

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

ربيع الثاني 1428 / ماي 2007

العدد 23

ISSN 1112-4040

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر
أصحابها ولا تعكس رأي المجلة

الهيئة الاستشارية	هيئة التحرير	مدير المجلة
د/ إسماعيل سامعي	أ. د/ أحمد صاري	أ. د/ عبد الله بوخلخال
د/ باديس فوغالي	أ. د/ رابح دوب	<u>رئيس التحرير</u>
د/ حسان موهوي	أ. د/ سامي عبد الله الكتاني	أ. د/ حميدة عمراوي
د/ اسعيد عليوان	أ. د/ سلمان نصر	<u>مسؤول النشر</u>
د/ صالح نعمان	أ. د/ عبد الله بوجلال	أ. د/ حميدة عمراوي
د/ عبد العزيز فيلاي	أ. د/ عبد الكريم بن أعراب	
د/ علاوة عمارة	أ. د/ عمر لعويبة	<u>أمانة المجلة</u>
د/ محمد بوركاب	د/ عبد القادر بخوش	* محمود بن زغدة
د/ كمال لدرع	د/ مولود سعادة	* الأئسة منى علام
د/ نجيب بن خيرة	د/ نصير بوعلي	
	د/ نذير حمادو	

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:
* مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة - الجزائر 25000
* الهاتف / الفاكس: 0 31 92 21 98
* البريد الإلكتروني: E. Mail = usieak 25 @ Wanadoo. dz

قواعد النشر في هذه المجلة

يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر ما يلي:

- 1 - أن يكون الموضوع متميزا بالجدية العلمية؛ كأن يتناول قضايا:
 - معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية؛ تراثا وآفاقا.
 - فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي النزيه.
- 2 - أن يكون الموضوع مستوفى الشروط العلمية الأكاديمية من حيث سلامة اللغة والضوابط المنهجية والمادة الخبيرة (المصدرية والمرجعية).
- 3 - أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مرن 3.5 أو قرص مضغوط.
- 4 - لا يعاد البحث إلى صاحبه.
- 5 - أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية (جديد في كل صفحة)
- 6 - أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص التأليفي، وفي ملف مستقل محفوظ في اقرص.
- 7 - ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى.
- 8 - تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغات الأجنبية. مع ملخص بالعربية لا يتجاوز 100 كلمة.
- 9 - تخضع الأعمال المرسله إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقييم.
- 10 - يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية وصورة شمسية.

فهرس الموضوعات

- * كلمة مدير المجلة: الأستاذ الدكتور عبد الله بوخلخال
- * كلمة رئيس التحرير: الأستاذ الدكتور حميد عمير اوي
- * المستشار الدكتور محمود الخالدي:
- 11 (٢٠١٦) ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة
- 49 (٢٠١٦) الدكتور كمال لدرع: مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية في الفقه الإسلامي
- 75 (٢٠١٦) الدكتور نذير حمادو: الأسباب التي تؤدي إلى إساءة استعمال حق الطلاق، دراسة فقهية اجتماعية
- 89 (٢٠١٦) الدكتور عز الدين يحيى: الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح المنظومة التشريعية
- 123 (٢٠١٦) الأستاذ قاشي علال: حماية الطفل اللقيط في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري
- 143 (٢٠١٦) الدكتور محمد فرقاني: عرض ودراسة «مصحف المنفرد بذاته» للنبي الكذاب حمزة بن علي الفارسي ...
- 171 (٢٠١٦) الدكتورة سعاد سطحي: عقد التأمين (التعريف، النشأة، الأهداف، العناصر، الخصائص)
- 189 (٢٠١٦) الدكتور عبد الكريم بن أعراب: التنمية الإنسانية في إفريقيا، طموحات النيباد
- 201 (٢٠١٦) الدكتور نصير بوعلي: الدعوة والإعلام، التباعد والتقارب بين الموضوع والمنهج
- 215 (٢٠١٦) الدكتور الصالحين الخقيقي: دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث الثقافي في ليبيا
- 227 (٢٠١٦) الدكتور بوبكر عواطي: الفكر التربوي عند ابن خلدون

* الدكتورة علجية بشر العرفي:

نشاط اللبيين في ديار الهجرة وأثره على الحياة الثقافية في ليبيا بعد

253 الحرب العالمية الثانية

* الأستاذ محمد الصالح خرفي:

267 الوطن ودلالاته في الشعر الجزائري المعاصر

الدكتور محمد الطاهر المحمودي:

285 الإعاقة والوقاية منها

الأستاذ مراد كريم:

297 المهنية المكتبية في ظل مجتمع المعلومات: من المكتبي إلى أخصائي المعلومات

الأستاذ نبيل عكنوش:

○ تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها في المكتبات الجامعية: المكتبة الرقمية

لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية نموذجاً.....



تقديم مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فيمشيئة الله تعالى، وبجهد أعضاء هيئة التحرير والباحثين يصدر هذا العدد الثالث والعشرون من المجلة في وقته، حافلا بموضوعات علمية مختلفة في مجالات معرفية متنوعة؛ سياسية شرعية، وفقهية، وقانونية، وتراثية، وتنموية، ودعوية، وتربوية فكرية، وشعرية، ونفسية، ومكتبية. فهنيئا للقراء الكرام، ولكل الباحث.

والمجلة تعد صفحة مشرقة من صفحات هذه الجامعة التي يكثر فيها النشاط العلمي، إذ يضاف صدور هذا العدد الاحتفالات بشهر التراث، وبخاصة يوم 16 أبريل يوم العلم. في الوقت الذي تستعد فيه الجامعة لفعاليات حفل التخرج الذي سيكون يوم 2 جويليا 2007.

فالمجلة تسعى دائما إلى القيام برسالتها العلمية بنشر مثل هذه البحوث، وبتشجيع الباحثين الذين شجعونا بدورهم حين فضلوا نشر موضوعاتهم في هذه المجلة؛ التي صارت لها مكانة دولية أسوة بالمجلات الأخرى.

ويسعدني مرة أخرى أن أرى صدور هذا العدد وأعداد أخرى في موعدها. مثلما يشرفني أن أوجه شكري الجزيل إلى أصحاب البحوث؛ سواء التي نشرت أو التي سوف تنشر، وإلى القراء الكرام الذين يتزودون بما تتضمنه هذه المجلة من معارف.

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين

الأستاذ الدكتور عبد الله بوخلخال

مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله حمد الشاكرين

هذه مناسبة طيبة حين تتمكن من إصدار هذا العدد الثالث والعشرين، من مجلة جامعة الأمير عبد القادر بعد جهد وعناء، قليلون من يدرك مرارتها. فنقدم هذا العدد مساهمة في إثراء المسيرة العلمية، وتكريماً للباحثين الذين شرفوا هذه المجلة بما قدموه من موضوعات علمية جاءت من منابع معرفية متخصصة ومتنوعة، ومن جامعات مختلفة؛ وطنية ودولية هي: جامعة الأمير عبد القادر، وجامعة الإخوة منتوري، وجامعة أدرار، وجامعة جيجل، وجامعة المدية، والجامعة الأردنية، والجامعة الليبية.

وهذه فرصة طيبة نقدم خلالها شكرنا لأصحاب هذه الموضوعات، مع وعد بنشر بقية الموضوعات في الأعداد القادمة، إن شاء الله.

مع التمنيات

نسأل الله تبارك وتعالى التوفيق

الأستاذ الدكتور عمير اوي حميده

نائب مدير الجامعة



ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة

المستشار الدكتور محمود الخالدي

جامعة اليرموك - الأردن

المقدمة: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي جعل إقامة العدل بين العباد دليل طاعة له سبحانه، وجعل الظلم محرماً على جلالاته تبارك وتعالى كما في الحديث القدسي (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي فلا تظالموا)¹ وقررت إرادته سبحانه جعل شيوع الظلم قانوناً للخراب السياسي والاقتصادي وعمارة الحياة (وتلك بيوتهم خاوية على عروشها)². وعلى قمة الخراب كان ظلم العباد مؤذناً بتحطيم خلافة الإنسان في الأرض (وتلك القرى أهلكتها بما ظلموا)³.

والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدي ومولاي رسول الله أبي القاسم محمد المبعوث رحمة ولطفاً للعالمين، والذي لم تأخذه في الله لومة لائم، فطبق شرع الله تعالى كما يجب أن يكون، فأقام العدل بنظام القضاء الذي أنزل عليه منذ اليوم الأول لقيام الدولة الإسلامية الأولى في بطاح يثرب. فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع نفسه تحت عدالة القانون وسلطته، ولم يستثن نفسه محصناً بالدستور أو المترلة النبوية، أو القبيلية، أو بالجاه والمال والسلطة، فيقول في حجة الوداع داعياً الرعية (من أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه، ومن جلدت له ظهرها فهذا ظهري فليقتص منه)⁴

1- حديث صحيح أخرجه مسلم: ج 8 ص 17 طبعة دار التحرير. بمصر وكذلك رواه البيهقي في السنن الكبرى ج 6 ص 93، دائرة المعارف بيجدر آباد - الهند 1344هـ.

2- سورة النمل آية 52

3- سورة الكهف آية 59

4- حديث صحيح: أخرجه البيهقي في سننه ج 6 ص 74 رقم 11185. مكتبة دار الباز - مكة المكرمة. والطبراني في المعجم الأوسط ج 3 ص 104 رقم 2629. دار الحرمين في القاهرة وعبد الرزاق الصنعاني في كتاب المصنف ج 9 ص 469 رقم 18043 - المكتب الإسلامي بيروت ط 2. وابن كثير في البداية والنهاية

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
ومن هنا ندرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أول حاكم وأول قاض ينظر في
المظالم في تاريخ الحياة الإسلامية، فبين لنا معنى قضاء المظالم، وعين قاضيا للمظالم، وكل
ذلك تطبيق لقول الحق تبارك وتعالى (اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي
ورضيت لكم الإسلام ديناً)¹ فما ارتحل عليه الصلاة والسلام إلا وقد كان قضاء المظالم قد
بانته معالمه ومفاهيمه وأحكامه.

وهكذا استمر قضاء المظالم في عهد دولة الخلافة الراشدة التي سلكت منهج النبوة، حتى
أن الصديق رضي الله عنه جعل في مركز التنبه عنده كحاكم تركيز حق الأمة في إزالة
المظالم، وذلك حين ضمن خطبة توليته يوم بيعة الطاعة (إني قد وليت عليكم ولست
بمخيركم، فإن أحسنتم فأعينوني وإن أسأت فقوموني.... والقوي فيكم ضعيف عندي حتى
أخذ الحق منه إن شاء الله.... وإن عصيت الله، فلا طاعة لي عليكم)².

واستمرت دولة الخلافة تطبق شرع الله تعالى في قضاء المظالم على نفس هدي القرآن
والسنة، فشاغ العدل، وحضرت الحقوق، وغابت المظالم، بملاحقتها والضرب على يد
الفساد والمفسدين. وشهد المسلمون دولة عظمى عز نظيرها في الكون.

حتى أن جيل الصحابة الكرام طوروا آليات تطبيق قضاء المظالم مع تطور عظمة الدولة،
وكنزة المسلمين، ودخول الناس في دين الله تعالى. وسوف نرى في هذا البحث كيف أن
دولة الخلافة أوجدت حيوية في تطبيق قضاء المظالم وتطويره، وذلك بتعيين القضاة،
وأعوانهم، ونظام المفتش القضائي، ورئيس النيابة الإدارية، وقاضي التحقيق.

كتاب المصنف ج9 ص469 رقم 18043 - المكتب الاسلامي بيروت ط2. وابن كثير في البداية والنهاية
ج5 ص243 - دار المعرفة بيروت. وأورده: محمد حميد الله- الوثائق السياسية ص730 دار النفائس،
بيروت 1985. وتاريخ ابن الأثير، ج2، ص154، المطبعة الأزهرية المصرية.

1- سورة المائدة آية 3

2- راجع كامل النص في: السيرة لابن كثير ج3 ص492 دار المعارف لبنان ، والرياض النضرة للمحب
الطبري ج1 ص210 وصبح الأعشى للقلقشندي ج9 ص274 وعيون الأخبار لابن قتيبة ج2 ص254.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
وجئنا بهذا البحث حول (قضاء المظالم في دولة النبوة والخلافة الراشدة) كدراسة تثبت
أن الفكر الإسلامي منذ بداياته الأولى جاء بالعلاج القانوني المثالي لتحقيق الأمن المجتمعي في
الحياة الإسلامية، سواء على مستوى الدولة أو الأمة أو الأفراد.

وإنه وإن وجدت دراسات سابقة ومعاصرة لقضاء المظالم، إلا أن الحيوية الدافقة لفقهِ
قضاء المظالم يجعل من تطبيقه في الواقع قابلية متقدمة للتطور من حيث الأسلوب والنمو
والانتفاع من الانفتاح على أفكار الآخرين، وتظل المسألة إلى اليوم جديرة بالبحث العميق
لاستنباط مفاهيم من واقع التطبيق الحي للإسلام في دولة الخلافة الراشدة . وقد توصلت
في هذا البحث إلى نتائج علمية قانونية أهمها:

- معرفة دولة النبوة لتعيين أول قاض للمظالم
 - قضاء المظالم حاكم على تصرفات رئيس الدولة
 - لا حصانة لأي كان فوق سلطة قضاء المظالم
 - قابلية قضاء المظالم للنمو والارتقاء في أساليب التطبيق
 - تطور المظالم لإيجاد قاضي التحقيق ورئيس النيابة الإدارية
 - سبق قضاء المظالم في الوجود لأي قضاء عال في أي نظام وضعي آخر
- وفي الختام: فإن هذا البحث جديد في تفكيره وفهمه للوقائع التي جرت في عهد دولة
النبوة والخلافة الراشدة، إلى درجة وصول واقعها المستنير إلى صلاحيتها للتطبيق في دولة
خلافة عظمى قادمة بشرط سيرها على منهاج النبوة
- المبحث الأول: مفهوم قضاء المظالم ومشروعيته: المطلب الأول: تعريف المظالم لغة:
إن معنى الظلم في اللغة العربية هو مجاوزة الحدّ، وهو من السّواد، فيقال: أظلم الليل والبحر

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
والأمر والشعر. ويقال: ظلم ومظلمة وظلامة وظلماء وظلمات، والظلم: وضع الشيء في
غير موضعه. وهو خلاف العدل وضده¹.

