاربة الدينية في الرعاية الاجتماعية**

إن للمقاربة الدينية في الرعاية الاجتماعية عموما، أصولا نظرية ورواسب فكرية تمتد بجذورها إلى الماضي السحيق من تاريخ البشرية؛ أي إلى الفترة التي لم تتأسس فيها العلاقات الاجتماعية بعد؛ حيث كانت أشكال التعاون البسيط في المجتمعات البدائية تساهم فيه إلى حد كبير نزعة تقديس القوى الخفية. وهي القوى التي كانت تبعث في نفسية الإنسان الأول الطمأنينة، وتدعوه إلى فعل الخير والتضامن مع بني جنسه في مواجهة الأخطار المحدقة به وقتها؛ والمتمثلة خاصة في قوى الطبيعة المختلفة والحيوانات المتوحشة، وجشع وأنانية أخيه الإنسان. وفي هذا المجال يرى بعض العلماء الاجتماعيين أن النظام الطوطمي الذي كان سائدا آنذاك، كان وسيلة قد اتخذتها العشائر القديمة لتمرين أفرادها وترويضهم على تقديس ما كان

لديها من نظم وأوامر ونواه، ولتقوية أواصر ارتباطهم بها، بما تفرضه من عادات وما تضعه من قواعد تتعارض في كثير من مظاهرها مع أهواء ورغبات الأفراد[1].

وهو ما أكدته بعض الدراسات النفس- اجتماعية لاحقا؛ حيث أثبتت أن شعور الفرد بالحاجة إلى قوى خارقة يمكنه الاحتماء بها في دفع الأضرار وجلب المصالح، واقع وجداني لا يمكن نكرانه. ويذهب كل من ف. ميري (F. MIRRY)، ور. ميري (R.MIRRY) إلى أن ظاهرة التدين ظاهرة غريزية، وأن المفاهيم ذات المعنى والدلالة المرتبطة بها تتكون إذا ما أعطيت الفرصة لذلك[2]. ولعبت النزعة الدينية على تنوع مصادرها دورا بارزا في بلورة تصورات وأفكار الكثير من العلماء آنذاك. ويكفي للتدليل على ذلك، الأفكار والتجارب الرائدة التي أثبتت نجاعتها مثل: تجارب ابن سينا الرائدة في علاج المرضى من خلال توظيف الطاقة الإيمانية في تدعيم وتقوية إرادة الحياة لدى المـريض، والتفاعل مع طرق العلاج؛ وتجربة (دوركايم) الشهيرة حول الانتحار التي أثبت فيها دور الوازع الديني في ضبط السلوكيات وتجنيب الأفراد الوقوع في مهاوي الجريمة والانحراف، ونظـرية (فرويد) المشهورة (التحليل النفسي) التي استلهم حقائقها من تفسير الأحلام التي جاءت في الكتب السماوية، ومفاهيم (إيبوقراط) عن الشخصية والنمط التائه منها. والتعاليم الإسلامية حول طبائع النفوس(المطمئنة، اللوامة، الأمارة بالسوء...)، وأنماط الناس (الكاظمين للغيظ والعافين عن الناس...)، والمحاولات المبكرة للكنيسة في العلاج من خلال الاعتراف بالخطيئة. بالإضافة إلى علاج أصحاب الطرق والتأمل التجاوزي، والطرق اليوجية، والعلاج بطريقة زن التأملية (البوذية)، والعلاج بالإيمان لدى أصحاب الديانات السماوية وما تقوم عليه من شعائر وطقوس إيمانية...الخ[3]. والتي تزامنت مع انتشار الدعوات إلى الالتزام بالأخلاق الحسنة، والقيام بأعمال الخير والبر، ونشر المحبة والأخوة بين الناس، وإقامة المجتمعات على أسس من التضامن والتعاون والمساواة. وهي التي صبغت اتجاهات ومبادرات وأنشطة الرعاية الاجتماعية من صدقات ومعونات وخدمات بصبغة أخلاقية ودينية[4].

وقد ساهم رجال الدين والمؤسسات الدينية (المساجد، كنائس، أديرة...) مساهمة فعالة في حماية الطبقات الضعيفة، وضبط الانحرافات السلوكية؛ باعتبارها القوى الاجتماعية الأساسية السائدة وقتها. ففي المجتمع الإسلامي الأول أنشئت منذ القرن الأول الهجري إدارات خاصة بالإحسان تمول عن طريق الزكاة، وتنفرد بميزانية مستقلة تنفق في مصارفها الشرعية، وتوزع الرواتب على فئات معينة

حددتها الآيات القرآنية الكريمة. وكان في عهد الخليفة الثاني للمسلمين (عمر بن الخطاب) تقيد قوائم تضم أسماء المستحقين من الناس للمساعدة. وتخبرنا المصادر والوثائق التاريخية عن الزيارات التي كان يقوم بها عمر رضي الله عنه ليطمئن فيها على ظروف الفقراء وأحوالهم المعيشية؛ حيث كان ينتقل إليهم ليلا في مضاربهم وبيوتهم، ويحمل إليهم القوت والطعام. وكذلك سار الخلفاء والولاة على هذا النهج بعده. فكانوا يهتمون بالرعية، ويقررون لها المساعدات في ضوء احتياجاتها وظروفها الشخصية، فخصص للكفيف والمريض من يقوم على رعايتهم، وكانت تخصص نفقة للشيخ الكبير والأرملة والطفل من بيت مال المسلمين في غياب من يعيلهم[5]. إلا أن الخدمة الاجتماعية الحديثة باعتبارها مهنة علمية وعملية اعتنقت مفاهيم ومبادئ لم تكترث فيها للبعد الديني بالكيفية المناسبة؛ وذلك بدعوى الحياد القيمي والموضوعية المزعومة؛ اللتين ورثتهما عن الاتجاهات الأمبريقية خاصة المتطرفة منها التي تشكلت نتيجة للمفاسد والانحرافات التي عرفتها الكنيسة خاصة في القرون الوسطى. وهو ما حدا ببعض علماء الخدمة الاجتماعية الغربيين أنفسهم إلى الدعوة إلى ضرورة إيلاء أهمية للقيم الدينية والروحية حتى تقوم المهنة بدورها في مساعدة الناس[6]. كما أبدى المتخصصون في الخدمة الاجتماعية في الدول الإسلامية اهتماما متزايدا بالمراجعة النقدية للافتراضات التي بنيت عليها والمبادئ التي تستند إليها؛ حتى تستجيب لعقائد وقيم الدين الإسلامي. وبالتالي ظهر هذا الاتجاه (المدخل الديني في الخدمة الاجتماعية) يستلهم أطره النظرية وممارساته التطبيقية من منظور الأديان، وتصوراتها للحياة والإنسان. ومع أن هذا المدخل يستمد أسسه من المعتقدات الدينية وتطبيقاتها، إلا أنه لا يتبع في الغالب طقوسا ومراسيم محددة كما كان الحال عليه في الماضي، إلا ما تعلق منها ببعض الجوانب كتلك الخاصة بعمليات تطمين ومواساة وتشجيع العملاء (الأفراد والجماعات التي توجه لهم الخدمة)، والتي من شأنها مساعدتهم على استعادة قواهم الروحية، وشحن إرادتهم من خلالها[7]. وما يجب التأكيد عليه في هذا المجال، هو أن بروز المدخل الديني كأساس نظري وعملي تستند إليه الخدمة الاجتماعية، لم يكن بغرض استبعاد بقية المداخل، وإنما إعادة صياغة مسلمات وافتراضات وممارسات وطرق وأساليب جديدة، كشفت عنها الممارسات والتجارب في هذا المجال.

**ثانيا: المساهمات المعرفية المعاصرة وتبلور المقاربة الدينية في الخدمة الاجتماعية**

لقد تعرضت المبادئ في أوروبا وأمريكا خاصة (مهدا الخدمة الاجتماعية تاريخيا) لعدة تغيرات جنحت بها من الفلسفة الوجودية إلى الوضعية إلى البنائية إلى الوظيفية الماركسية إلى البراغماتية[8]، إلى الغائية إلى المساواتية. وأثرت بشكل مباشر على منظومات الرعاية الاجتماعية وخدماتها فيها؛ مما حدا ببعض العلماء إلي الدعوة لمراجعة تلك المدارس وما يرتبط بها من مفاهيم وممارسات، خاصة تلك التي تستبعد القيم الدينية في أدبياتها وعملياتها. فشهدت العقود الأخيرة من القرن الماضي ظهور عديد البحوث والدراسات والمقالات ذات الصلة، نشرت في الدوريات العلمية آنذاك. كما عقدت لذلك الكثير من المؤتمرات، وكانت علامات بارزة في هذا الاتجاه؛ حيث أدركت أهمية الأخذ بالعوامل الدينية والروحية في ممارسة وتعليم الخدمة الاجتماعية، حتى يتحقق للمهنة غاياتها وأهدافها بكفاءة وفعالية. ويمكن إدراج أهم المساهمات فيما يلي:

1- خصصت دائرة معارف المهنة الصادرة عن جمعية الأخصائيين الاجتماعيين الأمريكية، والتي تعتبر من أهم المراجع العلمية في الخدمة الاجتماعية في العالم، في طبعتها التاسعة عشر (19) الصادرة عام 1995 ضمن ملحقها الأخير ولأول مرة مقالا من مقالاته الرئيسية موضوعه (العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية)، مما يرقى إلى مستوى الاعتراف الرسمي بأن هذا التوجه الجديد قد حصل على الاعتراف العلمي والمهني ليكون ضمن التوجهات النظـرية المستقبلية للمهنة.

2- ظهر عام 1996 أول كتاب جامعي مرجعي حول ممارسة الخدمة الاجتماعية الأمريكية ينطلق من وضع العوامل الروحية موضعها من الممارسة المهنية. كما ظهر كتاب مماثل في مسائل العلوم التأسيسية للخدمة الاجتماعية سنة 1998، يتناول قضايا السلوك الإنساني للفرد في البيئة الاجتماعية في ضوء العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية ألا وهو كتاب سوزان روبينز (S.ROBINZ) وزملاؤها. ويكشف كتاب ادوارد كاندا (E.CANDA) الصادر سنة 1998 المعنون بـ (العوامل الروحية) في الخدمة الاجتماعية، عن اتجاه جديد ومرجع أساسي في هذا المجال؛ حيث تناول في مقالاته قضية ممارسة وتعليم الخدمة الاجتماعية مـن وجهة النظر الدينية والروحية.

3- صدور دليل عن المجلس الأمريكي لتعليم الخدمة الاجتماعية سنة 1995 ولأول مرة منذ العقود الأولى لإنشائه، يتضمن نصا يشير إلى النواحي الروحية والدينية والأنساق الاعتقادية على اختلافها وتنوعها كمكونات هامة ضمن محتوى المناهج والبرامج الدراسية لكليات الخدمة الاجتماعية[9].

4- قيام جمعية النواحي الروحية في الخدمة الاجتماعية الأمريكية بتنظيم ثلاثة مؤتمرات على المستوى القومي الأمريكي في الأعوام (1995، 1997،1996) على التوالي عكست موضوعاتها وضع العلاقة بين النواحي الدينية والروحية، والخدمة الاجتماعية؛ حيث تناول المؤتمر الأول موضوع عودة الروح إلى الخدمة الاجتماعية، وخصص المؤتمر الثاني للتعبير عن روح الخدمة الاجتماعية، بينما ركز المؤتمر الثالث على تثبيت الروح في الخدمة الاجتماعية[10].

5- المناقشات التي أثارتها نتائج البحوث التقويمية لمدى فاعلية الخدمات التي كان يقدمها الأخصائيون، وألقت المهنة (الخدمة الاجتماعية) في دوامة من الأبحاث والمراجعات والتنقيب عن أسباب الفشل والقصور في أداء مهامها ووظائفها. وقد عبر عن هذا الموقف فيشر(FISHER) بالإشارة إلى أن تلك السلسلة من النتائج السلبية المستمرة للممارسة أدت إلى أزمة، أدت بدورها إلى البحث عن نماذج جديدة للممارسة تتجاوز القصور فيها. وتزامن ذلك خاصة مع الجهود الموازية للمراجعات التي أجريت في نطاق فلسفة العلوم الاجتماعية عموما، والتي طالبت بتبني توجه علمي جديد (NEW PARADIGM) يتجاوز التصورات الوضعية الأمبريقية التقليدية؛ ويقوم على أساس نظرة شمولية لا تختزل الإنسان في جوانبه المادية والبدنية وحدها (علمنة المهنة)، فتحدث جوزيف هيس ( JOSEPH HESS) عما أسماه (أزمة الهوية) التي تعاني منها الخدمة الاجتماعية الأمريكية خاصة، نتيجة إهمالها للبعد الروحي في الممارسة، واختزلت الإنسان إلى مجرد تفاعل بين قوى غريزية، وإلى حاجة أساسية (حاكمة) للحصول على القوة. واستشهد في ذلك بـ(فكتور فرانكل) الذي يذهب إلى أن العوامل الروحية تتصل بقدرة الإنسان على إيجاد معنى أعمق لوجوده في الحياة، ونقل عنه قوله "إن البعد الروحي لا يمكن تجاهله لأنه هو ما يجعل الإنسان إنسانا"[11]. كما بين مارتين مارتي (MARTY MARTIN) في مقالته الشهيرة الموسومة بـ(الخدمة الاجتماعية هل هي مؤمنة أم كافرة؟)، بأن إهمال الدين في كتابات وممارسات الخدمة الاجتماعية يؤدي إلى وجود فجوة في التصور بين الأخصائيين الاجتماعيين، وبين الناس الذين تقدم لهم الخدمات

الاجتماعية؛ لأن الناس قد تكون لديهم دوافع تحركها الرغبة في إيجاد معنى لحياتهم. لكن تلك الدوافع والرغبات لا تجد آذانا صاغية عند الممارسين الذين يستبعدون في لغتهم المتخصصة أي اهتمام بهذه النواحي. وأشار (مارتي) إلى أن فصل الدين عن الدنيا فيما يعرف بالتوجه العلماني (SECULARIZATION) يؤدي إلى أن المؤسسات والممارسات في هذا المجال، ينبغي أن تبنى على أسس تتصل بهذه الحياة الدنيا (THIS WORLDLY) مستبعدة بذلك أي صلة بالله أو باليوم الآخر؛ الذي قطعت الخدمة الاجتماعية فيه شوط كبيرا. ويعتبر مسؤولا عن قصور الممارسة فيها. ودعا في النهاية إلى التخلص من أثاره المريرة. أما سو سبنسر SUE (SPENCER) فقد تساءلت قبل ذلك بسنوات طويلة وبتعجب على هيمنة التوجهات العلمانية في إعداد الأخصائيين وممارساتهم بقولها: "إذا كانت الحاجات والممارسات الروحية هي جزء لا يتجزأ من حياة تلك الأعداد الكبيرة من الناس. وإذا كان استخدام العقيدة الدينية له تلك القيمة الحقيقية أو المحتملة لهذه الأعداد الغفيرة من الناس، فإن المرء ليتساءل عن أسباب تردد الأخصائيين الاجتماعيين في الاعتراف بتلك الحاجات ومقابلتها". وتتفق فنسنتيا جوزيف (F.JOSEPH) مع من يرون أن العوامل الروحية التي تؤثر تأثيرا كبيرا على الأفراد في مختلف مراحل حياتهم لم تناقش إلا قليلا في كتابات الخدمة الاجتماعية في أمريكا؛ وأنه لم يقدم إطارا نظريا لمساعدة الأخصائي على فهم وتقويم ديناميات الحياة الدينية للعملاء، أو لمساعدته على التدخل بمهارة في هذا المجال[12]. كما أكد كل من: (ماكس سيبورين، وابيرين براور) على أنه لما كانت الجوانب الروحية تمثل بعدا أساسيا من أبعاد الخبرة الإنسانية فلا بد من إعطائها ما تستحق من اهتمام في بحوث الخدمة الاجتماعية، أو في بناء نظرياتها وممارساتها المهنية. ودعى كندا (CANDA) إلى توسيع نطاق مفهوم الشخص في البيئة ليشمل العالم غير الإنساني، وإيجاد معايير لتقدير درجة الارتقاء الروحي والأخلاقي للعميل (SPIRITUAL MORAL AND DEVELOPMENT). وأن هذه المعايير ينبغي ألا تختزل الحياة الروحية للعميل إلى مجرد سلوكيات ظاهرة قابلة للملاحظة من الخارج. أما دادلي وهلفجوت (DUDLEY AND HELFGOTT) فقد ناقشا مفهوم النواحي الروحية والفرق بينها وبين مفهوم النواحي الدينية. وينقلان عن (هايفيلد وكاسون) تعريفهما للنواحي الروحية على أنها: "ذلك البعد المتضمن لحاجة الإنسان للتوصل إلى إجابات مرضية لمعنى الحياة والمرض والموت، والسعي للوصول إلى علاقات أعمق مع الله والناس

والذات". وقد اتجه المؤلفان بعد ذلك للقول بأن الجوانب الروحية أشمل، وأن الجدل الدائر حول النواحي الروحية، إنما يرجع في جانب منه إلى صلة النواحي الروحية بالدين، وذلك لأن الفصل القانوني بين الدين والدولة في الولايات المتحدة الأمريكية كان يمنع تدريس الدين في أي مؤسسة حكومية، ويحول دون إدخال الدين كجزء من برامج المؤسسات الاجتماعية التي تتلقى دعما حكوميا. وهناك إدراك واضح للعلاقة الوثيقة بين الدين والنواحي الروحية حيث يقول (كندا) في ذلك: "إن الدين يتضمن تنميطا للمعتقدات والممارسات الروحية في إطار المؤسسات الاجتماعية والدعم المجتمعي، وفي إطار التقاليد ذات الاستمرارية عبر الزمن". وقد حاول (كندا) أن يتبع الطرق التي يستخدم بها المشتغلون بتعليم الخدمة الاجتماعية في أمريكا اصطلاحات النواحي الروحية والدينية؛ فأشار إلى أن الأخصائيين الاجتماعيين قد كانوا في الماضي أكثر استخداما لمصطلح الدين مقارنة بمصطلح العوامل الروحية لأنهم كانوا ينطلقون عادة من تقاليد دينية محددة كالمسيحية أو اليهودية[13]. ولكنهم منذ ستينات القرن الماضي قد بدأوا يوسعون نطاق اهتمامهم المهني ليمكنهم من الاستجابة للتنوع الكبير في المعتقدات الدينية الأخرى كاليهودية والإسلام والبوذية. ولعل أول محاولة في هذا المجال ما قدمته شارلوت تاول (CH.TOWLE) في مؤلفها الشهير عن (الحاجات الإنسانية المشتـركة) لتوجيه الأخصائيين الاجتماعيين العاملين في المؤسسات الحكومية التي لا تملك التوحد مع أي ديانة بعينها، والتي أصرت فيه على أن الحاجات الروحية يجب أخذها في الاعتبار وفهمها واحترامها كأحد الحاجات الإنسانية الأساسية". كما أشار براور (BROWER) إلى ما أسماه البعد الروحي (SPIRITUAL DIMENSION) باعتباره الروح الإنسانية غير المادية. وأوضح أن هذا البعد يتضمن كل الجوانب الشخصية الإنسانية؛ إضافة إلى الوعي بوجود (مصادر للروح / الطاقة للخلق) ووجود علاقة مع هذا المصدر. أما ماكس سيبورين (M.SIPORIN) فقد أوضح أن ما هو روحي إنما يشير إلى جانب ما هو أخلاقي في الفرد ما يسمى بالروح التي تهفو نحو القيم المتعالية الرفيعة (transcendental)، ونحو إعطاء معنى للحياة، ومعرفة الحقيقة المطلقة (ULTIMATE REALITY)، ونحو الارتباط بالغيرية والقيم الغيبية، أو فوق الطبيعة (NATURAL SUPER)؛ مشيرا إلى أنه من الممكن للعوامل الروحية أن تعبر عن نفسها داخل أو خارج المؤسسات الدينية. وأن مفهوم العوامل الروحية لا ينبغي قصره على الاعتقاد بوجود الله أو بوجود الروح، مفسحا بذلك الطريق أمام

شمول نظرية العوامل الروحية لكل أشكال وصور التعبيرات الروحية المتضمنة في الديانات غير السماوية والوثنية أو التوجهات الإلحادية. أما (فنسنتيا جوزيف) فقد قدمت تعريفا للعوامل الروحية باعتبارها: " البعد الكامن وراء الوعي الباحث عن المعنى، والباحث عن الوحدة مع هذا الكون ومع كل الأشياء؛ والذي يمتد ليشمل استشعار المتعالي ذي القوة الأعلى منا"[14].

وفي ضوء ذلك فقد توصل (كاندا) إلى ما يعتبر تصورا شاملا لمفهوم العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية حيث يقول: "إنني أتصور العوامل الروحية على أنها ذلك (الجشطلت) من العمليات الكلية للحياة الإنسانية والنمو الإنساني الذي يشمل النواحي البيولوجية والعقلية والاجتماعية والروحية؛ والتي لا يمكن اختزالها بالوقوف عند أي واحد من هذه المكونات منفردا؛ بل الأصح قولا أنه مفهوم يشير إلى كلية ما هو إنساني. وهذا التعريف يشير إلى أوسع معاني الاصطلاح... كما ينبغي أن نذكر هنا أن (كاندا) وغيره من المؤلفين والمنظرين في الولايات المتحدة الأمريكية عندما يتكلمون عن الحياة الروحية، فإنهم يوسعون نطاقها لتشمل كل جوانب الخبرة الدينية وغير الدينية، دون إصدار أي حكم عام أو قطعي في هذا النطاق؛ وذلك بحكم الظروف الخاصة بمجتمعاتهم. وقد قدم (كاندا) باعتباره الأب الروحي لهذا المدخل في أمريكا تعريفا مهما للممارسة الواعية بالعوامل الروحية، وذلك في مقال تاريخي له نشر في دائرة معارف الخدمة الاجتماعية سنة 1997، ويتضمن هذا التعريف عددا من الجوانب الأساسية التي يتطلب الأمر الوقوف عندها ومنها:

1- أن هذا المنظور للممارسة لا يعني الأخذ في الاعتبار النواحي الروحية والدينية للعملاء وحسب، بل يتعداه إلى النمو الروحي للأخصائي الاجتماعي ذاته.

2- وعي الأخصائي الاجتماعي بالدور الايجابي والفعال للجوانب الروحية في التأثير على سلوك العملاء؛ بغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم، التي يجب أن تحترم دون محاولة تحويلهم عنها إجبارا أو إغراء.

3- ربط الجوانب الروحية بالجوانب الأخلاقية والمعنوية[15].

4- الاستعانة بمختلف الموارد الموجودة في البيئة (مادية أو بشـرية)، وخاصة في حالة اختلاف ديانة العميل عن ديانة الأخصائي الاجتماعي.

وتذهب ماريا كارول (M.KARROL) إلى أن الكثيرين يستخدمون مفهومي العوامل الروحية والعوامل الدينية بالترادف. وترى أنه يمكن التمييز بينهما

على أساس أن العوامل الروحية تشير إلى عملية سعي الإنسان للوصول إلى إدراك معنى الحياة والهدف منها، في حين أن الدين يشير إلى: "مجموعة من المعتقدات المؤسسية المنظمة، وإلى الوظائف الاجتماعية باعتبارها وسيلة للتعبير عن النواحي والخبرات الروحية"[16]. ويـرتكز المدخل الديني في نظر (عمر الشيباني) إلى إصلاح شأن العقيدة الدينية، وتنمية الوازع الديني والخلقي في النفوس، وبناء روح الجد والمسؤولية، وإرادة التغيير وضبط النفس، ومقاومة الشرور وطغيان المادة في نفسية الفرد، وضمان حقوق الأفراد في الكرامة والحرية والأمن والطمأنينة، والعدالة والمساواة والمعرفة، ونشر الوعي التربوي الثقافي والاجتماعي، وحماية المجتمع من الانحرافات بمختلف أشكالها وألوانها؛ وإعداد البيئة الصالحة لتكوين المجتمع الفاضل[17]. وهي المرامي الكبرى للخدمة الاجتماعية ومبادئها.

**ثالثا: المقاربة الإسلامية الخدمة الاجتماعية**

لقد تزامن ظهور هذه المقاربة مع الاتجاهات الجديدة التي برزت في العلوم الاجتماعية والإنسانية عموما؛ والتي تدعو إلى دراسة الظواهر والنظم والأنساق والعلاقات الاجتماعية من منظور إسلامي. والتي كان من نتائجها ميلاد تخصصات جديدة (علم الاجتماع الإسلامي، علم النفس الإسلامي، والتشريع الإسلامي، الاقتصاد الإسلامي...)، حيث إن تلك التخصصات تعتبر القاعدة العلمية للخدمة الاجتماعية، باعتبارها تخصصا هجينا يستمد أسسه المعرفية ومبادئه منها. لقد اتجهت الخدمة الاجتماعية إلى تبني هذه المقاربة، وتحمست لتطبيقها في المؤسسات الاجتماعية لعلها تجد فيها أسلوب العمل الأمثل، وطريقة العلاج المناسبة لزبائنها وعملائها بعد أن تفرقت بها السبل، وعجزت أساليبها التقليدية والمحدثة المستمدة من الاتجاهات الفكرية العلمانية، وتجارب وخبرات المجتمعات الغربية عن تلبية احتياجاتهم وإيجاد الحلول لمشكلاتهم.

لقد أبدى المتخصصون في الخدمة الاجتماعية في الدول الإسلامية في العقود الأخيرة اهتماما متزايدا بقضية المراجعة النقدية المتعمقة للافتراضات التي بنيت عليها المهنة (الخدمة الاجتماعية)، والمبادئ التي تستند إليها بغرض إحداث التغيرات اللازمة في ممارساتها وتطبيقاتها؛ حتى تصبح أكثر استجابة لحاجة المجتمعات الإسلامية التي تمارس فيها، وأكثر فعالية في النهوض بالأعباء والمسؤوليات الموكلة لها؛ والمتمثلة في تلبية احتياجات الناس وحل مشكلاتهم، وإحداث التغيرات المناسبة في البنى الاجتماعية المختلفة، وتحقيق أدوارها الوقائية

والعلاجية والإنمائية بكفاءة[18]. وذلك فيما أصبح يطلق عليه (التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المنظور الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المدخل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية، أسلمة الخدمة الاجتماعية، توطين الخدمة الاجتماعية، المدخل الإسلامي للخدمة الاجتماعية...الخ. وهي المفاهيم التي كثر استخدامها في الأدبيات المرتبطة بالمهنة في المجتمعات الإسلامية المختلفة وبعض الدول النامية؛ لتشير إلى عملية تكييف وتطويع وأقلمة المهنة لتواكب ظروف وثقافات ومتطلبات المجتمعات التي تعمل فيها، بدلا من مجرد التقليد الأعمى أو استنساخ تجارب وخبرات وممارسات ومناهج صممت لتلاءم مجتمعات أخرى غيرها. وفي هذا السياق يقول أستاذ الخدمة الاجتماعية الهندي ك.جاكوب (K.JACCOB): "إن الشكل الذي نعرفه عن الخدمة الاجتماعية قد نشأ في المجتمعات الغربية استجابة لحاجات ومشكلات تلك المجتمعات والظروف الخاصة بها... ولذلك فإن واجبنا هو التوصل إلى خلفية نظرية ملائمة، وإطار مهني يصلح للممارسة في مجتمعاتنا". ويطالب مواطنه بانياجي (BANIAGI) بضرورة توطين الخدمة الاجتماعية في الهند على هذا الأساس حيث يقول: "إن الهند قد استخدمت الخدمة الاجتماعية بقاعدتها العلمية وطرقها ومبادئها كما وردت عن مثيلتها في الولايات المتحدة الأمريكية؛ وقد حان الوقت لتحديد الاختلافات بين المجتمعين، وما تتطلبه أقلمة العمليات الأساسية للخدمة الاجتماعية بما يتماشى وظروف الهند وقيمه الثقافية". وفي نفس الاتجاه يذهب (هربرت آبتر H.APTER) إلى أن الخدمة الاجتماعية باعتبارها نظاما اجتماعيا فائق المرونة يشترك في مبادئها الكثير من المجتمعات؛ ومع ذلك يجب إدراك اختلاف الأنظمة الثقافية والاجتماعية لهذه المجتمعات عند ممارستها (المهنة)"[19].

إن دراسة فاحصة لواقع العالم الإسلامي عموما، تكشف عن حقيقة لا يمكن التغاضي عنها، وهي تأثره الواضح بالفلسفات الغربية في جميع المجالات؛ مما جعل مجتمعاته يظهر فيها ما ظهر في المجتمعات التي نهلت منها ثقافتها من انحرافات قيمية، واهتزازات في المثل، وظهور العديد من الأمراض الاجتماعية والانحرافات السلوكية، وطغيان التفسير المادي للحياة؛ بحيث لم تفلح معه الإجراءات الوقائية والعلاجية الترقيعية المستمدة من تلك الفلسفات، لأنها صيغت لمجتمعات غيرها[20]. لذلك ظهرت المحاولات الأولى لتأصيل الخدمة الاجتماعية المنطلقة من المنظور الإسلامي وعلى رأس هذه المحاولات المبادرة الرائدة للدكتورة (عفاف الدباغ) التي

قامت بمحاولة لاستجلاء طبيعة الإنسان الذي تتعامل معه الخدمة الاجتماعية، وفهم السنن النفسية والاجتماعية التي تحكم سلوكه والوصول إلى تصور إسلامي حول أسباب المشكلات الفردية والاجتماعية[21]؛ وما تلاها من مساهمات شكلت تحولا نوعيا في مسار الخدمة الاجتماعية. ويمكن في هذا المجال ذكر على سبيل المثال لا الحصر مساهمة كل من: إبراهيم عبد الرحمن رجب في مؤلفه (الإسلام والخدمة الاجتماعية)، والدكتور محمد سلامة محمد غبارى في مؤلفه (مدخل إلى الخدمة الاجتماعية الإسلامية - خدمة الفرد)، وغيرها من الإسهامات.

لقد جاء الدين الإسلامي خاتما للأديان السماوية الأخرى وجامعا لها. فجاء بمنظومة عملية شاملة لمختلف أوجه النشاط الإنساني، فاحتلت الرعاية الاجتماعية مكانة مرموقة في التنظيم الاجتماعي للمجتمع الإسلامي حتى تكفل لأفراده التعاون والإحسان ويتحقق للأمة السعادة والرفاهية، وتضمن لها التقدم والرقي، وتؤمن لها المنعة والعزة. ويندرج ذلك كله ضمن ما يعد من مناط التكليف[22]. لأن الدين الإسلامي هو دين الحياة بكل ما يقتضي ذلك من دلالات، ودين المجتمع الذي يعرف كيف يحفظ كيانه، ويدعم وجوده ويصونه، ويحمي منتجه الحضاري؛ ويوجهه الوجهة التي تحقق عمارة الأرض، والسعادة والمصلحة للجميع، ودين الإنسان الذي يستخدم عقله وفكره وخياله، و يستعمل ما كسبت يداه لترقية ذاته وتطوير حياته، وتكييف بيئته التي يعيش فيها[23].

لقد استهدفت رسالة الإسلام هدفا رئيسا هو خلق المجتمع الإنساني المثالي، من حيث سلوك أفراده أو علاقاتهم ومعاملاتهم. كما جاءت لتعيد للشخصية الإنسانية وحدتها وتكاملها بربطها برباط من القيم التي تحكم مسلكها العام والخاص. ونشأت بذلك قيم اجتماعية، أصبحت تشكل الكيان الاجتماعي للجماعات والكيان النفسي للأفراد.

**رابعا: فعاليتها في الخدمة الاجتماعية**

حتى تؤدي هذا المقاربة دورها بكفاءة وفعالية في تلبية احتياجات المتكفل بهم (العملاء)، وحل مشاكلهم، وتعديل اتجاهاتهم وميولاتهم ورغباتهم، وضبط سلوكياتهم بكيفية تمكنهم من تجاوز المواقف الإشكالية بإيجابية؛ بإصلاح شأن العقيدة في نفوسهم، وتنمية الوازع الديني والخلقي لديهم، وبناء روح الجد والمسؤولية وإرادة التغيير، وضبط النفس، ومقاومة الشرور وطغيان المادة، وضمان حقوقهم في الأمن والطمأنينة، والكرامة والحرية، والعدالة والمساواة، والمعرفة ونشر الوعي

الثقافي والتربوي، وحماية المجتمع من الانحرافات المختلفة. يجب التقيد في ذلك بجملة من الشروط، والالتزام بمختلف المواصفات والمقاييس والضوابط والأساليب الكفيلة بترسيخ القيم السامية لهذا المدخل في الواقع العملي، من بينها:

1- وجوب توفر القائمين على خدماته وخاصة الأخصائيين الاجتماعيين على معرفة ودراية كافيتين لمفاهيم وقيم وآداب هذا الدين، وأنماط السلوك المستحبة والمستهجنة فيه، وقناعة وإيمان بصدقيتها ونجاعتها؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، ومن جهل شيئا عاداه أو شوهه. وبالتالي فعلى من يمارس هذا المنهج أن يتوفر على رصيد معرفي كاف لأداء هذا العمل، قال الله تعالى: ﴿**قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ۖ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾ [يوسف: 108]، وأن يكون على قناعة مطلقة، وإيمان راسخ بكمال هذا الدين مصداقا لما جاء في الذكر الحكيم: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ [المائدة: 3]، والسبيل السوي الذي لا حياد عنه: ﴿**وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [الأنعام: 153]، وأن هذا الدين يستند إلى كتاب شامل لمختلف أوجه الحياة: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ [النحل: 89]، وقوله تعالى: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾ [الأنعام: 38]، وقوله: ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ [الملك: 14]. كما يستند إلى سنة نبوية كفيلة بشرح وتبيان ما صعب والتبس فهمه، ناهيك عن سيرة الخلفاء الراشدين وتابعيهم بإحسان. لذلك يجب على الأخصائيين الاجتماعيين تعميق معارفهم ومعلوماتهم الدينية والدنيوية، والاستفادة من مختلف الدراسات والأبحاث والخبرات ذات الصلة بالكيفية التي تمكنهم من تطوير مناهجهم وأساليبهم في الاتجاه الذي يتحقق بمقتضاه الهدف؛ خاصة وأن من نعم المولى على المسلمين أن أتمم عليهم شريعتهم، وختم الرسالات برسالة نبيهم التي راعت في التعامل مع الإنسان فطرته ومتطلبات بيئته والمؤيدة بحجج قطعية الدلالة والثبوت.

2- إدراك واع للقائمين على تطبيقات هذا المدخل لمسؤولياتهم ورسالاتهم وواجباتهم اتجاه من أوكلت إليهم مهام رعايتهم من العملاء، خاصة من ذوي الاحتياجات الخاصة؛ واستشعار المحاسبة على ذلك من البارئ سبحانه، مصداقا لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾ [الأحزاب: 72]، أو كما جاء

في الحديث: «أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» [متفق عليه]، وكذا دعاء الرسول ﷺ على من ولى أمر المسلمين فشق عليهم: «اللَّهُمَّ مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ فَاشْقُقْ عَلَيْهِ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ فَارْفُقْ بِهِ» [رواه مسلم]. وقوله: «مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» [رواه مسلم].

ولا يتوقف احترام الأخصائي لحقوق العملاء عند تلك التي كفلتها القوانين والتشريعات؛ بل يتعداه إلى الحقوق التي كفلها لهم الشرع الحكيم، وما يترتب عليه من جزاء رباني. لقد روي عن النبي ﷺ قوله: «مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنْ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنْ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أوزارهم شَيْئًا» [أخرجه مسلم]، وقوله ﷺ: «أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ، وَأَحَبُّ الأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ سُرُورٌ تُدْخِلُهُ عَلَى مُسْلِمٍ، أَوْ تَكْشِفُ عَنْهُ كُرْبَةً، أَوْ تَطْرُدُ عَنْهُ جُوعًا، أَوْ تَقْضِي عَنْهُ دَيْنًا، وَلأَنْ أَمْشِيَ مَعَ أَخٍ لِي فِي حَاجَةٍ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَعْتَكِفَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ يَعْنِي مَسْجِدَ الْمَدِينَةِ شَهْرًا، وَمَنْ كَفَّ غَضَبَهُ سَتَرَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ ، وَمَنْ كَتَمَ غَيْظَهُ ، وَلَوْ شَاءَ أَنْ يُمْضِيَهُ أَمْضَاهُ، مَلأَ اللَّهُ قَلْبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رِضًا ، وَمَنْ مَشَى مَعَ أَخِيهِ فِي حَاجَةٍ حَتَّى يُثْبِتَهَا، أَثْبَتَ اللَّهُ قَدَمَيْهِ يَوْمَ تَزُولُ الأَقْدَامُ» [أخرجه ابن أبي الدنيا في قضاء الحوائج].

لذلك على الأخصائي الممارس للخدمة الاجتماعية أن يكون مخلصا متفانيا في أدائه لعمله، وتحمل مشاقه ومتاعبه دون رغبة في ثناء أو مدح: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [الحج: 77]، وقوله تعالى: ﴿**يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا (7) وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (8) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا**﴾ [الإنسان: 7- 9]. واستحضار رقابة الرقيب الذي لا تأخذه سنة ولا نوم دون سواه في كل حين، ولا يجوز له أن يهمل عمله أو يسوفه أو يقصر في تأديته، وأن يحسن في ذلك: ﴿**وَأَحْسِنُوا ۛ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [البقرة: 195]، وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾ [البقرة: 264]. والإحسان - كما جاء في حديث جبريل - هو استحضار الرقابة الإلهية الدائمة والمستمرة، وبالتالي إتقان العمل وإجادته وتأديته بمهارة وتميز وإحكام، لأن ذلك مدعاة لنيل محبة ورضى الله سبحانه مصداقا لقوله تعالى: ﴿**هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾ [الرحمن: 60]،

وقوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ**﴾ [النحل: 128]، وقول المصطفى ﷺ: (إنّ الله يحبّ إذا عمل أحدُكم عملاً أن يتقنه) [رواه الطبراني في الأوسط]؛ خاصة وأن طبيعة العمل ذاته له فضل ومنزلة خاصة عند رب العباد؛ كونه متعلقا بانتشال الفئات الهشة والضعيفة، والمبتلاة في بدنها ونفسيتها وعقليتها وسلوكها خاصة. وهو ما تؤكد عليه عديد الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [فصلت: 33]، وقوله: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران: 104]، وكذا الأحاديث النبوية الشريفة كقوله ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ وَأَهْلَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرَضِينَ حَتَّى النَّمْلَةَ فِي جُحْرِهَا وَحَتَّى الْحُوتَ لَيُصَلُّونَ عَلَى مُعَلِّمِ النَّاسِ الْخَيْرَ) [رواه الترمذي في سننه]، وقوله: "أيما مؤمن أطعم مؤمنا على جوع أطعمه الله يوم القيامة من ثمار الجنة، وأيما مؤمن سقى مؤمنا على ظمأ سقاه الله يوم القيامة من الرحيق المختوم، وأيما مؤمن كسا مؤمن على عري كساه الله من خضر الجنة" [رواه أحمد والترمذي]. وقوله: "إِنَّ مِنَ النَّاسِ مَفَاتِيحَ لِلْخَيْرِ مَغَالِيقَ لِلشَّرِّ، وَإِنَّ مِنَ النَّاسِ مَفَاتِيحَ لِلشَّرِّ مَغَالِيقَ لِلْخَيْرِ، فَطُوبَى لِمَنْ جَعَلَ اللهُ مَفَاتِيحَ الخَيْرِ عَلَى يَدَيْهِ، وَوَيْلٌ لِمَنْ جَعَلَ اللهُ مَفَاتِيحَ الشَّرِّ عَلَى يَدَيْهِ" [رواه ابن ماجه].

3- وجوب تحلي القائمين بالخدمات وخاصة الأخصائيين الاجتماعيين بمكارم الأخلاق وضروب المثل الطيب، والقدرة الحسنة، والسلوك القويم من ذلك:

**أ- الاتسام بالصبر والأناة:** تحتل هذه الفضيلة مرتبة سامية في مراتب الأعمال، وخاصة إزاء المواقف المتميزة بالمشقة والكلل، والمثيرة للملل والضجر. والأخصائي الاجتماعي كثيرا ما يواجه في أدائه لمهنته حالات ومواقف إشكالية ترهق البدن، وتثير الغضب، وتوتر الأعصاب. وقد تؤدي إلى ردود أفعال سلبية ما لم يتسلح بالحلم وضبط النفس. فهو يتعامل مع أنماط صعبة المراس من العملاء يوجد بينهم كما يذهب (عبد الفتاح عثمان): العدواني، المجرم، الشاعر بالاضطهاد، الشاعر بالذنب، المتقلب المزاج، المكتئب، المنطوي، الخائف القلق على مستقبله أو عائلته، الممثل، المتردد، الخاضع المستكين، السلبي، الماكر، الناضج المدعي للمعرفة وإظهار التفوق، الشاعر بالمرارة والظلم، المتواكل...الخ[24]. لذلك فعلى من يتعامل معهم أن يكون صبورا، كاظما للغيظ، مقتديا في ذلك بالهدى الرباني، وما لاقاه الأنبياء والصالحون من صنوف الأذى في تبليغ رسالاتهم. وفي هذا السياق

يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿**وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ (127) إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ**﴾ [النحل:127-128]، وقوله: ﴿**وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا**﴾ [الكهف: 28]، وقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران: 200]. والأخصائي الاجتماعي خاصة الذي يمارس الخدمة الاجتماعية القهرية أو القسرية (التي تمارس في السجون ومراكز الأحداث، ومستشفيات الأمراض العقلية، والرقابة الاجتماعية والرعاية اللاحقة...الخ)، كثيرا ما يواجه مواقف يستحيل التجاوب معها دون التحلي بهذه الخاصية.

ب- **الرفق والرحمة بالعملاء**: وهي خصيصة تقضي بابتعاد الأخصائيين في تعاملهم مع عملائهم عن كل شكل من أشكال الغلظة في القول أو الفعل، وتبني التيسير وترك التعسير، وبالتالي يجب عليهم العفو والتغاضي عن بعض إساءاتهم وتصرفاتهم غير المرغوبة، وعدم مناصبتهم العداء أو تكليفهم مالا يطيقون، والتقرب إليهم وملاطفتهم، وإبداء حب الخير لهم، وجلب ودهم عن طريق معاملتهم باللين والتسامح، وبذل العطاء والنصح لهم ما أمكن. وذلك اقتداء بالهدى الرباني في هذا المجال، والذي تؤكده الكثير من آيات الذكر الحكيم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، منها قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾ [التوبة: 128]، وقوله: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾ [النحل: 125]، وقوله: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾ [آل عمران: 159]، وقوله: ﴿**الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [آل عمران: 134]، وقوله ﷺ: "مَن لا يَرْحمْ لاَ يُرْحَمْ" [متفق عليه]، وكذا قوله: "إن أبعد الناس من الله القلب القاسي" [رواه الترمذي].

ج- **التواضع مع العملاء**: وذلك بتجنب الأخصائيين الاجتماعيين النظرة الدونية لعملائهم، وعدم التعالي عليهم واحتقارهم والتكبر عليهم. وبالتالي النزول إليهم وتلمس احتياجاتهم ومشكلاتهم، ووجهات نظرهم، والكبر أو التكبر صفة إبليس اللعين الذي أبى واستكبر وحاج ربه في ذلك. وهي صفة ذميمة مآلها غضب الله قبل

غضب العباد، ولقد توعد الله المتكبرين من عباده بجهنم وبئس المثوى كما جاء في سورتي: (الزمر: 72 والنحل: 29)، وأكده الرسول ﷺ في حديثه: "لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ" [مسلم، الترمذي، أبو داود، ابن ماجه، أحمد]، وقوله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ تَوَاضَعُوا حَتَّى لَا يَبْغِيَ أَحَدٌ عَلَى أَحَدٍ، وَلَا يَفْخَرَ أَحَدٌ عَلَى أَحَدٍ" [رواه مسلم وأبو داود وابن ماجة]. والأخصائي الاجتماعي الذي يتواضع لعملائه، وينزل عند مستواهم دون إفراط أو تفريط حتما سيكسب ودهم ويرتقي بهم إلى ما يرغب فيه من صنوف السلوكيات السوية.

د- **إشاعة العدل بين العملاء:** وذلك من خلال تقديم الخدمات وتلبية الاحتياجات لهم على قدم المساواة. فعلى الأخصائي الاجتماعي أن يعاملهم بكيفية يمنح فيها كل عميل الفرصة لتحقيق آماله وطموحاته؛ بما يتناسب وإمكانياته وقدراته. وذلك امتثالا لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ [النحل: 90]، وقوله: ﴿**وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [المائدة: 8]. والأخصائي الاجتماعي العادل كثيرا ما يقابل باحترام وتقدير عملاءه، عكس الذي يميز بينهم في المعاملة على أساس اقتصادي أو اجتماعي، يقول الرسول ﷺ في ذلك: "أنتم بنو آدم وآدم من تراب" [رواه أبو داود].

هـ- **عدم التعرض للعملاء بالإساءة اللفظية:** إن استخدام العبارات المشينة والجارحة في التعاطي مع العملاء، والتهكم والتشهير بهم، وتصيد أخطائهم والتعريض بهم؛ يؤدي بالضرورة إلى ردود أفعال غير محسوبة العواقب. ولذلك يجب على الأخصائي الاجتماعي أن يتمتع بلباقة في الكلام، وهدوء في الحوار، وقدرة على الإقناع واحترام الآراء، وإجادة إدخال الفرحة والطرافة والسرور عليهم باستخدام الكلام السلس والأسلوب البليغ، والألفاظ المحببة للنفوس، وتجنب التقريع والتأنيب والإطالة الممله في الإرشاد التي من شأنها إحداث رد الفعل العكسي (العناد، الإصرار على الخطأ، استخدام العنف...)؛ وذلك امتثالا لقوله تعالى: ﴿**وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا**﴾ [الإسراء: 53]، وقوله: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [النحل: 125]، وفي قوله: ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا**﴾ [البقرة: 83]، وقوله ﷺ: "إِنَّكُمْ لا تَسَعُونَ النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَسَعُهُمْ مِنْكُمْ

بَسْطُ الْوَجْهِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ" [أخرجه البزار في مسنده]. وقوله ﷺ: "إن الله ليبغض الفاحش البذيئ" [رواه الترمذي في سننه]، وكذا قوله ﷺ: "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء" [أحمد والترمذي].

و- **حفظ أسرار العملاء**: وهي خصلة جليلة وخلة كريمة تقضي بعدم كشف وفضح أخطائهم وانحرافاتهم والاستهزاء بهم على الملأ. وذلك امتثالا للهدى الرباني ممثلا في الحديث النبوي الشريف: (من ستر مسلماً، ستره الله يوم القيامة) [البخاري ومسلم]، وقول الرسول ﷺ: "إن الله يحب الأبرار الأتقياء الأخفياء الذين إن غابوا لم يفتقدوا" [أخرجه الحاكم في مسنده]، وكذا طريقة الرسول ﷺ في تصحيح أخطاء المسلمين؛ حيث لم يكن يتعرض للمخطئين منهم مباشرة وعلى الملأ؛ بل كان كثيرا ما يشير إليهم في خطبه باعتماد أسلوب التعميم حتى لا يحرجهم ويجرح شعورهم، تقول السيدة عائشة رضي الله عنها: (كان النبي ﷺ إذا بلغه عن الرجل الشيء لم يقل: ما بال فلان يقول، ولكن يقول: ما بال أقوام يقولون كذا وكذا) [رواه أبو داود في سننه].

4- **ضرورة ربط العملاء بالروابط الإيمانية والعقائدية**: وأول حلقة في هذا المجال هي تنمية العقيدة الإيمانية لهم بربطهم بالرابطة الوثقى التي لا انفصام لها (المولى سبحانه وتعالى)؛ وذلك بتقوية صلتهم بربهم وحسن التعلق به، وصدق اللجوء إليه، وإخلاص النية والعمل له، والإيمان بقضائه وقدره، والتسليم بهما، وقوة التوكل عليه؛ خاصة وأن الكثير من المواقف الإشكالية التي تعترض الإنسان في الحياة قد تتجاوز قدرته على منعها أو الحد منها؛ مصداقا لقوله عز وجل: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [الأحزاب: 36]، وقوله: ﴿**وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ ۚ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۚ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**﴾ [يونس: 107]؛ وهو ما ينمي لدى العميل فكرة التسليم بالأمور المستعصية لمن له الخلق والأمر والمصير: ﴿**فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**﴾ [البروج: 16]، والجدير بالتوبة إليه والعبادة والطاعة: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: 56]. فالتوحيد يعين على تكوين الشخصية السوية الآمنة المطمئنة، فلا يستبد بها الخوف الذي يلازم حياة الكفار والمشـركين، طالما أن لها رب تعبده، راضية بقضائه تلجأ إليه في خلوتها وجلوتها. وبالتالي لا مجال للمخاوف على ما تجري به المقادير سواء في الرزق أو الأجل أو السعادة أو الشقاء: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ**

**وَهُم مُّهْتَدُونَ**﴾ [الأنعام: 82]، فالله هو أصل كل قيمة ومنبع كل فضيلة، وأساس كل خير، وهو أحق بالتقوى والانصياع والتزام تعليماته التي أقرها في كتابه: ﴿**إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ [الإسراء: 9]. وحمل أمر تبليغها لرسله وأنبيائه، وهي حلقة أخرى في سلسلة عمل الأخصائي الذي يمارس الخدمة الاجتماعية الإسلامية، والمتمثلة في ربط العميل بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وسنن الأنبياء من قبله. والنصوص (الآيات والأحاديث) التي تؤكد على أن العمل الصالح هو ذلك الذي يتوافق مع ما جاءت به السنة النبوية كثيرة، نذكر منها خاصة قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [آل عمران: 31]، وقوله: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾ [الحشر: 7]، وقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ [النساء: 59]، وقوله: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ [النساء: 64]، وقوله: ﴿**وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ**﴾ [النور: 52]، وقوله: ﴿**قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا ۚ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ [النور: 54]. وكذا قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ [النور: 56]، وقوله: ﴿**وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾ [الفتح: 17]، وقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**﴾ [محمد: 33]. ولا يتوقف الأمر على ربط العميل بالله ورسوله ﷺ؛ بل يتعداه إلى ما صح من سيرة الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين لهم بإحسان. لقد جاء في السنة قوله ﷺ: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدي، عضوا عليها بالنواجذ" [رواه البزار]. بالإضافة إلى مساعدة العميل على أداء العبادات في أوانها لما لها من فوائد وآثار ايجابية على علاقة الفرد بذاته وبربه وبمحيطه؛ وفي ذلك وردت آيات وأحاديث كثيرة لا يتسع المجال لذكرها من بينها قوله تعالى: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ**﴾ [العنكبوت: 45]. كما قيد الشرع الحكيم العلاقات الاجتماعية وما يرتبط بها من سلوك اجتماعي، باعتباره دين المعاملة بقيم وآداب لا يحيد عنها إلا هالك؛ تعجز عن مضاهاة أحكامها أرقى الأيديولوجيات والفلسفات وأحدث التشريعات والنظم الاجتماعية في الشرق والغرب،

ويتحقق بمقتضاها التوافق النفسي والاندماج الاجتماعي للأفراد، ويقل بالتزام ضوابطها انحرافاتهم السلوكية التي تعج بها المجتمعات.

5- **مراعاة الخطوات المنهجية في توظيف المدخل**: تتبع الخدمة الاجتماعية في مواجهتها لمشكلات الأفراد والجماعات خطوات منهجية بدءا بمرحلة الدراسة التي يتم فيها جمع البيانات والحقائق الواقعية المرتبطة بالمشكلة؛ سواء المرتبطة بشخصية العميل ومكوناتها (البيولوجية، النفسية، العقلية، الاجتماعية)، أو المرتبطة بظروف البيئة المحيطة بعناصرها المختلفة (الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية)، التي تسمح بعد تنظيمها وتحليلها وتفسيرها بالتشخيص الواعي للعوامل التي تتحكم فيها، سواء البيئية أو تلك المتعلقة بالاتجاهات والمواقف من المشكلات، وسبل التعاطي معها. وهي أكثر العوامل التي تواجه الأفراد والجماعات في الحياة. لذلك يلجأ الأخصائي الاجتماعي إلى تنمية ذات العميل بتبصيره بمشكلته، ومساعدته في التعاطي معها بايجابية، عن طريق إتاحة الفرصة له للتعبير والإفصاح عن أدق أسراره وقبول أفكاره وسلوكياته على علاتها، وعدم الدخول معه في جدال، وتمكينه من إفراغ مكنوناته وما يحمله من قيم سلبية؛ وبالتالي يتمكن عن طريق المناقشة الهادئة، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة من شحنه بالقيم والمعتقدات الدينية الايجابية، وتحريره من مشاعر الذنب والخطيئة، والمسؤولية عن وضعه، ومساعدته في تجاوز مشكلته. ولن يتأتى ذلك إلا بمتابعة حالة العميل، والحرص على مدى التزامه بالتوجيهات والإرشادات المتضمنة في خطة العلاج، دون الإخلال بمبدأ السرية، والمحافظة على كرامة العميل، وتقويم الأخطاء، ومواجهة العراقيل التي قد تعترض الحالة.

**خاتمة:**

وكخلاصة؛ يجب التأكيد على مجموعة من التساؤلات التي نتمنى أن تنهي الجدل الدائر بين المنشغلين بقضايا الفكر الاجتماعي الإسلامي وتطبيقاته في الحقول الاجتماعية المختلفة، وتغني النقاشات حول هذا الموضوع؛ أولاها: لماذا تتهافت العقول في مجتمعاتنا العربية والإسلامية على النهل من المفاهيم والخبرات والبرامج التي صممت لمجتمعات غير مجتمعاتنا دون وعي؟ ولماذا فشلنا في استثمار وتوظيف رصيدنا المعرفي وما يـرتبط به من ثراء مفهمي، وإرثنا الثقافي وما يـرتبط به من تنوع ممارساتي؛ اللذين يمكن أن يشكلا أساسا رصينا لعمل اجتماعي متكامل يضاهي أرقى الفلسفات والايديولوجيات؟ وهل يمكـن إعادة بعث الحـركية

الفكرية الإسلامية في الاتجاه الذي يعيد لمبادئنا وقيمنا مكانتها في مختلف مجالات النشاط في النسق الحياتي لمجتمعاتنا وشعوبنا؟

هذه التساؤلات وغيرها لا تجد إجابتها إلا في وجود نخبة أصيلة، قادرة على أن تعيد للأمة ديناميتها، عن طريق مراجعة جادة وهادفة لمختلف الأفكار والطروحات الغربية المشوهة قيد الاستخدام، وبلورة تصورات ومقترحات عملية تمكن من تأصيل معارف المهن المختلفة وعلى رأسها الخدمة الاجتماعية، وذلك بما يتناسب مع المتطلبات الاجتماعية لمجتمعاتنا، وتأمين حقها في منظومات اجتماعية تلبي احتياجات أفرادها، وتتلاءم مع مبادئهم وقيمهم التي يشكل الدين الإسلامي الحنيف مصدرها الأساس.

**الهوامش:**

* **الخدمة الاجتماعية**: هي مهنة ذات صبغة وقائية وعلاجية وإنشائية، لها طرقها وأساليبها الخاصة. تهدف إلى مقابلة العجز في تلبية احتياجات الأفراد والجماعات، ومواجهة مشكلاتهم وانحرافاتهم، والارتقاء بحياتهم وسلوكياتهم إلى المستوى المقبول اجتماعيا. وتستند إلى قاعدة هجينة من العلوم الاجتماعية والإنسانية، والى مبادئ وقيم أخلاقية ودينية تنبع من ثقافة وفلسفة المجتمعات التي تمارسها. ويقوم عليها متخصصون تتوفر فيهم الرغبة والمهارة والكفاءة، وتمارس في مختلف المجالات الحياتية (أسرة، مدرسة، معمل...). وتؤدى غالبا في تنظيمات اجتماعية رسمية أو طوعية (مؤسسات متخصصة، جمعيات، هيئات،أجهزة....)، بعضها يمارسها كوظيفة أساسية وبعضها الأخر كوظيفة ثانوية.

** **المقاربة الإسلامية**: هي مدخل منهجي (نظري وعملي) يستند إلى مبادئ الخدمة الاجتماعية في رؤية الواقع والتعامل معه؛ وتوظيف الدين الإسلامي بما يحمله من مضامين فكرية ومبادئ وأحكام شرعية ونماذج سلوكية، المستمدة أساسا من مراجعه الأساسية ممثلة خاصة في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة (قولية وفعلية)، ومآثر الصحابة رضوان الله عليهم وتابعيهم، واجتهادات العلماء المسلمين...الخ.

[1]- محمد التومي: المجتمع الإنساني في القران الكريم، الدار التونسية للنشر، تونس 1986، ص: 292.

[2]- عبد الرحمن عيسوي: النمو الروحي والخلقي والتنشئة لاجتماعية في مرحلتي الطفولة والمراهقة، مجلة عالم المعرفة، الكويت، المجلد: 7، ع: 3، ف: 3، 1976، ص: 148.

[3]- عبد الخالق محمد عفيفي: الرعاية الاجتماعية، المفاهيم، النشأة، المجالات، مكتبة عين شمس، القاهرة، 2000، ص: 216.

- حامد عبد السلام زهران: التوجيه والإرشاد النفسي، عالم الكتب، القاهرة، 1977، ص: 384.

[4]- محمد صفوح الأخرس، نجوى قصاب حسين: الخدمة الاجتماعية، المطبعة الجديدة، دمشق، سوريا، 1986، ص: 16.

[5]- جلال عبد الخالق: العمل مع الحالات الفردية، أسس وعمليات، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1985، ص: 18.
[6]- إبراهيم عبد الرحمن رجب: الإسلام والخدمة الاجتماعية، منشورات كلية الخدمة الاجتماعية، جامعة حلوان، مصر، 2000، ص: 19.
[7]- حامد زهران: التوجيه والإرشاد النفسي، مرجع سابق، ص: 384.
[8]- مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 4- 5.
[9]- إبراهيم عبد الرحمن رجب: اتجاهات حديثة في الخدمة الاجتماعية الأمريكية، منشورات جامعة حلوان، مصر، 2000، ص: 6.
[10]- المرجع السابق، ص: 7.
[11]- المرجع السابق، ص: 12- 13.
[12]- المرجع السابق، ص: 14.
[13]- المرجع السابق، ص: 15- 16.
[14]- المرجع السابق، ص: 17.
[15]- المرجع السابق، ص: 17- 19.
[16]- المرجع السابق، ص: 19.
[17]- عمر التومي الشيباني: دور المربى ورجل الإعلام والمرشد الديني في الوقاية من الجريمة والانحراف، منشورات جامعة نايف للعلوم الأمنية، الرياض، 1414 هـ، ص: 28 وما تلاها.
[18]- إبراهيم عبد الرحمن رجب: الإسلام والخدمة الاجتماعية، منشورات كلية الخدمة الاجتماعية، جامعة حلوان، مصر، ط 1، 2000، ص:1.
[19]- عبد الفتاح عثمان وآخرون: مقدمة في الخدمة الاجتماعية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1985، ص: 285- 293.
[20]- الصادق بلحاج: دور التربية الإسلامية، منشورات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1987، ص: 12.
[21]- إبراهيم عبد الرحمن رجب: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، دار عالم الكتب، الرياض، 1996، ص: 194.
[22]- محمد الحبيب ابن الخوجة: مواقف الإسلام، دار الكتب الشرقية، تونس، ص: 50.
[23]- محمد التومي: المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986، ص:27.
[24]- أحمد كمال أبو المجد: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ع: 71، 1987، ص: 28.

# المشكلة الغذائية في الجزائر
# بين التبعية ورهانات تحقيق الأمن الغذائي

**د/ علي بوخالفه**
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة باتنة 1

**الملخص:**
تهدف هذه الورقة البحثية إلى التطرق إلى المشكلة الغذائية في الجزائر الناجمة عن التبعية شبه المطلقة للخارج في توفير الكثير من المنتجات الغذائية لتلبية احتياجات سكانها نظرا للعجز المسجل على المستوى المحلي، حيث تم التطرق إلى تطور الواردات من مختلف المنتجات الغذائية، خاصة الأساسية، منها وكذا تطور الصادرات، ومن ثم معالجة الاختلالات التي تؤكد بأن تحقيق الأمن الغذائي في الجزائر لا زال يتطلب الكثير من العمل.
الكلمات الدالة: المشكلة الغذائية، التبعية الغذائية، الواردات الغذائية، الصادرات الغذائية، الأمن الغذائي.

**Abstract:**
The aim of this paper is to deal with the problem of food in Algeria steemed from its dependence on foreign markets in providing many food products to feed its people, due to deficiency on domestic level. The evolution of food imports and exports were analysed and showed great disorders which proove that food security in Algeria still needs more to be done.
**Keywords**: food problem, food dependence, food import, food export, food security.

**مقدمة:**

تعاني الجزائر من مشكلة غذائية تتجلى معالمها في التبعية شبه المطلقة للخارج لتلبية احتياجات سكانها من المنتجات الغذائية المختلفة، حيث تخصص جزءا هاما من مواردها المالية بالعملة الصعبة لاستيرادها من الخارج مما جعل فاتورة الاستيراد تشهد ارتفاعات متزايدة على مر السنين، وذلك بسبب تفاقم الاختلال بين الإنتاج والاستهلاك. إن العوامل التي أثرت على ارتفاع الطلب على السلع الاستهلاكية هي بالأساس الارتفاع السكاني الذي كان في حدود 10 ملايين نسمة سنة 1962 ليرتفع إلى أكثر من 28 مليون نسمة سنة 1995 وأصبح يتجاوز 39 مليون نسمة مع بداية سنة2015[1].

وأمام قصور الإنتاج المحلي وعجزه عن تلبية الحاجيات المتزايدة للسكان من المنتجات الغذائية، لجأت الدولة إلى تشجيع الاستيراد والانفتاح على الأسواق العالمية، وقد رافق هذا الانفتاح سياسة دعم الأسعار الخاصة بالمنتجات ذات الاستهلاك الواسع، حيث كانت الدولة تخصص مبالغ مالية معتبرة لكي تعزل السوق الداخلي عن التأثيرات السلبية الناتجة عن تغيرات السوق العالمية[2]، من خلال الاستعانة بإيرادات الصادرات النفطية لتغطية تكاليف الزيادة في الواردات الغذائية، وهو ما أدى إلى تدهور حالة ميزان الواردات والصادرات الغذائية وتكريس التبعية.

وبناء على ما سبق فان إشكالية الدراسة تتمحور حول الإجابة على سؤال جوهري هو: هل يمكن التخفيف من حدة التبعية الغذائية للخارج وتحقيق الأمن الغذائي في الجزائر؟

**1- تطور واردات المواد الغذائية في الجزائر**

في ظل عجز الآلة الإنتاجية وعدم فعاليتها، تلجأ الجزائر سنويا إلى استيراد معظم المنتجات الغذائية بصفة مستمرة، وبكميات متزايدة والتي عرفت تطورا وتغيرات هيكلية على مر السنين، فبالإضافة إلى النمو المتزايد للكميات المستوردة توسعت دائرة الاستيراد لتشمل موادا غذائية كانت الجزائر إلى وقت قريب تشتهر بإنتاجها بوفرة. إن هذه الزيادة في الواردات تبين أن الإنتاج الفلاحي في الجزائر لا يزال بعيدا عن تغطية الاحتياجات الغذائية للسكان نظرا لتزايد النمو السكاني من جهة وارتفاع مستوى المعيشة من جهة أخرى.

إن معظم المنتجات الغذائية المستوردة حاليا تعتبر من المواد الأساسية التي تستهلك على نطاق واسع على غرار الحبوب والحليب والبقوليات وغيرها. وتؤكد المعطيات

أن هناك منتجات غذائية شكلت وحدها 78% من فاتورة الواردات الغذائية سنة 2013[3]. هذه المنتجات هي الحبوب، السكر، البقوليات، الحليب، البن والشاي.

**جدول رقم (1): تطور الواردات الغذائية في الجزائر**

الوحدة: مليار دولار

| 2014 | 2013 | 2012 | 2011 | 2010 | 2009 | 2008 | 2007 | 2006 | 2005 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 11.005 | 9,580 | 9,022 | 9,850 | 6,058 | 5,863 | 7,813 | 4,954 | 3,800 | 3,587 |

**Source:** Direction Générale des Douanes,"statistiques du commerce extérieur de l'Algérie", période: Années 2006, 2008, 2010, 2012, 2014.

تبين لنا معطيات الجدول أن قيمة الواردات الغذائية عرفت ارتفاعات متواصلة، حيث ارتفعت من حوالي 3,6 مليار دولار سنة 2005 إلى ما يقارب 8 مليار دولار سنة 2008 ثم شهدت انخفاضا بقيمة تقارب 2 مليار دولار سنة 2009 وعاودت الارتفاع بعدها لتصل سنة 2011 إلى 9,85 مليار دولار ثم 11 مليار دولار سنة 2014. إن الارتفاع الكبير الذي عرفته فاتورة استيراد المواد الغذائية سنة 2008 مقارنة بالسنة التي سبقتها سببه الجفاف الذي ضرب البلاد في تلك السنة والذي أدى إلى انخفاض حاد في إنتاج مختلف المنتجات الزراعية وما نتج عنه من مضاعفة الاستيراد. أما الانخفاض الذي حدث في واردات سنة 2009 فيعود إلى الظروف الجوية الملائمة التي ساعدت على الرفع من كمية الإنتاج بالإضافة إلى الشروع في تطبيق برنامج التجديد الفلاحي الريفي، غير أن ارتفاع الفاتورة لتصل سنة 2014 إلى 11 مليار دولار لهو أمر مقلق ويدل على فشل سياسة الدولة الرامية إلى التقليل من التبعية الغذائية للخارج، والضمان التدريجي للأمن الغذائي للبلاد رغم الأموال الضخمة التي تصرف لتطوير القطاع الفلاحي. وتحتل قائمة المنتجات الغذائية المستوردة المرتبة الثالثة في هيكلة الواردات المحققة سنة 2014 بنسبة تعادل 19% من القيمة الإجمالية للواردات، وسنحاول فيما يلي استعراض تطور محتوى واردات المجموعة الغذائية.

**1-1/ تطور واردات الحبوب:**

تعد الجزائر من الدول الرائدة في مجال استيراد الحبوب، فقد استوردت خلال عشرية السبعينات من القرن الماضي ما يقارب 17 مليون قنطار سنويا وارتفعت هذه الكمية إلى أكثر من 44 مليون قنطار خلال عقد الثمانينات وتجاوزت 55 مليون

قنطار أثناء التسعينات[4]، وعرفت بعدها انخفاضا محسوسا في السنوات الموالية. فبعد أن كانت الكمية المستوردة من الحبوب سنة 1999 تعادل 78 مليون قنطار، انخفضت إلى 66 مليون قنطار سنة 2001[5]. وقد يرجع هذا الانخفاض إلى النتائج المرضية التي حققتها الزراعة منذ الشروع في تطبيق المخطط الوطني للتنمية الفلاحية والريفية.

وخلال الفترة 2005-2009 بلغ متوسط الكمية المستوردة 79 مليون قنطار وتجاوز 80 مليون قنطار سنة 2012[6]. وضمن مجموعة الحبوب، نجد القمح حيث ارتفعت كمية الواردات منه من 14,75 مليون قنطار خلال عشرية السبعينات إلى 41,6 مليون قنطار أثناء التسعينات، وخلال الفترة 2005-2009 سجل متوسط الواردات من القمح أكثر من 54 مليون قنطار، وعرفت سنة 2013 تسجيل ما يقارب 63 مليون قنطار وارتفع ذلك إلى 74 مليون قنطار سنة 2014[7]. وتؤكد معطيات المجلس الدولي للحبوب أن الجزائر تقتني سنويا ما بين 6 إلى 9 ملايين طن من الحبوب، وكل هذا يدل على تبعية غذائية حادة تجعل الجزائر من الدول الأكثر اعتمادا على الخارج بخصوص هذه المادة الأساسية.

إن قصور الإنتاج المحلي فيما يتعلق بالحبوب يرجع إلى اعتماده الكبير على الأمطار التي تتذبذب في تساقطها كما يعود كذلك إلى عامل التزايد السكاني وتزايد الطلب على الحبوب التي تشكل الغذاء الأساسي للجزائريين، فمنذ التسعينات ازداد تركز الجزائريين على استهلاك الحبوب ومشتقاتها، خاصة ذوي الدخل المحدود بسبب ارتفاع أسعار المنتجات الحيوانية والبقوليات والخضر والفواكه، وتدني القدرة الشرائية نتيجة الإصلاحات الاقتصادية التي تبنتها الجزائر في تلك الفترة من خلال برنامجي الاستقرار والتعديل الهيكلي، أضف إلى ذلك الأزمة الأمنية التي عصفت بالبلاد آنذاك.

**1-2/ تطور واردات البقول الجافة:**

إن الواردات من البقول الجافة تنطبق عليها نفس الملاحظة، حيث عرفت الكميات المستوردة منها ارتفاعات متزايدة، فمن حوالي 36 ألف طن خلال عشرية السبعينات ارتفعت إلى 100 ألف طن أثناء الثمانينات وزادت في الارتفاع حيث بلغت 136 ألف طن خلال عشرية التسعينات[8]. حيث انتقلت من 162 ألف طن سنة 1992 إلى 360 ألف طن سنة 1997، وبعد ذلك أخذت في التراجع تدريجيا لتسجل 266 ألف طن سنة 2001 ثم 161 ألف طن سنة 2002 و140 ألف طن عام 2004[9].

إن هذا التراجع في الواردات يمكن ربطه بتحسن مستويات الإنتاج التي سجلت زيادات معتبرة خلال تلك الفترة خاصة مع تطبيق المخطط الوطني للتنمية الفلاحية والريفية.

وتنتج الجزائر حاليا في المعدل ما بين 800 ألف قنطار و900 ألف قنطار من البقول الجافة، وهو ما يستجيب لحاجيات البلاد في حدود 30% أو 35%[10] مع تقديرات بإمكانية تغطية أكثر من 50% من الحاجيات في أجل 2019 في حالة تحقيق الهدف المسطر بتوسيع المساحات المسقية[11]. وحسب معطيات الديوان الوطني للحبوب فإن الجزائر تستورد في المتوسط ما بين 450 ألف إلى 500 ألف قنطار من العدس، وما بين 500 ألف و600 ألف قنطار من الأرز، وما بين 700 ألف و800 ألف قنطار من الحمص، وحوالي 500 ألف قنطار من الفاصوليا[12].

وكانت قيمة واردات البقول تقدر بحوالي 161 مليون دولار سنة 2002، ثم انخفضت سنة 2003 إلى 138 مليون دولار[13]، وارتفعت سنة 2009 إلى 261 مليون دولار بعد أن كانت قد سجلت سنة 2007 ما قيمته 257 مليون دولار[14]، ويدل ذلك على أن واردات البقول الجافة قد شهدت ارتفاعات مع بداية العقد الأول من الألفية الثالثة مقارنة بالفترة التي سبقتها وإن كانت هذه الارتفاعات تتسم بنوع من الثبات.

**3-1/ تطور واردات الحليب ومشتقاته:**

تصنف الجزائر لدى الهيئات الدولية ضمن البلدان الخمس الأولى الأكثر استيرادا للحليب، حيث تستورد كميات معتبرة سنويا لتغطية الحاجات المتزايدة للسكان، ففي سنة 2006 استوردت حوالي مليار لتر من الحليب مقابل إنتاج محلي يقدر بحوالي ملياري لتر، وذلك على أساس أن حاجيات السوق الجزائرية تقدر بحوالي 3 مليارات لتر من الحليب تبعا لتقديرات تلك السنة[15].

ورغم أن الإنتاج عرف بعض النمو ليضمن حاليا قرابة 60% من حاجيات السوق، فإن 40% الباقية تبقى مضمونة بواسطة الاستيراد، وتنتج الجزائر حاليا أكثر من 3,5 مليار لتر من الحليب، فيما تقدر حاجيات السوق بأكثر من 6 مليارات لتر سنويا[16]. ويتركز استيراد الجزائر من مادة الحليب على المسحوق منه حيث استوردت خلال الفترة 2005-2009 بالمتوسط ما يقارب 247 ألف طن، وبلغت الكمية المستوردة خلال سنة 2012 حوالي 293 ألف طن[17]، وانخفضت إلى 261 ألف طن سنة 2013 وارتفعت من جديد سنة 2014 إلى 372 ألف طن[18].

وقد عرفت الواردات الجزائرية من الحليب ما قيمته 519 مليون دولار عام 2003، وارتفعت لتصل إلى 808 مليون دولار عام 2004، وتراجعت خلال السنة التي تلتها إلى 735 مليون دولار، وارتفعت سنة 2011 إلى أكثر من 1,5 مليار دولار، وتجاوزت 2 مليار دولار عام 2014. ورغم هذه المبالغ الهامة من العملة الصعبة التي تصرف لاقتناء الحليب من الخارج، إلا أنها تبقى عاجزة عن فك لغز كيس الحليب الذي لا يزال الجزائريون في عدة مناطق يتسابقون في طوابير طويلة للظفر به، ففي الوقت الذي تعول الدولة على تحقيق اكتفاء ذاتي في مجال الحليب خلال السنوات المقبلة، فإن ذلك قد يبدو بعيد المنال، حيث اتضح أن ضعف قدرات جمع الحليب ونقص الأعلاف لتغذية البقر وارتفاع كلفة إنتاج الحليب لا تسمح حاليا بتسجيل تطور معتبر لإنتاج هذه المادة. كما أن الاستهلاك المفرط للجزائريين من مادة الحليب[19]، إضافة إلى بعض الممارسات المشبوهة كتحويل مسحوق الحليب المدعم عن وجهته وتهريب كميات كبيرة منه عبر الحدود إلى دول الجوار، كلها عوامل ساعدت على ارتفاع فاتورة الاستيراد.

**1-4/ تطور الواردات الغذائية الأخرى:**

تتمثل في واردات اللحوم والسكر والشاي والبن وغيرها، ورغم أنها تعتبر من المواد التي تستهلك على نطاق واسع، إلا أنها تكتسي أهمية أقل مقارنة بالمنتجات السابق ذكرها؛ سواء من حيث القيمة أو الكمية التي يتم استيرادها ويرتبط بعضها ارتباطا وثيقا مع الأسواق العالمية، خاصة السكر والبن والشاي حيث عرفت ارتفاعا حادا في أسعارها مما جعلها تسجل ارتفاعا في قيمة الواردات.

فالسكر مثلا سجلت وارداته سنة 2007 ما قيمته 428 مليون دولار، وعرفت بعدها ارتفاعات متتالية إلى غاية 2011 أين سجلت 1,16 مليار دولار، وابتداء من سنة 2012 بدأت تسجل تراجعات متتالية حيث انخفضت إلى 910 مليون دولار سنة 2014[20]، ويعود السبب وراء هذا التراجع إلى انخفاض أسعاره في الأسواق العالمية.

وبالنسبة لواردات البن والشاي، فبعد أن كانت تتسم بنوع من الثبات خلال الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي، عرفت ارتفاعات خلال العشرية الأولى من الألفية الثالثة، حيث سجل متوسط استيراد الشاي خلال الفترة 2005-2009 ما يعادل 11 ألف طن بقيمة 12 مليون دولار، وسجلت زيادة طفيفة في 2012 حيث بلغت 12 ألف طن ولكن مع زيادة كبيرة في القيمة وصلت إلى 135 مليون دولار.

أما واردات البن فبلغت خلال نفس الفترة 118 ألف طن بقيمة 207 مليون دولار و123 ألف طن بقيمة 257 مليون دولار[21] على الترتيب.

وما يلاحظ هو الارتفاع الكبير في قيمة الواردات مقارنة بالارتفاع المسجل في الكمية المستوردة والذي يعود سببه إلى ارتفاع أسعار هاتين المادتين في الأسواق الدولية خلال تلك الفترة، ففي سنة 2013 بلغت الواردات من البن 127 ألف طن بقيمة 315 مليون دولار، وارتفعت سنة 2014 إلى 128 ألف طن مع انخفاض في القيمة إلى 306 مليون دولار وذلك بسبب انخفاض الأسعار، وما يلاحظ من خلال ذلك هو أن النسبة الكبيرة من الواردات تعود إلى البن مقارنة بالشاي، نظرا لكثرة الطلب عليها واستهلاكها من قبل غالبية الجزائريين على عكس الشاي الذي يستهلك بدرجة أقل.

وبشأن اللحوم، فقد أصبحت الجزائر تستورد كميات معتبرة منها لدرء النقص المسجل في السوق والحد من ارتفاع أسعارها، بمعدل يقارب 10 ملايين دولار شهريا، وتستورد الجزائر اللحوم الطازجة والمجمدة حيث تجاوزت فاتورة الاستيراد سنة 2003 مثلا 130 مليون دولار وبكميات تقارب 65 ألف طن، وتتركز الواردات الجزائرية من اللحوم أساسا على اللحوم المجمدة حيث بلغت الواردات منها سنة 2003 ما يقارب 41 ألف طن، بقيمة 88 مليون دولار مقابل 18 ألف طن بقيمة 35 مليون دولار في السنة التي قبلها. وبلغ متوسط واردات اللحوم الطازجة والمجمدة خلال الفترة 2005- 2009 أكثر من 67 ألف طن بقيمة 174 مليون دولار[22]، وبلغ ما تم استيراده من لحوم الأبقار المجمدة سنة 2013 ما يقارب 47 ألف طن بقيمة 148 مليون دولار من قيمة الفاتورة الإجمالية لواردات اللحوم البالغة 253 مليون دولار، وسجلت سنة 2014 انخفاضا حيث وصلت إلى 35 ألف طن بقيمة 109 مليون دولار رغم ارتفاع الفاتورة الإجمالية إلى 307 مليون دولار[23]. ويرجع هذا الانخفاض ربما إلى نفور الجزائريين من استهلاك اللحوم المجمدة وعدم الإقبال عليها لدواع ومعتقدات دينية، خاصة وأن هذه اللحوم يتم استيرادها من دول لا تدين بالإسلام. ومن جهة أخرى فإن تواضع فاتورة استيراد اللحوم مقارنة بتلك المتعلقة بالحبوب والحليب والبقوليات قد ترجع إلى أن غالبية الجزائريين لا يقتنون اللحوم بسبب غلاء أسعارها بالنظر إلى تدني القدرة الشرائية لشريحة واسعة من السكان، فالأكيد أن قلة استهلاك اللحوم في الجزائر لا يعود إلى قلة المعروض منها، وإنما إلى كون

أسعارها ليست في متناول غالبية السكان، فهناك من يستهلك اللحم فقط في أعياد الأضحى وبعض المناسبات والولائم.

ويبين الجدول التالي مدى تطور الواردات الغذائية في الجزائر من المنتجات الرئيسية ذات الاستهلاك الواسع خلال الخمس سنوات الأخيرة.

**جدول رقم (2): تطور الواردات الغذائية من المنتجات الرئيسية للجزائر**

**الوحدة: مليون دولار**

| السنوات / البيان | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 |
|---|---|---|---|---|---|
| **الحبوب ومشتقاتها** | 1986,67 | 4052,10 | 3295,03 | 3310,84 | 3679,51 |
| **السكر** | 678,67 | 1163,04 | 1010,92 | 944,67 | 910,57 |
| **الحليب ومشتقاته** | 993,96 | 1544,11 | 1268,66 | 1261,81 | 2045,16 |
| **البقول الجافة** | 299,41 | 394,85 | 359,08 | 457,98 | 370,12 |
| **البن والشاي** | 244,69 | 356,35 | 392,08 | 374,74 | 378,35 |
| **اللحوم** | 168,77 | 164,61 | 256,85 | 253,70 | 307,27 |

**Source:** Direction Générale des Douanes, "Statistiques du commerce extérieur de l'Algérie", période: Années 2010, 2011, 2012, 2013, 2014.

يتضح لنا من بيانات الجدول السابق مدى التصاعد الذي شهدته فاتورة الاستيراد بالنسبة لمعظم المنتجات الرئيسية، فالحبوب زادت واردتها إلى 4 ملايير دولار سنة 2011 بزيادة قدرها 103% مقارنة بسنة 2010، وإذ سجلت انخفاضا سنة 2012 إثر تحسن المحصول في تلك السنة بسبب تحسن الظروف المناخية فإنها عاودت الارتفاع خلال 2013 و2014 على التوالي.

وبالنسبة للحليب ومشتقاته فقد شهدت كذلك ارتفاعا في الواردات حيث سجلت الفاتورة سنة 2011 أزيد من 1,5 مليار دولار بزيادة تجاوزت 55% مقارنة بالسنة التي قبلها. وقفزت سنة 2014 لتسجل رقما قياسيا بقيمة 2 مليار دولار بزيادة قدرها 62,47% مقارنة بسنة 2013.

وقد عرفت واردات السكر بعض الاستثناءات حيث سجلت انخفاضات متتالية بداية من سنة 2012، فقد انخفضت إلى 1 مليار دولار ثم إلى حوالي 945 مليون دولار و910 مليون دولار بالنسبة للسنوات الثلاث على الترتيب.

أما البن والشاي فقد عرفت الواردات منهما ارتفاعات متتالية محدودة إلى غاية 2012، وإن سجلت بعض الانخفاض سنة 2013 إلا أنها عاودت الارتفاع في

السنة التي تلتها لتسجل 378 مليون دولار. وعرفت واردات البقول الجافة نوعا من التذبذب متأرجحة بين الارتفاع والانخفاض، حيث سجلت أعلى قيمة لها خلال الفترة بقيمة تقارب 458 مليون دولار سنة 2013 وانخفضت من جديد سنة 2014 لتسجل 370 مليون دولار، يعود هذا الانخفاض إلى التحسن النسبي الذي بدأ يعرفه إنتاج هذه المجموعة من المنتجات خلال السنوات الأخيرة.

ونفس الملاحظة تنطبق على واردات اللحوم حيث عرفت بدورها بعض التذبذبات، من حوالي 169 مليون دولار المسجلة خلال سنة 2010 انخفضت قليلا إلى ما يقارب 165 مليون دولار سنة 2011، وارتفعت سنة 2012 لتسجل حوالي 257 مليون دولار أي بزيادة قدرها 56% وازدادت ارتفاعا لتصل سنة 2014 إلى 307 مليون دولار.

**2- تطور الصادرات الغذائية في الجزائر:**

بدأت الصادرات الغذائية في الجزائر، التي كانت تمثل ثلاثة أرباع العائدات الإجمالية مع بداية الستينات من القرن الماضي[24]، في الانخفاض على مر السنين، وخاصة بعد تخلي الحكومة الفرنسية عن اتفاقيات الخمور بعد سنوات قليلة من الاستقلال، ولم يشهد مجال تصدير المواد الغذائية تطورا يستحق الذكر بسبب التهميش الذي عانى منه القطاع الفلاحي لفترة طويلة، وخاصة مع دخول محطة تصدير النفط والغاز، وظل قطاع المحروقات يستحوذ على النسبة العليا في مجال التصدير بنسبة 88% من إجمالي الصادرات سنة 1972، و95% خلال الفترة 1990-2000، وفي سنة 2008 كانت نسبة الصادرات من المحروقات تمثل أكثر من 97% من إجمالي الصادرات[25] وهي على حالها إلى اليوم.

وبالمقابل لم تتعدَّ الصادرات خارج المحروقات 3% في كل الأحوال، وكانت صادرات المواد الغذائية من هذه النسبة معدومة حيث بالكاد وصلت 1% في أحسن أحوالها، ويبين الجدول التالي تطور الصادرات الغذائية الجزائرية خلال السنوات الأخيرة.

**جدول رقم (3): تطور الصادرات الغذائية في الجزائر**

**الوحدة: مليون دولار**

| 2014 | 2013 | 2012 | 2011 | 2010 | 2009 | 2008 | 2007 | 2006 | 2005 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 323 | 402 | 315 | 355 | 315 | 113 | 119 | 88 | 73 | 67 |

**Source:** Direction Générale des Douanes,"statistiques du commerce extérieur de l'Algérie", période: Années 2006, 2008, 2010, 2012, 2014.

يبين لنا الجدول وضعية الصادرات الغذائية في الجزائر، فرغم أنها تشهد بعض التطور من سنة إلى أخرى إلا أنها تبقى ضعيفة بالنظر لمساهمتها في إجمالي الصادرات. فقد عرفت تطورا ملحوظا في السنوات الخمس الأخيرة، مقارنة بالتي سبقتها، حيث ارتفعت من 67 مليون دولار سنة 2005 إلى 315 مليون دولار سنة 2010، وسجلت سنة 2013 أقصى قيمة لها ببلوغها 402 مليون دولار. إن هذا التطور يعود إلى الحوافز التي تقدمها الدولة لتشجيع التصدير وتنويعه، ورغم ذلك فإن مساهمة القطاع الزراعي في إجمالي الصادرات لا تزال ضعيفة حيث قدرت خلال السنوات العشر 2005-2014 بحوالي 0,5%[26].

واستنادا إلى معطيات من البنك الدولي، فإن نسبة مساهمة الصادرات الغذائية إلى إجمالي الصادرات في الجزائر كانت 0,5% سنة 1990، وانخفضت سنة 2000 لتصل إلى 0,2%[27]. وفي سنة 2010 سجلت 0,5% وهي النسبة نفسها التي شهدتها سنة 2014.

إن أهم المنتجات الموجهة للتصدير هي التمور والخمور، فالجزائر تشتهر بإنتاج أجود أنواع التمور المعروفة عالميا باسم دقلة نور، فكان متوسط ما تم تصديره من التمور في عشرية السبعينات حوالي 138 ألف قنطار، وانخفض خلال الثمانينات إلى 38 ألف قنطار بانخفاض بأكثر من 72%، وسجلت ارتفاعا خلال عشرية التسعينات حيث بلغت 156 ألف قنطار أي بزيادة قدرها 184% مقارنة بالفترة السابقة[28].

وسجلت خلال الفترة 2005-2009 ما قيمته 10,5 ألف طن وارتفعت الكمية المصدرة سنة 2010 لتصل 16 ألف طن ثم 28 ألف طن سنة 2011[29]. إن هذه الزيادات تفسر بالدعم الكبير التي تقدمه الدولة لمنتجي التمور والإجراءات التحفيزية على مختلف المستويات لتسهيل عمليات تصدير المنتجات الفلاحية عموما.

أما بالنسبة للخمور فهي حالة خاصة من الصادرات، حيث عرفت بعض التذبذبات في عملية تصديرها فكان ما صدر منها خلال عشرية السبعينات يقارب 6 ملايين قنطار، وانخفض خلال عقد الثمانينات إلى حوالي مليون قنطار وكانت الكمية المصدرة أثناء التسعينات 963 ألف قنطار، وخلال سنة 2009 بلغت أكثر من 4 ملايين قنطار وارتفعت سنة 2010 إلى 6 ملايين قنطار وعرفت تراجعا إلى ما يقارب 4,5 مليون قنطار سنة 2011[30].

**3- الاختلال بين الصادرات والواردات:**

إذا تأملنا البيانات الإحصائية حول الإنتاج والواردات والصادرات من المنتجات الغذائية في الجزائر يتضح لنا مدى عمق التبعية الغذائية في الجزائر، لأن الواردات الغذائية تمثل نسبة كبيرة، وتشغل وزنا معتبرا في تغطية الاحتياجات الغذائية للسكان، وأن نسبة تغطية الصادرات من المنتجات الغذائية ضعيفة جدا.

ويوضح لنا الجدول التالي مدى الاختلال بين الصادرات والواردات الغذائية خلال الخمس السنوات الماضية

**جدول رقم (4): الاختلال بين الصادرات والواردات الغذائية 2010-2014**

**الوحدة: مليون دولار**

| السنوات / البيان | 2010 | 2011 | 2012 | 2013 | 2014 |
|---|---|---|---|---|---|
| **الصادرات الغذائية** | 315 | 355 | 315 | 402 | 323 |
| **النسبة من إجمالي الصادرات** | %0,55 | %0,48 | %0,44 | %0,62 | %0,51 |
| **الواردات الغذائية** | 6058 | 9850 | 9022 | 9580 | 11005 |
| **النسبة من إجمالي الواردات** | %14,97 | %20,85 | %17,91 | %17,40 | %18,86 |
| **حجم الفجوة الغذائية** | 5743- | 9495- | 8707- | 9178- | 10682- |
| **معدل تغطية الصادرات للواردات** | %05,19 | %03,60 | %03,49 | %04,19 | %02,93 |
| **معدل الفجوة الغذائية** | %94,80 | %96,39 | %96,50 | %95,80 | %97,12 |

**المصدر:** من إعداد الباحث اعتمادا على بيانات جداول سابقة.

نلاحظ من خلال الجدول مدى العجز المسجل في الميزان التجاري الغذائي، نتيجة للزيادة المستمرة والارتفاع النسبي للواردات الغذائية، حيث سجلت ارتفاعات متتالية خلال الثلاث سنوات الأخيرة، فقد عرفت سنة 2013 نموا بنسبة 6,18% مقارنة بسنة 2012 وازدادت نموا في سنة 2014 بنسبة 14,87% مقارنة بالسنة التي قبلها، وبالمقابل لم تعرف الصادرات الغذائية نموا بالقدر الذي عرفته الواردات، كما أن تغطية الواردات الغذائية بالصادرات منها تمثل نسبة ضئيلة جدا وتشهد انخفاضا حيث بلغت في أحسن أحوالها 05,19% في سنة 2010، وكان أدنى معدل عرفته خلال تلك الفترة 2,90% وذلك في سنة 2014، وهذا بسبب الارتفاع الكبير في واردات ذات السنة مقابل انخفاض الصادرات، حيث ارتفعت الواردات إلى 11 مليار

دولار سنة 2014، بينما عرفت الصادرات انخفاضا من 402 مليون دولار عام 2013 إلى 323 مليون دولار في السنة الموالية، إن هذا التطور يعني أن الواردات الغذائية تستحوذ على حصة الأسد من العوائد المتأتية من صادرات المحروقات.

إن ما يتعين ذكره فيما يتعلق بالصادرات والواردات الغذائية، هو وجود ثلاثة منتجات معروفة بكونها الأكثر استيرادا وهي الحبوب والحليب والبقول الجافة والتي تمثل وحدها أكثر من 60% من إجمالي الواردات الغذائية، واثنان منها أكثر تصديرا هما التمور والخمور اللذان يمثلان 95% من إجمالي الصادرات الغذائية[31].

وفي الإجمال، إذا كان تطور الصادرات والواردات الغذائية يحصل بصفة متوازية، فإن ذلك بالتأكيد لن يؤثر على موارد العملة الصعبة الموجهة للتنمية، وذلك لأن تزايد الواردات من المنتجات الغذائية سيتم تغطيته بواسطة مداخيل الصادرات الغذائية الإضافية، إلا أن هذا ليس هو واقع الحال في الجزائر حيث إن مداخيل الصادرات الغذائية ضئيلة جدا وتشهد انخفاضا بينما تزداد الواردات ارتفاعا كما أن معدل تغطية الواردات الغذائية من الصادرات الغذائية ضعيفة جدا وتشهد تدهورا بينما حجم الفجوة الغذائية يزداد اتساعا.

**الخاتمة:**

من خلال استعراضنا لتطور الواردات والصادرات الغذائية والاختلالات الناجمة عنها يتضح لنا عمق المشكلة التي تعاني منها الجزائر في مجال الغذاء. إن هذه الاختلالات في الصادرات والواردات الغذائية لهو أمر لا يبعث على الارتياح، ويبين بوضوح حدة التبعية الغذائية التي تعيشها الجزائر. وإذا كان باستطاعة الجزائر القيام باقتطاع أموال الصادرات من المحروقات بقيم متزايدة لتمويل الواردات الغذائية، فإن أي انخفاض في أسعار المحروقات قد يقلب الوضع رأسا على عقب، وقد حدث ذلك فعلا في الثمانينات من القرن الماضي، حيث أدى سقوط أسعار النفط إلى قيام الدولة بالتقليص من وارداتها في مختلف المجالات، بل تعدى ذلك إلى اللجوء إلى القروض الخارجية لدفع قيمة الواردات الغذائية غير القابلة للتقليص. ذلك لأنه إذا صاحب الطلب المرتفع على الغذاء ندرة في العملات الأجنبية لتسديد الواردات، ومع تواصل اتساع هوة الفجوة الغذائية على نفس المنوال الذي تسير عليه حاليا، فإنه يمكن تصور المشكلة الغذائية التي قد تحدث وما تنطوي عليه هذه المشكلة من مضمون بالنسبة للأمن الغذائي للبلاد. وعليه فإن الأمر يتطلب تضافر الجهود لتدارك الأمر بالتركيز أكثر على القطاع الفلاحي باعتباره قطاعا حساسا

وإعطائه الدور الريادي الذي يستحقه، سواء تعلق الأمر باستصلاح المزيد من الأراضي وعصرنته وتطويره بالشكل الذي يمكنه من رفع الإنتاج وتحسين الإنتاجية.

وإذا كانت الدولة قد صرفت أموالا ضخمة على هذا القطاع، إلا أنه اتضح أن نسبة كبيرة من هذه الأموال تذهب لغير مستحقيها، فالأمر يقتضي تطهير القطاع من الطفيليين والانتهازيين والمضاربين الذين أساؤوا له وإعداد إستراتيجية واضحة بالاعتماد على أصحاب المهنة الحقيقيين للنهوض بقطاع الفلاحة الذي هو مصدر الغذاء.

**الهوامش**:

[1]- الديوان الوطني للإحصائيات.http://www.ons.dz/-demographie-html

[2]- عبد الحميد الإبراهيمي "المغرب العربي في مفترق الطرق في ظل التحولات العالمية"، مذكرات دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 181.

[3]- Algérie Focus, "Quels sont les produits alimentaires les plus importes". http://www.Algérie-focus.com/blog/2013

[4]- بن ناصر عيسى، "مشكلة الغذاء في الجزائر"، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة قسنطينة، 2005، ص 112.

[5]- زعيبط نور الدين، "الإشكالية الغذائية للدول النامية، حالة الجزائر"، مجلة العلوم الإنسانية، عدد 31، 2009، جامعة قسنطينة، ص 243.

[6]- المنظمة لعربية للتنمية الزراعية، الكتاب السنوي للإحصائيات الزراعية العربية، الخرطوم، 2013، مجلد 33، ص 118.

[7]- Direction Générale des Douanes, période: 2014.

[8]- بن ناصر عيسى، مرجع سابق، ص 114.

[9]- زعيبط نور الدين، مرجع سابق، ص 244.

[10] - El watan, Economie, du 13-19 Janvier 2014, Dossier V.

[11]- من المقرر توسيع المساحات المسقية لزراعة الحبوب والبقول الجافة من 1,1 مليون هكتار حاليا إلى 2 مليون هكتار بحلول سنة 2019.

[12]- الديوان الوطني للحبوب.

[13]- زعيبط نور الدين، مرجع سابق، ص 244.

[14]- Direction générale des Douanes, op-cit, Rapport périodes: 2008, 2009.

[15]- نزعي عز الدين، هاشمي الطيب، "السياسات الزراعية في الجزائر وسيلة لتحقيق الأمن الغذائي"، مجلة العلوم الاقتصادية، العدد 33، جويلية 2013، ص 21.

[16]- تصريح المدير العام للديوان الوطني للحليب لقناة دزاير نيوز التلفزيونية يوم 2015/06/15.

[17]- المنظمة العربية للتنمية الزراعية، مرجع سابق، ص 175.
[18]- Direction générale des Douanes, op-cit, Rapport période: 2014.
[19]- حسب الديوان الوطني للإحصائيات، فإن استهلاك الفرد الجزائري من الحليب قد تجاوز المستوى المحدد من قبل منظمة الصحة العالمية.
[20]- Direction Générale des Douanes, op-cit, Rapport périodes: 2011, 2013, 2014.
[21]- Direction Générale des Douanes, op-cit, Rapport période: 2012.
[22] - المنظمة العربية للتنمية الزراعية، مجلد رقم 33، مرجع سابق، ص 175.
[23]- Direction Générale des Douanes, op-cit, Rapport période: 2014.
[24]- Zine.M. Barka, "Annual Report on International Finance and Development in Africa, Algeria, CeSPI, 2009, p.4.
[25]- عبد الحميد الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 181.
[26]- Direction Générale des Douanes, Rapport Période 2013.
[27]-http://www.tradingeconomics.com/Algeria/food-export-percent-of-merchandise-expo
[28]- بن ناصر عيسى، مرجع سابق، ص 122.
[29]- Direction Générale des Douanes, Rapport Période 2011.
[30] - Direction Générale des Douanes, , Rapport Période 2011.
[31]- نزعي عز الدين، هاشمي الطيب، مرجع سابق، ص 26.

# من جماليات الأسلوب القرآني

**د/ يحيى بن مخلوف**
كلية الآداب – جامعة باتنة 1 -

**الملخص:**

تتناول هذه الدراسة براعة الأسلوب القرآني، ودقة نسج عباراته وسبك جمله وآياته، فقد أُنزل القرآن ليتحَدَّى قريشاً رغم ما حظيت به من فصاحة وبلاغة وبيان إلا أنها عجزت أمام بلاغة أسلوب القرآن، والإعجاز مجال يظل مطروحا على الأجيال، كلما حسب جيل أنه قد بلغ منه الغاية، امتدَّ الأفق بعيدا عن كل مطمح عاليا يفوت كل مطمع. وينفرد الأسلوب القرآني ببراعة النظم وبلاغة الإقناع وجمال التصوير، وكانت قريشا تعتقد أنها بلغت مكانة شامخة بين العرب بحكم موقعها التجاري، ومكانتها الدينية، وتوسطها لأنساب العرب، إلا أن مجيء الإسلام ونزول القرآن بلغتها حصر تلك المكانة، وزاد تلك اللغة ذوقا وجمالا، فأصبحت لغة مقدسة بأن جمعها الله في لغة واحدة بعد ما كانت متفرقة في لغات، وكان طبيعيا أن ينزل القرآن بلغة قريش، لأن رسول الله ﷺ قرشي، وجاء القرآن ببلاغة عظيمة ودعا إلى التأمل وساق الأدلة لتنفتح العقول والقلوب، فترجع إلى الله خانعة ومؤمنة بأن هذا الكلام مصدره إلهي جاء بأسلوب جديد مبهر بنظمه المحكم يتوخى دقائق النحو، ساحر بصوره البيانية ذات الذوق الفني المتميز في الصياغة، والمتفرد في التأثير، ومعرفة بلاغة القرآن حتما تمر بمعرفة اللغة العربية وأسرارها.

**Résumé**

Cette étude esthétique porte sur la valeur l'aspect esthétique du texte coranique ainsi que l'éloquence de son style au niveau de la langue et de l'image d'où son caractère inimitable. Qui a defié la tribaux des arabes. Le style du Coran se caractérise par la rhétorique de la persuasion et la beauté de l'image. Ceci invalide et disqualifie le pouvoir langagier et la statut prépondérant et aristocratique de cette tribu vis-à-vis des arabes ainsi que sa position religieuses et économique hégémonique en est profondément affectée. Mais la

prise en charge de la révélation par la langue de Qoraïch permet à cette dernière de devenir une langue sacrée par excellence. Ainsi cette langue atteint à l'universalité et s'impose au monde par son génie propre et inimitable.

toutes les énergies seront canalisées vers les sciences qui s'attachent à étudier les différents domaines de la langue arabe; grammaire , vocabulaire, rhétorique, style, etc.

Ainsi la connaissance du coran passe nécessairement par la connaissance de la langue arabe .

**مقدمة:**

للأسلوب القرآني الكريم جمالياتُه الفنية التي تؤثر في العقل والقلب معا، فهو يخاطب الذهن في أرقى عملياته الفكرية والإدراكية ويخترق كوامن الوجدان حتى يصبح صافيا وحيّا ونابضا ومتألقا، ومن ثم يكون المنطق التأثيري آخذا بالنفس البشرية متملكا لجوانبها وأبعادها، والتصوير ملمح أساس في النص القرآني يتضافر في تحقيقه اللفظ برنينه الصوتي، والجملة بنظمها وتركيبها المنوع، والفاصلة بإيقاعها المتلائم مع النسق اللفظي والسياق العام، والمشهد الحي بتكريس التصوير المجسد للحركة والتجدُّد، وهذه المنظومة لجماليات الأسلوب تتوالى في سياق دلالي فتعطي للمعنى عمقا وللهدف الديني نفَاذًا إلى أعماق النفس البشرية فتهزها هزا، إذ أن لأسلوب النظم في القرآن الكريم نمطا بيانيا خاصا بلغ حدَّ الإعجاز كونه في أعلى وأسمق مراتب البلاغة.

ويرى بعض الدارسين أن العرب كانت تقدر الجمال قبل الإسلام وكان مفهوم الجمال عندهم مقتصر على الأشياء المادية الحسية مثل جمال المرأة والفرس والبعير والأطلال[1].

**اللغة العربية لغة بيانية وجمالية:**

مازت قريش العرب في براعة اللسان، وحلاوة البيان، وخلاصة الفصاحة، وجمال البلاغة، وبحكم مكانتها بين العرب نسبًا، وسكنها مكة ومجاورتها للبيت والحرم، تفِدُ إليها قبائل العرب من كل حدب وصوب رغبة في أداء المناسك أو طلبا للتجارة، وعرضا لبضاعة الشعر والأدب، فقد حكى الأصمعي أن العرب إذا نبغ فيها شاعر أقامت له المحافل وتسامعت به عند العرب، لأنه لسانها الذي هو كما السيف يدافع عنها. وحين يتقن الصنعة يحمل هذا الشاعر عقيرته و يُيَمِّمُ صوب قريش

يعرض بضاعته بحثا عن الشهرة مرة، وصقلا لموهبته مرة أخرى... فكان يتخير أجود ما في اللغة العربية لفظا وعبارة وبيانا، وجمعها في أجمل صور الأسلوب وبلاغته، ولأن العربي كان يشق عليه أن يقع في الخطل في اللغة أو الأسلوب، فهو ينقح ويتصفح ويعرض ويطيل النظر في ما يبدع حتى يفوت الفرصة عن كل من يرغب في إبانة الخطأ والزلل له «ومن الشعراء المتكلف والمطبوع، فالمتكلِّف هو الذي قوَّمَ شعره بالثقاف ونقَّحه بطول التفتيش، وأعاد فيه النظر بعد النظر كزهيرٍ والحطيئة[2]، فكانوا يلقبون بعبيد الشعر، فهذا زهير كان ينقح شعره ويراجعه ولا يخرجه إلا بعد عام، فسميت قصائده بالحوليات، وهذه هي طبيعة العربي عموما والقرشي خصوصا. لذا كانت لغة أهل مكة أكثر جمعا بين لغات العرب المختلفة فبحكم موقعها الديني ومكانتها التجارية وتوسطها لأنساب العرب، كانت أكثر اللغات توافقا بين لغات العرب، ولأن شاعرا من قبيلة بعيدة يؤثر لغة قريش لإنشاد شعره، وكل شاعر يصنع الصنيع نفسه وهذا أمر أعطى اللغة العربية القرشية تلك المكانة وهيأ الله لها هذا الجمع والتوفيق بين لغات العرب..

فلما نضجت تلك اللغة هيأ الله لها ما يرفعها ويعلي قدرها ويزيد في تمكينها، حين اختارها لغة الكتاب العظيم المنزَّل من عنده فزادها جمالا وقدسية وأعطاها صفة الانتشار، ورغبة الناس في تعلمها حبًّا في كتاب الله، ورغبة في تعلم دينه والتفقه فيه، فهي لغة لا تجابه من لغات أخرى أو شعب آخر، ولا تصارع كما تتصارع اللغات وتتنازع لأنها لغة الولوج إلى روح الإيمان والتقرب إلى الله تعالى لفهم تعاليم الإسلام وبها يُتذوق جمال القرآن وبلاغته. ومن لطف الله تعالى بهذه اللغة أنه جمعها في لغة واحدة بعدما كانت متفرقة ومشتتة وقبيحة فجعلها موحدة متوافقة وجميلة، فالعرب كانت لها لغات عديدة أشهرها سبع لغات من لغات قريش وألفافها من ظواهر مكة إلى قيس[3]؛ لذا جاء في حديث الرسول ﷺ المشهور قوله: "أُنزل القرآن على سبعة أحرف لكل منها ظهر وبطن، ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع"[4]، والمراد بالأحرف اللغات التي تختلف بها لهجات العرب، حتى يوسع على كل قوم أن يقرأوها بلحنهم، وما كان العرب يفهمون من معنى الحرف في الكلام إلا اللغة.

وقد أشار بعض العلماء إلى تعدد لغات العرب والتي تمثلتها لغة القرآن واستنادا إلى حديث الرسول ﷺ، فقال أحدهم "إني تدبرت الوجوه التي تختلف أهل لغات العرب فوجدتها على سبعة أنحاء لا تزيد ولا تنقص، وبجميع ذلك نزل القرآن الكريم:

**الوجه الأول:** إبدال لفظ بلفظ، كالحوت بالسمك وبالعكس، وكالعهن المنفوش قرأها ابن مسعود: كالصوف المنفوش.

**الوجه الثاني:** إبدال حرف بحرف: كالتابوت والتابوه، وهي كتابة زيد بن ثابت حتى غيرها عثمان رضي الله عنه.

**والوجه الثالث:** تقديم وتأخير، إما في الكلمة، نحو: سلب زيد ثوبه، وسُلب ثوبُ زيد، وأما في الحرف نحو: أفلم ييأس و أفلم يأيس.

**الوجه الرابع**: زيادة حرف أو نقصانه نحو: ماليه وسلطانيه، فلا تك في مرية.

**الوجه الخامس:** اختلاف حركة البناء، نحو فلا تحْسِبَن (بفتح السين وكسرها).

**الوجه السادس:** اختلاف الإعراب، نحو "ما هذا بشرًا (وقرأ ابن مسعود بالرفع) ما هذا بشرٌ.

**الوجه السابع:** التفخيم والإمالة، وهذا اختلاف في اللحن والتزيين لا في نفس اللغة، والتفخيم أعلى وأشهر عند فصحاء العرب.

وهذه الوجوه السبعة التي بها اختلفت لغات العرب قد أنزل الله باختلافها القرآن، متفرقا فيه، ليعلم بذلك أن من زل عن ظاهر التلاوة بمثله أو من تعذر عليه ترك عادته (اللغوية) فخرج إلى نحو مما قد نزل به فليس بملوم ولا معاقب عليه[5].

ورغم ما أوتي العرب من فصاحة وبلاغة وحسن بيان، وما كان يصدر عنهم من حرص شديد على إجادة اللغة -لفظا وعبارة وبيانا- فإن ما ملكوه من مقدرة اللغة، "وقف على أعتاب لغة القرآن في إعجازه اللغوي كسيرا صغيرا .. تنحني أمام أسلوبه إجلالا وخشية، وكل حقبة ازدهرت فيها اللغة إلا وتضامن أعلامها وأساتذتها أمام البيان القرآني اعترافا بسموه، وإدراكا لأسراره ولا عجب، "فتلك سنة الله تعالى في آياته التي يصنعها بيديه، ولا يزيد العلم بها الوقوف على أسرارها إلا إذعانا لعظمتها، وثقة بالعجز عنها، ولا كذلك صناعات – الخلق، فإن فضل العلم بها يمتلك منها ويفتح لك الطريق إلى الزيادة عليها، ومن هنا كان سحرة فرعون هم أول المؤمنين برب موسى وهارون[6].

إن هذا الكتاب الذي أنزل إليهم جاءهم بنمط من القول المعجز، لا عهد لهم به رغم أنه مؤلفٌ من لغتهم فكلماته من كلامهم وحروفه من حروفهم ولغتهم، ولكنه جاء في قالب متفرد، يفيض حلاوة لا تنضب، ويزداد روعة كلما رددته واعدت ترديده، وهم يظنون أنهم بإمكانهم محاكاته على سهولته ووضوحه ولكن إذا هموا عجزوا، وكان عهدهم إذا قال شاعر مرة نضح منهم وسبقهم على موضوع وصف أو رثاء أو هجاء تنافسوا وحذوا حذوه وعارضوه وربما أجادوا عليه أو وقعوا قريبا

منه، وما بالهم تحداهم هذا النص الجديد بأن يأتوا بسورة من مثله، وكلما حاولوا عجزوا وبلغ عجزهم أن تمتلئ نفوسهم غضبا وحقدا على من تتلى عليه تلك الآيات ومن يأخذها عنه فأغمدوا ألسنتهم وسلوا سيوفهم وناصبوا النبي ﷺ وأصحابه العداوة وتفننوا في إيذائه مع أصحابه وخاصموه وقاطعوه .. ولقد تملكهم الغرور وأصابهم الإعجاب بالنفس وحاولوا التطاول على أسلوب القرآن، فحاكوه بكلام أشبه بالسخف والتفاهة والهذيان والعبث وارتدوا على أعقابهم خاسرين[7].

نزل القرآن الكريم بأسلوب متفرد له طابعه الخاص فلم يجد مقلدا يقدر على ذلك، وظل قمة عالية منقطعة في نمطها الأدبي، وقد مضت القرون وراء القرون دون أن نجد من بلغاء القائلين من استطاع أن ينحو قريبا من طابع الذكر الحكيم مهما ورد مورده، وأنفق الأعوام الطوال في احتذائه، بل كان قصارى جهده أن يحلي أدبه باقتباس آية أو جملة تشع في السياق لضوء باهر في غيم، وتدل على نفسها بما ألقته من ألق أضفى على الأسلوب بهاء وروعة، فهي وإن زينت الأسلوب من ناحية فإنها من الناحية الأخرى قد أقامت الدليل على أنها من النمط المعجز الذي يتمنى ولا ينال، وصدق قول الله تعالى: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ (الإسراء: 88) ، بل إن النبي الكريم ﷺ الذي تحدّر الوحي الإلهي على قلبه ليكون من المرسلين مع اشتهاره بالفصاحة الخالبة، والقول المبين، بحيث أصبح سيد البلغاء في عصره، كان ذا أسلوب بياني يبتعد عن أسلوب القرآن ابتعادا تتسع مسافته أمام الدارسين، بحيث لا يختلط ما يصدر عنه من قول مبدع بما يتنزل عليه من بيان معجز، ﴿**وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ**﴾ (الرعد: 38) ، فدل ذلك دلالة قاطعة على أن القرآن نمط إلهي ليس من طوق البشر محاكاته، ولو جاز لأحد من البلغاء أن يدنو منه لجاز لرسول الله ﷺ[8].

**جمالية الإقناع في الأسلوب القرآني:**

القرآن الكريم ذلك الكتاب الذي أعجز العرب، نزل به جبريل على قلب النبي ﷺ فهو ليس ككلام العرب لا هو من قبيل الشعر ولا من قبيل النثر، وما كان يتداول عندهم من ألوان النثر كالخطب وسجع الكهان، وقد جاء بوجه من البلاغة المعجزة فاختار أفصح ما في لغاتهم جميعا وسبيل ذلك ما في لغة قريش، وأن الله اختار لغة قريش لأن محمدا قرشي، ولو كان بلغة غير قريش لكان ذلك مغمزا فيه، جاءهم الكتاب ببلاغة عظيمة فدعا العرب إلى التأمل وإعمال الفكر فيما حولهم[9] مما خلق الله لهم وما سخر، فجاءهم بأسلوب الإقناع البليغ يقرع النفوس الغافلة أو المعاندة

وبأسلوب حاسم صريح فبسط من الشواهد ما يقنع، ومن الأدلة ما يلزم، ومن الأمثال ما يقيم الحجة ويقدم البرهان، فقدم تعليلا وتحليلا بما يهدي إلى الطريق القويم.

وطبيعي أن تساق الأدلة القرآنية مساقا أدبيا واضحا، تنفتح له العقول والقلوب معا فيقود النفوس ويرشدها إلى الطمأنينة والسكينة، وهذه رسالة البيان في أعلى مراتبه، وأوسع مجالاته إنها رسالة الإقناع والإمتاع، ففي الآية الكريمة: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ**﴾ (سبأ: 46). إن الآية الكريمة تحذر من خطر الاستهتار والظلال وتعطيل نعمة الفكر بأن هذا النبي المرسل إليهم ليس بمجنون وإن هذا الحكم الوصف صدر عن جماعة حاقدة (صناديد قريش) يطعنون في رسالة النبي ونبوته، ففي قوله تبارك وتعالى (أعظكم بواحدة) فيها تشويق ولهفة وهي "أن تقوموا لله مثنى وفرادى .." ثم تأتي الثانية "ما بصاحبكم من جِنَّة" فإن المستمع سيستعرض حياة محمد منذ أن عرفه ذلك الصادق والأمين والمخلص والمتأدب.. هل به جنة[10]. وبهذا المنطق البليغ سار النص القرآني في هديه لكل جاحد متكبر معارض لدعوته فهو يريد أن يهديه وهو ينهج في هديه منهجا لا يمكن أن يتاح لكتاب سواه وله في ذلك: "روائع خارقة: من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ** (78) **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ**﴾ (يس: 78-79). إن أصل الإنسان هو النطفة لا قوام لها ولا قيمة، من خلية واحدة تصير جنينا ثم يصير إنسانا يجادل ربه ويخاصمه ويطلب منه البرهان والدليل، ولله القدرة كما خلق الإنسان من نطفة يمكن أن يبعثه من العظم الرميم أوَ ليس الذي حول النطفة إنسانا وجعله خصيما مبينا بقادر على أن يُحول العظم الرميم مخلوقا حيا جديدا[11].

وهنا نلاحظ كيف يطَّردُ البيان القرآني اطِّرادا يملك قوة الإقناع، ومتانة الدفع، وبراعة الحجة، في نسق شفاف يجذب الشعور كما يجذب الإدراك، ويوقظ التفكير كما ينبه الوجدان، وتلك رسالة البيان الحي ذي الهدف المرموق والمثل المنشود[12].

فالقرآن الكريم كتاب بليغ معجز لما تضمنه من ألفاظ فصيحة صيغت في نظوم حسنة التأليف وعبرت عن أصح وأصدق المعاني، والقرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني، واشتمل على عامود البلاغة في وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص به والذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهب الرونق الذي تكون منه سقوط البلاغة[13].

إن بلاغة القرآن في أسلوبه وبلاغة إقناعه إنما ترجع حسب الباقلاني إلى النظم وإن النظم أساسه النحو، ووضع اللفظ الموضع الذي يقتضيه ويقول الباقلاني: "وليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنما هو في نظمها وإحكام رصفها، وكونها على وزن ما أتى به النبي ﷺ"[14].

**وجوه النظم عند الباقلاني تتلخص في:**

1- إن النظم يباين المألوف من كلام العرب ويتميز عن أساليبهم المعتادة رغم تعدد مذاهبه وتصرف وجوهه فالقرآن ليس سجعا، وليس شعرا وليس خطابة وليس جاريا مجرى الرسائل." فنظم القرآن معجز لأنه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلامهم ومباين لأساليب خطابهم"[15]

2- إن العرب رغم فصاحتهم لم يشمل كلامهم على القدر الوافي من الفصاحة والإبداع -كلام المؤلف- سواء في المعاني والفوائد أو الحكم التي اشتمل عليها القرآن بهذا الطول وعلى هذا القدر، والقرآن رغم طوله وكثرة سوره وآياته متناسب لم يطرأ عليه الاختلال أو الاختلاف أو التكلف قال تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ (النساء: 82). فالله تعالى يخبرنا أن كلام البشر يقع فيه الاختلال ويطرأ عليه التفاوت إن امتد وطال ولكن القرآن بما نظمه من القصص والمواعظ والأعذار والإنذار والوعد والوعيد، والتبشير والسير المأثورة، وتعليم الأخلاق الكريمة والشيم الرفيعة لا نجد فيه تفاوتا أو اختلافا وإنما جاء كله على درجة رفيعة من البلاغة والفصاحة والجمال والإبداع، وعلى حد واحد من حسن النظم وبديع الرصف، أما إذا نظرت إلى كلام البليغ الكامل، أو الشاعر المُفلِّق أو الخطب المِصْقع رأيت التباين، ولحظت الاختلاف[16].

فنظم القرآن لم يخرج عن عادة كلام الإنس وحدهم، وإنما خرج أيضا عن عادة كلام الجن، فالعرب تعتقد في مخاطبة الجن، وروت لهم شعرا وحكت لهم كلاما، والله حكى عن الجن ما تفاضوا فيه عن القرآن فقال: ﴿**وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ**﴾ (الأحقاف: 29).

والقدر الذي نقله الناس من ذلك تأمله النقاد فلم يجدوا فيه فصاحة تفوق فصاحة كلام الإنس، بل لعله يقصر عنها، فالجن إذن تقتصر عن الإتيان بمثل القرآن كما يقتصر البشر عن الإتيان بمثله، وقال عز وجل: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرا**﴾ (الإسراء: 88).

والقرآن الكريم لا يتوجه بحديثه إلى الفكر والعقل فيلزمها الحجة والحكم، بل إن الله فاطر السموات والأرض يعلم أن المعرفة العلمية وحدها لا تكفي فلابد من السيطرة على الشعور وبعث كوامن العواطف حتى يتبينها القارئ أو السامع إذا تلي القرآن أحس بانجذاب نفسي يدفعه إلى تمثل أشرف المبادئ وتطبيق أمثل الحكم، لذا كانت وجهة النص القرآني – رغم ما فيه من أحكام العبادات وتعاليمها وإخبار بالغيبيات- إلى التأثير الوجداني بعد أن يُظهر الحجة المقنعة ليغزو مناطق الشعور الإنساني بتصويره، وكان قد غزا مناطق التفكير العقلي بحججه "فجاء التصوير البياني في القرآن آية الآيات في الروعة والإعجاز"[17].

ومن خصائص النظم القرآني:

1- **جودة السبك**: القرآن الكريم بلغ من ترابط أجزائه، وتماسك كلماته وجمله وآياته وسوره مبلغا لا يدانيه فيه كلام آخر مهما علا شأنه وارتفع قدره؛ فمثلا أنظر سورة ﴿**وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى، وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى**﴾ (الضحى: 1-4).

وهذا ما أشار إليه الخطابي في قوله: "وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور، منها: أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبأوضاعها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ.. وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة، لفظ حامل، ومعنى قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة[18] حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه[19]"،

2- **براعته في تصريف القول**: فنجده يورد المعنى الواحد بألفاظ مختلفة، وطرق متنوعة، وبمقدرة فائقة تنقطع في حلبتها أنفاس الموهوبين من أرباب الفصاحة وأساطين البلاغة[20]. مثلا قوله تعالى في تعبيره عن طلب الفعل بصريح اللفظ: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى**﴾ (النحل: 90).

وقد يأتي الأمر بلام الأمر المقرون بالفعل المضارع كما في قوله: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران: 104). ورغم صراحة الأمر والطلب إلا أن الإنسان المطيع الممتثل لأمر ربه يقبل ذلك الأمر ويطبقه ويمتثل عن حب ورضى وطاعة.

3- **الوفاء بالمعنى مع القصد في اللفظ**: أن القرآن يمتاز بقصده في اللفظ مع وفاء بالمعنى وهذه ميزة تتبين فيها البلاغة وتعظم بها الفصاحة، ويرتقي بها

الأسلوب إلى الحد المعجز، وكان الجاحظ أول من رأى أن البلاغة هي الإيجاز، وأول من رد على أستاذه النظام في مذهب الصرفة، وهو يرى أن الإعجاز بالنظر إلى ذات القرآن متصل بنظمه وحْدَه بصرف النظر عما اشتمل عليه من المعاني.

**جمال التصوير في القرآن الكريم:**

إن الصورة البيانية في الأسلوب المطبوع لا تنفصل عن الفكرة بحال من الأحوال، عكس الأسلوب المصنوع الذي يغلب عليه التكلف؛ والشاعر الأصيل المقتدر لا يكتب الفكرة أولا ثم يبحث لها عن صورة رائعة تُلبسها الجمال، بل تُعانق الفكرةُ الصورةَ، وهو الذي يجمع فيه صاحبه بين العرض المفيد (للفكرة) المقنع، والأسلوب الجميل الممتع، كما يقول الشاعر:

والغُصْنُ في حُضْنِ الرِّياضِ وِسادَةٌ نَمتْ على فَرْعَيهِ من التُّفَـاح
مُتَلازِمين تَوَجَّسَا إِثْمَ الهَـــوى فتَخَوفَا طَرَفَ الضُّحَى اللَّمَّاح[21]

إن الدارس يتناول الفكرة ويحدد الصورة لكي يحصي ألوانا عديدة من الجمال الأدبي ثم إنه يؤكد عدم الانفصام بين الفكرة وصورتها، مثلها مثل الروح التي لا يمكن أن تنفصم عن الجسد[22]. وكان التصوير في القرآن الكريم من أقوى الأدوات الفنية التي يعتمدها، ولقد كان أبو هلال العسكري حين رأى في الصناعتين أن أجود التشبيه يقتصر على أربعة أوجه: مهد لها ممثلا من القرآن الكريم وحده[23]. ومن الشواهد التي قدمها، قوله تعالى:

1- **فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ وَإِنْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ** ﴾ (الأعراف: 176).
2- ﴿**فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ**﴾ (الرحمان: 37).
3- ﴿**كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا**﴾ (الجمعة: 5).

ولو وجد أبو هلال العسكري،[24] نصوصا أكثر بيانا وأجمل صورة لما تخلَّى عنها ولكنه كما ترى في جمال النص القرآني سواء أكان قصيرا أو متوسطا أو طويلا يؤدي بلاغته، وهذا هو النص المعجز، ليس بقصره ولا طوله ولكن بأسلوبه ونظمه وإحكام نسجه، فإن الصورة البلاغية تنكشف أمامنا كاملة الملامح مستوية العناصر وكل لفظ من ألفاظها يؤدي معناه ويوحي بأديبته وتتجسد فيه دلالته الفنية وقد كان الجاحظ في هذا المقام أسبق من رأي أبي هلال العسكري، فالجاحظ يرى أن أوجه الإعجاز في القرآن الكريم في نظمه وفصاحته قال: "لأن رجلا من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة لتبين له في نظامها ومخرجها وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ

العرب لظهر عجزه عنها وليس ذلك في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين"[25]. وهنا يتضح الفرق بين أسلوب القرآن الكريم وأساليب الأدباء العاديين.

والبلاغة في الكلام أن يبلغ المتكلم ما يريد من نفس السامع، فيصيب منه موضع الإقناع من العقل، والتأثير في الوجدان من النفس؛ ولم يعرف كلام قط قارب القرآن في قوة تأثيره في العقول والقلوب، ومن أعجب ضروب البلاغة فيه إيجازه الذي انفرد به، وتكرار المعنى الواحد بعبارات تسترعي انتباه القارئ، وتفتح آذان السامع، ومزج المعاني الكثيرة في أسلوب موجز متسق رصين[26].

والصورة البلاغية وسيلة من وسائل الناقد البصير، يكشف عن طريقها موقف الشاعر أو الأديب وتجربته، ومدى المقدرة الفنية التي يتملكها، ويستطيع أن يبين مواقفه وأفكاره من خلالها، ومصطلح الصورة البلاغية حديث ولكن القدماء اهتموا به واستخدمه البلاغيون فيما عرف عندهم بالتشبيه والاستعارة والكناية والمجاز والتمثيل. وقد حلل البلاغيون الصور البيانية في القرآن الكريم في ضوء هذه المصطلحات البلاغية وكذلك درسوا الصور الشعرية عند بعض كبار الشعراء، ولم تقف دراستهم للصورة البلاغية عند حد البحث والتنظير وحده بل تجاوزه إلى التذوق والتحليل، والوصول إلى القيم الفنية وهذا ما نجده عند عبد القاهر الجرجاني والمنهج الذي درس به الصورة البلاغية واهتمام الجرجاني بنظرية النظم وأهم الأسس اللغوية والبلاغية التي اعتمد عليها.

ومن خلال نظرية النظم فَهِمَ عبد القاهر الجرجاني الإعجازَ بطريقة تغاير من سبقه من العلماء وما ألفوه في هذا المجال، فيرى مفهومه للإعجاز من صورة كلامية مركزة شرحها من زوايا مختلفة حتى يقنع قارئه، فهو يرى أن الإعجاز القرآني إنما يظهر في النظم، والنظم وحده[27]. إضافة إلى مناقشته المستفيضة لقضية الإعجاز، فرد على منكري الإعجاز، وعلى القائلين بمذهب الصرفة، والمنادين بإمكان المعارضة، وكما تعرض لأهل الاعتزال، وللظاهرية، والمفسرين الجاهلين لقواعد التفسير، ومن أبرز النقاط التي بينها أثناء دراسته لنظرية الإعجاز القرآني:

أبرزها وأهمها: إثبات حقيقة عجز العرب عن معارضة القرآن الكريم وانقطاعهم دونه ذلك أن القرآن الكريم "تحداهم على أن يأتوا بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو سورة واحدة من سوره، فعجزوا عن ذلك كله. ولا شك أنهم قد حاولوا أو اختبروا قدرتهم في ذلك فتملكهم العجز أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه، أو يقع قريبا منه، ولقد انبهروا به وعجزوا عنه رغم أن ألفاظه ألفاظهم ولكن المعاني من دقتها وحسنها وصحتها في العقول، فهو أي "كلام الله" يجمع بين ألفاظٍ متخيرة جميلةٍ

ومعانٍ حسنةٍ صحيحة، وما عجزوا عنه هو ذلك التماسك بين اللفظ والمعنى، وتلك مزايا ظهرت في نظمه، ومميزات صادفوها في سياق لفظه، وبدائعَ راعتهُم من مبادئ آيِهِ. ويرى الجرجاني: "أن العرب قد وجدوا اتِّساقا بهَرَ العقول، وأعجز الجمهور، نظاما والتئاما وإتقانا وإحكاما، لم يدع في نفس بليغ منهم، ولو حك بيافوخه السماء، موضع طمع، حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول، وخلدت القُرُوم[28]، فلم تملك أن تصول"[29].

ولقد وفق الجرجاني في أن مفهوم الإعجاز وجمال بيان القرآن وحسن بلاغته واكتمال بناء أسلوبه وفكره إنما يرجع إلى اللغة التي نسج بها والأسلوب الذي خط به وإن الله تعالى وهو عليم بذات الصدور لما رأى شغف العرب بالبيان وحبهم لكل ما هو بليغ من القول وحتى اللفظ جعل الله تبارك وتعالى سر كتابه وهو قوة هذا النظم، ولابد للباحث في كنه الإعجاز أن يعمل عقله وأن يكد فكرة ليصل بعد ذلك إلى المزايا والخصائص التي يمتاز بها نظم القرآن، ليقف عليها بنفسه ويتحسس ذوقه فيها ويصرح دون تردد أنْ قد عجزنا أمام هذا الكلام بحلاوته أن نأتي مثله أو نستطيع أن نقلده.

وإنما قصد الجرجاني بالنظم نظم الألفاظ وترتيبها بحسب المعاني التي تتوالد منها وأن هذه الألفاظ يجب أن تستوعب تلك المعاني فلا اللفظ يتجاوز المعنى، ولا المعنى يفيض عن اللفظ وهذا ما قصد إليه الجرجاني حين قال: "إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها، ولاصقة بها وأن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق؛ وأعلم أنك إذا كنت نفسك علمت علما لا يعترضه الشك إلا نظم في الكلم، ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض ويبين بعضها على بعض، ولا تجعل هذه بسبب تلك"[30].

ويؤكد الجرجاني هذا المعنى في موضع آخر فيقول: "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي انتهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت، فلا تخل بشيء منها[31]. وهنا تظهر مزية الأسلوب الجميل المحكم الذي لا يرقى إليه أي أسلوب ولا يدانيه بل لا يقترب منه إنه تفرد في البراعة وفوت في البلاغة وسبق في الفصاحة هو فوق طاقة البشر والجن، والله تعالى تحداهما مجتمعين في قوله: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ (الإسراء: 88).

هذا وجه الإعجاز من القرآن الذي ركز عليه الجرجاني كما وضحه في كتابه دلائل الإعجاز، وهو المحور نفسه الذي دار حوله ليؤكد مذهبه في وقوع الإعجاز وإثباته، وهو بعد أن وضح عجز العرب حين تحداهم القرآن ودعاهم إلى المعارضة، والعجز مرتبط بأحوال الشعراء والبلغاء، وبعلم الأدب جملة، "ومن ثم كان المحور الذي يدور حوله، أثبت أن العرب هم الأصل الذي يقتدى به، وهم الأئمة في علم البلاغة وتعاطيها، ومن عداهم تبعٌ لهم، قاصرٌ فيه عنهُم، ومن ثم ركز في النظر في دلائل أحوالهم وأقوالهم، حين يتلى القرآن عليهم"[32].

وانتقل الجرجاني من دراسة أحوال العرب وأقوالهم إلى محاولة إثبات موجبات الإعجاز، فإذا كان القرآن معجزا وفائقا لما يستطيعه العرب من ضروب النظم، وأنواع التصرف، فقد وجب القطع بأنه معجز لأحد سببين:

**أولهما:** إما أن يكونوا قد عملوا مقدار الفرق بين النظم والنظم، والنسج والنسج فأقروا وانتهى الأمر.

**وثانيهما:** وإما أنهم قد توهموا هذه المزية لغلطٍ دخل عليهم أو لمرضٍ أصابَهم، ثم أخذ يستعرض أشعارهم وخطبهم وأقوالهم، ويوازن بينها ويحللها، وقد أورد الجرجاني شواهد كثيرة من الشعر والنثر، تؤيد وجهة نظره، وتوضح هدفه ليرُدَّ ردًّا حاسمًا يبطل كل ادعاء، ويدحض كل زعم[33].

وفكرة النظم التي قال بها الجرجاني كانت لها جذور عند الباحثين السابقين عنه ومنهم الجاحظ الرماني والخطابي والباقلاني والقاضي عبد الجبار ... وغيرهم.

وتحدث الجاحظ عن النظم وسمى أحد كتبه "نظم القرآن"، ويقال أنه قد ألفه برغبة من قاضي القضاة أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي داوود؛ ويقول الجاحظ: "فكتبت لك كتابا، أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان، فلم أدع مسألة لرافضيٍّ، ولا لحديثيٍّ، ولا لحشويٍّ، ولا لكافرٍ مبادٍ، ولا لمنافقٍ مقموع، ولا لأصحاب النظَّام، ولمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن خلق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة، فلما ظننت أني قد بلغت أقصى محبتك، وأنيت على معنى صفتك، أتاني كتابك تذكر أنك لم ترد الاحتجاج لنظم القرآن، وإنما أردت الاحتجاج لخلق القرآن، وكانت مسألتك مبهمة، ولم أك أن أحدث لك فيه تأليفا، فكتب لك أشق الكتابين وأثقلهما وأغمضهما معنى وأطولهما.[34] وفرق الجاحظ بين النظم القرآن ونظم سائر الكلام، ودعا إلى دراسة الأدب وفنونه وضروبه وأغراضه لكي يعرف الدارس الفرق بين النظمين، فقال: "وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه، فليس يعرف فروق النظم، واختلاف البحث

والنثر إلا من عرف القصيدَ من الرجز والمخمسَ من الأسجاع والمزدوجَ من المنثور والخطبَ من الرسائل، وحتى يعرف العجزَ العارضَ الذي يجوز ارتفاعه من العجز الذي هو صفة الذات، فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام"[35].

وهناك بعض المغرضين من المستشرقين والمبشرين من ينكر الإعجاز في القرآن ولا يسلم بأن أسلوب القرآن في أعلى درجات البلاغة والبيان "وهذا في الواقع، قصور في النظم، وتنكب عن الجادة، إذ كيف ينكرون صياغة لم يمارسوها ويعيبون على كتاب نزل بلسان غير لسانهم، ولا يملكون الخبرة التي تمكنهم التمييز بين فصيح الكلام وركيكه، وثمينه وغثه[36].

إن فصاحة القرآن تدرك بالفطرة العربية السليمة وبالأدب الذي يتميز صاحبه بسمو الذوق وفهم اللغة العربية ونحوها والمران على ممارسة الكلام البليغ منها، وانفرد القرآن الكريم بالفصاحة النادرة والبلاغة الساحرة لا يدرك دلالتها العميقة وأفقها الوضيء المشرق إلا العربي الذي امتزجت العربية بدمه، واستحوذ حبها على مشاعره وأحاسيسه، وعرف دقائقها، وغاص في أعماقها، ورونق شواردها ونوادرها، فهذا هو الذي يدرك إعجاز القرآن البياني، أما من لا يعرف من العربية إلا ألفاظًا وتراكيبَ يُسَوِّدُ بها الورق فإنه لا سبيل له إلى إدراك إعجاز القرآن"[37].

ويرى الباقلاني أن القرآن الكريم "بديع النظم، عجيب التأليف، متناهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه، خارجٌ عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباينٌ للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد"[38].

ومن لم يتقن اللغة العربية وأسرارَها ويستمرئ جمالَها ويعرف عجائبَها ويغوصُ في مكنوناتها، لا يمكن أن يحس بجمال القرآن ولا أن يدرك الذوق منه، ولا أن يعرف قمَّةَ سر إعجازِه للبشر مهما بلغوا من درجات البلاغة والتمكن من البيان وأولئك هم الذين يخرِّون له مسلمين ومذعنين.

والبلاغة هنا تلك الصناعة المتناهية في الدقة والإيجاز، أو في التعبير أنظر مثلا: **(كلٌ في فلكٍ"، "وربُّك فكبِّر"، "وثيابك فطهِّر"،"قُمْ فَأَنْذِر)** إنها بلاغة الإيجاز، ودقة التعبير مع تلك العذوبة والسلاسة والانسجام والاقتصاد في الكلام .."ولسنا نقول: إن القرآن جاء بالاستعارة، لأنها استعارة أو بالمجاز لأنه مجاز أو بالكناية لأنها كناية، أو ما يطَّرد مع هذه الأسماء والمصطلحات إنما أريد به وضع "معجز"

في نسق ألفاظه وارتباط معانيه على وجوه السياستين من البيان والمنطق، فجرى على أصولها في أرقى ما تبلغه الفطرة اللغوية على إطلاقها في هذه العربية[39].

إنها اللغة العربية، لغة القرآن اختارها الله تعالى وهو من علَّم البشر اللغة فقال: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾ (البقرة: 31)، وعلم الإنسان البيان وحسن الفصاحة، قال تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الإِنسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾ (الرحمان: 1-4)، "لم تضق عن فكرة أو إشارة، ولم تعجز عن مجاز أو حقيقة، ولم تقصر عن قصة أو صورة، وكانت بالغة ما بلغ وحي الله في الإحاطة والشمول، مستجمعة لكل معانيه وحقائقه وأسراره، فما من مجيد لهذه اللغة، ومتقن لأساليبها، وضروب بلاغتها إلَّا جذبه إعجاز القرآن وخرَّ ساجدا لبلاغته[40].

**الخواص الجمالية في الأسلوب القرآني:**

يظل هذا الكتاب معجزا ومتحديا للبشر ما ظلت الحياة الدنيا، وهو يعلن في هدوء وحكمة أنه كتاب الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ومن خصائص أسلوب القرآن الجمالية:

**الخاصية الأولى:**

مسحة القرآن اللفظية فإنها مسحة خلابة عجيبة تتجلى في نظامه الصوتي وجماله اللغوي، ويراد بنظامه الصوتي ذلك الاتساق والائتلاف في حركاته وسكناته ومداته وغنائه واتصالاته وسكتاته، اتساقا عجيبا وائتلافا رائعا يسترعي الاستماع ويستهوي النفوس بطريقة لا يمكن أن يصل إليها أي كلام من منظوم ومنثور وبيان[41].

ولقد وصل هذا الجمال اللغوي إلى قمة الإعجاز بحيث ولو دخل في القرآن شيء من كلام الناس لاعتل مذاقه في أفواه قارئيه، واختل نظامه في آذان سامعيه، ومن عجيب أمر هذا الجمال اللغوي ذلك النظام الصوتي الذي يساعد على حفظ القرآن من ناحية ومن ناحية أخرى يسترعي الاستماع، ويثير الانتباه ويحرك داعية في كل إنسان إلى هذا القرآن الكريم وبذلك يبقى الدهر سائدا على ألسنة الخلق وفي آذانهم ويعرف بذاته ومزاياه بينهم، فلا يجرؤ أحد على تغييره وتبديله مصداقا لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: 9).

**الخاصية الثانية:**

إرضاؤه العامة والخاصة فإذا قرأته على العامة أحسوا جلاله، وذاقوا حلاوته وفهموا منه على قدر استعدادهم ما يرضي عقولهم وعواطفهم، وكذلك الخاصة إذا

قرأوه أوقُرِئ عليهم أحسوا جلاله وذاقوا حلاوته وفهموا منه أكثر مما يفهم العامة ورأوا أنهم بين يدي كلام ليس كمثله كلام[42].

**الخاصية الثالثة:**

إرضاؤه العقل والعاطفة ومعنى هذا أن أسلوب القرآن يخاطب العقل والقلب معا، ويجمع الحق والجمال معا، وانظر إليه كيف يسوق الاستدلال سوقا ويهز القلوب هزا ويمتع العاطفة إمتاعا، يقول الله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۚ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (فصلت: 39)، وقوله تعالى: ﴿**أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ** (6) **وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ** (7) **تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ** (8) **وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ** (9) **وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ** (10) **رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ**﴾ (ق: 6-11).

تأمل هذا الأسلوب البارع الذي يقنع العقل ويمتع العاطفة في آن واحد حتى في الجملة التي هي بمثابة النتيجة من مقدمات الدليل إذ قال في الآية الأولى: "إن الذي أحياها لمحي الموتى، وقال في الآية الأخيرة: كذلك الخروج "يا للجمال الساحر، ويا للإعجاز الباهر، الذي يستقبل عقل الإنسان وقلبه معا بأنصع الأدلة وأمتع المعروضات في هذه الكلمات المعدودات[43].

**الخاصية الرابعة:**

جودة سبك القرآن وإحكام سرده ومعنى هذا أن القرآن بلغ من ترابط أجزائه وتماسك كلماته وجمله وآياته وصوره مبلغا لا يدانيه فيه أي كلام آخر مع طول نفسه وتنوع مقاصده وافتنانه وتلوينه في الموضوع الواحد.. ومن التناسب ما جعله كتابا سوي الخلق حسن السمت، ﴿**قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ**﴾ (الزمر: 28)، فكأنما هو سبيكة واحدة تأخذ بالأبصار وتلعب بالعقول والأفكار.

**الخاصية الخامسة:**

براعةٌ في تصريف القول قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلا**﴾ (الكهف: 54)، وثروتُه في أفانين الكلام ومعنى هذا أنه يورد المعنى الواحد بألفاظ وبطرق مختلفة وبمقدرة فائقة خارقة تتقطع في أنفاس الموهوبين من الفصحاء والبلغاء.

ولقد خلع هذا التصرف والافتنان لباسا فضفاضا على الجلدة والروعة على القرآن ومسحه بطابع من الحلاوة والطلاوة حتى لا يمل قارئه ولا يسأم سامعه مهما

كثرت القراءة والسماع بل ينتقل كل منهما من لون إلى لون كما ينتقل الطائر في روضة غناء من فنن إلى فنن ومن زهر إلى زهر"[44].

**الخاصية السادسة:**

جمعُ القرآن بين الإجمال والبيان مع أنهما غايتان متقابلتان لا يجتمعان في الكلام الواحد للناس بل كلامهم إما مجمل أو مبين: لأن الكلمة إما واضحة المعنى لا تحتاج إلى بيان وإما خفية المعنى تحتاج إلى بيان، ولكن القرآن وحده هو الذي يحتمل معنىً أو معان متعددة[45].

**الخاصية السابعة:**

قصْدُ القرآن في اللفظ مع وفائه بالمعنى، ومعنى هذا أننا في كل جمل القرآن نجد بيانا قاصدا مقدرا على حاجة النفوس البشرية من الهداية البشرية ومن الهداية الإلهية دون أن يزيد اللفظ على المعنى أو يقصر عن الوفاء بحاجات الخلق من هداية الخالق. ومع هذا القصد اللفظي البريء من الإسراف والتقتير نجده قد جلا لنا المعنى في صورة كاملة لا تنقص شيئا يعتبر عنصرا أصليا فيها أو حلية مكملة لها كما أنها لا تزيد شيئا يعتبر دخيلا فيها وغريبا عنها[46]، بل هو كما قال الله تعالى: ﴿**كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعلمون**﴾ (فصلت: 3).

**خاتمة :**

وبعد هذه الرحلة مع جمال النظم القرآني، نستنتج أن الجمال التصويري في القرآن الكريم شامل لعناصر كثيرة تتآلف جميعها لتعطي لنا معان تستجليها العقول، وصورا فنية تذعن لها القلوب، فللقرآن ملمح أسلوبي متفرد، اتخذ تفرده من العطاء اللغوي نفسه (اللغة العربية)، ومع ذلك فهو ذو شخصية متميزة، وأسلوب متفرد، وهو نمط بلغ الإعجاز بألفاظه ومعانيه، وتصويراته البديعة، وإن ذلك التآلف بين الألفاظ والمعاني يعطيها التوهج التعبيري، والنسق المنظم في إيراد مكنونات المعنى ليدركها أولوا البصائر، ويتملى في جمالها المتذوقون لسمو الأسلوب القرآني الذي تسربله الروحانية، فيسيطر على العقول والقلوب بلغته التصويرية المتميزة؛ ومن خواص نظمه:

- إن معرفة النظم أمر مهم لفهم قضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم فهو وحي إلهي يحمل خطابا بليغا معجزا بأدائه البياني.
- انفراد اللغة العربية بالقدرة على استيعاب إعجاز القرآن الكريم والذي إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني.

- إن القرآن على الدرجة العليا من النظم والفصاحة والبلاغة والبيان ولا يرقى إلى درجته أي كلام.
- القرآن هو الكتاب الوحيد الذي أنزل على سبعة أحرف، وهذا رحمة بهذه الأمة وتكريما لها وتخفيفا عن العرب الأوائل حتى تسهل قراءته.

**الهوامش:**

[1]- محمد علي غوري، مدخل إلى نظرية الجمال في النقد العربي القديم، مجلة القسم العربي بنجاب باكستان، عدد 18، سنة 2011م، ص 129.
[2]- خلف عودة القيسي، الوجيز في مستويات اللغة العربية، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2010م، ص 291.
[3]- الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م، ص 58.
[4]- صحيح البخاري، ج 6، ص 185، المطبعة الأميرية.
[5]- الرافعي، المرجع نفسه، ص 68.
[6]- عبد الله دراز، النبأ العظيم، نسخة ضوئية : www.google.com
[7]- عبد المجيد محمود مطلوب، مباحث في علوم القرآن، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1425 هـ - 2004 م، ط 1، ص 134.
[8]- محمد رجب البيومي، البيان القرآني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2000 م، ط1، ص16.
[9]- الرافعي، المرجع نفسه، ص 54.
[10]- محمد رجب البيومي، المرجع نفسه، ص 49.
[11]- سيد قطب، في ظلال القرآن، م 5، ج (19-25)، دار الشرق، القاهرة، ط 16، 1410هـ- 1990 م، ص 2977.
[12]- محمد رجب البيومي، المرجع نفسه، ص 51.
[13]- عبد المجيد محمود مطلوب، المرجع نفسه، ص 161-162. أو عد إلى بيان الإعجاز للخطابي، ص 24- 26.
[14]- عبد المجيد محمود مطلوب، المرجع نفسه، ص 162.
[15]- درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، 1960، ص 23.
[16]- عبد المجيد محمود مطلوب، المرجع نفسه، ص 161-162.
[17]- محمد رجب البيومي، المرجع نفسه، ص 64.
[18]- الخطابي، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط 3، ص27.
[19]- محمد حسن شرشر، قبس من البيان القرآني، دار الطباعة المحمدية، الأزهر، ط1، 1403هـ، 1983م ص21.
[20]- الخطابي، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصرّ، ط 3، د ت، ص 27.
[21]- الأبيات لبدوي الجبل (1900 - 1981).

[22]- محمد رجب البيومي، المرجع نفسه، ص 65.
[23]- أبو هلال العسكري، الصناعتين (الكتابة والشعر)، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1409 هـ، 1998 م، ص 261.
[24]- أبو هلال العسكري، المصدر نفسه، ص 261.
[25]- فتحي عبد الفتاح الدجني، الإعجاز النحوي في القرآن الكريم، مكتبة الفلاح، الكويت، 1404هـ، 1984م، ط 1، ص 47.
[26]- محمد الزفزاف، التعريف بالقرآن الكريم، مكتبة الفلاح، الكويت، 1404هـ- 1984 م، ط 4، ص 139.
[27]- أحمد جمال العمري، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1410هـ - 1990م، ص 230.
[28]- والقرم: جمع القروم، وهو الفحل، أقرم، أي ترك حتى استقرم، وهو المكرم لا يحمل عليه شيء، وإنما يترك للفحلة.
[29]- أحمد جمال العمري، المرجع نفسه، ص 230.
[30]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، جمعية الرعاية المتكاملة المركزية، مطبعة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 3، 1413 هـ - 1992 م، ص 38.
[31]- عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص 81.
[32]- أحمد جمال العمري، المرجع نفسه، ص 232.
[33]- المرجع نفسه، ص 232.
[34]- أحمد سيد محمد عمار، نظرية الإعجاز وأثرها في النقد العربي القديم، دار الفكر، دمشق، سوريا، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، 1998م، ص 125- 126.
[35]- أحمد سيد محمد عمار، المرجع نفسه، ص 126.
[36]- محمد الصالح الصديق، من روائع الإعجاز، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005، ص 31.
[37]- محمد الصالح الصديق، المرجع نفسه، ص 30.
[38]- الباقلاني، إعجاز القرآن، تعليق أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1417هـ - 1997م، ص 30.
[39]- الرافعي، إعجاز القرآن، ص 258.
[40]- محمد الصالح الصديق، المرجع نفسه، ص 46.
[41]- الزرقاني، مناهل العرفان، ص 568-567.
[42]- الزرقاني المرجع نفسه، ص 571.
[43]- الزرقاني، المرجع نفسه، ص 572.
[44]- الزرقاني، مناهل العرفان، ص 578.
[45]- الزرقاني، المرجع نفسه، ص 579.
[46]- الزرقاني، المرجع نفسه، ص 579.

# بيع المفتاح في ضوء قانون الترقية والتسيير العقاري وأحكام الفقه الإسلامي

**د/ حورية تاغلابت**
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1 -

**الملخص:**
تتناول هذه الدراسة معاملة مشهورة في الجزائر تتعلق بالسكنات الاجتماعية وتسمى بيع المفتاح. وهذه السكنات تابعة للدولة ومنحت لأصحابها تلبية لحاجتهم إلى مسكن يأوون إليه لكن كثيرا يلجأ بعض هؤلاء لبيعها قبل أن تتنازل لهم الدولة عن ملكيتها، وهذا ما أدى إلى حدوث خصومات ونزاعات تكتظ بها ساحات القضاء يوميا، وذلك عندما يفاجأ المشتري بإخراجه من ذلك السكن الذي اشتراه، لأن الدولة استرجعته فيعرف أنه وقع ضحية لتغرير هذا البائع.
فجاء موضوع البحث ليسلط الضوء على هذه الظاهرة ما معنى بيع المفتاح؟ متى عرفت بلادنا هذه المعاملة؟ ما موقف القانون منه وما هي التشريعات التي أصدرتها وزارة السكن للحد من هذه الظاهرة وما مدى فعاليتها؟ ما حكمها في الشرع وهل لهذه المعاملة نظير في الفقه الإسلامي؟
وقد عالجت هذا الموضوع وفق خطة بدأتها بمقدمة وتمهيد بينت فيه حقيقة معاملة بيع المفتاح وفي المبحث الأول حاولت تحديد أحكام هذه المعاملة في قانون الترقية والتسيير العقاري والإجراءات المتخذة لمعالجتها.. وفي المبحث الثاني خصصته لبيان معناه وحكمه في الفقه الإسلامي. وختمته بخاتمة ضمنتها أهم ما توصلت إليه بخصوص الموضوع .

**Résumé :**
La vente de clé est une transaction célèbre et connue en Algérie. Elle est liée aux logements sociaux, et devenue une disposition particulière. Ces logements appartiennent à l'Etat et remis à leurs propriétaires pour répondre à leurs besoins de logements. Certains de ces propriétaires vendent ces logements moyennant un prix malgré le fait qu'ils sont toujours propriété de l'État. Cela a conduit à de nombreux problèmes soulevés chaque jour devant la justice lorsque l'acheteur se trouve hors du logement qu'il avait

acheté, parce que l'Etat exige son étatisation. En l'occurrence, il sait qu'il est victime d'enjôlement de ce vendeur.

Le thème de cette recherche met ce phénomène en lumière et soulève plusieurs problématiques principales qui donnent lieu à des sous-problématiques savoir :

Quelle est la dentition de la vente de clé? Quand est-ce que notre pays a connu cette transaction? Quelle est le point de vue de la loi concernant cette vente et quelles sont les lois imposées par le ministère de l'habitat pour réduire ce phénomène? Quelle est le point de vue de la législation islamique? Est-ce qu'il y a une transaction semblable à celle-ci dans la jurisprudence islamique?.

J'ai abordé ce thème conformément à un plan initié par une introduction et un préambule où j'ai montré la réalité de la transaction de la vente de clé. Dans le premier chapitre, j'ai essayé de déterminer les dispositions de cette opération et les mesures prises pour y faire face. Le deuxième chapitre est dédié à démontrer son sens et jugement dans la jurisprudence islamique.

La conclusion de cette recherche contient les résultats les plus Importants sur ce theme.

**مقدمــة**

معاملة تجارية مشهورة ومعروفة في الجزائر تسمى ببيع المفتاح والتي أصبحت عرفا عاما، وتتعلق هذه المعاملة ببيع السكنات الاجتماعية التابعة للدولة والتي تمنح لبعض الأشخاص لسبب من الأسباب تلبية لحاجة هؤلاء إلى مسكن يأوون إليه... لكن يلجأ بعض الجشعين من هؤلاء إلى التحايل وبيعها للآخرين، رغم أن تلك السكنات لازالت تحت ملكية الدولة ولم تتنازل لهم عنها، وتحدث نتيجة لذلك خصومات ومنازعات تكتظ بها ساحات القضاء يوميا عندما يفاجأ المشتري بإخراجه من السكن الذي اشتراه، عند علم مصالح الدولة بذلك. وأنه قد غرر به من طرف هذا البائع المحتال.