فقضاء المظالم: هو القضاء المختص في رفع الظلم عن الناس إذا وقع من ظالم ذي بأس
كالدولة ومن يمثلونها في جهاز الحكم، كالخليفة والوزراء والولاة وقادة الجيش والشرطة،
والقضاة، وكل من هو محسوب على جناه، أو مدعوم من السلطة. والمعنى اللغوي هنا ليس
هو الذي يحدد القصد في بيان ولاية المظالم، وقضاء المظالم، لأن المظالم اصطلاح في الفكر
السياسي الإسلامي، له معنى محدد، وصار هذا الاصطلاح يطلق ويراد به واقعاً من النظام
القضائي في الدولة الإسلامية، أطلق عليه قضاء المظالم، وولاية المظالم، وديوان المظالم، ودار
العدل. فما معنى المظالم في الاصطلاح؟ وهل جاء الشرع بمسوغ لهذا المعنى؟ وهل المعنى
الاصطلاحي يعد تعريفاً شرعياً، يأخذ مفهوم الحكم الشرعي الذي لا بد له من الدليل؟²

المطلب الثاني: تعريف المظالم في الاصطلاح³. فليس من الغريب أن نجد تعريف العلماء
للمظالم اصطلاحاً، كان متابعة لما جاء به الماوردي في الأحكام السلطانية، وقد يكون ذلك
بسبب أنه كان أول من عني عناية خاصة بالسياسة الشرعية، ونظام الدولة وجهاز الحكم
بتخصيص مصنفه "الأحكام السلطانية" للكلام في الموضوع.

وقد عرف الماوردي قضاء المظالم بأنه (قوّد - بتسكين الواو - المتظالمين إلى التناصف
بالرغبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة)⁴. وقد تابعه أبو يعلى الفراء - كعادته -

1- ابن منظور: لسان العرب ج12 ص373 طبعة بيروت 1956م، والفيروز آبادي: القاموس المحيط ج4
ص145 المطبعة الحسينية بالقاهرة 1931 والجرجاني: التعريفات ص135، مطبعة الحلبي وصبيح
سنة 1321هـ بالقاهرة

2- محمود الخالدي- نظام القضاء في الإسلام، ص217. مؤسسة ابن النديم، اربد، الاردن، ط1، 1983م.
3- الخالدي - المرجع السابق- ص219.

4- الماوردي - الأحكام السلطانية، ص77. ط الحلبي بمصر 1966+1973+ دار الكتب العلمية بيروت
1985

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
فقال: (هو قوْدُ المتظلمين إلى التناصف بالرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبية)¹ ولم
أعثر على تعريف آخر لولاية المظالم² وهو تعريف غامض، ولا ينطبق عليه اصطلاح
التعريف الصحيح من جهة كونه لا بدّ أن يكون جامعاً مانعاً. فيدخل فيه القضاء العادي
وقضاء الحسبة، ويخرج منه النزاع بين الدولة وآحاد الناس، أو فصل القول في الخلاف حول
تفسير نص من نصوص الدستور يقع بين رئيس الدولة من جهة ومجلس الشورى من جهة
أخرى. لذلك كان تعريف الماوردي غير جامع ولا مانع، فلا يعتد به اصطلاحاً إذ لا
مستند له من الشرع.

وبعد النظر في اختصاصات قضاء المظالم، والمنازعات التي ينظر فيها، وحدود ولاية
المظالم، وجدنا أن التعريف الاصطلاحي لقضاء المظالم هو: (الإخبار بالحكم الشرعي على
سبيل الإلزام فيما يقع من نزاع بين الناس وبين من هو في جهاز الحكم في الدولة
الإسلامية)³ وهذا التعريف جامع مانع وجاءت الأدلة الشرعية سنداً له.

أما أنه هو الإخبار بالحكم الشرعي على سبيل الإلزام، فهذا يحدد كونه قضاء، لأن
القضاء هو ذلك. أما أن موضوع الحكم والخصومة والنزاع هو ما يقع بين الناس والدولة،
فإنه يحدد قضاء المظالم الذي كان يتولاه الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدون من بعده.

1- ابو يعلى الفراء - الأحكام السلطانية، ص73. ط الحلبي. بمصر 1966.

2- ساق - ظافر القاسمي - تعريف الماوردي لبيان المظالم في الاصطلاح ثم عقب بقوله: وهذا التعريف
الاصطلاحي فيه من الغموض ما لا يمكن أن يتجلى إلا بعد قراءة فصل المظالم.. ثم قال فإننا سنعمل على
توضيح المعنى الاصطلاحي من خلال دراستنا لاختصاصات ديوان المظالم انظر صفحة 553 من كتابه
(السلطة القضائية) ثم تابعناه في كلامه عن اختصاصات قضاء المظالم فلم نجد لتوضيحه للمعنى
الاصطلاحي أثراً مما يدل على أنه لم يتخذ رأياً في الموضوع وتركه بلا بيان. (دار النفائس - بيروت - ط1
سنة 1987م).

3- النبهاني - مقدمة الدستور، مادة رقم 70 ص203، ط1. بيروت 1964م .

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
 وقضاء المظالم بهذا التعريف وردت بمشروعيته الأحاديث الصحيحة: ففي حديث
 التسعير عن أنس رضي الله عنه قال: (غلا السعر على عهد الرسول ﷺ) فقالوا: يا رسول
 الله لو سعرت؟ فقال: إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر. وإني لأرجو أن ألقى الله
 عز وجل ولا يطلب أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال¹. فجعل ﷺ فرض سعر
 على التجار من قبل الدولة مظلمة. فلو سعر الحاكم على التجار لكان ذلك من المظالم التي
 تخاصم الدولة بسببها.

وكذلك قوله ﷺ: (من أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه، ومن جلدت له ظهرأ
 فهذا ظهري فليستقد منه)². فإن ذلك دليل على أن قضاء المظالم هو الإخبار بالحكم
 الشرعي على سبيل الإلزام فيما يقع بين الناس والدولة من نزاع، سواء مع الخليفة أو أحد
 الوزراء أو الوالي أو الموظفين. وكذلك فيما يقع بين المسلمين من خلاف في معنى النصوص
 التشريعية التي يراد القضاء بحسبها، والحكم بموجبها، وعليه يكون هذا التعريف هو التعريف
 الشرعي الصحيح لقضاء المظالم، والذي يتفق مع نصوص الشرع.

المطلب الثالث: مشروعية قضاء المظالم في القرآن الكريم: قلنا إن قضاء المظالم هو
 القضاء الذي ينظر في النزاع الواقع بين الدولة والأفراد، أي كل نزاع تكون الدولة أو أحد
 ممثليها طرفاً في الخصومة، وقد جاءت الأدلة الشرعية في القرآن الكريم سنداً لهذا النوع من
 القضاء، وفيما يلي بيان ذلك: إن القرآن هو المصدر الأول للشرعية الإسلامية، ولم يرد
 مصطلح قضاء المظالم نصاً في كتاب الله تعالى، إلا أن الأدلة في القرآن وردت بمجمله، وترك
 الأمر للسنة النبوية تفصل وتبين وتشرح ما ورد مجملأ. فقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ

1- الصنعاني - محمد بن اسماعيل اليماني سبيل الإسلام، ج3، ص25، وقال: رواه الخمسة إلا النسائي
 وصححه ابن حبان. مكتبة مصطفى الحلبي. بمصر الطبعة الرابعة سنة 1960 .

2- (سبق توثيقه) في هامش رقم 4.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
 غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ¹ وقال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾² وهكذا تابعت الآيات في ذكر الظلم والظالمين والظلمات، ولم نجد فيما ذكر على كثرته³ ما له علاقة نصية بقضاء المظالم، سوى آية واحدة وهي قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا⁴.

فالخطاب يوجب رد تنازع المؤمنين مع أولي الأمر وهم الحكام إلى حكم الله تعالى، أي إلى القرآن وإلى حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، أي إلى السنة النبوية، أي إلى محكمة تقضي وفق أحكام الشرع، ولما كانت محكمة المظالم هي أعلى هيئة قضائية في الدولة الإسلامية، فإن الاختصاص بالفصل موكول إليها في عموم النزاع الواقع بين الأمة والدولة. وبهذا الفهم الجديد المستنبط من آية الأمراء تكون مشروعية قضاء المظالم واردة في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: قضاء المظالم في دولة النبوة: بوفاة رسول الله (ﷺ) اكتمل التشريع وانقطع الوحي، وأصبح الشرع الإسلامي كاملاً يُعطي شتى أمور الأنظمة التي تعالج مشاكل الإنسان، بما يرتبط بالثواب والعقاب، ويخطيء كل من يظن أن الإسلام خلا من بعض التشريعات التي تمس العلاقات في المجتمع والفرد والدولة.

-
- 1- سورة إبراهيم، آية 42.
 - 2- سورة الأنفال، آية 25.
 - 3- لقد ورد ذكر لفظ الظلم ومشتقاته في القرآن الكريم (342مرة) راجع: (المعجم المفهرس ط1995م محمد فؤاد عبد الباقي - دار الفكر بيروت 1995م).
 - 4- سورة النساء، آية 59 راجع في تفسير الآية (في ظلال القرآن- سيد قطب، ج5، ص416 ط لبنان 1971).

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي

وقد تأكد هذا في الحديث القدسي (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا...) ¹. وقد حضر رسول الله صلى الله عليه وسلم (حلف الفضول) قبل البعثة وامتدحه قائلاً: (ولو أني أدعى إليه في الإسلام لأجبت) لأن حلف الفضول تضمنت نصوصه: التعاهد على أن لا يوجد بمكة مظلوم من سائر الناس إلا قاموا معه على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته ².

المطلب الأول: النظرية الكاملة لقضاء المظالم في دولة النبوة: إن قضاء المظالم شرعت أحكامه في عهد النبي (ﷺ)، فجاءت الأحاديث النبوية تدل على مشروعيتها، وطرق التعيين، وشروطه، والعزل، والاختصاص، والتعويض. أما دليل المشروعية من الاحاديث النبوية فهي النصوص الآتية:

النص الأول: عن أنس رضي الله عنه، قال: غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله (ﷺ)، فقال الناس: يا رسول الله، غلا السعر، فسعر لنا. فقال رسول الله (ﷺ): إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال ³.

النص الثاني: ما قضى به النبي (ﷺ) في مظالم الشرب والسقي من المياه العامة، الذي تنازعه الزبير بن العوام (ابن عمه الرسول صلى الله عليه وسلم)، ورجل من الأنصار، فحضره بنفسه، وقال للزبير: إسق أنت يا زبير ثم الأنصاري، فقال الأنصاري: أن كان ابن

1- رواه الإمام مسلم في صحيحه، ج8، ص17، طبعة دار التحرير بمصر، والبيهقي في السنن، ج6، ص93.

2- سيرة ابن هشام، ج1، ص144، دار الجيل بيروت 1975 وطبعة الحلبي بمصر 1936 وتاريخ ابن الأثير، ج2، ص18. ومروج الذهب للمسعودي، ج1، ص490. المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ط2 سنة 1948. والمنق في أخبار قريش لليغدادي، ص275 وما بعدها.

3- سبل الإسلام، ج3، ص25 وروى صحته عن ابن حبان. ورواه الخمسة إلا النسائي وقال الترمذي: حديث حسن صحيح (نيل الأوطار، ج5، ص232، ط3، الحلبي بمصر).

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
عمتك يا رسول الله؟ فغضب رسول الله (ﷺ) من قوله وقال: يا زبير أجره على بطنه حتى
يلبغ الماء الكعبيين¹.

النص الثالث: ما روي عن ابن التبيّة لما ولاه رسول الله (ﷺ) جباية الصدقات من "بني
سليم" فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إليّ. فقال رسول الله (ﷺ): هلا جلست في
بيت أهلك وأملك حتى تأتيك هديتك. ثم خطب رسول الله (ﷺ) فقال: (إني استعمل الرجل
منكم على العمل مما ولاني الله فيأتي فيقول: هذا لكم وهذا أهدي إليّ. أفلا قعد في بيت
أبيه وبيت أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منكم شيئاً
بغير حقه، إلاّ جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة)².

النص الرابع: ما فعله النبي (ﷺ)، حين قام بتعيين الصحابي: (راشد بن عبد الله السلمي
قاضياً للمظالم على نجران اليمن)³.

1- الأحكام السلطانية للماوردي، ص77، ط الحلبي 1966م، ودار الكتب العلمية بيروت، ط1، سنة
1985م. وأبي يعلى، ص74 مكتبة مصطفى الحلبي بمصر ط2، سنة 1966م. وقال محقق أحكام أبي يعلى
في هامش ص74، الحديث رواه البخاري ومسلم وفيه (فقال رسول الله (ﷺ) للزبير: اسق يا زبير ثم
أرسل الماء إلى جارك. فغضب الأنصاري فقال: أن كان ابن عمك؟ فتلون وجه رسول الله (ﷺ) ثم قال:
اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر). وهذا الفصل في المظالم أورده: التويري في نهاية
الأرب- ج6 ص268، وزارة الثقافة المصرية 1946م، وقد أخطأ بعض المعاصرين حين عدوا هذا القضاء
من رئيس الدولة في المياه العامة وأحد الخصوم من أقارب رئيس الدولة من القضاء العادي، راجع:
- حمدي عبد المنعم- ديوان المظالم ص50. دار الشروق، بيروت 1983م.