ويعود سبب كتابتي في هذا الموضوع إلى ما لوحظ من جهل كل من البائع والمشتري وغالب أطراف البيع بالأحكام الشرعية المتعلقة بهذا البيع وغيره، وعدم معرفة البائع بعدم شرعية وجواز هذا البيع لأنه يتعلق ببيع ما لا يملكه الإنسان وهي

قاعدة شرعية معروفة، إلى جانب التغرير الواقع بالبعض، فيقع في مشاكل يصعب حلها، فأردت أن أبين أن هذه المعاملة هي مخالفة للشرع مثلما هي مخالفة للقانون وحتى يكون المواطن على دراية بالحكم الشرعي لها.

لذلك جاء موضوع البحث ليسلط الضوء على هذه الظاهرة ويطرح عدة إشكالات رئيسية، تنبثق عنها إشكالات أخرى فرعية ذات طبيعة قانونية وذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وثقافية، وتستدعي حلولا وطنية.

ومن هذه الإشكالات والتساؤلات: ما معنى بيع المفتاح؟ متى عرفت بلادنا هذه المعاملة؟ ما موقف القانون منه وما هي التشريعات التي أصدرتها وزارة السكن للحد من هذه الظاهرة وما مدى فعاليتها؟ ما حكمها في الشرع وهل لهذه المعاملة نظير في الفقه الإسلامي؟ هذه بعض التساؤلات التي سأحاول مقاربة بعض جوانبها من خلال مبحثين:

المبحث الأول: بيع المفتاح في قانون الترقية والتسيير العقاري

المبحث الثاني: بيع المفتاح في الفقه الإسلامي

## المبحث الأول: بيع المفتاح في قانون الترقية والتسيير العقاري

### أولا: تعريف بيع المفتاح في القانون:

هو بيع مسكن مؤجر تعود ملكيته للدولة من طرف المستأجر، لطرف آخر مقابل مبلغ مالي[1].

فحقيقة بيع المفتاح أن البائع يبيع مسكنا لا يملكه ويحصل المشتري عليه دون عقد ملكية، بل من خلال تحرير وثيقة الاعتراف بدين لدى موثق، فهو قد حرر مع البائع وثيقة اعتراف بدين ووكالة فقط وبشهادة الشهود ولم تذكر واقعة البيع مطلقا.

فتكون عملية الشراء بهذه الطريقة غير قانونية لأن هذا البيع غير شرعي، لأن البائع يبيع مالا يملكه وإنما هو ملك للدولة.

### ثانيا: كيف دخلت هذه المعاملة إلى الجزائر؟ وما هي أسباب ظهورها؟

ظهرت هذه المعاملة مع بداية الثمانينات من القرن الماضي، وجاءت نتيجة الحاجة الماسة للسكن، وفي الوقت الذي شرعت الدولة في إنشاء سكنات لأجل الإيجار الجماعي والفردي لتمنحها لنفس الهدف وهو تلبية حاجة شريحة من المجتمع وهي العائلات والأفراد ذوي الدخل الضعيف، ومع قلة السكنات المنجزة وكثرة الطلب في الحصول على منزل مستقل لظروف اجتماعية مختلفة، وعدم امتلاك

المال الكافي لشراء شقة بعقد، يضطر البعض إلى شراء مسكن تحت هذا المسمى من بعض الموظفين الفاسدين الذين يبيعونها بسبب سهولة حصولهم عليها بالرشوة أو المحسوبية أو لكونهم ذوي نفوذ أو لشغلهم لمناصب حساسة، بالإضافة إلى الموظفين المتنقلين الذين يغيرون أماكن عملهم كبار الموظفين الإداريين والضباط الساميين أو المتعاملين الاقتصاديين، وكذا من المستفيدين من السكنات الاجتماعية في وقت سابق، خاصة الذين استفادوا من السكن أكثر من مرة، ومع تكرر هذه العملية انتقلت إلى غيرهم ولم يعد يستقبحها أحد، وقد استقى هؤلاء الأشخاص تلك المعاملة من تعامل شبيه كان معروفا بالمشرق ثم بالمغرب العربي تحت مسميات مختلفة. والحقيقة أن هذا التعامل له صور متعددة بعضها يجوز والبعض الآخر لا يجوز كالمعاملة التي نحن بصدد البحث فيها.

**ثالثا: حكم هذه المعاملة في القانون:**

هذه المعاملة مخالفة للقانون من جانبين:

**الجانب الأول:** أنها مخالفة لنصوص قانون الإيجار[2] الذي ينص صراحة على منع بيع هذه السكنات، إذ باطلاعي على أحد عقود الإيجار الممنوح من ديوان الترقية - متعلق ببيع المفتاح- لاحظت ثلاث ملاحظات:

**الملاحظة الأولى**: تتعلق بطبيعة العقد وأنه عقد مؤقت ومحدد بثلاث سنوات قابلة للتجديد يلتزم بموجبه ساكنه بدفع مقابل مادي هو بدل إيجار متفق عليه بين طرفي العقد[3].

**الملاحظة الثانية**: تتعلق بشروطه وذلك في الفصل الثاني من هذا العقد ويتكون من ست مواد وما يهمنا منها هو المادة السادسة والتي تتكون من عدة عناصر حيث نصت:

**في شقها الأول**: "على أنه يطلب من المؤجر أن يستغل المكان بصفة شخصية وأصلية له ولعائلته".

**وفي الشق الثاني منها**: "يمنع من ممارسة أي نشاط به أيا كان نوعه دون ترخيص".

**وفي الشق الثالث**: "وهي أنه لا يجوز له بأي حال من الأحوال ولو بصفة مؤقتة سلطة التخلي أو التأجير من الباطن أو أن يضعه مجانا تحت تصرف الغير كل أو بعض الأماكن المؤجرة".

**الملاحظة الثالثة**: وتتعلق بعقد المفتاح "وهو عبارة عن عقد تنازل حرر من طرف مكتب عمومي معتمد من البلدية و الذي جرى بين المالك الصوري (المؤجر) والمتنازل له وثمن المبايعة وبحضور شاهدين ومصادقة والمتنازل له لدى البلدية"[4].

**ومن مجموع الملاحظتين** (المتعلقتين بعقد الإيجار) يتبين أن هذا المسكن الإيجاري ليس ملكا للممنوح له، بل هو ملك للدولة ، ومنه لا يجوز له التصرف فيه بالهبة أو الإيجار أو البيع، كما لا يجوز له ممارسة أي نشاط به وهذا ما تضمنته المادة .

**وأما بالنسبة للملاحظة الثالثة**: فتتعلق بمن حرر هذا العقد الذي يخالف القوانين بتحريره لهذا العقد رغم علمه بالمخالفة.

**الجانب الثاني: مخالفة هذه المعاملة لنصوص القانون المدني**[5]، حسب نصوص المواد 397 ، 398 و 399 من أحكام متعلقة ببيع ملك الغير .

حيث نصت المادة 397 م ج على أنه: "إذا باع شخص شيئا معينا بالذات وهو لا يملكه فللمشتري الحق في طلب إبطال البيع و يكون الأمر كذلك ولو وقع البيع على عقار أعلن أو لم يعلن ببيعه، وفي كل حالة لا يكون هذا البيع ناجزا في حق مالك الشيء المبيع ولو أجازه المشتري".

من خلال نص هذه المادة، إذا باع الشخص شيئا معينا لا يملكه، فيعتبر قد باع ما لا يملك، ويكون هذا البيع قابلا للإبطال لمصلحة المشتري، سواء أشهر العقد أو لم يشهر في السجل العقاري"[6].

ونصت المادة 398 م ج على أنه: "إذا أقر المالك البيع سرى مفعوله عليه وصار ناجزا في حق المشتري، وكذلك يعتبر البيع صحيحا في حق المشتري إذا اكتسب البائع ملكية المبيع بعد انعقاد البيع".

ونصت المادة 399 م ج على أنه: "إذا أبطل البيع في صالح المشتري بمقتضى حكم وكان المشتري يجهل أن البائع كان لا يملك المبيع فله أن يطالب بالتعويض ولو كان البائع حسن النية"[7].

فمن نصوص هذه المواد يظهر "أن البيع لا ينعقد إذا لم يكن البائع مالكا للمبيع حتى ولو قبل المشتري وأجازه أو سقط حق المشتري في طلب الإبطال بالتقادم، ولا يعتبر إلا إذا اكتسب البائع ملكية المبيع بعد انعقاد البيع، أصبح العقد صحيحا ويسري مفعوله عليه وصار ناجزا في حق المشتري، وذلك ما نصت عليه المادة 398 م ج. ونظرا لأن المالك الحقيقي ليس طرفا في عقد البيع ويعتبر من

الغير إلا أنه يحق له طلب إبطال العقد ، ويستطيع أن يسترد الشيء المبيع، برفع دعوى الاستحقاق، فهو المالك الحقيقي للملك المباع، وله الحق في استرداده من يد المشتري الذي ليس له الحق في أن يحتج على المالك الحقيقي بعقد لم يكن طرفا فيه"[8].

**رابعا: العلاقة بين بيع ملك الغير وبيع المفتاح**

من خلال ما سبق من نصوص مواد قانون الإيجار ونصوص مواد القانون المدني الجزائري، يظهر أن هناك فروقا بين بيع ملك الغير وبيع المفتاح .

فبيع ملك الغير: "هو البيع الذي يرد على شيء معين بالذات من شخص لا يملكه"[9]

فالتعريف يظهر أن بيع المفتاح هو نوع من أنواع بيع ملك الغير، باعتبار أن البائع في بيع المفتاح قد باع شيئا لا يملكه؛ لكن يختلف عنه هنا في فرقين، وذلك فيما نصت عليه المادة 398 م ج.

أ- وأنه لما كانت مصالح الدولة هي المالك الحقيقي في بيع المفتاح كان لها الحق في استرداد المبيع وإبطال البيع ،عكس بيع ملك الغير الذي لا يحق للمالك الحقيقي طلب إبطال العقد، ولا يستطيع أن يسترد الشيء المبيع، إلا برفع دعوى الاستحقاق.

ب- وفي بيع ملك الغير يحق للمشتري طلب التعويض (لمشتري الحق في طلب التعويض إذا حكم بإبطال البيع لصالحه، بشرط أن يكون حسن النية ؛ أي لا يعلم بأن البائع لا يملك المبيع وقت البيع، ولا عبرة لحسن نية البائع حسب ما ذهب إليه المشرع الجزائري، فللمشتري الحق في طلب التعويض ولو كان البائع حسن النية، فلا يشترط في جواز طلب التعويض أن يكون البائع سيئ النية؛ أي أن يكون عالما وقت البيع أنه المبيع غير مملوك له).

أما في بيع المفتاح فليس للمشتري الحق في طلب التعويض إذا حكم بإبطال البيع، حتى ولو كان حسن النية وكان لا يعلم أن البائع لا يملك المبيع وقت البيع .

**والخلاصة**: أن بيع المفتاح هو بيع مسكن مؤجر تعود ملكيته للدولة من طرف المستأجر، لطرف آخر مقابل مبلغ مالي. وأن هذا البيع مخالف لنصوص عقد الإيجار الذي تم بين المستأجر وبين المؤجر، وكذا لنصوص مواد 397، 398، 399 من القانون المدني الجزائري التي عالجت أحكام بيع ملك الغير، ومن خلال دراسة مجموع هذه المواد، ظهر الفرق بين بيع المفتاح وبيع ملك الغير، وهو أن بيع ملك

الغير أعم من بيع المفتاح، وأن بيع المفتاح صورة من صوره، ويظهر الفرق بينهما فيما يلي:

- أن الدولة لما كانت هي المالك الحقيقي في بيع المفتاح كان لها الحق في استرداد المبيع وإبطال البيع، عكس بيع ملك الغير الذي لا يحق للمالك الحقيقي طلب إبطال العقد، ولا يستطيع أن يسترد الشيء المبيع، إلا برفع دعوى الاستحقاق.

- وفي بيع ملك الغير يحق للمشتري طلب التعويض، أما في بيع المفتاح فليس للمشتري الحق في طلب التعويض إذا حكم بإبطال البيع، حتى ولو كان حسن النية وكان لا يعلم أن البائع لا يملك المبيع وقت البيع.

**المبحث الثاني: بيع المفتاح في الفقه الإسلامي**

يدخل بيع المفتاح ضمن ما يسمى في الفقه ببيع الخلو.

**أولا/ تعريف بيع الخلو:**

ويعرف بأنه: "اسم لما يملكه دافع الدراهم من المنفعة التي دفع الدراهم في مقابلتها" [10].

وعرفه الشيخ الزحيلي بأنه: "مبلغ من المال يدفعه الشخص نظير تنازل المنتفع بعقار عن حقه في الانتفاع به"[11].

ومن خلال هذين التعريفين يلاحظ أن الخلو يطلق على أحد أمرين وبهما يعرف الخلو في الفقه الإسلامي:

أ- فيطلق عند أبي الإرشاد الأجهوري[12] على المبلغ النقدي سوى الأجرة الذي يأخذه مالك العقار من مستأجره، لتمكينه من استئجار العقار، أو يأخذه المستأجر من المالك إذا رغب المالك لسبب ما في إخلاء العقار من المستأجر، أو يأخذه المستأجر من مستأجر آخر حال محله في شغل العقار.

ب- ويطلقه الزحيلي على المنفعة التي دفع الدراهم في مقابلتها ليحصل على حق القرار في العقار.

فالخلو إذن له إطلاقان، يطلق على المبلغ المالي النقدي الذي يعطيه المالك للمستأجر مقابل الأجرة، كما يطلق على المنفعة ذاتها التي تحصل للمستأجر من الإيجار والممنوحة من المالك.

وبيع المفتاح هو اسم من التسميات الكثيرة التي عرف بها الخلو، التي قد تتفق أو تختلف فيما بينها بعض الشيء لاختلاف الأعراف والأزمنة والأمكنة، فقد يسمى

الجلسة، وخلو الحوانيت، والإنزال، والتقبيل، والفروغية، ونقل القدم أو نقل الرجل، والمفتاح، والعتبة، والحكورات، والكدك، ومشد المسكة والمُرصد، والسرقفلية.

**ثانيا/ صور بدل الخلو:**

للخلو أربع صور منها ما يجوز ومنها ما لا يجوز وهي:

أ- أن يأخذ المالك وناظر الوقف بدل الخلو من المستأجر عند العقد.

ب- أن يأخذ المستأجر بدل الخلو من مستأجر آخر.

ت- أن يأخذه المستأجر من المالك قبل نهاية المدة.

ث- أن يأخذه مستأجر الوقف من شخص آخر.

**ثالثا/ حكم بدل الخلو:**

بحث مجمع الفقه الإسلامي مسائل بدل الخلو بصوره الأربع، وأصدر قرارا بالأحكام الشرعية لكل صورة منها جاء فيه: بعد الاطلاع على الأبحاث الفقهية الواردة إلى المجمع بخصوص (بدل الخلو) وبناء عليه قرر ما يلي:

**أولاً/** تنقسم صور الاتفاق على بدل الخلو إلى أربع هي:

1 - أن يكون الاتفاق بين مالك العقار وبين المستأجر عند بدء العقد.

2 - أن يكون الاتفاق بين المستأجر وبين المالك وذلك في أثناء مدة عقد الإجارة أو بعد انتهائها.

3 - أن يكون الاتفاق بين المستأجر وبين مستأجر جديد، في أثناء مدة عقد الإجارة أو بعد انتهائها.

4 - أن يكون الاتفاق بين المستأجر الجديد وبين كلٍ من المالك والمستأجر الأول قبل انتهاء المدة أو بعد انتهائها.

**ثانياً/** إذا اتفق المالك والمستأجر على أن يدفع المستأجر للمالك مبلغاً مقطوعاً زائدا عن الأجرة الدورية (وهو ما يسمى في بعض البلاد خلواً) فلا مانع شرعاً من دفع هذا المبلغ المقطوع على أن يعد جزء من أجرة المدة المتفق عليها، وفي حالة الفسخ تطبق على هذا المبلغ أحكام الأجرة.

**ثالثاً/** إذا تم الاتفاق بين المالك وبين المستأجر أثناء مدة الإجارة على أن يدفع المالك إلى المستأجر مبلغاً مقابل تخليه عن حقه الثابت بالعقد في ملك منفعة بقية المدة فإن بدل الخلو هذا جائز شرعاً، لأنه تعويض عن تنازل المستأجر برضاه عن حقه في المنفعة التي باعها للمالك.

أما إذا انقضت مدة الإجارة، ولم يتجدد العقد صراحةً أو ضمناً عن طريق التجديد التلقائي حسب الصيغة المفيدة له، فلا يحل بدل الخلو لأن المالك أحق بملكه بعد انقضاء حق المستأجر.

**رابعاً/** إذا تم الاتفاق بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد أثناء مدة الإجارة على التنازل عن بقية مدة العقد لقاء مبلغٍ زائد عن الأجرة الدورية، فإن بدل الخلو هذا جائز شرعاً، مع مراعاة مقتضى عقد الإجارة المبرم بين المالك والمستأجر الأول، ومراعاة ما تقضي به القوانين النافذة الموافقة للأحكام الشرعية. على أنه في الإجارات الطويلة المدة خلافاً لنص عقد الإجارة طبقاً لما تسوغه بعض القوانين لا يجوز للمستأجر إيجار العين لمستأجرٍ آخر، ولا أخذ بدل الخلو فيها إلا بموافقة المالك.

أما إذا تم الاتفاق بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد بعد انقضاء المدة فلا يحل بدل الخلو، لانقضاء حق المستأجر الأول في منفعة العين".

**رابعا/ الصورة المطابقة لبيع المفتاح وحكمها**

وبعد عرض صور بدل الخلو وأحكام كل صورة، اتضح أن بيع المفتاح المعروف في بلادنا هو صورة من صوره، فبدل الخلو هي معاملة معروفة في جل المجتمعات العربية الإسلامية، على اختلاف صوره و مسمياته، والمهم أن الفقهاء عالجوا مسائله قديما وحديثا استنباطا وتخريجا، وبينوا الحكم الشرعي لكل صوره، ومنه يظهر أن الصورة المطابقة لبيع المفتاح المعروف عندنا هي الصورة الثالثة وهي: **بدل الخلو الذي يأخذه المستأجر من المستأجر الجديد،** والتي سبق وأن أشرنا إلى أنها تتضمن حالتين:

1- **أن يأخذ بدل الخلو بعد نهاية مدة الإيجار وحكمه:** هو عدم الجواز لانقضاء حق المستأجر الأول في منفعة العين فيكون تصرفاً في ملك الغير ولا حق له في التصرف إلا بإذن المالك.

2- **أن يأخذه قبل نهاية مدة الإيجار وحكمه:** الجواز شرعا لأنه تعويض عن تنازل المستأجر برضاه عن حقه في المنفعة التي باعها للمالك، بعدما تم الاتفاق بين المالك وبين المستأجر أثناء مدة الإجارة على أن يدفع المالك إلى المستأجر مبلغاً مقابل تخليه عن حقه الثابت بالعقد في ملك منفعة بقية المدة. وما دام لا يزال يملك حق المنفعة في أثناء المدة المتبقية بأن يسكنها، أو يهبها أو يؤجرها، **لكن هذا الحق مضبوط بضابط وهو: مراعاة مقتضى عقد الإجارة المبرم بين المالك**

**والمستأجر الأول**، ومراعاة ما تقضي به القوانين النافذة الموافقة للأحكام الشرعية.

فيقضي هذا الضابط بمراعاة مقتضى عقد الإيجار الأول الذي تم بين المالك والمستأجر الأول وما يحويه من شروط وقوانين، وأن حكمه يتوقف على شروط هذا العقد.

وإذا رجعنا إلى عقد الإيجار الذي يمنحه ديوان الترقية والتسيير العقاري للمستأجر نجده ينص على أنه لا يجوز للمستأجر التنازل عن مسكنه لأي طرف ماعدا أفراد أسرته.

ويجب الإشارة إلى أن حكم الجواز الذي خرج به قرار مجمع الفقه الإسلامي استمده من فتوى اللقاني الذي أفتى فيها بالجواز وأن هذا الحق يورث تخريجا على نصوص المذهب باعتبارها نازلة لا نص فيها وبعدما شاع التعامل بهذه المعاملة[13].

وتبعه كثير من علماء المالكية كالشيخ عليش والشيخ الزرقاني وغيرهم، واختار هذا القول ابن نجيم وابن عابدين من الحنفية[14]، وبعض الحنابلة[15]. ومستندهم في ذلك هو العمل بالعرف الذي لا يتعارض مع الشرع، ووجود الحاجة الماسة إلى ذلك، وأن الخلو المذكور هو من ملك المنفعة لا الانتفاع، فيجوز لذلك بيعه وإجارته وهبته وإعارته، وليس من ملك الانتفاع الذي لا يتعدى حق صاحبه الانتفاع بنفسه دون غيره.

وفي المقابل قول آخر للحنابلة لم يجيزوا فيه إجارة الخلو ولكن أجازوا بيعه وهبته ووفاء الدين منه، لأنهم لا يجيزون أخذ العوض عن الاختصاصات[16] لأن محلها الانتفاع فقط ولكن هذا في غير المملوكات[17]، وهو مذهب بعض العلماء المعاصرين كمحمد سلام مدكور[18] وغيره الذين ذهبوا إلى عدم الجواز؛ وحجتهم: "أن المستأجر ليس له الحق في أن يؤجر إلا بإذن المالك لأنه يؤدي إلى منع المالك من التصرف في ماله ،وبأنه ليس له أن يؤجر بأكثر مما استأجر"[19].

هذه خلاصة أقوال الفقهاء في هذه المسألة، ولم أُفَصِل القول فيها لعدم تعلقها بالمسألة المطروحة، لأن غالب هذه الأحكام تتعلق ببدل الخلو الخاص بالأوقاف، وهو موضوع بحث آخر يحتاج إلى دراسة أخرى تتعلق بالخلو في الأوقاف وأحكامها.

**خامسا/ رأي في هذا النوع من البيع**

وحكم الفتوى الجواز هذا الذي ذهب إليه غالب الفقهاء؛ وإن كان فيه تيسير على المستأجر الأول والثاني، واعتبار ابن عاشور ذلك من باب الضرورة العامة المؤقتة [20]، إلا أن ذلك الحكم يختلف مع معاملتنا التي نحن بصدد بحثها، وهو أن بيع المفتاح يقوم فيه المستأجر الأول ببيع هذا المفتاح بمبلغ كبير للمستأجر الثاني بعقد عرفي يسمى وثيقة الاعتراف بالدين والدولة لا تعترف بمثل هذا البيع، لأنه بيع لما لا يملكه البائع، فهو بيع لملك الغير الذي لا يجيزه القانون وكذا لا يجيزه الشرع. فقد نهى ﷺ أن يبيع المسلم ما لا يملك ، في قوله ﷺ لحكيم بن حزام رضي الله عنه: "لا تبع ما ليس عندك"[21]، ومنه فلا تجوز هذه المعاملة لأنها من بيع الإنسان لما لا يملك ، ولما فيها من التغرير بالمشتري ذي الحاجة إلى مسكن، و إهدار المال العام، فاجتمعت فيها المفاسد وغابت فيها الضوابط والشروط الشرعية للبيوع .

وبعد معرفة الحكم الشرعي لمسألتنا، فالذي أراه للحد من هذه المعاملة ضرورة تعريف الناس بحكمها الشرعي في المساجد وغيرها من المنابر، وكذا الصرامة في تطبيق الإجراءات الردعية المتخذة للحد من هذه الظاهرة، لأنه في الأخير لن يتضرر سوى المشتري الذي اشترى هذا المفتاح بمبلغ كبير وربما لا يعلم تبعات هذا البيع، والمهم عنده أن يجد مسكنا يأويه لأنه لم يستطع الحصول عليه من ديوان الترقية والتسيير حتى يقع فريسة لهذا البائع الجشع.

**النتائج والتوصيات:**

بعد هذا العرض نخلص إلى النتائج الآتية:

1- بيع المفتاح هو بيع مسكن مؤجر تعود ملكيته للدولة من طرف المستأجر، لطرف آخر مقابل مبلغ مالي.

2- بيع المفتاح مخالف لشروط عقد الإيجار المتفق عليه بين المستأجر والمؤجر.

3- بيع المفتاح هو نوع من أنواع بيع ملك الغير المنصوص عليه في القانون المدني الجزائري.

4- بيع المفتاح هو صورة من صور بدل الخلو المعروف في الفقه الإسلامي وهي معاملة معروفة في جل المجتمعات العربية الإسلامية، على اختلاف صوره ومسمياته.

5- الصورة المطابقة لبيع المفتاح المعروف عندنا هي الصورة الثالثة وهي بدل الخلو الذي يأخذه المستأجر من المستأجر الجديد في أثناء مدة عقد الإجارة أو بعد انتهائها.

6- الحكم الشرعي الذي توصل إليه المجمع بناء على فتوى اللقاني لا تدخل ضمنه معاملة بيع المفتاح المعروفة عندنا لعدم توفر الضابط المنصوص عليه في القرار: وهو (مراعاة مقتضى عقد الإجازة المبرم بين المالك والمستأجر الأول، ومراعاة ما تقتضي به القوانين النافذة الموافقة للأحكام الشرعية).

أما التوصيات، فنقول:

إن هذه الظاهرة التي تستنزف حقوق الفقراء والاقتصاد الوطني تحتاج إلى:

- إيجاد صيغ جديدة تعين المواطنين في الحصول على السكن والتسوية بين الجميع بما يقلل من هذه الظاهرة.

- معاقبة الكتاب العموميين والوكالات العقارية التي تسمح بإجراء مثل هذه المعاملات.

- يجب أن تقوم مؤسسات المجتمع وخاصة المساجد بالتعريف بالظاهرة وحكمها الشرعي لردعهم عنها.

**الهوامش:**

[1]- هو تعريف قمت باستخلاصه من خلال ما عرفته عن حقيقة هذا البيع.

[2]- نموذج من عقد الإيجار، ونموذج من عقد البيع بصيغة المفتاح.

[3]- نص المادة 04 من المرسوم التنفيذي 35/97 في الفصل الثاني من هذا العقد في المادة السادسة منه التي تنص في الشق الأول منها على ما يلي: "على أنه يطلب من المؤجر أن يستغل المكان بصفة شخصية وأصلية له ولعائلته".

[4]- المرجع نفسه.

[5]- القانون المدني الجزائري رئاسة الحكومة، الأمانة العامة للحكومة سنة 2007، الالتزامات والعقود نظم القانون المدني الجزائري أحكام بيع ملك الغير في المواد 397، 398 و399، ص 70.

[6]- محمد حسنين: عقد البيع في القانون المدني الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1994/4، ص 188، وعبد الرزاق السنهوري: الوسيط، دار التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت، ط 271/4، فقرة 162.

[7]- القانون المدني الجزائري ص 70. وبيع ملك الغير (بحث في القانون الجزائري) من طرف Admin في السبت 08 مايو 2010، على الساعة: 3:24pm. hawassdroit.ibda3.org/t1136-topic، وحورية كميح: بيع ملك الغير في القانون

المدني الجزائري رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، معهد الحقوق والعلوم الإدارية جوان 1983.

[8]- أيمن محمد حسن ناصر، بيع ملك الغير، دراسة مقارنة في ضوء القانون الوضعي والفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، نابلس فلسطين 2006، ص 17، وحورية كميح: بيع ملك الغير في القانون المدني الجزائري، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، معهد الحقوق والعلوم الإدارية، جوان 1983.

[9]- محمد حسنين: عقد البيع في القانون المدني الجزائري، ص 188.

[10]-شرح الزرقاني على مختصر خليل بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 228/20026.

[11]- وهبة الزحيلي: بدل الخلو، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، 1729/4.

[12]- هو أبو عبد الله محمد بن الحسن اللقاني نسبة إلى قرية من قرى مصر، العلامة، النظار، الفقيه، الأصولي المتوفى سنة 958هـ، وهو شارح مقدمة مختصر خليل. أخذت الترجمة من شرحه على مقدمة خليل دار البصائر الجزائر، ط2007/1هـ، ص8- 9.

ونص الفتوى كما نقلها الشيخ عليش في فتاويه (2/ 249، 250) والزرقاني وغيرهما، (سئل العلامة الناصر اللقاني بما نصه: ما تقول السادة العلماء أئمة الدين - رضي الله عنهم أجمعين- في خلوات الحوانيت التي صارت عرفا بين الناس في هذه البلدة وغيرها، وبذلت الناس في ذلك مالا كثيرا حتى وصل الحانوت في بعض الأسواق أربعمائة دينار ذهبا، فهل إذا مات شخص له وارث شرعي يستحق خلو حانوته، عملا بما عليه الناس أم لا؟ وهل إذا مات من لا وارث له يستحق ذلك بيت المال أم لا؟ وهل إذا مات شخص وعليه دين ولم يخلف ما يفي بدينه يوفي ذلك من خلو حانوته؟ أفتونا مأجورين. فأجاب بما نصه: الحمد لله رب العالمين. نعم إذا مات شخص وله وارث شرعي يستحق خلو حانوته عملا بما عليه الناس، وإذا مات من لا وارث له يستحق ذلك بيت المال. وإذا مات شخص وعليه دين ولم يخلف ما يفي بدينه فإنه يوفى من خلو حانوته).

[13]- ويعود تاريخ الكلام عن هذه المعاملة إلى عهد السلطان الغوري الذي بنى دكاكين واشترط على من يكتريها أن يدفع له قيمة جملية تعطيه حق البقاء فيها. كما ذكر المحقق البناني أن المتأخرين من شيوخ فاس أفتوا في الجلسة وهي شبيهة بالخلو. و أفتى العلامة خليل المتوفي سنة 776هـ، في الحكر المؤبد فقال بوجوب الشفعة في الأحكار قياساً للمستأجر على مالك الأرض. وللبدر القرافي المتوفي سنة ثمان وألف للهجرة كتاب (الدرة المنيفة في الفراغ عن الوظيفة). وكان هذا في الأزمنة السابقة ، ولكن بدل الخلو لم يكن فيها منتشراً ، ثم لما ألزمت القوانين الوضعية في بعض الدول بعدم إخراج المستأجرين مهما طالت المدة فتضرر الملاك بذلك إذ أصبحت الأجرة زهيدةً بمرور الزمن فصار الملاك يطالبون ببدل الخلو دفعاً للضرر المتوقع ، ثم تبعهم المستأجرون في ذلك وارتفعت الأسعار تبعاً للموقع، ثم راجت الفكرة وانتشرت بسبب الازدهار الاقتصادي وارتفاع الأجور وتعويضاً لما قد يحدثه المستأجر في دكانه فيطالب المستأجر الجديد ببدل الخلو. وأما في الوقف فقد يكون سببه الرغبة في بنائه على أن يحتسب ما ينفقه المستأجر من الخلو.

[14]- لأن الحنفية منعوها مطلقا في الأملاك الخاصة ، وأجازوها في الوقف بأجرة المثل والفرق كما بينه صاحب حاشية ابن عابدين وهو أن (المالك أحق بملكه إذا انتهى عقد إيجاره، ثم هو قد يرغب في تجديد إيجاره للمستأجر الأول بمثل الأجر الأول، أو أقل أو أكثر، وقد لا يرغب في ذلك، وقد يريد أن يسكنه بنفسه، أو يبيعه، أو يعطله، بخلاف الموقوف المعد للإيجار فإنه ليس للناظر إلا أن يؤجره فإيجاره من ذي اليد بأجرة المثل أولى من إيجاره لأجنبي، لما فيه من النظر للوقف ولذي اليد، ولأنه يلزم من عدم إخراج صاحب الحانوت للمستأجر عند نهاية المدة حجر الحر المكلف عن ماله ، وإتلاف ماله، وذلك لا يجوز)، وقال ابن نجيم: (والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره فأقول على اعتباره: ينبغي أن يفتي بأن ما يقع ببعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم، ويصير الخلو في الحانوت حقا له فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه منها ولا إجارتها لغيره ولو كانت وقفا، وقد وقعت في حوانيت الجملون بالغورية أن السلطان الغوري لما بناها أسكنها للتجار بالخلو وجعل لكل حانوت قدرا أخذه منهم وكتب ذلك بمكتوب الوقف)، ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار: دار الكتب العلمية، د.ط، 1992، ص 522، والموسوعة الفقهية 314/20.

[15] - وصرح البهوتي بأن اشتراء الخلو بالمال من المالك تكون مملوكة لمشتريها مشاعا، لأنه يكون قد اشترى نصف المنفعة مثلا وعلى هذا لا تصح إجارة الخلو، ولكن يصح بيعه وهبته ووفاء الدين منه). نقلا الموسوعة الفقهية 300/20.

[16]- وهو ما يختص مستحقه بالانتفاع به ولا يملك أحد مزاحمته وهو غير قابل للشمول والمعاوضات، ومنه مرافق الأملاك كالطرق والأفنية ومسيل المياه والأسواق والجلوس في المساجد فالجالس أحق بمجلسه إلى أن يقوم. وقال القرافي: تمليك الانتفاع نريد به أن يباشر هو بنفسه فقط وتمليك المنفعة هو أعم وأشمل فيباشر بنفسه ويمكن غيره من الانتفاع بعوضٍ كالإجارة وبغير عوض كالعارية.

[17]- ابن قدامة المقدسي، المغني 330/5، 331 مكتبة القاهرة بدون طبعة مصطفى السيوطي الرحيباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى وتجريد الزوائد الغاية والشرح، المكتب الإسلامي، ط 1994/2، 370/4، نقلا عن محمد سليمان الأشقر بدل الخلو، بحث نشر بمجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع.

[18]- مجلة المجتمع الكويتية، العدد 430 الصادر في 2 ربيع الأول سنة 1399هـ، ص 30 وما بعدها.

[19]- محمد سلام مذكور مجلة المجتمع الكويتية، العدد 430 الصادرة 2 ربيع الأول 1399هـ، ص 30 وما بعدها، نقلا عن عمر سليمان الأشقر مرجع سابق.

[20]- محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط 2001/2، ص 381 - 382.

[21]- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، 283/3 برقم 3503. والترمذي في سننه، أبواب البيوع، باب مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، 525/2، برقم 1232.

# الحرية الدينية والتعايش مع الآخر في ضوء القرآن والسنّة

**طالبة الدكتوراه: حبيبة معنصر**
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

**الملخص:**

لقد خلق الله (عزّ وجلّ) البشر مختلفين في الجنس واللون والعرق والفكر...، وهذا التّغاير مقصود من الشارع الحكيم؛ حتى يتمّ التعارف بين الناس، ويتمّ تبادل الأفكار والآراء، ويتمّ التعاون، على أساس من الاحترام.

ولقد شرع المولى (عزّ وجلّ) كلّ الضمانات التي من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق التعايش والسلام بين الشعوب، و يأتي على رأس هذه الضمانات: الحرية الدينيّة، فقد ترك الشرع للإنسان كامل الإرادة والاختيار في اعتقاد ما شاء، من غير إحداث أي ضرر؛ حتى يصل إلى القرار والفعل بقناعة تامّة. وأوجب على الغير احترام هذه القناعة؛ حتّى يتمّ التعايش بين الشعوب بسلام. وهذا مبدأ لو روعي لعمّ الأمن في الأرض كافّة، ولعمل الجميع لخدمة مصالح الإنسانية جمعاء ودرء المفاسد عنها، بغضّ النّظر عن الانتماءات والمعتقدات.

**Abstract:**

God has created (the Almighty) humans in different gender, color, race and thought ... and this variation intentional street wise; until the mutual understanding between the people, and the exchange of ideas and opinions, and the cooperation on the basis of respect.

And has ensured the Lord (Almighty) everything that leads to achieve coexistence and peace between peoples, and comes on top of these guarantees: freedom of religion, has left God full of will and choice of the people in the belief of wills, it is not causing any harm; even up to the decision and act with full conviction. And it is obligatory on others to respect this conviction; until the co-existence of peoples in peace. This takes into account the principle if Uncle security in all the land, and for everybody to serve the interests of humanity as a whole and ward off evil about them, regardless of their affiliations and beliefs.

**مقدمة:**

لقد خلق الله (عزّ وجلّ) الإنسان، ويسّر له سبل العيش بسلم وأمان، حتى يتسنّى له تحقيق المقصد الأول من هذا الخلق، ألا وهو عبادة المخلوق للخالق، والامتثال التام لأوامره ونواهيه.

ولأجل هذا، خلقه حرًّا بفطرته، يفعل ما يشاء بإرادة كاملة، وباختيار تام، فيعتقد ما شاء من دون جبر ولا إكراه.

ولم يجعل الشارع الحكيم الحرية عموماً، والحرية الدينية خصوصا مقصداً شرعياً ضروريا للحياة، إلا لما له من علاقة وثيقة باستتباب الأمن والسلام والتعايش مع الآخرين.

يقول المولى (عزّ وجلّ): ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...**﴾ (الإسراء: 70)، ويقول (جلّ شأنه): ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات: 13)، ويقوله تعالى – في موضع آخر-: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...**﴾ (آل عمران: 64)، ويقول (عزّ وجلّ): ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...**﴾ (البقرة: 256).

فهذه الآيات – وغيرها كثير – تبيّن وتؤكد كرامة الإنسان، مهما كان أصله ومعتقده، وفيها دعوة للتعارف بين الشعوب، بل تؤكد ذلك هو المقصد من خلقهم مختلفين، على أساس قائم على احترام الحريات الفردية والتي على رأسها الحرية الدينية، وهذا بغية أن يعمّ الأمن والسلام في العالم أجمع.

**المبحث الأوّل: مفهوم الحرية الدينية والتعايش مع الآخر**

**المطلب الأول: مفهوم الحرية الدينية**

**أولا/ تعريف الحرية:**

**1- في اللغة:** يشتق لفظ الحرية في المعاجم اللغوية من فعل (حر)، بفتح الحاء المهملة والرّاء، وقد وردت بمعانٍ مختلفة، يتلخص مجملها في أنّ لفظ الحرية يدلّ على معنى الكرامة، والعزّة، وحسن التصرف، والتحرك الإيجابي في الحياة، والانعتاق من كلّ ما يعتبر تقييداً لحركة الإنسان، والطاعة التامة والعبودية الكاملة لله (عزّ وجلّ)[1] .

**2- في الاصطلاح:** يعتبر مفهوم الحرية من أشد المفاهيم غموضاً وبعداً عن الخضوع لتعريف سالم من المعارضة، حيث اختلف المفكّرون في تحديد ماهيتها منذ القدم وحتى إلى عصرنا الحاضر، وفي هذا يقول مونتسكيو: "ليس هناك مصطلح من الدلالات المختلفة أكثر مما تلقاه مصطلح الحرية"[2].

**أ- تعريف الحرية في المجال الغربي[3]:**

لقد عرّف الفلاسفة وفقهاء القانون الحرية بتعريفات عدّة، تمحورت حول علاقة الإنسان بأخيه الإنسان على أساس الحقوق التي يستحقها الإنسان بوصفه إنساناً لا غير، أي بعيداً كلّ البعد عن الدين، وقد لخّص عبد الله العروي ماهية الحرية في التصّور الغربي، بقوله: « إن نظرية الحرية التي تكونت في أعقاب الثورة الفرنسية، والتي تهدف إلى الكشف عن أصل الحرية المطلقة، تستلزم بكيفية أو بأخرى تأليه الإنسان الحر"[4].

ومن خلال تتبع الفكر الغربي في تعريف الحرية، يتضح أنه اتسم بميزتين أساسيتين، وهما:

- إبعاد الدين وعزله عن التدخل في ماهية الحرية.
- طغيان الحرية الفردية والجانب الفردي في حدودها وطبيعتها.

**ب- تعريف الحرية في المجال الإسلامي:**

في الفكر الإسلامي، نجد الأمر نفسه حيث، لا يوجد تعريف جامع مانع لمصطلح الحرية، فهم أيضا كانوا خاضعين في بلورة المفاهيم للأرضية والمجال اللّذان ينطلقان منهما. ونذكر على سبيل المثال:

- تعريف الجرجاني: " الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة (أي أهل التصوف): الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار".[5]
- تعريف محمد الطاهر بن عاشور: حيث عرّف الحرية بمعنيين، أحدهما ناشئ عن الآخر: "المعنى الأول: ضدّ العبودية، وهي أن يكون تصّرف الشخص العاقل في شؤونه تصرّفاً غير متوقف على رضا أحد آخر. والمعنى الثاني: ناشئ عن الأول بطريق المجاز في الاستعمال، وهو: تمكن الشخص من التصّرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض"[6].
- تعريف علاّل الفاسي: "الحرية لا تعني أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يشاء، فذلك ما يتفق مع طبيعة شهوته، ولا يتوقف مع طبائع الوجود كما ركب عليه، ولكنها تعني أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلّف به وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين"[7].
- تعريف فتحي الدريني: "الحرية هي المكنة العامة التي قرّرها الشارع للأفراد على السواء تمكيناً لهم من التصّرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير"[8].

والتعريفات كثيرة في هذا الباب، حيث وبعد تتبعها اتضح بجلاء أنّ الحرية في الفكر الإسلامي تتسم بخاصيتين أساسيتين، وهما:

- عامل الدين متأصل وداخل في معنى الحرية، ولا يمكن الفصل بينهما.

- الحرية تقوم على أساس مصلحة الفرد والجماعة معاً.

وهذا جوهر الفرق بين المفهوم الغربي والمفهوم الإسلامي للحرية.

وفي الأخير، يمكن وضع تعريف لمصطلح الحرية، وفق ضوابط الشريعة الإسلامية، وهو: "الحرية هي تصرّف الإنسان في جميع شؤونه بكلّ إرادة واختيار، من دون إحداث أي ضرر، وفق ما حدّدته الشريعة الإسلامية".

**ثانيا/ تعريف الدين:**

**1- في اللغة:** يأتي لفظ"الدين" في اللغة باستعمالات عدّة، وهي[9]:

الجزاء والمكافأة والحساب والعادة والشأن والحال والذلّ والانقياد والطاعة والعبادة والخضوع والإسلام والقضاء والسياسة والملك والسلطان والورع والقهر والمعصية والداء و الحكم و السيرة و التدبير والتوحيد والملّة والإكراه.

وبتتبع لفظة "الدين" في اللسان العربي، يتضح أنها عبارة عن علاقة بين طرفين، فأما الطرف الأول فيتمتع بسلطان القوة والملك والجبروت وحق القهر والمحاسبة والمجازاة، وأما الطرف الثاني فيقف في الجانب الآخر بالخضوع والطاعة والذل والعبادة والورع، والعلاقة بين الطرفين هي الدين أو المنهج أو الطريقة، التي تحدّد علاقة الأول بالثاني، والعكس.

**2- في الاصطلاح:**

**أ- في الاصطلاح العام:** يطلق لفظ (الدين) بتعبيرات مختلفة، منها[10]:

- الدين جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس، من جرّاء حبّها لله، عبادتها إيّاه، وطاعتها لأوامره.

- الدين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها.

- الدين هو مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقّدّس، ولها جانبان: أحدهما روحي، مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي، مؤلّف من الطقوس والعادات.

وبتتبع مختلف تعريفات (الدين) في الاصطلاح العام، يتّضح أنها اقتصرت على تنظيم علاقة المرء بنفسه وبربّه، وأغفلت علاقة الفرد بغيره من أفراد المجتمع. ويمكن تعريف الدين بالمصطلح العام بأنه: "كلّ ما يؤمن به الإنسان، ويسلكه في حياته".

**ب- في الاصطلاح الإسلامي:** لقد اختلف العلماء في تعريف مصطلح الدين، وذلك على أقوال عدّة، منها[11]:

- الدين معناه الإسلام.

- هو الإقرار بوحدانية الله والتصديق بها.
- هو التسليم والاستسلام لله وحده، وعبادته بما شرع بوحيه، أو على لسان أنبيائه من العقائد، والأحكام والآداب، وكلّ شؤون المعاش.
- هو ما شرعه الله على لسان نبيّه من الأحكام.

ولعلّ أشهر تعريف لمصطلح الدين عند العلماء هو: "الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول، باختيارهم المحمود إلى ما هو الخير بالذّات لهم".

والدين بمعناه الإسلامي – جاء لينظم علاقات الإنسان الثلاثة: علاقته بنفسه، وبربّه، وبما يحيط به في الكون من إنسان وحيوان ونبات وجماد، وهذا التحقيق كامل الخضوع والعبودية لله (عزّ وجلّ).

والخلاصة هنا، أنّ الدين – كمصطلح إسلامي-: "هو اعتقاد الإنسان بالله، وبكل ما جاء من عنده، واتخاذه منهجاً في الحياة".

**ثالثا/ تعريف الحرية الدينية:**

إذا كانت الحرية في معناها العام هي: "تصرف الإنسان في جميع شؤونه باختيار وإرادة، دون إحداث أي ضرر ".

وإذا كان الدين في معناه العام هو: "انقياد الفرد لجهة معينة، على وجه معين، وعلى طريقة معينة".

وتكون الحرية الدينية هي: "اعتناق الإنسان وممارسته ما يشاء، من أفكار دينية، أو غير دينية، بكامل إرادته، وباختيار تام، من دون إحداث أي ضرر".

والملاحظ هنا أنّ معنى " الحرية الدينية" كمصطلح مركّب يلتقي مع المعنى الاصطلاحي العام.

**المطلب الثاني: مفهوم التعايش مع الآخر.**

**1- في اللغة:** بالرجوع إلى الدلالة اللغوية للتعايش، فإن التعايش من تعايش يتعايشُ، تعايشاً، فهو متعايش. وتعيشوا: عاشوا على الألفة والمودّة.

ومجتمع طائفي يعيش أهله في تعايش ووئام: يعيشون في تساكن وتوافق داخل المجتمع على الرّغم من اختلافهم الديني والمذهبي.

والتعايش السلمي: تعبير يراد به خلقُ جوٍّ من التفاهم بين الشعوب بعيدا عن الحرب والعنف.[12]

**2- في الاصطلاح:** عند التدقيق في مصطلح التعايش الذي شاع في هذ العصر، فإنه يقود إلى جملة من المعاني، يمكن تصنيفها إلى مستويات ثلاثة:[13]

**أ- المستوى الأول: سياسي وإيديولوجي:**

يحمل معنى الحد من الصراع، أو ترويض الخلاف العقائدي بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي في المرحلة السابقة، أو العمل على احتوائه، أو التحكم في إدارة هذا الصراع بما يفتح قنوات للاتصال، وللتعامل الذي تقتضيه ضرورات الحياة المدنية والعسكرية، وقد عرف التعايش، أول ما عرف، على هذا المستوى.

**ب- المستوى الثاني: اقتصادي:**

يشير إلى علاقات التعاون بين الحكومات والشعوب فيما له صلة بالمسائل القانونية والاقتصادية والتجارية، من قريب أو بعيد.

**ج- المستوى الثالث: ديني وثقافي وحضاري:**

وهو الأحدث، ويشمل تحديداً معنى التعايش الديني، أو التعايش الحضاري، والمراد به أن تلتقي إرادة أهل الأديان السماوية والحضارات المختلفة في العمل من أجل أن يسود الأمن والسلام في العالم، وحتى تعيش الإنسانية في جوّ من الإخاء والتعاون على ما فيه الخير الذي يعمّ بني البشر جميعاً، من دون استثناء.

ومن خلال هذه الدلالات لمصطلح التعايش، يتضح أن التعايش يستند إلى أربعة أسس، وهي:

- الإرادة الحرّة المشتركة.
- التفاهم حول الأهداف والغايات.
- التعاون على العمل المشترك.
- صيانة هذا التعايش بسياج من الاحترام المتبادل، والثقة بين الأطراف.

وكخلاصة هنا، فإن التعايش كمصطلح يعني: "عيش الناس على الألفة والمودة والاحترام والتعاون، بإرادة حرّة، لتحقيق أهداف مشتركة".

## المبحث الثاني: الحرية الدينية والتعايش مع الآخر في ضوء نصوص القرآن والسنّة النبويّة.

إنّ الحرية الدينية والتعايش مع الآخر ثابتان بالقرآن الكريم و السنّة النبويّة الشريفة، و النصوص الدالّة على ذلك كثيرة و لا نكاد نحصيها، و بيان ذلك كالآتي:

**المطلب الأوّل: الحرية الدينية والتعايش مع الآخر في ضوء النصوص القرآنية.**

إن تصريح القرآن الكريم بقوله (عز وجل): ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (البقرة: 256)، فيه إسقاط بشكل واضح للتسلط باسم الدين، الذي كان ولا يزال أحد أبرز الأسباب الرئيسة في تهديد السلام العالمي، على مدى التاريخ البشري.

يقول ابن كثير - في تفسير هذه الآية الكريمة -: "أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنّه بين واضح، جلية دلائله وبراهينه"[14]. فنفي الإكراه في الدين معناه احترام إرادة الغير، وهذا سبيل إلى تعايش الناس مع بعضهم بأمن و سلام رغم اختلاف معتقداتهم و توجهاتهم.

يؤكد القرآن الكريم أنّ رسالة الرسول ﷺ، ومن بعده من الدعاة، ما هي إلّا تذكير، ونصح، وتبليغ للحق، وليست إكراها على الإيمان، حيث يقول المولى تبارك وتعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: 99)،" أي ليس ذلك عليك، ولا إليك، بل إلى الله".[15]؛ وذلك لأنّ الإكراه إسقاط للعقل وإلغاء للإرادة والاختيار، وسبيل للتسلط والفساد وسفك الدماء، والظلم، وقتل الإنسان، بل هو أشد من القتل.

حيث تقف مسؤولية الرسول الكريم ﷺ، عند قوله تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (21) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ**﴾ (الغاشية: 21-22)، "أي ذكّر - يا محمّد - النّاس بما أرسلت به إليهم، فإنّما عليك البلاغ، وعلينا الحساب"[16]

وقوله عزّ وجلّ: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا**﴾ (الكهف: 29).

يقول الطبري في تفسير هذه الآية الكريمة: "... وقل يا محمّد لهؤلاء الذين أغفلنا قلوبهم عن ذكرنا، واتبعوا أهواءهم، الحق أيها الناس من عند ربكم، واليه التوفيق والخذلان، وبيده الهدى والضلال، يهدي من يشاء منكم للرشاد فيؤمن، ويضل من يشاء عن الهدى فيكفر، ليس إليَّ من ذلك شيء، ولست بطارد لهواكم من كان للحق متبعا، وبالله وبما أنزل علي مؤمنا، فإن شئتم فآمنوا، وإن شئتم فاكفروا، فإنكم إن كفرتم فقد أعد لكم ربكم على كفركم به نارا أحاط بكم سرادقها، وإن آمنتم به وعملتم بطاعته فإنّ لكم ما وصف الله لأهل الطاعة..." [17].

وقد ذهب الطّاهر بن عاشور، إلى أنّ إيمان الناس وكفرهم موكول إلى أنفسهم والأمر في قوله (فليؤمن) وقوله (فليكفر)؛ للتسوية المكنّى بها عن الوعد والوعيد، وقدّم الإيمان على الكفر؛ لأنّ إيمانهم مرغوب فيه، وفعل (يؤمن، ويكفر)

مستعملان للمستقبل، أي من شاء أن يوقع أحد الأمرين، ولو بوجه الاستمرار على أحدهما الملتبس به الآن؛ فإنّ العزم على الاستمرار عليه تجديد لإيقاعه[18].

والملاحظ هنا، أنّه رغم الإرشاد للدّين الحق، ورغم ورود التهديد والوعيد بالنسبة للجزاء الأخروي، في حالة الكفر، إلّا أنّ المولى (تبارك وتعالى) ترك للإنسان كامل الحرية في الاختيار، بمشيئته وإرادته، من غير جبر، ولا قسر، ولا إكراه؛ وهذا ليعلّم الإنسان كيف يحترم قناعات الغير واختياراتهم- ولو كانت خاطئة- وهذا سبيل إلى نشر ثقافة التعايش مع الآخر، ومن ثمّ استتباب الأمن والسلام بين بني البشر.

ويقول المولى (تبارك و تعالى) في محكم تنزيله: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ (الأعراف: 158)، فالآية تشير إلى عالمية الإسلام، مما يستلزم العدل والمساواة بين جميع بني البشر، بغضّ النظر عن معتقداتهم وانتماءاتهم،إذ حريتهم فيها مكفولة، وهذا من صميم مفهوم التعايش مع الآخر، وطريق من الطرق المساعدة على نشره.

ويقول (عزّ وجلّ): ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات: 13)، فالوحدة الإنسانية تتضمن الدعوة إلى التآلف بالتعارف، وإلى ترك التعادي بالتخالف[19].

ويقول تعالى في موضع آخر: ﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ**﴾ (البقرة: 285)، الآية الكريمة تبين عالمية الإسلام، حيث أن الإيمان الحق يكون بعدم التفرقة بين الرسل والرسالات السماوية، وهذا مبني على الإيمان بأن دين الله تعالى الذي أرسل به جميع رسله واحد في أصوله ومقاصده من هداية البشر وإصلاحهم وإعدادهم لسعادة الدنيا والآخرة، فيكون الإسلام بذلك قد أقرّ هذه الحقيقة الإنسانية، وهي تكريمه لنوع الإنسان، ومهّد بذلك السبيل للألفة والأخوة الإنسانية العامة[20].

و يقول جلّ وعلا: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾ (المائدة: 48).

ويقول تبارك وتعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ**﴾ (هود: 118-119).

فهو سبحانه قد خلق الناس للتنوّع والاختلاف، لكنّه يريد لكل الملل والشرائع والديانات وحدة جامعة لتنوّعها، ورابطة ضابطة لاختلافها، وهي التوحيد والإيمان والعمل الصالح[21].

ويقول الله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**﴾ (الإسراء: 70).

فالانتساب لآدم وحواء، وشيجة وقربى ورحم تجعل من الناس جميعاً أسرة واحدة، ومن هذا المنطلق لابدّ أن تصاغ العلائق بين الناس وتتشعّب الأسرة الإنسانية وتنساح في أرجاء الأرض.

ويقول المولى تبارك تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات: 13)، وكلمة (لتعارفوا) في الآية الكريمة تحمل معنيين: الأول أن يعرف بعضكم بعضاً، والثاني أن تتعاملوا فيما بينكم بالمعروف[22].

ومفهوم التعارف ذو سعة، يمكن أن يشمل كلّ المعاني التي تدل على التعاون والتساكن والتعايش، ويستوعب قيم الحوار، والجدل بالتي هي أحسن، والاحترام المتبادل.

ويقول (عزّ وجلّ): ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...**﴾ (آل عمران: 64).

ليس ثمة أبلغ وأوفى بالقصد من هذه الآية الكريمة في الدلالة على عمق مبدأ التعايش في مفهوم الإسلام، ذلك أن المساحة المشتركة بين المسلمين وأهل الكتاب مساحة واسعة. وإذا كان الإسلام قد جعل في قلوب المسلمين متسعاً للتعايش مع بني الإنسان كافة، فمن باب أولى، متسع للتعايش بين المؤمنين بالله تعالى.

والتعايش في الإسلام ينطلق من قاعدة عقائدية، وليس من جملة المفاهيم الوضعية التي صيغت منها قواعد القانون الدولي؛ ذلك أن المسلم يعتقد بأن الهدي الإلهي جاء عبر سلسلة طويلة من الرسل والرسالات، وختامها محمد ﷺ. حتى أن القرآن سمّى اليهود والمسيحيين بـ "أهل الكتاب" ولفظ الأهل يوحي بالقرابة والودّ والتعارف.

ويقول الله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد: 25)، فمن ضروب القسط أن يسود التعايش بين الأمم والشعوب، على أساس الحريات والعدل في المعاملة والمساواة في العلاقة.

هذه بعض النصوص التي تدعو للتعايش بين بني البشر، وتجعل التعارف بين الناس القائم على احترام حرية الآخر عموما و حريته الدينية خصوصا والعدل والعمل الصالح هو المقصد من خلقهم شعوباً وأمماً مختلفة.

**المطلب الثاني: الحرية الدينية والتعايش مع الآخر في ضوء السنة النبوية الشريفة.**

إذا كان القرآن الكريم قد أقرّ الحرية الدينية وكفلها، فإنّ سيرة المصطفى ﷺ، في جميع جوانبها -القولية، والفعلية، والتقريرية - ما هي إلّا تأكيد وشرح، لما ورد في النّصوص القرآنية.

وعليه، فإنّ المتتبع لحياته (عليه الصّلاة والسّلام)، والمستقرئ لتصرّفاته الشريفة، يجد أنّه اعتنى بحرية الإنسان - عموما، وبحريته الدينية خصوصا-، بل وعمل (عليه أزكى الصلاة والسلام) على كفالتها ونشرها في ربوع الأرض، لا لشيء، إلا لأنّ حرية بني البشر، هي أساس الكرامة الإنسانية والتعايش السلمي بين الشعوب.

وتتضح هذه المفاهيم، من خلال ما سيورد من أمثلة وفروع، ثبتت عنه ﷺ، وكفاحه من أجل إرساء قواعد الحرية الدينية باعتبارها طريقا إلى تحقيق التعايش مع الآخر، والشواهد كثيرة، لا تعد ولا تحصى، غير أنّه في هذا المقام، سوف نقتصر على بعضها، كما سيأتي بيانه.

1- روي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنّه قال: "بعث النّبي ﷺ خيلا قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة، يقال له ثمامة بن أثال - سيد أهل اليمامة - فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي ﷺ، فقال:" ماذا عندك يا ثمامة؟" قال:" عندي خير يا محمد، إن تقتلني تقتل ذا دم، وإن تنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال، فسل منه ما شئت." فترك حتى كان الغد، ثم قال له:" ما عندك يا ثمامة؟" فقل: "ما قلت لك: إن تنعم تنعم على شاكر." فتركه حتى كان بعد الغد، فقال:" ما عندك يا ثمامة؟" فقال: "عندي ما قلت لك" فقال:" أطلقوا ثمامة" فانطلق إلى نخل قريب من المسجد، فاغتسل، ثم دخل المسجد، فقال: "أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أن محمدا رسول الله، يا محمد، والله ما كان على الأرض وجه أبغض إليّ من وجهك، فقد أصبح وجهك أحبّ الوجوه إليّ، والله ما كان من دين أبغض إليّ من دينك، فأصبح دينك أحبّ الدّين إليّ، والله ما كان من بلد أبغض إليّ من بلدك، فأصبح بلدك أحب البلاد إليّ، وإنّ خيلك أخذتني، وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشّره رسول الله ﷺ، وأمره أن يعتمر. فلمّا قدم مكّة قيل له: صبوت، قال: لا، ولكن أسلمت

مع محمّد رسول الله ﷺ، ولا والله، لا يأتيكم من اليمامة حبّة حنطة حتى يأذن فيها النبي ﷺ"[23].

2- عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال:"لماّ كان يوم الحديبية خرج إلينا ناس من المشركين فيهم سهيل بن عمرو، وأناس من رؤساء المشركين، فقالوا: يا رسول الله خرج إليك ناس من أبناءنا وإخواننا وأرقّائنا، وليس لهم فقه في الدّين، وإنّما خرجوا فرارا من أموالنا وضياعنا، فارددهم إلينا، فإن لم يكن لهم فقه في الدّين سنفقههم، فقال النّبي ﷺ: "يا معشر قريش، لتنتهنّ، أو ليبعثنّ الله عليكم من يضرب رقابكم بالسّيف على الدّين، قد امتحن الله قلوبهم على الإيمان"[24].

3- عن (أنس رضي الله عنه): "أنّ ثمانين هبطوا على رسول الله وأصحابه من جبل التنعيم عند صلاة الصبح، وهم يريدون أن يقتلوه، فأخذوا أخذا، فأعتقهم رسول الله ﷺ، فأنزل الله: ﴿**وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ**﴾ (الفتح: 24)" [25].

وبالوقوف عند هذه الأحاديث - وغيرها كثير– يتضح أنّ فيها دلالة واضحة وقطعيّة، على أنّ الرّسول الكريم ﷺ، قد مارس الحريّة الدينيّة مع الأسير، بحيث لم يفرض عليه اعتناق الإسلام، ولم يقتله نتيجة شركه، كما أنّه لم يضطر الأسير إلى دخول الإسلام خوفا وهربا من المعاملة السيّئة.

4- وصيّة الرّسول ﷺ لأمرائه على الجيش أو السريّة خير دليل على حريّة الاعتقاد. عن سليمان بن بريدة عن أبيه، قال: "كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرا على جيش أو سريّة، أوصاه في خاصتّه بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرا، ثم قال: "اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوّك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال) فأيتهنّ ما أجابوك فاقبل منهم، وكفّ عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكفّ عنهم، ثمّ ادعهم إلى التحوّل من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنّهم إن فعلوا ذلك، فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحوّلوا منها، فأخبرهم أنهّم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ،ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلّا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن أبوا، فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك، فاقبل منهم، وكفّ عنهم، فإن هم أبوا، فاستعن بالله وقاتلهم"[26].

من خلال هذا الحديث الشريف، يتضح أنّ جهاد الرسول الكريم ﷺ، كان جهادا ضد العقيدة الفاسدة، غير أنّه لم يفرض الإسلام على أحد بالإكراه، ولم يلزم

مخالفيه بإتباعه، وإنّما أوصى ﷺ بالحوار والتخيير، بقوله: "فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال)، فأيتهنّ ما أجابوك، فاقبل منهم، وكفّ عنهم".

فعرض الإسلام على المشركين، ليس من باب إجبارهم على اعتناقه، وإنّما هو من باب التبليغ، وإقامة الحجّة، فإن رفضوا الدخول فيه، فهم أحرار، ولهم كامل الإرادة والمشيئة، في الاختيار. وأمّا فرض الجزية، فهذا في مقابل حمايتهم، وعدم مشاركتهم في التجنيد.

ومنه، يتبيّن، مدى الرّقي الذي اتّسمت به السنّة النبويّة الشريفة، في احترام الإنسان، مهما كان انتماؤه، من خلال احترام اعتقاده، وعدم مساس اختياره الدّيني، بغضّ النّظر، سواء كان إسلاما، أو كفرا. وهذا السلوك يؤدي – لا محالة – إلى تعايش الشعوب والعمل على تحقيق المصالح المشتركة.

هذا، ويلاحظ أنّ إقرار الحريّة الدينيّة، وكفالتها؛ بغية نشر الأمن والسلام، مجسّد في سيرة المصطفى (عليه الصّلاة والسّلام) مع غير المسلمين، في مواقف كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ - موادعة الرّسول الكريم ﷺ لليهود في وثيقة المدينة على حريّة عبادتهم، حيث جاء في كتابه (عليه الصّلاة والسّلام)، بين المهاجرين، والأنصار، وموادعة اليهود، ما يأتي: "بسم الله الرّحمن الرّحيم، هذا كتاب من محمّد النّبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش[27] ويثرب[28]، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، أنّهم أمّة واحدة من دون النّاس.... وأنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلاّ من ظلم وأثم، فإنّه لا يوتغ[29] إلّا نفسه وأهل بيته..."[30]

ب- قال ابن إسحاق: "وحدثني محمد بن جعفر بن الزبير، قال: لما قدموا على رسول الله ﷺ المدينة، فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر عليهم ثياب الحبرات حبب وأزدية في جمال رجال بني الحارث بن كعب.

قال: يقول بعض من رآهم من أصحاب النبي ﷺ يومئذ: ما رأينا وفدا - وفد نجران - مثلهم، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله ﷺ يصلون، فقال رسول الله ﷺ: دعوهم، فصلّوا إلى المشرق"[31].

ج- و يقول (عليه الصلاة والسلام): "يا أيها الناس، إنّ ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي، ولا أسود على أحمر، ولا أحمر على أسود، إلا بتقوى الله "[32].

فقد أكدت الرسالة الإسلامية على الوحدة الإنسانية بالمساواة بين أجناس البشر وشعوبهم وقبائلهم، وهذه الوحدة الإنسانية تتضمن الدعوة إلى التآلف بالتعارف، وإلى ترك التعادي بالتخالف.

د- قوله (عليه الصلاة والسلام): "من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنّة، وإنّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً "[33].

هـ- قوله (عليه الصلاة والسلام): "ألا من ظلم معاهداً، أو انتقصه، أو كلّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس، فأنا حجيجه، أي: أنا الذي أخاصمه وأحاجّه يوم القيامة "[34].

و- عن أبي ليلى، أنّ قيس بن سعد وسهل بن حنيف كانا بالقادسية، فمرّت بهما جنازة، فقاما فقيل لهما: "إنه من أهل الأرض، فقالا: إنّ رسول الله ﷺ مرت به جنازة فقام، فقيل: إنّه يهودي، فقال: أليست نفساً؟"[35].

ر- عن عائشة (رضي الله) قالت: "اشترى رسول الله ﷺ طعاماً من يهودي بنسيئة، ورهنه درعاً له من حديد. ورواية سفيان: توفي رسول الله ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير"[36].

- قوله (عليه الصلاة والسلام) في حجّة الوداع: "أيها الناس اسمعوا منّي تعيشوا، ألا لا تظلموا، ألا لا تظلموا، ألا لا تظلموا... ".[37]

- قوله: "...ألا وإن كلّ ربا كان في الجاهلية موضوع وإنّ الله (عزّ وجلّ) قضى أنّ أوّل ربا يوضع ربا العباس بن عبد المطلب، لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون "[38].

- قوله (عليه الصلاة والسلام): "...ألا واستوصوا بالنساء خيراً...ألا وحقهنّ عليكم أن تحسنوا إليهنّ... "[39].

فالخطاب بالألفاظ العامة كلفظ الناس، وواو الجماعة، ولفظ النساء، يفيد العموم، فيدخل في ذلك المسلمون وغيرهم على اختلاف الديانة والمعتقد، وهذا مسلك من المسالك التي تساعد على استتباب السلام والتعايش بين بني البشر.

ولقد سار الصحابة والخلفاء من بعده على نهجه ﷺ في تعاملاتهم، وفي فتوحاتهم، وما العهد العمري[40] عند فتح بيت المقدس إلّا أكبر مثال على مدى سماحة الإسلام وتعايشه مع الآخر، واحترامه للإنسان مهما كان انتماؤه و فكره.

وممّا سبق عرضه، لبعض الشواهد، القولية والفعلية، من سيرته ﷺ، وغيرها كثير، يتبين مدى احترامه (عليه الصلاة والسّلام) للحريّة الدينيّة، حتى مع غير المسلمين، وما ذاك إلّا لأنّ تصرّفات الإنسان، لا تؤتي ثمارها، إلّا إذا كانت

مبنيّة على قناعة، وهذه الأخيرة، لا تكون إلّا بإرادة حرّة، واختيار تام، وهذا مدعاة للأمن والتعايش السلمي بين الشعوب.

**الخاتمة:**

بعد هذا العرض، يمكن استخلاص أنّ الحريّة الدينيّة والتعايش مع الآخر هما مبدآن ثابتان في الشريعة الإسلامية. و قد جاءت نصوص القرآن الكريم مبيّنة وموضّحة لهما، وقد رسمت المسالك والسبل لحفظهما وكفالتهما في أرض الواقع. كما أنّ سيرته (عليه الصلاة والسلام) كلّها مدعاة إلى نشر الحريّة – عموما - والحريّة الدينية – خصوصا – وكذا نشر ثقافة حسن التعايش مع الآخر، مسلما كان أو غير مسلم. وكل هذا؛ من أجل حفظ كرامة الإنسان، ونشر الأمن والسلام في العالم أجمع.

**الهوامش:**

(1) انظر: ابن منظور: لسان العرب، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة، 829/2-831.

(2) كريم يوسف أحمد كشاكش: الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مصر، 1987م، ص: 25.

(3) انظر: محمد الهلالي وعزيز لزرق: الحرية، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2009م، ص: 44. نعيم عطية: في النظرية العامة للحريات الفردية، (د.ط)، الدار القومية، القاهرة، 1965م، ص: 23. روسكو باوند: ضمانات الحرية في الدستور الأمريكي، ت: محمد لبيب، (د.ط)، دار المعرفة، القاهرة، ص: 6. عبد الحكيم دنون الغزال: الحماية الجنائية للحريات الفردية،(د.ط)، منشأة المعارف، مصر، 2007م، ص: 42.

(4) عبد الله العروي: مفهوم الحرية، ص: 71.

(5) الجرجاني: التعريفات، ت: إبراهيم الأبياري، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ، 166/1.

(6) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، (د.ط)، الشركة التونسية للتوزيع، ص: 130.

(7) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993م، ص: 251.

(8) فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي، ط2، الرسالة، بيروت، 1987م، ص: 404.

(9) الرازي: مختار الصحاح، (د.ط)، مكتبة لبنان، بيروت، 1986م، ص: 91.
ابن فارس: مقاييس اللغة، 319/2- 320. ابن منظور: لسان العرب، 166/13-171.

(10) انظر: جميل صليبيا: المعجم الفلسفي، (د.ط)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، 572/1-573. محمد عبد العزيز الحبابي: المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية، (د.ط)، دار الكتاب، بيروت، 1977م، 604/1. الموسوعة العربية الميسرة، 1149/2. عبد الله دراز: الدين: ط1، دار القلم، الكويت، 1970م، ص: 30.

(11) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (د.ط)، دار طيبة، 2002م، 25/2. الألوسي: روح المعاني، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 227/4. الموسوعة الميسرة، 1057/2، إبراهيم البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص: 12. أحمد جود: علم الملل ومناهج العماء فيه،(د ط)، دار الفضيلة، الرياض، 2005م، ص: 18. ناصر القفازي، وناصر العقل: الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، (د.ط)، الرياض، 1413هـ، ص: 18.

(12) تعايش/ www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

(13) انظر: عبد العزيز بن عثمان التويجري: الإسلام والتعايش بين الأديان في أفق القرن الحادي والعشرين. عن الموقع: almaktabah.up.net/up1/do.php ?down=2874

(14) ابن كثير: تفسير القران العظيم، ط1، دار طيبة، 1997م، 682/1.

(15) المصدر نفسه، 298/4.

(16) المصدر نفسه، 388/8.

(17) الطبري: جامع البيان عن تأويل اي القران، ت: محمود محمد شاكر، (د.ط)، دار المعارف، مصر، 10/18-11.

(18) محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، (د.ط)، دار سحنون، تونس، 307/16-308، بتصرف.

(19) انظر: محمد رشيد رضا: الوحي المحمّدي، ط1، مكتبة القاهرة، مصر، 1960م، ص: 169.

(20) انظر: محمد رشيد رضا: الوحي المحمّدي، ص: 153.

(21) انظر: محمد عمارة: العطاء الحضاري للإسلام، (د.ط)، دار المعارف، القاهرة، 1997م، ص: 121.

(22) انظر: حسان حتحوت: رسالة إلى العقل العربي المسلم، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1998م، ص: 153.

(23) البخاري: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب ( وفد بني حنيفة، وحديث ثمامة بن أثال)، حديث رقم 4114، (د.ط)، دار الهدى، الجزائر، 1992م، 1589/4- 1590.

(24) الترمذي: الجامع الكبير (سنن الترمذي)، ت: بشار معروف، أبواب : المناقب، باب: مناقب علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، حديث رقم 3715، ط 2، دار الجيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، 80/6. قال الترمذي:"هذا حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه إلاّ من هذا الوجه من حديث ربعي عن علي. انظر المرجع نفسه.

(25) الترمذي: الجامع الكبير، أبواب تفسير القرآن، باب : ومن سورة الفتح، حديث رقم 3264، ط 2، دار الجيل، بيروت، 1998م، 305/5. قال الترمذي: "حديث حسن صحيح"، انظر: المرجع نفسه.

(26) مسلم: صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصيته إياهم بآداب الغزو، وغيرها، حديث رقم 1731، ط 1، دار الحديث، القاهرة، 1994م، 279/6.

(27) قبيلة من كنانة، غلب عليهم اسم أبيهم، فقيل لهم قريش، على ما ذهب إليه جمهور النسّابين...، وذهب آخرون إلى أنّ قريشا هو فهر بن مالك بن النظر...، وزعم المبرد

أنّ هذه التسمية إنمّا وقعت لقصي بن كلاب.. وسمّيت قريشا؛لغلبتهم وقيل من التقريش، وهو التجمّع، وقيل : لقرشهم عن حاجة المحتاج، وقيل: من التقاريش، وهو التجارة... انظر: القلقشندي: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت؛ ص 356-357.

(28) اسم مدينة النبي قديما، فغيرها وسماها طيبة وطابة كراهية التثريب، وهو اللوم والتغيير. انظر: ابن منظور: لسان العرب، (د.ط)، دار صادر، 2003م، 13.

(29) يوتغ: يهلك. ابن فارس: مقاييس اللغة، 84/6.

(30) البيهقي: السنن الكبرى، كتاب: الديات، باب: العاقلة، حديث رقم 16369، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م، 184/8.
ابن هشام: السيرة النبوية، ت : مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م، 115/2- 117.

(31) ابن هشام: السيرة النبوية، 187/2. وانظر: ابن القيم: زاد المعاد، ت: شعيب الأرناؤوط، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م، 550/3. قال: "رجاله ثقات، ولكنه منقطع"، المرجع نفسه.
- وأخرجه البيهقي في دلائل النبوّة بنحوه، باب وفد نجران، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، 382/5.

(32) عبد الله بن المبارك: مسند عبد الله بن المبارك،رقم الحديث 239، ص: 239.

(33) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الديات، باب إثم من قتل ذميّا بغير جرم، رقم 6516، (د.ط)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1993م، 2534/6.

(34) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي: سنن أبي داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، (د.ط)، المكتبة العصرية، القاهرة، 171/3.

(35) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي، رقم 1250، 442/1.

(36) البيهقي: سنن الكبرى،كتاب الرهن،باب جواز الرهن، رقم 10896، 37/6.

(37) أحمد بن حنبل: المسند، مسند العشرة المبشرين بالجنة، أوّل مسند البصريين، رقم الحديث 20194، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1993م، ص: 20171.

(38) الحديث نفسه.

(39) الترمذي: سنن الترمذي، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت، 467/3-468.

(40) انظر: الرواية المفصّلة لفتح عمر بين المقدس، في: الطبري: تاريخ الأمم والملوك، 159/4، ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 184/5، ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 10 /190، غوستاف لوبون: حضارة العرب، ت: عادل زعتير، ص: 287.

# الفطرة عند الإمام الطاهر ابن عاشور
# - دراسة مصطلحية -

**طالبة الدكتوراه: نجيبة عابد**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

**الملخص:**

تسعى هذه الورقة إلى الكشف عن الواقع الدلالي لمفهوم الفطرة عند الإمام الطاهر بن عاشور، وقد استعمل لذلك منهج الدراسات المصطلحية، فهو الأنهض بالفهم السليم، إذ يتصدى أساسا لضبط مفاهيم المصطلحات، وقد تم التوصل من خلاله أن الفطرة تحتل موقعا مميزا في فكر الإمام، فهي مصطلح مركزي في فهم التشريع، قد جعله الامام مدار الأحكام الشرعية، والمفهوم الأساس؛ الذي تبنى عليه منظومة المقاصد، لذا ينبغي على العلماء والمجتهدين ملاحظته ومسايرته، في عملية الاجتهاد استنباطا وتنزيلا، كما أن هذا الأصل أصل الفطرة هو الضامن لدوام الإسلام وصلاحيته التشريعية، عبر مختلف الأزمنة والأمكنة ولسائر البشرية.