- ظافر القاسمي- نظام الحكم، الكتاب الثاني ص557، دار النفائس بيروت ط4، 1982م.
2- صحيح البخاري، ج4، ص218، طبعة المطبعة البهية بمصر سنة 1356هـ. الكتاني- الترتيب
الإدارية، ج1، ص236 دار الكتاب العربي بيروت، والأموال لأبي عبيد، ص266 المكتبة التجارية الكبرى
بالقاهرة 1353هـ والخراج لأبي يوسف ص82، المكتبة السلفية بالقاهرة 1347هـ + ط3، 1382هـ.
3- لم اجد في المصادر الحديثة من ذكر ذلك سوى الإمام النبهاني- مقدمة الدستور، ص209 ط 1964.
والخير أورده الدارقطني عن عائشة، ج3، ص12، دار الكتب العلمية، بيروت ط1996م، وفيه أن رسول

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
النص الخامس: ما روي عن النبي (ﷺ) أنه قال: من أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ
منه، ومن جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليقتص منه¹.

النص السادس: ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم، بما قام به خالد بن الوليد
رضي الله عنه، حين قتل مقتلة في قبيلة جذيمة، على ظنه أنهم مشركون، ثم تبين أنهم
مسلمون، فدفعت الدولة الإسلامية من أموال بيت المال ديات القتلى² على اعتبار أن خالد
بن الوليد من رجال السلطة العامة، وارتكب فعله أثناء أدائه للوظيفة العامة وبسببها³ وقضاء
الرسول (ﷺ) بذلك إنما هو قضاء إلغاء وحكم بالتعويض جرّاء وقوع المظلمة⁴.

النص السابع: بعد شكوى وفد (عبد قيس) من البحرين العلاء بن الحضرمي وهو الأمير
الذي عينه رئيس الدولة محمد (ﷺ) فقام النبي (ﷺ) بعزله على الفور دون تحقيق ولا تحقق
من الشكوى⁵.

الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا سفيان على بحران وبعث معه راشد بن عبد الله وكان إذا ذكره رسول
الله قال: راشد خير من سليم. وأضاف ابن عساکر كما في (الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، ج1،
ص495، دار الفكر) أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب له بذلك كتاباً. قال ابن حجر: هو راشد بن
عبد ربه السلمي. وكان اسمه: غويّاً. فسماه النبي صلى الله عليه وسلم: راشدًا. وذلك بعد أن كسر
الصنم الذي كان بالمعلاة ويقال له: مسواغ. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنت: راشد بن
عبد الله.

1- سبق ورود توثيقه .

2- صحيح البخاري، ج4، ص80 طبعة النهضة الحديثة بالقاهرة، سنة 1376هـ.

- ومسنّد أحمد، ج9 بند 6382- دار المعارف. بمصر ط1947م.

- وانظر تفصيل الحدّث: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص67 دار المعارف بمصر 1962م

3- سعيد عبد المنعم الحكيم- الرقابة على أعمال الإدارة، ص595، ط1 سنة 1976م.

4- المرجوم احمد سعيد المومني، قضاء المظالم، ص68، ط1، 1991م، عمّان- الأردن.

5- ابن سعد: الطبقات ج4 ص360 ط بيروت، 1957م.

- ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة- ترجمة رقم 5644 ط المطبعة الشرقية سنة 1907م.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي

النص الثامن: لما نزل قول الله تعالى: {من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً} ¹ لقي فنحاص اليهودي أبا بكر رضي الله عنه، قائلاً له: ما بنا نحن اليهود إلى الله حاجة، وإنه لفقير وما هو عنا بغني. فلم يطق أبو بكر رضي الله عنه الجواب، فغضب وضرب وجهه فنحاص اليهودي ضرباً شديداً. فشكاه إلى رسول الله (ﷺ) وهو يعلم أنه وزيره... فسمعت الدعوى، وأنكر فنحاص ما قال في الله تعالى ² وهذه القضية من المظالم التي قد تقع على أهل الذمة من سلطات الحكم في الدولة الإسلامية.

النص التاسع: شكوا بعض المسلمين للرسول (ﷺ) من الصحابي معاذ بن جبل رضي الله عنه، وكان إماماً في الصلاة، بأنه يطيل قراءة القرآن في صلاة العشاء، فسمع النبي (ﷺ) الشكوى، وزجر معاذاً حتى قال: (أفتان أنت يا معاذ؟) ³ ومعاذ كان إماماً على الصلاة ووالياً على اليمن. فهذه شكوى من إساءة تطبيق الإسلام، وأن إساءة تطبيق أحكام الشرع مظلمة من المظالم.

النص العاشر: لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبا جهم) والياً على الصدقات، ماطله رجل في صدقته، فضربه أبو جهم فشججه، فطلب قومه القود، فنظر رسول الله (ﷺ) في هذه المظلمة حيث وقعت ممن يمثل الإدارة في الدولة، وأدى التعويض المالي للمظلوم ⁴. كانت تلك النصوص من قضايا المظالم التي وقعت ونظر فيها أول قاضٍ للمظالم في الحضارة الإسلامية، ألا وهو رئيس الدولة الإسلامية محمد (ﷺ) وما ذلك إلا لإبراز عظمة

- محمد كرد علي - الإدارة الإسلامية في عز العرب، ص12، ط مطبعة مصر - القاهرة سنة 1934م.

1- البقرة، آية 245.

2- الطبري - محمد بن جرير: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن - ط المكتبة التجارية بالقاهرة 1985 و ط الحلبي 2+3. ج4 ص194.

3- حديث صحيح رواه البخاري - رقم 705 ورقم 701. ورواه مسلم، ج4، ص182.

4- نيل الأوطار للشوكاني، ج9، ص195 ط2- القاهرة. والفروق للقرافي - ج4 ص44، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، سنة 1346هـ.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
 العقيدة الإسلامية التي جاءت للبشرية بأسمى حضارة على وجه الأرض، وفي ذلك يقول
 الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: (كيف تقدس أمة لا يؤخذ للضعيف حقه من القوي
 غير متعنت)¹ ويقول: (انصر أحمك ظالماً أو مظلوماً)²، ونصرة الظالم بأن نأخذ على يديه
 بمنه من الظلم، ولا أسوأ من ظلم الحكام للرعية، فيه فساد العمران وخراب البلاد
 والعباد.

المطلب الثاني: التطبيق العملي لقضاء المظالم في دولة النبوة: من النصوص السابقة يتبين
 أن الرسول (ﷺ) كرئيس للدولة الإسلامية قد مارس سلطة القضاء الإداري برد المظالم،
 والتي تجيز لصاحبها تتبع مظالم الولاية دون التوقف على رفع دعوى بالمظلمة من أحد³ وقد
 مضى العهد في دولة النبوة دون تعيين قاضي خاص بالمظالم في كافة أنحاء الدولة⁴. فهذه
 أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وأقواله تدل على مشروعية قضاء المظالم من عدة
 وجوه:

الوجه الأول: جعل الرسول صلى الله عليه وسلم التسعير من المظالم، فتدخل الدولة في
 تحديد الأسعار من المظالم التي يجب إزالتها، ومنع الدولة من القيام به. لأن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم جعل ما يفعله الحاكم من أمر على غير وجه الحق، في حكم الرعية، مظلمة
 من حق الأمة أن تقاضي الحاكم بشأنها إلى محكمة المظالم لإزالتها.

الوجه الثاني: إن النبي صلى الله عليه وسلم جعل القضايا التي تقع في الحقوق العامة، التي
 تنظمها الدولة للناس من المظالم، كسقي الناس الزرع من ماء عام، كل مزارع في دوره.

1- حديث صحيح رواه ابن حبان وأخرجه ابن خزيمة وابن ماجه (سبل السلام للصنعاني، ج4، ص122

ط الحلبي بمصر 1960) ومجمع الزوائد للهيتمي - ج5 ص211، مؤسسة المعارف بيروت 1986م.

2- حديث صحيح أخرجه ابن ماجه (سبل السلام، ج4، ص122).

3- فارن: سعيد الحكيم- الرقابة، ص595. وقضاء المظالم للمومني، ص66-68.

4- مقدمة الدستور، ص209 في شرح المادة 72 ص. 207.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
فالدولة مكلفة بتنظيم ذلك للأمة، فإن وقع نزاع في ذلك، فإنه يعد من المظالم، لأنها حقوق عامة يتمتع بها الناس تحت إشراف الدولة المباشر¹.

الوجه الثالث: إن كل ما يقوم به موظفو الدولة من أعمال تخالف الشرع، كسرقة أو إهمال أو فساد أو خطأ في تفسير القانون، فإنها مظالم، لأن الدولة طرف في هذه الأعمال، وكان على الأمة أن ترفع الشكوى إلى والي ديوان المظالم، ليفصل في النزاع، وإن لم يقع ضرر مباشر على آحاد الناس من تلك المظالم.

الوجه الرابع: ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم من توليه قضاء المظالم بنفسه، حين قضى للزبير بن العوام بالسقي قبل الأنصاري، وحين حمل على ابن اللبية، لأنه همّ بأكل مال الصدقة، وحين امتنع عن التسعير ووصفه بأنه "مظلمة" وحين عين "راشد بن عبد الله" على نجران اليمن قاضياً للمظالم.

فهذه كلها أدلة وشواهد من السنة النبوية تدل على مشروعية قضاء المظالم في الإسلام، وأن هذا النوع من القضاء الذي يفصل في النزاع الواقع بين الدولة والناس، نظام عرف في عهد الدولة الإسلامية الأولى، برئاسة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان هو أول قاضٍ للمظالم في الحضارة الإسلامية².

المبحث الثالث: قضاء المظالم في دولة الخلافة الراشدة: بعد وفاة رسول الله (ﷺ) ظهر منصب الخلافة، فأصبح نظاماً سياسياً فريداً جديداً لا نظير له في الدنيا، وصار منصب رئاسة الدولة الإسلامية في موضع اهتمام المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، حتى أن بعض المسلمين عدوا الخلافة من أصول الاعتقاد، لذلك فإن دراسة أحكام الخليفة من أهم

1- أخطأ ظافر القاسمي في رؤيته لهذه الوجه من قضاء المظالم، حيث عدّه من القضاء العادي، وأراه قد أخطأ الفهم في المسألة، راجع كتابه: السلطة القضائية، ص557.

2- محمد محمد ناشد- الفكر الإداري في الإسلام، ص353. مطبوعات مركز جمعة الماجد- دبي، ط1- 1997 وقد أخطأ الدكتور محمد أبو فارس، حين جعل أبا بكر هو أول من نظر في المظالم، وهذا مما لا يخفى علي مثله (القضاء في الإسلام، ص71، مكتبة الأقصى ط1، 1978م).

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
الدراسات الإسلامية على الإطلاق¹. ولقد شاع إطلاق لفظ الخلافة على رئاسة الدولة
الإسلامية، وتعددت تعريفات الخليفة في الفكر السياسي الإسلامي وهذه بعض تعريفاته:

- استحقاق تصرف عام على المسلمين².
- الولاية العامة على كافة الأمة³.
- رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا⁴.
- الإمام الأعظم القائم بحراسة الدين وسياسة الدنيا⁵.
- حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في حراسة الدين وسياسة الدنيا به⁶.
- والأرجح كما نراه (رئاسة عامة لجميع المسلمين في الدنيا، لتطبيق أحكام الشرع،
وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم)⁷. ومن هذا المنطلق للتكييف الشرعي الصحيح لمنصب
الخلافة، يتضح بجلاء أن من اختصاص رئيس الدولة النظر في قضايا المظالم، لأنه المسؤول
الأول عن تحقيق العدالة ورعاية شؤون المسلمين، (وبطاعته عصمة من فتنه، وتقام الحدود،
وترد المظالم، وتحقق الدماء)⁸.

-
- 1- علي حسن الخربوطلي، الإسلام والخلافة، ص5. دار بيروت للطباعة 1969. ود. سليمان الطماوي-
السلطات الثلاث، ص245. دار الفكر العربي بالقاهرة 1969.
 - 2- الكمال بن الهمام - المسامرة شرح المسامرة، ص141. طبعة فرج الكردي بالقاهرة
 - 3- الفلقشندي- مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج1، ص8. ط وزارة الإرشاد بالكويت 1964م .
 - 4- المواقف وشرحه- الإيجي والجرجاني- ج8، ص345. مطبعة السعادة بمصر 1907م .
 - 5- الرملي - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج- ج7، ص389، 3، الحلبي مصر 1961م.
 - 6- ابن خلدون- المقدمة- ص159، الأزهرية، سنة 1930م.
 - 7- محمود الخالدي- قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص229، 2. مكتبة المختسب - عمان 1983م .
 - 8- الأبنشيهي - محمد بن احمد - المستطرف في كل فن مستظرف ج1، ص88. مكتبة مصطفى الحلبي
بمصر.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
 وفي هذا يقول ابن خلدون: (فالخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء
 والجهاد كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى)¹ وقد كان فهم الفاروق عمر في غاية الاستتارة
 وهو يقول: (إنما مثل العرب مثل جمل أنف، اتبع قائده، فلينظر قائده حيث يقوده، فأما أنا
 فورب الكعبة لأحملنهم على الطريق)². ورئيس الدولة راعٍ وهو مسؤول عن رعيته. هكذا
 فهم جيل الصحابة منصب الخلافة، حيث جمعت السلطات الثلاث بيد أمير المؤمنين، فهو
 يطبق القانون، ويحكم بالشرع، ويقضي به، ويتبنى الدستور ويسن القوانين. وبعد هذا البيان
 لعظم منصب الخلافة، نعرض للاتجاهات التي حدثت لقضاء المظالم في عهد الصحابة، وفي
 ظل حكم دولة الخلافة الراشدة.

المطلب الأول: قضاء المظالم في المفهوم النظري لدولة الخلافة الراشدة: لما بايع
 المسلمون أبا بكر الصديق رضي الله عنه بيعة الانعقاد في السقيفة، جلس في اليوم التالي
 للبيعة العامة، ثم قام خطيباً في الناس: (فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: أما بعد:
 أيها الناس، إني قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت
 فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أزيح علته إن
 شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ منه الحق إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في
 سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما
 أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)³.

فبين أبو بكر رضي الله عنه في هذا الخطاب السياسي، أصول قضاء المظالم، وأنه في
 الخصومة بين رئيس الدولة وبقية الناس، وإن رئيس الدولة يتولى بنفسه أخذ الحق للضعيف

1- ابن خلدون - المقدمة - ج2، ص564.

2- تاريخ الطبري - ج3، ص433، دار المعارف، مصر 1963م.

3- راجع النص في: السيرة لابن كثير ج3، ص492، ط دار المعرفة - لبنان. والرياض النضرة، للمحب
 الطبري ج1 ص210. المكتبة الحسينية بالقاهرة 1327هـ، وصبح الأعشى ج9 ص274. وزارة الإرشاد
 والثقافة المصرية 1964م. وعيون الأخبار لابن قتيبة ج2 ص254. وزارة الثقافة المصرية 1963م.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
من القوي، ثم أمر الأمة أن تقوّم الحاكم إن أساء وظلم، حتى يرجع إلى الحق. وقد أهدى
كلمته الجامعة البليغة، بأنه لا طاعة للحكام في المعصية، وعلى المسلمين أن يتوقفوا عن
طاعة الحاكم، إن هو عصى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك بمحاسبته،
ومخاصمته، ورفع أمره إلى القضاء، لينال كل ذي حق حقه، وليس أدل على فهم الصحابة
لقضاء المظالم، من عبارة الصديق رضي الله عنه التي قال فيها "فإن أسأت فقوّموني" وقوله
"فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم" وقوله "والقوي فيكم ضعيف عندي حتى
أخذ الحق منه". وقد عبر ذلك البيان السياسي عن أصول قضاء المظالم في الإسلام.
وباشرها أبو بكر رضي الله عنه بتتبع مظالم الولاة دون التوقف على رفع دعوى بإزالة
المظلمة، وكان يكشف أحوال عماله، ويختار أكثرهم علماً وعملاً¹. وقد ثبت عنه رضي
الله عنه أنه قال لرجل شكاً إليه عاملاً قطع يده: لئن كنت صادقاً لأقيدتكَ منه².

وبوفاة أبي بكر الصديق بعد حكمه حوالي ثلاث سنوات، بايع المسلمون الفاروق عمر
رضي الله عنه، حيث دام حكمه حوالي عشر سنوات، كانت بحق أروع ما سجله تاريخ
الحضارة الإسلامية في تحقيق العدالة بعد دولة النبوة، ومنذ اللحظة الأولى لانعقاد البيعة، لم
يجد الفاروق وهو الخليفة الرئيس الأعلى لجميع المسلمين في الدنيا نفسه فوق المساءلة
القانونية، بل جعل من مركزه في أعلى هرم السلطات في دولة الخلافة تحت المساءلة
القانونية، وأخضع نفسه للمحاسبة من قبل الجماهير، وشجع المحاسبين والمعارضين على
مسألته أمام نفسه، وأن يأخذوا حقهم منه إن هو خالف القانون.

وقد استهل تسلمه للحكم بعد بيعته بالخلافة بأن وقف خطيباً في الناس قائلاً: (إن رأيتم
فيّ اعوجاجاً فقوّموني... فردّ عليه أحد الجالسين: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بحدّ

1- محمد كرد علي- الإدارة الإسلامية في عز العرب، ص25، طبعة مطبعة مصر 1934م.

2- القرطبي- الجامع لأحكام القرآن- ج2، ص302، دار الكتب المصرية سنة 1937م.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
سيوفنا، وسلّ سيفه من غمده في وجه الفاروق عمر... فردّ عليه أمير المؤمنين عمر قائلاً:
الحمد لله الذي جعل في أمة محمد (ﷺ) من يقوم اعوجاج عمر بحدّ السيف)¹.

وقد افتتح الفاروق عمر بن الخطاب عهده برئاسة الدولة الإسلامية بإعلانه الصريح
لأقاربه، عن عزمه على تطبيق الرقابة القضائية في ردّ المظالم على كل من يضرب بسيف
قربته ظالماً الناس، وفي هذا يقول ابن الأثير: كان عمر إذا هوى الناس عن شيء جمع أهل
بيته فقال: (إني هيمت الناس عن كذا وكذا، وإن الناس ينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم،
وأقسم بالله تعالى، لا أجد أحداً منكم فعله إلاّ أضعفت عليه العقوبة)². وبعد أن قام
بالوعيد لأهل بيته، توجه إلى رجال الحكم في الدولة، موضحاً أن للأمة حقها في الرقابة
الشعبية والسياسية والقضائية على جهاز الحكم في دولة الخلافة بقوله: أيها الناس (إني لم
أستعمل عليكم عمالي ليضربوا أبشاركم³ وليشتموا أعراضكم، ويأخذوا أموالكم، ولكني
استعملتهم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم، فمن ظلمه عامله مظلمة، فلا إذن له عليّ
ليرفعها إليّ حتى أقصّه منه)⁴.

وكان شعاره: إن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم، فإذا رتع
الإمام⁵ رتعوا⁶. وقد وصل به الأمر وهو يرسخ الرقابة القضائية والإدارية والشعبية أن قال:

1- سليمان الطماوي- عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، ص267، دار الفكر العربي،
1969

2- ابن الأثير- الكامل في التاريخ ج3، ص58، دار صادر بيروت، ط 1965م. وتاريخ الطبري، ج4،
ص207. دار المعارف بمصر 1963م.

3- أبشاركم: أي: جلودكم والبشرة ظاهر الجلد.

4- ابن سعد- محمد بن سعد - الطبقات الكبرى ج3، ص281، دار صادر بيروت، سنة 1968م.

5- رتع الإمام: أي: يلهو ويتنعم كما يشاء بلا ضابط.

6- ابن سعد- الطبقات، ج3، ص210، طبع ليدن 1325هـ.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
(ولست أدع أحداً يظلم أحداً حتى أدع حده على الأرض، وأدع قدمي على الخد الآخر،
حتى يذعن بالحق)¹ وخاطب الناس: أنشدكم الله لا يعلم أحد مني عيباً إلا عابه².

ثم وجه الخطاب مباشرة لكافة رجال السلطة والحكم في عامة أنحاء الدولة قائلاً: (ألا
وإني لم أبعثكم جبارين فأدروا على المسلمين حقوقهم، ولا تضربوهم فتذلوهم ولا تمنعوهم
حقهم فتكفروهم، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قوتهم ضعيفهم، ولا تستأثروا عليهم
فتظلموهم)³. وبهذا التحذير الشديد لرجال الحكم تحرك مشاعر شهوة الحكم وزينته في
نفوس بعض الولاة، ولم يستطع بعضهم تحمل آثار الصدمة، فصرخ عمرو بن العاص قائلاً:
يا عمر: أتقتص من الوالي لبعض رعيته؟ فقال عمر: (كيف لا أقتص منه وقد رأيت رسول
الله يقتص من نفسه)⁴.

هكذا جعل الفاروق عمر رضي الله عنه مسؤولية الحكم خدمة عامة للجماهير، وليست
بمجرد بقرة حلوب، ومصدراً للرفاهية، وبسطاً للسلطان وقهراً للناس، والإثراء السريع،
والكسب الحرام، لذلك فإن الفاروق عمر فهم الإسلام فهماً صحيحاً، حتى أنه رسم معالم
ضبط الحياة لرجال الحكم، فكان إذا ولى رجلاً ولاية: أشهد عليه أمام الناس، واشترط
عليه⁵:

1- أبو يوسف: الخراج ص66- طبعة بولاق 1303هـ. ومسند الإمام أحمد ج1 ص279. طبعة بيروت
1969م.

2- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن - سيرة عمر بن الخطاب، ص133. المكتبة التجارية بالقاهرة
1331هـ.

3- أبو يوسف- الخراج ص67 والتراتب الإدارية للكناني، ج1 ص267، ط 1346هـ.

4- أبو يوسف- الخراج، ص66.

5- الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج4، ص207. دار المعارف بمصر، 1963م. سيرة عمر لابن الجوزي،
ص100. والخراج لأبي يوسف، ص66. وراجع: المرحوم محمد البلتاجي: منهج عمر بن الخطاب في
التشريع. ص401-402، دار الفكر العربي بالقاهرة، 1970م.

- 1- أن لا يركب برذوناً (أي: دابة)
- 2- ولا يلبس ثوباً رقيقاً
- 3- ولا يغلط باباً دون حوائج الناس
- 4- ولا يتخذ حاجباً
- 5- ولا يقبل هدية

فإذا قبل الرجل هذه الشروط كتب وأحصى ما عنده من أموال، وكل ما يملكه (إقرار بالذمة المالية) حتى إذا ما حوسب الوالي، أو عزل: تم تطبيق قانون: (من أين لك هذا؟).
ومجيء عثمان رضي الله عنه خليفة للمسلمين، وقد أراحه الفاروق عمر رضي الله عنه، حيث تسلم الحكم في دولة موطدة الأركان، فسار على النهج القائم بمراقبة العمال وتبع المظالم، وعزل من ثبت ظلمه¹ وكتب في الأمصار أن يوافيه عماله في كل موسم للحج² وكتب كتاباً إلى كافة أهل الأمصار في أرجاء دولة الخلافة معلناً التزامه بسيرة الخليفين من قبله.. فقال: (أما بعد: فإني آخذ العمال لموافاتي في كل موسم، وقد سلطت منذ وليت على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا يرفع أحد من الناس عليّ شيء، ولا على أحد من عمالي إلا أعطيته، وليس لي ولعمالي حق قبل الرعية، ومن ادعى شيئاً من ذلك فليواف الموسم، فليأخذ حقه حيث كان، مني أو من عمالي، أو تصدقوا فإن الله يجزي المتصدقين)³.

-
- 1- الخضري- تاريخ الأمم، ج2، ص26- ط 1969م. ومحمد كرد علي- الإدارة الإسلامية في عز العرب، ص54. ومحمد حميد الله- الوثائق السياسية، ص528، ط1985م.
 - 2- سعيد عبد المنعم الحكيم- الرقابة على أعمال الإدارة، ص598 و أحمد سعيد المومني- قضاء المظالم، ص70.
 - 3- أورده: المومني في قضاء المظالم ولم يوثقه، ص70. راجع: محمد حميد الله - الوثائق السياسية ص528 وتاريخ الأمم للخضري ج2، ص26- المكتبة التجارية بمصر .

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
 وظل قضاء المظالم في الحياة الإسلامية ولم يتعطل طيلة عهد عثمان (رضي الله عنه) إلى
 أن آلت الخلافة إلى أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، ورغم ما برز من فتنة في عهده،
 وسالت الدماء، وظهرت فرقة الخوارج والشيعية، وتمرد معاوية والي الشام عن البيعة، إلا أنه
 لم ينقطع شخصياً عن الجلوس للنظر في المظالم. وتعيين قضاة للنظر في دعاوى المظالم، ومن
 ذلك ما وقف عليه مؤرخو الحضارة الإسلامية، فأثبتوا أن علياً عين (الأشتر النخعي) قاضياً
 للمظالم في ولاية مصر. وكتب إليه في قرار تعيينه ما يلي: (واجعل لذوي الحاجات منك
 قسماً تفرغ لهم فيه من شخصك، وتجلس لهم مجلساً عاماً، فتتواضع فيه لله الذي خلقك،
 وتقعده عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك، حتى يكلمك متكلمهم غير متعتع،
 فإني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول في غير موضع: لا قدست أمة لا يأخذ ضعيفها حقه من
 شديدها وهو غير متعتع)¹.

ثم قال علي رضي الله عنه له: ثم اعلم أي قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول
 قبلك من عدل وجور... فاملك هواك وشح نفسك عما لا يحل لك... وأشعر قلبك
 الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن سبعا ضارياً تغتتم أكلهم، فإنهم صنفان:
 إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق... أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن
 خاصة أهلك، ومن لك فيه هوى من رعبتك، فإنك إلا تفعل تظلم، ومن ظلم عباد الله
 كان الله خصمه دون عباده...².

1- ابن أبي الحديد- عز الدين أبو حامد بن هبة الله . شرح نهج البلاغة، ج3 ص102. دار إحياء الكتب
 العربية بالقاهرة 1959 والمكتبة التجارية بالقاهرة 1353هـ- والمهشمي- مجمع الزوائد، ج5 ص211.

2- شرح نهج البلاغة، أنظر كامل النص، ص82-111 ط2 دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، 1967م-
 وابن عرنوس- محمود بن محمد - تاريخ القضاء في الإسلام- ص17 ط مكتبة الكليات الأزهرية. بالقاهرة

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
وهكذا نجد أن قضاء المظالم قد تجلت معاملة كأحكام في السياسة الشرعية، لردع حكام
البحر وإظهار وجه العدالة ضمن (الإخبار عن الحكم الشرعي، على سبيل الإلزام، فيما
تكون فيه الدولة طرفاً في الخصومة)¹.