**Abstract:**

This paper seeks to shed light on Al Imam Taher Bin Ashur's empirical concept of innateness. In order to accomplish this, the method ofterminological studies, which proved to be most suitable, was used. It led to the conclusion that innateness holds a paramount importance in the imam's thought as a pivotal concept for any understanding of religion and its ends. In addition to that, innateness is regarded as a guarantor for the continuity of Islam and the validity of its legislation for all humankind, across the world, and at all times. By the same token, scholars should take this concept into account when working on promulgating religious instructions.

**المقدمة:**

الحمد لله فاطر السموات والأرض، والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله وصحبه أفضل الصلاة وأزكى السلام وبعد.

البحث في مفهوم الفطرة غالبا ما يكون في سياق دراسات عقدية أو وعظية أو فلسفية، أما دراستها في الجانب الأصولي أو الفقهي؛ فالدراسات فيه قليلة بل نادرة... ومن العلماء المعدودين الذين لهم وقفات خاصة مع هذا المصطلح، نجد الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله، فهو أول من شكل منعطفا في دراسة الفطرة..

لهذا كان الهدف عرض هذا المصطلح وكشف أسراره وتحديد مفهومه عند الإمام، وهذا باستعمال منهج الدراسة المصطلحية، فهي المدخل الوحيد للتمكن من الفهم السليم للمصطلحات، على اعتبار أن المصطلح" هو خزان المعطيات العلمية ومفتاح أبواب الفهوم السليمة "[1].

وسبب اختيار هذا المصطلح، أنه قد تعددت فيه المفاهيم حتى قال عنه ابن القيم (ت: 751هـ): "هذا موضع اضطربت فيه الأقدام ، وطال فيه النزاع والخصام"[2]. وقال ابن رشد الجد ( ت: 520 هـ):" هذه مسألة- يقصد الفطرة- قد اختلف أهل العلم فيها اختلافا كثيرا"[3].

تحاول هذه الورقة الكشف عن الواقع الدلالي لمصطلح الفطرة، وما لحق به من أوضاع وما اقترن به من أوصاف، وهذا بتتبعه في مظانه من كتب الإمام. وقد اختير كمتن ثلاثة من مؤلفات الإمام الطاهر ابن عاشور، وهي: تفسير التحرير والتنوير، مقاصد الشريعة، وأصول النظام الاجتماعي.

وهذا لقوة حضور المصطلح في هذه المصادر.

وعلى هذا الأساس ستتوزع الورقة على مبحثين أساسين الأول: حول الدراسة المصطلحية ومنهجها، أما الثاني فسيكون تطبيقيا لهذه الدراسة على مصطلح الفطرة عند الإمام ابن عاشور. وخاتمة: تجمل فيها أبرز النتائج والتوصيات التي آل إليها البحث.

**المبحث الأول: الدراسة المصطلحية**

سنحاول تسليط الضوء على هذا النوع من الدراسة من خلال عرض تعريفها، ليتضح المقال، ثم أهميتها، ليُفهم سبب الاختيار، ونختم بالمنهج الخاص بهذه الدراسة فينكشف الإبهام.

**المطلب الأول: تعريف الدراسة المصطلحية.**

تعددت مفاهيم الدراسة المصطلحية وإن كانت تصب في قالب واحد وتدور في فلك أوحد، وهو ما وضعه العلامة الشاهد البوشيخي - رائد الدراسة المصطلحية - ثم تابعه فيه تلامذته، ويمكن أن يتبين المراد منها من خلال عرض بعض هذه التعريفات:

يقول عنها الدكتور البوشيخي: "الدراسة المصطلحية ضرب من الدرس العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص، بهدف تبيين وبيان المفاهيم التي عبرت أو تعبر عنها تلك المصطلحات، في كل علم، في الواقع والتاريخ معا"[4].

فيبين هذا التعريف أن الدراسة المصطلحية نوع خاص من الدراسة، وأن لها منهج خاص، وهدفها تجلية المفاهيم المقصودة من المصطلحات وتوضيحها دراسة وعرضا، وهذا النوع من الدراسة لا يقتصر على علم دون سواه، فقط يجب تحديد المجال العلمي للمصطلح، للكشف عن واقعه الدلالي، وتطوره عبر التاريخ.

أما تلميذه فريد الأنصاري-رحمه الله- في بحثه الفريد "المصطلح الأصولي عند الشاطبي"[5] فيقول: "هي بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي، من حيث مفهومه، وخصائصه المكوِّنة له، وفروعه المتولِّدة عنه ضمن مجاله العلمي المدروس به"[6].

وهذا التعريف تخصيص لعموم الأول، فوضح أن الدراسة هي بحث في الواقع الدلالي للمصطلح، وما يكتنزه من مفاهيم، كما ذكر بعض أركان هذه الدراسة؛ وإن لم يسردها كاملة، مشيرا إلى وجوب تحديد الدراسة في المجال العلمي للمصطلح.

والخلاصة أن الدراسة المصطلحية منهج للبحث في مصطلح مخصوص ضمن مجال علمي مخصوص، لتجلية مفهوم هذا المصطلح .

**المطلب الثاني: أهمية الدراسة المصطلحية:**

للدراسة المصطلحية أهمية بالغة خاصة في الوقت الحالي والأمة تعاني كبوة حضارية خطيرة، ولتسليط الضوء على هذه المسألة نورد أقوال بعض العلماء حول أهميتها:

يقول الدكتور الشاهد البوشيخي: "يا ليت قومي يعلمون بأن المسألة المصطلحية هي قلب الإشكال، ومفتاح الإقلاع، ومحرك التجديد؛ ذلك بأنها تتعلق ماضيا بفهم الذات، وحاضرا بخطاب الذات، ومستقبلا ببناء الذات"[7]. كما يوضح حفظه الله: "لا سبيل إلى استيعاب أي علم دون فهم المصطلحات، ولا سبيل إلى تحليل وتعليل ظواهر أي علم دون فقه المصطلحات، ولا سبيل إلى تجديد أي علم دون تجديد المصطلحات أو مفاهيم المصطلحات"[8]. ويؤصل الدكتور فريد الأنصاري للمصطلح الشرعي قائلا: "فمن شأن قيام نظرية خاصة للمصطلح الشرعي أن يسهم بحظ وافر في نهضة حضارية عميقة ويكفي هذا مسوغا لوجوب التوجه إليه"[9].

وفي محاضرة للدكتور البوشيخي بعنوان نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية يقول: "إنها من أوجب الواجبات وأسبقها، وأكدها على كل باحث في أي

فن من فنون التراث لا يقدم –ولا ينبغي أن يقدم -عليها تاريخ ولا مقارنة ولا حكم عام ولا موازنة، لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم الذي ينبني عليه التقويم السليم والتاريخ السليم"[10]. يقول الطيب رحماني: "تنبع أهمية الدراسة المصطلحية من صلتها بالذات الحضارية للأمة التي تعيش مرحلة صعبة على جميع الواجهات، مما يجعل تكاثف الجهود مطلب العصر حتى يتسنى تحقيق الإقلاع الحضاري، ولن يتحقق ذلك إلا بإتيان البيوت من أبوابها وهي المصطلحات"[11].يضيف الدكتور الأنصاري: "البحث في المصطلح الشرعي فهما وتجديدا بحث في صلب الدين فهما وتجديدا"[12]. إذ نحتاج اليوم إما لتجديد المصطلحات، أو لتجديد فهم هذه المصطلحات. والدراسة المصطلحية هي الطريق الأوحد للفهم السليم والاستيعاب القويم لأي علم.

**المطلب الثالث: أركان منهج الدراسة المصطلحية:**

لقد صاغ الدكتور البوشيخي معالم منهج الدراسة المصطلحية، - وهذا المنهج يمكن تطبيقه في مختلف العلوم على اعتبار أن العلوم نصوص- في خمسة أركان أو مراحل إجرائية، يمكن اختصارها فيما يلي[13]:

**أولا ـ الدراسة الإحصائية:**

يعرف الإحصاء في منهج الدراسة المصطلحية بأنه: "الاستقراء التام لكل النصوص التي ورد فيها المصطلح المدروس وما يتصل به لفظا ومفهوما وقضية، في المتن المدروس"[14].

فهو استقراء للمصطلح أينما ورد وكيفما ورد في المتن المراد دراسته. ولا يُكتفى في الدراسة المصطلحية بالاستقراء الناقص أو باختيار عينة تمثيلية من النصوص فقط.

**ثانيا ـ الدراسة المعجمية:**

ويقصد بها: "دراسة معنى المصطلح في المعاجم اللغوية فالاصطلاحية دراسة تبتدئ من أقدمها مسجلة أهم ما فيه، وتنتهي بأحدثها مسجلة أهم ما أضيف، دراسة تضع نصب عينيها على مدار المادة اللغوية للمصطلح، ومن أي المعاني اللغوية أخذ المصطلح، وبأي الشروح شرح المصطلح.."[15].

فالغاية من هذه الدراسة تدارك الأخطاء التي قد تقع في مرحلة الإحصاء، فهي تميز المصطلح من مشابهه، والهدف منها تذوق المصطلح للوصول إلى فقه هذا الأخير.

**ثالثا ـ الدراسة النصية:**

ويقصد بها "دراسة المصطلح وما يتصل به، في جميع النصوص، التي أحصيت قبل، بهدف تعريفه، واستخلاص كل ما يسهم في تجلية مفهومه؛ من صفات وعلاقات، وضمائم، وغير ذلك.. وهذا الركن هو عمود منهج الدراسة المصطلحية؛ ما قبله يمهد له، وما بعده يستمد منه؛ إذا أحسن فيه بوركت النتائج وزكت الثمار، وإذا أسيء فيه لم تفض الدراسة إلى أي شيء يذكر"[16]، فالفهم السليم والدقيق للمصطلح لا يكون بمعزل عن النصوص، فيجب تتبع المصطلح في كل نص، وهذا لاستنباط ما يمكن استنباطه.

**رابعا ـ الدراسة المفهومية:**

بعد المراحل السابقة تكون الطريق قد مهدت لمحاولة إحكام مفهوم المصطلح المدروس، وهذا ما تتناوله الدراسة المفهومية، يقول في شأنها الدكتور الشاهد: "هي دراسة النتائج التي فهمت واستخلصت من نصوص المصطلح وما يتصل به، وتصنيفها تصنيفا مفهوميا يُجلِّي خلاصة التصور المستفاد لمفهوم المصطلح المدروس في المتن المدروس"[17]. ففي هذه المرحلة تتم دراسة النتائج المتحصل عليها من نصوص المتن المدروس، ثم تصنيفها واستخلاص العناصر المفهومية المكونة للمصطلح من تعريف، ضمائم، اشتقاقات... بغرض الحصول عل الهيكل العام للمفهوم.

**خامسا ـ العرض المصطلحي:**

يراد بالعرض في منهج الدراسة المصطلحية: "الكيفية التي ينبغي أن تعرض وتحرر عليها خلاصة الدراسة المصطلحية للمصطلح ونتائجها وهو الركن الوحيد الذي يرى بعينه لا بأثره"[18].

هذه المرحلة هي النتيجة المحتومة والمنطقية للمراحل السابقة، فهي طريقة لإبراز ما تم التوصل إليه في الدراسة المصطلحية من نتائج وعرضها بطريقة منهجية وتكون متضمنة للعناصر التالية[19]:

**التعريف – الصفات – العلاقات – الضمائم ـ المشتقات- القضايا.**

فمن التعريف الذي هو لب ونواة الدراسة المصطلحية إلى الصفات وهي الخاصة بذات المصطلح ، تليها العلاقات وفيها يبدأ الحديث عن غير الذات؛ من ترادف إلى اختلاف ...، فإذا تم ضبط العلاقات أمكن الانتقال إلى الضمائم ليكثر نسل المصطلح، بعدها يتم المرور إلى المشتقات فينمو المصطلح ويمتد، فإن انتهت بدأ الحديث عن القضايا والمسائل المستخلصة من نصوص المصطلح وختم بها.

## المبحث الثاني: تطبيق منهج الدراسة المصطلحية في دراسة الفطرة عند الإمام ابن عاشور

لا يمكن فهم مصطلح عند عالم معين إلا إذا فهم استعمال العالم للمصطلح في كل نص، معرفة في ذاته وفيما تعالق معه، سباقا ولحاقا ، وهذه هي وظيفة الدراسة المصطلحية. فالمصطلح هو أداة العالم في التعبير فهو يستعمله في عدة صيغ وتراكيب ومشتقات، لذا يجب الإحاطة بها؛ لمعرفة قصد العالم من المصطلح. وفيما يلي سنحاول تطبيق منهج الدراسة المصطلحية:

### المطلب الأول: الدراسة الإحصائية

الإحصاء أساس الدعامة العلمية في منهج الدراسة المصطلحية وشرط من شروطها، ومن خلال تتبع لفظ الفطرة أينما وجد وكيفما وجد في المتن المدروس، يمكن تلخيص النتائج كما يلي:

أ- **اشتقاقات لفظ الفطرة**: ورد ت مادة (ف ط ر) في المتن المدروس 387 موضعا موزعة كالتالي: 167 مرة في التفسير، 144 مرة في أصول النظام الاجتماعي، و75 مرة في مقاصد الشريعة، وهذا بعدة اشتقاقات: بالنسبة للتفسير فكانت الاشتقاقات فيه بنسبة أكبر: 22 اشتقاق بينما لم تتعدى 3 اشتقاقات في مقاصد الشريعة و6 في أصول النظام الاجتماعي .وحملت هذه الاشتقاقات عدة معاني أهمها:

معنى الابتداء والإيجاد[20]، معنى الخلق [21]، معنى القابلية[22]. معنى الشق والانشقاق[23].

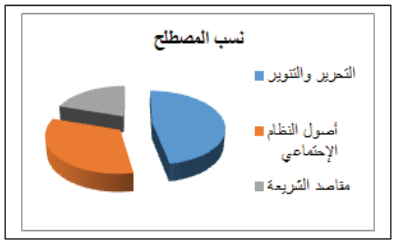
وسنتناول بالدراسة فقط الاشتقاقات التي تنتمي إلى مجال مصطلح الفطرة بمعنى القابلية ومعنى الخلقة وقد جاء حجم ورودها كالتالي:

| المجال | فطر | فطري | فطرية | فطرتهم | فطرته | فطرتها | فطرهم | فطره | فطرها | فطرك | فطرني |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| التفسير | 34 | 12 | 10 | 7 | 13 | 3 | 8 | 5 | 2 | 1 | 2 |
| أصول النظام الاجتماعي | | 8 | 7 | 2 | 3 | 1 | 1 | | | | |
| مقاصد الشريعة | 2 | 3 | 2 | | | | | | | | |
| العدد | 36 | 23 | 19 | 7 | 16 | 4 | 9 | 5 | 2 | 1 | 2 |

**ب- المصطلح المدروس: الفطرة**

أما بالنسبة للمصطلح الفطرة فكان حضوره في المتن على النحو التالي:

| المجال | عدد المرات |
|---|---|
| التحرير والتنوير | 164 |
| أصول النظام الاجتماعي | 114 |
| مقاصد الشريعة | 70 |
| **العدد الإجمالي** | **348** |




فباعتبار أن تفسير التحرير والتنوير عبارة عن 30 جزء فإن نسبة ورود مصطلح الفطرة طبيعيا سيكون الأكبر، فالإمام بصدد تفسير القرآن وبالتالي شرح موارد لفظ فطر، كما يلاحظ استعماله للفطرة بشكل ملاحظ في كتاب أصول النظام الاجتماعي لأنه بصدد التأسيس لنظرية اجتماعية تقوم أساسا على الفطرة.

**المطلب الثاني الدراسة المعجمية:**

بتتبع مصطلح الفطرة لوحظ أن له عديد المعاني في اللغة ولكن أهم هذه المعاني هي:

- ✓ **الفطر بمعنى الشق:**"أصل الفطر الشق، وتفطر الشيء: تشقق[24].
- ✓ **الفطرة:الخلقة**، وفطر الله الخلق، أي: خلقهم، وهو فاطر السماوات والأرض[25].
- ✓ **الفطرة: الدين** الذي طبعت عليه الخليقة. فطرهم الله على معرفته بربوبيته[26].
- ✓ **الفطرة: الجبلة** التي فطر الله تعالى عليها الخلق.[27]
- ✓ **الفطر: الابتداء والاختراع**. فطر الشيء أنشأه وفطر الشيء بدأه[28].
- ✓ **الفطرة: العهد** الذي أخذه الله على ذرية آدم، قال تعالى ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ**﴾[29].

وبما أن الإمام ابن عاشور علامة لغوي ومفسر، نلاحظ أنه قد عرف الفطرة لغويا تعريفا يماثل ما عرفها بها أهل اللغة يقول: " فطر: خلق وأصل الفطر الشق، ويطلق الفطر على إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة تؤهله للفعل"[30] .

**المطلب الثالث: العرض المصطلحي**

**أولا- التعريف الاصطلاحي:**

تحتل الفطرة في فكر الإمام موقعا مميزا، لهذا نجده يوليها أهمية كبيرة، ونلاحظ ذلك من خلال تعدد تعريفاتها عنده، رحمه الله، وهذا ليس لعبا بالألفاظ وإنما تنوع زوايا نظر الإمام... وأهم هذه التعريفات:

1- **"الفطرة هي الدين بعقائده وشرائعه"**[31]، معظم من عرف الفطرة قال بأنها الدين أو الإسلام، استنادا للحديث الشريف " ما من مولود إلا يولد على الفطرة "[32]، ويتم التركيز غالبا على العقيدة فقط من الدين، لكن الإمام رحمه الله لفت الانتباه أنها الدين ولكن بأصليه: العقيدة والشريعة.

2- كما عرفها في موطن آخر بأنها: التوحيد: **"لأن التوحيد هو الفطرة والإشراك تبديل الفطرة"**[33].

وفي مكان مغاير عرفها تعريفا يماثل أحد معانيها في اللغة وهو القابلية حيث يقول:

3- **"معنى فطر الناس على الدين الحنيف أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين وجعل تعاليمه مناسبة لخلقتهم غير مجافية لها"**[34]. فالفطرة هنا يقصد بها القابلية لأحكام الدين، وهو التعريف الذي ذكره الإمام الزمخشري لها: "والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام"[35]، وقد عده ابن عاشور من الأئمة المحققين وأن تفسيره هذا يعول عليه[36].

4- يصرح الإمام أنه لم يجد من أتقن الإفصاح عن معنى كون الإسلام هو الفطرة فيبينه، ثم يقول: **"أنها النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، الفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسدا وعقلا.**[37]

5- كما يعرفها بعبارات متنوعة في كتبه الثلاثة بأنها السلامة من الجهل والضلال والعوائد السيئة:

ففي التفسير يقول: **"الفطرة التي هي سلامة العقول من عوارض الجهالة والضلال وهي الفطرة الكاملة"**[38]. وفي أصول النظام: هي **"الانفعالات الحاصلة لنفوس البشر في حالة سلامة النفوس من اكتساب التعاليم الباطلة والعوائد السيئة"**[39]. أما في مقاصد الشريعة فيذكر انها الفطرة النفسية: **"هي الحالة التي خلق عليها عقل النوع الإنساني سالما من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة"**[40]، فالفطرة هي السلامة أو هي الانفعالات الناتجة عن السلامة من عوارض الجهل والضلال.

ومن نافلة القول أن الإمام أختار تعريف ابن عطية الأندلسي للفطرة واعتمده لها: "والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أي الفطرة أنها الخلقة والهيئة في نفس الطفل معدة ومهيئة لأن يميز بها مصنوعات الله ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه[41]، **ذكر هذا التعريف في كتبه الثلاثة**[42]. الإمام ابن عطية قال "في نفس الطفل" ولكن ابن عاشور قال "في نفس الإنسان"، فأراد بذلك العموم فالذي يميز المصنوعات ويستدل بها على الله ويعرف الشرائع ليس الطفل فقط بل الإنسان ككل.

- ومن التعريفات أيضا التعريف بالتقسيم: يقول ابن عاشور **"الفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه عليه جسدا وعقلا.**

**الفطرة الجسدية**: يلحقها بمثال "مشي الإنسان برجليه" فطرة، والعكس صحيح لأن محاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية.

**الفطرة العقلية**: كاستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها، أما محاولة استنتاج أمر من غير سببه فخلاف الفطرة العقلية. وهو المسمى بخلاف الوضع، وقد مثل لذلك بما نبصره من الأشياء حقائق ثابتة، في الوجود في نفس الأمر، فطرة عقلية، وإنكار السفسطائية ثبوت المحسوسات في نفس الأمر خلاف الفطرة العقلية[43].

مما سبق نستنتج أن الفطرة تختلف عن العقل عند الإمام -كما يدعي البعض-، ولكن بينهما عموم وخصوص فالفطرة أعم من العقل عنده ، ففي عديد المواضع يذكر الفطرة والعقل مترابطين، فلو كان لهما نفس المعنى لما جمعهما الإمام وهو العلامة اللغوي المحقق: "الإيمان بالله مستقر في فطرة العقل" [44]، "الله لما فطر الإنسان فطره على عقل سليم" [45]، "قد أودع الله في فطرة العقول السليمة"[46] .

يمكن القول أن تعريفات الفطرة تعددت من باب التنوع، والتكامل لا من باب الاختلاف، تنوع زوايا واتجاهات النظر، ليكتمل المعنى ويتضح بشكل جلي، إذ يمكن صهرها في بوتقة واحدة كما يلي:

**الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، قابلا لأحكام الدين ومعرفة شرائع الإسلام، سالما من عوارض الجهالة والضلال**، هذا والله أعلم.

**ثانيا- الصفات:** مصطلح الفطرة مصطلح قرآني وبالتالي أصيل في مادته الاشتقاقية قديم قدم الشرع نفسه، وقد استعمله الإمام ابن عاشور في أهم كتبه، خاصة في التفسير فبسط شرحه في تفسيره لسورة الروم الآية ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾[47].

ولمصطلح الفطرة عمق استيعابي أو قوة استيعابية جمعت بين معاني العقيدة والشريعة. وفي هذه الأخيرة يمتد نسبيا، إلى أكثر من مجال بدءا من الأحكام إلى المقاصد فالاجتهاد.

ومصطلح الفطرة راسخ في دلالته الاصطلاحية، يحتل موقعا مميزا في فكر الإمام جعله أساس الفهم السليم لفقه التشريع والاستنباط منه، والأصل الأصيل لبناء نظريته المقاصدية.

**ثالثا/ العلاقات:** تتعدد علاقات مصطلح الفطرة:

- بالنسبة **للمترادفات**؛ الإمام كان اعتماده على المصطلح الأم بنسبة كبيرة، ولكنه استعمل بعض الألفاظ ذات الصلة كالجبلة، الطبع والوازع ولكن في نطاق أضيق، فيصف أحيانا الأمر بأنه جبلي، ينسب الطبع إلى الشيطان والفطرة إلى الإنسان" فالعداوة متأصلة جبلية بين طبع الشيطان وفطرة الإنسان السالمة من التغيير"[48]، كما عرف الوازع بأنه " اسم غلب إطلاقه على ما يزع من عمل السوء" وتحدث عن آثاره[49].

- أما بالنسبة للصفات **المتضادة**: فقد ذكر أسباب انحراف الفطرة السليمة[50]، وضعف سلامة الفطرة[51]، مناف للفطرة[52]، مخالف للفطرة[53].

**رابعا/ الضمائم:** لقد أبدع الإمام في ذكر ضمائم الفطرة، بل قل أننا نادرا ما نجد المصطلح غير مقرون بضميمته، وسوف يتم ذكر نماذج فقط لهذه الضمائم، ولكن بسط موضوعها سيكون في القضايا، ومنها نجد:

- **أصل الفطرة**: "فبهذا الأصل أصل الفطرة كان الإسلام دينا صالحا لجميع الأمم في جميع الأعصر"[54]. "وليس من أصل الفطرة إلهاء الناس عن الشورى، وحب الاستبداد وكراهية سماع ما يخالف الهوى"[55].

- **الفطرة السليمة:** "الشورى ممَّا جبل الله عليه الإنسان في فطرته السليمة أي فطره على محبّة الصلاح وتطلّب النجاح في المساعي"[56].

- **شواهد الفطرة**: "اعلم أن شواهد الفطرة قد تكون واضحة بينة وقد تكون خفية، فإذا أخفيت المعاني الفطرية، أو التبست بغيرها، فالمصطلحون بتمييزها وكشفها هم العلماء الحكماء"[57].

- **مقتضيات الفطرة:** كون الإسلام هو الفطرة وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة صفة اختص بها الإسلام بين سائر الأديان في تفاريعه أما أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية[58].

- **مبتغى الفطرة**: وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحا يسيرا لأن السماحة واليسر مبتغى الفطرة[59].

**خامسا/ المشتقات:** سبق وتم التطرق لمشتقات مصطلح الفطرة[60] فلا داعي للتكرار الأمر.

**سادسا/ القضايا:** تعتبر القضايا خلاصة وزبدة الدراسة المصطلحية بعد التعريف، فهي تسلط الضوء على الأبعاد المعرفية للمصطلح، وأهم قضايا الفطرة عند الإمام:

1- **الفطرة عقيدة وشريعة:** حيث يركز الإمام ابن عاشور على أن الفطرة ليست جارية في أمور الاعتقاد فقط بل والتشريع أيضا وما تخصيصها بالأول إلا انقياد لظاهر سياق النص "الفطرة في الآية ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾"[61] مراد بها جملة الدين بعقائده وشرائعه. وليس تخصيصه بالعقائد إلا انقيادا لظاهر سياق الكلام السابق"[62]. وإذا اتضح ذلك وجب التركيز على الفطرة في المجال التشريعي.

2- **الفطرة أصل فهم التشريع:** وهي الأساس والمرتكز، ومن خلالها يمكن فقه التشريع وكيفية الاستنباط منه، حيث يقول رحمه الله:" الفطرة هذا الوصف العظيم صالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلا جامعا لكليات الإسلام"[63] ، وهذه النقطة أولاها الإمام اهتماما بالغا، فاعتمادا على ما سبق وجب ملاحظة الفطرة عند إجراء الأحكام؛ فهي الرائد في الاجتهاد سواء منه الاستنباطي أو التنزيلي.

لذا فالإمام يدعوا العلماء والمجتهدين المتفهمين للشريعة والمتفقهين فيها، والمنفذين لأحكامها، "بأن عليهم أن يسايروا الفطرة هذا الوصف الجامع، ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام، بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة"[64].

يعود الإمام ويؤكد في موضع آخر على وجوب الانتباه لهذا الأصل، وصلاحية استحضاره وتحكيمه في فقه المجتهدين" وإذ قد استبان أن الفطرة هي الأصل الأصيل الجامع لحقيقة دين الإسلام ، كان حقا على المتفقهين في الدين أن يلحظوا تطبيق هذا الأصل في مواقع الاستنباط؛ فإن شرائع الإسلام آيلة إليه، وملاحظته عون عظيم للفقيه عند التردد أو التوقف أو تعارض الأدلة)[65]. من هنا تتضح خطورة هذا المعنى المغفول عنه من طرف كثير من العلماء، بل جلهم ، حيث أن الإمام لاحظ غياب التنظير لهذا الوصف الأصيل في مباحث أصول الفقه .

3- **الفطرة مدار الأحكام الشرعية**: يقدم الإمام رحمه الله بعدا آخر للأحكام الشرعية، يغاير ويختلف عما وضعه علماء أصول الفقه لها فيجعل الفطرة هي مدار الأحكام، فإذا كان الواجب عند الأصوليين: "ما يمدح فاعله ويذم تاركه"[66]، فهو عند ابن عاشور: "ما أفضى إلى حفظ كيانها - الفطرة-"[67]. وإذا كان الحرام أو المحظور أصوليا هو: "ما يذم فاعله ويمدح تاركه"[68]، فهو عند الإمام ما أفضى إلى خرق كبير فيها - الفطرة-"[69]، "وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي عنه أو مطلوب في الجملة"[70] الأول المكروه والثاني المندوب بطريقة الإمام .وعند الأصوليين: "المباح: مالا يمدح على فعله ولا على تركه"[71]. أما عند الإمام؛ المباح هو "ما مالا

يمسها - الفطرة- "[72]، فربط الإمام الأحكام بمدى حفظ أو خرق الفطرة، فهي مدار الأحكام الشرعية، وهو أمر لا يجب غض الطرف عنه. وفي عديد المواضع يذكر رحمه الله أن الأحكام الشرعية ملازمة للفطرة. "كون الإسلام هو الفطرة، وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة صفة اختص بها الإسلام من بين سائر الأديان في تفاريعه، أما أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية"[73].

4- **الفطرة أساس الترجيح عند التعارض:** فإذا كانت الفطرة أساس الاجتهاد ومدار الأحكام؛ وجب الرجوع إليها عند التعارض والترجيح، فإذا تعارض أمران فالترجيح للأولى والأبقى على الفطرة، "إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها في العمل يصار إلى أولاها وأبقاها على استقامة الفطرة. فلذلك كان قتل النفس أعظم الذنوب بعد الشرك، وكان الترهب منهيا عنه، وكان خصاء البشر من أعظم الجنايات، ولم يجز الانتفاع بالإنسان انتفاعا يفيت عينه أو يعطلها كالتمثيل بالعبد بخلاف الحيوان، وكان إتلاف الحيوان بغير أكله ممنوعا" [74]. وفي موضع آخر يضيف "فإذا تعارض فعلان أو خاطران مما تقتضيه الفطرة وجب اختيار أعرقهما في المعنى الفطري"[75]. وتبقى الفطرة هي الحاكم والفيصل والمرجح، في حال التعارض. وهي ما يميل إليه الإنسان بغريزته" كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس، وأن يتعاملوا به فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يقابلوا به ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره فهو انحراف عن الفطرة[76].

5- **ارتباط الفطرة بالعرف والعادة:** وفي سياق ربط الفطرة بالاجتهاد نجده يربطها بالعرف والعادة "القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة، لأن شرط العادة التي يقضى بها أن لا تنافي الأحكام الشرعية. فهي تدخل تحت حكم الإباحة. وقد علمت أنها من الفطرة: إما أنها لا تنافيها وحينئذ فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإما لأن الفطرة تناسبها وهو الظاهر"[77]. ويدخل في الفطرة الآداب العتيقة التي اصطلح عليها كافة عقلاء البشر، وارتاضت نفوسهم بها، إذا كان تزيدهم كمالاً، ولا تفضي إلى فساد"[78].

6- **أصل الفطرة سر أفضلية الإسلام:** العلاقة الأفقية والتناسب الطردي بين التشريع والفطرة جعلت الإسلام دينا خالدا صالحا لكل زمان ومكان "الإسلام عام خالد مناسب لجميع العصور ولا يستتب ذلك إلا إذا بنيت أحكامه على أصول الفطرة، ليكون صالحا للناس كافة وللعصور عامة"[79].

وكونه الإسلام هو المهيمن على سائر الأديان السابقة ، وجب اتصافه بأصل مشترك لدى كل البشرية، متقبل من حكمائها وعقلائها، هذا الأصل هو الفطرة "وقد

أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخر الأديان التي خاطب الله بها عباده، تعين أن يكون أصله الذي ينبني عليه، وصفا مشتركا بين سائر البشر، ومستقرا في نفوسهم، ومرتاضة عليهم العقول السليمة منهم، ألا وهو وصف الفطرة، حتى تكون أحكام الشريعة مقبولة عند أهل الآراء الراجحة من الناس"[80]، فأحكام الشرع متوافقة مع الفطرة ، مما جعلها مقبولة من العلماء والحكماء بل وسائر البشر في كل العصور، "وصف الفطرة هذا هو ما اختص به دين الإسلام دون سائر الأديان، وهو بذلك يتميز عليها كلها بالأوصاف المناسبة المتلازمة الثلاث: العموم، الدوام، الفطرة[81]. فلما كان الشرع دائما عاما استلزم أن يكون فطريا. "فهو حين أراد أن يجعله دينا عاما لكل البشر دائما إلى انقضاء العالم، جعله مساوقا للفطرة المتقررة في نفوس الناس"[82]. ففي كل مرة يؤكد الإمام أن الفطرة؛ سبب دوام الإسلام وصلاحيته التشريعية، في مختلف الأزمنة، والأمكنة، ولسائر البشرية.

7- **بسط عبارة الإسلام دين الفطرة**: يستفيض الإمام في شرح معنى كون الإسلام دين الفطرة، " يقصد من كون الإسلام دين الفطرة أن الأصول التي هي فيه من الفطرة، وتتبعها أصول وتفريعات هي من المقبولة لدى الفطرة[83]. فنلاحظ أنه يبين في كل مرة أن التفريعات والتشريعات فطرية المنشأ. وحتى لا يكون هناك أي قصور معرفي يخل بالمفهوم يوضح أكثر "أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، أما تشريعاته وتفاريعه فهي: إما أمور فطرية أيضا جارية على وفق ما يدركه العقل، ويشهد به. إما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته"[84]. فالشرع اعتقاد وتشريع موافق للفطرة منسجم معها، الاعتقاد لأنه عقلي والشرع لأنه إما عقلي أو ويسعى لتحقيق المصلحة.

8- **الفطرة والمقاصد**: لا يمكن ونحن نتحدث عن الفطرة والتشريع ألا نتطرق للمقاصد، فالبنية التشريعية أحكام ومقاصد، وكما لاحظنا التلازم بين الأحكام والفطرة هذا يقتضي تلازما بين الفطرة والمقاصد، ومن خلال تتبع ما كتبه الإمام حول الفطرة نلاحظ أنه يهدف إلى بناء نظرية للمقاصد؛ قائمة على مفهوم الفطرة، فأساس المقاصد عند الإمام هو هذا المفهوم، الحاضر عنده الغائب عند غيره، "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة"[85]، فقد وصف الفطرة بأنها أعظم أوصاف الشريعة الإسلامية كيف لا وهي قوامها "الفطرة قوام الشريعة المحمدية"[86].

9- **الفطرة وتقسيمات المقاصد**: لن نطيل في تقسيمات المقاصد ولكن سنحاول إبراز العلاقة بين مفهوم الفطرة والمقاصد الشرعية، "فقد جسدت الفطرة أصلا كليا

انبتت عليه جملة من المقاصد الشرعية، لأنه على قدر تساوق هذا المقصد الشرعي أو ذاك مع الفطرة تتغير قيمته المقاصدية التشريعية، وفي ضوء هذا التأصيل الفطري للمقاصد، يفقه المجتهد مناحي التشريع فهما واستنباطا"[87].

وإذا علمنا أن البنية المقاصد أحكام المصالح والمفاسد، فالتلازم المنطقي أن هذه الأخيرة كذلك مرتبطة بمدى مراعاة الفطرة ومسايرتها "لأحكام المصالح والمفاسد وتعارضهما سببا يربطها بمراعاة إقامة الفطرة وانخرامها"[88].

**أقسام المقاصد باعتبار المصلحة وعلاقته بالفطرة:** تنقسم المقاصد باعتبار المصلحة إلى ضروريات، حاجيات وتحسينيات، وهذه المقاصد ترجع إلى حفظ الكليات الخمس (الدين، النفس، النسل، العقل، المال) من جانبي الوجود والعدم، سواء بالقصد الأصلي أو التبعي كمكملات لها، وهناك علاقة تبادلية التأثير بين هذه الكليات والفطرة على اعتبار أن الفطرة هي الأصل الوجودي لهذه الكليات، وأن هذه الكليات تخدم الفطرة ، فالكليات هي جزء لا يتجزأ من ماهية الفطرة ، فالتدين طبيعة بشرية، وحفظ النفس والنسل غريزة، وحفظ العقل والمال مركوز في الفطرة.

وشواهد ذلك[89]:

- الزواج والإرضاع من الفطرة، وشواهده ظاهرة في الخلقة، (حفظ النسل).
- التعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة لأنه اقتضاهما التعاون على البقاء (حفظ المال).
- حفظ الأنفس والأنساب من الفطرة (على اعتبار أن ابن عاشور يجعل حفظ النسب من الكليات).
- الحضارة الحق من الفطرة لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من آثار الفطرة. وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة لأنها نشأت من تلاقح العقول، والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة عن التفكير (حفظ العقل).

**أقسام المقاصد باعتبار العموم والخصوص وعلاقته بالفطرة:** تنقسم المقاصد إلى عامة وخاصة: والمقاصد العامة عند ابن عاشور هي: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها"[90] وباعتبار أن الفطرة هي وصف الشريعة الأعظم "ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة"[91]، وبالتالي فالفطرة مقصد شرعي من المقاصد العامة. ويذكر الإمام ذلك باللفظ: "تقدم في مقصد الفطرة"[92].

**أ- المقصد العام من التشريع**: يؤكد الإمام رحمه الله على أن المقصد العام للتشريع -المتمثل في حفظ نظام الأمة- يراعي الفطرة ومقتضياتها ويسايرها ويحذر من الإخلال بها وخرقها " ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع؛ نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها"[93].

**ب- الفطرة والمساواة**: فعلاقة الفطرة بالمساواة على اعتبار أن المساواة من المقاصد العامة، هي علاقة استلزام منطقي، إثباتا ونفيا "بناء على الأصل الأصيل، وهو أن الإسلام دين الفطرة، فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين، يفرض فيه التساوي بينهم. وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه[94] ". الناس سواء في اعتبار البشرية وحقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة"[95].

**ج- الفطرة والسماحة واليسر**: فالشارع لا يقصد من التكليف بالشاق الإعنات فيه كما يقول الشاطبي[96]، وهو ما يربطه ابن عاشور بالفطرة "من الفطرة النفور من الشدة والاعنات فعلم أن اليسر من الفطرة، لأن في فطرة الناس حب الرفق"[97].

ومن أعظم مقاصد الشرع التيسير ورفع الحرج، والأدلة على ذلك بلغت مبلغ القطع، كما يقول الشاطبي، لهذا يصف ابن عاشور الشريعة بأنها:" فطرية سمحة فهي تحمل الناس على المصالح حملا أقصى ما يمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير، إذ لا فائدة من التشريع إلا العمل به"[98].

"وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحا يُسْرا لأن السماحة واليسر مبتغى الفطرة"[99].

**د- الفطرة والحرية**: تحتل الحرية موقعا مميزا داخل منظومة المقاصد العامة عند الإمام "فمن أهم مقاصد الشريعة إبطال العبودية وتعميم الحرية"[100] ، ليس بتحريم الرق مباشرة إنما بتكثير أسباب تحرير الرقيق وإبطال أسباب تجدد العبودية " وكون الناس أحرارا أمر فطري"[101]، وهذا أمر متفق عليه بين ذوي العقول السليمة "الحرية وصف فطري نشأ عليه البشر"[102]. ويقسم الإمام الحرية إلى قسمين حرية القول وحرية الفعل أو العمل، ويربط كل قسم بالفطرة:

- **حرية القول**: ولها متين التعلق بمعاشرة الناس ومحاورتهم وهي حق فطري لأن النطق وهو التعبير عما في الضمير باللغات غريزة في الإنسان يعسر أو يتعذر إمساكه عنها"[103].

- **حرية العمل** فان شواهد الفطرة تدل على أن هذه الحرية أصل أصيل في الإنسان وهو أصل فطري"[104].

**و- الفطرة والعدل:** الإسلام أعدل الشرائع في ذلك حين رسم حقوق الإرث ....وقد بنى الإسلام ذلك على أصل الفطرة" [105]" "وقد قضت الشريعة في تعيين أصحاب الحقوق وبيان أولوية بعض الناس ببعض الأشياء، أو بيان تشاركهم في الانتفاع بما يقبل التشارك، عن طريق فطري عادل"[106]. "حسن العدل مستقر في الفطرة فكل نفس تنشرح لمظاهر العدل"[107].

**النتائج:** من أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

- الدراسة المصطلحية منهج هام في العلوم الشرعية، فهو يبحث في ذات المصطلح تأصيلا وتركيبا، هدفها تجلية المفاهيم المقصودة من المصطلحات، قصد إقامة الصورة الحقيقية لهذه المفاهيم.

- الفطرة عند الإمام ابن عاشور: هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، قابلا لأحكام الدين ومعرفة شرائع الإسلام، سالما من عوارض الجهالة والضلال.

- من خلال الدراسة المصطلحية تبين ارتباط الفطرة بالعديد من المباحث الأصولية والمقاصدية.

- تحتل الفطرة موقعا رائدا في فكر الإمام ابن عاشور؛ فهي أول أوصاف الشريعة وقوامها ، وهي الأصل الأصيل لفهم مناحي التشريع وكيفية الاستنباط، فهي الرائد في الاجتهاد سواء منه الاستنباطي أو التنزيلي.

- يدعو الإمام رحمه الله؛ العلماء والمجتهدين المتفهمين للشريعة والمتفقهين فيها، والمنفذين لأحكامها، بأن عليهم مسايرة الفطرة، وجعلها الرائد والعاصم عند إجراء الأحكام، بمنزلة إبرة المغناطيس لربان السفينة.

- يهدف الإمام إلى بناء نظرية للمقاصد الشرعية ؛ قائمة على مفهوم الفطرة. فالمقصد العام من التشريع لا يعدو أن يساير الفطرة.

**التوصيات:**

- الدرس المصطلحي لا يزال بكرا في مجال العلوم الإسلامية، والاهتمام به مقتصر على فروع علوم القرآن والحديث، رغم أنه منهج عام في أي تخصص علمي، وفي فكر أي شخصية علمية، يزيل الإبهام ويفك الغموض، لذا نوصي الباحثين؛ خاصة في مجال الفقه والأصول بتدارك النقص وتسليط الضوء على هذا النوع من الدراسات.

- وجوب دراسة الفطرة في إطار منهجي، وفق مقاربة معرفية جديدة، تجعل منها الحجر الأساس في فهم التشريع، وبالتالي الاجتهاد وفقا لهذا الفهم.

- الإمام ابن عاشور سعى إلى تفجير ثورة معرفية لمفهوم الفطرة، قائمة على ربط هذا المفهوم بالتشريع فهما واجتهادا، تقصيدا وتطبيقا، ولكن للأسف الشديد لم يتابعه أحد في ما ذهب إليه، وهذا ما سبب كثير من الإشكالات المعرفية المطروحة في العصر الحالي، فهذا المفهوم لو تم تفعيله في الرؤية الاستشرافية؛ سيكون المفهوم القاطرة لصنع المستقبل الإسلامي المرجو.

**الهوامش:**

1- الشاهد البوشيخي، نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية، فاس، أنفوبرانت، (د.ط) ص22.
2- شمس الدين أبي عبد الله محمد ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، 1435هـ 2014م، 26/2.
3- مسائل أبي الوليد ابن رشد، دار الجيل ، بيروت، دار الآفاق الجديدة ، المغرب، الطبعة الثانية / 1414 هـ - 1993م ،573/1.
4- الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة 2، 2012م، ص44.
5- رسالة دكتوراه، تحت إشراف الشاهد البوشيخي، نوقشت بتاريخ: 1999/04/20م.
6- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، معهد الدراسات المصطلحية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء ،المغرب، الطبعة الأولى، 2004م، ص 56.
7- الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، ص75.
8- المصدر السابق، ص 44.
9- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص31.
10- البوشيخي، مصطلحات نقدية وبلاغية ص 13، نقلا عن الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص55.
11- الطيب رحماني، الدراسة المصطلحية لدى الشاهد البوشيخي: المفهوم والمنهج، *مجلة* الدراسات اللغوية والأدبية، ماليزيا.
http://journals.iium.edu.my/arabiclang/index.php/JLLS/article/view/11
12- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص15.
13- للاطلاع أكثر ينظر: البوشيخي، دراسات مصطلحية، ص 48، محمد البوزي، مفهوم التقوى في القرآن والحديث دراسة مصطلحية، ص61. فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، ص67. مصطفى بوكرن، تجديد المنهج في دراسة علم أصول الفقه منهج الدراسة المصطلحية نموذجا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، (د، ط)، الرباط المملكة المغربية، ص 4.
14- الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، ص 30، ص 48.
15- المصدر نفسه، ص 49.
16- المصدر نفسه، ص 49.

17- المصدر نفسه، ص50. مصطفى بوكرن، تجديد المنهج في دراسة علم أصول الفقه منهج الدراسة المصطلحية نموذجا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، (د، ط)، الرباط المملكة المغربية، ص 5.
18- البوشيخي، دراسات مصطلحية، ص 49.
19- المصدر السابق بتصرف، ص 50-51-52.
20- الطاهر ابن عاشور،التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م، 324/7. 249/22.
21- التحرير والتنوير، 324/7. 89/21. 43/25. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، 1425هـ، ص 179. ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، دار سحنون- دار السلام، ط2، 1427 ص15.
22- التحرير والتنوير، 90/21.
23- التحرير والتنوير، 170/16. 324/7. 30/25. 171/30.
24 - إسماعيل الجوهري، الصحاح في اللغة، تحقيق إميل بديع يعقوب، محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1420 هـ، 2 / 499.
25- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.
26- المصدر نفسه، 2/ 98.
27- ابن منظور، لسان العرب المحيط، دار الجيل، بيروت، دار لسان العرب، بيروت، 1408هـ، 17 / 112.
28- بمرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، 1/ 3350.
29- سورة الأعراف الآية 172. لسان العرب، 5 / 55.
30- التحرير والتنوير، 324/7، وينظر 170/16، 90/21، 25 /43.
31- مقاصد الشريعة، ص 179. أصول النظام الاجتماعي ، ص 15.
32- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى 1422هـ، ح رقم 1319، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، 465/1.
33- التحرير والتنوير 90/89/21.
34- نفس المصدر، 90/21.
35- أبو القاسم محمود الزمخشري، الكشاف، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 484/3.
36- ينظر أصول النظام الاجتماعي، ص 14.
37- التحرير والتنوير، 90/21. مقاصد الشريعة، ص 179، أصول النظام الاجتماعي، ص 15.
38- التحرير والتنوير، 187/12.
39- أصول النظام الاجتماعي، ص16.
40- مقاصد الشريعة، ص 182.

[41]- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق المجلس العلمي بمكناس، المملكة المغربية، 1408هـ، 258/12.
[42]- أصول النظام الاجتماعي، ص 14، مقاصد الشريعة، ص179، التحرير والتنوير 90/21.
[43]- التحرير والتنوير 90/21، تفسير سورة الروم.
[44]- التحرير والتنوير، 170/9.
[45]- التحرير والتنوير، 128/11.
[46]- التحرير والتنوير، 125/13.
[47]- سورة الروم، الآية 30.
[48]- التحرير والتنوير 48/8، وينظر 505/1، 502/2، 17/6، 113/6، 1/ 424، 432/1، 452/2.
[49]- أصول النظام الاجتماعي، ص775- 75. وينظر التحرير والتنوير: 262/1، 286/1، 270/2، 44/5، 277/6، 30/7، 79/20، 9/22.
[50]- التحرير والتنوير 347/3.
[51]- المصدر نفسه، 221/19.
[52]- المصدر نفسه، 48/8.
[53]- المصدر نفسه، 179/19.
[54]- المصدر نفسه، 150/4.
[55]- المصدر نفسه، 384/5.
[56]- المصدر نفسه، 384/5، 91/21.
[57]- المصدر نفسه، 91/21.
[58]- المصدر نفسه، 92-91/21.
[59]- المصدر نفسه، 92-91/21.
[60]- ينظر ص6.
[61]- الآية 30 من سورة الروم.
[62]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 176/3.
[63]- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي 18.
[64]- المصدر نفسه.
[65]- أصول النظام الاجتماعي، ص 20.
[66]- محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م،26/1.
[67]- مقاصد الشريعة، ص185.
[68]- الشوكاني، إرشاد الفحول، 1/ 26.
[69]- مقاصد الشريعة، ص 185.
[70]- المصدر نفسه، ص 185.
[71]- الشوكاني، إرشاد الفحول، 1/ 26.
[72]- مقاصد الشريعة، ص185.
[73]- مقاصد الشريعة، 178/3. التحرير والتنوير 92-91/21.

[74]- مقاصد الشريعة، ص 186-187
[75]- أصول النظام الاجتماعي، ص 19.
[76]- المصدر نفسه.
[77]- مقاصد الشريعة، ص 187
[78]- التحرير والتنوير، 3 / 194.
[79]- مقاصد الشريعة، ص 178.
[80]- مقاصد الشريعة، ص260. أصول النظام الاجتماعي ص17.
[81]- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 18.
[82]- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 17.
[83]- أصول النظام الاجتماعي ص17.
[84]- التحرير والتنوير 21/91-92.
[85]- مقاصد الشريعة، ص176.
[86]- التحرير والتنوير 134/9.
[87]- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور،المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1 ،1416هـ، ص272.
[88]- مقاصد الشريعة، ص 229.
[89]- المصدر نفسه، ص 186.
[90]- المصدر نفسه، ص 165.
[91]- المصدر نفسه، ص 176.
[92]- المصدر نفسه، ص 215.
[93]- المصدر نفسه، ص 185.
[94]- أصول النظام الاجتماعي، 135. مقاصد الشريعة، ص 279-280.
[95]- أصول النظام الاجتماعي، ص 141. مقاصد الشريعة، ص 280.
[96]- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، دار ابن القيم،(د.ط) 1424هـ، 210/2.
[97]- مقاصد الشريعة ص 192- 193.
[98]- المصدر نفسه، ص 355.
[99]- التحرير والتنوير 21 / 92.
[100]- مقاصد الشريعة، ص373.
[101]- المصدر نفسه، ص 372.
[102]- أصول النظام الاجتماعي، ص152.
[103]- المصدر نفسه، ص 164.
[104]- المصدر نفسه، ص166.
[105]- مقاصد الشريعة، ص 416.
[106]- المصدر نفسه، ص411.
[107]- أصول النظام الاجتماعي ص 175.

# الفحص الطبي قبل الزواج والإلزام به
# - دراسة فقهية مقاصدية -

**طالبة الدكتوراه: فلة زردومي**
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

**الملخص:**

استجدت مسائل فقهية طبية تحتاج للبحث، منها مسألة "الفحص الطبي قبل الزواج"، ودراستها تنطلق من أسس شرعية وجملة من النصوص والقواعد والمقاصد للوصول لحكم يحقق مقصود الشرع في النفس والنسل، وتتقاطع هذه المسألة مع موضوع قديم متجدد هو "فسخ النكاح بالعيب"، وتزداد أهميته مع اكتشاف العديد من الأمراض المعدية وتطور مفهوم الوراثة. وقد اهتمت كثير من الدول بهذا الفحص واتجهت بعضها إلى الإلزام به.

**Résumé**

De nouvelle questions d'actualité qui sont récemment apparues et émergées dans la jurisprudence islamique méritent d'être largement débattues et investiguées, c'est le cas de « **l'examen médical prénuptial ».**

L'étude de ce sujet se base essentiellement sur une série de règles et de textes jurisprudentiels islamiques et de fins de droits musulmanes dans le but de conclure à des jugements qui s'accordent avec l'esprit des droits musulmans:« la préservation de l'existence humaine et de ses générations».

D'autre part notre question a pris toute son importance après la découverte des maladies sexuellement transmissible et après le développement incessant du concept de l'hérédité et de la géni-génétique humaine menant ainsi à la nécessité de l'actualisation d'un autre concept islamique d'intérêt indiscutable qui est « la résiliation de l'acte de mariages par les vices».

Plusieurs pays dans le monde; musulmans et non musulmans; ont accordé à cette question toute son importance législative allant même à exiger obligatoirement ces examens médicaux prénuptiaux pour le rétablissement de tout acte de mariage.

**المقدمة:**

أحاط الإسلام الأسرة بكل جوانب الرعاية النفسية، الاجتماعية، الاقتصادية، الصحية والإنسانية، ولتحقيق مقاصد الشريعة في الزواج من الألفة والسكن والإحصان والنسل الصالح السليم فقد نهى النبي ﷺ عن زواج الأقارب وأرشد الخاطب إلى النظر إلى المخطوبة، واختيار الولود الودود، كما أرشد إلى التخيُّر للنطف والأخذ في الحسبان أنّ العرق دسّاس، لذلك اهتم الفقه ومنذ العصور الاجتهادية الأولى بمسألة العيوب وتأثيرها في عقد النكاح، فأثبت جمهور العلماء من الشافعية والمالكية والحنابلة[1] فسخ النكاح بالعيب رغم اختلافهم في حصر العيوب التي يُفسخ بها، من عيوب خاصة بالرجل وأخرى بالمرأة وأخرى تخصهما معا، واختلافهم حول شروط فسخ العقد بالعيب، إلا أنهم انطلقوا من منطلق واحد ولتحقيق هدف واحد هو المحافظة على دوام واستمرار الزواج على أسس صحيحة تحصيلا لمقاصده، فعدم العلم أو الخداع يناقض تحصيل هذه المقاصد خاصة مع قلّة الديانة التي تدفع أحد الزوجين إلى إخفاء معايبه الجسدية وحتى النفسية، فعن أم سلمة زوج النبي ﷺ - رضي الله عنها- قالت: **"جَاءَنِي رَسُولُ اللهِ ﷺ فَخَطَبَنِي فَقُلْتُ: مَا مِثْلِي تُنْكَحُ، أَمَّا أَنَا فَلَا وَلَدَ فِيَّ، وَأَنَا غَيُورٌ ذَاتُ عِيَالٍ، فَقَالَ: " أَنَا أَكْبَرُ مِنْكِ، وَأَمَّا الْغَيْرَةُ فَيُذْهِبُهَا اللهُ، وَأَمَّا الْعِيَالُ فَإِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ"**[2]. وبناءً على ذلك عالج الفقهاء مختلف المشكلات والمستجدات التي واجهت مجتمعاتهم معتمدين على فهم روح الشريعة.

ومع التقدم العلمي في شتى مجالات الحياة ومنها المجال الطبي؛ أصبح الكشف عن الأمراض التي يعاني منها الزوجان أمرا مطلوبا، خاصة مع ظهور أمراض تهدد الأسرة بمختلف مكوناتها، كما أن تطور علم الهندسة الوراثية أسفر عن اكتشاف أمراض وراثية تنتشر في بعض الأسر والمجتمعات، وقد يرتبط انتقالها بسبب زواج الأقارب خصوصا، وحتى مع عدم وجود القرابة.

فاستجدت مسألة "الفحص الطبي قبل الزواج" وفرضت نفسها على الساحة الاجتماعية والتشريعية، حيث حاولت بعض قوانين الأحوال الشخصية الإلزام به لكنها لم تفلح بشكل فعّال، لعدم قناعة الناس التامة بأهميته، أو لضعف في الإمكانيات الطبية المتاحة، أو في طريقة إجراءات تنفيذه ومتابعته، أو لتحرّج بعض الفقهاء من القول بالإلزام به.

ومن هنا تتحدد إشكالية الموضوع محل الدراسة وهي: مدى أهمية الفحص الطبي قبل الزواج، وكيف يتأرجح بين المصالح والمفاسد، وهل يمكن الإلزام بإجرائه واعتباره شرطا لإتمام الزواج؟

ولبيان ذلك سيتم تناول الموضوع من خلال العناصر الآتية:

- **المقدمة**
- **المطلب الأول**: تعريف الفحص الطبي قبل الزواج.
- **المطلب الثاني**: مآلات الفحص الطبي قبل الزواج بين المصالح والمفاسد.
- **المطلب الثالث**: إلزام ولي الأمر بالفحص الطبي قبل الزواج.
- **الخاتمة**: وتحوي النتائج والتوصيات

**المطلب الأول: تعريف الفحص الطبي قبل الزواج**

**الفحص لغة:** هو شدّة الطلب خلال كل شيء، وفحص عنه فحصا بحث، وكذلك تفحّص وافتحص، وفحصت عن فلان وفحصت عن أمره لأعلم كُنَه حاله، والفحصُ البسط والكشف[3].

**والمعنى الاصطلاحي** لا يختلف عن المعنى اللغوي من حيث الدلالة على الكشف والبحث عن علل المرضى[4].

**الطب لغة:** علاج الجسم والنفس، والطُّب والطَّب لغتان في الطِّب، والنسبة طبيّ، ويقال للعالم بالشيء والماهر: طَبٌّ وطبيب[5].

ولا يخرج **معناه الاصطلاحي** عن المعنى اللغوي أيضا فهو: الحذق بالأمور ومعرفتها ومعالجة المرضى ونحوه[6]، لعموم الحديث: «**احْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَأَعْطَى الْحَجَّامَ أَجْرَهُ**»[7]، قال ابن حجر: "وفيه الأجرة على المعالجة بالطب"[8].

**الفحص الطبي اصطلاحا:** هو معرفة حالة الإنسان الصحية كإجراء وقائي يساعد على صيانة الصحة، وعلى الكشف المبكر للأمراض وهي في أطوارها الأولى، أو هو المقدمة التي يقوم بها الطبيب أو المعالج ليشخّص المرض ويصف العلاج المناسب[9].

**الفحص الطبي قبل الزواج:** هو الكشف عن الجسم بوسائل طبية مختلفة (أشعة، كشوف مخبرية، فحوصات جينية...) لاكتشاف الأمراض الكائنة أو الوراثية أو الجنسية أو الأمراض المعدية التي تؤثر مستقبلا على الزوجية أو على صحة الأبناء[10].

فهذا الفحص يتعلق بالخاطبين قبل عقد قرانهما لا بعده، بهدف ضمان نجاح الزواج وسلامة الزوجين والأبناء.

**المطلب الثاني: مآلات الفحص الطبي قبل الزواج بين المصالح والمفاسد**

إن النظر بعين المقاصد إلى المصالح أو المفاسد المترتبة عن هذا الفحص في ضوء اعتبار مآلات الأفعال، يُمكّن من تلمّس حكم شرعي لهذه المسألة، خاصة أنّ اعتبار المآل أصلٌ عظيم تناوله الشاطبي في موافقاته بالتأصيل والتقعيد، وعدّه ميزان الحكم بالإقدام أو الإحجام، فقال: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[11].

وسيتضح ذلك من خلال الموازنة بين المآلات المصلحية والضررية[12].

**أولا: المآلات المصلحية المترتبة عن الفحص الطبي قبل الزواج**

- الاطلاع على وجود الأمراض المعدية، فتبيُّن خلو المقبلَيْن على الزواج من هذه الأمراض يجعلهما أكثر اطمئنانا، وإذا تبيّن وجودها فلهما النظر في عدة خيارات.

- تحقيق مقصد الإفضاء، بالتأكد من عدم وجود عيوب عضوية أو مَرضيّة تقف أمام ذلك، لأنه مقصد أساسي من مقاصد الزواج يوازي مقاصد أخرى منه.

- الكشف عن الأمراض النفسية المؤثرة في العلاقة بين الطرفين سلبا، والتي قد تكون حادة أحيانا كنوبات الصرع وانفصام الشخصية مثلا[13].

- الكشف عما في أحدهما أو كليهما من عقم أو عجز نسبي عن الإنجاب، ومن الأمراض التناسلية المؤثرة في القدرة على الإنجاب.

- علم المقبلين على الزواج بالأمراض الوراثية المحتملة التي ستظهر في الذرية مثل: التلاسيميا[14]، الأنيميا المنجلية[15] وغير ذلك، فتتسع الخيارات في عدم الإنجاب أو عدم إتمام الزواج أو فحص الحمل ومراقبته في مراحل معروفة عند أهل الاختصاص.

- بعض العوامل قد تتسبب في ولادة أطفال مشوهين ومعاقين جسديا أو عقليا، إذ تؤثر هذه الأمراض على الحمل وعلى الولادة، مثل: عامل الريزيس " Facteur Rhésus"[16].

- تقديم النصح الطبي الملائم إذا تبيّن ما يستدعي ذلك.

- العلاج المبكر للأمراض إذا كان ذلك ممكنا قبل استفحالها.

- بعض الأمراض قد تكون خطيرة ويجب العمل على تحجيمها إذ قد تؤدي إلى كوارث بيئية تهدد على المدى البعيد الأجيال القادمة، والفحص الطبي من أهم الوسائل التي تسهم في الحدّ منها.

- المحافظة على كيان الأسرة -الزواج نفسه- من الانهيار ووضع حد له بسبب بعض الأمراض التي تستحيل معها الحياة الزوجية"أو لعدم تقبّل الطرف الآخر، خاصة إذا اكتشف أحد الطرفين أنه غُرِّرَ به، كما أنّ بعض الأمراض ستظهر مع مرور الوقت لا محالة فلِمَ لا يتم تلافي آثار ذلك عاجلا وليس آجلا، وتجنب وقوع الطلاق بسبب ذلك، وما ينتج عنه من مفاسد عريضة.

- بعض الدول التي طبقت الفحص الإجباري المتعلق بالأمراض السارية "كالأنيميا المنجلية" في المملكة العربية السعودية مثلا، قد انخفضت فيها نسبة المصابين انخفاضا كبيرا، فهذا مآل تحقق وقوعه وبان وجه المصلحة فيه.

وعموما الفحص الطبي وسيلة هامة تسهم في المحافظة على صحة الزوجين والذرية، وبالتالي المحافظة على مقصدي النفس والنسل ويتبعهما مقصد المال أيضا.

**ثانيا: المآلات الضررية المترتبة عن الفحص الطبي قبل الزواج**

- إيهام الناس أن إجراء الفحص سيقيهم من الأمراض الوراثية وهذا غير صحيح، لأن الفحص لا يبحث في الغالب سوى عن الأمراض المنتشرة في مجتمع معيّن.

- تسريب نتائج الفحص وتضرر أصحابها بسبب استخدام المعلومات استخداما ضارا.

- إمكانية الخطأ في نتائج الفحص بسبب عدم كفاءة الأجهزة خاصة الاستشارات الطبية الوراثية في الدول المتخلفة.

- قد تَحرِمُ هذه الفحوصات البعض من فرص الارتباط بسبب نتائج فحوصات غير أكيدة.

- قلّما يخلو إنسان من مرض وراثي خاصة إذا علمنا أن الأمراض الوراثية المصنفة كثيرة.

- نتائج الفحص تثير القلق واليأس والاكتئاب، وهذا إفساد لحياة الإنسان الذي يقلق لآثار ونتائج قد لا تحدث أبدا، لأنها تبقى في مجال احتمال الوقوع من عدمه.

- التكلفة المادية التي يتعذّر على البعض الالتزام بها في الدول الفقيرة، خاصة إذا ألزمت بهذا الفحص القوانين، مما قد يدفع الشباب إلى الإحجام عن الزواج.

- العزوف عن الزواج لئلا تنكشف بعض أمراض الناس أو لعدم إمكانية زواجهم مؤقتا أو دائما؛ قد يحفّز على فتح باب الرذيلة.

- لجوء البعض إلى تزوير شهادات الفحص الطبي مقابل مبالغ مالية لإخفاء أمراضهم، وهذا يفتح باب الحيل والخداع.

**نتيجة الموازنة**: بالنظر إلى المآلات المصلحية الواقعة والمتوقعة على سبيل غلبة الظن، نقول: إن الفحص الطبي قبل الزواج يحقق مصالح للفرد والأسرة والمجتمع والأمة، ويدرأ مفاسد اجتماعية: صحية نفسية ومالية، فالمحافظة على النفس والنسل من الكليات، ولا مانع من حرص الإنسان على ذلك.

كما أن الوسائل لها حكم الغايات، فإذا كانت الغاية هي سلامة الإنسان الجسدية والنفسية والعقلية فإن الوسيلة المحققة لذلك قد تكون مشروعة بل مندوبة أو واجبة.

وعليه لا ترقى تلك المضار المتوقعة أن تعارض المصالح المحققة أو المتوقعة من الفحص الطبي، كما لا يعني ذلك أيَّ مضادة لقدر الله ومشيئته، فالمتوقع كالواقع، كما أن الشرع يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطه لما تحقق وقوعه.

وتبقى المسؤولية الأخلاقية أمام الطبيب بالمحافظة على السر المهني أمرا ضروريا، لئلا يؤول إلى تضرر أي طرف، كما يتوجب عليه الاجتهاد في توجيه المريض للعلاج قدر الإمكان.

**المطلب الثالث: إلزام ولي الأمر بالفحص الطبي قبل الزواج**

تبيّنت أهمية الفحص الطبي، لكن هل يجب إجراء هذا الفحص؟ وهل يجوز لولي الأمر إلزام المقبلين على الزواج بإجرائه، وذلك بإصدار تشريع ينص على ذلك؟

اختلف المعاصرون حول هذه المسألة إلى فريقين: فريق يذهب إلى وجوب إجراء هذا الفحص وجواز إصدار ولي الأمر لقانون يلزم به، وآخر يرى عدم وجوبه.

**الفرع الأول: القائلون بوجوب الفحص الطبي قبل الزواج وأدلتهم**

ذهب هذا الفريق إلى أنه يجوز لولي الأمر إصدار قانون وتشريع يُلزم فيه المقبلين على الزواج بإجراء فحص طبي، بحيث لا يتم الزواج إلا بعد إعطاء شهادة

طبية تثبت خلوّهما من موانع الزواج الخاصة بهما ومن الموانع الناشئة من الارتباط بالطرف الآخر، وممن ذهب إلى ذلك: د. محمد الزحيلي[17]، د. محمد عثمان بشير[18]، د. حمداني ماء العينين شبهينا[19]، د. عبد الله إبراهيم موسى[20]، د. محمد بن يحيى بن حسن النجيم[21].

**ومن أدلتهم:**

- عموم النصوص الدالة على طاعة ولي الأمر لقوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ** ﴾ [النساء: 59].

- عموم النصوص الدالة على عدم إلقاء الإنسان بنفسه في التهلكة بسبب التقصير أو الفعل السلبي، كقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوا ۛ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ** ﴾ [البقرة: 195].

- قوله تعالى: ﴿**... قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ**﴾ [آل عمران: 38]، وطَيِّبَةً معناه سليمة في الخلق والدين نقية[22].

ولا تكون الذرية الصالحة قرة العين إذا كانت مشوهة وناقصة الأعضاء ومتخلفة العقل، فلا مانع من الحرص على أن يكون النسل المستقبلي صالحا غير معيب[23].

- عموم الأدلة الدالة على وجوب الحفاظ على النسل.

- حديث النبي ﷺ: «**لاَ تُورِدُوا المُمْرِضَ عَلَى المُصِحِّ**»[24]، أي لا توردوا الممرض من الإبل على المُصحّ، فربما يُصاب بذلك المرض، فيقول الذي أورده: لو أني ما أوردته عليه لم يصبه من هذا المرض شيء[25]. وهذا المعنى يتلاءم مع ما يتعلق بالإنسان من باب أولى.

- حديثه ﷺ: «**فِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ**»[26]، "وهو على معنى: «لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»... وقيل: إن الجذام علة لها رائحة تُسقم من أطال مجالسة صاحبها، ومؤاكلته لاشتمام تلك الرائحة، وكذلك المرأة تضاجع المجذوم في شِعار واحد، فربما تُجذَم من الأذى الذي يصيبها وقد يظهر ذلك في النسل..."[27].

- إن المآلات المصلحية للفحص تربو على المفاسد، لذلك يرتكب أهون الشرين بتحمل بعض المفاسد المترتبة عن الفحص.

- الضرر وإن كان يتعلق بالمصلحة الخاصة، إلا أن المصلحة العامة وسلامة المجتمع أولى بالتقديم، والضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام.

- ما يتعلق بالجانب الوقائي الذي يعبر عنه أصل سد الذرائع، وبعض القواعد مثل: "الدفع أولى من الرفع" أو "الدفع أسهل من الرفع"، فإمكانية تلافي الضرر أولى من الانتظار إلى حين وقوعه ثم العمل على رفعه.

- قاعدة "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"[28]، إذ إن الفحص الطبي من المصالح البيّنة القائمة على استشراف الفساد ومنعه.

**المناقشة:**

- الأدلة العامة التي تدل على حفظ الصحة وعدم إلقاء الإنسان بنفسه في التهلكة، لا تنهض لتدل على وجوب الفحص الطبي على المقبلين على الزواج، كما أنها وردت في أحكام خاصة.

وأجيب على ذلك: يجب على الإنسان تجنّب كل ما يؤدي إلى ضرره، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

- غاية ما تدل عليه باقي الأدلة؛ تحقيق الفحص لبعض المصالح، لكن لا يتوقف عليه تحقيق مقصديْ حفظ النفس والنسل، ليُحكَم بوجوب إجرائه.

**الفرع الثاني: القائلون بعدم وجوب الفحص الطبي قبل الزواج**

لا يجوز الإجبار على الفحص، لكن يُحَثُّ عليه ويوَعّى الناس بأهميته خاصة ما يتعلق بالأمراض المعدية أو الأمراض الوراثية التي ثبت انتشارها في العائلة، أو المجتمع.

وممن ذهب إلى هذا الرأي: الشيخ عبد العزيز بن باز[29]، ود. عبد الكريم زيدان[30]، ود. محمد عبد الستار الشريف[31]، ود. محمد رأفت عثمان[32]، وفتوى المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، إذ جاء في نص القرار: "... وفتح الباب للزيادة على ما جاء به الشرع كالإلزام بالفحوص الطبية قبل الزواج، وربط توثيق العقد بها أمر غير جائز"[33].

**ومن أدلتهم:**

- أركان النكاح وشروطه التي جاءت بها الأدلة الشرعية محددة، وإيجاب أمر على الناس وجعله من شروط النكاح هو تزيّد على الشرع، وبالتالي يُعَدُّ الإلزام بالفحص الطبي وجعله من شروط النكاح شرطا باطلا، لقوله ﷺ: «**كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ، فَهُوَ بَاطِلٌ**»[34].

- لا يشترَط أن يكون من آثار الزواج أو من رغبة الزوجين دائما الذرية، وهذا يتعلق بالفحص الوراثي، فقد يتزوج المرء من أجل المتعة فقط، وفي حالة

زواج كبير السن أو زواج المرأة الآيس، فـ «**إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَأَنْكِحُوهُ**»[35].

- إن الأمراض كثيرة خاصة الوراثية فهي بالآلاف ومن غير الصائب إجبار الناس بالكشف عنها جميعها، فهذا تكليف بما لا يطاق وفيه من المشقة ما ليس يخفى على أحد.

- إن تصرفات الإمام مقرونة بما يحقق مصلحة الناس، والقاعدة تقول: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"، والفحص الطبي وإن كان مصلحة لكنه لا يرقى ليكون واجبا بعد أن كان مباحا، إذ المصلحة فيه ليست متحققة الوقوع غالبا، إذ لطالما تزوج الناس دون فحص والغالب في ذلك السلامة.

- قوله ﷺ: «**إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي المَعْرُوفِ**»[36]، فإلزام الناس بالفحص تترتب عليه مضار أكبر من منافعه، ودفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

- على المسلم التحلي بحسن الظن بالله تعالى، والإلزام بالفحص يتنافى مع حسن الظن بالله، قال الرسول ﷺ: «**يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي**»[37]، وهذا مما استند إليه ابن باز -رحمه الله- إذ قال: "وننصح المقدمين على الزواج بإحسان الظن بالله، فالله ﷻ يقول: "أنا عند حسن ظني عبدي بي" كما روى ذلك نبيه ﷺ، ولأن الكشف [قد] يعطي نتائج غير صحيحة"[38].

**المناقشة:**

انطلق أصحاب هذا الاتجاه من منطلق عدم ارتقاء الفحص الطبي ليكون احترازا ووقاية يتوقف عليه حفظ المقاصد الضرورية (النفس والنسل)، وبالتالي فإن الإلزام به تترتب عليه مفاسد أكبر من مصالحه، وفي هذا مجانبة للواقع، إذ كثيرا ما تَسبّب عدم الفحص في انتقال أمراض خطيرة لأحد الزوجين وتأثير ذلك سلبا على الأسرة، كما قد تنتقل أمراض وراثية قاتلة للأبناء، وهذا مُخِلٌّ بمقصد حفظ النسل.

أما القول بأن الثقة بالله تقتضي حسن الظن به، وعدم إجراء الفحص من قبيل ذلك، كلام مرجوح لأن الثقة بالله لا تتعارض مع الأخذ بالأسباب، ولا أدلّ على ذلك من قول عمر ﷺ أيام انتشار الطاعون: «**أَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ إِلَى قَدَرِ الله**»[39].

**الفرع الثالث: الترجيح في ضوء المقاصد**

بالنظر إلى المسألة وما دار حولها من نقاش؛ نجد أنّ أدلة القائلين بوجوب الفحص وجواز إلزام ولي الأمر به وجيهةٌ أكثر وتتناسب مع روح الشريعة، وإن

كانت غاية دلالتها الجواز وليس الوجوب، رغم ذلك يترجح قولهم على القول الثاني من باب آخر هو السياسة الشرعية[40]، لأنها تشمل كل مجالات تدبير شؤون الرعية، "فهي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[41]، طالما يخدم مقاصد الشريعة بمراعاته لمصلحة حقيقية أغلبية، ولا تُعارض نصا من الكتاب والسنة أو الإجماع، وطاعةً لولاة الأمور في غير معصية. وذلك وفق التفصيل الآتي:

- الفحص الطبي المتعلق بالأمراض المعدية كمرض نقص المناعة والتهاب الفيروس الكبدي وبعض الأمراض الجنسية كالزهري والسيلان وغيره؛ يجعل الفحص إلزاميا وواجبا لأنه وسيلة لحفظ النفس، ومصالحه أهم بكثير من بعض محاذيره، لقوله ﷺ: «**لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ**»[42].

- إذا انتشر مرض معيّن في منطقة جغرافية سواء كان معديا أو وراثيا، فيجب الإلزام بالفحص الطبي.

- بمفهوم المخالفة لا يلزم الفحص الوراثي في المناطق التي لا تعرف انتشار أمراض معينة، لأنّ: كثيرا من مفاهيم الجينوم البشري وحقائقه غير واضحة كما أنها ليست قطعية، ولا تحدث الأمراض الوراثية دائما بسبب الوالدين بل قد تكون بأسباب أخرى مثل الطفرات الجينية[43].

- إذا كان الفحص غير إلزامي في بعض الدول أو المناطق؛ يجوز لولي المرأة أن يشترط على الخاطب إجراء الفحص خاصة مع فساد الذمم وقلة الأمانة وانتشار الأمراض الخطيرة.

بناء على ما سبق واستنادا لمختلف القواعد الفقهية التي تم ذكرها والتي تخدم كلها أصل اعتبار المآل، تتبين أهمية الفحص الطبي قبل الزواج وإلزاميته في بعض الحالات سياسةً، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، مهما بدا ذلك معارضا لمبدأ حريات وخصوصيات الأشخاص، وهذا يدخل في باب فتح الذرائع أو المصلحة المرسلة بتشريع قوانين تخدم ذلك، ومن باب سد الذرائع من جهة أخرى حسما للمفاسد، وقد قرّر الإمام ابن القيم معنى ذلك بقوله: "لما كانت المقاصد لا يتوصل بها إلا بأسباب وطرق تُفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غايتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها

إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل"[44].

**الفرع الرابع: إشكالات تحول دون فعالية الفحص الطبي قبل الزواج**

- ضعف الرقابة أو انعدامها قد يؤدي إلى تحرير شهادات ووثائق طبية مزورة دون إجراء فحص فعلي، أو تغيير نتائج الفحص الأصلية وشراء الشهادات بالمال.

- ظهور عدة إشكالات في مختلف النصوص القانونية المتعلقة بالفحص الطبي قبل الزواج، فهي لا تُحدِّد مثَلا المسؤولية الجنائية المترتبة عن إخفاء أحد طرفي العقد لِمَرض مُعدٍ، وعدم علم أحد طرفي الزواج بحالة الطرف الآخر وانتقال المرض، وتسببه ربما بالوفاة، وإشكالات أخرى تتعلق بإجراءات الفحص الطبي كعدم تخصيص فروع طبية خاصة بالفحوصات قبل الزواج، سدا لباب اللجوء للأماكن غير المؤهلة، أو ذات الطابع التجاري.

- ضعف التوعية العامة في مجالها الصحي والنفسي والاجتماعي والديني، وانعدام مختلف صور النشاط الاجتماعي، كعقد لقاءات مع الشباب المقبل على الزواج وتوعيتهم بأهمية الفحص والبدائل المتاحة في حالة الأمراض المعدية أو الوراثية.

- عجز الأسر الفقيرة عن إجراء هذه الفحوصات، وبالتالي طرح ضرورة إجراء الفحوصات مجانيا حفاظا على المصالح العامة.

**الخاتمة:**

من خلال العرض المقدم يمكن الخلوص إلى النتائج والتوصيات الآتية:

**1/ النتائج:**

- أهمية الفحص الطبي ووجوبه قبل إتمام عقد الزواج، لتحقيق حياة أسرية خالية من المشاكل الصحية والنفسية والخلافات المسببة للطلاق.

- إن القول بإلزامية الفحص الطبي يستند إلى المصلحة المرسلة وسد الذرائع وإلى مختلف القواعد الفقهية والمقصدية، كما أنّه من باب السياسة الشرعية، إذ تقتضيه الحياة المعاصرة بسبب كثرة ما استجد من أمراض وتطور علمي في مجال الكشف عنها والوقاية منها، وهذا مما يدخل ضمن الاجتهاد الاحترازي الوقائي تحقيقا لمصالح خاصة وعامة.

**2/ التوصيات:**

- رفع مستوى التوعية المجتمعية بأهمية الفحص من خلال وسائل الإعلام والاتصال المختلفة والندوات واللقاءات ومن خلال المساجد.

- الاستفادة من خبرات الدول المتطورة التي قطعت أشواطا معتبرة في الفحوصات الطبية قبل الزواج.

- ضرورة تدارك النصوص القانونية لتنظيم أشمل لهذا الفحص، وتحديد المسؤوليات القانونية المترتبة عن مختلف الاختلالات.

- الاستفادة من التشريعات القانونية لمختلف الدول التي أثبتت إجراءاتها نجاعة في الحدّ من المشكلات الناجمة عن الاقتران بشريك يحمل مرضا معديا أو وراثيا، أو التقصير المترتب من أي جهة مسؤولة عن الفحص.

- ضرورة عدم إفشاء الأسرار الطبية المتعلقة بالفحص، ووجوب تقنين ذلك.

**الهوامش:**

[1]- المهذب في فقه الإمام الشافعي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، د ط – د ت، 450/2، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، د ط – د ت، 228/2، 277/2-282، المغني: ابن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة، دط، 1388هـ/ 1968م، 184/7.

[2]- السنن الكبرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، المحقق: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1421هـ - 2001م، كتاب عِشرة النساء، باب الحال التي يختلف فيه حال النساء، رقم 8877، 166/8، السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 3، 1424هـ - 2003م، كتاب القسم والنشوز، باب الحال التي يختلف فيها حال النساء، رقم 14760، 491/7.

[3]- العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط – د.ت، 23/9، لسان العرب: أبو الفضل، محمد بن مكرم بن على، جمال الدين ابن منظور، دار صادر– بيروت، ط: 3، 1414هـ، 63/7-

[4]- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د.ط – د.ت، 789/2.

[5]- لسان العرب، 553/1، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت، د.ط – د.ت، 368/2.

[6]- ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، صادرة عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، ط 2، دار السلاسل - الكويت، 135/12.

[7]- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ، كتاب الإجارة، باب خراج الحجام، رقم 2279، 93/3، صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د ت، كتاب المساقاة، باب حِل أجرة الحجامة، رقم 1202، 1205/3.

[8]- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، 459/4.

[9]- ينظر: الفحص الطبي قبل الزواج" دراسة شرعية قانونية طبية": صفوان محمد عصيبات، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان-الأردن، ط: 2، 2011م، ص 55- 56.

[10]- ينظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة "دراسة فقهية طبية مقارنة"، د. علي محي الدين القره داغي، د. علي يوسف المحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط: 2، 1427هـ - 2006م، ص 255- 256، "حكم الفحص الطبي قبل الزواج"، فتوى صادرة عن المجلس الإسلامي للإفتاء ببيت المقدس، بتاريخ 2004/08/10م، تاريخ زيارة الموقع: 2016/03/15م، http://www.fatwah.net/fatwah/390.aspx

[11]- الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، 1417هـ - 1997م، 177/5.

[12]- بعض المصالح مستقاة من المراجع الآتية: فقه القضايا الطبية المعاصرة، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة عمر سليمان الأشقر، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، ط: 1، 1420هـ - 2000م، ص 260-262، الفحص الطبي قبل الزواج بين الطب والفقه: د. محمد بن يحي بن حسن النجيم، منشور بتاريخ 2009/12/06، تاريخ الزيارة: 2016/04/05، على موقع:
http://fiqh.islammessage.com/newsDetails.aspx?=1169
و"الفحص قبل الزواج": د. عبد الرشيد محمد أمين بن قاسم، منشور بتاريخ 2003/11/10، تاريخ الزيارة: 2016/04/05، على موقع:
http://islamtoday.net/bohooth/artshhow-86-3032.htm

[13]- انفصام الشخصية: هو مرض نفسي مزمن يصيب المخ، إذ يطرأ غالبا تغير حاد على المصابين فيؤثر في حياتهم جذريا، ولا يملك المريض القدرة على التمييز بين ما هو خيالي وحقيقي، وتحدث خلاله نوبات الذهان، فينفصل الشخص عن الواقع، ومن عوارضه: التوهمات، الهلوسات، عدم الانتظام، الابتعاد عن المجتمع والانفرادية، عدم القدرة على الاعتناء بالنفس، صعوبة فهم واستيعاب المعلومات وأداء أبسط المهمات، الاكتئاب، الخوف، تبدّد الشخصية (الخوف الشديد)، "مرض انفصام الشخصية": على موقع: طب تايم، تاريخ الزيارة: 2016/03/28، http://www.tebtime.com

[14]- التلاسيميا وتسمى فقر دم حوض البحر المتوسط: مرض وراثي يؤثر على كريات الدم الحمراء، وينتشر في منطقة حوض البحر المتوسط، وهو ناتج عن خلل الجينات بسبب فقر الدم المزمن، وهو مرض قد يسبب الوفاة، لأنه يؤثر في صنع الدم، فتكون مادة

الهيموغلوبين في الدم غير قادرة على أداء وظيفتها، وتصيب الأطفال في عمر مبكر نتيجة لتلقيهم مورّثين معتلّين من الأب والأمن ويتم تشخيصه عن طريق الفحص المخبري المعروف بـ "التزحيل الكهربائي"، ويحتاج المصاب به إلى نقل متكرر للدم من ثلاثة إلى أربع أسابيع طوال العمر، فزواج شخص يحمل سمة التلاسيميا الصغرى من شخص يحملها؛ نسبة إنجاب طفل يحمل السمة 50 بالمائة، وطفل يحمل تلاسيميا كبرى بنسبة 25 بالمائة، وزواج شخص يحمل تلاسيميا كبرى من شخص يحمل السمة فقط؛ نسبة الإنجاب 50 بالمئة يحمل السمة، و50 بالمائة يحمل التلاسيميا الكبرى، ينظر: "تلاسيميا"، موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة: http://ar.wikepedia.org، وموقع أمراض الدم والوراثة: http://www.geneticblooddisorders.info/، تاريخ زيارة الموقعين، 2016/05/04.

15- الأنيميا المنجلية: نوع من الأنيميا الوراثية الناتجة عن تغير شكل كرية الدم الحمراء حيث تصبح هلالية الشكل كالمنجل، عند نقص نسبة الأكسجين، وهو خطر بالغ على الأجيال القادمة، تنتشر بشكل رهيب في المملكة العربية السعودية بنسبة 30 بالمائة من عدد السكان، ومن أعراضه قصر في عمر الخلايا الحمراء، ألم حاد في المفاصل والعظام، تآكل مستمر للعظام مما يستدعي نقلا دائما للدم، والطريقة الوحيدة للوقاية منه هو الفحص قبل الزواج، لأن المرض لا علاج له إلا التخفيف من حدّته أو استبدال نخاع العظام وهي عملية باهظة التكاليف وغير مضمونة النتائج، "الأنيميا المنجلية وحش يهدد أطفال المستقبل"، تاريخ الزيارة: 2016/03/28، على موقع: http://www.sehha.com/diseases/blood/sicklecell1.htm

16- وهو جين يكون في دم الإنسان، وهو أحد الطرق لتصنيف الدم، وهناك 85 بالمائة يحملون عامل ريزيس موجب (جين سائد) و15 بالمائة يحملون السالب (جين متنحٍّ)، والمشكلة تكمن فيما إذا كان الأب موجبا والأم سالبة، وكان الطفل موجبا مخالفا لأمه، فالحمل الأول يمرّ بسلام لأن خلايا دم الجنين عند الولادة تدفع الجهاز المناعي لتكوين خلايا مضادة ليس لها الوقت الكافي لتلحق ضررا بالمولود الأول لأن الولادة تمت، بينما في الحمل الثاني تكون أكثر وأقوى فتهاجمه بعنف وتدمر خلايا دمه الحمراء إذا كان يحمل الجين ريسوس موجب، فتسبب له أنيميا حادة تؤدي إلى وفاته، لذلك ينصح كل زوجين بعمل تحليل ريزيس لمعرفة ما إذا كانا يحتاجان لاحتياطات أثناء الحمل لتأمين إنجاب طفل سليم، ينظر: موسوعة الحمل والولادة، تاريخ الزيارة: 2016/03/28، http://www.123essaf.com/Pregancy/Quiz/n_017.htm

17- بحث: "الإرشاد الجينيى"، ضمن ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني رؤية إسلامية: د. محمد الزحيلي، الكويت 13-15 أكتوبر 1995، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المعاصرة، الكتاب 11، 781/2.

18- بحث: "موقف الإسلام من الأمراض الوراثية": د. محمد بشير عثمان، مجلة الحكمة، العدد 6 صفر 1416هـ، بريطانيا- ليدز، ص 207- 220.

19- بحث: "الأمراض التي يجب أن يكون الاختبار الوراثي فيها إجباريا"، ضمن ندوة الهندسة الوراثية: د. حمداني ماء العينين شبهينا، مرجع سابق، 956/2.

[20]- المسؤولية الجسدية في الإسلام: د. عبد الله إبراهيم موسى، دار ابن حزم، دط، 1416هـ - 1995م، ص 302.
[21]- الفحص الطبي قبل الزواج بين الطب والفقه: د. محمد بن يحيى بن حسن النجيم، مرجع سابق (الإنترنت).
[22]- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: 1، 1422 هـ، 427/1.
[23]- الفحص قبل الزواج، مرجع سابق (الإنترنت).
[24]- صحيح البخاري، كتاب الطب، باب لا عدوى، رقم 5774، 139/7.
[25]- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، ط: 7، 1323 هـ، 411/8.
[26]- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م، مسند أبي هريرة ﷺ، رقم 9722، 449/15، السنن الصغير للبيهقي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي- باكستان، ط: 1، 1410هـ - 1989م، كتاب النكاح، باب العيب في المنكوحة، رقم 2514، 65/3.
[27]- شرح السنة: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق – بيروت، ط: 2، 1403هـ-1983م، باب ما يكون من الطيرة واستحباب الفأل، 171/12.
[28]- المنثور في القواعد الفقهية: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط: 2، 1405هـ - 1985م، ص 309/1.
[29]- فتوى للشيخ عبد العزيز بن باز، منشورة في جريدة المسلمون، العدد 597-12 يوليو 1996، ص 11، نقلا عن مستجدات فقهية، للأشقر، ص 92.
[30]- ينظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة، ص 284، وقد نقل د. القره داغي رأي الدكتور عبد الكريم زيدان في مناقشات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، شوال 1422هـ.
[31]- بحث: "الكشف الإجباري عن الأمراض الوراثية": د. محمد عبد الستار الشريف، ضمن ندوة الهندسة الوراثية، 971/2.
[32]- بحث: "نظرة فقهية في الأمراض التي يجب أن يكون الاختبار الوراثي فيها إجباريا كما ترى بعض الهيئات الطبية": د. محمد رأفت عثمان، ضمن ندوة الهندسة الوراثية، 296/2.
[33]- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، الدورات من الأولى إلى السابعة عشر، ص 45.
[34]- سنن ابن ماجة: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية-فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ط – د.ت، كتاب

اللقطة، باب المكاتب، رقم 2521، 842/2، السنن الكبرى، للنسائي، كتاب الشروط، رقم 11741، 370/10.

[35]- سنن الترمذي: أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر، ط: 2، 1395 هـ - 1975 م، باب إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، رقم 1085، 387/3، السنن الكبرى، للبيهقي، كتاب النكاح، باب الترغيب في التزويج من ذي الدين والخلق، رقم 13481، 132/7، والسنن الصغير، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، رقم 2352، 10/3.

[36]- صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة ما لم تكن معصية، رقم 7145، 63/9، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم 1840، 1469/3.

[37]- صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَه...﴾ [آل عمران: 28]، رقم 7405، 121/9، صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحث على ذكر الله تعالى، رقم 2675، 2061/4.

[38]- جريدة المسلمون، ع 597-12 يوليو 1996، مرجع سابق.

[39]- السنن الكبرى، للبيهقي، كتاب النكاح، باب لا يورد ممرض على مصح فقد يجعل الله تعالى بمشيئته مخالطته إياه سببا لمرضه، رقم 14242، 354/7، الآداب للبيهقي، المحقق: أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ط: 1، 1408 هـ - 1988 م، باب الوباء يقع بأرض، رقم 353، ص 147.

[40]- الكشف الطبي قبل النكاح وآثاره الطبية والفقهية والنظامية: د. محمد منصور ربيع المدخلي، منشور على موقع مركز الدراسات القضائية التخصصي ومنقول عن موقع: الإسلام اليوم، http://www.cojss.com/vb/showthread.php?...، الفحص قبل الزواج في الفقه الإسلامي: د. مصلح عبد الحي النجار، مجلة جامعة الملك بن سعود، م 17، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (2)، 1425هـ - 2004م، ص 1121- 1180.

[41]- البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، ط: 2- دت، 11/5.

[42]- المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله، الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي النيسابوري، المحقق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: 1، 1411هـ - 1990م، رقم 2345، 66/2، هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرّجاه.

[43]- ينظر: الفحص الطبي قبل الزواج، للنجيم، مرجع سابق (الإنترنت).

[44]- إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، ابن قيم الجوزية، المحقق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، 108/3، 109.

# الإساءة الجنسية في مرحلة الطفولة من الصدمة النفسية إلى الجلد

**أ/ زردوم خديجة** - كلية العلوم الإسلامية
**د/ جارالله سليمان** - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة باتنة1

**الملخص:**

الإساءة الجنسية ظاهرة عالمية ومحلية تنتشر بين جميع الفئات الاجتماعية، وينجر عنها اضطرابات نفسية متعددة، وخاصة اضطرابات ما بعد الصدمة. بينما أفراد آخرون يطورون قدرة "الجلد" لديهم ويتغلبون على الآثار الجسدية والنفسية التي عاشوها في السنوات الماضية. حيث هذه الحالة يتم بناؤها بفضل عمليات التكيف والتأقلم وتتطور مع مرور الزمن، وبالاعتماد على عوامل حماية للحد من تأثير عوامل الخطر. كما تستند هذه العملية على أنماط معرفية متمثلة خاصة في الأفكار الإيجابية والكفاءة الذاتية والثقة بالنفس، بالإضافة إلى دور القيم الدينية والدعم الاجتماعي. هذه السمات النفسية لها دور في تخفيض تدريجي لحالة الإحساس بالضغط النفسي لدى ضحايا الاعتداء الجنسي في مرحلة الطفولة. إن قدرة الجلد تجعل الشخص يستطيع أن يؤسس عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية لمواجهة حالة الخطر.

**الكلمات المفاتيح**: الإساءة الجنسية، الصدمة النفسية، عوامل الحماية، عوامل الخطر، الجلد.

**Résumé**

L'abus sexuel est une réalité mondiale et nationale répondu parmi toutes les couches sociales. Il peut engendrer de nombreuses troubles psychologiques en particulier le stress post-traumatique. Par contre, certains personnes font preuve d'une résilience et surmontent ces séquelles psychologiques. Cet état est élaboré par un processus d'ajustement et d'adaptation au fil des années en se basant sur les facteurs protectifs pour minimiser l'effet des facteurs de risques. Ce

processus est le produit des patterns cognitifs, qui sont constitués des pensées positives, l'auto-efficacité et la confiance en soi ; en plus de l'apport de la religion et le soutien social. Ces normes psychosociologiques ont un effet sur la réduction progressive de l'état de sentiment de stress chez les individus victimes d'abus sexuels durant leurs enfances. Cette capacité permet à l'individu de générer des facteurs biologiques, psychologiques et sociaux pour s'adapter face à une situation de risque.

**Mots clés :** Abus sexuel, trauma psychique, facteurs de protection, facteur de risques, résilience

**1- مقدمة:**

تعتبر الإساءة الجنسية ضد الأطفال إحدى أخطر الجرائم التي انتشرت في مجتمعات العالم كلها. وهي نوع من أنواع الاستغلال الجنسي، و تتمثل في كل اتصال جنسي بين طفل وشخص بالغ من أجل إرضاء رغبات جنسية مستخدما القوة والسيطرة عليه (Association, 1999 American Psychiatric). فمجتمعنا الجزائري أصبح يعاني من هذه الآفة، حيث عدد الحالات في ازدياد مستمر، نظرا لكونها ظاهرة صامتة ممنوع الاقتراب منها أو الحديث عنها بسبب الأعراف التي يتداولها المجتمع الجزائري، وخصوصا تناول و طرح موضوع التربية الجنسية. وحدوث عملية الإساءة في مرحلة الطفولة يفهم منها وجود خطر تكرار الإيذاء، بالتالي استمرار التوتر النفسي.

الطفل هو كل شخص دون سن الثامنة عشر ما لم تحدد القوانين الوطنية سنا أخرى (محمود أحمد طه، 1999، ص 12). و يكون الطفل في هذه الفترة ضعيفا في النواحي الجسمية و العقلية والنفسية و شديد القابلية للتأثر بالعوامل المختلفة المحيطة به، خاصة في مرحلة الطفولة المبكرة و الوسطى. لذلك فهو عرضة لمختلف أنواع سوء المعاملة، من بينها الإساءة الجنسية. و قد حددت الأمم المتحدة الإساءة الجنسية من ضمن أشكال العنف، وأقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة (1989) لوائح تدين ذلك بشدة.

تخلف الإساءة الجنسية على الأطفال آثارا مختلفة ومتباينة تمتد على مدى سنوات (De Becker, Maertens, 2015)؛ حيث في البداية يكون الطفل مربكا جدا، ثم

تتولد لديه مشاعر الخوف والغضب والاشمئزاز ومشاكل علائقية، إضافة إلى اضطراب صورة الجسم وتدني احترام الذات والثقة بالنفس.

ومن أكثر الآثار النفسية التي يعاني منها الأطفال المتعرضون للإساء الجنسية هي حالة الضغط المزمن والإصابة بالصدمة النفسية (اضطرابات الشدة التالية للصدمة) والاكتئاب والاضطرابات الجنسية وانحراف السلوكات. بينما هناك من الأطفال ممن تعرضوا للعنف الجنسي في مرحلة الطفولة، يتحكمون لاحقا في الانفعالات السلبية وحالة التوتر، أبدوا قدرة التكيف والتحكم الإيجابي في سلوكهم. وتمكنوا من استعادة الثقة بالنفس وبناء كفاء ذاتية بفضل المساعدة الاجتماعية وكذلك دور الوازع الديني. وتعتبر هذه العوامل أساسية في بناء قدرة الجلد إلى جانب التحكم في الانفعالات السلبية والتغيير الإيجابي. وقد تولد مفهوم الجلد (Resilience) في الفيزياء، ثم اقتحم العديد من المجالات العلمية منها علم الاقتصاد وتسيير المؤسسات وعلم الاجتماع وعلم النفس وغير ذلك من العلوم. كما يكتسي أهمية في علم النفس، من حيث كونه يدل على قدرة العودة إلى الحالة العادية بعد التعرض لحوادث صادمة.

يهدف هذا البحث إلى التعرف على كيفية حدوث العمليات المعرفية من خلال التفاعل بين عوامل الحماية وعوامل الخطر ونشوء حالة الجلد لدى الأفراد الذين تعرضوا في طفولتهم للإساءة الجنسية. ومن خلال التراث النظري الذي تناول موضوع الجلد والصدمة النفسية، نحاول الوقوف على العمليات المعرفية التي لها دور في خفض درجة الضغط النفسي، والتعرف على أهم العوامل الوقائية التي تساعد على الجلد. وذلك من خلال الإجابة على التساؤل التالي:

- كيف تحدث عملية التحكم في آثار الصدمة النفسية وحدوث الجلد لدى الأفراد الذين تعرضوا للإساءة الجنسية في مرحلة الطفولة؟

ولفحص هذه الإشكالية والإحاطة بموضوع التساؤل ومحتوياته النفسية المعرفية الذي تناولته الدراسات السابقة، وفي ضوئها تناولنا عملية ارصان قدرة الجلد بعد التعرض للإساءة الجنسية في مرحلة الطفولة من خلال الإجابة على التساؤلات الفرعية التالية:

- ما هي إساءة معاملة الطفل عموما وأنماطها، وما هي الإساءة الجنسية بالتحديد؟
- ما هي أشكال الإساءة الجنسية ودور وسائل الاتصال الحديثة؟

- ما هي عوامل الخطر لحدوث الإساءة الجنسية وما تفسير آلية حدوث الصدمة النفسية؟

- هل أن توظيف عوامل الحماية يسمح بتفاعل المكتسبات المعرفية وبناء محددات الجلد؟.

- إلى أي مدى يمكن لتفاعل المكتسبات المعرفية أن تؤسس حالة الجلد.

وللإجابة عن هذه التساؤلات استندنا على نتائج أبحاث ودراسات سابقة، وفي إطار النظرية النفسية المعرفية قمنا بتحديد مكونات عناصر موضوع الدراسة، وفحص آلية تفاعل المعلومات المرتبطة بحدث الإساءة الجنسية والمعلومات المكتسبة التي ساعدت الفرد لاحقا على تطوير قدرة الجلد.

2- **الدراسات السابقة:**

أشارت العديد من الأبحاث إلى و جود علاقة بين العنف الجنسي والإصابات النفسية المختلفة على المدى القريب أو بعد سنوات، خاصة اضطراب الصدمة النفسية (Héberta, Langevinb & Daigneault, 2016)، إضافة إلى الإصابة بالاكتئاب، اضطراب القلق العام، والرهاب، واضطرابات القلق (Maniglio, 2009; Paolucci et al., 2001)، وكذلك انحراف السلوك الجنسي والإدمان على المخدرات (Lynsey & Holly, 2014). التعرض للإساءة الجنسية يؤدي بالإضافة إلى الصدمة النفسية إلى اضطرابات في التركيز والتعليم والتحصيل الدراسي بصفة عامة (Carmen et al, 2013).

وفي بحث حول دراسات سابقة (Paolucci et al 2001) أشار إلى أن ارتباط تاريخ سوء المعاملة في الطفولة بأعراض الانفعالات السلبية والإحساس بالضغط النفسي يمتد لفترات طويلة. الآثار الداخلية الناتجة عن الاعتداء الجنسي كالتوتر والإحساس بالذنب والتناقض تؤثر على بناء هوية الطفل، ويسبب ضغطا نفسيا أكثر، مما يغذى حالة القلق المستمر والإصابة بالاكتئاب (Harkness & Lumley, 2008 , pp. 466–487). كما بينت دراسات أخرى حول انتشار الإساءة الجنسية، أنه يحدث ما نسبته 11.8٪ من الحالات الجديدة في كل عام (Stoltenborgh et al, 2011). وهو ما أشارت إليه منظمة الصحة العالمية (World Health Organization, 2014) وعدد من الأبحاث التي اهتمت بمراجعة نتائج المنشورات السابقة حول الإساءة الجنسية (Stoltenborgh et al, 2013 Pereda et al, 2009). وأن معدل انتشار تعرض الإناث يتراوح بين 18% إلى 20%، بينما لدى الذكور بلغ 8% فقط.

وفي جانب الجلد تناولت بعض الدراسات علاقته بكل من سوء المعاملة والاعتداءات والاغتصاب الجنسي لاكتشاف العوامل الوقائية وتفسير قدرة الأفراد على التكيف مع الضغوط التي يخلفها ( Kim-Cohen et al 2006- 1997, Cicchetti & Rogosch,). وأوضحت أن ارتفاع قدرة الجلد تساعد على العودة إلى الحالة العاطفية الإيجابية، وبينت أيضا أن الجلد يرتبط بالجانب الجيني الذي له تأثير على الجانب النفسي. كما للجلد علاقة بالعوامل المحيطة بالفرد، مما يعني أن الجلد بناء متعدد الأبعاد ويتغير حسب السياق والزمان والسن وكذلك المواقف المختلفة في الحياة.

وحسب تقدير منظمة الصحة العالمية (WHO)، فإن حوالي 40 مليون طفل يعانون من العنف ضدهم، في منطقة الأمريكتين ومنطقة البحر الكاريبي، وهذا يشمل جميع أنواع العنف. غالبية القصر الذين يعانون من الاعتداء البدني تتراوح أعمارهم بين 2 و 7 سنوات، وأكثر المتضررين هم الذين تتراوح أعمارهم بين 3 و 5 سنوات.

**3- أنماط إساءة معاملة الطفل:**

إن اختلاف الثقافات وتباين عادات وتقاليد المجتمعات والتعامل الاجتماعي أوجد فروقا في أشكال وأنماط إساءة معاملة الطفل. إلا أن أغلب الدراسات ميزت أربعة أنماط رئيسية (الإساءة الجسدية، الإساءة النفسية، الإساءة الجنسية، الإهمال). بينما دراسات أخرى خلصت إلى استنتاج ستة أنماط (سوء المعاملة العاطفية، سوء المعاملة الجسدية، سوء المعاملة الجنسية، الإهمال العاطفي، الإهمال الحسي، الإنكار. رغم نقص البيانات الدقيقة التي يمكن من خلالها تحديد حجم ظاهرة إساءة معاملة الاطفال، إلا أنه في المجتمعات العربية والإسلامية عموما يمثل شكل المعاملة الوالدية كنمط إساءة جسدية الأكثر انتشارا، بينما ترتفع نسبة الإهمال في المجتمعات ذات البنية الاقتصادية الضعيفة.

**3-1- الإساءة الجسدية:**

هي إلحاق الأذى على الجسد له أثر ظاهر أو بدون أثر ظاهر، ويرتبط به إلى جانب الألم الحسي المباشر ألم نفسي. بالتالي، فإن أثره مضاعف، ينتج عن أي اعتداء مهما كان نوعه يتعرض له الطفل مثل الضرب، وشد الشعر، والدفع بعنف، والعض، وكذلك القرص والخنق، والحرق، وغير ذلك من الأشكال الأخرى المؤذية. هذه السلوكيات توصف بأنها (إساءة المعاملة الجسدية). ومن الآثار غير الظاهرة،

كسور أجزاء غضروفية في عظام الأطفال وحالات التمزق، الالتواء، خلع مفاصل الكتف والكوع والرسغ نتيجة تعرض الطفل للجذب العنيف. وقد أطلق الطبيب كمب (Kempe) على هذه الحالات اسم متلازمة الطفل المضروب المعروفة في الطب الشرعي (Kempe et al. 1962). ويمكن أن تؤدي بعض الإصابات إلى الموت خاصة التي تحدث على مستوى الرأس وتصل إلى 25% لدى الأطفال الذين تعرضوا لهذا النوع من الإصابات (Alexander et al, 2001).

3-2- **الإساءة العاطفية أو النفسية:**

تختلف تعاريف الإساءة العاطفية من الناحية النظرية والعملية، وتدل أيضا على الإساءة الانفعالية أو الإساءة النفسية عموما. وتشمل كل إساءة بدءا من رفض الأهل الابتسام في وجه الطفل، أو الرد على كلماته بالإهمال خاصة المتعلقة بتقدير الذات عند الطفل. لأن كل ذلك يمنع الطفل من أن يصبح مؤهلا اجتماعيًا ونفسيًا، مما يؤدي إلى ضعف الضبط الذاتي الداخلي والخارجي، كما يمكن أن يؤدي إلى العداء والعدوانية والاعتمادية وغياب الكفاءة الذاتية، وعدم الثقة في النفس واعتقاد الطفل بأنه غير مقبول ومحبوب من طرف الآخرين. وهناك أربعة أشكال من إساءة المعاملة الانفعالية للطفل (Garbarino & Gilliam, 1980, p. 74-75) وهي:

- معاقبة السلوك الإيجابي والإجرائي (مثل الابتسامة، أو الحركة، أو النطق.. الخ).
- خذلان الطفل وعدم تشجيعه في مواقف كثيرة بصورة متكررة.
- معاقبة سلوك تقدير الذات.
- معاقبة مهارات سلوكية في بيئات غير الأسرة، كالمدرسة مثلا.

كما أن الإساءة النفسية تكون في أغلب الأحيان مصاحبة لنوع آخر من سوء معاملة الطفل مثل الإيذاء الجسمي أو الجنسي.

3-3- **الإهمال:**

يدل على الفشل في تأمين حاجات الطفل الأساسية الجسمانية أو التعليمية أو العاطفية ومتطلبات الحياة الضرورية له وعدم منح الحب والدفء والتدعيم الإيجابي. ويعد أكبر عامل مهدد للنسيج الاجتماعي مقارنة بالأنماط الأخرى، كونه يؤثر على نمو الطفل بشكل سليم في كافة مظاهره منها النمو الجسمي، النمو العقلي، النمو الاجتماعي، النمو الانفعالي. وقد يؤدي إلى الوفاة نتيجة عدم إقبال الطفل على الطعام وعدم توفر الرعاية الصحية. وتختلف جوانب دراسة الإهمال حسب المجال العلمي، حيث يركز الأخصائي النفسي على الآثار العاطفية اللاحقة التي تصيب الضحية،

بينما يركز علماء القانون على التعريف القانوني لسلوك التعدي و على أي شيء يحول دون النمو الكامل للطفل (Dorne, 1989, p.6). أما الطب الشرعي فيركز على الإصابات الفيزيقية (الجسدية) للطفل. والإهمال يمكن أن يكون جسديا، أو انفعاليا (عاطفيا)، أو تربويًا.

**3-4- سوء المعاملة الجنسية:**

إن الاعتداء الجنسي على الطفل عمل مقصود مع سبق الترصد أو بدون ذلك. غالبًا ما تكون إساءة معاملة الطفل وما تمثله من تعديات متنوعة عليه مخفية (ذياب البداينة، 2003). و يتضمن الأشكال المختلفة من مداعبة ولمس إلى ممارسة الجنس مع الطفل والإباحية الجنسية للطفل. وتدخل هذه الإساءة ضمن مفهوم العنف الجنسي بصفة عامة.

**4- الإساءة الجنسية:**

تعد الإساءة الجنسية للطفل من أخطر أنواع الإساءة كون أثرها يلازم الفرد حتى البلوغ في حالة عدم حدوث الجلد. حيث أن الطفل المعتدى عليه جنسياً يبقى يعاني من تكرار معايشة الحادثة فتسيطر عليه حالة التوتر ومشاعر الحزن والكآبة من جراء ما تعرض له في صغره. هذه الإساءة هي عمل جنسي بين إنسان ناضج وطفل، يمكن أن يحدث في أي مكان في البيوت والمدارس وأماكن العمل، وفي كل المجتمعات. وفي شكلها الحديث، تشمل أيضا الشبكة العنكبوتية، ويستطيع أي شخص أن يستغل ذلك ويكون قائما عليه. ويتميز الاستغلال الجنسي بصفتين، إما استخدام علاقة من علاقات القوة بين طفل وشخص آخر أكبر منه سنا يعتمد عليه، وإما بالرغبة في الربح لدى مروجي المواد الإباحية. وتبين الدراسات أن أغلب الكبار يستغلون علاقتهم بالطفل من أجل المتعة الجنسية أكثر مما هي من أجل الربح الشخصي. وهم معروفون لدى الطفل (مثل أعضاء الأسرة، القائمون على تقديم الرعاية، أصدقاء العائلة، المدرسين). وتتضمن الإساءة الجنسية أشكالا مختلفة وفق ما ذكرته العديد من الأبحاث والدراسات (Finkelhor et al,2007 )، ومن بينها:

**4-1- الإباحية الجنسية:**

وهي من الأشكال الحديثة للعنف الجنسي ضد الأطفال، وتعرف بأنها تصوير مرئي للاستغلال الجنسي للطفل مع التركيز على سلوك الطفل الجنسي، أو أعضائه التناسلية. إن اتساع استخدام الإنترنت على مستوى دولي ساهم في انتشار السلوكيات المنحرفة. ويستخدم الأطفال للترويج الجنسي على شكل صور كما تستخدم صور

تفاعلية، أو فيديو، وتوجد عناوين بريد الكترونية، ويتم عبرها تبادل الرسائل الإلكترونية، والتواصل أيضا من خلال غرف ورشات الدردشة، تحت عناوين متنوعة.

4-2- **التفاعل الجنسي:**

إن الإساءة الجنسية ضد الأطفال تبدأ عموما بمداعبة الطفل أو ملامسته ولكنه سرعان ما يتحول إلى ممارسات جنسية أعمق. ويمكن أن يصبح سلوكا إدمانيا وهو الأخطر وله آثار وخيمة على شخصية الفرد. ويحدث ذلك من أجل المحافظة على السر وتجنب العواقب من جهة وضمان استمرار الاعتداء الجنسي على الضحية من جهة أخرى، مما يسهل مواصلة وتكرار السلوك المنحرف. فالمعتدي قد يستخدم العنف والتهديد ضد الطفل ويبذل كل ما في وسعه لإقناع الطفل بالعواقب الوخيمة إذا انكشف السر. والطفل أحيانا لا يفشي السر طيلة حياته أو بعد أعوام، عندما يكبر ويكشف لطبيبه النفساني التجارب الطفولية الأليمة، التي هي أصل المشاكل النفسية العديدة التي يعاني منها في كبره.

5- **الإساءة الجنسية بين عوامل الخطر وعوامل الحماية:**

تعد مشكلة سوء معاملة الطفل مشكلة وطنية ودولية، ويعزى انتشارها إلى العوامل الاجتماعية، وتتعلق بالظروف الاجتماعية، وتشمل مشكلات كالفقر والأمية والسلوكات المنحرفة، نوع الثقافة الاجتماعية السائدة، التغير الاجتماعي، مشكلات الأسرة، ارتفاع نسبة الاضطرابات النفسية بين أفراد المجتمع، غياب التشريعات القانونية أو عدم تفعيلها. وعلى المستوى الدولي، هناك عواقب عولمة الاقتصاد وتجارة الجنس عن طريق الإنترنت والتي فاقت كثيرًا تجارة المخدرات. وفي مقابل ذلك هناك تدابير هامة يمكن أن تساهم في حماية الأطفال من التعرض للعنف الجنسي، خاصة منها زرع الثقة لدى الطفل وعدم التهميش ومتابعة حاجياته ومتطلباته الصحية والغذائية وغيرها، وإدماج الطفل في كل المجالات التي تعنيه. إضافة إلى تشجيع الأبناء على الالتزام بتعاليم دينهم.

5-1- **عوامل الخطر:**

تعتبر الأسرة المصدر الأول لعوامل الخطر، خاصة انعدام التربية المنزلية السليمة المؤسسة على مبادئ وخلق مرجعية في الثقافة الاجتماعية، خاصة منها الوازع الديني. كما أن العنف العائلي يساهم كثيرا في الهروب من المسكن، وأن الكثير من الأطفال الذين يندرجون في تجارة الجنس، يتعلق الأمر بفرارهم من

المسكن ووقوعهم في نهاية المطاف فريسة للاستغلال الجنسي التجاري. إضافة إلى حالة الوالدين الذين يعانون من الاضطرابات النفسية، خاصة إصابة الوالدين بمرض عقلي (Masten & Obradovic, 2006). كما يعد الفقر السبب الأساس للعنف الجنسي ضد الأطفال، وأنه في أغلب الأحيان عامل هام من عوامل استغلال الأطفال جنسياً. إلا أن هناك أطفالاً يعيشون في نطاق الفقر ولا يقعون ضحية لمستغلي الجنس. إذن، هناك عوامل خطر لها صلة بتعرض الطفل إلى الإساءة الجنسية. كما أن وجود عامل إضافي مع عامل الفقر يؤدي إلى زيادة درجة خطورة تعرض الطفل. وقد توصلت العديد من الدراسات إلى تحديد عوامل خطر محددة تؤدي إلى ضعف قدرة الجلد لدى الفرد، مثل الظروف الاجتماعية والاقتصادية المزرية (Garmezy, 1991)، والأحياء الفقيرة والمجتمع العنيف (Luthar, 2000).

ويمكن حصر عوامل الخطر التي تجعل الطفل عرضة للإساءة الجنسية في أبعاد محددة، وهي: البعد الأسري ودور شخصية الآباء وسلوكهم، البعد الاجتماعي والاقتصادي و ما يترتب عنهما؛ و البعد النفسي للوالد غير السوي الذي يصنف في إحدى الفئات التشخيصية الطبية النفسية (مثل: الفصام، ذهان الهوس، الاكتئاب)، والبعد التكاملي التفاعلي الذي لا يفترض وجود عامل واحد فقط كالعامل الاجتماعي أو الاقتصادي أو المرضي، ولكن يمكن أن تحدث الإساءة بسبب تداخل وتفاعل تلك العوامل مجتمعة وبشكل تبادلي.

5-2- **عوامل الحماية:**

في مقابل عوامل الخطر تطرقت أيضا تلك الدراسات السابقة الذكر إلى عوامل الحماية الكامنة المتمثلة في الخصائص الشخصية لدى الأطفال الذين أبدوا قدرة جد مرتفعة، فعالية ذاتية وثقة في النفس عالية، من خلال مستوى قدراتهم المعرفية والسلوكية والاجتماعية. حيث تلعب الأسرة الدور الرئيس في حماية أبنائها من التعرض للإساءة الجنسية، وذلك بضرورة عدم ترك الطفل بدون متابعة يومية وتفاصيل عن ما حدث في الوقت الذي قضاه مع الأقارب أو الغرباء من خلال فتح حوار مع الطفل. بينما يجب طمأنة الطفل بأن الوالدين موجودان لحمايته من أي تهديد كان و من أي شخص. إضافة إلى ذلك، يجب زرع الثقة بالنفس لدى الطفل وأنه قادر دائماً على الرفض وطلب المساعدة عندما يتعرض لأي محاولة إساءة. وتوصلت بعض الدراسات الطولية (Werner &Smith 1982, Garmezy 1991) التي بحثت بشكل نظامي في القوى الوقائية التي فرقت بين أطفال لديهم تكيف صحي

وأطفال أقل تكيفا بالمقارنة بهم، إلى استخلاص ثلاثة عوامل حماية رئيسية، وتتمثل في:

- الخصائص الشخصية للأطفال أنفسهم،
- خصائص أسرهم.
- خصائص بيئتهم الاجتماعية.

تجمع النتائج المستقاة من الأبحاث التي تركز على المتغيرات التي يعتمدها الأفراد بشأن اكتساب عوامل حماية على تأقلم الطفل على قائمة محدودة من السمات، وهي عوامل عامة راسخة ترتبط بالتكيف الجيد مع الضغوط النفسية. حيث أشارت الأبحاث الحديثة إلى بعض العوامل الأساسية المرتبطة بالجلد والقدرة على التأقلم (Masten ،2007). ويعتبر العامل الديني من العوامل الأساسية في الحماية من خطر التعرض للإساءة الجنسية والإصابة بالصدمة النفسية.

وأشارت أبحاث أخرى إلى دور العامل البيولوجي، حيث أن الخبرات تؤثر على بنية المخ الدقيقة وكيميائه الحيوية، وأن المرونة العصبية المستمرة خلال التطور المتعاقب لها دور هام في المساهمة في شفاء أنواع اضطرابات التكيف والاضطرابات النفسية المتعددة، وأن التدخلات الفعالة لا تغير السلوك غير المتأقلم فحسب، وإنما تغير أيضا بعض الجوانب الخلوية والفسيولوجية للسلوك ( Cicchetti& Curtis,2006).

6- **الصدمة النفسية:**

استنادا إلى التعريف الوارد في الطبعة الرابعة المنقحة للدليل التشخيصي الإحصائي الرابع المنقح (DSM-V، 2013) الذي يصدر عن جمعية الطب النفسي الأمريكية لاضطرابات الضغوط التالية للصدمة ( Post Tramatic Stress Disorder, PTSD) فإن الصدمة النفسية "حدث كبير وجسيم وفجائي، خارج عن النطاق المألوف واستثنائي وخطير، مما يدخل الأفراد في دوامة من العجز للتكيف معه. وتتمثل في الأفعال المقصودة (الاعتداء الجسدي، الاغتصاب، السرقة، السطو بالقوة، أعمال إرهابية، حروب)، والحوادث العامة (حوادث الطرقات، الحرائق، حوادث العمل، حوادث صناعية) والكوارث الطبيعية (الزلازل، الفيضانات، الأعاصير، انزلاقات التربة...). أغلب الدراسات النفسية تعتمد في تعريفها لاضطرابات الضغوط التالية للصدمة على الأعراض الثلاثة الكبرى (تكرار معايشة الخبرة، التجنب والخدر، زيادة الإثارة) والتي تظهر بعد شهر أو سنوات بعد الصدمة. أما

تعريف اضطرابات الضغوط التالية للصدمة في التصنيف العالمي للأمراض (ICD.10) الذي تشرف عليه المنظمة العالمية للصحة ( World Health Organization)، فهو من اضطرابات الحصر نتيجة التعرض لحدث مؤلم، يصل بعضها إلى حد تهديد حياة الفرد، وقد تشمل هذه الأحداث اعتداءات إرهابية، وحوادث سيارات، أو اعتداءات عنيفة، أو اعتداءات جنسية أو فقدان احد أفراد الأسرة إلى غير ذلك. معايشة هذه المواقف أو مشاهدتها يولد لدى العديد من الأفراد مشاعر خوف وعجز وغضب والعديد من الأعراض النفسية.

**6-1- الإساءة الجنسية والصدمة النفسية:**

إن الإساءة الجنسية للطفل لها آثار جسدية وعاطفية واجتماعية وبيولوجية، حيث إن تأثير حدث الصدمة على الطفل على المدى القصير أو على المدى الطويل يؤدي إلى نشوء أنواع كثيرة من الاضطرابات النفسية خاصة منها الصدمة النفسية، أي اضطرابات الشدة التالية للصدمة، ويبدأ باضطراب بسيط ويتطور تدريجيا، ويستند على الجانب البيولوجي والنفسي والعائلي والاجتماعي وعلى جانب الثقافة الاجتماعية (Héberta et al., 2016؛ Carmen et al 2013). تتفاعل هذه الجوانب وتتآزر لفترة طويلة من التطور فتحدث حلقة نفسية عصبية، فتترسخ خاصة إذا توفرت عوامل الخطر و قلت عوامل الحماية.

إن حالة الانفعال والإجهاد المزمن الناجم عن أي حالة من أنماط سوء المعاملة هو مظهر لما تولده حالة تكرار معايشة حدث الإساءة الجنسية التي لا يستطيع الفرد التغلب عليها، ويمكن أن تحدث أضرارا في جسم الإنسان غير معكوسة. فعملية إفراز الكورتيزول المصاحبة لفترات الانفعال وعلى مدى سنوات يؤثر على حالة النمو الجسدي للأطفال لدرجة أنه يؤدي إلى عواقب يمكن ملاحظتها، مثل انخفاض حجم الدماغ و فرط استثارة محفزات هرمون الكورتيزول وهرمون الأدرينالين والتي تؤثر في بعض مناطق المخ (الحصين، اللوزة، القشرة الجبهية)، كما لها دور في وظائف مختلفة مثل تخزين المعلومات، والتكامل بين العواطف والسلوكات المرافقة (Odebrecht et al 2010).

**6-2- آلية حدوث الصدمة النفسية:**

لقد قدمت آراء عديدة خاصة منها ما ورد في نظرية (Beck, 1993) لتفسير الاضطرابات النفسية، مفترضا أنها تحدث كنتيجة لتشوه معرفي يظهر في نظرة الفرد السلبية اتجاه العالم المحيط به، نظرته السلبية تجاه ذاته، نظرته السلبية اتجاه

المستقبل. وأشار إلى أن هؤلاء الأفراد يميلون إلى تحريف وتشويه كل ما يحدث لهم، مع توبيخ وعدم تقدير الذات، تصور كوارث قادمة، إحساس بالعجز وغياب الكفاءة الذاتية. وهي الأعراض التي أشارت إليها الدراسات حول سلوك الأطفال ضحايا الإساءة الجنسية. أما القصور في الأداء والحركة فيفسر على أنه مثال لليأس التام من الحياة. وبالتالي فإنهم يتوصلون إلى نتائج غير منطقية عند تقييم أنفسهم. بينما يرى (Ellis ،1994) في نظريته التي تعد تطورا للتصور المعرفي؛ اعتمدت على مقدمة منطقية مفادها "بأن الناس يتحكمون في أقدارهم بما يحملونه من قيم ومعتقدات والتصرف بموجبها". كما أوضح أن كيفية معالجة المعلومات الخاصة بالتوتر في إطار المتغيرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لا يمكن تفسيرها بدون العودة إلى البيئة المحيطة (الفيزيقية والاجتماعية والثقافية)، إضافة إلى الجانب التاريخي، وأن معالجة المعلومات يتم على عدة متغيرات: شخصية، موقفية، النظرة الاجتماعية الثقافية لحدث ما. كلها تمثل أجزاء من المنظومة النفسية المعرفية. فسلوكات الفرد التي تلت الصدمة، منذ دخولها وطريقة مواجهتها، تصبح على المدى الطويل تدريجيا أنماطا معرفية، لأن أبعادها لها اتصالات متعددة يسهل بروزها إلى الذاكرة العاملة. ذلك، يسمح لها بأن تصبح نمطا من الأنماط التي نشأت بعد الصدمة. وفي النموذج الذي قدمه (Horowitz, Wilner& Alvarez, 1979) أشار إلى إمكانية "وجود أكثر من نمط له نفس المرجع النمطي المعرفي"، وأن النمط السائد يوظف في تنظيم التفكير مؤثرا على المفاهيم والانفعالات التي تتولد أثناء سير مقاطع التفكير.

7- **الجلـــد:**

يدل الجلد على قدرة الفرد على العودة إلى الحالة النفسية العادية بعد التعرض لأحداث ضاغطة. ويعتبر من بين القدرات الأساسية التي تتولد عن العمليات النفسية المعرفية للحفاظ على التوافق النفسي. يعرف بأنه رفض الاستسلام والانقياد لعواقب الصدمة النفسية، وكنتيجة التكامل بين الفرد و محيطه (Cyrulnik،2006). أما (Lecomte, 2002) فيعتبره أفضل عمل للتكيف في مواجهة الصدمات النفسية، وأن درجة قدرة الجلد تختلف تبعا للموقف وطبيعة الصدمة والسياق وكذلك مرحلة العمر، وتختلف مظاهر التعبير عنه حسب الثقافات. فالفرد الذي يتميز بقدرة الجلد يستمد ذلك من خصائصه المعرفية والسلوكية مع ما يتلاءم لما تعرض له والتفاعل مع

العوامل الضاغطة بطريقة تسمح له بإعادة بناء شخصيته. ويرتبط الجلد بعوامل متعددة الأبعاد تؤثر في بناء وتطور محددات لها دور أساسي في ظهور قدرة الجلد.

7-1- **عوامل الجلد:**

حاول العديد من الباحثين النفسانيين (Garmazy, Masten, Obradovic, 1991 ,2006) الكشف عن مختلف العوامل التي لها دور في التأثر بالأخطار، وأدى ذلك إلى وقوفهم على دور عدة أبعاد صنفت ضمن عاملين: الأول مرتبط بخصائص الفرد النفسية والبيولوجية، والثاني مرتبط بالبيئة المحيطة في جوانبها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. هذه العوامل يمكن أن تساعد على مقاومة الأخطار والصدمات أو تساهم في درجة التأثر بها. بينما اعتبر آخرون مصطلح الجلد هو اعتماد الثنائية المتمثلة في عوامل الخطر في مقابل عوامل الحماية ( Johnson & Wiechelt, 2004).

من بين العوامل لتعديل الآثار السلبية التي تخلفها المواقف السلبية في الحياة، هو أن تكون العلاقات الاجتماعية توفر الرعاية والدعم وتخلق جوا من المحبة والثقة، وتعمل على التشجيع وعدم التوبيخ، سواء كان ذلك داخل الأسرة أو خارجها. إضافة إلى عوامل أخرى، مثل القدرة على وضع خطط واقعية وتطوير مهارات الاتصال والقدرة على إدارة المشاعر والدوافع القوية.

7-2- **محددات الجلد:**

تتضمن مظاهر الجلد العديد من العوامل المحددة لوجوده، تلك التي يجب أن يسعى الأخصائي النفسي إلى إعادة بنائها لدى المتعرضين لأحداث خطيرة، بما في ذلك الذين تعرضوا للإساءة الجنسية في مرحلة الطفولة، ومن أهمها:

- **الثقة في النفس:** تتمثل في القدرة على الثبات والمثابرة، مدى استطاعة الفرد الاحتفاظ بسعادته من خلال إحساسه بأنه سيحقق الهدف الذي يسعى جاهدا إليه، وأثناء ذلك يتحدى المصاعب والمخاطر. وأن يكون لديه القدرة على أن يكون مستقلا وفعالا في علاقته بالمحيط.

- **التحكم في الانفعالات السلبية:** وهي قدرة التكيف العلائقي والاعتماد على مقاربات لحل المشاكل الاجتماعية بمحاكاة التجارب الناجحة الخاصة بالفرد نفسه وأسرته ومن محيطه أو مما تعلمه.

- **اعتماد التغيرات الإيجابية:** فهي قدرة الفرد على إدراك النتائج الإيجابية الصحيحة والسريعة التي يتعلمها خلال مساره في الحياة. وتتضمن أيضا تكوين

علاقات إيجابية وقوية واكتساب قدرة التواصل الاجتماعي ومع من يحيطون به. ويلعب عامل تقبل التغيرات التي يعيشها الفرد دورا إيجابيا في القدرة على التكيف (al. Ong et 2006).

- **الدعم الاجتماعي**: يتمثل في الحصول على المساعدة من الآخرين، وهذا من خلال العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تربط أفراد المجتمع، والتواصل مع المؤسسات والجمعيات التي لها دور في حماية ومساندة أفراد المجتمع.

- **العامل الديني أو الروحي:** يتضمن القدرة على تطبيق مبادئ الاعتقاد الديني من خلال التعامل مع أفراد مجتمعه و مع خالقه، مما يدل على البناء الخلقي والروحي. هذا البناء يجعل الفرد يتمتع بإدراكات روحية وخلقية في حياته العامة والخاصة. وأن الانتماء الثقافي يعزز هذه القدرة لدى الأفراد ذوي المعتقد المشترك. يعتبر الاعتقاد الديني أحد المصادر التي تساهم في الجلد من خلال دوره في إدخال معنى الطمأنينة على الكثير من الأفراد (Connor& Davidson, 2003).

وقد تم اعتماد هذه العوامل الخمسة في العديد من الدراسات واتسعت تطبيقاتها خاصة في ميدان الطب النفسي و مجال التكفل النفسي وفي التربية والتعليم لتنمية قدرة الجلد لدى الأطفال. إن اعتماد الفرد على هذه الأساليب المعرفية السلوكية يساهم في إظهار صفة الجلد.

8- **البناءات النفسية المعرفية، من الصدمة النفسية إلى الجلد:**

عند تعرض الفرد لإساءة جنسية في مرحلة الطفولة، فإنه يتم استدخال صورة الحدث وتمثيلها وبناء صورة ذهنية لها وفقا لمكتسباته المعرفية وللخبرة المؤلمة. إلا أن الطفل يستمر في اجترارها من الماضي المؤلم ولا يحاول التغلب على ذلك لافتقاده خبرات ايجابية ومعالم معرفية تساعده على مواجهة الخبرة المؤلمة التي تعرض لها. ومع تكرار معايشة الحدث، والانفعالات السلبية التي يمكن أن تصاحب قلق معايشة الخبرة الصدمية يمكن أن يؤدي إلى حدوث تفكك في بناءات شخصية الطفل. بينما تعلم خبرات ايجابية تعتبر مدعمة للجلد، وتتمثل في إعادة تصحيح المعارف المنحرفة لدى الفرد بعد حدث الصدمة، باستيعاب نماذج جديدة و أهداف جديدة من خلال استدخال عدد من القيم. لأن ما يمكن اعتباره مدعما للجلد يحمله الفرد في ذاته و بداخله، من اعتقاد و قناعات تدخل في تكوين شخصيته.

8-1- **البناء المعرفي لسلوك الجلد و التحكم في آثار الصدمة النفسية:**

لكي يمكن ملاحظة سلوكات تدل على قدرة الجلد، لابد من تعرض الفرد لحدث هدد حياته أو صعوبات كبيرة، أي أن عملية الجلد تظهر أمام حالة يفقد فيها الأطفال أو الكبار القدرة على التغلب عليها ولا يمكن تجنبها أو مقاومتها. في نفس الوقت لا يعني ذلك أن هذا الضعف وعدم القدرة هو نقيض قدرة الجلد؛ حيث إن المظهر الأساسي للجلد يكمن في التعامل مع الحدث ومدى التوظيف الإيجابي له في عالم العلاقات بين الأشخاص (Yates, 2003, pp. 234-256).

تتولد قدرة الجلد من توازن عوامل الخطر مقابل عوامل الحماية، حيث توظيف القدرات يستند إلى المهارات التي يتعلمها الفرد بفضل كيفية التعرف على المواقف الخطيرة واتخاذ القرار المناسب، والمقارنة بالأحداث السابقة التي مر بها شخصيا أو الآخرون، وبناء صورة ذهنية وإعطاء معنى لها. إن التصور الذهني يمثل البعد النفسي لقدرة الجلد لدى الفرد ضمن إطار ثقافته الروحية والمتمثلة في "التوجه الديني أو الروحي وتقاسمه لنفس القيم، وكذا التقاليد والأعراف. إن مختلف المصادر المعرفية في وسط اجتماعي يتميز بثقافته ومعتقده، هي أساس بناء الروابط بين مختلف المكتسبات المعرفية التي يتعلمها الفرد، مع الأخذ بعين الاعتبار المميزات الشخصية الخاصة به، التي تحدد العلاقة بين الانفعال والتفكير.

8-2- **البناءات المعرفية في تطور مستمر:**

العديد من المكونات المتمثلة في الخبرات تحكمها علاقات ومختلف إستراتيجيات مواجهة الأخطار والعوائق والصعوبات اليومية؛ حيث التأثير المتبادل إيجابيا أو سلبيا بين هذه المكونات في وسط جماعي أو لدى الفرد، وكيفية تبسيط واختزال تلك التناقضات يسمح باتخاذ قرارات تصبح فاعلة في ذلك الوسط الجماعي. في كل مرحلة من حياة الإنسان هناك بناء نفسي معرفي ناتج عن اختلال التوازن بين عوامل الخطر المتمثلة في الضغوطات التي تؤدي إلى ضعف المواجهة والتكيف من جهة، وعوامل الحماية التي تساعد على التحمل وارتفاع قدرة الجلد من جهة أخرى. فالتوافق النفسي هو محصلة التجاذب بين قوة التغيير المعرفية و قوة رفض التغيير. هذه القوى تتمثل في الخصائص النفسية للفرد أو للمجتمع الذي يعيش فيه. حيث إن تأثيرها يتمثل في التأثير الرجعي الإيجابي أو التأثير السلبي بين العناصر الوظيفية داخل منظومة المعلومات التي يكتسبها الفرد من محيطه المتمثل

في الأسرة والمجتمع والمدرسة، ومن خلال التفاعل المستمر معها، فإن البناءات المعرفية تكون في حالة تغير و تطور مستمر يمكن أن تؤدي إلى تأسيس الجلد.

**3-8- تفاعل المكتسبات المعرفية و تأسيس الجلد:**

المعلومات التي يمتلكها الفرد أو المتداولة في الوسط الاجتماعي الذي يتفاعل معه الطفل، يستطيع من خلالها استنتاج خيارات متعددة و قراءات مختلفة للمواقف. ويعتبر الجانب الانفعالي من حيث درجة حدته عاملا له تأثير كبير على نوعية تفاعل محتوى البناءات المعرفية. لذا يجب أخذه بعين الاعتبار، لإرساء – تدريجيا - مناخ لتبادل الأفكار مع الآخرين والبحث في التساؤلات المختلفة التي تشغل النشاط الذهني للفرد. هذه العملية تسمح بأن يجد الشخص مكانته وإبداء أفكاره بصفة فردية ثم في علاقة وارتباط مع الآخرين، وتدريجيا الانتقال إلى توظيف أفكار جماعية في إطار هوية خاصة بكل فرد.

المتغيرات التي يعتمدها الأفراد بشأن الجلد والقدرة على التكيف تتمثل في سمات يتميزون بها وهي منتشرة في بيئتهم الأسرية والثقافية الاجتماعية. وتعتبر عوامل عامة راسخة ترتبط بالتكيف الجيد مع الضغوط النفسية. و قد عدّدت بعض الأبحاث الحديثة (Masten, 2007) العوامل الأساسية المرتبطة بالجلد والقدرة على التأقلم، منها :(أ) إقامة علاقات طيبة مع الأشخاص البالغين في الأسرة والمجتمع الذين يتمتعون بالكفاءة على تقديم رعاية جيدة، (ب) بناء قدرات تنظيم الذات، (ج) تقدير الذات إيجابيا، (د) وجود حافز لكي يصبح الفرد عضوا فعالا في البيئة (أي الكفاءة الذاتية، و تقرير المصير)، (هـ) بناء صداقات مع أقران وعلاقات مع محبين لمساعدة الآخرين و الاهتمام بهم.

**الخاتمة:**

حاولنا التعرف على بناءات العمليات المعرفية من خلال التفاعل بين عوامل الحماية وعوامل الخطر ونشوء حالة الجلد لدى الأفراد الذين تعرضوا في طفولتهم للإساءة الجنسية، من خلال تحليل الإساءة الجنسية وسوء المعاملة عامة في مرحلة الطفولة، ومعرفة حالة الإصابة بالصدمة النفسية والجلد لاحقا. حيث اتضح أن مصادر ومحددات الجلد التي من شأنها المساهمة في بناء معرفي لدى الفرد بعد التعرض للإساءة الجنسية في مرحلة الطفولة، تسمح له بالتوافق النفسي الاجتماعي، وذلك بالتحكم في الانفعالات السلبية وتقبل التغيرات الإيجابية، وبإسناد المحيط الاجتماعي في وجود الوازع الديني. وتبين أنه في حالة التكيف، فإن الأحداث

المؤلمة مثل حدث الصدمة نتيجة الإساءة الجنسية، يتم تقييمها وتقبلها تدريجيا حتى يتسنى إدراك معاني المشكلة التي حدثت لهم في الماضي، وبالتالي فإن الفرد يمكن أن يطور قدرة الجلد لدية وإعادة الثقة في النفس وحصول التغير الإيجابي و بناء قدرة الجلد.

**المراجع:**


1- ذياب البداينة، (2003). سوء معاملة الأطفال: الضحية المنسية. مجلة الفكر الشرطي، م 11، ع 11، 167- 213.

2- الجريدة الرسمية رقم 83، المرسوم التشريعي رقم/92/09 بتاريخ 1992/11/18.

3- محمود أحمد طه، الحماية الجنائية للطفل المجني عليه، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 1999، ص 12.

4- الجمعية العامة للأمم المتحدة 11/44 بتاريخ (1989/2 اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989، اعتمدت بالقرار 20.

5- Alexander RC, Levitt CJ, Smith WL. Abusive head trauma. In: Reece RM, Ludwig S. (2001). Child abuse – medical diagnosis and management, 2nd ed. Lippincott, William & Wilkins, Philadelphia, 2001: 47–80.

6- American Psychiatric Association. (2013). Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.). Washington, DC: American Psychiatric Association.

7- American Psychiatric Association Board of Professional Affairs. Committee on Professional Practice and Standards (1999). Guidelines for psychological evaluations in child protection matters, *The American Psychologist* 54 (8): 586–593.

8- Beck, A.T, (1993). Cognitive therapy: past, present, and future. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 61(2), 194-198.

9- Carmen P. McLean, Sarah B. Rosenbach, Sandra Capaldi, Edna B. Foa (2013). Social and academic functioning in adolescents with child sexual abuse-related PTSD. Child Abuse & Neglect. Child Abuse & Neglect, 37: 675– 678

10- Cicchetti D, Curtis WJ. (2006) The developing brain and neural plasticity: implications for normality, psychopathology, and resilience.

In: Cicchetti D, Cohen D (eds). Developmental psychopathology, Vol. 2. New York: Wiley: 1-64.

11- Cicchetti, D., & Rogosch, F. A. (1997). The role of self-organization in the promotion of resilience in maltreated children. Development and Psychopathology, 9(4), 799-817.

12- Connor K, Davidson JRT. Development of a new resilience scale (2003). The Connor Davidson Resilience Scale (CDRISC). Depression and Anxiety. 18: 76-82.

13- Cyrulnik Boris (2006), résilience et bagage génétique. In: www.clindoeilannette.blogspot.com.

14- De Becker E., Maertens M-A, (2015). Le devenir de l'enfant victime de maltraitance sexuelle. Annales Médico-Psychologiques, 173: 805–814.

15- Dorne, C. (1989). Crimes against children. New York: Harrow and Heston, Publishers.

16- Ellis, A. (1994) Reason and Emotion is Psychotherapy. New York, NY: Citadel Press.

17- Finkelhor, D., Ormrod, R. K., & Turner, H. A. (2007). Re-victimization patterns in a national longitudinal sample of children and youth. Child Abuse & Neglect, 31,479 -502.

18- Finkelhor, D., Hotaling, G. Lewis, I. A. & Smith, C. (1990). Sexual abuse in a national survey of adult men and women: Prevalence, characteristics, and risk factors. Child Abuse &Neglect, 14, 19-28.

19- Garbarino, J. & Gilliam G. (1980). Understanding Abusive Families. Lexington, Mass: Lexington Books.

20- Garmezy, N. (1991). "Resiliency and vulnerability to adverse developmental outcomes associated with poverty". American Behavioral Scientist 34 (4): 416–430.

21- Harkness, K. L., & Lumley, M. N. (2008). Child abuse and neglect and the development of depression in children and adolescents. In J. R. Z. Abela, & B. L.Hankin (Eds.), Handbook of depression in children and adolescents (pp. 466–487). New York: Guilford Press.

22- Héberta M, Langevinb. R, Daigneault. I., (2016). The association between peer victimization, PTSD, and dissociation in child victims of sexual abuse. Journal of Affective Disorders 193. 227–232.

23- Horowitz M., Wilner M., Alvarez W. (1979). Impact of Event Scale: a measure of subjective Stress. Psychosom Med, 41: 209-218.
24- Johnson JL, Wiechelt SA. (2004). Introduction to the special issue on resilience. Journal of Substance Use and Misuse. 39(5):657-70.
25- Kempe CH, Silverman FN, Steele BF, et al. The Battered Child Syndrome. JAMA 1962; 181:17–24.
26- Kim-Cohen J, Gold AL. (2009). Measured gene-environment interactions and mechanisms promoting resilient development. Curr Dir Psychopathology Science; 18:134-42.
27- Kim-Cohen J, Caspi A, Taylor A et al. (2006). MAOA, maltreatment, and gene-environment interaction predicting children's mental health: new evidence and a meta-analysis. Mol Psychiatry; 11: 903-913.
28- Lecomte J. (2002), Qu'est-ce que la résilience? Question faussement simple. Réponse nécessairement complexe. Revue Pratiques psychologiques n°1, pp.7-14.
29- Luthar, S. S.; Cicchetti, D. (2000). "The construct of resilience: Implications for interventions and social policies". Development and Psychopathology 12 (4): 857–885.
30- Lynsey R. Miron*, Holly K. Orcutt (2014). Path ways from childhood abuse to prospective revictimization: Depression, sex to reduce negative affect, and forecasted sexual behavior. Abuse &Neglect, 38, 1848–1859.
31- Maniglio, R. (2009). The impact of child sexual abuse on health: A systematic reviewof reviews. Clinical Psychology Review, 29, 647-657.
32- Masten AS. (2007). Resilience in developing systems: progress and promise as the fourth wave rises. DevPsychopathol; 19:921-30.
33- Masten, A. S.; Obradovic, J. (2006). "Competence and resilience in development". Annals of the New York Academy of Sciences 1094: 13–27.
34- Odebrecht S, Nunes V, Watanable MAE, Morimoto HK, Moriya R, Reiche EMV (2010). The impact of childhood sexual abuse on activation of immunological and neuroendocrine response. Aggress Violent Behav; 15: 440–5.
35- Ong, A. D.; Bergeman, C. S.; Bisconti, T. L.; Wallace, K. A. (2006). "Psychological resilience, positive emotions, and successful adaptation

to stress in later life". Journal of Personality and Social Psychology 91 (4): 730–749.

36- Paolucci, E. O., Genuis, M. L., &Violato, C. (2001). A meta-analysis of the published research on the effects of child sexual abuse. Journal of Psychology, 135, 17-36.

37- Pereda, N., Guilera, G., Forns, M., & Gómez-Benito, J. (2009). The prevalence of child sexual abuse in community and student samples: A meta-analysis. Clinical Psychology Review, 29, 328-338.

38- Stoltenborgh, M., Bakermans-Kranenburg, M. J., & van IJ zendoorn, M. H. (2013). The neglect of child neglect: A meta-analytic review of the prevalence of neglect. Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology, 48, 345–355.

39- Werner E, Smith R. (1982) Vulnerable but invincible: a study of resilient children. New York.

40- World Health Organization. (2014). Child Maltreatment (Factsheet Nº150). Retrieved from http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs150/es/

41- Yates, T. M., Egeland, B., &Sroufe, L. A. (2003). Rethinking resilience: A developmental process perspective. In S. S. Luthar (Ed.), Resilience and vulnerability: Adaptation in the context of childhood adversities (pp. 234-256). New York: Cambridge University Press.

# المبادرات التطوعية للمؤسسات للحد من الآثار البيئية لنشاط النقل

**أ. بومدين بروال - أ.د/ عمر شريف**
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير – جامعة باتنة 1

**الملخص:**

إن المؤسسة، باعتبارها جزءا من المجتمع الذي تتطور فيه، لا يقتصر نجاحها فقط على نشاطها الصناعي والتجاري، لكنه يمتد إلى حفاظها على العلاقات مع كل أصحاب المصلحة المحيطين بها، إذ يتوجب عليها أن تتطور في ظل الاحترام الدائم وكذلك التأقلم مع كل الرهانات المجتمعية، بخاصة تلك المرتبطة بحماية البيئة من المخلفات السلبية لأنشطتها. هذا الكلام يقودنا إلى الحديث عن مسؤولية المؤسسة المجتمعية المتعلقة بحماية البيئة وبإصلاح نشاط المؤسسات والتي ترتكز على المشاركة التطوعية للفاعلين الاقتصاديين في إبرام عقد مسؤول بعيد عن الإلزام، باعتبارها أكثر فعالية من الأدوات والسياسات العمومية المستخدمة من أجل التخفيض من الأنشطة الملوثة (كالضرائب والرسوم، معايير الإنتاج) التي تحمل صفة الإلزامية وإخضاع المنظمات التي لها نشاط ملوث، في حين نجد أن المبادرات التطوعية المتعددة حسب القطاع الذي تنشط فيه المؤسسة، هي الأكثر تناسبا باعتبارها تحقق المكاسب لجميع الأطراف، وبإمكانها أن تساهم في بروز مسعى لإقامة صيغ تنظيمية جديدة تخدم البيئة وتكسب المؤسسات أفضلية تنافسية، وبهذا تصبح هذه المبادرات أداه استراتيجية في يد مسيري المؤسسات. تهدف هذه الورقة البحثية إلى التركيز على المبادرات الطوعية التي تخص نشاط النقل ، الذي يعد أحد أكثر الأنشطة الهادمة للبيئة (التلوث البيئي مضاف إليه الازدحام والضجيج)، من خلال محاولة جمع المعلومات عن أحسن الممارسات المتبناة من طرف المكلفين بالنقل، والتي تمكن من التقليل من الآثار السلبية له.

**الكلمات المفتاحية:** مسؤولية مجتمعية، حماية البيئة، مبادرات تطوعية، استراتيجية المؤسسة

**Résumé**

La réussite d'une entreprise ne dépond pas seulement sur ses activités de production et commercialisation, mais s'étend à entretenir des relations avec toutes les parties prenantes autour d'elle.

L'entreprise doit évoluer en fonction du respect durable et s'adapte avec les enjeux sociétaux en particulier ceux relatives à la protection de l'environnement. Cette présentation conduit à parler de

la responsabilité sociétale de l'entreprise consistant en protection de l'environnement et l'ajustement de son activité et se basant sur la participation volontaire. Cette dernière est plus efficace que les politiques et les outils entrepris par l'état (impôts, taxes,…) pour faire face aux activités polluantes.

En effet, la participation volontaire des entreprises pourrait contribuer à l'émergence d'un effort visant à établir un nouveau format organisationnels qui servent l'environnement d'un part, et permettent aux entreprises de créer son avantage concurrentiel. Cette présente communication vise à étudier les initiatives volontaires concernant l'activité de transport des marchandises que l'on peux considérer comme l'une des activités les plus destructrices de l'environnement (La pollution, congestion et le bruit), En essayant de recueillir les meilleures pratiques adoptées par les responsable chargés de transport, en vue de minimiser les effets négatifs.

**Mots clés** : responsabilité sociétale, protection de l'environnement, initiative volontaire, stratégie de l'entreprise

**مقدمة:**

لقد أثبتت العديد من التجارب في العالم أن البعد البيئي له دور محوري في رسم إستراتيجية المؤسسات؛ على اعتبار أن الاستراتجيات التي تهتم بالأبعاد الاقتصادية دون غيرها، قد ترتب عنها نتائج وخيمة سيكون لها الأثر الكبير في تهديد مستقبل الأجيال القادمة، فضبط وتنفيذ الاستراتجيات البيئية في إطار سعي المؤسسة نحو تحقيق أحد أهم أبعاد المسؤولية المجتمعية لها، أصبح الهاجس الذي يشغل تفكير مسيري المؤسسات باعتبارها تتضمن العديد من المكاسب والمنافع التي تساعد في تحقيق المسؤولية المجتمعية للمؤسسة دون أن تهمل المكاسب المالية لها. ويعد نشاط النقل أكثر الأنشطة الممارسة من طرف المؤسسة الهادمة للبيئة، فتطور حركة المرور المرتبطة بنقل السلع تحديدا، ناتج عن التوجه الجديد الملاحظ على الأسواق الذي أدى إلى تضاعف حجم التدفقات، هذا الأمر يفسر وجود ارتباطات بيئية للمؤسسات تفسر إرادة مسيريها في تخفيض مستوى التلوث الذي يحدثه هذا النشاط، فهناك دراسات بينت بأن مسيري المؤسسات يشكلون العامل الأول (قبل المهندسين والعمال) الذين يساهمون في عملية الإبداع التي تساهم بدورها في تحسين النتائج البيئية لمؤسساتهم، هذه الارتباطات توجب على هؤلاء المسيرين تبني

مبادرات تطوعية تؤدي بهم إلى صياغة استراتيجيات تضبط سلوكياتهم المتعلقة بالبيئة.

وعلى هذا الأساس قمنا بصياغة إشكالية هذه الورقة البحثية على النحو التالي:

**فيم تتمثل أهم الأضرار البيئية لنشاط نقل السلع؟ وما هي أهم المبادرات التطوعية للمؤسسات التي تمكن من حماية البيئة من هذه الأضرار؟**

ومحاولة منا لمعالجة هذه الإشكالية، قمنا بتقسيم هذه الورقة البحثية إلى ثلاثة محاور رئيسية تتمثل في:

**المحور الأول:** الإطار المفاهيمي لسلوك حماية البيئة في المؤسسة.

**المحور الثاني:** نشاط النقل كأحد أهم الأنشطة الهادمة للبيئة.

**المحور الثالث:** عرض لأحسن المبادرات الطوعية المدمجة لمعيار البيئة في خيارات نشاط النقل.

**المحور الأول: الإطار المفاهيمي لسلوك حماية البيئة في المؤسسة.**

هذا الجزء من الورقة البحثية يتناول بعض المفاهيم المرتبطة بسلوك حماية البيئة من طرف المؤسسة، والذي يعد أحد أهم أبعاد المسؤولية المجتمعية للمؤسسات، فالمؤسسة أصبح على عاتقها من خلال هذا البعد تأمين الأسس الطبيعية للحياة الإنسانية بممارستها سلوكات بيئية مسؤولة تحمي المجتمع من أخطار التلوث الذي يخلفه نشاطها، حيث يكون بإمكانها تحقيق هذا المسعى بتبنيها لاستراتيجية مسؤولة والتي لا تنحصر فقط في معالجة الأضرار البيئية الموجودة أصلا، وإنما تتعدى ذلك بتجنب المشاكل البيئية والتقليل من الأخطار التي تنجم عنها قدر الإمكان.

**1- مفهوم البيئة:**

إن مفهوم البيئة يمثل الوعاء الشامل لعناصر الثروة الطبيعية وهوواسع جدًا، ولكن رغم سعته يمكننا تحديد هذا المفهوم من خلال مجموعة من العناصر والتي تتمثل في[1]:

- البيئة تشمل عناصر متعددة كالمناخ، والتضاريس، والتربة، والمياه، والمعادن، والنباتات الطبيعية والحيوانات.
- علاقة الإنسان بالبيئة علاقة متبادلة الأثر والتأثير.
- البيئة هي المصدر الذي يحصل منه الإنسان على مقومات حياته، وهي الإطار الذي يزاول فيها نشاطه.
- اتسع مفهوم البيئة ليشمل البيئات الطبيعة، والثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتنظيمية، والتقنية.