المطلب الثاني: قضاء المظالم في التطبيق العملي لدولة الخلافة الراشدة: لقد ثبت
بالتواتر الإجماع على تميز فترة حكم الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ذلك لأنه
كان وقافاً عند حدود الله تعالى بفهم مستنير لتطبيق أحكام الكتاب والسنة. وفي عهده تم
دخول الإسلام للأمصار، وتم للجيش الإسلامي النصر وإحقاق المزمجة بأعظم دولتين في
العالم. وخلال السنوات العشر لخلافة الفاروق عمر لاحظ المؤرخون بالإجماع كيف انطلق
الفاروق عمر في فهمه لأصول قضاء المظالم (في النظرية والتطبيق) حداً فاق خيال أخصب
العقول في التفكير السياسي، حتى لقد ضرب به المثل في شدة تمسكه لتحقيق أهم قاعدة في
نظام الحكم (السيادة للشرع والسلطان للأمة)، وذلك من كونه شخصية إسلامية مستنيرة
ورائعة، بسبب جعله الغاية التي يسعى إليها في الحياة الدنيا هي نيل رضوان الله عز وجل،
وذلك من خلال جعل الإسلام هو المقياس الوحيد في إدارة الحكم ورعاية شؤون الأمة.
وفيما يلي بعض من اتجاهات تجربة الحضارة الإسلامية لقضاء المظالم في دولة الإسلام في
عهد خلافة عمر رضي الله عنه.

الاتجاه الأول: النظر في قضايا مظالم مرفوعة ضد رئيس الدولة. ونأخذ ذلك مما يلي:
القضية الأولى: في خلافة الفاروق عمر وردت بُرْدٌ (قماش مخطط يحاك ثياباً) من اليمن
ليت مال المسلمين، فقام رئيس الدولة عمر بتوزيع الأقمشة قطعاً متساوية، لكل مسلم
قطعة، وأخذ هو قطعة منها. فلما لبس برده وصعد المنبر يدعو الناس إلى الجهاد.
فحضر رجل فقال: لا سمع لك ولا طاعة.
فقال عمر: لماذا يا رجل؟

1- وهذا هو ما يبتناه الباحث في تعريف قضاء المظالم.

قال الشاكي: لأنك استأثرت نفسك علينا.

قال عمر: بأي شيء استأثرت نفسي عليكم؟

قال الرجل: لما جاءت البرد اليمنية، وزعتها بالتساوي، وأخذت قطعة، وأنت رجل طويل لا تكفيك، فمن أين لك هذا القميص إن لم تكن أخذت زيادة؟

قال عمر: أين ابني عبد الله؟ أجهه يا عبد الله.

فخرج عبد الله بن عمر من بين الناس وقال: إن أمير المؤمنين عمر لما أراد تفصيل حصته من القماش لم تكفه، فناولته من بردي ما تممه به.

فقال الرجل: أما الآن فالسمع لك والطاعة يا أمير المؤمنين¹.

1- يتصرف يسير من: ابن طباطبا- محمد بن علي الطقطقي الفخري في الأداب السلطانية، ص29. دار صادر، بيروت (د. ت). راجع: الغزالي- إحياء علوم الدين- ج2، ص338. المطبعة الأزهرية بالقاهرة، 1316هـ.

تعليق: فليتدبر دعاء حقوق الإنسان اليوم، ما جرى في تجربة الحضارة الإسلامية قبل أكثر من 1400 عام، حيث يتجرأ مواطن من عامة الشعب على المحاسبة العلنية لرئيس الدولة، ويتهمه بأنه ظالم تجرأ على القانون، حين خصّ نفسه بنصف ذراع قماش لا يساوي درهماً أخذه من بيت المال العام، زيادة عن أي فرد من الرعية، ثم يقبل رئيس الدولة سماع الشكوى والدعوى بدون دفع رسوم، ولا محام، وياشر النظر في المظلمة علناً وفوراً، والدولة في حالة حرب، دون أي تأجيل وقّدت الدعوى كقضية مظالم ضد رئيس الدولة، ولما استمع الفاروق عمر رضي الله عنه إلى دليل الدعوى المرفوعة ضده، رأى فعلاً أنها خروج عن أحكام القانون، وتشكل مظلمة من المظالم التي يرتكبها رجال الدولة، وأن المشتكي صاحب حق في طلبه إزالة المظلمة ومحاسبة مرتكبها، مع أنه غير متضرر شخصياً من أخذ رئيس الدولة نصف ذراع قماش زيادة عنه، وكذلك أدرك رئيس الدولة وهو ينظر في قضية مظالم: أن تحريك دعوى المظالم حق لكل فرد من أفراد الرعية (وإن لم يكن الشاكي ذا شأن) عند ذلك استعان الفاروق عمر رضي الله عنه، بحقه الشرعي في الدفاع عن نفسه، لنفي ارتكابه جريمة مالية بإساءة استعمال نفوذ السلطة، وأخذ يسعى للحصول على البراءة، فاستدعى ابنه عبد الله بن عمر كشاهد نفي، فلما أدل الشاهد بالبيّنة، ظهرت

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي

القضية الثانية: تولّى القاضي شريح¹ القضاء في الكوفة، بسبب استقصائه قضية مظالم كان رئيس الدولة الإسلامية عمر بن الخطاب طرفاً في الخصومة فيها، ذلك أن عمر ساوم رجلاً لشراء فرس، فركب عمر الفرس يتفحصه ويجره، فغضب الفرس، فقال عمر لصاحبه: خذ فرسك، فرفض البائع، فقال عمر: اجعل بيني وبينك حكماً. فقال صاحب الفرس: بيني وبينك شريح العراقي. فتحاكما إليه، فقضى شريح بتضمين عمر ثمن الفرس قائلاً: يا أمير المؤمنين خذ ما ابعت، أو ردّ كما أخذت، سليماً صحيحاً. فأعجب عمر بحكمه ضد رئيس الدولة وقال: وهل القضاء إلا هذا؟ ثم بعثه قاضياً إلى الكوفة².

الاتجاه الثاني: الحكم في قضايا مظالم بقانون (من أين لك هذا).

القضية الأولى: لما جاءت الأخبار بأن عمرو بن العاص والي مصر، قد صار له مال عظيم مما لم يكن له حين عيّن والياً، كتب إليه عمر: اكتب إليّ من أين لك هذا المال؟ وعجلّ. فأبدى عمرو بن العاص أعضاده برخص الأسعار وكثرة العطاء. فكتب إليه عمر: إني لست من تسطيرك الكتاب وتشقيقك الكلام في شيء، ولكنكم معشر الأمراء قعدتم على عيون الأموال ولن تعدموا عذراً، وإنما تأكلون النار وتتعلجون العار. يا عمرو يا ابن العاص: إني قد خبرت من عمال السوء ما كفى، وكتابك إليّ كتاب من قد أقلقه الأخذ

براءة رئيس الدولة من همة استغلال النفوذ والسلطة... فأعلن المشتكي عن قبوله لبيّنة الشاهد وسحب الدعوى بقوله: أما الآن فالسمع والطاعة لك يا أمير المؤمنين.

1- هو: القاضي شريح بن الحارث بن قيس بن جهم الكندي، توفي سنة 78هـ-697م، وعاش 120 سنة، أعلم الناس بالقضاء، ذو معرفة وفطنة وعقل وكان قاضي الكوفة لمدة 75 سنة في زمن عمر وعثمان وعلي وزمن الخلافة الأموية. (وفيات الأعيان لابن خلكان، ج1، ص224، ط دار صادر بيروت 1978 وط 1310هـ. وأخبار القضاة لوكيع - ج2ص 189 ط1947م).

2- وكيع: أخبار القضاة، ج2، ص189. وابن حزم- المحلى، ج8، بند 1420 ط المنيرة الأولى بالقاهرة 1347.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
بالحق، وقد سؤت بك ظناً، وقد وجهت إليك من يفاسمك كل ما تملك فاعفه من الغلظة
عليك¹.

القضية الثانية: ما رواه أبو هريرة عن نفسه قائلاً: (استعملني عمر بن الخطاب والياً
على البحرين، فاجتمعت لي من النقود اثنا عشر ألفاً. فلما قدمت على عمر قال لي: يا
عدو الله وعدو المسلمين، أسرقت مال الله؟ قلت: لست بعدو الله والمسلمين، ولكنني عدو
من عاداهما، ولم أسرق مال الله، ولكن خيلاً تناسلت، وعطاءً تلاحق، وسهاماً اجتمعت.
فأخذ مني عمر لبيت المال الإثني عشر ألفاً)².

القضية الثالثة: إنه في سنة 23هـ استعمل عمر رضي الله عنه، عتبة بن أبي سفيان،
على "كثانة" فقدم معه بمال. فقال له عمر: ما هذا يا عتبة؟ قال: مال خرجت به معي
واتجرت فيه. قال عمر: ومالك تخرج المال معك في هذا الوجه؟ فأخذ عمر المال فصيره إلى
بيت المال³.

القضية الرابعة: ما رواه المؤرخون أن أبا المختار يزيد بن قيس بن يزيد، قال شعراً حمل
فيه على ولاية عمر على الأهواز (وكان عددهم اثني عشر عاملاً) وذلك حين رآهم يخالفون
ميثاق عمر وشروطه في تعيين الولاية، واتجهوا إلى استغلال سلطتهم في جمع المال، ولأن عمر
لم يكن ليأخذ بالظنة، أو يتخذ بالوشاية الكاذبة، أو بمعسول القول، فلما تحرى الأمر
ووجده كما ذكر، شاطر الولاية الإثني عشر أموالهم حتى أخذ نعلًا وترك نعلًا⁴.

-
- 1- البلاذري: احمد بن يحيى البغدادي فتوح البلدان، ص308. دار النشر للجامعيين، بيروت، ط1957م.
 - ابن أبي الحديد- شرح نهج البلاغة، ج1، ص174. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة 1959م.
 - 2- البلاذري- فتوح البلدان، ص112. دار النشر للجامعيين بيروت 1975م، وطبعة المكتبة التجارية
الكبرى بالقاهرة، وأبو عبيد- الأموال، ص269. المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة 1353هـ
 - 3- تاريخ الطبري- ج4 ص220، دار المعارف ط1960م، وج4 ص65، ط سلسلة ذخائر العرب- دار
المعارف ط1963م. والكامل في التاريخ لابن الأثير، ج3، ص16
 - 4- راجع تفاصيل الحدث في: فتوح البلدان للبلاذري، ص541.

الاتجاه الثالث: إقامة عقوبات الحدود والقصاص على الولاة.

القضية الأولى: شكّا رجل على عمرو بن العاص والي مصر لعمر بن الخطاب، وأنه ضربه مائة سوط ظلماً، فقال عمر: فيم ضربته؟، قم يا رجل فاقتص منه، فقال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين، إنك إن فعلت يكون سنة يأخذ بها من بعدك، فدعنا فلنرضه. قال عمر: دونكم فارضوه. فافتدى منه عمرو بن العاص وأرضاه بمائتي دينار ذهباً، كل سوط بدينارين¹.

القضية الثانية: ما أورده الأبشيهي في المستطرف في الرواية المشهورة: قال أنس بن مالك: بينما أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قاعد، إذ جاءه رجل قبطي من أهل مصر فقال: يا أمير المؤمنين هذا مقام العائذ بك. فقال عمر: لقد عدت بحجير فما شأنك؟ فقال القبطي: سابقت بفرسي ابناً لعمر بن العاص وهو يومئذ أمير على مصر، فجعل ابن عمرو يضربني بالسوط ويقول: أتسبقني وأنا ابن الأكرمين. فبلغ ذلك عمرو بن العاص، فخشى أن آتيك فحبسني في السجن، فانفلتت منه، وهذا الحين أتيتك. فكتب عمر إلى عمرو بن العاص: إذا أتاك كتابي هذا فاشهد معنا موسم الحج أنت وولدك فلان. وقال للمصري: أقم معنا حتى يأتيتك. فأقام حتى قدم عمرو وشهد موسم الحج مع ابنه.

تعقيب: ولما كانت مسألة مشروعية العقوبة المالية محلّ خلاف بين الفقهاء فيما بعد، فإن الإمام الشاطبي قام بتكييف موقف عمر في قضاء المظالم بمصادرة الأموال بقوله: (لم يتتدع العقاب بأخذ المال على خلاف المألوف في الشرع، وإنما ذلك لعلم عمر باختلاط ماله بالمال المستفاد من الولاية، وإحاطته بتوسعته، فلعله ضمن المال، فرأى شطر ماله من فوائد الولاية، فيكون استرجاعاً للحق لا عقوبة في المال). الاعتصام للشاطبي - ج2، ص299. مطبعة المنار بمصر ط1331هـ/1913م.

1- الرقابة على أعمال الإدارة - سعيد الحكيم، ص597. نقلاً عن: شوكت عرسان عليان - السلطة القضائية في الإسلام، ص336. رسالة دكتوراة - جامعة الأزهر بالقاهرة. الناشر: دار الرشيد بالرياض ط1 سنة 1982م

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
 فلما قضى عمر بن الخطاب الحج وهو قاعد مع الناس وعمرو بن العاص وابنه إلى
 جانبه. قام المصري، فرمى إليه عمر رضي الله عنه بالدرّة وقال له: اضرب ابن الأكرمين.
 قال أنس بن مالك: فلقد ضربه ونحن نشتهي بضربه، ولم يترع حتى قال المصري: يا أمير
 المؤمنين قد استوفيت واشتفيت. فقال عمر رضي الله عنه: فضعها على ضلع أبيه عمرو.
 فقال المصري: يا أمير المؤمنين لقد ضربت الذي ضربيني. قال عمر: أما والله لو فعلت ما
 منعك أحد حتى تكون أنت الذي ترع عن ضربه. ثم أقبل عمر على عمرو بن العاص وقال
 له: يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدكم أمهاتهم أحراراً؟¹ فذهبت عبرة ومثلاً في
 العالمين إلى قيام الساعة.