ارتبط مفهوم البيئة بمفهوم التلوث والذي يعرف على أنه: "إحداث تغير في البيئة التي تحيط بالكائنات الحية بفعل الإنسان وأنشطته اليومية مما يؤدي إلى ظهور بعض الموارد التي لا تتلاءم مع المكان الذي يعيش فيه الكائن الحي ويؤدي إلى اختلاله". ويعد الإنسان السبب الرئيس والأساس في إحداث عملية التلوث في البيئة وظهور جميع الملوثات بأنواع مختلفة؛ فالتوسع الصناعي والتقدم التكنولوجي وسوء استخدام الموارد كلها مرتبطة بالإنسان، فالإنسان يتكاثر ويصنع ويستخدم هذه المواد، ويشهد معظم الناس تلوث البيئة في صورة مكان مكشوف للنفايات أوفي صورة دخان أسود ينبعث من أحد المصانع، ولكن التلوث قد يكون غير منظور ومن غير رائحة أو طعم، وبعض أنواع التلوث قد لا تسبب حقيقة في تلوث اليابسة والهواء والماء ولكنها كفيلة بإضعاف متعة الحياة عند الناس والكائنات الحية الأخرى، فالضجيج المنبعث من حركة المرور والآلات مثلاً يمكن اعتباره شكلاً من أشكال التلوث[2].

**2- مفهوم حماية البيئة:**

نعني بحماية البيئة المحافظة والصيانة والإبقاء على الشيء المراد حمايته دون ضرر أو حدوث تغيير له يقلل من قيمته، قد يتطلب ذلك إجراءات وتدابير معينة لتأمين هذه الحماية[3]. وحماية البيئة يجب أن تشتمل على ما يلي[4]:

- وقاية المجتمعات البشرية من التأثيرات الضارة لبعض عوامل البيئة.
- وقاية البيئة عالميا ومحليا من النشاط الإنساني.
- تحسين نوعية البيئة وتطويعها لصحة الإنسان ورفاهيته.

**3- نظام الإدارة البيئية في المؤسسة:**

لقد أدركت المؤسسات بمرور العقود الماضية أهمية البيئة التي تعمل فيها، ولذلك تسعى الكثير من المؤسسات في الوقت الحالي للاهتمام بالاعتبارات البيئية في استراتيجية أعمالها الموجهة أساسا للبقاء في السوق والتنافس مع نظرائها من المهتمين بحماية البيئة، وكذلك لضمان نقطة انطلاق لضمان تطبيق المواصفات البيئية في الأنشطة الممارسة، وهذا ما يوجب عليها أن تتوفر على نظام إدارة بيئية فعال يساعد في التخطيط والرقابة وتطوير الأداء البيئي بما يتلاءم مع الاستراتيجية البيئية للمؤسسة.

**3-1/ مفهوم نظام الإدارة البيئية:**

يعد نظام الإدارة البيئية منهجية شاملة للبيئة التي تشجع وتدعم البنية المؤسساتية والإجراء التنظيمي لتنمية وتطبيق ومراجعة والمحافظة على استراتيجية بيئية فعالة، وتعمل أنظمة الإدارة البيئية بطريقة مشابهة لأنظمة الإدارة الأخرى المطبقة من قبل مؤسسة (إنتاج، مال، أفراد) وهي بانتظام تخاطب التأثيرات المباشرة وطويلة الأجل التي تمتلكها المؤسسة والمنتجات والخدمات والعمليات التي يمكن أن تؤثر على البيئة.

ولقد حظيت هذه الأخيرة باهتمام الباحثين، ولذلك وجدنا لها مجموعة من التعاريف نذكر من بينها[5]:

عرفها William. R. Mangum على أنها: "الإجراءات ووسائل الرقابة المحلية أو الإقليمية أو العالمية الموضوعة من أجل حماية البيئة".

وعرفها Baxter وآخرون على أنها: "جزء من نظام الإدارة في المؤسسة يسعى إلى تطوير وتنفيذ سياستها البيئية وإدارة تفاعلها مع البيئة التي تتواجد فيه".

أما منظمة ISO فعرفتها على أنها: "جزء من النظام الإداري الشامل الذي يتضمن الهيكل التنظيمي وأنشطة التخطيط والمسؤوليات والممارسات والإجراءات والعمليات والموارد المتعلقة بتطوير السياسة البيئية وتطبيقها ومراجعتها والحفاظ عليها".

**3-2/ أشكال أنظمة الإدارة البيئية:**

إن الارتباطات البيئية يمكن أن نجدها في أشكال مختلفة، لكن يمكن تصنيفها في قسمين رئيسيين: ارتباطات بيئية إدارية وأخرى تكنولوجية، وهذا التقسيم يمكن أن يشكل مكونات نظام الإدارة البيئية التي تفترض وجود مكونين لها؛ الأول إداري ويتعلق بالسياسات البيئية التي تترجم استراتيجية المؤسسة، والثاني تكنولوجي ويتعلق بالتقنيات البيئية المعتمدة[6].

**3-2-1/ نظام الإدارة البيئية "الإدارية":**

وهو متعلق بالارتباطات البيئية الإدارية، هذا النظام يعرف كسياسة للبيئة والإجراءات الإدارية التي يكون الهدف منها التخفيض من التلوث، ويتضمن هذا النظام كل الأنشطة الإدارية التي تمكن المؤسسة من التقليص والمراقبة بصفة دائمة كل الآثار غير المرغوب فيها، والمخلفة من طرف المؤسسة على بيئتها الطبيعية، ولهذا نظام الإدارة البيئية يرتكز أساسا على أهداف بيئية، سياسة بيئية واضحة،

تنظيم ملائم يحدد المهام والموارد الضرورية لذلك وهذا وفق مخطط للعمل، هذه الارتباطات البيئية الإدارية ستدعم أكثر إذا كانت المؤسسة تشارك في المسعى الخاص بشهادة القياسISO14001 (وباقي المساعي كذلك). تَبَنيَّ هذا النظام يعني ضمنيا توفير الموارد المالية، البشرية والتقنية الهامة، ويعني كذلك تطبيق طرق جديدة للتسيير إضافة إلى إعادة صياغة الهيكل التنظيمي للمؤسسة، وهذا ما يؤدي في الأصل إلى مقاومة من طرف الأفراد، ولهذا فالمسيرون مطالبون بتدعيم ارتباطاتهم البيئية حتى تكون الشهادة الممنوحة تحقق الأهداف البيئية.

**3-2-2/ نظام الإدارة البيئية "التكنولوجية":**

تظهر هذه التكنولوجيات في وضع تقنيات بيئية تتمثل في: تجهيزات الإنتاج، طرق، إجراءات وتصاميم، يكون الهدف منها الحفاظ على الطاقة والموارد الطبيعية، تخفيض الآثار السلبية لنشاط الإنسان على بيئته، هذه التقنيات يمكن تقسيمها إلى جزئين، الجزء الأول متعلق بالتجهيزات كمحطات التصفية مثلا، والجزء الثاني خاص بالإجراءات المتبعة من أجل أن تكون التجهيزات البيئية ينتج عنها الأثر المراد منه، كالإجراءات المتعلقة بالتلوث.

**3-3/ أدوات تفعيل أنظمة الإدارة البيئية:**

توجد ثلاثة نظم للإدارة البيئية معبر عنها بثلاث مواصفات رئيسة، وفيما يأتي عرض موجز لكل منها:[7]

**3-3-1/ المواصفة البريطانية:**

أصدر المعهد البريطاني للمواصفات BSI، سنة 1992 نظاما للإدارة البيئية، عرف بالمواصفة البريطانية رقم BS 7750 والتي لا تزال معتمدة في المملكة المتحدة حتى الآن، وقد شكلت أساسًا لتطوير المواصفة الدوليةISO 14001، إلا أنها أقل مرونة وأكثر تحديدًا ويصعب تطبيقها على المستوى العالمي لذا اعتمدت مواصفة ISO 14001 بوصفها مواصفة قياسية عالمية.

**3-3-2/ المواصفة الأوربية:**

تبنى الاتحاد الأوربي النسخة الخاصة من إدارة البيئة وخطة التدقيق سنه 1993 وأصبحت سارية المفعول عام 1995، وتم تنقيحها سنه 2001 لتعكس نظاما تطوعيا للمؤسسات التي ترغب في تقييم وتحسين أدائها البيئي، وتتشابه المواصفة الأوربية EMAS في بعض جوانبها مع المواصفة الدولية ISO 14001 من حيث طلب الإعلان عن السياسة البيئية والتزام الإدارة العليا بتنفيذها واستمرار العمل لتحسين نظام الإدارة البيئية، وكذلك إجراءات التدريب والتدقيق ... الخ، إلا أن

المواصفة الأوربية تركز على الموقع في حين تهتم المواصفة الدولية في العديد من القضايا المتعلقة بالمنتوج وعمليات الإنتاج، ومن ثم فان المواصفة الدولية قابلة للتطبيق ليس في المؤسسات الصناعية فقط وإنما أيضًا في المؤسسات والهيئات المختلفة وفي مقدمتها المؤسسات الخدمية.

**3-3-3/ المواصفة الدولية:**

قدمت منظمة المقاييس الدولية، في عام 1996، نسقا لشهادة نظام الإدارة البيئة ISO 14001، والتي تساعد المؤسسات على أن تحصل على مراجعتها بواسطة هيئة خارجية. وتطبق هذه المواصفة على أية مؤسسة تسعى إلى صياغة وتطبيق وتحسين نظام إدارتها البيئية، والمطابقة الذاتية مع السياسة البيئية المعلنة، والتقرير والإعلان الذاتي للمطابقة مع المواصفة، وغاية هذهِ المواصفة هو تزويد المؤسسات بعناصر نظام إدارة بيئية فعال يمكن من التعامل مع المتطلبات الإدارية الأخرى للمؤسسة، كما تسعى إلى مساعدة المؤسسات في تحقيق التوازن بين أهدافها البيئية والاقتصادية.

سنركز في الجزء المتبقي من هذه الورقة البحثية على أحد أهم الأنشطة التي تمارسها المؤسسة والتي تؤثر سلبا على البيئة المتمثلة في نشاط نقل السلع والذي ينبغي أن يكون محلا للتحسين في مستوى الأداء البيئي للمؤسسة.

**المحور الثاني: نشاط نقل السلع كأحد أهم الأنشطة الهادمة للبيئة**

يعتبر قطاع النقل من القطاعات الناهضة بالاقتصاد الوطني لما يوفره من تأمين حركة نقل الركاب والبضائع على النطاق المحلي والدولي وما يلعبه من دور رائد في دفع حركة الاقتصاد وتقديم الخدمات للقطاعات الإنتاجية والخدمية الأخرى، كما يوفر هذا القطاع فرصا للاستثمار وإيجاد فرص للعمل، فقطاع النقل يمثل عصب الحياة للاقتصاد في أي دولة كانت، ويأتي تأثير وسائله المختلفة في حياة المجتمع من زاويتين مهمتين:

- تعتبر وسائل النقل محددا له الأهمية القصوى في تحديد تمركز الأفراد.
- تؤثر وسائل النقل بدرجة كبيرة في قدرة الأشخاص على دفع أسعار السلع التي تنقلها هذه الوسائل حيث تدخل تكاليف النقل في أسعار بيع السلع، وكذلك تؤثر تكاليف نقل المواد الخام والسلع وسيطية في أسعار بيع المنتجات النهائية.

وقد تطور نشاط النقل في وقتنا الحاضر وأثر بشكل كبير على النمو الاقتصادي، حيث يؤثر النقل في معالجة عامل المسافة والبعد فيساعد في توسيع السوق واستغلال الموارد الطبيعية والبشرية وزيادة الإنتاج وانتقال السلع واليد

العاملة إلى الأماكن التي تكون فيها أكثر نفعا وتوطين المشاريع في الأماكن ذات الجدوى الاقتصادية الأفضل، ونستطيع التماس ذلك في كافة البلدان الصناعية المتقدمة التي تتميز بوجود وسائل نقل متطورة، كالسكك الحديدية ووسائل أخرى كثيرة كالطائرات والسفن والأنابيب (لنقل المواد السائلة كالنفط) وأنظمة مرور عابر مؤلفة من شبكات الطرق البرية ... الخ، وبالتالي نجد أن قطاع النقل قد ساهم مساهمة فعالة في تقدم هذه البلدان اقتصاديا وصناعيا.

بالنسبة للمؤسسات تعتبر وظيفة النقل من أهم الأنشطة الخاصة للتوزيع والإمداد اللوجيستي وتكلفة النقل تشكل حوالي 45% من التكلفة الكلية للأعمال اللوجيستية وهذا ما يتطلب من المسيرين فهما عميقا لهذا النشاط حتى يدار بكفاءة وفعالية، لأن التحسين في أداء عمليات وظيفة النقل سوف تعكس أثرها على أداء النظام اللوجيستي ككل وكذلك على العملية الإنتاجية بشكل عام، هذا الأداء من شأنه أن يؤثر على الموقف التنافسي للمؤسسة وذلك من خلال تأثيرها على مستوى خدمة الزبائن.

لكن من ناحية أخرى إذا كان استعمال خدمات النقل مستمرا بالنمو محليا ودوليا، فلا شك أنه لا يختلف اثنان أن نشاط النقل له العديد من التأثيرات البيئية، هذه التأثيرات تنشأ بطرق عدة[8]:

- من خلال انبعاث الملوثات من قبل المركبات المختلفة والقطارات والطائرات.
- من خلال أخذ حيز كبير من الأرض، على سبيل المثال مطارات جديدة وطرق جديدة.
- زيادات في مستوى الضوضاء.

يساعدنا علم الاقتصاد في حساب هذه التأثيرات الجانبية، ويساعدنا أيضا في تصميم استراتجيات للتقليل من تلك التأثيرات، لكن ينبغي التعرف أولا على تفاصيل هذه التأثيرات.

**1- مفهوم وأهمية النقل:**

إن النقل من الوظائف الاقتصادية المهمة التي تمنح المنتوج المنفعة المكانية، ويرتكز نشاطه على المجهودات التي ترمي إلى نقل المنتجات من أماكن الإنتاج إلى أماكن الاستهلاك، ويعرف النقل على أنه: "أحد وظائف التوزيع المادي الذي يعمل على تقريب المنتوج إلى المستهلكين في المكان والزمان المناسبين من خلال قنوات أومنافذ توزيع مختارة تضمن لنا نقل المنتجات وإيصالها إلى المستهلك، وهذا باستخدام وسائل النقل المتاحة"[9].

أما بالنسبة للجوانب التي تعكس أهمية وظيفة النقل فتتمثل فيما يلي[10]:

- زيادة القدرة على المنافسة؛ فعندما تتحسن وسائل النقل وتقل تكلفتها فإن أي مؤسسة تستطيع أن تنتج وتوزع في أي منطقة جغرافية وتنافس المؤسسات الأخرى في الأسواق وهذه هي المنافسة المباشرة، أما المنافسة غير المباشرة فتتمثل في توفير بعض السلع في بعض المناطق والأسواق كالأسماك والتي لولا وسائل النقل لما كان من الممكن وجودها.
- الحصول على مزايا الإنتاج بحجم كبير، حيث إن وسائل النقل توفر أسواقا أكبر وأوسع، وعندها يكون حجم الإنتاج أكبر وهذا يحقق وفورات اقتصادية كبيرة.
- تخفيض الأسعار عند استعمال وسائل النقل الرخيصة باعتبار أن تكلفة النقل هي جزء أساسي من تكلفة الإنتاج الكلي إلى جانب تكلفة الإنتاج وتكلفة التوزيع.

**2- نظرة عامة على الآثار البيئية لنشاط النقل:**

قبل التطرق إلى تحليل أهم المبادرات الساعية للحد من الآثار السلبية لنشاط نقل السلع من المفيد إلقاء نظرة عامة على الآثار السلبية لنشاط النقل على الأوساط الطبيعية، بالطريقة التي تمكننا من التعرف على الآثار البيئية لمختلف عوامل الهدم البيئي التي تتسبب بها وسائل النقل، وفيما يأتي نبذة موجزة عن هذه الآثار:

**2-1/ تلوث الهواء:**

مما لا شك فيه أنه لا يختلف اثنان أن تلوث الهواء هو أخطر تهديد يشكله نشاط النقل، ويتميز التلوث الهوائي عن غيره من أشكال التلوث بسرعة الانتشار؛ حيث إن تأثيره لا يقتصر على منطقة المصدر وإنما يمتد إلى المناطق المجاورة والبعيدة، كما أن التلوث الهوائي لا يمكن السيطرة عليه بعد خروجه من المصدر، لذا يجب التحكم به ومعالجته قبل انتشاره، كذلك غالبا ما يصعب ملاحظة التلوث الهوائي بالعين المجردة والتعرف على مكوناته فهو متعدد المصادر ومعقد التركيب والتكوين، لذا يشكل هذا النوع من التلوث القضية البيئية الكبرى، وفيما يلي عرض لبعض الملوثات الرئيسة في الهواء وأثرها على الصحة العامة[11]:

**2-1-1/ غاز أول أكسيد الكربون CO:**

غاز سام عديم اللون والرائحة ينتج عن عمليات الاحتراق غير الكامل للوقود والمواد العضوية، ويمثل أكبر نسبه من ملوثات الهواء، يختلف تركيز أول أكسيد الكربون في المناطق العمرانية باختلاف الظروف السائدة في كل من هذه المناطق وتعتمد أساساً على مدى كثافة حركة وسائل النقل، وكفاءة محركها، وتكون في أعلى معدلاتها أثناء الازدحامات المرورية حيث يتحد أول أكسيد الكربون مع

الهيموجلوبين مكوناً كربوكسي هيموجلوبين وبذلك يمنع الأكسجين من الاتحاد مع الهيموجلوبين وفي هذه الحالة يحرم الجسم من الحصول على الأوكسجين عصب الحياة، وتعتمد سمية أول أكسيد الكربون على تركيزه في الهواء المستنشق فتركيز 0.01% من أول أكسيد الكربون يعادل 20% من كربوكسي هيموجلوبين ويؤدي إلى الشعور بالتعب وصعوبة التنفس، في حين زيادة التركيز عن 0.1% من أول أكسيد الكربون بما يعادل 50% من كربوكسي هيموجلوبين ينتج عن ذلك ارتخاء في عضلات الجسم، ضعف في السمع، نقص في الرؤية، الشعور بالغثيان وعدم التركيز، انخفاض ضغط الدم، ازدياد نبض القلب مع ضعف في إحساسه ، وقد يؤدي ذلك إلى الإغماء والوفاة.

**2-1-2/ غاز ثاني أكسيد الكربون $CO_2$:**

تنتج كميات كبيرة من غاز ثاني أكسيد الكربون عن حرق المواد العضوية مثل الخشب والورق والوقود مثل الفحم والنفط، فيذوب جزء منه في مياه البحار والمحيطات مكوناً حمضاً ضعيفاً يعرف باسم حمض الكربونيك ($H_2CO_3$) ، حيث يتفاعل جزء منه مع بعض الرواسب مكوناً بيكربونات وكربونات الكالسيوم، كما يستخدم جزء كبير منه في عملية التمثيل الضوئي، التي تمثل أكبر عملية كيميائية أو تفاعل كيميائي في الكون من حيث المواد الداخلة في التفاعل والمواد الناتجة منه. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإسراف في استخدام الوقود وقطع الغابات أو التقليل من المساحات الخضراء يساهم في ارتفاع نسبة غاز ثاني أكسيد الكربون في الجو وقد يؤدي إلى ارتفاع درجة حرارة الأرض وهو ما يعرف بـ "الاحتباس الحراري". إن زيادة ثاني أكسيد الكربون في الهواء تؤدي إلى صعوبة في التنفس والشعور بالاحتقان مع تهيج للأغشية المخاطية والتهاب القصبات الهوائية وتهيج الحلق.

**3-1-2/ غاز ثاني أكسيد الكبريت $SO_2$:**

يتكون ثاني أكسيد الكبريت من أكسدة المركبات أو المخلفات الكبريتية الموجودة في الوقود الأحفوري أثناء عمليات الاحتراق، وتنتج وسائل النقل والمواصلات خاصة التي تعمل بالديزل ومحطات توليد الطاقة والمصانع، كميات كبيرة من هذا الغاز.

غاز ثاني أكسيد الكبريت عديم اللون نفاذ وكريه الرائحة، أثاره ضارة إذا زاد تركيزه في الهواء عن 3 جزء في المليون، ويتحول ثاني أكسيد الكبريت في الهواء إلى حمض الكبريتيك ($H_2SO_4$) نتيجة لتأكسده إلى ثالث أكسيد الكبريت ($SO_3$) وتفاعله مع بخار الماء في الهواء.

إن التعرض الشديد لغاز ثاني أكسيد الكبريت يعتبر ضاراً بالجهاز التنفسي للإنسان، وقد يحدث آلاما في الصدر والتهابا في القصبات الهوائية وضيق التنفس، ويؤثر على حاسة التذوق والشم ويؤدي إلى التصلب الرئوي، ويسبب تهيج العيون وكذلك الجلد، كما أنه يساهم مع ملوثات أخرى مثل أكسيد النيتروجين في إحداث مشاكل بيئية منها الأمطار الحمضية.

2-1-4/ **أكسيد النيتروجين NO، $NO_2$:**

يكوِّن ثاني أكسيد النيتروجين $NO_2$ في الجو مع أول أكسيد النيتروجين NO ما يعرف بأكسيد النيتروجين، ينتج هذا الغاز عن عمليات احتراق الوقود في الهواء عند درجات حرارة مرتفعة، ومن احتراق المواد العضوية ومن عوادم السيارات والشاحنات وبعض المنشآت الصناعية ومحطات توليد الطاقة التي تعمل على درجات حرارة مرتفعة. ويكون مع بخار الماء في الجو حمضاً قوياً هو حمض النتريك الذي يساهم أيضا في حدوث الأمطار الحمضية. ومن أضرار غاز ثاني أكسيد النيتروجين تهيج الأغشية المخاطية للمجاري التنفسية، ويسبب أضرارا في الرئة وتهيج الأغشية المخاطية للعين.

2-1-5/ **الأوزون**:

غاز الأوزون موجود في طبقة الترابوسفير Troposphere وهي طبقة فوق الأرض على بعد حوالي 15 كيلومتراً من سطح الأرض وتتفاوت حسب الموقع الجغرافي الذي يتم فيه الرصد وكذلك حالة الطقس، ولهذا الغاز دور أساسي في امتصاص الأشعة فوق البنفسجية والتقليل من مخاطرها. وتوجد تركيزات من الأوزون في بعض المناطق الصناعية وذات حركة المرور الكثيفة، نتيجة تفاعل أول أكسيد النيتروجين مع أكسجين الهواء مما ينتج عنه العديد من أمراض الجهاز التنفسي وتلف المواد بسبب أكسدتها بالأوزون.

2-1-6/ **مركبات الرصاص:**

يضاف رباعي إيثيل الرصاص لوقود السيارات (البنزين المحتوي على الرصاص) لمنع تآكل قواعد الصمامات بالسيارات القديمة، وينبعث الرصاص من السيارات إلى الهواء محدثا تلوثا به، وخاصة في المناطق المزدحمة. وينتج عن ذلك صداع وضعف عام، كما أن الرصاص يحل محل الكالسيوم في أنسجة العظام، ويؤدي كذلك إلى القلق النفسي والتخلف العقلي لدى الأطفال، كما أن تراكمه في الأجنة لدى الحوامل قد يؤدي إلى تشوه الجنين أو إلى الإجهاض، وقد تنبهت الكثير

من الدول لذلك وأصبحت تستعمل البنزين الخالي من الرصاص، لكن مع ذلك لا تزال مبيعات البنزين المخلوط بالرصاص تمثل 20% من مبيعات الوقود على مستوى العالم.

يجب التنويه بأن آثار تلوث الهواء لا يقتصر على الإنسان فقط بل يشمل كذلك الحيوانات والأنظمة البيئية والمناخ العالمي والعقارات (المباني والمواد). وتنبعث معظم هذه الملوثات من قبل معظم وسائل النقل.

**2-2/ الانشغالات المتعلقة بالمناخ العالمي:**

يساهم نشاط النقل في تغير المناخ العالمي من خلال الانبعاثات من ثاني أكسيد الكربون والميثان وغيرها من الهيدروكربونات وأكسيد النيتروز ($N_2O$) وبخار الماء الذي تنتجه الطائرات. هذه الغازات تمتص الأشعة في طبقة الستراتوسفير. على الرغم من اجتيازها لأشعة الشمس، فإنها تعكس موجة الإشعاعات الطويلة المنبعثة من الأرض بشكل طبيعي وترسلها إلى الفضاء، هذه الظاهرة يمكن أن ترفع في درجة حرارة الغلاف الجوي، فقد أعلنت الهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ (GIEC) بأن تضاعف تركيز $CO_2$ قد يسبب الارتفاع في مستوى سطح البحر بين 3.5 إلى 5.5 سم في العقد(عشر سنوات) نظرا لارتفاع منسوب المياه بسبب الاحترار "réchauffement" وذوبان القمم الجليدية والأنهار الجليدية، كما حذرت وكالة البيئة الأوروبية من التغير السريع الناتج من الاحتباس الحراري حيث إن ارتفاع الحرارة سيقضي على ثلاثة أرباع الثلوج المتراكمة على قمم جبال الألب بحلول عام 2050 وذلك يتسبب بفيضانات مدمرة في أوروبا وعدَّت هذا تحذيرا يجب التنبه إليه،[12] ويعتبر النقل البري وحده مسؤولاً عن حوالي 25% من الغازات المنبعثة عن النشاط البشري التي تسرع من وتيرة تغير المناخ. وبالنسبة لقطاع النقل ككل، أشار استعراض ستيرن 2006 إلى أن هذا القطاع يسهم بنحو 14% من غازات الاحتباس الحراري على مستوى العالم ليحتل بذلك المركز الثاني بعد توليد الكهرباء[13].

**3-2/ تلوث المياه:**

تلوث المياه هو أي تغير فيزيائي أو كيميائي في نوعية المياه، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، يؤثر سلباً على الكائنات الحية، أو يجعل المياه غير صالحة للاستخدامات المطلوبة، ويؤثر تلوث الماء تأثيراً كبيراً في حياة الفرد والأسرة

والمجتمع، فالمياه مطلب حيوي للإنسان وسائر الكائنات الحية، فالماء قد يكون سبباً رئيسيا في إنهاء الحياة على الأرض إذا كان ملوثاً.

سيرورة العمل العادية لنشاط النقل لا تساهم في تلوث المياه مثل ما تساهم به في تلوث الهواء، لكن نشاط النقل يؤثر أحيانا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على جودة المياه، فالأنشطة المتعلقة بالنقل البحري خاصة تؤثر مباشرة على البيئة من خلال العمليات الاعتيادية المتعلقة بالتنظيف التي تتم بالموانئ والطرق الملاحية الداخلية والتي تمزج المواد السامة بالمياه، وتؤدي في الغالب إلى طرح إفرازات التنظيف بعرض البحر، (فضلا عن وجود رواسب سامة ناتجة عن مصادر أخرى غير النقل)، هذه المشاكل تزداد مع تزايد أهمية النقل البحري. بالنسبة للنقل البري يؤثر بطريقة غير مباشرة على جودة المياه، فحوادث المرور والغازات المنبعثة من السيارات هي مصادر لانسكاب البنزين والمواد الكيمائية الخطرة التي تتسرب من الطرق وتتجه نحوالمياه السطحية وحتى الجوفية. شبكات الطرق البرية نفسها بالإضافة إلى محطات التوقف، منافذ الخروج والمحطات الأخرى المغلقة تؤدي إلى تزايد المساحات المسدودة (غير المنفذة للمياه)، خاصة بالمناطق الحضرية، هذه المساحات تعيق تسرب المياه إلى السدود، كما أن امتداد هذه المساحات يؤدي حتما لمخاطر الفيضانات وإلى تزايد المواد الملوثة المتجهة إلى المياه السطحية[14].

**2-4/ التلوث الضوضائي:**

الضوضاء هي خليط متنافر من الأصوات ذات استمرارية غير مرغوب فيها، وتحدث عادة بسبب التقدم الصناعي، أو تلك الموجات التي ليس لها طابع انتظامي موحد. يرتبط التلوث السمعي أو الضوضائي ارتباطاً وثيقاً بالأماكن المتقدمة وخاصة الأماكن الصناعية. وتقاس عادةً بمقاييس مستوى الصوت، والديسيبل هي الوحدة المعروفة عالمياً لقياس الصوت وشدة الضوضاء[15].

وتعد حركة المرور هي المصدر الرئيس للضجيج، ولاسيما في المناطق الحضرية. وما يميزه كونه مثيرا للاشمئزاز، فالضوضاء تتسبب في مشاكل صحية للإنسان مثل التوتر، واضطرابات النوم، وأمراض القلب والشرايين وفقدان السمع، وتشير الدراسات إلى أن الأفراد يتأثرون على نحو مباشر من الضوضاء أكثر من أي شكل آخر من أشكال التلوث[16].

**2-5/ الحوادث:**

إن الحديث عن حوادث المرور على أنها مضرة بالبيئة يطرح التساؤل عن مفهوم البيئة، فبعض الحوادث متعلقة بشكل مباشر بكل ما يعرف عن الأوساط الطبيعية، فتسرب النفط من السفن وخطوط الأنابيب على وجه الخصوص ينتج عنه آثار على النظام الإيكولوجي وعلى الطبيعة، أما بالنسبة للحوادث الأخرى الخاصة بنقل الركاب، فحوادث المرور وسقوط الطائرات لها نتائج وخيمة على صحة الإنسان، لكنها قد لا تتوافق مع المفهوم الضيق للبيئة، لكن مع إمكانية النظر إلى أي حادث على أنه مسألة تؤثر على نوعية الحياة، وبالتالي يمكن النظر إليها كعنصر من عناصر البيئة بمفهومها الواسع، وتوجد هناك حوادث يمكن تصنيفها في فئة وسيطة، على سبيل المثال الحوادث المتعلقة بالشاحنات ذات الوزن الثقيل، انحراف القطار عن السكة، انكسار خطوط الأنابيب الذي يؤدي إلى تسرب المواد السامة أوسريعة الالتهاب، فالمخاطر في هذه الحالات تؤثر على كل من البيئة بمعناها الضيق وكذلك على صحة الإنسان، وفي هذه الحالة يكون الفصل بين هذين البعدين أمرا غير واضح[17].

**2-6/ استخدام الأرض وتجزئة المناطق السكنية:**

وسائل النقل البري تتسبب في تجزئة المناطق السكنية، اضطراب الأوساط الطبيعية وتقسيمها إلى مساحات صغيرة، هذه التجزئة تتضمن أربعة عناصر، **أولا**: شبكات النقل تؤدي إلى الهدم المباشر للأوساط الطبيعية من خلال تعويضها بالطرق، السكك الحديدية وباقي البنى التحتية. **ثانيا**: حركة المرور تتسبب في اضطراب الأوساط السكانية المجاورة، بتلويثها مع المواد الكيماوية، الضوضاء وتأثيرات أخرى. **ثالثا**: طرق السير تنشئ حواجز بين المجالات الوظيفية لتجمع سكاني، وهناك العديد من النباتات والحيوانات لا تتجاوز هذه الحواجز بفعل أن الطرق تكون نتيجتها التقليص من تنوع النظام البيئي كالتقليل من المناظر الطبيعية الساحرة. **رابعا**: طرق السير المهيأة للنقل بإمكانها أن تكون مصدر للصدام المباشر بين الحيوانات (وحتى الإنسان) والمركبات أثناء التنقل[18].

## المحور الثالث: تحليل لأحسن المبادرات التطوعية المدمجة لمعيار البيئة في خيارات نشاط النقل

هناك العديد من المبادرات المتلائمة مع المسعى التطوري لنشاط النقل والمشار إليها في تقارير التنمية المستدامة للمؤسسات، وتتعلق هذه المبادرات

بإحداث التغييرات المطلوبة في نشاط النقل والتي تخص الاستدامة البيئية التي تتطلب من كل مؤسسة عاملة في مجال النقل أن تكون صاحبة مبادرة وأكثر إبداعا في استنباط حلول بيئية من زاوية الكفاءة في استخدام الطاقة، وإعادة تنظيم هذا النشاط، والتي ستكون كذلك بمثابة استراتيجية تساهم في تعزيز التنافسية بين المؤسسات للوصول للنقل (الأخضر) والتي من شأنها أن تكون ذات تأثير إيجابي على البيئة والمؤسسة، ويمكن تقسيم هذه المبادرات الطوعية إلى قسمين:

- مبادرات تعمل على البحث عن تكنولوجيات جديدة ووقود بديل.
- مبادرات تعمل على التقليل من حجم استهلاك الوقود.

**1 - مبادرات تعمل على البحث عن تكنولوجيات جديدة ووقود بديل:**

هناك مبادرات طوعية كانت نتاجا لعملية البحث والتطوير التي قامت بها العديد من المؤسسات الناقلة، هذه المبادرات عملت مباشرة على التخلص من معظم الانبعاثات الملوثة للبيئة، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

**1-1/ التكنولوجيات الجديدة للمركبات:**

هناك مجموعة من التكنولوجيات الحديثة للمركبات والتي يتوقع لها أن تدخل بقوة في الأسواق خلال الـ: 20 سنة المقبلة، وهناك دراسات قامت بتقييم التكنولوجيات الأكثر قبولا والأكثر قدرة على الاستخدام سنة 2020، وعن الانبعاثات التي يمكن أن تصدر منها، وفيما يلي أهم هذه التكنولوجيات:

**1-1-1/ المركبات الكهربائية:**

في عام 1990 وفي ولاية كاليفورنيا بالتحديد تم وضع معايير جديدة للسيطرة على معدلات التلوث البيئي لمركبات المستقبل، ولعل من أهم ما تضمنته المعايير الجديدة هو مصطلح (مركبات الانبعاث الصفري)، وقد اشترطت الولاية على كافة المصانع المنتجة للسيارات أن يكون ما نسبته 2% من مبيعاتها بحلول 1998 هي من المركبات ذات الانبعاث الصفري، على أن ترتفع هذه النسبة إلى 10% بحلول سنة 2003، ومما لا شك فيه أن السيارات الكهربائية هي السيارات الوحيدة التي يمكن أن تكون سيارات ذات انبعاث صفري، ولهذا فالمنتجون وجدوا أنفسهم أمام خيار وحيد وهو تطوير إنتاج السيارات الكهربائية[19].

وبناء على الخبرة المتراكمة والتكنولوجية المتطورة فإن شركة فورد قامت في السنوات الأخيرة بطرح 82 سيارة كهربائية تحت اسم (Ecoster) وأهم مواصفات أدائها هي أن مدى قيادتها يصل إلى 100 ميل، في حين وقت التعجيل

يتراوح من (0-50) ميل بالساعة يصل إلى 12 ثانية وأقصى سرعة تعمل بها هي 75 ميل. نظام خزن الطاقة المستخدم في سيارة إيكوستار هو بطاريات كبريتات الصوديوم والتي لها طاقة خزن أكبر من بطاريات أحماض الرصاص بمقدار 4 أضعاف، ولكن تقنية بطاريات كبريتات الصوديوم لم تصبح تجارية لحد الآن، مما يجعل تكلفة السيارة الكهربائية مرتفعة نسبيا، وفي الوقت الحالي تعتبر بطاريات أحماض الرصاص هي الوحيدة ذات الجانب التجاري ويمكن صناعتها بسهولة، وذات كثافة وقدرة جيدة لكن كثافة الطاقة لها غير كافية إلا لتشغيل مركبات صغيرة جد[20].

وقد بدأت بعض شركات السيارات العالمية في إنتاج مركبة كهربائية متطورة منذ عام 2005، وتعتني كثير من الحكومات في الولايات المتحدة الأمريكية واليابان وألمانيا بتشجيع شركاتها الوطنية للسيارات على تطوير بطاريات للسيارة الكهربائية بقصد خفض أسعارها؛ ففي الولايات المتحدة قامت كريسلر، فورد وجنرال موتورز بتأسيس الاتحاد الأمريكي لتطوير البطاريات (US-ABC) وهذا من أجل إنتاج بطاريات متلائمة مع المركبات الكهربائية، وتدعم الحكومات مصانع السيارات والمعاهد العلمية بمليارات الدولارات لتشجيعها على تكثيف الجهود في هذا السبيل[21].

1-1-2/ **المركبات الهجينة:**

تعبير هجين يعني مزيج، ويدل استعمال هذه الكلمة على تشارك عدد من عناصر معينة في تشكيل عملية واحدة، ويدل وصف هجين تقنياً على استخدام نظام تقني متطور يجمع تقنيتين مختلفتين لتحقيق الهدف وهو حركة السيارة. والمركبة أو السيارة الهجين هي عربة تعتمد على أنواع مختلفة من المحركات وتسير بأنواع مختلفة من الوقود وتعتبر صديقة للبيئة.

تعتمد السيارة الهجينة على نظام حركي مؤلف من نوعين مختلفين لتخزين الطاقة وتحويلها إلى حركة. على سبيل المثال، يتم استخدام محرك كهربائي إلى جانب محرك احتراق داخلي كطريقة لتحويل الطاقة إلى حركة، وهي تستخدم بطارية كهربائية بالإضافة إلى وقود معتاد كطريقتين لتخزين الطاقة ثم تحويلها إلى طاقة حركية، وأثناء تشغيل السيارة يكون من الممكن استخدام كلا المحركين بشكل متتابع متواز أو منفصل عن بعضهما. فيقوم المحرك الكهربائي بقطع المسافات الأولى على الطريق حيث تكون البطارية مشحونة بالكامل في أول القيادة. ولا ينتج

عن ذلك غازات ضارة بالبيئة . وقرب نفاذ الطاقة الكهربية يبدأ محرك الاحتراق الداخلي عمله المعهود لمواصلة الطريق.

وقامت مصانع السيارات وفي طليعتها مصانع السيارات اليابانية بصنع نحو 2 مليون سيارة هجينة ما بين 1999 حتى عام 2009. ولا تزال تلك التكنولوجيا بحاجة للتطوير. فأسعار السيارات من هذا النوع لا زالت عالية، وتتسم تلك السيارات بثقل الوزن واستهلاك جزء كبير من حمولة السيارة ببطارية كبيرة الحجم وثقيلة الوزن. ولا يزال المجال واسعا لتطوير هذا النوع الجديد من السيارات، ومع ذلك تجاوزت مبيعات شركة تويوتا من المركبات الهجينة المليون وحدة خلال العام 2012، منها أكثر من 300.000 سيارة هجينة بيعت بالولايات المتحدة الأمريكية، واقترب رقم أعمالها من خلال بيع هذه السيارة خلال نفس السنة إلى 5 ملايين دولار[22].

**3-1-1/ المركبات الكهربائية بخلايا الوقود:**

هي خلايا وقود الهيدروجين وهي التي تنتج الكهرباء من خلال تفاعل كهربائي كيميائي باستخدام الهيدروجين والأوكسجين. فهذه الخلية الكهروكيميائية تستخدم لإنتاج الطاقة الكهربائية عن طريق تزويد الخلية بغازي الأكسجين والهيدروجين باستمرار. حيث تتكون خلايا الوقود من رقائق مسطحة معدنية تتحد على سطحها جزيئات الهيدروجين والأكسجين بنسبة 1:2 لتكوين الماء $H_2O$ وتنتج كل شريحة منها 1 فولت من الكهرباء. وهذا يعني أنه كلما زاد عدد الشرائح المستخدمة كلما زاد الجهد الكهربائي للخلايا. وهناك استخدامات عديدة لخلايا الوقود، من بينها الاستخدام في تشغيل المركبات كالحافلات والسيارات والطائرات والقطارات، وتشارك الآن العديد من شركات صناعة السيارات في تطوير خلايا الوقود لتطبيقها على السيارات والتي تعرف كذلك بالسيارات الهيدروجينية.

ويكمن الفرق بين تقنية خلايا الوقود الهيدروجينية وبطارية السيارة، في كون البطارية الرصاصية تخزن الطاقة بواسطة العامل المؤكسد بداخلها مما يستوجب إعادة شحنها من حين لآخر، أما خلايا الوقود تعمل على اتحاد عنصري الهيدروجين والأكسجين لإنتاج الكهرباء، وهي تعمل بصفة مستمرة بواسطة مخزون من غاز الهيدروجين موضوع تحت ضغط عالي لتقليل حجمه وتأخذ الأكسجين من الجو. تشحن السيارة التي تعمل بخلايا الوقود بنحو4 كيلوغرام من الهيدروجين تكفي لسير السيارة الصغيرة مسافة نحو350 كم.[23]

ومن بين شركات صناعة السيارات المنافسة، تملك شركات جنرال موتورز، وديملر، وهيونداي، برامج خلايا هيدروجينية نشطة. وتتابع تويوتا إنتاج سيارات وقود الهيدروجين إلى جانب تكنولوجيات أخرى. فبينما تقود صناعة السيارات الهجينة، تتحرك أيضا، في مجال الجدوى التجارية لإنتاج سيارة تعمل بالكهرباء وحدها. وقد عرضت في جنيف سيارة FCV-R التي تعمل بخلايا الهيدروجين، وأعدت تويوتا خططا بحيث يكون لديها في عام 2020 "إنتاج كامل" لمثل هذا النوع من السيارات العاملة بالهيدروجين. التي تنتجها في مصانع سياراتها الحالية، شأنها في ذلك شأن السيارات الأخرى. وقال رئيس أبحاث تويوتا تاكيشي يوشيامادا أن الشركة طلبت من شركة هينو المتفرعة عنها، تطوير حافلات تعمل بخلايا الهيدروجين، فيما يطور قسم تويوتا الهندسي شاحنات تعمل بالهيدروجين. وتقوم شركة Aisin Seiki التابعة لها، والتي تصنع قطع الغيار، بتطوير الخلايا الهيدروجينية، ويعتقد مسيرو الشركة أن خلية الوقود لديها إمكانية أن تحل محل السيارات التي لديها الآن، وأن الأسواق الرئيسية للمركبات العاملة بخلايا الوقود ستكون اليابان والولايات المتحدة وأوروبا، فحسب رئيس الأبحاث بالشركة بحلول عام 2020 أو نحو ذلك، حين يكون هناك اختراق حقيقي في السوق، تستعد الشركة لأن تكون قادرة على بيع عشرات الآلاف منها سنوياً[24].

2-1/ **تكنولوجيات الوقود البديل:**

هذا القسم يلخص المميزات الرئيسية للوقود البديل (الأخضر) المطبق على مختلف المركبات، وسنركز على الوقود الذي قد يكون له انتشار كبير في العشر سنوات المقبلة وهويشمل الغاز الطبيعي، الميثانول، الإيثانول، الديزيل الحيوي وأكسيد الديميثيل.

1-2-1/ **الغاز الطبيعي:**

نظام الغاز الطبيعي المضغوط GNC هو عبارة عن غاز طبيعي مضغوط. وهو غاز يستخدم في المنازل وفي الصناعة ويتم الحصول عليه من شبكات الغاز الطبيعي بضغط 2 بار على الأقل أو 20 بار على الأكثر. ويمكن ضغطه إلى 200 بار بواسطة ضاغط الـ CNG وملئه في المركبات. الـغاز الطبيعي كوقود قابل للاشتعال في 650 درجة مئوية يعتبر غازا خاليا من خطر الانفجار. وهو وقود بديل صديق للبيئة لأن نسبة ثاني أكسيد الكربون $CO_2$ فيه هي 0%. فهو الوقود الوحيد الذي يوفر معيار الاتحاد الأوروبي في انبعاث العوادم EURO 5 من دون الحاجة إلى خضوعه إلى أي عمليات تصفية، ويعتبر اقتصاديا أكثر بنسبة 60-70%

بالمقارنة مع السيارات التي تعمل بالبنزين، لهذا السبب فإن استعمال الغاز الطبيعي في جميع القطاعات في المستقبل القريب سيوفر الكثير في قطاعات النقل والصناعة.

يتم استعمال الغاز الطبيعي المضغوط بتركيب معدات خاصة أثناء تصنيع المركبات أوفي مرحلة استخدامها. يتم تسجيل التعديلات التي يتم إجراؤها على المركبة بما يتناسب مع المعايير وحسب لوائح تركيب وتعديل المركبات. ويمكن في أي وقت اختيار نوعية الوقود في المركبات التي تعمل بوقود مزدوج. مشاكل تشغيل المحرك التي تظهر في الطقس البارد في المركبات التي تعمل بالبنزين وبالديزل لا تظهر مع الـغاز الطبيعي، تستخدم مستلزمات تحويل الغاز الطبيعي المضغوط بأمان في العديد من دول العالم مثل الأرجنتين وايطاليا والولايات المتحدة وفرنسا وروسيا وانكلترا والهند وباكستان والصين ونيوزيلندا[25].

أهم مميزات هذا الوقود الصديق للبيئة تتمثل فيما يلي[26]:

- مقاوم لدرجات الضغط العالية لأن الجسم الخارجي ملفوف بألياف الكربون.
- غير ملوث؛ أي صديق للبيئة.
- أخف بنسبة 70% بالمقارنة مع الأنواع الأخرى.
- يوفر فوائد في النقل ومن ناحية المركبات الناقلة بسبب خفة وزنه.
- لا توجد ظاهرة تعب الخزانات المعدنية.
- عمر الاستخدام هو20 سنة.
- يمكن تطبيقه على جميع أنواع المركبات من الحافلات والشاحنات والسيارات والجرارات والرافعات والقوارب والسفن والقاطرات وغيرها.
- يمكن إنتاج تصاميم خاصة حسب الحاجة.

وفي هذا الصدد قامت الشركة مونوبري Monoprix وهي مؤسسة تجارية فرنسية باستعمال شاحنات وسيارات تعمل بالغاز الطبيعي المضغوط منذ سنة 2003، واستخدمت هذه الوسيلة من أجل تزويد محلاتها التجارية الموجودة خاصة بباريس، حيث أصبحت توزع للـ 65 محل باريسي منذ ذلك الحين من خلال أسطول صغير يتكون من 12 مركبة تحمل شعارات الشركة وتعمل بالغاز المضغوط، هذه المركبات إضافة إلى أنها كلفت الشركة تكاليف استثمار مرتفعة، طرحت العديد من المشاكل التقنية خاصة تلك المتعلقة بمحدودية سرعتها التي لا تتجاوز الـــ 240 كم/سا، لكن في المقابل توفر ظروف سياقة مريحة.

وفي سنة 2005 قامت الشركة الألمانية إيكسبريس جيرماني Express Germany المختصة في توزيع البريد والطرود باقتناء 170 مركبة تعمل بالغاز الطبيعي المضغوط بغرض توزيع بريدها وطرودها، وقامت بتدوير الـ 50 مركبة الأولى بـ 6 مدن ألمانية، هذه المركبات تتمثل في شاحنات من نوع إفيكو IVECO وهي مطابقة للمعيار الأوربي الخاص بالمركبات الصديقة للبيئة EEF (Environnemental Enhanced Friendly Vehicle) والذي يعد من أهم المعايير المتعلقة بالنقل بأوربا حاليا[27].

**2-2-1/ الميثانول:**

ينتج الميثانول Méthanol من الغاز الطبيعي، والنفط الخام، والكتلة الحيوية والنفايات، وبالنظر إلى الأسعار الحالية يمكن القول أن الغاز الطبيعي هو المادة الأولية الأقل تكلفة لإنتاج الميثانول، الذي يعرف كذلك باسم كحول الخشب، الميثانول له أوكتان من 106، مقارنة مع الجازولين من 85 إلى 92، ويمكن استخدام الميثانول كوقود بديل في مركبات الوقود المرن التي تعمل على M85 (مزيج من الميثانول والبنزين 85٪ 15٪)، يستخدم الميثانول على أساس محدود لتغذية محركات الاحتراق الداخلي، ويرجع ذلك أساسا إلى حقيقة أن الميثانول أقل من البنزين قابلية للاشتعال، وهو يؤدي إلى اللجوء للمزيج المذكور.

وبين عامي 1966 و1972، أجريت سلسلة من التجارب التي قام بها معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا. وأجري الاختبار على 9 سيارات القديمة مع تقييمات بمزج الميثانول بين 5 حتى 30٪ كانت أهم النتائج تتمثل في أولا الاقتصاد في استهلاك الوقود بنسبة 5 إلى 13٪، ثانيا انبعاثات أول أكسيد الكربون بنسبة 14 إلى 72٪، ثالثا درجات الحرارة العادم بنسبة 1 إلى 9٪، رابعا زيادة تسارع يصل إلى 7٪ ولوحظ في عملية القضاء على طرق "dieseling"، وحتى عند أدنى مزيج الميثانول 5٪ الذي تم استخدامه في الاختبار[28].

فوائد استخدام الميثانول تتمثل في كونه يقلل من الانبعاثات التي لديها تأثير كبير في تحسين الأداء البيئي، والميثانول الممزوج مع البنزين يزيد من أداء السيارات بشكل كبير، كما أن لديه قابلية للاشتعال بخطورة أقل من البنزين العادي. فائدة أخرى من الميثانول هو أنه يعتبر من مصادر الطاقة المتجددة، آخر فائدة كبيرة ممكنة من الميثانول هوأنه يمكن استخدامه كحلقة وصل لخلايا وقود الهيدروجين.

**1-2-3/ الإيثانول:**

الإيثانول l'éthanol هو وقود سائل من الكحول ينتج من تخمير السكر أو تحويل النشا إلى سكر. في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، وقود الإيثانول يصنّع من الحبوب مثل الذرة، القمح، والشعير، الإيثانول يشبه الميثانول من حيث الاحتراق وخصائصه الفيزيائية لكنه يعتبر أكثر تكلفة من إنتاج الميثانول ويتطلب كنيات أكبر من المواد الأولية وكثير الطاقة الإنتاجية.

الإيثانول يستخدم كوقود خليط أو كوقود أساسي. وهناك نوعان من وقود الإيثانول المعروف، الأول هو خليط منخفض من الإيثانول والبنزين، يكون فيه نسبة الإيثانول حتى 10%. ويمكن استخدامه في السيارات الموجودة بالأسواق، وهو يمثل وقود الإيثانول الموجود بكندا، أما الثاني خليط عالي من الإيثانول والبنزين، وتكون نسبة الإيثانول به 60-85%، ويمكن استخدامه في نوع من السيارات يطلق عليها مركبات متعددة الوقود[29].

ما يميز الإيثانول أنه لا يتطلب تغييرات تقنية كبيرة في أي سيارة، ولا يؤثر الوقود الممزوج بالمحرك أو أي من مكوناته حتى السيارات المصنّعه في 1970 يمكنها استخدام الوقود الممزوج بمقدار 10% إيثانول، كما أن جميع مصنّعي السيارات موافقون على استخدام على الأقل 10% مزيج منخفض من الإيثانول في سياراتهم. وبعض المصنعين يقومون بتصنيع السيارات المتعددة الوقود التي يمكنها استخدام خليط من الإيثانول حتى 85%. ولا يضر استخدام هذا الخليط في ضمان السيارة، يساعد الإيثانول على بقاء المحركات نظيفة؛ حيث إن الإيثانول يمكنه من تذويب وتحليل الملوثات والرواسب بنظام الوقود,منذ سنة 1985، إضافات التنظيف للوقود تضاف إلى وقود مزيج الإيثانول والوقود الخالي من الإيثانول على حد سواء. حيث إن ذلك يمنع تكون الرواسب بالحاقن، قد لا تحتاج الوقود الممزوج لتغيير مصفاة الوقود بمعدل أعلى[30].

**1-2-4/ الوقود الحيوي:**

الوقود الحيوي "biodiesel" هو وقود نظيف يعتمد إنتاجه في الأساس على تحويل الكتلة الحيوية سواء كانت ممثلة في صورة حبوب ومحاصيل زراعية مثل الذرة وقصب السكر أوفي صورة زيوت مثل زيت فول الصويا وزيت النخيل وشحوم حيوانية، إلى إيثانول كحولي أو ديزل عضوي مما يعني إمكانية استخدامها في الإنارة وتسيير المركبات وإدارة المولدات، وهذا حادث فعلا وعلى نطاق واسع

في دول كثيرة أبرزها أميركا والبرازيل وألمانيا والسويد وكندا والصين والهند، إن زيادة الطلب على الوقود الحيوي هو بسبب مجموعة من الاحتياجات المتزايدة على الطاقة مثل ارتفاع تكاليف النفط، الرغبة في مصادر طاقة نظيفة والرغبة في زيادة الدخول الزراعية في البلدان المتقدمة.

من مزايا الوقود الحيوي رخص تكلفته وإمكانية إنتاجه في أي وقت وفي أي بقعة من الأرض، بسبب توافر مواده الأولية وعدم تقيدها بأي عوامل جغرافية أو طبيعية، وهي ميزة كبرى تفتقدها مصادر الطاقة الأخرى المتجددة. غير أن ميزة الوقود الحيوي الكبرى التي يؤمل تطويرها والتوسع فيها؛ أنه يمكن إنتاجه أيضا من المخلفات والفضلات الحيوانية والنباتية سواء كانت بقايا الحيوانات وروثها أوكانت من قش الأرز ونشارة الخشب ، كما يمكن إنتاجه من الطحالب المائية ومن نباتات أخرى سريعة النمو وغير ذات قيمة غذائية مثل الجاتروفا والهوهوبا، كما أن نظافة هذا المصدر وعدم إضراره بالبيئة أو المناخ وبالتالي تعاظم الآمال المعقودة عليه في تخليص العالم من جزء كبير من مشاكله البيئية الحالية.

إن أحدث نمو في إنتاج الوقود الحيوي هو ذلك الذي شهدته بلدان منظمة التعاون والتنمية في الميدان الاقتصادي OCDE، وأساسا الولايات المتحدة الأمريكية وبلدان الاتحاد الأوربي، والاستثناء هو البرازيل، التي كانت رائدة في إقامة قطاع وطني للوقود الحيوي قادرًا على المنافسة اقتصاديًا، ويعتمد إلى حد كبير على قصب السكر.

وبحسب ما جاء في تقرير حديث لمنظمة الفاو، يمكن للوقود الحيوي أن يساهم في دعم خطط التنمية المستدامة في الدول النامية ، وفي خفض معدلات الفقر والجوع وتوفير مصادر الطاقة لاسيما طاقة الكهرباء لمليار نسمة على مستوى العالم حاليًا لما له من أثر إيجابي في المجالات التالية: تراجع أسعار الطاقة، بيئة أفضل، ثاني أكسيد كربون اقل، توزيع عادل لموارد الطاقة، أعمال زراعية مربحة للمحاصيل المنتجة للطاقة، تكلفة إنتاج أقل وخاصة انخفاض في انبعاثات الاحتباس الحراري[31].

**1-2-5/ أكسيد الديميثيل:**

أكسيد الديميثيل oxyde de diméthyle (DME) ظهر مؤخرا كوقود بديل لمحركات الديزل، هذا الوقود يمكن إنتاجه من مجموعة من المواد الأولية ومن مجموعة من المواد الخام الأحفورية مثل الفحم والغاز الطبيعي والمواد الخام المتجددة والنفايات، ومن الناحية المادية هذا الوقود مشابه لغاز البترول السائل ذو

ضغط البخار ودرجة حرارة منخفضة نسبيا، له علامة أوكتان مرتفعة نسبيا(55-60)، وبقدرة حرارية أقل من وقود الديزل، لكن الخاصية الأكثر أهمية التي يتميز بها متعلقة بسير عمل هذا الوقود الذي يختص بانخفاض حرارة الاحتراق الذاتي القريبة من تلك الخاصة بوقود الديزل العادي، وقد أظهرت الدراسات الأولية أن استخدام هذا الوقود كبديل يتطلب تعديلات طفيفة على المحرك، كما أن هذا الوقود لا يحتوي إلا على كمية قليلة أو معدومة من الكربون، ولا تصدر منه إلا انبعاثات قليلة أو معدومة من الهيدروكربون العطري المتعدد الحلقات أو البنزين أثناء الاحتراق، وقد لوحظ عليه كذلك أن انبعاثات الألديهيد aldéhyde منخفضة مقارنة مع محرك الديزل العادي[32].

2- **مبادرات تعمل على التقليل من حجم استهلاك الوقود:**

هناك مبادرات أخرى لا تندرج ضمن الجهود المبذولة ضمن التي تعمل على البحث عن استخدام طاقات وتكنولوجيات بديلة عما كان مستخدما في السابق، لكنها تبقى ضمن الجهود المؤسساتية التي تعمل على حماية البيئة من الآثار السلبية لنشاط النقل، ونستطيع أن نقول بأن هذه المبادرات تعمل أكثر على التأقلم مع المشكل وليس حل المشكل في حد ذاته، ونذكر من بين هذه المبادرات ما يلي:

2-1/ **المركبات الجديدة:**

في هذا السياق جدير بنا أن نشير إلى المعايير الأوربية للانبعاثات والتي يرمز لها بـ: EURO التي حددت الحدود القصوى للانبعاثات الملوثة للمركبات وهي متعلقة بمعايير تطبق على السيارات الجديدة، والتي يتمثل الهدف منها في التقليل من التلوث الهوائي للنقل البري للسلع.

معايير EURO، وعددها 7، أوضحت حسب رزنامة محددة حدود الانبعاثات المسموح بها لكل صنف جديد من المركبات، وكان المعيار الأول EURO0 الذي صدر سنة 1991 كان متعلقا بالعربات ذات الوزن الثقيل، أما المعايير الأخرى فهي متعلقة بكل أصناف المركبات سواء كانت من الوزن الثقيل أو الخفيف[33]، وفيما يلي التواريخ التي كان فيها كل معيار ساري المفعول:

**EURO0**: وهو متعلق بالمركبات التي دخلت الخدمة بعد سنة 1991
**EURO1**: وهو متعلق بالمركبات التي دخلت الخدمة بعد سنة 1993
**EURO2**: وهو متعلق بالمركبات التي دخلت الخدمة بعد سنة 1997
**EURO3**: وهو متعلق بالمركبات التي دخلت الخدمة بعد سنة 2001
**EURO4**: وهو متعلق بالمركبات التي دخلت الخدمة بعد سنة 2006

**EURO5**: وهو متعلق بالمركبات التي دخلت الخدمة بعد سنة 2011
**EURO6**: وهو متعلق بالمركبات التي دخلت الخدمة بعد سنة 2015

هذه المعايير وإن كانت تبدو إلزامية لكنها ساهمت بشكل كبير في دفع المؤسسات إلى إنتاج مركبات تحترم هذه المعايير حسب الرزنامة المحددة واستباقها أحيانا وهذا من أجل تحسين الأداء البيئي من جهة، وتحسين صورة المؤسسة من جهة أخرى. فهذا التحديد الذي غالبا ما يقدم على أنه الأقل خطورة ومكلفا نوعا ما، لكنه يكون في صالح حماية البيئة من أساطيل المركبات التي تمتلكها المؤسسات، ففي سنة 2006 قامت إحدى المؤسسات واسمها LR Services بتعويض مركبات متوافقة مع المعيار3 بمركبات تتوافق مباشرة مع المعيار5 الذي لم يحن موعده بعد آنذاك، ومركبات صغيرة تتوافق مع المعيار الرابع، وحققت هذه المؤسسة أهدافها المتعلقة بالتخفيض في الانبعاثات بنسبة 80% نهاية 2007، أما بالنسبة لقسم النقل التابع للبريد المركزي فقد عوض هو الآخر بشكل منتظم أسطوله عند نهاية عقد المعيار 3 بمركبات تحترم المعيار 4، 21% منها كانت في إطار الخدمة ابتداء من نهاية 2006، ومع نهاية 2006 كان أسطول شركة اسمها captive de casino متطابقا مع المعيار4 وكان محترما منذ بداية سنة 2006 بالنسبة للمركبات الجديدة، منها 13 مطابقة لشروط المعيار 5.[34]

كل ما سبق يبرز أهمية تلك المعايير في دفع المؤسسات إلى اتخاذ مبادرات طوعية للتعديل في مواصفات أسطول المركبات الناقلة للحفاظ على البيئة.

2-2/ **السياقة البيئية:**

هنالك العديد من المؤسسات مطالبة بإعادة النظر في سياسة تكوين سائقيها لما يسمى بالسياقة البيئية "éco-conduite".

في هذا السياق أجريت اختبارات بقسم النقل التابع للبريد المركزي الفرنسي وخاصة بمدينة ليون سنة 2005، مع 35 ساعي بريد، هذا التدريب مكن خلال 6 أشهر من التخفيض في استهلاك الوقود بـ 7% ومن عدد الحوادث بـ 50%، وبمعدل 400 شخص في الأسبوع قام قسم النقل بتكوين 60.000 حتى نهاية سنة 2009، وفي هذا الإطار قام القسم بتعيين عشرة مكونين معظمهم تكونوا في مدارس السياقة وتابعوا كذلك تكوينا آخر على المقاس لدى إحدى الشركات السويسرية المختصة، وفيما يخص الاستثمارات قام القسم بصرف مبلغ 500.000 أورو كرواتب، تكوين السائقين، التجهيز بمركبات جديدة واستبدال بعض سعاة البريد، وكل هذا من أجل التحسين في أدائه البيئي.

وقام نحو 1.200 سائق من وحدة النقل التابعة لفرع Geodis BM التابعة لشركة رونو Renault بمتابعة برنامج متقدم لتكوين متقدم من أجل سياقة رشيدة وآمنة، وقامت الشركة بتجهيز مركباتها بأداة برمجية متعلقة بأهم المعايير السلوكية للسائقين والتي تقوم بتحليل يمكن من التحسين في قيادتهم للمركبات وكذلك الاقتصاد في استخدام الطاقة.

وقامت شركة إكسبريس الألمانية بتكوين سائقيها على تقنيات السياقة الاقتصادية منذ مارس 2003، وكان الأوائل الذين تلقوا هذا التكوين هم السائقون الموزعون للطرود بألمانيا[35].

**3-2/ حلول تكنولوجية إضافية:**

التكنولوجيات الإضافية تقدم على أنها قادرة على التقليل من استهلاك الوقود و/أو التلوث، كإضافة مصفاة الجزيئات المتطايرة particule المشتراة من مختلف الشركات الناقلة، وعمليات ضبط المحرك، كالاختبارات التي قامت بها شركة كازينو Casino بالتعاون مع الوكالة البيئية للتحكم في الطاقة ADEM، والتي بينت إمكانية الاقتصاد في الطاقة بقيمة تصل إلى 6 لتر في كل 100 كم/سا.

في بداية 2007 قام مدير إحدى شركات النقل الباريسية التي تتكون من 300 عامل بلقط bridage محركات جزء من مركبات الشركة حتى لا تتجاوز سرعتها 80 كم/سا، وبالرغم من أن السائقين اشتكوا من عدم تمكنهم في بعض الأحيان من عدم القدرة على تجاوز مركبات أخرى، لكن يبقى هذا القرار جد مهم سواء بالنسبة لحماية البيئة أو بالنسبة للمصلحة الاقتصادية، فتحديد مسافة المحركات مكن المؤسسة من توفير مبلغ 250.000 أورو في الثلاثي فقط.

وقامت وحدة Geodis بلقط جراراتها وتحديد سرعتها إلى 80 كم/سا، وقام مجموعة من الباحثين بشركة Norbert Dentressangle من تحديد لقط أمثل مكيف مع كل سائق (من 83 إلى 88 كم/سا)، وقامت مجموعة STVA المختصة في النقل والإمداد بدراسة إمكانية لقط سرعة الشاحنات إلى 90 كم/سا.

وعلاوة على ذلك قامت الشركة Norbert Dentressangle بالتعاون مع الشركات المصنعة للإطارات ذات المقاومة الضعيفة للأرض والضواغط الكهربائية من أجل التقليل من استهلاك الوقود والإنبعاثات، وكانت نتيجة هذه الاختبارات انخفاض معتبر في الوقود المستهلك[36].

**خلاصة:**

هذه الورقة البحثية ركزت فقط على الدور الطوعي للمؤسسات في حماية البيئة، أي خارج الدور الإلزامي وكذلك خارج دور الدولة كذلك، وكان الهدف من التركيز على هذا الجانب فقط هو تبيان الدور الإيجابي الذي يمكن أن تلعبه المؤسسة بشكل تطوعي في حماية البيئة من الأضرار التي تخلفها أنشطتها، هذا الدور الايجابي يكون دافعه في كونه يكون في صالح المؤسسة ليس فقط في تحسين صورتها أمام كل أصحاب المصلحة، لكن للتحسين في تنافسيتها كذلك، وهذا ما يجعل المؤسسة تتخذ من حماية البيئة كاستراتيجية لها، ولتوضيح هذا التصور اتخذنا من نشاط النقل الذي تمارسه كل المؤسسات مهما كان اختصاصها، هذا النشاط وعلى أهميته يعد أكثر الأنشطة الهادمة للبيئة، خاصة عندما كان يمارس بصورة تقليدية، حيث بعد إبراز مختلف قنوات نقل السلع وتوضيح مختلف الإنبعاثات التي يصدرها، وتوضيح مختلف المبادرات التطوعية التي قدمتها كبرى المؤسسات في العالم، والتي وإن كانت لا تستجيب لكل الآمال، تؤكد بأن البعد الاقتصادي بإمكانه أن يتوافق مع البعد البيئي في معظم الجوانب ولذلك فالقوانين والتشريعات قد لا يكون لها نفس التأثير الذي يتيحه الهدف الاقتصادي لكل مؤسسة في توفير حماية أكثر للبيئة العالمية.

والسؤال الذي يطرح نفسه أين هي مؤسساتنا أمام كل هذا التطور؟ وحسب اعتقادنا فإن مؤسساتنا لا تزال بعيدة كثيرا عن مثل هذه المساعي، فولاية باتنة مثلا تحتل المرتبة الأولى في الجزائر من ناحية المصابين بالسرطان ويعود السبب بالدرجة الأولى إلى الانبعاثات المختلفة من نشاط المنطقة الصناعية المتواجدة بقلب المدينة، وقد يعود السبب إلى قلة المنافسة وانعدام الوعي البيئي عند المسيرين. وقبل ختم هذه الورقة البحثية نقدم هذه التوصيات التي نراها مهمة لحماية البيئة الجزائرية:

- تفعيل العمل المشترك بين المخابر الجامعية التي ترتكز أعمالها على حماية البيئة مع المؤسسات واعتبارها شريكا اجتماعيا، من أجل طرح المشاكل البيئية التي يسببها نشاط نقل السلع بالجزائر.
- الاستفادة من تجارب المؤسسات العالمية الكبرى فيما يخص البدائل التي قدمتها خاصة فيما يخص استخدام الغاز الطبيعي المضغوط الذي لا يتطلب تغييرات تقنية كبيرة في المركبات وهو متوفر في بلادنا.

**الهوامش:**

[1]- ياسر شاهين، البعد البيئي للقطاع الخاص الفلسطيني، في مؤتمر: المؤتمر الدولي الثاني حول البيئة الفلسطينية، فلسطين، 2009، ص 1.

[2]- لعيبي هاتو خلف، محاسبة التلوث البيئي، الأكاديمية العربية في الدنمارك، في: www.ao-academy.org، (15-11-2011).

[3]- منور أوسرير، محمد حمو، الاقتصاد البيئي (الجزائر:دار الخلدونية،2011)، ص 176.

[4]- المرجع نفسه، ص 83.

[5]- فاتح مجاهدي، شراف إبراهيم، "الإدارة البيئية كمدخل لتحقيق تنافسية المؤسسة الصناعية"، في مؤتمر: المنافسة والاستراتجيات التنافسية للمؤسسات الصناعية خارج قطاع المحروقات في الدول العربية، جامعة الشلف، الجزائر، 08 و 09 نوفمبر 2010، ص 3.

[6]- Ahmed Turki, "Les comportements écologiques des dirigeants des entreprises tunisiennes", revues vertigo, Vol 9, N 2 (Tunisie : Séptembre 2009), p1.

[7]- إيثار عبد الهادي آل فيحان، سوزان عبد الغني البياتي، "تقويم مستوى تنفيذ متطلبات نظام الإدارة البيئية"، مجلة الاقتصاد والإدارة، العدد 70، العراق، 2007، ص 116-117.

[8]- محمد صالح تركي القريشي، مقدمة في علم اقتصاد البيئة، عمان، إثراء للنشر والتوزيع، 2011، ص 157.

[9]- علي فلاح الزغبي، زكريا أحمد عزام، إدارة الأعمال اللوجيستية، عمان، المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2011، ص 250.

[10]- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[11]- عديسان إبراهيم أبو عبدون، مصادر التلوث البيئي و أبعاده، وقود وسائل النقل والمواصلات، جامعة الشارقة، قسم الكيمياء، الإمارات العربية المتحدة.

[12]- Joy Hecht, « Les Incidences sur l'environnement du transport de marchandise », organisation de coopération et de développement économique, Paris, 1997, p 10.

[13] النقل المستدام بيئيا، في: webworldbank.org، (25-09-2012)

[14]- Pascal Havart, Le coût environnemental du transport de marchandises et la problématique des kilomètres alimentaires, DESS en gestion des environnement non publié (France, 2005-2006), p 29.

[15] موسوعة ويكيبيديا، التلوث السمعي، في: en.wikipedia.org، (29-09-2012).

[16]- Joy Hecht, Op.cit, p 11.

[17]- Ibid, p 12.

[18]- Idem.

[19]- حيدر عبد ضهد، محمد هليل حافظ، التلوث البيئي الناتج عن وسائل النقل واستخدام السيارة الكهربائية العاملة بخلايا الوقود حلا له، ص 5.
[20]- المرجع نفسه، نفس الصفحة.
[21]- Rapport de recherche MEET (UE), «Portal, environnement, énergie et transport», 2003, p 42.
[22]- السيارات الكهربائية قد تتجه الى طريق مسدود، القدس العربي، العدد 7350، 05-02-2013، في: www.alquds.co.uk، (10-03-2016).
[23]- موسوعة ويكيبيديا، خلايا الوقود، في: en.wikipedia.org، (27-09-2012).
[24]- تويوتا تطرح سيارات الهيدروجين في: www.taqat.org، (28-09-2012).
[25]- نظام الغاز الطبيعي المضغوط، في: www.santekcng.com، (28-09-2012)
[26]- المرجع نفسه.
[27]- Valérie Castay, La responsabilité sociale et environnementale des entreprises comme outil de régulation de la demande de transport, Groupe AFT-IFTIM,ADEM, 2008, p 116.
[28]- وقود الميثانول، في: plaza.ufl.edu، (27-09-2012).
[29]- وقود الإيثانول،في: www.arab-eng.org، (24-09-2012).
[30]- المرجع نفسه.
[31]- موسى الفياض، م.عبير أبو رمان، الوقود الحيوي: الأفاق و المخاطر و الفرص، في: www.basrahcity.net، (20-09-2012)
[32]- Portal, Op.cit, p 47
[33]- Encyclopédie Wikipédia, Norme européenne d'émission Euro, dans : en.wikipedia.org, (24-09-2012).
[34]- Valérie Castay, Op.cit, p 119.
[35]- Idem.
[36]- Valérie Castay, Op.cit, p 120.

# الخصائص الأساسية لدورة الأعمال الاقتصادية في الجزائر خلال الفترة 1990-2013

**أ/مريم رحمون - أ.د/عايشي كمال**
كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير – جامعة باتنة 1 -

**الملخص:**
يهدف البحث لمحاولة إثبات نماذج دورات الأعمال العينية RBC لتفسير التقلبات الاقتصادية في الجزائر بالإضافة إلى تفحص الخصائص الأساسية stylized facts لهذه الدورات وذلك باستخدام مرشح HP وهو من أشهر الأساليب المستعملة لفصل السلسلة الزمنية خلال الفترة 1990- 2013. ووجد أن خصائص الدورة الاقتصادية الجزائرية فيها ما يختلف عن محتوى النظرية وما ينطبق معها .
**الكلمات الدالة:** دورة الأعمال العينية RBC، مرشح HP، الناتج الكامن، الدورات الاقتصادية.

**Abstract:**
This study aims to investigate "stylized facts" of the Real Business Cycle in the case of Algeria using Hodrick & Prescott filter over the period 1990-2013, it's considered as the most popular statistical univariate method.and we found that there is some differences in stylized facts of Algeria' s cycle.

**مقدمة:**

يعتبر الاستقرار الاقتصادي من أهم أهداف السياسة الاقتصادية، نظرا لدوره الايجابي في رفع النمو الاقتصادي وتحقيق مستوى مرتفع من توظيف عناصر الإنتاج. وتختلف المدارس الاقتصادية لتفسير التقلبات الاقتصادية؛ حيث عرفت الدورات الاقتصادية تطورا انطلاقا من القرن التاسع عشر، ويعتبر Clément Juglar أول من قام بتحليل الأزمات الاقتصادية في كتابه "الأزمات التجارية والعودة الدورية لها في فرنسا، انجلترا والولايات المتحدة". وفي 1920 استعمل Kitchin سلاسل مالية ومؤشرات للتمييز بين دورات أساسية مدتها 10

سنوات ودورات فرعية مدتها 3 سنوات. ثم أوضح Kondratieff بعد ذلك دورات طويلة الأجل تصل مدتها إلى 50 سنة. وفي 1939 قام Schumpeter بتحليل الدورات الاقتصادية باستخدام فكرة الدورات المركبة يعني أن كل دورة من Kondratieff تحتوي على 6 دورات أساسية أو ما يسمى بدورات الأعمال (دورات Juglar) وتنقسم بدورها إلى 3 دورات قصيرة الأجل (Kitchin). وبعد الحرب العالمية الثانية 1946 ظهرت من جديد أعمال الدورات الاقتصادية من طرف Burns & Mitchell والذي اعتبر كل منهما "بأن الدورات الاقتصادية عبارة عن نوع من التدفقات التي تحدث في نشاط الاقتصاد الكلي للبلدان والتي يتم تنظيم العمل فيها في إطار مؤسساتي. وتتألف الدورة من توسعات تظهر تقريبا في نفس الوقت في العديد من النشاطات الاقتصادية، ثم تتبعها حالات عامة من الركود، الانكماش والانتعاش والتي تندمج في مرحلة التوسع للدورة القادمة، وهذه السلسلة من التغيرات تكون متكررة وليست دورية وذلك بمدة زمنية متغيرة تتراوح ما بين سنة إلى 12 سنة"[1]. وبقيت هذه الدراسات لتحليل التقلبات لفترة طويلة خارج مجال النظرية الاقتصادية لذلك سميت بالدورات الخارجية[2]. وبعد ظهور النظرية الكينزية ساهم كل من Hicks و Samuelson في بناء النظرية المعاصرة للتقلبات الاقتصادية وتم تفسيرها انطلاقا من الاختلالات الحادثة في الأسواق وعرف ما يسمى بالدورات الداخلية. وعلى الرغم من اختلاف تفسيرات النظريات المعاصرة لما يحدث من تقلبات اقتصادية يمكن تقسيمها بصفة عامة إلى اتجاهين رئيسيين[3]:

**تفسير الدورات الاقتصادية في إطار نماذج عدم التوازن:**

ظهرت هذه النماذج في الستينات مرتكزة على نظرية التوازن العام الوالراسي والتي تستعمل لوصف الأوضاع طويلة الأجل، أما الأوضاع التي تحدث في الأجل القصير فتكشفها نظرية التقلبات الواردة بالتحليل الكينزي؛ أي عبر الاختلالات الحادثة في الأسواق. وبالتالي فإن مصدر التقلبات يتمثل في أزمات الطلب؛ فجمود الأثمان والرواتب في الأجل القصير يولد ردود أفعال كمية تحدث اختلالات في الأسواق. وعلى ذلك فإن نماذج الثمن- الكمية (بمعنى مدى استجابة الأثمان والرواتب لاختلالات الأسواق وردود أفعالها على الكميات المطلوبة) تمثل المكونات الديناميكية لعدم التوازن.