القضية الثالثة: كان الصحابي قدامة بن مظعون الجمحي، والياً لعمر بن الخطاب على
 البحرين، (وكان زوج أخت عمر بن الخطاب، وأخو زوجة الخليفة الفاروق أم حفصة أم
 المؤمنين) ثم شهد فيه الجارود سيد بني عبد القيس، وأبو هريرة، أنه شرب الخمر، فأقام عليه
 رئيس الدولة الحدّ، وجلده ثمانين جلدة، وعزله.²

القضية الرابعة: كان المغيرة بن شعبة والياً على الكوفة في خلافة عمر بن الخطاب،
 فاتهمه رجال منها بالزنى مع امرأة كانت تغشى بيوت الأمراء والأغنياء، ولما نظر عمر في
 الدعوى لم يستطع الشهود الإتيان بأربع شهادات صريحة، فأمر عمر بجلدهم حدّ القذف،
 وعزل المغيرة عن إمارة الكوفة.³

القضية الخامسة: بينما الفاروق عمر في السوق وإذ برجل يستغيث: واعمراه، فسأل
 عن خبره. فقيل له: إن عاملاً لعمر أمره أن يتزل بواد فينظر كم عمقه، فقال الرجل: إني

1- المستطرف في كل فن مستظرف للأبشيهي - ص 238. دار الكتب العلمية - بيروت، ط 2 سنة
 1986م. وسيرة عمر بن الجوزي ص 133 وتاريخ الطبري ج 4 ص 165.

2- تاريخ الطبري، ج 4، ص 112. وسيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي - ص 166، ط الدار القومية
 بمصر.

3- تاريخ الطبري - ج 4، ص 69.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
أخاف، فأجبره الوالي على النزول، فلما أوشك أن يموت من الخوف صاح يا عمراه... يا
عمراه. فبعث عمر إلى الوالي كتاباً: أما لولا أنني أخاف الله أن تكون سنة بعدي لضربت
عنقك، فلا تبرح حتى تؤديه حقه، والله لا أوليك أبداً¹.

الاتجاه الرابع: الحكم في قضايا المظالم بعزل الولاة.

القضية الأولى: لما كان الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه والياً على
الكوفة لعمر بن الخطاب، (وسعد هو بطل الفتوحات الذي أذل الفرس في معركة القادسية،
وأحد العشرة المبشرين بالجنة) إلا أن أهل الكوفة شكوه إلى رئيس الدولة بقولهم: إنه لا
يحسن الصلاة، وإنه بنى لنفسه قصرًا في الكوفة وأغلق بابه دون الناس. فأرسل إليه عمر
كتاباً فيه: بلغني أنك بنيت قصرًا سميت به (قصر سعد) وجعلت بينك وبين الناس باباً، وهذا
قصر الخبال، فأنزل منه، وأغلقه، وإنني أعزلك عن الولاية².

القضية الثانية: كان جبلة بن الأيهم أميراً على قومه، فجاء الكعبة يطوف بها، فندس
أعرابي على رداءه، فكير ذلك على نفسه، فلطم الأعرابي، فشكاه إلى عمر بن الخطاب،
فقضى بلطم الأمير أمام الناس³.

القضية الثالثة: كان عمار بن ياسر قد ولاه عمر على الكوفة، ثم كتب أهلها إليه: إن
عماراً واليهم (ليس بأمر ولا يحتمل ما فيه) فكتب عمر إلى عمار: أن أقبّل، فأقبّل ومعه
جمع من أهل الكوفة، فسألهم عمر فقالوا: هو والله غير كاف، ولا مجز، ولا يدري علام
استعملته. فسأله عمر أمامهم عن ولايته، فلم يجب بما يرضي عمر فعزله⁴.

1- سيرة عمر لابن الجوزي، ص105.

2- راجع كتابنا: قواعد نظام الحكم، ص190، هامش رقم 3. وطبقات ابن سعد- ج3، ص203.
وفتح البلدان للبلاذري، ص391. والبداية والنهاية لابن كثير، ج7، ص105 مكتبة المعارف بيروت. ط
سنة 1966م.

3- فتوح البلدان للبلاذري- ص142، ط القاهرة 1959م.

4- ابن الأثير- الكامل، ج3، ص16. وتاريخ الطبري، ج4، ص163.

الاتجاه الخامس: تعيين قضاة اختصاص لقضاء المظالم.

لقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عين قاضياً للمظالم على (نجران اليمن) في عهده، وهو الصحابي (راشد بن عبد الله السلمي)¹ فيكون تعيين قاضي مختص في المظالم ثابتاً بالسنة النبوية. ولما تولى الخلافة أبو بكر، كان هو كرئيس للدولة يتولى النظر في قضاء المظالم، وكذلك فعل عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب.

وتشير المصادر إلى تعيين قضاة اختصاص للمظالم في عهد الخليفة الرابع² وذلك مستفاد من عهد علي رضي الله عنه للأشتر النخعي يوم ولّاه مصر. حيث تضمن القيام باختصاصات ولاية المظالم³. إلا أننا نرى الإمام الماوردي يصرّ على أنه (لم ينتدب للمظالم من الخلفاء الأربعة أحد)⁴ وقد فهم بعض المعاصرين أن الماوردي ينفي أن يكون الخلفاء الأربعة قد تولّوا الفصل في قضايا المظالم. ولكنني أستبعد على فقيه سياسي كالماوردي أن يزعم ذلك. وأخبار تولي الفاروق عمر قضاء المظالم في دولة الخلافة الراشدة مما انعقد عليها

1- روى الدارقطني عن عائشة: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا سفيان على نجران اليمن... وبعث معه راشد بن عبد الله (السنن، ج3، ص12 دار الكتب العلمية، بيروت) وابن عساكر أضاف: أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب له كتاباً (الإصابة لابن حجر- ج10، ص495 دار الفكر) وأثبته الامام النبهاني صاحب مقدمة الدستور واستدل به- ص209، ولم أجده صريحاً في أي مصادر أخرى حتى الآن 2006/2/22م.

2- والصحيح أن المسألة لا تزال تحتاج إلى تحقيق علمي موسع للوقوف على وضوح ذكر المصادر لتولية قاضٍ مختصّ للمظالم في دولة الخلافة الراشدة ومدى صحة ذلك، اللهم إلا في عهد علي رضي الله عنه.

3- ذهب إلى هذا الفهم من الباحثين المعاصرين :

- أحمد سعيد المومني- ولاية المظالم، ص71.

- ظافر القاسمي- السلطة القضائية، ص559.

4- الماوردي- الأحكام السلطانية، ص98. دار الكتب العلمية بيروت، ط1 سنة 1985م.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
إجماع الصحابة، وإجماع الصحابة حجة بلا خلاف ملزمة لجميع المسلمين، كما يقول
الإمام الشوكاني في إرشاد الفحول.

الاتجاه السادس: تخصيص موسم الحج موعداً سنوياً لقضاء المظالم

لقد اتجه نحو الفقه التطبيقي لقضاء المظالم بجعل موسم شهر الحج موعداً سنوياً عاماً للناس كافة في جميع ولايات دولة الخلافة في العالم، حيث رئيس الدولة والقضاة والولاة والفقهاء حاضرون في الموسم على مدار الوقت ليل نهار. ويعدّ هذا تطوراً في إجراءات التقاضي، من حيث تواجد قضاة المظالم، وسرعة البت، وحضور المدعي بحقه في المظالم، وتواجد المدعى عليهم من رجالات الدولة، وعلى رأس هؤلاء جميعاً خليفة المسلمين ورئيسهم الأعلى، مما جعل من موسم الحج مهرجاناً عظيماً ملفعاً بالأمن ومحاطاً بالأجواء الإيمانية التي تقرب الظلمة إلى باب التوبة، وتحث المظلومين إما إلى التسامح وإما إلى الجرأة في طلب خصومهم من حكام الجور والتسلط والفساد، وصدق الله العظيم دائماً {وليشهدوا منافع لهم} ¹ في موسم الحج العظيم، حيث فهم الفاروق عمر وهو السياسي المفكر والمفكر السياسي، إمكانية تحويل وتوظيف الحج كموسم عبادة إلى موسم تقدم وعمل وإنتاج ونهضة وارتقاء على كافة أصعدة الحياة الإسلامية. وذلك على النحو الآتي:

قام الفاروق عمر بتطوير أداء إجراءات التقاضي في المظالم، ذلك أنه كان إذا عيّن الأمراء أو الولاة على رقاب الناس أشهد الناس عليهم، وأخذ عليهم الموائيق، وأحصى كتابة ما يملكون من حطام الدنيا، وقيل أن يبعثهم إلى ولاياتهم يطلب من كل والٍ فيما بعد: أن يوافيه مع حجاج ولايته في موسم الحج كل سنة ²، ليسألهم رئيس الدولة عن أحوال ولاياتهم، ويعطي الفرصة لكل مظلوم أن يشكو أميره- مسلماً كان أم غير مسلم-

1- سورة الحج، آية 28.

2- تاريخ الطبري- ج4، ص165- والخراج لأبي يوسف، ص. 66- وسيرة عمر لابن الجوزي، ص133. والمستطرف للأبشيهي- ج1، ص238. دار الكتب العلمية بيروت 2، سنة 1986م.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
 وذلك مستنبط من فعله رضي الله عنه لما شكى المصري القبطي، وهو من أهل الكتاب، وإلى مصر عمرو بن العاص، من سوء استغلال النفوذ، وإساءة استعمال السلطة، طلب منه البقاء حتى موسم الحج، واستدعى الخليفة وإلى مصر مع ابنه ليوفيه في موسم الحج لردّ المظالم. وهكذا صير رئيس الدولة موسم الحج إلى (مجلس عام للمظالم في كافة ولايات الدولة)¹.
 واستمر هذا التطور في إجراءات المظالم في موسم الحج في زمن خلافة عثمان رضي الله عنه، بإعلانه للناس (أما بعد: فإني آخذ العمال لموافاتي في كل موسم للحج)². وهذا الإجماع من الصحابة على مشروعية جعل موسم الحج مهرجاناً سياسياً وقضائياً كل عام، هو إبداع من حكام المسلمين ذوي الشخصية الإسلامية الراقية، في كيفية توظيف العبادات لرعاية شؤون المسلمين في العالم.

الاتجاه السابع: تطوير قضاء المظالم باستحداث النيابة الإدارية، والتفتيش القضائي .
 يذهب القانون الإداري المعاصر إلى اعتبار منصب النيابة الإدارية من مظاهر تطور الرقابة القضائية، ومن ثمار تقدم البشرية في شرعة حقوق الإنسان، والناظر في قضاء المظالم في دولة الخلافة الراشدة زمن الفاروق عمر رضي الله عنه، يجد أنه قام بتطوير الرقابة القضائية وقضاء المظالم على نحو لم تعرفه البشرية من قبل، وذلك باستحداث عضو جديد في الهيئة القضائية وهو: (المدعي العام) أو (النيابة الإدارية) أو (قاضي تحقيق المظالم) أو (ديوان المحاسبة) أو (المفتش القضائي) من العناوين المعاصرة.

-
- 1- الدكتور عبد الله مرسى - سيادة القانون بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي - ص 397 المكتب المصري الحديث بمصر - والسلطة القضائية - شوكت عرسان، ص 236.
 2- محمد حميد الله - الوثائق، ص 528. وتاريخ الأمم للخضري - ج 2، ص 26. والإدارة الإسلامية في عز العرب - محمد كرد علي، ص. 54.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
 فقد أوردت المصادر المعتمدة¹ أنه (بلغ عمر أن سعد بن أبي وقاص والي الكوفة لما بنى
 القصر قال: الآن انقطع الصويت، وأغلق بابه دون الناس، واحتجب عن الرعية يوماً في
 الأسبوع لا يخرج إليهم... فشكاه الناس للخليفة عمر الفاروق... فقام رئيس الدولة بتولي
 الفصل في هذه المظلمة... فانتدب (محمد بن مسلمة) للتحقيق والتفتيش على صحة هذه
 الواقعة... فذهب محمد بن مسلمة إلى الكوفة، ورأى احتجاج سعد عن الرعية فلما وصل
 أخرج زنده وأورى ناره وابتاع حطباً بدرهم و(أحرق باب القصر) و(أبلغه بالعزل)
 (وقاسمه ماله) وهكذا كان (محمد بن مسلمة) رسول عمر بن الخطاب إلى العمال والولاة
 والأمراء في كافة أنحاء دولة الخلافة².

واستمر (محمد بن مسلمة) في أداء عمله طيلة خلافة الفاروق عمر، كقاضٍ للتحقيق في
 قضاء المظالم، متولياً صفة النائب العام، والنيابة الإدارية، ومسؤول ديوان المحاسبة. ومسؤول
 مكافحة الفساد، وبالقوة الجزرية في إلغاء القرار الإداري مع إجراء التنفيذ.

-
- 1- أنظر في قصة سعد بن أبي وقاص والي الكوفة وكيف تولى (محمد بن مسلمة) رئيس النيابة الإدارية
 والتفتيش القضائي والتحقيق مع الولاة والتنفيذ في المظالم في المصادر التالية:
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 1 حديث 390 ط 1954.
 - تاريخ الطبري، ج 4، ص 192، ط 1336 هـ - مصر.
 - تاريخ ابن كثير، ج 7، ص 74، ط 1358 هـ - مصر.
 - تاريخ ابن الأثير، ج 2، ص 222، ط 1290 هـ - مصر.
 - فتوح البلدان للبلاذري، ص 391، ط بيروت 1957 م.
 - طبقات ابن سعد، ج 3، ص 203، ط ليدن 1325 هـ.
 - المعارف لابن قتيبة، ص 106، ط 1 - القاهرة 1934 م.
 - مروج الذهب للمسعودي، ج 1، ص 545، ط التحرير 1966 م.
 - العقد الفريد لابن عبد ربه، ج 1، ص 9، ط الأزهرية.
 - سيرة عمر بن الخطاب للطنطاوي، ط دمشق، ج 1، ص 225.
- 2- أبو يوسف - الخراج، ص 66. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد - ج 1، ص 177.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
 وذلك ظاهر في قضية مظالم ضد والي مصر عمرو بن العاص لما بلغ الخليفة أنه صار ذا
 ثروة عظيمة فكتب إليه عمر رضي الله عنه (اكتب إليّ من أين لك هذا المال؟ وعجل) ولما
 لم يجد الفاروق عمر في ردّه براءته كتب إليه: (إني قد خبرت من عمال السوء ما كفى...
 وقد وجهت إليك محمد بن مسلمة ليقاسمك مالك، فأطلعه طلعة، وأخرج إليه ما يطالبك،
 واعفه من الغلظة عليك، فإنه برح الخفاء... ثم قدم محمد بن مسلمة فقاسمه ماله، وضم
 شرطه إلى بيت مال المسلمين في ولاية مصر¹.

وهكذا رسخ في قضاء المظالم في دولة الخلافة الراشدة على منهاج النبوة عضو جديد
 في هيئة الرقابة القضائية هو: النيابة الإدارية، وقاضي تحقيق المظالم، لذلك قالت المصادر: إن
 محمد بن مسلمة (كان رسول عمر بن الخطاب إلى العمال)².

وكان ذلك في السنوات (13هـ-23هـ) أي قبل نحو 1400 سنة من الآن، حيث
 كانت البشرية حينذاك تغوص غارقة في أحوال الانحطاط الحضاري في كافة شؤون الحياة
 ... ولا تزال ... فمن يا ترى يكون المنقذ لها غير الإسلام؟

الخاتمة ونتائج البحث

بعد استقراء النصوص التشريعية من الكتاب والسنة، وما دلّ عليه الكتاب والسنة أنه
 دليل، في الدلالة على مشروعية قضاء المظالم، وعظم مترلته، في مواجهة تحايا الظلم،
 وعجرفة أمراء الجور، ولصوص الفساد الإداري، وأكل أموال الناس بالباطل، وكيف نجح
 الإسلام في ترسيخ العدالة رغم أنف الظلمة المتعسفين بقوة النفوذ والسلطان.

ولما رحلت استنطق الواقع النظري للنصوص التي صاغت في الرقابة القضائية على أعمال
 الإدارة، وعموم جهاز الحكم في الدولة الإسلامية، وجدت أعظم نظرية قانونية في السياسة
 الإدارية، لمعالجة ظاهرة ظلم الإنسان الحاكم لأنبيء الإنسان المحكوم.

1- البلاذري: فتوح البلدان، ص308. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج1 ص174.

2- الإمام أبو يوسف- الخراج، ص66. تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة السلفية بالقاهرة 1347هـ.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
أما التطبيق العملي لواقع قضاء المظالم من خلال إقامة جهاز المظالم في دولة النبوة و
الخلافة الراشدة، فإنه جاء بفكر مستنير قابل للحياة عبر معرفة عميقة لما يكون عليه حال
الحكام الظلمة الذين استمرأوا اغتيال الحقوق وطعن العدالة، وإطلاق رصاصه الموت على
الشرف الوظيفي ومشاعر الرحمة، وقبلوا التسربل بثياب العار وعباءة الخيانة لمن خرجوا
مبايعين، وقد حفيت أقدامهم وتورمت أكفهم من التصفيق لنصب الظلمة، بعد أن احتقدت
أوتارهم الصوتية بالمناداة حتى يحكمهم الجلادون ممن باعوا ضمائرهم في أسواق غش الأمة،
راتعين في المال الحرام، والجسد الحرام، والكرسي الحرام.

وبعد هذا التحوال في تصور كيف كان حال قضاء المظالم الذي سجل أروع صور
النجاح في معالجة تجاوزات الحكام الظلمة، وفي الإحساس نفسه والمنطلق ذاته، والحقيقة
عينها، أدركنا كيف أن قضاء المظالم في اللحظة التي انطلق فيها لوقف عملية إفناء كرامة
الأمة من خلال إذلالها وظلمها، انطلق قضاء المظالم بدرجة الإحساس بالمسؤولية نفسها نحو
وقف تجاوز المحكومين عن ممارسة هدم الهيكل على رؤوس الجميع، بوقف إعلان حرب
العصيان، والتذمر، والإشاعات، والذم، والتحقير، والوشايات، والشكاوى المغرضة، في
عملية تدويخ شيطانية ضد ولادة العدل، وأمراء الخير، وحكام الصلاح، مما يؤول في النهاية
إلى هدم الحياة الإسلامية.

إذن: ما يجب أن يعتقده الحكام الذين يخشون على كرسي الحكم الذي لن يدوم بجميع
الأحوال لأحد، لأنه وكما قيل: (لو دامت لغيرك ما آلت إليك)¹، وقبل ذلك وبعد ذلك
ندرك سرّ عظمة الاعتبار المأخوذ من قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وتلك الأيام نداولها بين
الناس﴾² وقول الحق قاصم ظهور الجبايرة الظالمين ﴿فتلك بيوتهم نخاوية بما ظلموا﴾¹ إذ

1- لقد قرأت هذه العبارة عام 1973م منقوشة بالحفر على حجارة البوابة الرئيسة لقصر السيف في مدينة
الكويت العاصمة، حيث دار الحكم لأمير دولة الكويت.

2- سورة آل عمران أية 140.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
عليهم إدراك أن مصالحهم في بقائهم في دست الحكم الصالح العادل المتمثل في دعم وتعزيز
وتمكين ومساندة التسريع في إنشاء ديوان المظالم لكونه يحمي صرح جهاز الحكم العادل،
ويوجد الأمة المحبة للخير، والساعية على إشاعة الأمن العام، وعدم الانسياق وراء ناعق
يدعو إلى ضرب الأمة بحكامها، وليقعد الكل بعد ذلك نادمين.

لذلك فإن العقلاء المخلصين، حاملِي لواء الولاء والبراء والانتماء، ونحن أولاً وأخيراً، هم
وحدهم الذين يجب عليهم أن يدركوا أنه آن الأوان ليدخلوا التاريخ من بوابة الحق والعدل
والإنسانية، وما ذلك إلا بالضرب على أيدي الفساد والمفسدين، والظلم والظالمين، بقوة
الفعل والتمكين، والتقدم نحو بناء النهضة والحضارة ونيل رضوان الله تعالى.

وبعد فيمكن استخلاص النتائج الآتية:

1- إن معالم شخصية قضاء المظالم تحددت في كونه الإخبار عن الحكم الشرعي على
سبيل الإلزام في كل نزاع تكون الدولة أو أي جهاز حكم فيها أو أحد جلاوزتها طرفاً في
الخصومة فيه.

2- لم تعرف الإنسانية قضاء للمظالم قبل بزوغ فجر الإسلام، إلا في لحظات عابرة من
تاريخ حاكم استيقظ ضميره في لحظة إحساس بالعدالة .

3- لقد ثبت على سبيل القطع والجزم أن آخر رسالة من السماء إلى الأرض جاءت
بمحمد صلى الله عليه وسلم كأول قاضٍ للمظالم في الحضارة الإسلامية.

4- ليس هناك دين سماوي أو وضعي عرفت نظرياته وأفكاره وثقافته فلسفة كاملة
للمظالم سوى الدين الإسلامي.

5- وصول عظمة التطبيق العملي لأفكار المظالم إلى درجة تسمو على السمو نفسه، حين
كان رئيس الدولة الإسلامية بنفسه يقوم بإزالة المظلمة التي ارتكبها هو نفسه بصفته إمام
الأمة، وزعيمها، وأمير المؤمنين، والرئيس الأعلى لجميع المسلمين في العالم.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي

6- إن قضاء المظالم في الإسلام، كان السبب وراء أهلية النظام الإسلامي في تولي القيادة الفكرية لحقوق الإنسان في العالم، حين مكن قاضي المظالم قبطياً مظلوماً بنفسه من القيام بتوقيع عقوبة الجلد على ابن حاكم مصر المسلم الظالم، حتى أطلق قاضي المظالم صرخته المدوية: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً).

8- لم يحدنا تاريخ الحضارة البشرية عن دولة فعلت مثل دولة الخلافة، حين جعل الفاروق عمر بن الخطاب كامل موسم الحج كل سنة، محكمة مفتوحة للنظر في إزالة المظالم.

9- إن قضاء المظالم كما هو طريق لإزالة مظالم الحكام الظالمين، هو في الطريق ذاته لمنع الأمة من إلحاق المظالم بالحكام المظلومين.

10- إن تضمين خطاب تعيين رجال الحكم ضرورة تقديم شهادة بالاعتراف بما يملكون، هو الضمانة الحقيقية لثراحتهم، ويسر محاسبتهم بسيف من أين لك هذا ؟

11- من خلال تفحص مسيرة قضاء المظالم في تاريخ الحضارة الإسلامية، تم الوقوف بعمق على التجربة الفريدة لمنصب رئيس النيابة الإدارية، الممثل لجماهير المظلومين تجاه الحكام الظلمة، كما فعل الفاروق بتعيين محمد بن مسلمة كرئيس نيابة إدارية للتفتيش على مظالم الحكام.

12- تميّز قضاء المظالم باتساع مدى ولايته، بما له من قوة التنفيذ الجبري لأحكامه، بتجاوزه سقف الإلغاء للقرار الإداري، إلى حكم يخترق كل حصانة مزعومة لأي تصرف إداري في جهاز الحكم في الدولة، متمتعاً بصلاحيات توقيع العقوبات التأديبية بما في ذلك العزل الوظيفي.

13- اتساع دائرة التشريع الإسلامي ليشمل جميع مناحي الحياة، بما في ذلك التصور الكامل لقضاء المظالم، فإنه أضحى من الممكن تطوير هذا الجهاز القضائي لينمو نحو صلاحية فقه المظالم للتقنين المعاصر، المؤدي إلى سرعة البت في الخصومات، وتيسير

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
إجراءات التقاضي وسير الدعوى، مما يظهر عظمة الإسلام في صلاحيته الدائمة لإصلاح
كل زمان ومكان.

14- بالمقارنة بين الرقابة على أعمال الإدارة في الحضارة الغربية، ومقارنتها بمعالجات
الإسلام لها، تبين تفوق الشرع الإسلامي في ذلك، حين استقر في الاجتهاد وضوح كافة
صور الرقابة:

- الشعبية (الرأي العام، والأحزاب، ومجلس شورى الأمة).

- والقضائية (قضاء المظالم، وديوانه، من خلال محكمة المظالم)

مما جعل فلاسفة الحضارة الغربية يقولون لنا بالأسبقية والأعلمية والنهضة الحضارية.

15- إذا كانت نظرية سيادة القانون هي ضمانات المشروعية للقضاء الإداري الغربي، فإن
كون السيادة للشرع لا للشعب هي القاعدة الأولى للحكم في الإسلام، لكونها تجعل لقضاء
المظالم القدرة على مواجهة المظالم، ارتكازاً على القاعدة الفكرية للأمة، بكون العقيدة
الإسلامية هي أساس الحياة الإسلامية.

16- إنه بعد ترسيخ قوة قضاء المظالم في محاسبة رأس الدولة أمير المؤمنين، تبلور مفهوم
راسخ في أن الدولة الإسلامية دولة بشرية، وليست دولة إلهية.

17- إن جهاز الحكم في الدولة الإسلامية لا يمكنه أن يكتمل بدون وجود قضاء المظالم،
وانعدام وجود محكمة المظالم كأعلى سلطة قضائية، يجعل من الدولة الإسلامية دولة خارجة
عن أحكام الشرع، وهذا بحد ذاته مظلمة يجب على المسلمين العمل على إزالتها.

18- إنه مهما بلغ مكتب محقق الشكاوى في الدنمارك والسويد والنرويج من نجاح من
خلال الهوية الحضارية لتلك الشعوب، فإنها لن ترقى إلى المكانة العظيمة التي وصلها ديوان
المظالم قبل 1400 سنة من عمر الحضارة الإسلامية.

19- إن خلو جهاز الحكم لأي دولة من جهاز لمواجهة المظالم، يعد أعظم مظلمة
ترتكبها الدولة، مما يعني استحالة القضاء على الفساد الإداري والمالي دون وجود محكمة
المظالم.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
20- بهذا البعد الفكري المتكامل لتصور محكمة المظالم في عمق النظرية والتطبيق لتجربة الحضارة الإسلامية نستطيع القول بأنه للأسف لا توجد أي دولة تطبق ذلك في العالم الإسلامي

وبعد: وهكذا تسقط دعاوى الحاقدين المتورين، الذين ذهبوا إلى اتهام الشريعة الإسلامية بالنقص، حين زعموا أن الإسلام لم يأت بنظام لقضاء المظالم، وأن الدولة الإسلامية لم تعرف في العهود الأولى شكلاً يبين نصب القضاة وعزلهم وأحكام القضاء بصفة تفصيلية عامة.

وقد ثبت لنا بالدليل القاطع أن الشريعة الإسلامية قد نظمت القضاء بفلسفة رفيعة، ولم تترك ناحية ولا مسألة مهما صغرت إلا وقد بينت معالمها. ولعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن ما جاء به الشرع من نظام لقضاء المظالم، لم ولن تصل إليه حضارة إنسانية في العالم. لأن النظم غير الإسلامية لا تعني نفسها بحفظ الحقوق العامة إلا بعد وقوع العدوان عليها، أما قضاء المظالم فإنه جهاز قضائي، يتصدى للمحافظة على حق الجماعة قبل وقوع المأساة، ولا يشترط في ذلك قيام الدعوى من أحد، درءاً للمفاسد وتحقيقاً للمصالح.

وإنه إذا كانت النظم الوضعية قد عرفت في العصور المتأخرة نظام "مجلس الدولة" أو "المحكمة الدستورية العليا" أو "محكمة العدل العليا" فإن الحياة الإسلامية قد عايشت نظام "ولاية المظالم" من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، مما يثبت أن أفكارنا سرقت ثم لفتت ثم شوهدت ثم أعيدت إلينا، ونحن راكعين تحت الاحتلال العسكري، ثم السياسي، ثم الفكري.