**تفسير الدورات الاقتصادية في إطار نماذج التوازن:**

انتقد الفكر المعاصر للمدرسة النيوكلاسيكية تحليل الدورات الاقتصادية طبقا لنماذج عدم التوازن التي بدت عاجزة عن تفسير التقلبات القوية التي حدثت بصفة خاصة في العمالة خلال السبعينات، فالأزمات التي حدثت في عرض البترول أفضت إلى رفع أسعاره، وجعلت الاقتصاد الكلي أكثر حساسية لعوامل العرض بحيث أصبح النموذج الكينزي عاجزا عن تقديم تفسير مقنع للزيادة المحسوسة التي حدثت آنذاك في البطالة والتضخم. لذلك اعتمدت المدرسة النيوكلاسيكية على فرضية توازن الأسواق لشرح التقلبات الاقتصادية وأن مصدرها ناتج عن أزمات العرض.

وقد مر التيار النيوكلاسيكي بمرحلتين إحداهما ظهرت في أوائل السبعينات على يد لوكاس والأخرى نظرية الدورات العينية وتنسب إلى سنوات الثمانينات. واعتمد لوكاس على نظرية التوقعات الرشيدة لتفسير الدورات الاقتصادية؛ حيث تتوقف رشادة توقعات الأفراد على درجة توفر وإتاحة المعلومات لهم. ويعني ذلك أنه كلما توفرت معلومات عن المستقبل كلما ساعد ذلك على تجنب الدورات الاقتصادية، وبالتالي فإن هذا النموذج يسمح للناتج الكلي أن يتذبذب بعيدا عن مستوى المعدل الطبيعي كنتيجة للحركات غير متوقعة في الطلب الكلي؛ أي أن الدورات الاقتصادية تحدث نتيجة للسياسات غير المتوقعة التي تنشأ عن عدم توفر المعلومات بشكل دقيق لدى الأعوان الاقتصاديين، فتكون استجابتهم غير مثلى، مما يؤدي إلى حدوث اختلالات في الناتج والتوظيف. غير أن الصعوبة التي صادفها نموذج لوكاس تكمن في اعتماده فقط على أخطاء توقعات المتعاملين الاقتصاديين بخصوص السياسة النقدية نتيجة نقص المعلومات المتوافرة لديهم، مما دفع أنصار المدرسة النيوكلاسيكية إلى البحث عن تفسير جديد للتقلبات في ظل الدورة المتوازنة[4].

ومع بداية الثمانينات توصلت المدرسة النيوكلاسيكية إلى أن التقلبات الاقتصادية تتولد عن عوامل عينية بحتة قد تكون أزمات إنتاجية ناتجة عن التغير التكنولوجي أو حدوث تعديل هام في أسعار الطاقة، كما يمكن أن تكون هذه الأزمات كوارث طبيعية أو حروبا واضطرابات سياسية. وأكدت النظرية على حيادية النقود في الاقتصاد ثم طورت نماذجها انطلاقا من أعمال Kydland & Prescott (1982)، Long & Plosser (1983)، اللذين استفادا من نموذج النمو الأمثل العشوائي لـ Mirman & Brock (1972). كما لجأت النظرية إلى استخدام طرق

تحليلية جديدة لإثبات صلاحية الاقتراحات التي قدمتها وذلك باستعمال نموذج كمي مفصل للظاهرة الدورية يبنى على معادلات ومعاملات رياضية مجردة ومن بين النماذج المستخدمة مرشح Hodrick & Prescott. وانتهى النموذج إلى وجود خصائص للظاهرة الدورية للاقتصاد الأمريكي وتتمثل في حدوث تقلبات مشتركة تصيب المكونات الاقتصادية الأساسية (الاستهلاك، الاستثمار، العمالة والناتج،...)، واتسام هذه التقلبات بالاستمرارية والترابط إضافة إلى اختلاف درجة عمقها من متغير أو مكون اقتصادي إلى أخر[5].

وانتشرت بعد ذلك فكرة اختبار صلاحية نماذج الدورات العينية على الاقتصاد الفرنسي Hairault 1990 الذي حرص على تطبيق الوقائع النموذجية للنظرية كمثال للاقتصاديات الأوروبية التي تعاني من الدورات ومقارنتها بالاقتصاد الأمريكي، إضافة إلى ذلك قام كل من Danthine & Donaldson1993 بدراسة البلدان الأساسية في منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية والمقارنة بينها.

وهذا ما سيتم التطرق له باستعمال معطيات الاقتصاد الجزائري؛ حيث قسم البحث إلى جزء نظري تناول شرح مبسط لنظرية الدورات العينية وتوضيح خصائصها. أما الجزء التطبيقي فقد خصص لإثبات صلاحية نماذج الدورات العينية باستعمال مرشح HP.

**أهمية البحث:**

يعتبر الاستقرار الاقتصادي وتقليل التقلبات في الناتج الكلي من أهم أهداف السياسات الاقتصادية، نظرا لدوره الإيجابي في رفع معدل النمو الاقتصادي وتحقيق مستوى مرتقب من توظيف عناصر الإنتاج. وقد جرى العرف في الأدبيات الاقتصادية لدورات الأعمال على تقديم ملخص لحجم التغير الدوري (cyclical variation) في متغيرات الاقتصاد الكلي وتغيراتهم الدورية المشتركة (co-variations) حيث يمكن صانعي القرار السياسي من معرفة المتغيرات الاقتصادية التي يمكن اعتبارها مؤشرات قائدة (leading indicators) للنشاط الاقتصادي.

**هدف البحث:**

تهدف الدراسة إلى إثبات أو نفي صلاحية نظرية الدورات الاقتصادية العينية لتفسير التقلبات الاقتصادية في الجزائر خلال الفترة 1990-2013. وذلك من خلال إيجاد دورة الأعمال ومعرفة مكوناتها الأساسية باستعمال المرشح Hodrick

Prescott 1997 &، ثم بعد ذلك محاولة إثبات الخصائص الأساسية التي تميز الظاهرة الدورية للاقتصاد الجزائري Stylized Facts.

**منهجية البحث:**

من أجل تحقيق هدف البحث اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي والاستنتاجي، وتم استعمال بعض المتغيرات الكلية:

- الناتج المحلي الخام pib_r: وفقا لبيانات سنوية بأسعار ثابتة لسنة 2010 والتي نشرت من طرف المكتب الوطني للإحصاء خلال الفترة 1990-2013.

ومن أجل معرفة مكونات الدورة الاقتصادية الجزائرية وخصائصها استعملنا المتغيرات التالية:

- التراكم الخام للأصول الثابتة بالأسعار الحقيقية: ABFF_r والذي يمثل أحسن متغير(proxy) يمثل الاستثمار في الجزائر.

- العمالة empl: وتقاس بعدد ساعات العمل، أما في الجزائر فتقاس بعدد العمال المشتغلين، وذلك لغياب الإحصائيات في الجزائر.

أما البيانات التي استخرجت من البنك الدولي:

- الاستهلاك النهائي للعائلات C_final_r: بالأسعار الثابتة خلال الفترة 1990-2013.
- صادرات السلع والخدمات بالأسعار الحقيقية export_r.
- واردات السلع والخدمات بالأسعار الحقيقية import_r.
- الكتلة النقدية بالأسعار الجارية mass_mon.

كما تم استعمال أسعار البترول P_opec المستخرجة من منظمة الدول المصدرة للبترول OPEC.

**الجزء النظري:**

**نظرية دورة الأعمال الحقيقية:**

اعتبرت نظرية الدورات الحقيقية نموذج النمو النيوكلاسيكي قادرا على تفسير النمو والتقلبات الاقتصادية والتي تنتج عن الاستجابة المثلى للصدمات التكنولوجية، ومثل Plosser 1989 آلية الاستجابة بافتراض وجود متعامل اقتصادي واحد (منتج ومستهلك في نفس الوقت) والذي أطلق عليه رواد النظرية اسم Robinson Crusoé. وتتمثل مشكلته في كيفية تقسيم وقته بين العمل والراحة بطريقة مثالية أمام الظواهر العشوائية المحتملة التي تحدث في جزيرته لإنتاج جوز

الهند. فماذا يحدث عندما يكون وفرة في إنتاج جوز الهند اليوم؟ فإذا كان Robinson لا يهتم بالمستقبل يمكن أن يستهلك كمية أكبر اليوم من دون تغيير كمية العمل واستثماره (زراعة شجر جوز الهند لتعظيم استهلاكه مستقبلا). أما إذا اهتم بالمستقبل (بعبارة أخرى إذا عظم دالة المنفعة الزمنية) تكون استجابته وفقا لحالة الصدمة التكنولوجية إذا كانت مؤقتة أو مستمرة بالإضافة إلى تفضيلاته للراحة اليوم أو الغد[6]. وبذلك نحلل الاستجابة إلى:

**حالة صدمة إنتاجية عابرة:**

ستسمح زيادة الثروة بزيادة استهلاك Robinson اليوم وراحته في المستقبل مما يعني أن الأزمة ستؤثر على عرض عمله واستثماره. فبالنسبة لعرض العمل سيحاول إحلال عمل اليوم محل عمل الغد وذلك لسهولة جمع جوز الهند اليوم أكثر من الغد (الإحلال الزمني) مما يؤدي إلى الزيادة في إنتاجية العمل اليوم. كما يظهر أثر الدخل حيث كلما زاد ثراء Robinson كلما زاد استهلاكه وبقدر أقل من العمل ولكن في الغالب فإنه لن ينقص من مقدار عمله. وعلى ذلك فإن الأثر الثاني الذي يتحقق في الجزيرة إلى تخفيض البطالة (راحة روبنسون) في مرحلة التوسع وزيادتها في مرحلة الركود. أما بالنسبة للاستثمار فإن روبنسون سيقوم باستثمار جزء من الزيادة الحادثة اليوم ليقطف ثمارها غدا وإحلال أشجار جديدة محل تلك التي سينتهي عمرها.

**حالة صدمة إنتاجية مستمرة:**

في هذه الحالة تكون استجابة روبنسون مختلفة؛ حيث يكون جوز الهند أكثر غزارة في الحاضر والمستقبل مما يدفعه إلى بذل مجهود أقل وتحقيق معدل استثمار أدنى لأنه في كل مرة سيحصل على كمية أكبر من جوز الهند. وبذلك فإنه في الأزمات الدائمة سيكون أثر الدخل على العمل والاستثمار أكثر قوة من أثر الإحلال داخل الحيز الزمني، حيث سيكون Robinson أقل تحمسا لزيادة عرض العمل وأكثر ميلا لزيادة الاستهلاك.

وبذلك فإن صدمات الإنتاجية العابرة في جزيرة Robinson تسبب استجابة شبه دورية في الاستهلاك والاستثمار والتوظيف. كما يوضح اقتصاد Robinson ترجمة حقيقية للواقع ولكن تبقى ثلاث نقاط حساسة تتمثل في استمرارية التقلبات وآثار الإحلال الزمني التي تسمح بدورية العمالة وأخيرا طبيعة الصدمات التكنولوجية.

ومن أجل إثبات صلاحية نماذج الدورات العينية تم الاعتماد على الاقتصاد القياسي لاختبار الخصائص الأساسية Stylized Facts المميزة للظاهرة الدورية على الاقتصاد الأمريكي وبعض الدول الصناعية وقد حرصت النظرية على تأكيد ثلاث خصائص:

**الخاصية الأولى**: تتسم التقلبات الاقتصادية التي تصيب المكونات الأساسية (كالاستثمار والاستهلاك والتوظيف والناتج والرواتب) بالاستمرار والثبات بالشكل الذي يمكن أن يفضى إلى تحويل الصدمات المؤقتة إلى صدمات شبه دورية.

**الخاصية الثانية**: العديد من المكونات الاقتصادية الأساسية تشهد تقلبات مشتركة.

**الخاصية الثالثة**: شكل وعمق التغير يتفاوت فيما بين المكونات الأساسية، فالاستثمار يتقلب أكثر من الاستهلاك والتوظيف يتقلب أكثر من الرواتب.

ويمكننا أن نخلص من هذه الخصائص الفعلية للدورات الاقتصادية المشاهدة في العالم المتقدم إلى صلاحية نماذج الدورات العينية لتفسير التقلبات الاقتصادية، والتي ترجع إلى كافة المكونات الاقتصادية وليس الناتج القومي وحده حيث استطاع Kydland & Prescott 1991 تفسير 70% من الأزمات التي مر بها الاقتصاد الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية.

**الجزء التطبيقي:**

**1- النموذج: مرشح هودريك وبريسكوت HP:**

إن المفهوم العريض لدورات الأعمال العينية يُعرف على أنه "الحركة المشتركة (Co-movement) للانحرافات عن الاتجاه الزمني في السلاسل الزمنية التجميعية المختلفة". هذا يعني أنه يتوجب فصل الاتجاه الزمني (time trend) من السلسلة الزمنية المعبرة عن المتغير الاقتصادي الحقيقي، بحيث يبقى لنا التذبذبات الدورية أو الانحرافات. إن طريقة عزل الاتجاه الزمني في البيانات تُسمى تصفية البيانات (data filtering) بينما يُسمى الإجراء (procedure) المستخدم في التصفية بمصفي (filter) البيانات[7].

إن المصفي الشائع الاستخدام عالميا هو مصفي هودريك وبريسكوت (1997) والذي تم دراسته بدقة من طرف العديد من الباحثين من بينهم king & Rrebelo (1993) و Ehlgen (1998).

فالمصفي HP استعمل في العديد من الدراسات الاقتصادية لتقدير النمو الكامن وفجوة الناتج (Cette1997, DeMassi 1997, Fisher et al 1996, Turner 1995)،

$$y_t = y_t^* + c_t .$$

ويعد من الأساليب الأحادية المتغير والذي يعتمد على فصل السلسلة الزمنية إلى مكون النمو (أو ما يسمى بالاتجاه أيضا) (component growth) $y^*_t$ عن مكون الدورة (Cyclical component) $c_t$ ويمكن التعبير عنها بالعلاقة التالية[8]:
و لقياس رتابة أو نعومة مكون الاتجاه $y^*_t$ يجب حل مشكلة الأمثلية التي تعتمد على تقليص تباين السلسلة $y_t$ حول $y^*_t$:

$$\text{Min } L = \left\{ \sum_{t=1}^{T} c_t^2 + \lambda \sum_{t=2}^{T} (\Delta y_t^* - \Delta y_{t-1}^*)^2 \right\}$$

$$= \sum_{t=1}^{T} (y_t - y_t^*)^2 + \lambda \sum_{t=2}^{T} [(y_t^* - y_{t-1}^*) - (y_{t-1}^* - y_{t-2}^*)]^2 .$$

حيث: $\lambda$ عدد موجب (معامل لاجرانج) ويمثل المعامل الذي يسيطر على مقدار الرتابة أو النعومة في السلسلة (smoothness).
$y_t$ يمثل السلسلة الزمنية المراد فصلها
(c_final_r, export_r , import_r ,mass_mon P_Opec, Pib_r, ABFF_r, empl)
* $y_t$ يمثل الاتجاه Trend أو مكون النمو.
$c_t$ يمثل مكون الدورة cycle أي الفرق بين مكون النمو والناتج الفعلي.

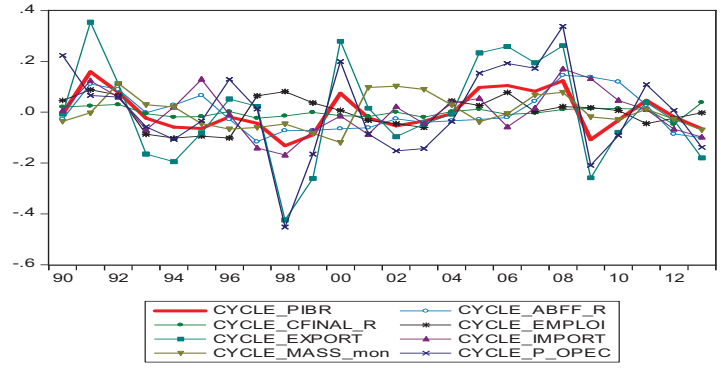
إن الحد الأول في التعبير الرياضي السابق هو مجموع الانحرافات المربعة للاتجاه (مكون النمو) عن قيم السلسلة نفسها، بينما الحد الثاني ليس إلا مجموع مربعات الفروق المتعاقبة لعنصر الاتجاه في السلسلة. وكما نلاحظ أن حل مشكلة الأمثلية يقتضي حساب سلسلة الاتجاه (الناتج الكامن) في السلسلة الأصلية الذي يعتمد على القيمة المختارة لمعامل النعومة $\lambda$ ولكن يصعب على الباحث اختيار قيمة للمعامل $\lambda$، وقد جـرى العرف على اختيار$\lambda$ =1600 للبيانات الربع سنوية، واختيار $\lambda$=100 للبيانات السنوية، وذلك حسب التوصيات التي قدمها الثنائي هودريك وبريسكوت، أما البيانات الشهرية تقدر بـ $\lambda$=14400[9]. فالعديد من الدراسات الحديثة استعملت قيما مختلفة، فهناك من يميل لاستخدام قيم كبيرة ل $\lambda$ مثل Baxter &King حيث حددوا $\lambda$ بين 100 و400 للبيانات السنوية. وApel & al (1996). والبعض الأخر يفضل استعمال قيم صغيرة محصورة بين 4 و10(Maravall, Pederson)[10].

وبعد استعمال المرشح والحصول على المكون الدوري لكل من الناتج والمتغيرات الكلية الأخرى سيتم عرض الخصائص الأساسية لدورة الأعمال وذلك باستعمال بعض المقاييس الإحصائية كالانحراف المعياري ومعامل الارتباط[11].

**2- النتائج:**

بعد إدخال اللوغاريتم على الناتج الداخلي الخام الحقيقي والمتغيرات الأخرى، قمنا بفصل السلاسل الزمنية باستعمال المرشح هودريك وبريسكوت (1997) وتحصلنا على مكون الاتجاه (Trend) ومكون الدورة (cycle). ويمثل مكون الدورة للناتج الداخلي الخام الحقيقي Pib_r دورة الأعمال للجزائر. أما المتغيرات الأخرى فهي تبين تقلبات متغيرات الطلب والعرض خلال الفترة 1990-2013. والشكل التالي يوضح ذلك:

**الشكل (1): يبين دورة الأعمال في الجزائر وتقلبات المتغيرات الكلية الأخرى**




**المصدر:** من إعداد الباحثة.

من خلال الشكل نلاحظ تناسب تحركات كل من دورة الأعمال للاقتصاد الجزائري مع تقلبات الصادرات cycle_Exportوأسعار المحروقات cycle_p_opec بشكل كبير، ففي بداية التسعينات مرت دورة الأعمال "cycle_pibr" بفجوة تضخمية في حين أن الاقتصاد لم يمر بمرحلة انتعاش ويظهر ذلك من خلال التقلبات في الاستهلاك للعائلات cycle_cfinal_r والاستثمار cycle_Abff_r والعمالة cycle_empl حيث نلاحظ تقلبات طفيفة وغير مشابهة لتقلبات الناتج. ولكن بعد سنة 1993 يوضح الشكل دخول الاقتصاد الجزائري مرحلة الانكماش الناتجة عن السياسة التقشفية المتبعة، واستمر الوضع لفترة طويلة إلى غاية 2000. ونلاحظ

انسجاما تاما بين تقلبات الناتج وتقلبات الصادرات وأسعار البترول خلال هذه المرحلة أيضا. ومن هنا نستنتج أن الكميات المصدرة لا تؤثر على الناتج وإنما أسعار المحروقات. كما تتفق تقلبات الناتج الجزائري مع تقلبات الواردات والاستثمار والعمالة بشكل أقل حيث نلاحظ من الشكل خلال الفترة 2004 إلى 2008 دخول الاقتصاد مرحلة الانتعاش الناتجة عن انتهاج الجزائر السياسة التوسعية بعد تحسن أسعار المحروقات، وتأثر كل من العمالة والاستثمارات (تحسن طفيف جدا).

وأثرت تقلبات أسعار البترول سلبا على تغيرات الناتج بسبب الأزمة العالمية التي امتدت انعكاساتها سنة 2009. أما تقلبات الكتلة النقدية والاستهلاك فلها أثر ضعيف جدا على دورة الأعمال بالجزائر، ولمعرفة خصائصها الأساسية قمنا بحساب بعض المقاييس الإحصائية وهي موضحة في الجدول التالي:

**الجدول (1): يبين الخصائص الأساسية لدورة الأعمال في الجزائر خلال الفترة 1990-2013**

| السلسلة | cycle_ pib_r | cycl_c final | cycle _abff | cycle_ emploi | cycle_ export | cycle_ import | _cycle popec | cycle masse |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| الانحراف المعياري | 0,077 | 0,02 | 0,07 7 | 0,06 | 0,2 | 0,087 | 0,17 | 0,06 |
| الارتباط الذاتي | 0.334 | 0.01 | 0.64 7 | 0.48 | 2410, | 0.429 | 0.192 | 0.42 |
| الارتباط مع cycle_pib-r | 1 | 0,27 | 0,34 | 0,31 | 0,94 | 0,42 | 0,81 | 0,22 |

**المصدر:** من إعداد الباحثة.

يوضح الانحراف المعياري التقلب في المتغيرات أو ما يسمى بسعة التقلبات الدورية حيث نجد أن دورة الأعمال تمثل 7% والتغير لكل من الصادرات وأسعار البترول على التوالي 20% و17% فسعة تقلب كل منهما تمثل تقريبا ضعف سعة دورة الناتج الجزائري. ويعتبر تقلب استهلاك العائلات أملس مقارنة بالناتج حيث سجل معدل تقلب 2%.

ويوضح معامل الارتباط قوة العلاقة والحركة المشتركة للدورة الاقتصادية مع مختلف تقلبات مكونات الاقتصاد، حيث نلاحظ أن العلاقة بين الناتج والعمالة، الإنفاق الاستهلاكي للعائلات، الاستثمار والكتلة النقدية والواردات والكتلة النقدية ضعيفة وبذلك فهي متغيرات مؤيدة ضعيفة للدورة. أما السعر النفطي والصادرات فتعتبر متغيرات قائدة مؤيدة للدورة procyclically بالنسبة للاقتصاد الجزائري.

وهي نتيجة متوقعة باعتبار الجزائر بلدا مصدرا للمحروقات. كما تجدر الإشارة إلى العلاقة الموجبة والقوية والتي وصلت إلى 85% بين التراكم الخام للأصول الثابتة وبين تقلبات الواردات؛ أي أن رأس المال الإنتاجي كالآلات والمعدات تستورد من الخارج وتستعمل في مشاريع غير إنتاجية وهو ما يوضح الأثر العكسي بين تغيرات العمالة والاستثمارات.

أما الارتباط الذاتي للمكونات الأساسية للاقتصاد الجزائري فيبين درجة الاستمرار وثبات التقلبات حيث تتميز معظم التقلبات بدرجة استمرار ضعيفة خاصة الاستهلاك العائلي ما عدا تقلبات الاستثمار والتي قدرت ب 64%.

ومما سبق يمكن القول أن خصائص الدورة الاقتصادية الجزائرية لا تنطبق كلية مع أدبيات الدراسة؛ حيث نلاحظ غياب الاستثمارات والعمالة كمؤيد قوي للدورة للاقتصادية، في حين تصدق النظرية في تفسير عدم الاستقرار إلى التقلبات الخارجية المتمثلة في صدمات أسعار المحروقات والتي تمثل صدمات عرض للاقتصاد الجزائري.

**الخلاصة:**

قدمت الدراسة نظرة حول دورة الأعمال الاقتصادية الجزائرية وإبراز خصائصها الأساسية باستعمال مرشح HP وذلك خلال الفترة 1990-2013، حيث سلط الضوء أولا على النظرية الحديثة لدورة الأعمال. وقد أثبتت النتائج القياسية أن جانب العرض مسؤول عن تقلبات الناتج في الجزائر المتمثلة في صدمات أسعار المحروقات. كما فشلت النتائج المتحصل عليها في إبراز دور الاستثمار والاستهلاك والعمالة والنقود بالنسبة للدورة الجزائرية كمتغير مؤيد قوي للدورة وذلك وفقا لما جاءت به نظرية الأعمال الحقيقية، وهذا ما يثير التساؤل حول فعالية برنامج الاستثمارات العمومية 2001-2014 ودوره لدعم النمو وبعث حركية الاستثمار، ومن الواضح تميُّزُ المشاريع الحكومية بعدم الكفاءة نظرا لغياب أثر التقلبات المشتركة التي تصيب المكونات الاقتصادية الأساسية (كالاستهلاك، الاستثمار، العمالة،...)، واتسام هذه التقلبات بدرجة تماسك واستمرارية ضعيفة. ومن أجل تخفيف تقلبات الناتج لابد من رفع الاستثمارات خارج قطاع المحروقات أي تنويع الإنتاج المحلي مما يحفز العمالة ومنه الاستهلاك. وفي الأخير نضيف أن الأزمة التي تعاني منها الجزائر أزمة هيكلية بالأساس وليست مشكلة فعالية سياسة معينة، لذلك لابد من بناء بنية تشريعية وقانونية بالإضافة إلى تهيئة مناخ الاستثمار.

**الهوامش:**

[1]- Burns.A &Mitchell.W, Measuring Business Cycle, National Bureau of Economic Research, New York,p3

[2]- Diemer. A, Economie Générale, IUFM Auvergne, p145.
http://www.oeconomia.net/private/cours/economiegenerale/CAPET/05.fluctuationscycles.pdf

[3]- د. عبد الباسط وفا، الدورات الاقتصادية العينية والتفسير النيوكلاسيكي الحديث، دار النهظة العربية ، جامعة حلوان ، مصر، 2001، ص4.

[4]- د. طالب محمد العوض، مدخل إلى الاقتصاد الكلي، معهد الدراسات المصرفية، عمان الأردن، 2004، ص166.

[5]- Xavier Bonnet & Sandrine Duchene, Apports et limites de la modélisation « Real Business Cycles », INSEE-Division Croissance et Politiques Macroéconomiques, France, Mars 1998.

[6]- Pierre-Alain Muet, Modèles d'équilibre et de déséquilibre dans les théories contemporaines des cycles, revue Observations et diagnostics économiques n°45, juin 1993, p85
http://www.ofce.sciences-po.fr/pdf/revue/3-045.pdf.

[7]- Dirk Krugger, **Quantitative Macroeconomics : An Introduction,** Department of Economics, University of Pennsylvania, April 2007, p5. http://www.fgv.br/professor/ferreira/QuantMacro%20(2).pdf.

[8]- Robert J.Hodrick & Edward Prescott**,** Post U.S Cycles: An Empirical Investigation, Journal of Money and Banking , Vol 29,No.1,February 1997, p3.

[9]- Robert J.Hodrick & Edward Prescott, Cit-Op, p4.

[10]-Angelica E. Njuguna ,Stephen N.Karingi et Mwangi S.Kimenyi **,** Measuring Potential Output and Output Gap and Macroeconomic Policy: The Case of Kenya ,University of Connecticut 2005,p7 :
http://www.econ.uconn.edu/working/2005-45.pdf.

[11]- Catherine Bruno & Frank Portier, Cycle réel, représentation VAR et ouverture de l'économie Française, Revue de l'OFCE, n°45, 1993, p248.
http://www.persee.fr/docAsPDF/ofce_0751-6614_1993_num_45_1_1329.pdf.

# سياسات التعليم والتشغيل بين الواقع والمأمول "ولاية بسكرة نموذجاً"

**أ. جغروري كمال - د. أحمد عبد الحكيم بن بعطوش**
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1

**الملخص:**
تهدف هذه الدراسة إلى تناول آليات الإصلاحات التي شهدها قطاع التعليم العالي في الجزائر متمثلة في الانخراط ضمن السياق العالمي للتعليم العالي، أو ما يصطلح عليه بنظام: ليسانس، ماستر، دكتوراه [ل. م. د]، ومحاولة النظر إلى هذه الهيكلة الجديدة في التعليم العالي نظرة إبستيمولوجية بعد مرور أكثر من عشر سنوات على تطبيقه، كما تسعى الدراسة إلى تناول خصائص هاته الهيكلة الجديدة سواء من حيث عروض التكوين أو المسارات المتاحة للطلبة أو من حيث المخرجات ومدى تناغمها مع برامج التشغيل المتاحة، ومن ثم التطرق إلى سياسات وبرامج التشغيل المحلية سواء كانت تلك المعتمدة على دعم المبادرات الذاتية من خلال المقاولاتية من جهة، أو تلك الممولة من قبل الدولة والموجهة لحاملي الشهادات وهذا في إطار التوظيف في الوظيفة العمومية.

**Résumé**

Cette étude visait à aborder les réformes du secteur de l'enseignement supérieur en Algérie représentés dans l'engagement dans le contexte global de l'enseignement supérieur, ou ce qui est appelé système : Licence, Master, doctorat [L. M. D], et essayer de regarder cette nouvelle structure supérieure regard ibstimologique et ce, après plus de dix ans après l'application, comme l'étude a travaillé pour retrouver les caractéristiques de ces circonstances, la nouvelle structure à la fois en termes d'offres de configuration ou de pistes disponibles pour les étudiants et en termes de résultats et la mesure de la compatibilité avec les pilotes disponible, puis aborder les politiques de la section locale et les pilotes si ceux qui dépendent de l'appui des

initiatives individuelles dans le cadre de cette une part entrepreneuriale, ou étaient ceux qui sont financés par l'Etat et dirigé aux titulaires de certificats et ce, dans l'emploi dans le cadre du fonction public.

**مقدمة:**

إن الصلة التفاعلية لمخرجات التعليم الجامعي مع متطلبات سوق العمل أمر في غايةٍ من الأهمية، لذا سعت الدول والحكومات إلى القيام بإصلاحات على منظومة التعليم الجامعي بغية مواكبة متغيرات سوق العمل واحتياجات الوظيفة المتسارعة في عالم أعمال متسارع ألقت عليه العولمة بظلالها، وفي عصر أصبحت فيه منظومة التعليم الجامعي تُعِد مخرجاتها لسوق العمل العالمية لا لسوق العمل المحلية.

وعليه انخرطت الدولة الجزائرية في السياق العالمي للتعليم الجامعي وذلك بغية تحقيق متطلبات سوق العمل المحلية والرفع من الكفايات المعرفية والمهارية لمخرجاتها هذا من جهة، وتمكين هاته المخرجات من الولوج الواعي في عالم الشغل والمساهمة في التنمية المحلية من جهة ثانية، فتيسير الانتقال بين مجال التكوين والتشغيل وعالم المقاولة ومد الجسور بين الجامعة ومحيطها الاقتصادي والاجتماعي كلها مرتكزات تقوم على أساسها الإصلاحات الجديدة [ل. م. د] في قطاع التعليم العالي.

نحاول من خلال دراستنا هذه إسقاط هاته الإشكالية على ولاية "بسكرة"؛ وذلك من خلال محاولة الإجابة على التساؤل التالي: هل نجح تطبيق نظام "ل. م. د" في جامعة "بسكرة" في الرفع من الكفايات المهارية والمعرفية لمخرجاته؟ وهل استطاعت الجامعة التقريب بين عالم التكوين والشغل من خلال إدراج مبادئ المقاولاتية في السياسات التعليمية؟ وهل تمكنت مخرجاتها من التوجه إلى عالم المقاولة؟ ومن تخفيف العبء على كاهل الدولة والوظيفة العمومي بصورة أدق؟ وهل استطاعت برامج التشغيل المتعددة استقطاب خريجي الجامعة؟ وماهي برامج وصيغ التشغيل الأكثر استقطابا لهذه الشريحة؟

**منهجية البحث:**

ارتكزت منهجية البحث على المزاوجة بين منهجين: الأول متمثل في تحليل المضمون خاصة الوثائق والإحصائيات التي تم جمعها من خلال الزيارات الميدانية لمختلف الأجهزة والهياكل الإدارية ذات الصلة بموضوع الدراسة، ثانياً المنهج الوصفي وهو الأنسب في مثل هذه الدراسات التي يكون الهدف منها وصف وتحليل وتمحيص مختلف جوانب الظاهرة محل الدراسة. أما عن أدوات جمع البيانات فتمثلت في الزيارات الميدانية لمختلف الإدارات، كما تم الاعتماد على البرنامج الحسابي (xl) وذلك في تبويب المعطيات ومن ثم عرضها وتحليلها.

**مناقشة وتحليل:**

انخرطت بلادنا منذ سبتمبر 2004 في السياق الخاص بإصلاح أنظمة التعليم العالي فعلى ضوء توصيات اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية للمخطط الخاص بإصلاح النظام التربوي المتبنى من طرف مجلس الوزراء في 20 أفريل 2002 تم تسطير هدف استراتيجي للمرحلة [2004-2013] يتمثل في إصلاح شامل وعميق للتعليم العالي مصحوبا بتحسين البرامج البيداغوجية وإعادة تنظيم التسيير البيداغوجي.

تتمحور الهيكلة الجديدة للتعليم العالي حول ثلاث شهادات هي: ليسانس، ماستر، دكتوراه. وتهدف إلى تحسين نوعية التكوين الجامعي وجعله يتلاءم مع باقي الأنظمة التكوينية في العالم وإعطاء دور كبير للطلبة في هذا النظام من خلال تسهيل حركية الطلبة وتوجيههم وتثمين العمل الذاتي للطلبة وتنصيب إجراءات لمرافقة الطلبة في أعمالهم وتثمين المكتسبات وتسهيل تحويلها، واقتراح مسارات تكوينية متنوعة وتكييفها مع الحاجيات الاقتصادية، مع ضرورة انفتاح الجامعة والتكوين على الخارج[1].

**أولاً: وضعية التعليم العالي «جامعة محمد خيضر بسكرة "نموذجاً"**

شرعت جامعة بسكرة في تطبيق نظام LMD خلال الموسم الجامعي 2006/2005 وقطعت أشواطاً كبيرة في مسار تطبيق إصلاحات التعليم العالي حيث بات نظام LMD هو المهيمن على الحياة الجامعية فيها، حيث يقدر إجمالي الطلبة خلال الموسم الجامعي 2014/2013 بـ: 31838 منهم 5975 مسجلين جدد، ويصل إجمالي الطلبة في مرحلة التدرج 25894 طالباً حيث إن نسبة 72% منهم هي في إطار الهيكلة الجديدة للتعليم العالي LMD، في حين بلغ عدد الطلبة المسجلين في الماستر

6183، أما في الماجستير فيقدر بـ: 913، أما على مستوى الدكتوراه فيقدر بـ: 1116 طالباً، في حين على مستوى دكتوراه LMD فيبلغ 466 طالباً، ويقدر إجمالي الطلبة المتخرجين من الجامعة خلال الموسم الجامعي 2012/2011 بـ: 6448 متخرج.

1- **التأطير البيداغوجي:**

يضمن عملية التأطير حاليا بجامعة محمد خيضر ببسكرة 1218 أستاذا دائما من مختلف الرتب، ما يلاحظ على توزيع الأساتذة بحسب الرتب أن الحصة الكبرى من التأطير تقع على عاتق رتبة أستاذ مساعد صنف "أ" وذلك بإجمالي يصل إلى 620 أستاذا هذا في المقام الأول فهي بذلك تغطي ما نسبته 50.9% من إجمالي الأساتذة المؤطرين، ثم يليها ثانياً رتبة أستاذ مساعد صنف "ب" بإجمالي يصل إلى 233 أستاذ أي ما نسبته 19.1% وهذا ما يعني أن التأطير البيداغوجي في جزئه الأكبر يتكفل به أساتذة من حاملي درجة الماجستير وغالبا ما يعانون من نقص في الخبرة المهنية والمعارف العلمية. وما يجعل نوعية التأطير البيداغوجي في الجامعة الجزائرية على المحك وما ينجر عن ذلك من انعكاسات على مستوى مخرجات الجامعة خصوصا ما تعلق منها بالمستوى المعرفي والمهاري. ويجدر في هذا المقام التنويه بأن معدلات التأطير النوعية العالمية هي أستاذ واحد محاضراً لكل 70 طالباً[2]، في حين نجد أن الأساتذة الحاملين لشهادة الدكتوراه [المحاضرين] بصنفيها "أ" و "ب" يمثلون الأعداد 161 و126 توالبا أي ما نسبته 13.21% بالنسبة أستاذ محاضر" ب" و10.34% لأستاذ محاضر"أ" في حين يبلغ عدد أساتذة التعليم العالي 75 أستاذ أي ما نسبته 6.15% من الهيئة البيداغوجية وباحتساب نسبة التأطير نجد أنها في حدود أستاذ لكل 24 طالبا[3].

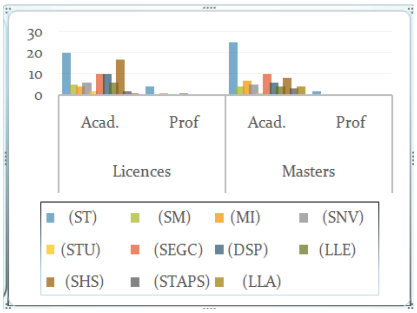
2- **عروض التكوين:**

في ظل هيمنة نظام LMD على الحياة الجامعية وما رافقها من انعكاسات على مستوى عروض التكوين التي عرفتها جامعة محمد خيضر بسكرة، حيث إن السمة الغالبة عليها تجلت في طغيان المسار الأكاديمي على المسار المهني وذلك بنسبة 95.24% بالنسبة للمسار الأكاديمي مقابل 4.7% بالنسبة للمسار المهني، وذلك سواء في مرحلة الليسانس أو الماستر، حيث إن المتتبع لعروض التكوين بحسب المسار المتبع [أكاديمي – مهني] يجد أن عروض التكوين في مرحلة الليسانس ذات المسار الأكاديمي تقدر بـ: 93.26%، في حين أن المسار المهني بلغ نسبة: 6.74%، ولم تخرج عروض التكوين في مرحلة الماستر عن تلك السمة حيث طغى المسار

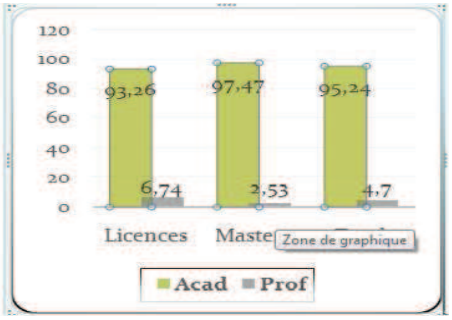
الأكاديمي على المسار المهني وذلك بنسبة 97.47% بالنسبة للمسار الأكاديمي مقابل 2.53% بالنسبة للمسار المهني وهذا ما يوضحه لنا الشكل رقم (1).

إن الميادين التكوينية الكبرى التي تبنت المسار المهني في عروض تكوينها سواء في مرحلة الليسانس أو الماستر على مستوى جامعة بسكرة تعد على الأصابع حيث لم تتعدَّ ثلاثة ميادين تكوينية من بين أحد عشر ميدانا وهي: ميدان العلوم والتكنولوجيا الذي عرف حضور المسار المهني سواء في مرحلة الليسانس بنسبة 16.67% أو الماستر بـ: 7.41%، أما الميدان التكويني الثاني فهو الرياضيات والإعلام الآلي والذي شهد حضور المسار المهني على مستوى مرحلة الليسانس فقط بنسبة تقدر بـ: 20%، ونفس الشيء في الميدان التكويني الثالث العلوم الاقتصادية والعلوم التجارية والذي عرف حضور المسار المهني على مستوى الليسانس بنسبة قدرت بـ 9.9% وهذا ما يوضحه لنا الشكل رقم (2).

**الشكل رقم (1): عروض التكوين بجامعة بسكرة [2013/2005](*)**




**الشكل رقم (2): عروض التكوين بحسب الكليات بجامعة بسكرة [2013/2005](*)**

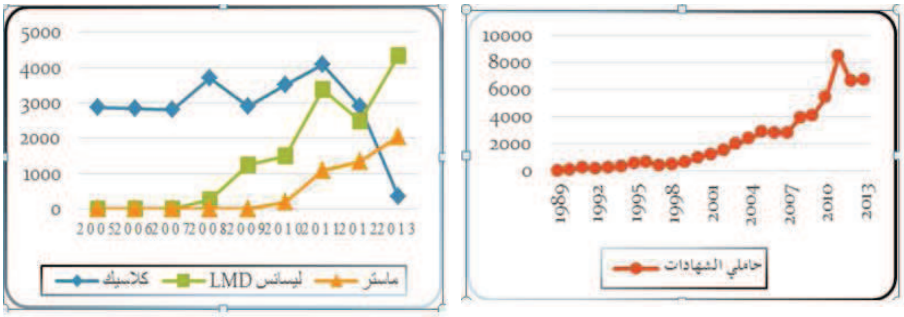



### 3- مخرجات الجامعة:

إن المتتبع لمخرجات جامعة بسكرة بحسب نمط التكوين [نظام التكوين الكلاسيكي – نظام التكوين LMD] والقيام بمقارنة كل من مخرجات النظامين التكوينين يلاحظ أنه منذ تطبيق نظام LMD في الموسم الجامعي [2005- 2006] وتخرج أول دفعة منه في [2007 – 2008] والتي قدرت بـ: 252 متخرج ما فتئ يتطور عدد خريجي هذا النظام سنة تلوى الأخرى، في حين بلغ عدد خريجي النظام الكلاسيكي في نفس الموسم 3712 متخرج، ويرجع سبب هذا التفاوت إلى حداثة

نظام LMD سواء من حيث قلة العروض التكوينية وتوجس الطلبة الجدد من الانخراط في هذا النظام، لتنقلب الأمور فيما بعد ويقفز عدد متخرجي نظام LMD في الموسم الجامعي [2012-2013] إلى 4352 متخرج في حين تقلصت مخرجات النظام الكلاسيكي وأخذت منحى تنازليا ليبلغ عدد خريجيه 359 متخرج، وهذا راجع لتعميم تطبيق نظام LMD على جميع الشعب التكوينية في الجامعة. وهذا ما يوضحه الشكلان 3 و4.

**الشكل رقم (3): خريجي جامعة بسكرة[4]** **الشكل رقم (4): خريجي جامعة بسكرة بحسب نمط التكوين[5]**




**ثانياً: سياسات التشغيل:**

**1- برامج التشغيل المعتمدة على دعم المبادرات الذاتية.**

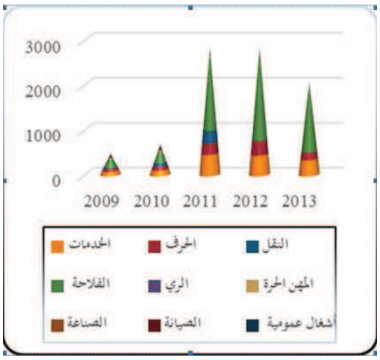
تهدف هذه البرامج إلى خلق مناصب شغل في إطار إنشاء المؤسسات الصغيرة من قبل الشباب (المقاولاتية)، على أن تكون مسيرة من طرفهم ومدعمة بنسب كبيرة من قبل خزينة الدولة، بالإضافة إلى مساهمتهم الشخصية، وفيما يلي حصيلة نشاط كل الأجهزة المشرفة على تنفيذ هذه البرامج وهي:

**1-1/ دراسة تقييمية لحصيلة نشاط الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب فرع ولاية بسكرة:**

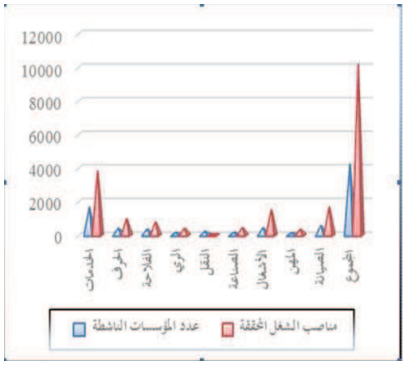
تساهم الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب بشكل كبير وواضح في تكوين المؤسسات المصغرة وتدعيم فرص إنشائها عن طريق تقديم الدعم المالي والمعنوي اللازم لإنشائها واستمراريتها حتى تلعب الدور المنوط بها في التنمية المحلية المستدامة لولاية بسكرة، وقد أحصت الوكالة الوطنية لدعم وتشغيل الشباب لفرع بسكرة، منذ تأسيسها سنة 1998م وإلى غاية نهاية سنة 2012م، 17411 ملف طلب تمويل، منها 1749 ملف خلال سنة 2012م، تم الموافقة على تمويل 11077 مشروع

استثماري من بينها 2800 في سنة 2012م، وتتوزع الملفات المقبولة (الحاصلة على التأهيل) على مستوى الوكالة بحسب القطاعات وفق الرسم البياني:

**الشكل رقم (5): توزيع الملفات المقبولة**




**الشكل رقم (6): توزيع المؤسسات ومناصب الشغل المحققة**




**المصدر: معطيات الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب فرع ولاية بسكرة.**

من خلال الشكل رقم (5) نلاحظ أن هناك تزايداً في عدد الملفات المقبولة سنة تلوى الأخرى، وهذا في نظرنا يرجع إلى تأثيرات الربيع العربي على الجزائر حيث قامت الحكومة الجزائرية باتخاذ عدة إجراءات لصالح دعم تشغيل الشباب وذلك في إطار استحداث المؤسسات الصغيرة، حيث تصدر القطاع الفلاحي بـ5281 مشروعا مقارنة بالقطاعات الأخرى، إلا أن غالبية المشاريع المؤهلة هي مشاريع جديدة بالمقارنة مع مشاريع التوسع، وهذا راجع إلى اعتماد المستثمرين في عملية التوسع على التمويل الذاتي هذا من جهة، إضافة إلى عامل السن والمحدد كحد أقصى 35 سنة الأمر الذي من شأنه أن يقلص من طلبات تمويل مشاريع التوسع من جهة ثانية. وبحسب إحصائيات الوكالة فقد بلغ عدد الملفات المودعة على مستوى الوكالة خلال الفترة (2009-2013) 3672 ملف من بينها 1596 ملف تم إيداعه من قبل الشباب حاملي الشهادات الجامعية، أي بنسبة 6.74% وهي نسبة جد ضعيفة وتطرح العديد من التساؤلات والتي سنحاول الإجابة عليها من خلال هذا البحث.

أما فيما يتعلق بعدد المؤسسات الناشطة ومناصب العمل المحققة فإن هناك مفارقة تكمن في تصدر الفلاحة عدد الملفات المقبولة وهذا ما يفترض أن ينعكس

على عدد المؤسسات الناشطة ومناصب العمل المحققة في نفس النشاط، لكننا نجد غير ذلك وهذا ما يوضحه لنا الشكل رقم (6) حيث:

- يأتي قطاع الخدمات في الصدارة من حيث عدد المؤسسات ومناصب الشغل التي يتم خلقها على مستوى ولاية بسكرة يليه قطاع الصيانة والأشغال العمومية، وهو ما يعكس الواقع الوطني، فغالبية الشباب يتجهون إلى المشاريع مضمونة الربح وقليلة المخاطر.
- كما نلاحظ ضعف التوجه نحو قطاع الفلاحة والصناعة رغم أن بسكرة تعد من بين أهم الولايات الفلاحية، وهو ما يعيق مسيرة التنمية في الولاية.

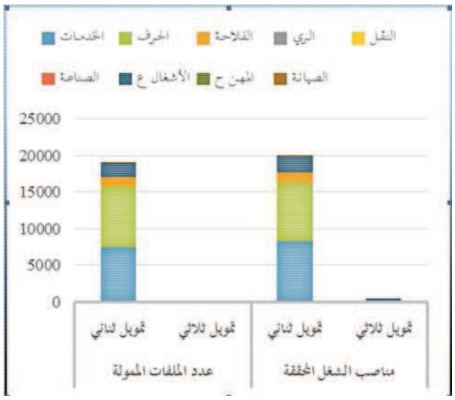
**2-1/ حصيلة نشاط الوكالة الوطنية لتسيير القرض المصغر فرع ولاية بسكرة:**

تعتبر الوكالة الوطنية لتسيير القرض المصغر (ANGEM) أحد أهم البرامج التشغيلية التي تعتمد عليها الحكومة خاصة في المجال الحرفي، ونظرا لموروث الولاية في هذا المجال نجد أن الوكالة الوطنية لتسيير القرض المصغر فرع بسكرة استقبلت عدداً لا بأس به من الملفات؛ ففي سنة 2011 تم إيداع لدى مكتبها 2817 ملف مشروع إنشاء مؤسسة مُصغّرَة موزعة على مختلف القطاعات. تم تمويل منها 2478 تتوزع بين 3 ملفات تمويل ثلاثي و2475 تمويل ثنائي وهو ما نتج عنه خلق 10191 منصب شغل وهو ما يوضحه لنا الشكل رقم (7) و(8).

من خلال الشكل رقم (7) يتضح لنا الدور الكبير الذي لعبته الوكالة الوطنية لتسيير القرض المصغر في التقليص من حجم البطالة على المستوى المحلي حيث قفز عدد مناصب العمل المحققة من 1131 منصب سنة 2007 ليصل في سنة 2011 إلى 10191 منصب، في حين تتوزع مناصب العمل المحققة من طرف الوكالة بحسب قطاع النشاط كما يبينه لنا الشكل رقم (8) والذي يوضح لنا ما يلى:

الشكل رقم (7): توزيع مناصب العمل المحققة

الشكل رقم (8): توزيع مناصب العمل المحققة حسب قطاع النشاط (2007-2011)




المصدر: **معطيات الوكالة الوطنية لتسيير القرض المصغر، وكالة بسكرة، 2014.**

- قطاع الخدمات والحرف يأتي في الصدارة من حيث عدد الملفات الممولة (تمويل ثنائي) يليهما قطاع الأشغال العمومة والفلاحة.

يأتي قطاع الخدمات والفلاحة في الصدارة من حيث مناصب العمل المحققة.

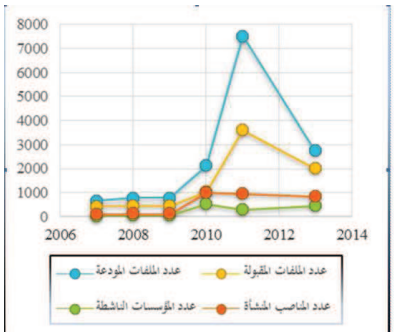
- أغلب التمويلات التي يُحبِذُها المقبلون على الوكالة هي التمويلات ثنائية، وتبقى صيغة التمويلات الثلاثية لا تلقى رواجاً لديهم.

- ضعف التمويلات الخاصة بقطاع الفلاحة بالرغم من أن الولاية ذات طابع فلاحي بالدرجة الأولى، وهذا ما يعني عزوف المقبلين على الوكالة على الاستثمار في النشاط الفلاحي.

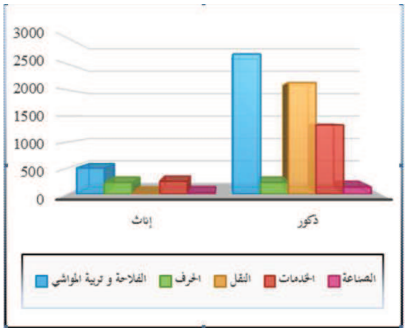
**3-1/ حصيلة نشاط الصندوق الوطني للتأمين على البطالة فرع ولاية بسكرة:**

نظرا لعمليات التسريح الجماعي الناجمة عن إعادة الهيكلة وخصخصة المؤسسات العمومية، فقد وضع المشرع الجزائري جهازا للتأمين على البطالة والإحالة على التقاعد المسبق، حيث صدر المرسوم التشريعي رقم 94-09 المؤرخ في 26 ماي 1994 الذي تضمن القانون الأساسي لهيئة الصندوق الوطني للتأمين عن البطالة، والشكلان التاليان يوضحان حصيلة نشاط الصندوق.

**الشكل رقم (9): تطور المؤسسات الناشطة وعدد المناصب المنشأة**




**الشكل رقم (10): عدد الملفات المودعة حسب القطاع والجنس**




**المصدر: معطيات الصندوق الوطني للتأمين على البطالة فرع ولاية بسكرة. بترف من الباحث**

من خلال معطيات الشكل رقم (9) أعلاه فإننا نلاحظ أن عدد المؤسسات المنشأة ومناصب الشغل المحققة من طرف الصندوق الوطني للتأمين على البطالة خلال الفترة (2007-2013) عرفت قفزة نوعية في عدد الملفات المودعة والمقبولة ابتداء من 2010، وهذا يرجع إلى صدور المرسوم الرئاسي 03-514 المؤرخ في 30 ديسمبر 2003م والذي يتعلق بدعم إحداث النشاطات من طرف البطالين ذوي المشاريع البالغين خمسة وثلاثين (35) وخمسين (50) سنة (الجريدة الرسمية رقم 84)، ابتداء من سنة 2010 سمحت الإجراءات الجديدة المتخذة لفائدة الفئة الاجتماعية التي يتراوح عمرها ما بين ثلاثين (30) وخمسين (50) سنة الالتحاق بالجهاز، بمزايا متعددة منها مبلغ الاستثمار الإجمالي الذي أصبح في حدود عشرة (10) ملايين دج بعدما كان لا يتعدى خمسة (05) ملايين دج، وكذا إمكانية توسيع إمكانات إنتاج السلع والخدمات لذوي المشاريع الناشطين. ومنذ ذلك الحين والمؤسسات الناشطة في تزايد مستمر، حيث أنشئت 46 مؤسسة سنة 2007م تم خلالها خلق 105 منصب عمل، ليصل إلى 540 مؤسسة سنة 2010 تم خلالها خلق 1007 منصب عمل، لتنخفض سنة 2013 إلى 481 مؤسسة و851 منصب عمل، والملاحظ أن عدد مناصب العمل لا يتماشى ووتيرة الزيادة في عدد المؤسسات المنشأة. في حين نلاحظ من خلال الشكل رقم (10) أن النوع الاجتماعي الأكثر توجها إلى الاستفادة من تمويل الصندوق هم الذكور في جميع القطاعات، يتصدرها قطاع الفلاحة وتربية المواشي حيث بلغ عدد الملفات المودعة لدى الصندوق 3195 ملف تتوزع إلى

2696 من طرف الذكور و499 من قبل الإناث، يليه قطاع النقل بـ 2152 ملف أغلبها أودعت من طرف الذكور كما هو مبين في الشكل أعلاه ثم يليه قطاع الخدمات بـ 1567 ملف.

أما عن مدى استقطاب جهاز التأمين على البطالة للشباب حاملي الشهادات الجامعية فحسب إحصائيات الصندوق فقد بلغ عدد الملفات المودعة على مستوى الوكالة خلال الفترة (2004-2014) 7500 ملف من بينها 371 ملف أودع من قبل الشباب حاملي الشهادات الجامعية، أي بنسبة 4.94% وهي نسبة ضعيفة جدا، كما نلاحظ أن النوع الاجتماعي الأكثر توجها منهم إلى الاستفادة من تمويل الصندوق هم الذكور في جميع القطاعات، أما عن القطاع الأكثر استقطابا لهذه الفئة فهو قطاع الخدمات، يليه قطاع الفلاحة وتربية المواشي، وهو ما يطرح العديد من التساؤلات حول طبيعة التكوين الجامعي لهؤلاء ومجال النشاط الذي تم فيه خلق المؤسسات.

**2- برامج التشغيل الممولة من قبل الدولة (الموجهة لحاملي الشهادات الجامعية)**

هي برامج موضوعة تحت مسؤولية الوكالة الوطنية للتنمية الاجتماعية (ADS) والمتمثلة في برنامج عقود ما قبل التشغيل، وكذلك برنامج الإدماج المهني والذي يتم تسييره ومراقبته من طرف الوكالة الوطنية للتشغيل. وسنتطرق فيما يلي إلى حصيلة نشاط هاتين الوكالتين على مستوى ولاية بسكرة.

**2-1/ البرامج التي تسيرها الوكالة الوطنية للتنمية الاجتماعية:**

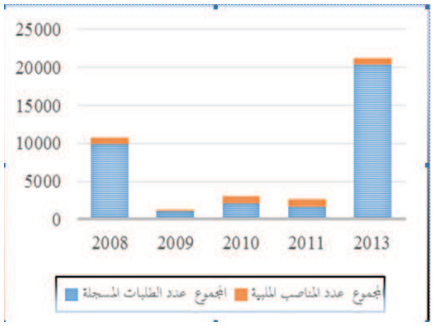
**2-1/ برنامج عقود ما قبل التشغيل:**

يعتبر من أهم البرامج المطبقة حاليا، وُضِعَ حيز التنفيذ بموجب المرسوم رقم: 402/98 المـؤرخ فـي: 1998/12/02 وهو موجه للشباب الجامعي البطال والتقنيين السامين العاطلين عن العمل والباحثين عن منصب شغل، خاصة الذين ليست لديهم خبرة مهنية ويطلبون العمل لأول مرة، والبالغين من العمر 19 إلى 35 سنة، والهدف الأساسي وفق هذا البرنامج خاصة بالنسبة للمستفيدين هو اكتسابهم خبرة في الوظيفة التي شغلوها لكي تصبح هذه الفئة مهيأة للتشغيل في مؤسسات أخرى من جهة والتخفيف من تكلفة الاختبار والتعيين لهذه المؤسسات من جهة أخرى.

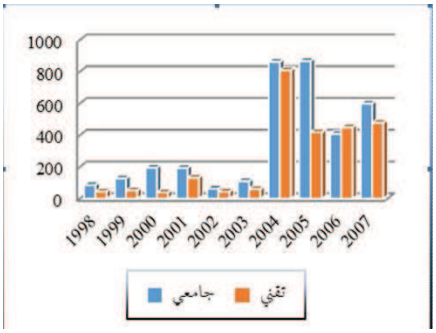
من خلال تحليل الشكل رقم (12) والذي يوضح حصيلة جهاز عقود ما قبل التشغيل خلال الفترة (1998-2007) فإننا نلاحظ أن عدد مناصب العمل المستحدثة وفقا لهذا البرنامج شهدت تزايدا خلال الفترة (1998-2001) وكانت أغلب هذه المناصب موجة للجامعيين على حساب التقنيين، إلا أنه في سنة 2002 شهدت

مناصب العمل انخفاضا نتيجة قلة الغلاف المالي المخصص لهذا البرنامج، لتشهد ارتفاعا ملحوظا سنتي 2004 و2005 حيث بلغت 2953 منصب عمل كانت أغلبها موجهة للجامعيين.

**الشكل رقم (11): عدد مناصب الشغل المحققة**




**الشكل رقم (12): حصيلة عدد العقود لجهاز عقود ما قبل التشغيل**




**المصدر: تقرير الوكالة الولائية للتنمية الاجتماعية بتصرف من الباحث**

إلا أنه وبموجب المرسوم التنفيذي رقم 08-126 الصادر في 16 أفريل 2008 تم تعويض برنامج عقود ما قبل التشغيل (CPE) ببرنامج إدماج حاملي الشهادات (PID) والشكل رقم (11) يوضح عدد مناصب الشغل التي تحققت ضمن هذا البرنامج خلال الفترة (2008-2013) والذي يبين أن عدد مناصب الشغل المحققة ضمن هذا البرنامج قليلة جداً مقارنة بعدد الطلبات المسجلة، ففي سنة 2013 بلغ عدد الطلبات المسجلة 20405 لم تتحقق منها سوى 875 طلبا، وهذا ما يعني أن هذا البرنامج لا يستجيب لطموحات خريجي الجامعات.

**2-2/ الوكالة الوطنية للتشغيل:**

**2-2-1/ جهاز المساعدة على الإدماج المهني:**

وضع جهاز المساعدة على الإدماج المهني طبقًا للمرسوم التنفيذي 126- 08 المؤرخ في 19 أفريل 2008 هدفه الأول التّشْجِيع على الإدماج المهني للشباب طالبي العمل المبتدئين، وتشجيع كافة أشكال النشاط والتدابير الأخرى الرامية إلى ترقية تشغيل الشباب.

وقد تم وضع جهاز المساعدة على الإدماج المهني تحت تصرف الوكالة الوطنية للتشغيل التي تسيره بالتنسيق مع مديرية التشغيل لكل ولاية، بحيث يمكن تسهيل الاستفادة من منصب عمل دائم للشباب طالبي العمل لأول مرة المسجلين لدى الوكالة الوطنية للتشغيل على المستوى الولائي، بإدماجهم أكثر في القطاع الاقتصادي العمومي والخاص، لاسيما عبر برامج تكوين/ تشغيل وتوظيف. وتتم آلية إدماج هذه الفئات الثلاثة من طالبي العمل في عالم الشغل عبر ثلاثة عقود للإدماج تبرم بين المصالح التابعة للإدارة المكلفة بالتشغيل والمستخدم أو الهيئة المكونة والمستفيد، تتخذ الشكل الآتي:

- عقود إدماج حاملي الشهادات (CID) موجهة لخريجي التعليم العالي طور قصير وطويل المدى وكذا التقنيين السامين خريجي المؤسسات الوطنية للتكوين المهني.
- عقود الإدماج المهني (CIP) موجهة للشباب طالبي العمل لأول مرة خريجي الطور الثانوي لمنظومة التربية الوطنية ومراكز التكوين المهني أو الذين تابعوا تكوينا مهنيًا.
- عقود تكوين/ إدماج (CFI) موجهة لطالبي الشغل بدون تكوين ولا تأهيل.

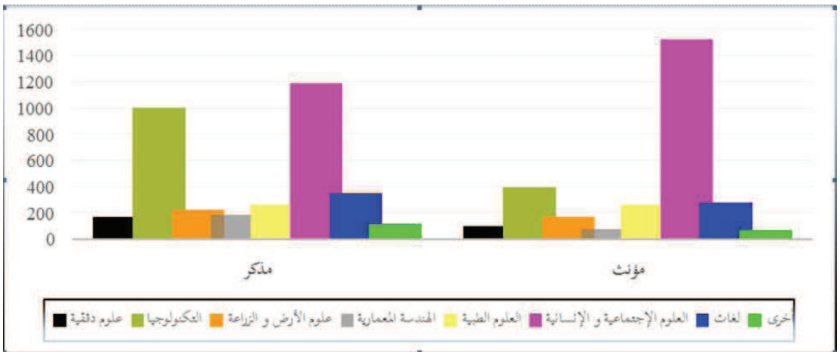
2-2-2/ **حصيلة جهاز المساعدة على الإدماج المهني:**

وسنحاول فيما يلي عرض حصيلة هذا الجهاز على المستوى المحلي وفقا للمؤشرات الثلاثة لسوق العمل (الطلب، العرض والتوظيف) خلال الفترة 2011-2013. قبل التطرق إلى حصيلة هذا الجهاز فإننا سنحاول عرض حصيلة نشاط الوكالة المحلية للتشغيل ببسكرة خلال الفترة (2004-2013).

**أ- بالنسبة للطلبات:** والذي تمثيله بيانياً كما يلي:

من خلال الشكل أدناه فإننا نلاحظ أن أعلى الطلبات المسجلة على مستوى الوكالة المحلية للتشغيل ببسكرة كانت من قبل طلبة خرجي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تليها طالبات خرجي كلية التكنولوجيا ثم اللغات، أما من حيث الجنس فإننا نلاحظ أن عدد الإناث من خريجي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية المسجلات على مستوى الوكالة أعلى من عدد الطلبات المسجلة من قبل الذكور والعكس بالنسبة للطلبات المسجلة من طلبة كلية التكنولوجيا واللغات.

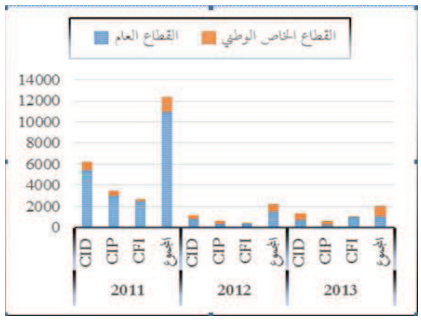
**الشكل رقم (13): الطلبات المسجلة حسب التخصص العلمي والجنس خلال الفترة[2004-2013]**



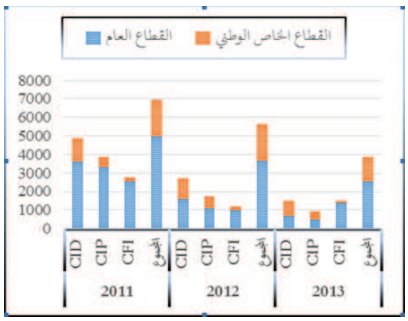

**المصدر:** الوكالة الولائية للتشغيل ببسكرة

**ب - بحسب نوع العقد:** والذي نمثله في الشكل التالي:

**الشكل رقم (14): عروض العمل المسجلة بحسب نوع العقد (DAIP)**




**الشكل رقم (15): التنصيبات المحققة بحسب نوع العقد (DAIP)**




**المصدر:** الوكالة الولائية للتشغيل ببسكرة

من خلال تحليل ما سبق فإننا نلاحظ أن:

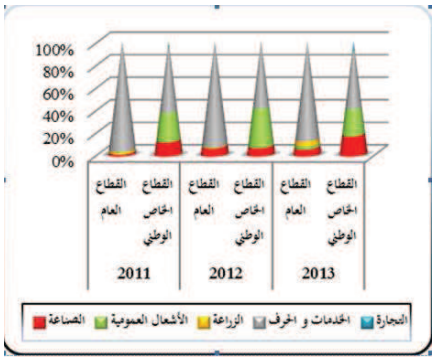
- أن عروض العمل (DAIP) المسجلة على مستوى الوكالة خلال سنتي 2011 و2012 كانت أعلى العروض موجهة لخريجي التعليم العالي ضمن عقود إدماج حاملي الشهادات (CID) وهي من القطاع العام وهو ما يوضحه الشكل الموالي، أما

في سنة 2013 فإن أعلى عروض العمل (DAIP) المسجلة على مستوى الوكالة كانت ضمن عقود تكوين/ إدماج (CFI) والموجهة لطالبي الشغل بدون تكوين ولا تأهيل وهي من القطاع العام.

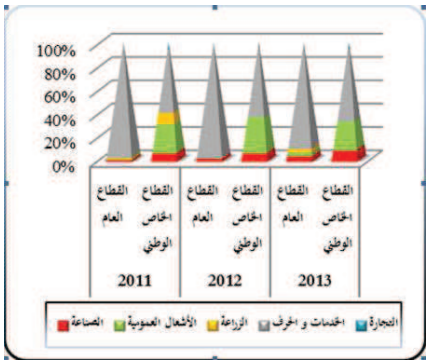
- أن التعيينات المحققة ضمن (DAIP) والمسجلة على مستوى الوكالة كانت أكبرها موجهة لخريجي التعليم العالي ضمن عقود إدماج حاملي الشهادات (CID) خلال سنتي 2011 و2012 وكانت في القطاع العام، أما في سنة 2013 فإن العدد الأكبر من التوظيفات كان ضمن عقود تكوين/ إدماج (CFI) والموجهة لطالبي الشغل بدون تكوين ولا تأهيل، وقد كانت هي الأخرى في القطاع العام.

**ت- حسب طبيعة النشاط:** والذي نمثله في الشكل التالي:

**الشكل رقم (16): عروض العمل (DAIP) المسجلة بحسب نوع النشاط**




**الشكل رقم (17): التنصيبات المحققة (DAIP) بحسب نوع النشاط**




**المصدر:** الوكالة الولائية للتشغيل بسكرة، 2014.

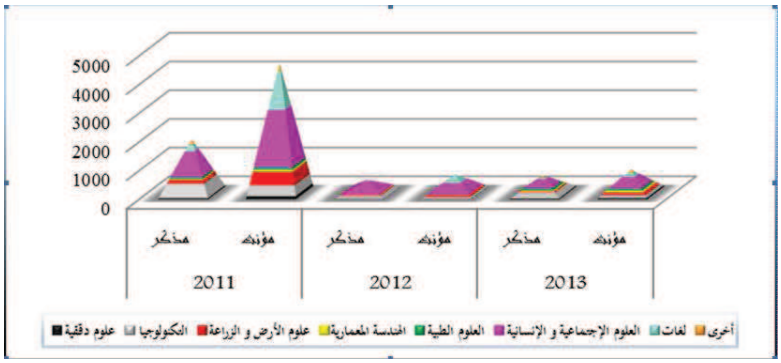
من خلال تحليل ما سبق فإننا نلاحظ:

- أن أعلى عروض العمل (DAIP) المسجلة على مستوى الوكالة الولائية للتشغيل ببسكرة كانت من نصيب القطاع العام وبالتحديد من قطاع الخدمات والحرف وعدد هذه العروض في تناقص، يليه قطاع الأشغال العمومية والملاحظ أن عروض العمل (DAIP) المسجلة ضمن هذا القطاع هي من قبل القطاع الخاص.

- أن أعلى التعيينات المحققة ضمن (DAIP) والمسجلة على مستوى الوكالة الولائية للتشغيل ببسكرة كانت في القطاع العام وبالتحديد في قطاع الخدمات والحرف، يليه قطاع الأشغال العمومية لكن في القطاع الخاص

**ج- حسب النوع الاجتماعي والتخصص العلمي:** والذي نمثله بيانياً

**الشكل رقم (18): التعيينات المحققة حسب النوع الاجتماعي والتخصص العلمي.**




**المصدر:** الوكالة الولائية للتشغيل ببسكرة.

من خلال تحليل ما سبق فإننا نلاحظ أن عدد مناصب التوظيف المحققة ضمن (DAIP) بحسب التخصص والمسجلة على مستوى الوكالة كانت من نصيب خريجي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال الفترة (2012/2013) تليها كلية اللغات ثم التكنولوجيا، أما من حيث النوع الاجتماعي فإن عدد المناصب المحققة والموجهة للإناث أكبر من تلك الموجهة للذكور، ما عدا سنة 2012 فإن عدد المناصب المحققة والموجهة للذكور أكبر من عدد المناصب المحققة لفئة الإناث من خريجي كلية التكنولوجيا.

**خاتمة:**

✓ تتسم عروض التكوين في جامعة محمد خيضر بسكرة بغلبة الطابع الأكاديمي على الطابع المهني، وهذا من شأنه أن ينعكس على مخرجات الجامعة، ويفرض مزيدا من الضغوط على سوق العمل من جهة والوظيفة العمومية من جهة ثانية، وذلك باعتبار جل المتخرجين يحملون شهادات ذات طابع أكاديمي، وما لذلك من تجليات على عملية المواءمة بين مخرجات الجامعة ومتطلبات التنمية واحتياجاتها.

✓ غياب مبادئ ومفاهيم الفكر المقاولاتي في السياسات التعليمية الجامعية، وهذا ما تجلى في النسب الضئيلة من المتخرجين من جامعة محمد خيضر بسكرة المتوجهين إلى برامج التشغيل المعتمدة على المبادرات الذاتية، في حين عرفت برامج التشغيل الموجهة لحاملي الشهادات وذلك في إطار عقود ما قبل التشغيل وإدماج حاملي الشهادات نسبة إقبالٍ مرتفعة، ويعود ذلك في نظرنا إلى تداعيات عروض التكوين وسياسات التعليم الجامعي التي تفتقد لغياب الفكر المقاولاتي في برامجها، الأمر الذي من شأنه ربط وتقريب عالم التكون الجامعي بعالم الأعمال والشغل.

✓ التشبع الذي يعاني منه قطاع الوظيف العمومي من مخرجات الجامعة، دليل على غياب آليات الاتصال بين الجامعة ومحيطها الاقتصادي والاجتماعي.

**قائمة المراجع:**

1- مصلحة الإحصائيات جامعة بسكرة، .2014
2- الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب فرع ولاية بسكرة، 2014.
3- معطيات الوكالة الوطنية لتسيير القرض المصغر، وكالة بسكرة، 2014.
4- معطيات الصندوق الوطني للتأمين على البطالة فرع ولاية بسكرة، 2014.
5- الوكالة الولائية للتنمية الاجتماعية، فرع ولاية بسكرة، 2014.
6- الوكالة الولائية للتشغيل ببسكرة، فرع ولاية بسكرة، 2014.

**الهوامش:**

[1]- مقال منشور على الانترنت تاريخ الإطلاع 2015/02/23:
http://www.univsetif2.dz/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=45&Itemid=241&lang=ar

[2] - عمر صخري، مرايمي محمد: الجودة الشاملة في بناء القدرات البشرية الجزائرية، بحوث اقتصادية عربية، العددان 44/43، خريف 2008، ص 220.

[3] - مصلحة الإحصاء، جامعة بسكر.

[4] - معطيات مصلحة الإحصائيات جامعة بسكرة، بتصرف من الباحث.

[5] - نفس المرجع السابق، بتصرف من الباحث.

# EL IHYAA

## A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

**Published by the Faculty of Islamic Sciences**
**Batna (1) University, Algeria.**
**Issue 19**
**1438 H – 2016 A.D**

**Editorial address:**

**EL Ihyaa Journal**
**Faculty of Islamic Sciences**
**Batna (1) University, Algeria.**

**Phone: +21333253396**
**Fax: +21333253395**
**E-mail: elihyaarevue@yahoo.fr**

# SUBMISSION GUIDELINES

**Instructions for Authors:**

**1**-The journal publishes scientific and academic researches which fulfill 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 ²more 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 program, 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 plagiarized 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:

**E-mail: elihyaarevue@yahoo.fr**
**Contact: Phone: +21333253396**
**Fax: +21333253395**

# EL IHYAA

Honorary Director of the Magazine
**Prof. Abdesselam DIF**
Rector of Batna (1) University, Algeria.

# EDITORIAL BOARD

Director of the Magazine Publishing Official

**Prof. Abdelkader Ben Harzallah**

Editor in Chief
**Prof. Messaoud Feloussi**

**Members of the Editorial Board**

Prof. Mohamed Saleh Hamdi
Prof. Aicha Ghérabli
Prof. Abdel Madjid Boukerkeb
Dr. Aissa Bouakaz
Prof. Said Boukhalfa
Prof. Malika Makhloufi
Prof. Fouad Benabid
Dr. Salah Zendaki
Dr. Serhan Benkhamis

**Directing and Layering**
Ms. Lynda Mohellebi

# EDITORIAL ADVISORY PANEL

Prof. Abderrazzak Guessoum

Prof. Amar Djidel

Prof. Said Fekra

Prof. Kamel Ladraa

Prof. Ibrahim Rahmani

Prof. Abd Elkader Djedi

Prof. Ammar Talbi

## In the name of God the Merciful

# Index


**Titre** **Page**

- **The Deans Word Pr. Abdelkader Ben Harzallah** **7**

- De la problématisation des genres dans une histoire illisible De Claude Ollier 9

**Fatima Zohra KHADRAOUI** Université Batna 1

- Le français des cites ; une langue de la littérature beure Le cas de boumkoeur de rachid djadani 29

**Zakia Lounis** Université Batna 1

# Word of Publishing Director and Faculty Rector Professor Abdelkader Ben Harzallah

"**El-Ihyae**" Magazine is considered as one of the refereed scientific periodicals which had conserved its name and existence although all the successive restructuring of its publishing institution; from "the National Institute of Higher Education in Islamic Sciences" to "the Faculty of Social and Islamic Sciences", arriving finally to the current name: "**Faculty of Islamic Sciences**" as an important part of the University of Hadj Lakhdar Batna 1.

Although this successive changes in the institution, "**El-Ihyae**" Magazine remained, through its -national and international- articles and researchers. It was always the destination of hundreds of researchers, who awaited their names in the index of each edition.

Magazine used to be also, a reference of Doctorate students in preparing their precise researches, in reference to "**El-Ihyae**" and its diverse and special articles as documentations unfound in other magazines and publications.

"**El-Ihyae**" today is appearing in the Nineteenth editions of its honoured walk, which is the first edition under the new name of our institution "**Faculty of Islamic Sciences**". It proves that the Academic research is not related to names and signs, but to the basic components of the university institutions, and its adaptation with the new situations, and preserving its scientific gains, rising to new outlooks, to serve the scientific research, and pass its traditional barriers.

No wonder, the "**Faculty of Islamic Sciences**" is always present and full with its academic searchers and teachers in several

and precise options of Islamic sciences. That's why they are able and qualified to preserve and save the realised achievements in this thriving phase of its blessed age.

This edition is decorated with a various number of articles, almost written by the faculty's teachers and students, in addition to some studies of researchers from Algeria and outside. Those articles reflect the level of investigation and formulation of scientific research in Islamic studies. They may disagree in their personnel vues and readings due to precise indicators in this level. But they agree all, as scientific scholars in Islamic sciences, on the obligation of upgrading the scientific research in refereed periodicals, to respond the real needs, and overrun the simple birth, to deal with the influential birth! In a complicated reality and its dilemmas related with the Islamic sciences.

In the end of this word, I have to give greatly thanks and sincerely gratitude to the dean of Batna 1 Universtity Professor Abdessalam Dhaif who is sparing no effort in supporting scientific initiatives, which aim to promote the scientific research in the university. He encourages, also, publishing academic magazines, to offer the publishing opportunities to the teachers and researchers in our university and other Algerian and Arabic universities.

I want to thank also the head and the members of the editorial board of "**El-Ihyae**" Magazine, and its Advisory Committee, without forgetting the output and design staff. I deeply thank them all for their hard work and significant efforts, to give birth to this Nineteenth Edition in this beautiful appearance.

So, Congratulations to the "**Faculty of Islamic Sciences**" its first edition of "**El-Ihyae**" Magazine. Congratulations to the teachers and researchers who had participated by their articles and studies in this edition. I wish to all of you good luck.

# De la problématisation des genres dans une histoire illisible De Claude Ollier

**Fatima Zohra KHADRAOUI**
Doctorante en Sciences des Textes Littéraires
Université Batna -1-

La question de l'identité d'une œuvre littéraire comme acte discursif :''*ne saurait être unique, l'identité étant au contraire toujours relative à la dimension à travers laquelle on l'appréhende […] l'acte discursif étant pluri-aspectuel, il est tout à fait normal qu'il admette plusieurs descriptions différentes et néanmoins adéquates*''
Schaeffer (J.M) *: Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?* P.80.

**Résumé:**

Partant de la question des genres comme socle de base dans la classification des œuvres littéraires, cet article s'attache à mettre en relief les aspects génériques ainsi que la valeur artistico-esthétique de : Une histoire illisible de Claude Ollier. Entre autofiction et autobiographie, entre fiction et vérité, l'œuvre en question résiste, à première lecture, à une classification définitive et par conséquent invite à poser un ensemble de questions d'ordre technique et dont la plus pertinente consiste à s'intéresser à sa technicité qui autorise à dire que: Une histoire illisible est d'une réalité sémiotique complexe et pluridimensionnelle l'a classant à la croisée des genres littéraires. democracy .

**ملخص**

انطلاقا من إشكالية الأجناس باعتبارها قاعدة أساسية يستند عليها الدارس في تشخيص الهوية الفنية للأعمال الأدبية، يأتي هذا المقال ليتعرض بالدراسة والتحليل إلى معرفة الجنس الذي ينتمي إليه العمل الأدبي "قصة غير مقروءة" لكاتبه : كلود أوليفي، ومن ثمة التطرق إلى قيمته الجمالية والإبداعية من خلال التركيز على مجمل خصائصه الفنية ومختلف إحالاته السيميائية التي تتداخل فيها ملامح السيرة الذاتية وقسمات العمل الفني البحت الخاضع لسلطة الخيال المؤسسة لشرعية وشعرية الأعمال الأدبية. وعليه، فهل تخضع رواية "قصة غير مقروءة" لمعايير وتقنيات جنس أدبي بعينه؟ هل النص سيرة ذاتية؟ هل هو عمل فني بحت؟ أم هل أن أبعاده السيميائية المعقدة تجعل منه عملا أدبيا متعدد الأجناس ؟

La lisibilité des œuvres littéraires passe inévitablement par la connaissance et la maitrise des genres littéraires. Etant, depuis des siècles, « l'objet central de la poétique » [1], la notion de genre se présente comme vague et trouve son emploi pratiquement dans tous les domaines de la science et des arts, dans la grammaire comme dans la peinture, l'architecture, le cinéma et les sciences de la nature. Quant à la littérature, le genre a connu plusieurs définitions parmi lesquelles nous retenons la plus connue : *« le genre est la structure dont les œuvres sont les variantes»*[2].

Ainsi conçu, la notion de genre répond à un principe d'organisation et de construction à partir duquel le contenu des productions littéraires qu'il regroupe est prédéterminé dans une mesure qui inaugure leur meilleure recevabilité. Relativement stables dans leur forme, les genres littéraires sont identifiables sur la base des règles, souvent rigides, qui en tracent les limites. De là, on comprend le préjudice qu'ils peuvent porter aux initiatives d'innovation caractéristique des esprits créateurs. L'exemple des écrivains du XVII siècle, qui ont su produire des chefs-d'œuvre tout en respectant les règles du genre, reste un cas isolé qui n'est pas susceptible de généralisation.

L'avènement du romantisme a vite fait de consacrer la notion d'originalité et de l'œuvre unique, frappant de caducité les contraintes liées au genre, aux arts poétiques et aux manifestes littéraires. Les surréalistes et les nouveaux romanciers achèvent l'entreprise de transgression commencée par les romantiques. Ils :

> *N'ont pas manqué de dresser des réquisitoires impitoyables contre les conventions littéraires de lancer des appels à la rébellion et de nous rappeler les droits imprescriptibles à la liberté en matière de création littéraire. Entré dans «l'ère du soupçons» (Nathalie Sarraute), l'écrivain moderne ne pouvait se contenter de répéter ses devanciers mais devait inventer des formes nouvelles.*[3]

Cette citation atteste d'une mise en avant de nouvelles formes d'écriture et montre tout le débat qui a caractérisé le XX^e^ siècle entre les défenseurs du conformisme aux règles des genres et ceux proclamant la liberté de création qui, dans une perspective de modernité, de dynamisme, d'hybridation et de polyphonie, refusent la production close et prônent « *la créativité au-delà des limites génériques* »[4]. C'est donc l'identité des genres qui est questionnée. C'est pourquoi, les notions de stabilité, de conformisme et de pureté générique devraient être réinterrogées, car si anciennement le rattachement d'une œuvre à un genre unique était indiscutable, aujourd'hui, avec cet esprit révolté, une œuvre littéraire est, dans la majorité des cas, une mosaïque de genres mais qui n'exclut pas la prépondérance des caractéristiques d'un genre.

Comme en témoignent les productions littéraires contemporaines*, le XX^e^ siècle était celui où les formes d'écriture étaient les premiers constituants de la pratique littéraires à être remis en cause par les contestateurs de la forme unique. D'où l'avènement d'une écriture nouvelle signe de renouveau, de modernité et d'éclatement des frontières. C'est ainsi qu'avec l'articulation des genres, l'idée d'une œuvre dont l'identité générique est unique ressort,

au vu de beaucoup de stratégies d'écritures contemporaines, du domaine de l'impossible. Ceci dit, une œuvre littéraire fermée sur un seul genre se présenterait, du point de vue artistique, infructueuse, du point de vue esthétique monotone.

C'est pourquoi, Nous considérons, à la suite de Jean-Marie Schaeffer, de Dominique Combe et de Michel Murat, que l'expression « dissolution des formes identitaires », est incompatible avec la notion de « l'éclatement » épousée et admise par tous les théoriciens. En ce sens, où/que serait l'identité d'une œuvre en « *la dissolution* [de] *toute forme d'identité* », c'est-à-dire l'effacement des traits distinctifs qui l'identifie et la distingue des autres œuvres du même genre ou de genres différents. Dans le prolongement de cette idée, nous estimons que l'appartenance d'une œuvre à un genre est une évidence qui n'écarte pas la présence de traces d'autres genres. Et c'est le principe même de l'éclatement des genres, de l'écriture transgénérique et fragmentaire ou de ce que nous appelons, à la suite de polyphonistes, l'écriture hybride où l'œuvre littéraire se débarrasserer de toute enfermement. Dans cette logique, elle pourrait porter les traces d'une multitude de genres dont la principale « *force de frappe sémantique* », esthétique et artistique est le principe de « l'entre deux » qui :

> *Ne désigne pas une relation localisable qui va de l'une à l'autre et réciproquement, mais une direction perpendiculaire, un mouvement transversal qui [...] emporte [*les genres l'un à l'autre*], ruisseau sans début ni fin....*[5]

Dès lors, la complexité et les contours de l'écriture transgénérique nécessitent des recherches poussées que la nature de notre réflexion n'autorise pas*. Au contraire, elle nous oblige à ne questionner que l'éclatement et la mouvance des frontières génériques dans une œuvre qui, par sa forme mouvante et hybride, dénote d'un

''*instinct créateur*'' digne d'une poétique de la diversité où se croisent différents genres.

Dans cette logique, inventer des formes nouvelles, c'est soit substituer aux genres majeurs et consacrer des genres mineurs et inconnus, soit mélanger les genres existants. Dans un cas comme dans l'autre, les œuvres produites portent les empreintes de l'illisibilité. Empruntant la dernière voie, Claude Ollier avoue que son texte se situe à la croisée des genres littéraires. L'éclatement des genres dans une même œuvre doit être entendu au sens de fusion qui exclut l'idée de dissolution, de division ou de cloisonnement qui donnerait à lire *Une histoire illisible* comme une succession de récits aux genres bien distincts et partageant l'espace d'un même livre. Il n'y'a pas de hiérarchie, point de frontières si bien que, dans une seule séquence d'apparence homogène, il est fort probable de voir un cumul de genres. C'est pourquoi, il est nécessaire de choisir les angles d'attaque. Ainsi, l'ordre dans lequel il est donné à lire les genres littéraires repérés dans *Une histoire illisible* est arbitraire et ne répond a priori à aucune structuration du texte qui privilégie paradoxalement le désordre dans l'ordre.

**Le conte inaugural**

*Une histoire illisible* est inaugurée par un conte qui se déploie sur les sept premières pages du livre. Les événements, qu'il ne s'agit pas ici de savoir s'ils sont véridiques ou fictifs, ont lieu dans un pays sans nom. Les personnages, sans identité, sans épaisseur, ne sont pas nombreux. Il y'a un homme qui est désigné par le pronom personnel « il » : il prépare la maison à sa femme qui va bientôt arriver avec leur petite fille. Pour caractériser ces personnages, le narrateur n'a pas besoin de plus d'un trait : la femme et la petite fille sont « «blondes », la maison est d' « été » l'homme qui entretient la maison, avant et après son occupation, porte un « saroual bleu ».

Un seul sujet donne corps au conte : l'occupation fin juillet de la maison et son abandon fin juillet de l'année suivante qui reste, elle

aussi, indéterminée. Une maison prête à recevoir, les bras ouverts, ces visiteurs étrangers. Le père arrive le premier, prépare et équipe la maison, suivant la mère et la fille qui passent ensemble des moments de bonheur intense lequel atteint son apogée au printemps. Depuis, la maison ne cesse de se lézarder et de menacer de s'écrouler sous l'effet des vents de sable, des averses, de l'humidité et du soleil, ce qui contraint ses habitants à l'abandonner. Bientôt, on vient la raser une fois pour toute.

De structure simple, le conte ne parait pas poser de problèmes de lisibilité. A l'exception des procédés de condensation liés au genre. Le récit présente les actions dans une progression logique et chronologique en rapport avec un cadre spatial unique, à quoi on peut ajouter la personnification de la maison. Tout cela n'est pas étonnant quand on sait que les livres de Claude Ollier commencent par des récits d'une telle simplicité. La reconduction de l'écriture classique dans cet espace du récit permet, en fait, de mesurer l'ampleur de la subversion qu'il ne tarde pas à opérer, plus loin, dans le livre.

Cette histoire a, évidemment, tout d'un conte oriental tel que défini par Michel Tournier :

> *A mi-chemin de l'opacité de la nouvelle et la transparence de la fable, le conte- d'origine à la fois orientale et populaire-se présente comme un milieu translucide, mais non transparent, comme une épaisseur glauque dans laquelle le lecteur voit se dessiner des figures qu'il ne parvient jamais à saisir tout à fait.*[6]

On voit bien que si le conte tient encore au conventionnel, il n'en demeure pas moins qu'il commence à s'en éloigner sensiblement pour faire place aux premières difficultés. Les expressions « translucide » et « épaisseur glauque » sont significatives à cet égard et, du même coup, relancent la problématique de l'illisibilité. Décidément, le conte n'a pas tout dit, en attestent, en premier chef, ces

indécisions liées aux personnages et aux références spatiales et temporelles. Plus loin, Paul, l'homme pourtant le plus proche de Bruno, en lisant ces quelques pages, parait désemparé : « *Une voix discrète soufflait à Paul ce commentaire comme il allait de l'avant dans le récit entre* ***abstrait*** *et* ***concret*** *que son ami appelait l'histoire là-bas dans le pays d'été, le dit de la maison d'été ».* (*Une histoire illisible*, p 60)

A quelle époque se sont déroulés les événements ? Où ? Quels en sont les protagonistes ? Les traits caractéristiques des personnages et des lieux (saroual, chevelure blonde, maison d'été), ont- ils un rôle à jouer dans l'interprétation du conte ? Comment expliquer l'attachement du protagoniste à la maison d'été ? Que symbolisent les vents de sable, les averses, l'humidité, le soleil et l'effondrement de la maison d'été ? Répondre à ces questions, c'est tenter de ramener au concret le caractère abstrait du récit.

La signification d'un conte se rattache tant à la lecture symbolique de ses lieux et personnages, qui transcendent leurs caractérisations individuelles qu'a sa morale, explicite ou implicite. Pour ce qui est du notre, la morale est implicite. Il suffit de lire et de relire pour inférer qu'il est comme exempt d'intrigue, on dirait qu'il ne se passe rien. Cette impression est tout à fait légitime car ce conte va être largement développé tout au long de l'œuvre.
N'empêche qu'il est divertissant en empruntant :

> *Une forme d'art où s'unissent et peuvent être satisfaits ensemble et en tant que tels ces deux penchants contraires de la nature humaine que sont le penchant au merveilleux et l'amour du vrai et du naturel.* [7]

Le merveilleux existe et se manifeste, entre autres, dans la personnification de la maison qui a un corps, des bras, un souffle, etc. mais aussi dans la sensation que donnent au lecteur les reflets des cheveux blonds de la mère et de la fille sorties de la carlingue, qui contrastent avec la couleur locale, fait partie du merveilleux

l'atterrissage dans l'oliveraie ouatée et floconneuse de l'avion qui semble assurer la liaison, non entre deux villes, souvent grandes, mais entre une ville et une maison, si bien que l'appareil parait petit et aérien, voire onirique. Le merveilleux ne se justifie pas toujours par le surgissement de créatures et des objets surnaturels tels que les fées, les monstres, les baguettes magique, etc. certains contes se contentent, pour produire l'effet du merveilleux, d'introduire, dans l'espace narratif un univers tragique, c'est-à-dire contraire à la morale : le sentiment d'injustice par exemple.

Eu égard à l'ensemble de ces données, on peut penser que les événements se déroulent au Maroc devenu, du fait du protectorat, une province française. La présence des personnages en terre étrangère est une réalité tragique qui, faisant place au merveilleux, prend disproportions démesurées en hissant le colonisateur au rang de monstre, de fantôme ou de vampire, êtres idéalement favorables à l'émergence du merveilleux. L'homme, exceptionnellement attaché à la maison d'été, évoque l'intérêt que porte le colonisateur à ses colonies. La maison qui se lézarde, de jour en jour, témoigne de la fragilité du système colonial et de l'imminence de son déclin. Quand elle s'écroule, la famille, suivant le destin du colonialisme, se disperse.

> *La forme du conte est précisément celle où le tragique est en même temps posé et aboli(…) c'est cette construction interne du conte qui engendre la satisfaction dont nous avons parlé : en entrant dans l'univers du conte, on anéantit l'univers de la réalité qui est ressenti comme immoral.*[8]

En se dispersant, la famille cède sa place à l'homme en saroual bleu suivie par d'autres, pour raser, avec des machines, la maison désirée, la maison du soleil.

Pour plus de précisions, le narrateur nous confie (p.58) qu'il existe une variété de contes et que ce conte, de facture classique,

procède du fantastique, sans l'être d'une manière tout à fait franche. C'est un récit où le concret voisin avec l'abstrait dans un rapport de complémentarité et de solidarité. Coté style, c'est à Paul, lecteur de Brune, de mesurer sur lui l'impact et la force des mots, des tours de phrases, du souffle et du tempo imprimés au texte. Plus tard, on apprendra, en effet au cours de la lecture, que le « héros» anonyme s'appelle Bruno, pour un temps au moins, et qu'il a un « ami » nommé Paul. La femme s'appellera Mae, elle lui donnera une fille qui porte un nom que l'époux et l'épouse, fous d'amour et de la venue de l'enfant, se chuchoteront à l'oreille.

Claude Ollier, l'écrivain, ayant vécu réellement au Maroc, a commencé l'écriture de ce conte en 1982 pour le terminer en aout 1983. Il n'a jamais pensé que le texte de cette maison, habitée par lui et qu'il n'oublierait jamais, serait un jour l'ouverture de son livre le plus audacieux et le plus osé.

**Une autofiction**

L'écrivain, c'est l'homme à qui l'œuvre littéraire qu'il écrit, largement subjective, fait forcement une place. Cette place, insituable au dire de Dominique Maingueneau, mérite un intérêt particulier car, sans être franchement un lieu, ni un non-lieu, elle peut être nommée faute de mieux, un mi- lieu, pour ce qui est de notre personnage, il est souvent placé, loin de la société, à la périphérie, pour ainsi dire, dans des maisons où il va se cloitrer pour mener sa vie comme il l'entend :

> *Avant, il la laissait ouverte, il la laissée ouverte des années durant, jusqu'à ce qu'une nuit, après bien du tumulte du rêve et de péripéties qu'il note comme autrefois, il entend les coups, violents, et répétés qu' il note comme autrefois, il entend les coups, violents, et répétés et violents, dans la porte d'entrée. Et pour barrer cette éventualité, il met la chaine, on peut taper dans la grille en rêve, on peut taper tant qu'on voudra, il n'entend pas. (Une histoire illisible*, p.17)

Il est hors champ, hors cadre. S'il s'occupe un peu de son jardin, il est, le reste du temps, abandonné à ses rêves, en mode de vie de la plupart des artistes, mais aussi source d'inspiration, en particulier chez Claude Ollier qui en parle comme d'une voix étrange. Celle-ci, difficile à définir, muette et immatérielle, quand elle est captée de façon sûre, maniée comme il se doit, elle peut tourner en véritable fable selon un processus très complexe qui explique l'acte créateur chez Bruno. Ses rêves, malgré l'éloignement et la solitude, le raccorde sans peine avec l'autre maison, *l'insoupçonnée du temps du soleil,* celle qu'il a occupé pendant un an au Maroc. Ici, chez lui, quelque part en France sans doute, il est à l'abri de tous les bruits :

> *Dans sa mansarder là-haut, aménagée en salle de télévisions et de lecture, les bruits frappent les vitres obliques sont réfléchis vers le ciel. Ce détournement lui donne quelquefois l'impression d'avoir la situation bien en main, sinon d'être tout à fait à l'abri des coups. (Une histoire illisible*, p 17)

Apparemment rien ne peut le sortir de sa retraite voulue et désirée, exception faite de la voix du bruit des enfants qui l'intriguent et qui, par la même occasion, peuvent faire des intrigues. La boite aux lettres, seul moyen de communiquer avec l'extérieur, est souvent vide. Sans téléphone, esseulé, isolé, il ne fait que lire, les romans d'aventures en particulier qu'il a aimés depuis son enfance. Sinon, il est occupé, soit par l'entretien de la maison et du jardin, soit par la projection de films et l'audition de la musique. Quand Paul est arrivé pour lui apporter un peu de compagnie qui fait défaut, c'est par un temps glacial qui a gelé les antennes de télévision qui, ne captant plus, accentuent davantage sa mise en quarantaine. Heureusement, il y'a un piano, du thé et une pipe. Les deux hommes ne communiquent pas. Ils jouent seulement : ils ont les dames, les échecs et le Memory. Il se

passe, lors d'une contemplation ou d'une médiation prolongées, de s'oublier et d'oublier son compagnon Paul.

L'auteur affiche un intérêt particulier aux récits d'exploration. Il se souvient encore de ses lectures d'enfance et de ces aventures qui ont lieu dans ses territoires lointains, taches blanche sur son atlas, qu'il aimerait bien découvrir quand il sera grand. Aujourd'hui, ces territoires étant violés, il n'est jamais aussi convaincu que l'exotisme n'existe réellement que dans le langage des livres, celui de la littérature.

S'il est parti au Maroc en compagnie de Paul, c'est malgré lui. Quand il en revient sous le nom de Denis, il nous explique en quoi il est difficile d'écrire une autobiographie. Il sort toutes les photos de lui, des plus vieilles jusqu'aux plus récentes. Il remarque combien il n'est plus le même et qu'il a très peu à voir avec les autres hommes qu'il avait été. Certaines photos sont datées, ce qui aide à les disposer chronologiquement ; c'est d'une manière très approximative qu'il tente d'insérer celles qui ne le sont pas. Quelle clarté et transparence de les raconter dans cet ordre ! Cet excès de lisibilité ne ferait sans doute pas un bon livre, un livre qui tiendrait debout. Alors, il les bat comme on bat les cartes, prend une au hasard, commence l'écriture de l'incipit, qui se poursuivra sans plan, ni esquisse, ni mouvement prédéterminé. D'étapes en étapes, les hommes d'autrefois rejoignent ainsi l'homme qui les passe en revue continue paisiblement à vivre en dehors d'elles, chaque jour plus vieux qu'hier.

Il lui arrive de sortir de la maison du rocher pour gagner le village voisin à travers les plaines. Le village, plus que toute autre chose, l'intéresse énormément pour ses inscriptions, les anciens surtouts, qui rappellent une époque aujourd'hui révolue. Bien des traces sont pourtant irrécupérables, d'où l'impossibilité de restituer la totalité du passé de l'individu ou de la société. Entre l'aller et le retour, le récit ne mentionne, en aucun cas, une rencontre avec les hommes, ce qui le conforte dans sa situation de marginal qui est la sienne.

Marginal, il l'est à l'image du janséniste qui vit en retrait par rapport à sa société dont il conteste les valeurs et dans laquelle il affirme, entre autres, la suprématie des valeurs de l'esprit sur celles des liens du sang admises par la noblesse. Il s'accorde en cela avec les nouveaux romanciers qui ne s'occupent point de la généalogie, ni du passé des sujets.

Marginal, il mène une vie d'anachorète, vouée quasiment à la lecture et à l'écriture. On imagine fort bien l'impact que cela peut avoir sur sa situation financière, à lui qui n'a rien à dépenser en se dépendant à l'écriture. On imagine fort bien l'impact que cela peut avoir sur sa situation financière, à lui qui n'a rien à dépenser en se dépensant à l'écriture et qui dépense tout quand il est obligé momentanément de marquer une pause. Une fois, il est resté sans pain, sans soupe et bonbonne vide de gaz. La restauration, les cafés et d'autres boissons, c'est souvent Paul qui les paie. Au retour du Maroc, n'ayant plus d'argent sur lui, il est obligé de traduire un bouquin qu'il n'a pas aimé pour se payer le loyer de la maison qu'il trouvait très élevé. Une autre fois, il a par exception acheté le journal, s'avisant devant un kiosque en ville qu'il ne sait rien des nouvelles du monde, il les écoute à la radio. (*Une histoire illisible*, P.183.)

Loin de toute idée qui envisage séparément la vie et l'œuvre, l'auto/biographie entend les examiner dans leur solidarité au sein d'une même œuvre :

> *En réalité, l'œuvre n'est pas à l'extérieur de son « contexte » biographique, elle n'est pas le beau reflet d'événements indépendants d'elle. De même que la littérature participe de la société qu'elle est censée représenter, l'œuvre participe de la vie de l'écrivain. Ce qu'il faut prendre en compte, ce n'est ni l'œuvre hors de la vie, ni la vie hors de l'œuvre mais leur difficile étreinte…il y'a là un enveloppement réciproque et paradoxal qui ne se résout que dans le mouvement de la*

> *création : la vie de l'écrivain est dans l'ombre de l'écriture, mais l'écriture est une forme de vie. L'écrivain « vit » entre guillemets des lors que sa vie est déchirée par l'exigence de créer…* [9]

Il est clair donc que ce qui compte pour nous, ce n'est pas tant la vie de l'homme social que celle, plus complexe, de l'artiste qu'il est, mal connue des autres et mal jugée. On sait depuis Proust que le véritable « moi » est quelqu'un d'autre. La meilleure illustration d'un autre « moi », c'est celle de Julien Gracq qui opte non seulement pour un pseudonyme, une pratique très connue, mais qui trouve particulièrement juste de renoncer à la signature de ses œuvres ; c'est pour frayer toute la place à la voix incommensurable de l'art et de la littérature. Il n'y affectivement rien d'étonnant quand on sait que la littérature orale et populaire, à l'instar de celle du moyen-âge, présente des récits qui plaisent aux lecteurs qui s'interrogent cependant pas sur l'identité de leurs auteurs, souvent anonyme ou incertaine. Dans *Une histoire illisible*, l'homme du jardin secret, n'a pas d'abord de nom ; un peu plus tard, il s'appellera Bruno ; plus tard encore, il prend le nom de Denis, nom de plume, dit-il. Dans sa retraite insoupçonnée dans sa maison d'Ile-de-France, il mène une vie de créateur, quitte à en révéler les mécanismes à travers de nombreux fragments réflexifs : le rôle de l'inconscient, de la mémoire, de la voix, de la musique, de la photographie, du cinéma etc. Pour mener à bien sa tâche de traducteur, il regagne seul les lieux de l'action qui sont ceux de son enfance, histoire de confronter les souvenirs à la réalité présente. Dans la maison, il ne peut s'empêcher de se voir à la fois comme acteur et élément du décor au milieu de cette multitude d'objets bien rangés :

> *Caractérisé par l'appartenance à la scène, sa présence comme acteur en ce moment donné, comme si la personnalité se fondait dans la fonction scénique actuelle, le moi dans le présent et la perception de ses changements. Le sens du moi s'est déposé sur les surfaces, sa notion s'est clivées, dissipée, l'entité soumise*

*au mot « je » se dissémine en jeux de formes dans la lumière.* (*Une histoire illisible*, p 194)

Ce clivage de la personnalité, il en est tellement certain qu'il ne croit plus aux idées reçues, celles qu'on lui a inculquées à l'école, au collège et au lycée, selon lesquelles il existerait une unité que le sujet pourrait atteindre ou réaliser. Pour Bruno, il y en lui autant de lieux que d'êtres, il les appelle les « autonomes ». Son corps bariolé recèle la diversité des espaces qui vivent en lui en simultanéité. Mais s'il fallait résumer sa vie, on la ramènerait à deux périodes : celle des voyages et celle, plus récente, de la sédentarité. Ces deux périodes, en s'opposant sans se superposer ou se chevaucher, instituent une discontinuité dans sa vie, une juxtaposition d'une espèce de deux tableaux dissemblant, qui le mettent à mal pour la compréhension de son propre « moi ». Ce constat, il l'a fait chez d'autres personnes qui passent pour de vieilles connaissances et qu'il n'a pas vues depuis très longtemps. Toutes ont changé et il faut une mémoire d'éléphant pour saisir un trait auquel peut encore se rattacher un nom. Parvient-il à reconnaitre quelqu'un, celui-ci le laisse planté sur place après avoir échangé avec lui un mot ou deux ; on dirait qu'il s'agit de deux êtres totalement disjoints, le jeune de jadis qu'il a connu à tel endroit et l'adulte qui se présente, méconnaissable, à cet instant, en cet endroit.

Depuis que Bruno est devenu Denis, il illustre les livres pour enfants et traduit d'autres pour son éditeur, lit, relit et regarde beaucoup les films, où qu'il soit : dans la chambre bleue, dans la maison du rocher ou dans le petit appartement de la banlieue. Entre temps, il rencontre Jenna puis Kay, sinon tout le temps il est seul. Il s'approvisionne deux fois par semaine. Il a même joué, dans sa solitude, une partie d'échec, prenant la place des deux adversaires :

> *Cette situation précaire l'amusait comme la théâtralisation, un rien expressionniste, de sa posture fondamentale dans le monde, aussi loin qu'il se rappela, ce qui excluait les dix premières années quand même. Posture instable, non définie. Boiteuse, plus dérangeante qu'inconfortable, plus désarmante que contraignante, peu accessible aux autres, et qui se traduirait souvent par l'ineffable sentiment de ne pas se déplacer dans le même espace qu'eux ni respirer, sentir. Ni parler : le langage s'épuisait à combler la différence et son discours ne semblait pas peser, les mots d'autrui étaient plus lourds, marquaient plus fortement l'instant, délogeant les sien. Poussé en lisière du cercle, il ne savait jamais tés bien sur quel pied danser. Ou bien c'est lui qui s'y poussait, ce n'était pas impossible, il avait lu dans les livres. Poussé ou non, le résultat était le même ; tantôt bien trop désinvolte, il avait du mal à tenir longtemps son rôle : quelque chose l'obligeait toujours à quitter prématurément le plateau.* (*Une histoire illisible*, p.189)

Quand il accepte d'abandonner momentanément ses maisonnettes, c'est pour exorciser ses démons de poète. Denis est tout à fait conscient de sa situation et il s'explique :

> *Il soupçonne qu'il y'a peut être une incapacité en lui, ancienne sinon congénitale, à s'élever à un degré satisfaisant d'intégration sociale, qu'il ne fait pas de progrès dans cette voix en tout* cas (*Une histoire illisible*, p 228)

Paul, le double de Bruno/Denis, ne cesse pas de voyager et de tourner autour du monde si bien que l'un et l'autre paraissent se compléter à merveille, faisant figure d'un écrivain idéal qui recourt à deux modes d'évasion : d'une part l'évasion par les rêves et la lecture, d'autre part l'évasion par les voyages. Dans les deux cas, c'est pour y puiser matière à écrire. L'évasion, par la lecture et les voyages, est telle que nos compères sont étrangers en leur propre pays. Rien n'empêche de les comparer aux bohémiens, condamnés, pour ainsi dire, au nomadisme:

> *Comme ils ont pu se dépenser en errances lointaines et courses débridées ! Il y'avait le temps du travail, et le temps du voyage, alternance bénéfique et relance avisée.* (*Une histoire illisible*, p.234).

Ainsi occupent-ils toutes les places sans les occuper et mènent-ils une existence parasitaire par leur contact permanent avec des communautés chaque fois différentes. Ils sont immondes, au double sens étymologique du terme selon lequel, d'une part, ils n'ont rien qui leur soit tout à fait propre et, d'autre part, ils vivent entre les mondes, voire les communautés. D'où il faut inférer qu'en eux se rencontrent les forces du mal et celles du bien. Quand le narrateur, qui n'est ni Bruno, ni Paul, ni « l'auteur », dit que c'est Paul qui tient « le feu sacré », il fait implicitement référence à un mythe oriental qui oppose les forces du bien et celles du mal. Partagé donc entre l'ici et l'ailleurs, entre le bien et le mal, entre l'identité et la différence, il est cette irréductible tension entre les deux pôles de chacune de ces figures.

L'écrivain, c'est aussi la ligne de partage qui sépare la vie et le texte, entrainant par la même occasion la séparation de l'auteur et du narrateur, le temps historique et le temps de l'écriture, l'espace de jadis et l'espace d'ici maintenant. Tout le livre de Claude Ollier est un travail méticuleux qui joue à plein régime de ces divers plans. Il s'agit bel et bien de ce qu'on appelle *the no man's land.* Voilà ce qu'enfin Maingueneau, pour souligner la difficulté d'écrire une biographie, désigne par le terme bio/graphie et qu'il a tenté de caractériser ainsi :

> *La bio/graphie se tisse précisément de cette indécidabilité, qui donne à l'ouvre sa dynamique et sa nécessité. Elle implique cette économie paradoxale qui vous fait vous mettre là où il n'y a pas de place pour vous, sinon paratopique, de manière à vous faire une place bien improbable au soleil de la littérature.*[10]

On pourrait objecter que les remarques précédentes s'appliqueraient et vaudraient autant à la vie de Claude Ollier qu'à n'importe quel autre écrivain, ce qui est tout à fait vrai. Il ne faut pas oublier néanmoins qu'*Une histoire illisible* peut être lue comme une autofiction. Et il faut bien croire l'auteur lui-même qui avoue avoir écrit un texte sur la maison démolie intitulé *l'année des liens* pour inaugurer «*un récit mêlant passages totalement fictionnels et passages plus au moins autobiographiques.*»[11]

On sait qu'un récit implique des personnages, des actions qu'ils accomplissent, ainsi que le lieu et le temps de leur accomplissement. Lorsque ces éléments ne trouvent pas leurs correspondants est établie terme à terme. Cela ne veut pas dire que le rapport du texte à la réalité est si simple. En témoigne l'ouvrage de G. Genette intitulé *Fiction et diction*. Historiquement, les œuvres fictionnelles sont plus reçues que le non fictionnelles et ce en raison de l'idéologie dominante du XIX siècle. Mais depuis la première et, surtout, la deuxième guerre mondiale, ayant constaté que la réalité a dépassé la fiction, celle-ci est abandonnée en faveur de la chronique, d'où la prolifération des autobiographies, des mémoires, des journaux de voyages, bref de tous ces genres dits non fictionnelles. Il arrive cependant que des auteurs, tel que Claude Ollier, mêlent volontairement des faits réels et des faits irréels dans le but de charmer le lecteur par l'indécidabilité qui brouille les frontières entre le texte et la réalité. C'est là, d'ailleurs, la position de Claude Ollier auquel répugne l'idée d'une séparation factice du langage et de la réalité, idée héritée du structuralisme qui se complait à voir dans le langage l'association d'un signifiant et d'un signifier, qui se rapporte, par désignation, à un référent qui se situe en dehors du langage. Pour Claude Ollier, les mots sont inséparables des objets. De même, la relation solidaire de la littérature au monde n'est ni vrai, ni fausse puisque l'auteur ne fait pas de la représentation.

Malgré les déclarations de Claude Ollier faisant *de : Une histoire illisible* une fiction, bon nombre de lecteurs continuent à y voir une autobiographie. N'étant ni avec l'auteur, ni avec ses lecteurs,

nous pensons qu'il s'agit d'une autofiction, d'autant plus que bien des passages ont emprunté leur matière à des rêves fait réellement par Ollier en personne.

Examinons les personnages du livre, à titre d'exemple. La lecture des cahiers de Claude Ollier, notamment celui qu'il intitulé Réminiscence (1980-1990) qui fait une place privilégiée à *Une histoire illisible*, permet de découvrir les noms de ses personnages, parfois sensiblement modifiés.

Paul, par exemple, est avéré un ami de Claude, Hamid un homme de cinéma qui a travaillé avec Ollier au film de la mise en scène. Jenna et Kay passent pour ses compagnes ainsi qu'Isa qui, malheureusement, n'a pas de place dans ce livre. Meriem, elle devient Mae dans la fiction. Elle sera épousée par Denis, lui donnera une fille que le texte ne nomme pas mais qui s'appelle dans la réalité Ariane-Naima, fille de Marie-Odette. Quant à Bruno, on ne peut pas s'empêcher de l'identifier au narrateur et, par conséquent à Claude Ollier avec lequel il entretient des ressemblances avérées.

Ceci dit, rien n'est tout à fait sur et le lecteur continue, au bonheur d'Ollier, à entretenir cette illusion d'autobiographie, cette hésitation entre faits réels et faits imaginaires. Il en est de même pour les événements et les circonstances qui les encadrent. Ce serait vainement encombrant de citer, dans leurs détails, les séjours réels d'Ollier et de Paule en Malaisie, en Thaïlande, en orient, en Extrême-Orient, en Arabie, en Amérique et au Maroc en particulier. Plus encombrant encore serait de parler de leurs passions pour les voyages, la lecture l'écriture, le Piano, le Cinéma, la photographie qui font toute l'épaisseur du livre. Notons enfin la peine que lui a causée la démolition de la maison qu'il a habitée à Marrakech et qui lui a couté ce livre : *Une histoire illisible.*

A la suite de ce qui vient d'être développé, nous estimons, qu'aucun genre ne peut, en effet, définir séparément *Une histoire*

*illisible* qui transcende les limites des genres et qui atteste d'une hybridité générique féconde. C'est pourquoi, nous estimons que Claude Ollivier a frayé des voies de productions littéraires nouvelles dans la mesure où l'œuvre en question se présente réellement comme une œuvre hybride qui témoigne d'un *« éclatement,* [d]*'une dispersion,* [d'un] *refus de toutes les contraintes, à tous les niveaux, et même celui* [des personnages, du temps et de l'espace].»[12]

Enfin, cette étude témoigne que la littérature n'est pas prête à dévoiler tous ses mystères. Conséquemment, on comprend très bien les propos de Roland Barthes qui déclare qu'en fin de compte il nous reste un long chemin à parcourir pour jouir de tous les plaisirs et les effets des œuvres littéraires qui mettent en avant de nouvelles formes d'écriture qui ouvrent les voies de la création et de l'innovation.

## Références bibliographiques


- Barat. (J.C): *Théorie des genres et communication*, Bordeaux-Talence. Maison des Sciences de l'Homme, 1978.
- Dambre (M) & Gosselin-Noat (M), L'éclatement des genres au XX$^{e}$ siècle, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001.
- Genette. (G) & autres : *Théorie des genres*, Paris, Seuil, 1986.
- Goody (J): *La logique de l'écriture*, Paris, Armand Colin.
- Jolles. (A): *Formes simples*, Ed. Du SEUIL, 1972.
- Maingueneau. (D): *Le contexte de l'œuvre littéraire, Enonciation, écrivain, société*, Ed. Dunod, 1993.
- Maingueneau. (D): *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Armand Colin, 2004.
- Maingueneau. (D): *Genèse du discours*, Liège, Mardaga.
- Ollier. (C): *Une histoire illisible*, Ed. Flammarion.
- Ollier. (C): *Réminiscence* (1980-1990), Ed.P.O.L.2003.
- Schaeffer (J.M): *Qu'est-ce qu'un genre littéraire* ? , Paris, Seuil, 1989.
- Stalloni. (Y): *Les genres littéraires*, Paris, Ed. Nathan, 2000.
- Todorov. (T): *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978.
- Viétor. (K): « L'histoire des genres littéraires », Poétique, 32, 1977.

**Reference:**

[1]- Genette (G), Théorie des genres, Paris Seuil, 1986, 4ème page de couverture.
[2]- Yves Stalloni, *Les genres littéraires*, Paris, Ed. Nathan, 2000, p.11.
[3]- Idem, p.104
[4]- Marc Dambre et Monique Gosselin-Noat, *L'éclatement des genres au XXe siècle*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001, p.05.
*- Pour plus de détails sur la problématique de l'éclatement des genres, de l'écriture transgénérique et la fragmentation, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage référencé ci-dessus.
*- Claude Simon, *Le Jardin des Plantes,* Paris, Editions de minuit, 1997, est l'un des romans polyphoniques qui illustre cette nouvelle forme d'écriture fragmentaire où s'entremêlent et s'entrecroisent différents genres.
[5] - Gille Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Gallimard, p.37.
[6]- Yves Stalloni, *Les genres littéraires,* p.73.
[7]- André Jolles, *Formes simples*, Paris, éd du Seuil, 1972, p.178
[8]- Idem, p.192
[9] -Dominique Maingueneau, *Le contexte de l'œuvre littéraire, Enonciation, écrivain, société*, Ed. Dunod, 1993, pp.46.47
[10] -Maingueneau Dominique : *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004, p.36.
[11]- Claude Ollier, *Réminiscence* (1980-1990), Ed.P.O.L.2003, p.76.
[12] - Barthes Roland, *Œuvres complètes*, III Seuil, 1995, p.62. In l'éclatement des genres au XXe siècle, p.51.

# Le français des cites ; une langue de la litterature beure
# Le cas de boumkoeur de rachid djadani

**Zakia Lounis**
Doctorante en Sciences du langage
Université Batna -1-

**Résumé:**

Nous voulons démontrer à travers cette étude que l'écriture de Rachid Djaidani dans le roman Boumkeur se caractérise par des transgressions par rapport à des normes langagières et esthétiques. En effet, le roman qui s'inscrit dans une littérature dite « beur » marque des torsions de deux niveaux: le premier est esthétique où les règles de l'écriture sont subverties. Le deuxième est linguistique et se manifeste par l'utilisation du FCC ainsi que le recours au métissage de langues et aux jeux de mots dont le défigement des expressions langagières courantes qui constitue la part belle de ces gauchissements linguistiques .

**Mots-clés**: Le français des citées- transgression- métissage de langues- défigement- jeux de mots-saturation thématique.

**ملخص**

نريد من خلال هذه الدراسة أن كتابة رشيد جيداني في روايته "بومكور" تتميز بتجاوزات بالمقارنة مع المعايير العامة اللغوية والجمالية .في الواقع هذه الرواية التي تندرج ضمن ما يسمى بالأدب BEUR تسجل مستويين من المخالفات.

**المستوى الأول**: فني تقلب من خلاله نظم قواعد الكتابة.

**المستوى الثاني**: هو لغوي يتمل في استعمال FCC وكذلك اللجوء إلى استعمال التمازج اللغوي وإعادة تركيب الأمثال والحكم من خلال كسر التجميد اللغوي.

**الكلمات المفتاحية**: FCC، التجاوزات اللغوية والفنية، التمازج الغوي، الألعاب اللغوية، كسر التجميد الغوي، تعددية المواضيع.

Rachid Djaidani est, dans le paysage littéraire beur, difficilement catégorisable. Et pour cause, sa posture à califourchon entre ses origines algéro-soudanaise et sa nationalité française. Physiquement Africain et littérairement Français de la banlieue parisienne. Ses récits beurs à savoir Boumkeur (1999), Mon nerf (2004) et Viscéral (2007) ont pour décor la cité. L'imaginaire de ses œuvres, bien qu'elles aient des histoires campées dans des décors bien précis, est plus ou moins supranational et universel. Mais le fait frappant, saisissant est que cet imaginaire est construit, tissé selon une technique curieuse quasi iconoclaste au regard de la narration classique. Il s'agit d'une nouvelle tendance de l'écriture contemporaine qui inscrit ces œuvres dans la littérature post- moderne. En effet, à lire les romans susmentionnés, on remarque d'emblée qu'ils se singularisent, à tous les niveaux (intrigue, matière, personnage et surtout la langue de l'écriture) par une propension à une condensation radicale. Autrement dit, dans ces textes Djadani se montre étonnamment cumulateur de plusieurs thèmes édifiant ainsi un texte fourre-tout (saturation thématique)[1], avec une langue particulièrement nouvelle et osée afin de sonder tous les malaises et le désarroi de la banlieue. Sur le plan de la forme, un tel constat nous amène à nous pencher sur cette structuration linguistique peu habituelle afin d'en démonter les ressorts et mettre en relief les enjeux sémantiques de ce procédé structural sur lequel surfe Rachid Djadani.

Car nous pensons, à la suite de Roland Barthes que «la finalité de toute œuvre littéraire est de mettre du sens dans le monde»[2] , quel que soit le choix formel de l'auteur.

En effet Rachid Djaidani n'hésite pas à défiler devant l'écran du lecteur un tissage narratif inédit en faisant appel à une langue réservée aux jeunes des cités mais manipulée d'une manière intelligible et intelligente de façon à plonger profondément le lecteur dans l'atmosphère qui règne dans les quartiers difficiles. Rappelons que ce langage parlé dans les banlieues françaises n'est autre qu'une

variété du français qui a subi une mutation phénoménale et également une extension du français branché. Ce parler a connu une forte diffusion dans les années quatre-vingts et tendait à développer « sa composante (dominante) périphérique, ethnoculturelles »[3].

Dans cette modeste recherche, nous tentons de décrire la forme linguistique utilisée par l'auteur pour construire la trame narrative de son premier roman Boumkoeur. Il s'agit d'analyser le lexique, le registre ainsi que les jeux de mots qui abondent dans ce texte. Nous avons remarqué que la plumes de Rachid Djadani puise beaucoup dans l'encrier des cités et s'empare ainsi d'un code prisé par les jeunes des quartiers difficiles. Ce Parler est un phénomène linguistique qui date des années 80 et ne cesse de polariser l'attention vu sa vitalité et sa diffusion sur le territoire français. A partir des années 90, il est baptisé FCC (Le français contemporain des cités) ou tout simplement la langue des cités.

Nous ne saurions commencer notre analyse sans au préalable situer, pour la gouverne du lecteur, le texte qui fonde notre corpus. L'objectif étant de faciliter la lecture de toute personne qui nous lirait.

Construit selon un dispositif narratif éclaté, Boumkoeur (édité au Seuil en 1999) met en scène le quotidien effrayant de la cité où règnent à la fois violence, marginalité, agressivité et agression. Le développement du roman est formé de petites histoires qui ont un point commun: La banlieue et la masse humaine qu'elle emmure. L'auteur plonge son lecteur dans la galère de la cité à travers ses personnages Yaz et Grési qui sont deux jeunes, habitant le même quartier. Ces derniers concluent un pacte selon lequel Grési raconterait à Yaz toutes les histoires de la cité et que Yaz à son tour les rapporterait à l'ensemble des lecteurs français sous forme d'un roman documentaire. Tout ça dans le but d'édifier un pont entre la banlieue et la ville-centre avec laquelle le contact est coupé depuis belle lurette à cause de ces tours qui grandissent démesurément enfermant, à l'instar d'un labyrinthe, cette tranche de la société.

Cette recherche se veut une réflexion sur les formes de transgression que revêt le texte de Djaidani notamment linguistique et thématique et ce à travers la nature même du registre de la langue française utilisé (le FCC) et sa manipulation inédite par le biais des différents jeux de mots ainsi que le métissage des langues. Aussi nous voulons toucher de prêt une autre forme de transgression inhérente à la présentation des thèmes en l'occurrence la saturation thématique et la vitesse de son accomplissement vitesse qu'on retrouve dans la langue des cités.

**La cité, territoire de naissance du FCC**

Le français des cités a vu le jour dans les cités des banlieues, son épanouissement est lié à sa localisation sociogéographique et à la nature même de ses usagers. Son caractère pluriethnique et hybride est dû principalement à la particularité composite que présente la banlieue en termes de diversité linguistique et raciale. Par conséquent, on assiste à un renouvellement de la culture et de la langue française marquée par une modification formelle intrinsèquement liée au territoire urbain qu'est la banlieue. La base de cette renaissance culturelle est une dynamique de métissage et de ré-appropriation linguistique dont les sources se trouvent dans les zones urbaines de la France d'aujourd'hui.

Par définition, la banlieue est le territoire qui entoure la ville-centre. Au XIX siècle, ce mot se charge de connotations dépréciatives en raison des attitudes provinciales voire arriérées de la population occupant cet espace périphérique des grandes agglomérations. Les habitants des villes-centre considèrent la banlieue comme territoire reclus où vivent des individus marginaux issus de l'émigration et dont l'intégration au pays d'accueil s'avère difficile voire impossible dans certains cas. Ces masses d'émigrés installés dans ce qu'on appelle les cités ou quartiers sensibles sont d'origines étrangères notamment d'Afrique du nord ou d'Afrique noire souffrent de discrimination permanente en raison de leur couleur, leur origine étrangère ainsi que

leur statut social ce qui rend leur quotidien difficile au sein de la société.

Pour se démarquer, les jeunes de ces quartiers populaires où se dressent à l'infini de grands ensembles de bâtiments dans lesquels se cantonnent leurs familles qui ont du mal à joindre les deux bouts, se révoltent à leur manière. Ce mécontentement se manifeste à travers le langage codifié et spécifique à leur espace et de ce fait se veut-il différent de celui pratiqué par les habitants de la ville. Cette différence est le résultat d'un français modifié dans sa phonétique, sa morphologie : on y trouve d'ailleurs du verlan, des formes argotiques, des emprunts aux langues étrangères ( arabe, anglais…) , et même des emprunts en verlan. Cette forme de la langue française est palpable dans les chansons de rap, dans les graffitis, dans les conversations quotidiennes et dans la littérature beur. La transgression de la langue est motivée par ce désir de se distinguer de l'autre. Elle est relevée par les sociolinguistes qui se sont penchés sur ces pratiques langagières. Ces dernières sont intrinsèquement liées aux notions de réseau, de communauté et d'interstice; lieu de passage et de transition qui est la banlieue. Le concept d'interstice introduit par la sociologie implique que le jeune en gang ou en bande est en situation instable et qu'il tend à la stabilisation en s'appropriant la langue dominante de manière spécifique à des fins d'abord identitaires mais qui peuvent, dans des situations particulières, devenir communicationnelles.

**Le FCC et la sociolinguistique urbaine :**

En sociolinguistique, le FCC correspond au We code par opposition au They code concepts introduits par Gumperz lors de ses enquêtes sociolinguistiques. Gumperz révèle l'existence de deux formes de langues au sein des groupes sociaux minoritaires «notre code» et «leur code» ; le we code renvoie, malgré sa faible utilisation communicationnelle, à un attachement identitaire fortement représenté. Labov, quant à lui, met l'accent sur l'échec scolaire de cette catégorie de la société qui résulte de l'attachement excessif au

parler du groupe social (langue vernaculaire) et par le rejet de la langue scolaire. Plus généralement, Labov voit dans les oppositions linguistiques l'affleurement de conflits plus amples dépendant des systèmes de valeurs culturelles, sociétales et idéologiques propres aux différentes catégories sociales. Ces travaux de sociolinguistique urbaine ont bien entendu été appliqués à la société française et en particulier aux banlieues des métropoles qui connaissent de fortes tensions sociales, avec des phénomènes de ghettoïsation et de formation de bandes de jeunes, en majorité issus de l'immigration.

**La diffusion du FCC :**

Les médias, la presse, la publicité et même la littérature se sont approprié ce nouveau code linguistique pour nourrir leurs discours. En effet, la télévision est l'un des moyens qui ont donné un coup de pouce à la diffusion de termes et de tournures familières «On peut le constater tous les jours tant ils ont l'habitude, via le petit écran, de rentrer dans nos salons, les politiques ne rechignent pas à pimenter de pépites argotoides ou branchouillardes leur classique langue de bois »[4]. La publicité, elle aussi a contribué efficacement à la transmission de ce parler jeune à travers tous les jeux de mots et les tournures familières puisés dans «la tchatche banlieue». Pour sa part, la presse écrite, ne va pas tarder à mettre cette langue au goût du jour en intégrant de nouvelles expressions dans leurs articles quotidiens permettant ainsi une meilleure compréhension de ce lexique et assurant une promotion ce nouveau code.

La littérature beur, a eu la part belle en termes de promotion du FCC, les écrivains beurs se sont identifiés à la cité et ont dépeint le paysage quotidien de la banlieue avec une langue de la banlieue.

Tous ces facteurs médiatiques se sont intéressés à cette langue. D'une part parce qu'elle incarne cette mutation phénoménale qui a touché la langue française et a suscité ainsi un engouement sans précédent de la part des jeunes français. D'autre part, il s'agit de la langue de la banlieue qui présente aux yeux du restant de la population

française un territoire non seulement marginal et reclus mais aussi un endroit effrayant secoué de violence, d'agitation et d'agressivité . Néanmoins ce territoire lutte constamment pour une reconnaissance de soi dans le pays de la liberté et de l'égalité. D'ailleurs, l'habitant de la cité «tire parti de sa faiblesse [...] en jouant de la stratégie proprement symbolique de la provocation et du témoignage pour arracher des ripostes, symboliques ou non, impliquant une reconnaissance»[5].

Vu l'importance qu'a acquise ce langage dans la société française que ce soit sur la seine politique, médiatique ou littéraire et ce en dépit de toutes les représentations péjoratives qu'il traine, nous avons trouvé qu'il est important de l' étudier à travers la littérature beur. N'est ce pas une nouvelle langue d'expression poétique qui secoue le décor littéraire et qui attire beaucoup de lecteurs?

Ce corpus riche témoigne de la vitalité de cette langue. En effet, plusieurs sont les écrivains qui ont eu recours au FCC pour rédiger leurs romans notamment les écrivains beurs dont Rachid Djadani qui manipule cette langue d'une manière plaisante pour raconter la cité et le désarroi dans lequel elle immerge. En outre, la cité est l'espace urbain qui a bouleversé le clivage social français, le FCC quant à lui a transgressé la norme linguistique française et Djaidani à son tour a mis en évidence cette transgression et torsion linguistique au profit de la littérature pour justement témoigner des tensions qui secouent ce territoire marginal qu'est la banlieue et marque de ce fait un renouvellement esthétique en terme d'écriture romanesque.

**La langue du roman:**

En jouant avec le discours de la banlieue, Djaidani crée un espace linguistique et littéraire inédit et frais. Son texte revêt immédiatement un caractère familier, amusant, dynamique et jeune. Il utilise un ton plein de vie qui nous donne envie de tourner les pages car il possède cette manière exceptionnelle à surfer entre « le jeu et la

vérité, le rire et le coup de poing à l'estomac, la blague et l'émotion, (il est) imprévisible, lyrique, insolent, grave»[6].

Ce que nous tentons de saisir à travers ce travail de recherche est incontestablement ces jeux de mots, cette particularité à frictionner le langage de la cité pour créer une langue poétique et amusante qui reflète scrupuleusement les scènes de galère quotidienne qui règnent dans les cités-dortoirs. Ce maniement linguistique dévoile une maîtrise de la langue, du rythme des phrases, d'une capacité à malaxer les mots pour en faire jaillir l'image, le sens, le sentiment voulus

Le roman de Djadani est classé dans la littérature de périphérie qui est définie comme suit «c'est un discours décentré par rapport à une norme de la langue et par apport à une culture centripète »[7].

En France le roman beur est le seul discours romanesque qui entre dans cette catégorie. L'intérêt de ce travail porte sur le support du message idéologique de l'écriture décentrée c'est-à dire une écriture qui s'écarte de la norme en présentant un amalgame composé de formes langagières authentiques, de pratiques linguistiques innovantes, de créations lexicales originales. Boumkoeur constitue en ce sens le recueil du français des cités. Le FCC y est frictionné avec un talent qui oscille entre la transgression de la langue et sa reconstruction de la manière la plus attrayante de sorte à travailler le message dans sa forme et à le charger subséquemment de significations variées

La transgression thématique se traduit par la saturation thématique et l'éclatement du récit. La transgression linguistique quant à elle se manifeste de deux manières: la première est liée à l'utilisation des jeux de mots matérialisés essentiellement par le défigement et la seconde est en relation avec l'emploi du FCC dans le texte littéraire.

**Saturation thématique et éclatement du récit :**

La trame narrative du texte de Djaidani se déroule dans un espace géographique bien précis celui de la banlieue. Restreindre

notre réflexion au texte littéraire uniquement sans parler de la banlieue comme espace urbain sans lequel toutes ces productions poétiques n'auraient pu se tailler une place dans l'univers littéraire serait une omission flagrante de notre part. C'est pourquoi il nous semble judicieux de définir cet espace en mettant l'accent sur les individus qui l'occupent ainsi que les événements qui l'agitent et lui donnent une forme. En effet, l'évolution urbaine qui a touché toutes les sociétés du monde a eu un impact sans précédent sur la littérature dont les contours de la modernité commençaient à se tracer. Dès lors, un lien ferme s'est tissé entre ce lieu culturel et sensible qu'est la ville et le texte littéraire marquant ainsi un passage mutationnel vers une écriture poétique moderne.

Quand parle de la ville, on ne peut passer sous silence les masses humaines qui l'occupent avec leurs expressions langagières et culturelles qui sont en écho avec le développement urbain incluant notamment la diversité linguistique engendrée par le brassage des populations à travers l'immigration massive.

L'immigration a donc contribué non seulement à l'économie du pays d'accueil mais également à la recomposition de la société. La population immigrante s'est installée dans la périphérie de la ville-centre pour donner lieu à la banlieue. De ce fait, les clivages sociaux classiques ont vite cédé la place face à la montée des registres identitaire et ethnique dont la force provient des masses jeunes occupants ce territoire. En France, la banlieue constitue en ce moment un problème social, car elle devient un lieu de violence et cette question ne quitte plus le débat public et ne fait que condenser le malaise social. Dans le domaine littéraire, la problématique de la banlieue constitue le noyau de l'écriture.

Cette dernière se focalise sur le lieu d'écriture, le territoire. De ce fait, la langue revêt les marques de cet espace et la banlieue devient souvent son personnage principal. Les écrivains beur se sont

appropriés ce code et le connaissent aussi bien que tous les jeunes de leur génération. Ils se veulent également porte-parole de cet espace à travers une écriture poétique nouvelle qui exprime, dans une langue nouvelle, aussi bien la sensibilité que le malaise de la banlieue et du ghetto.

La saturation thématique est l'une des stratégies que Djaidani emploie pour construire son récit. En effet, en lisant *Boumkeur*, on observe un éclatement du début de la trame jusqu'à la fin. Dans ce sens, l'auteur traite plusieurs thèmes à la fois dans son roman notamment la violence dans les bunkers, la sexualité (de Yaz, en prison), le banditisme, les conditions socio-économiques des immigrés (le père de Yaz), la condition féminine (à travers la sœur de Yaz et sa maman), la délinquance et la criminalité, la liberté (les personnages de la prison), la diversité culturelle dans les cités, la vie dans les établissements pénitenciers (notamment le viol dans les prisons), l'échec scolaire…

Par ailleurs, nous remarquons que cette saturation thématique se conjugue au rythme linguistique rapide[8] du roman en suivant une courbe montante puis descendante tracée par la voix prêtée aux différents personnages du roman. Dès la première page, le lecteur est plongé immédiatement dans la galère de la cité «Une galère de plus comme tant d'autres jours dans ce quartier où les tours sont tellement hautes que le ciel semble avoir disparu. Les arbres n'ont pas de feuilles tout est gris autour de moi. Moi c'est Yazad mais dans le quartier on me surnomme Yaz» (Djaidani, 2001: 9).

Yaz est non seulement le personnage principal mais aussi le premier narrateur et par là la première voix. Un empressement est palpable dans la voix de Yaz qui enchaine un rythme accéléré suivant une courbe montante. La vitesse atteint son paroxysme lorsque la voix est momentanément cédée à Grézi. Ce dernier parle à une cadence effrénée sans lâcher prise en mettant en évidence une sorte de langage

de cité codé et incompréhensible par son interlocuteur Yaz encore moins par le lecteur. D'ailleurs, cette vitesse est soulevée comme remarque par le narrateur Yaz : « Le moulin à parole de Grézi se remet en route à une vitesse phénoménale, à croire le départ d'un sprint ; toute sa tchatche n'a dans mes oreilles aucun sens, il y a du gitan, de l'arabe, du verlan et un peu de français » (ibid : 45). Grézi utilise dans certains passages du roman le langage codé de la cité « Les keufs ils ont pécho mon reupe pour le menra au stepo, en garde uv. On m'a lanceba, c'es trop auch, les steurs vont m'serrer» (ibid: 68).

En se servant de cette cadence, le narrateur yaz défile au lecteur, à l'image d'un film d'actions, une succession rapide de plusieurs scènes différentes sans lien direct mais convergeant vers le même leitmotiv qu'est l'écriture d'un roman sur la banlieue par la plume de Yaz. De la séquestration de Yaz par Grézi aux déboires amoureux du jeune adolescent du quartier avec Satile l'asiatique dont le portrait stéréotypé (sans tabous sexuels, très studieuse, hyper-intelligente et très sportive) est mis en exergue. Des scènes de défécation et d'envie d'urines ainsi que des nausées et des maux de têtes jusqu'aux sensations d'évanouissement causés à la fois par la peur mais aussi par le dard d'une araignée sont mis en scène. Pour assurer un enchainement, Yaz essaye de reprendre son esprit en se rappelant et rappelant par là même occasion au lecteur l'histoire principale. Ce travail de remémoration emmène le lecteur, d'abord dans la famille de Yaz pour parler de lui-même de ce qu'il était et ce qu'il doit accomplir comme mission, de son père, de sa sœur Sonia, de l'histoire de Gipsy le poète du quartier. Le narrateur met fin à ces scènes par une phrase très rythmée: « J'arrête de m'attarder avec hier, même si la nostalgie est belle. Il faut tracer, je glisse, je vole, je chute droit devant Boommmm!!» (Ibid: 58).

A partir de la plaie occasionnée par le dernier carambolage, Yaz introduit le lecteur à travers la voix du daron dans une autre atmosphère celle du ring pour nous décrire comment s'est achevée

l'histoire d'un jeune adolescent très pauvre voulant devenir un as du sport noble, la boxe. La voix du daron est plus pondérée que celle des deux narrateurs précédents. L'histoire du papa boxeur ayant pris fin, Grézi et Yaz reprennent à tour de rôle la parole afin de rappeler au lecteur le leitmotiv mais sitôt replongé encore une fois dans une autre scène celle du sorcier marabout noir du 21ème étage pour nous raconter un autre souvenir de Yaz ayant relation avec les croyances socioculturelles et les vertus curatives des grigri africains. Signalons que le rythme linguistique dans cette scène est plus en moins stable.

La caméra de l'auteur a vite rompu avec la scène précédente pour se tourner vers Grézi qui prend la parole avec une de ses phrases à la fois très rythmée et hyper codée. Ensuite, Yaz nous délivre la supercherie dont il a été victime en parlant à la fois de sa séquestration par Grézi, de la demande de la rançon à la famille de l'otage, de la famille de Yaz (son père, sa sœur, sa mère et son frère Aziz) du chat de Sonia (Mimi), de la période d'hospitalisation de la victime, comment l'évènement tragique a pu passer sous silence dans le quartier et la rencontre avec le maitre Napoléon.

Une amélioration du registre de langue s'impose, il s'agit de la longue lettre de Grézi écrite en prison par une plume régulière. Cette lettre est adressée à Yaz l'expéditeur y présente à la fois ses excuse à Yaz et décrit minutieusement l'atmosphère qui règne dans les établissements pénitenciers de la France. A ce niveau, le rythme linguistique se stabilise et devient plus ou moins conforme et standard. La transgression de l'écriture cède la place à un registre régulier. Cela est imputable à celui même qui rédige le courrier; il s'agit d'un jeune détenu à qui Grézi dicte le contenu de sa lettre «C'est mon pote de cellule Kurtis qui écrit ce que je lui dicte avec moins de verlan possible pour que tu puisses comprendre le sens profond mes phrases» (ibid: 168). Dans son courrier Grézi essaye de se racheter au près de sa victime en lui faisant parvenir un journal personnel dans lequel il est

raconté « les histoires du quartier du best of de la mémoire de Grézi» (ibid:168).

La dernière scène du roman est projetée de la cage d'escalier de la tour 123 où Yaz est assis à lire attentivement le courrier de Grézi et décide finalement d'y mettre le feu. Le narrateur Yaz reprend la voix du jeune du quartier et par une voix rythmée au ton slameur de la banlieue lance un appel aux autorités « Elle te demande une poussette, une courte échelle, une aide autre chose que l'inauguration d'un panier de basket» (ibid).

A travers ce court résumé du rythme linguistique du roman, la diversité ainsi que la saturation des thèmes abordés, nous avons pu suivre le cheminement de la courbe tonale alternative de l'écriture de Rachid Djaidaini à travers son roman Boomkeur qui définit même cette transgression esthétique de l'écriture poétique.

**Jeux de mots et défigement:**

En termes de transgression linguistique, nous avons remarqué que le texte de Djaidani fait appel, dans la construction de ses énoncés, aux différentes formes figées notamment les proverbes, les clichés les expressions idiomatiques et les mots composés. Ces formules dites figées et stéréotypées par la langue sont utilisées par l'écrivain de deux manières:

- La première consiste à une utilisation ordinaire conforme à l'usage approprié et habituel de la langue et ne pose donc aucun problème Exemple: l'argent coule à flot.
- La seconde consiste en un emploi inhabituel et exclusif de la locution ou du proverbe en question. Exemple: j'ai 21 hivers.

A quoi renvoie cet emploi singulier des formes figées dans l'écriture poétique? Avant même de répondre à cette interrogation, définissons d'abord à quel phénomène linguistique appartient cette catégorie de jeux de mots qui touche les locutions et les proverbes.

Les locutions, les mots composés, les proverbes et les expressions idiomatiques sont des expressions langagières qui caractérisent les langues naturelles elles sont le résultat du figement. Par définition le figement est «la fixation par l'usage d'une séquence comportant deux ou plusieurs unités lexicalisées» (Schapira, 1999).

Parmi les critères du figement des séquences phraséologiques nous citons:

1. L'impossibilité de changer l'ordre des mots dans la séquence figée ex: à ses périls et risques.
2. L'impossibilité de remplacer l'un des mots de la séquence même par un synonyme ex: sain et indemne.
3. Le segment figé n'admet pas la translation morphologique ex: casser les pieds➔ la casse des pieds.
4. La suspension de la variation en nombre des composantes ex: rendez-vous, mais non- rends-moi - les habits ne font pas les moines.
5. L'impossibilité de la manipulation transformationnelle ex: donner carte blanche➔ la blancheur de la carte.
6. L'impossibilité de l'extraction d'un de ses composants.

Le procédé de défigement, appelé aussi dans la littérature détournement, délexicalisation ou déproverbialisation des proverbes n'est pas banal. Il constitue une manipulation lexicale, syntaxique ou sémantique de ces unités. Ces différences formelles entraînent une modification du sens.

La manipulation de l'un de ces critères cités plus haut donne lieu à la fois à un usage inhabituel des séquences figées et permet une création de nouvelles unités discursives inscrites dans les jeux de mots. La presse et la publicité en fournissent une bonne illustration dans ce domaine qui déforme abondamment ces suites, pour

surprendre l'interlocuteur et créer une atmosphère de connivence entre le lecteur et l'auteur.

En ce qui concerne la littérature, nous avons également relevé ces jeux de mots qui portent sur la matérialité des signes linguistiques sur les plans formel et sémantique dans le texte de Djaidani. Ce dernier après avoir détruit un usage commun de la séquence figée le reconstruit à sa façon pour créer d'autres possibilités d'interprétations et de signification. En effet, dès les premières pages défilent devant les yeux du lecteur des proverbes ainsi que des locutions qui ne s'accordent pas avec l'usage qu'il maitrisait jusque là mais arrive tout de même à rétablir le lien rompu. Ce dernier est aussitôt remplacé par un greffon qui va comme un gant à l'expression en question donnant ainsi lieu à d'autres pistes de réflexions interprétatives en écho avec l'effet que l'auteur veut produire chez lecteur.

1- Les murs ont des oreilles➔ Les murs et les oreilles des tours. En parlant des jeunes de la cité.

Le premier critère de figement étant modifié (l'ordre des mots). Cette manipulation fait appel à un double stéréotype. Le premier est linguistique rappelant l'expression figée « les murs ont des oreilles», Un peu plus loin, l'auteur fait usage de ce stéréotype de pensée qu'il transpose directement de l'arabe dans la langue française: *Les jeunes qui tiennent les murs*.

- Pleurer comme une madeleine ➔ Chialer comme une Madeleine.
- Un pas de géant ➔ un pas carburé
- La nuit porte conseil ➔ la sieste porte conseil
- Prendre ses pieds au coup ➔ prendre ses pattes au coup
- Avoir 21 printemps ➔ avoir 21 hivers
- Quatre roués ➔ quatre ailes
- Comme une lettre à la poste ➔ comme un suppo à la poste
- Le pêché mignon ➔ le pêché câlin

- Noir comme l'ébène ➔ sévère comme l'ébène.
- À double tour ➔ à triple tour.

2- C'est en forgeant qu'on devient forgeron ➔ C'est en forgeant que l'on chausse le cheval. Dans ce troisième exemple, l'auteur a manipulé un des proverbes les plus connus et répandus dans la langue française en supprimant une partie «le forgeron», et en la remplaçant par une tâche précise qui rappelle le métier du forgeron.

3- Tendre la main ➔ Tendre la main et attendre demain. A partir d'une expression idiomatique, l'auteur a essayé par addition d'un segment verbal pour produire une nouvelle séquence qui se rapproche de la forme d'un proverbe. L'effet stylistique produit est assuré par le biais de la rime propre aux expressions proverbiales.

4- Les paroles s'envolent, les écrits restent➔ les objets restent, l'homme disparait. Cet exemple subit plusieurs déformations notamment: le remplacement des composants par des équivalents (s'envolent / disparait, les écrits, les objets), la variation en nombre (les paroles/ l'homme), le changement de l'ordre des mots (Les paroles s'envolent/ les objets restent).

5- L'habit ne fait pas le moine ➔ c'est pas l'habit qui fait l'imam. Ici, le défigement touche un proverbe en permutant le moine par substitut l'imam. Qui n'est pas un synonyme mais un équivalent qui renvoie à la même fonction, Imam et moine ont la même fonction mais dans des religions différentes

6- Chasser le naturel, il revient au gallop ➔ le naturel revient souvent au galop. Dans cette exemple, il s'agit également de proverbe manipulé par la suppression d'un verbe (chasser) et le pronom personnel (il) et par insertion de (souvent).

7- Pas de nouvelle, bonne nouvelle ➔ bonne nouvelle, pas de nouvelle. L'atteinte est de niveau formel de cette expression, il s'agit de l'inversement de l'ordre séquentiel.

8- Tomber dans les pommes ➔ ma chute dans les pommes. La gueule dans les pommes.

9- Quand on parle du loup, on voit sa queue ➔ quand on parle du loup, son odeur nous chatouille. Un autre jeu de mot affecte la forme d'un proverbe très répandu dans la langue française.

10- Vouloir le beurre et l'argent du beurre ➔ après avoir réussi à avoir le beur, il ne se priva pas de taxer l'argent du beur. Ce jeu de mot évoque le proverbe connu, l'auteur joue sur l'homophonie des mots beurre et beur pour créer une double signification, celle du proverbe et celle du beur qui est la victime de la supercherie.

Le lexique utilisé par l'auteur témoigne pareillement de cette transgression linguistique et donne forme par la même occasion au registre familier qui domine le texte de Djaidani. Ce lexique est un assortiment de:

1. Formes argotiques: Daron (père), Oseille (argent), casbah.
2. Formes dues à la verlanisation: Reup (père), femme (meuf), les joins (les oinjs).

3- Mots résultant d'une aphérèse (professionnels > pros, improvisation > impro), ou d'une aphérèse associée à un redoublement prison > zonzon).

4- Mots résultant d'une suffixation parasitaire (sympa > sympatoche, Zoom > zoomage, zyeuter > zyeutement) sigles détournés (dont le sens n'est pas le même que celui de lasource), TDC (Tomber du camion),

5- Mots anglais: ma syster, mon grand brother, ma family, speak english, are you ready? la door,

6- Mots formés par dérivation: coucougnette, taroupette, zizounette.

7- Le procédé qui consiste à convertir un nom en verbe (crise > criser, doliprane > dolipraner, bunker > bunkeriser

8- Mots formés par composition : culture-cité, caca de shitan, un guez-frits, coup de fuck,

**Conclusion:**

Au terme de cette modeste analyse, nous pouvons avancer les constats suivants:

L'ironie déployée dans le discours de notre corpus prend souvent la forme de la caricature. En effet, le langage scatologique et excessivement grossier peut être appréhendé comme un grossissement des faits pour tourner en dérision les mœurs et le parler des jeunes de la cité. D'autre part, le portrait physique de quelques personnages est également caricaturé. Cela s'apparente aux vannes employées dans des battles entre les jeunes issus des ghettos noirs-américains qui perdurent depuis les années quarante.

Par ailleurs, L'utilisation du français contemporain des cités (FCC) comme langue littéraire, le détournement de sens à travers le défigement des expressions de langue française, l'alternance des codes (Français/Arabe et Anglais) dans la construction des phrases, l'insulte, le non respect de quelques règles poétiques tels que la saturations thématique ainsi que l'emploi du discours scatologique témoigne d'une volonté à bouleverser un ordre préalablement établi mais qui ne correspond plus au contexte contemporain. Il s'agit d'une expression d'une désillusion totale d'une partie de la société française enfermée dans un espace limité qu'est la cité et anéantie par le mépris de la république. La transgression linguistique et poétique employées par Djadani est similaire dans son roman est similaire au chao qui règnent dans les cités de la banlieue française.

Si le roman de Djadani a eu un succès dans l'espace littéraire, cela prouve que la langue due FFC est capable malgré le statut inférieur qui lui est désigné par la langue française d'exprimer poétiquement tous genre de messages.

**Références bibliographiques**

**CORPUS**

DJAIDANI Rachid, *BOOMKOEUR* , ed Seuil, 2001

**OUVRAGES**


- AMOSSY, R.ET HERSCHBERG PIERROT, A. , *Stéréotypes et clichés*, Paris, Armand Colin,2005.
- BONN Charles, *littératures des immigrations, un espace littéraire émergent*, Paris, l'Harmattan,1995.
- GREIMAS, A.J., *Idiotismes, proverbes, dictons,* Cahiers de lexicologie, Paris, Seuil? 1960.
- GROSS, G., *Les expressions figées en Français, noms composés et autres locutions*, Paris, Ophrys, 1996.
- KASSAB-CHARFI Samia, *Altérité et mutations dans la langue. Pour une stylistique des littératures francophones*, ed académia Bruylant, 2010.
- Laronde Michel, *Postcolonialiser la haute culture à l'école de la république*, l'Harmattan, paris, 2007
- MORFAUX, L.M., "*Stéréotype"*, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Colin , 1980
- REDOUANE Nadjib, *ou en est la littérature « beur »* ?, l'harmattan,paris, 2012
- REY, A. et CHANTREAU, S., *Dictionnaire des expressions et locutions*, Paris, Larousse ,1998
- SCHAPIRA, CH., *Les stéréotypes en Français*, Paris, Ophrys 1999


**Articles**


- ADAM Jean Michel,« Ta mère » in la revue cahier ILCL n 11 , presse centrale Lausanne.
- Arfaoui Hassan, l'immigration, métaphore de la diversité culturelle in diversité culturelle et mondialisation, DIOUF Abdou, autrement, paris, 2004.

**Références**:

[1]- Laronde.M, Autour du roman beur: immigration et identité, L'Harmatthan, 1992
[2]- Barthes, R, Essais Critiques, Paris, Seuils, 2000. P.256
[3]-BOYER, Henri, "Le français des jeunes vécu/vu par les étudiants, enquêtes à Montpellier, Paris, Lille" in Langage et société, n: 95, mars 2001, Paris, Maison des Sciences de l'homme, p. 76.
[4]- MERLE, Pierre, Le prêt à parler, Paris, Plon, 1999, p. 9.
[5]- BOURDIEU, Pierre, Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard, 1982,p.144
[6]- REMOND, Alain, "L'Apostropheur" in Télérama, n: 2565, 10/03/1999.
[7]- Laronde.M, Autour du roman beur : immigration et identité, L'harmatthan, 1992
[8]- «Dès la première ligne, la cadence effrénée des phrases happe le lecteur, la tension dramatique l'époustoufle et le destin de ces petites frappes aux grandes blessures lui broie le cœur» Commentaire produit par Marianne sur la page de couverture de Viscéral

# El Ihyaa

A Peer-Reviewed Annual Scientific Journa

Published by the Faculty of Islamic Sciences Batna 1 University - Algeri

ISSN 1112 – 4350

N° 19

2016