ونحن واثقين كل الثقة بأحكام الشرع التي نظمت الحياة القضائية للمسلمين، وأنه لا سعادة لهذه الأمة إلا إذا أعادت صياغة أنظمتها في السياسة والحكم والقضاء وفق المفاهيم والأفكار التي جاءت بها العقيدة الإسلامية بعيداً عن عمليات الترقيع والتجميل وشفط الدهون.

ديوان المظالم في دولة الخلافة الراشدة أ. د. محمود الخالدي
وإذا كان لأمتنا أن تزهر بأنظمتها للحياة على الأمم الأخرى، فإنه يحق لها أن تفخر بما
لها من فلسفة لأصول أحكام قضاء المظالم، لتثبت للمخدوعين من أبناء الأمة الإسلامية،
ودعاة التغريب والعلمانية أنه لا فلاح ولا عدالة ولا حقوق ولا قانون لعمارة الأرض إلا
بحكم الإسلام، الذي ارتضاه الخالق ديناً لعباده ﴿ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه
وهو في الآخرة من الخاسرين. سورة آل عمران - آية 85﴾. ولا يكون حكم بالإسلام إلا
بإقامة دولة الخلافة الراشدة على منهاج النبوة.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية في الفقه الإسلامي

الدكتور كمال لدرع

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

توطئة: كنت منذ مدة كتبت بعض الأسطر عن أهمية الأرض الزراعية ووجوب المحافظة عليها، وذلك لما رأيت في بلادنا من اعتداء صارخ على مساحات واسعة من الأراضي الزراعية سواء من قبل الخواص، أو من قبل بعض المسؤولين ممن لا يقدرون قيمة هذه الثروة التي تتناقص يوماً بعد يوماً بإقامة المشروعات السكنية عليها وغيرها من المرافق، بدعوى حل أزمة السكن، فتُحلُّ أزمة بإحداث أزمة أخرى أخطر، وهي إتلاف مساحات شاسعة من الأراضي الخصبة الصالحة للزراعة، مع أن هناك أراضي غير زراعية يمكن إقامة عليها مشروعات سكنية كبيرة ومرافق مختلفة. خاصة إذا علمنا محدودية المساحات الزراعية في منطقة الشمال، مع ما يهدد بلادنا من خطر التصحر.

وقد تمت مناقشة بعض الرسائل الجامعية في قسم الاقتصاد الإسلامي¹ حول السياسة الزراعية في الجزائر، واستصلاح الأراضي الزراعية، وإحياء الأراضي الموات، فاستحسنتم هذه المواضيع التي تسهم في علاج مشكلة اقتصادية تعاني منها بلادنا منذ الاستقلال، ورغم ما بذلته الدولة الجزائر من مجهودات كبيرة من أجل النهوض بالقطاع الزراعي، إلا أن هذا القطاع لا يزال يعاني من مشاكل كبيرة.

فأتممت ما كتبت من قبل حول هذا الموضوع ليس كدراسة اقتصادية أو قانونية، وإنما من باب التأصيل الشرعي لبيان وجهة نظر الفقه الإسلامي في العناية بالأرض عموماً،

1 - بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، الجزائر.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
وبالأرض الزراعية على وجه الخصوص، وما مدى الدور الذي يمكن للحاكم¹ أن يقوم به
من أجل حماية الأرض الزراعية من الاعتداءات المختلفة عليها بما خولته له الشريعة
الإسلامية من سلطات واسعة بمقتضى السياسة الشرعية لمراقبة تصرفات الأفراد. وقد
عاجلت هذا الموضوع وفق الخطة الآتية:

— حرية ممارسة الأفراد للفعل المباح:

— من له سلطة تقييد التصرف في المباح للمصلحة العامة:

أولاً: سلطة الشرع في تقييد تصرف الأفراد في المباح:

ثانياً: سلطة الحاكم في تقييد الأفعال المباحة للمصلحة العامة:

1. مسؤولية الحاكم في المحافظة على أحكام الشرع:

2. تصرفات الحاكم على المحكومين منوطة بمراعاة المصلحة:

3. حق ولي الأمر في تقييد الفعل المباح للمصلحة العامة:

— قيمة الأرض في الإسلام:

— إباحة تملك الأفراد للأراضي الزراعية:

— حق الحاكم في منع تملك الأراضي الموات بالإحياء إلا بإذنه:

— مظاهر تدخل الحاكم لحماية الأراضي الزراعية للمصلحة العامة:

1. حق الحاكم في تحديد ملكية الأراضي الزراعية:

2. حق الدولة في ترشيد الإنتاج الزراعي:

3. حق الدولة في منع إتلاف الأراضي الزراعية:

1 - يطلق لفظ الحاكم على الخليفة أو السلطان أو رئيس الدولة ممن يلي أمور المسلمين، كما يطلق عليه لفظ الإمام، أو ولي الأمر، ويمكن استعمال لفظ الدولة باعتبار أن عدة مؤسسات تقوم بتسيير شؤون الدولة.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
 4. — حرية ممارسة الأفراد للفعل المباح: المعلوم عند الأصوليين أن المباح هو الذي نخير فيه الشارع المكلف بين فعله وتركه من غير حث لأحدهما على الآخر، أو تفضيل للفعل على الترك أو العكس، أو هو الذي يستوي فيه الفعل والترك، فهو ليس مطلوب للفعل ولا مطلوب الترك، فلا يعتبر الفاعل له مطيعاً، ولا التارك له مطيعاً، ولا يتعلّق بفعله مدح، ولا بتركه ذم. ¹ فالمباح من الأفعال التي لا يتعلّق بها مدح ولا ذم، أي لا يترتب عنه عقاب ولا ثواب، فلا ضرر على المكلف في فعله أو في تركه.

لكن قد يثاب المكلف على فعله للمباح إذا أحسن النية والقصد لله تعالى، كمن يمارس عملاً أو حرفة ليتكسب منها ويأكل الحلال وليعف نفسه عن الحرام، أو يتطوع ليتعلم استعمال السلاح لمحاربة أعداء الله في الجهاد².

فالمباح ليس فيه تكليف، ولا يوصف فعله أو تركه بالمدح أو الذم، وإنما هو نعمة من الله تعالى ليفسح المجال لإرادة الإنسان وحرية في الاختيار والعمل والإبداع، حتى يرهن على سلامة تصرفه وعمله في هذه الدنيا، وعلى ذلك يكون الجزاء في الآخرة.

والمباح — مقارنة بغيره من الأحكام التكليفية الخمسة — أوسع مجالاً لممارسة النشاط الإنساني، فما أوجبه الله تعالى على عباده أو رغّبهم فيه مبين بالنصوص الشرعية، ومن زاد على ما حده الشارع الحكيم فإنه يقع في البدعة، وما حرّمه عليهم أو كرهه كذلك مبين

1 - أبو حامد، الغزالي، المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ج: 1، ص. 74 - الزركشي، البحر المحيط، دار الكنتي، القاهرة، مصر، ط1، سنة 1414هـ/1994م، ج: 1، ص. 364 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان ج: 1، ص. 109 و110.

2 - شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، لبنان، ط2، سنة: 1416هـ/1995م، ص. 34.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
 بالنصوص الشرعية، فلا يجوز لغير الشارع أن يوجب على الناس شيئاً أو يحرم عليهم شيئاً¹، ثم إن ما أوجبه الله تعالى على عباده أو ما حرمه عليهم قليل جداً أمام ما أباحه لهم. فالأشياء الموجودة في الأرض مباحة للناس، ومن حق الناس الانتفاع بها حتى يرد دليل يحرمها، لأن النصوص الشرعية قد أباحت جميع ما خلقه الله تعالى، وجاءت هذه النصوص عامة تشمل كل شيء، قال تعالى: ﴿ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض﴾²، ومعنى تسخير الأشياء للإنسان، أي أن الله تعالى جعلها له مباحة وفي متناوله، فعليه أن يكتشف قوانينها وسننها لينتفع بها. كما تبين أيضاً مما سبق عرضه أن أي عقد أو شرط أو فعل أو تصرف بوجه عام إذا لم يقم دليل شرعي على بيان حكمه فهو مباح، بناء على قاعدة الأصل في الأشياء والمعاملات والتصرفات الإباحة.³

من له سلطة تقييد التصرف في المباح للمصلحة العامة: سلطة تقييد المباح تعود إلى جهتين: جهة الشرع، وجهة ولي الأمر.

أولاً: سلطة الشرع في تقييد تصرف الأفراد في المباح: إن تصرفات المكلفين محكومة بقواعد الشرع ونصوصه ومقاصده الشرعية في كل ما يقومون به، فلا يجوز أن يكون تصرفهم في المباح مخلاً بالأحكام الشرعية ومقاصدها الثابتة، بحيث يترتب عن ذلك تضييع مصلحة راجحة أو جلب مفسدة عظيمة، وهذا ليس تقييداً لحرية العامة في المأذون فيه شرعاً، بقدر ما هو حماية لحرية العمل نفسه حتى لا يصبح الفعل المباح وسيلة لأحداث مفسدة أو تفويت مصلحة.

1 - يجوز لولي الأمر من باب السياسة الشرعية أن يفرض على الناس أموراً أو يمنع عنهم أشياء إذا كان ذلك يحقق مصلحة عامة، كفرض الضرائب على الأغنياء لسد احتياجات الدولة كأن يقع اعتداء على المسلمين وليس في بيت المال ما يسد حاجات الجند أو نفقات الحرب. (الشاطبي، الموافقات، ج: 2)

2 - الحج، الآية: 65.

3 - الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، سنة 1984م، ص. 202.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
 فالنشاطات الفلاحية والزراعية أو التجارية أو أي مهنة من المهن هي أعمال مباحة يحق
 لكل فرد من أفراد المجتمع أن يمارسها، وهي من الحريات العامة المكفولة للأفراد التي لا يجوز
 منعهم منها، قال تعالى: ﴿وآخرون يضرّبون في الأرض يبتغون من فضل الله﴾¹، وقال
 أيضا: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾²، لكن هذا لا يعني أن الإنسان له مطلق
 الحرية في مثل هذه المهن بحيث يؤدي نشاطه فيها إلى إلحاق ضرر بالغير، أو انتهاك حرمت
 الله تعالى. فكل عمل يقوم به الفرد محكوم بقواعد الشرع وأحكامه حتى يبقى المكلفون في
 كل أعمالهم عابدين لله تعالى عبودية خاصة أو عبودية عامة³، يقول الشاطبي: "المقصد
 الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا
 كما هو عبد لله اضطرارا"⁴. فالمكلف في كل ما يقوم به هو عبد لله تعالى، يبتغي رضاه،
 ويجتنب غضبه، وهذا هو المقصد العام من وجود الإنسان في هذه الدنيا، قال تعالى: ﴿يا أيها
 الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾⁵، فالذي يتصرف
 كيف ما يشاء في حياته ويسترسل في اتباع ميولات نفسه، هو في نظر الشرع متبعا لهواه،
 عبدا له، ومن اتبع هواه فقد خالف الشرع، ووقع حتما في المحذور، قال تعالى:
 ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم﴾⁶. فالاسترسال في اتباع الهوى
 والشهوات يؤدي إلى المفاسد، كالتحرف سلوك صاحبه، وتضييعه لحقوق الله، وسوء علاقته

1 - المزمل، الآية: 20.

2 - النساء، الآية: 29

3 - أقصد بالعبودية الخاصة فعل ما أوجبه الشرع على المكلف من العبادات كالصلاة أو الزكاة وغيرهما،
 وأما العبودية العامة هي مختلف النشاط الذي يقوم به من أجل نفع نفسه أو غيره، كإمالة الأذى عن
 الطريق والإنفاق على العيال، وطرق الكسب المشروع وغيرها...

4 - الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص. 168.

5 - البقرة، الآية: 20.

6 - الجاثية، الآية: 22.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
بالآخرين، وكل ذلك انحراف عن خط العبودية لله تعالى، والخروج عن نهجه وسبيله، كما
قال تعالى: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن﴾¹.

فالشريعة لم توضع على مقتضى شهوات الناس وأهوائهم، بل هي الميزان الذي يجب
التحاكم إليه، وهي الحاكمة على أفعال المكلفين²، والمباح من جملة أحكام الله تعالى، فلا
يعتقد الإنسان أن المباح ما دام الشرع قد خيره بين فعله وتركه يتصرف فيه كيف ما يشاء،
لأن العبرة في الحكم على الأشياء صحة أو فسادا، جوازا أو منعا هو بمآلاتها ونتائجها في
الواقع³. إن خضوع أفعال المكلفين لحكم الشرع ضمان لحصول مصالحهم وفق ما أراده
الله تعالى لهم، وما أراده الله لهم يلبي حاجاتهم الفطرية، ويحقق لهم حظوظهم ومنافعهم
العاجلة والآجلة⁴.

ثانيا: سلطة الحاكم في تقييد الأفعال المباحة للمصلحة العامة: وهي الجهة الثانية التي
حوّل لها الشرع حق تقييد الفعل المباح.

1 - مسؤولية الحاكم في المحافظة على أحكام الشرع: إن الشريعة الإسلامية حاکمة
على تصرفات العباد، لا فرق بين حاكم ومحكوم، فالكل سواء أمام شرع الله تعالى، والكل
خاضع لأمره ونهيه.

1 - المومنون، الآية: 72.

2 - فتصرفاتهم وأفعالهم لا تخرج عن الحكم الشرعي التكليفي الذي هو خمسة أقسام: وجوب وندب
وإباحة وحرمة وكراهة.

3 - يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذاك
أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما
يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما
قصد فيه؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف
ذلك". الشاطبي، الموافقات، ج: 4، ص. 194.

4 - الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص. 170 وما بعدها.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
فالحاكم في الإسلام نائب عن الأمة في تنفيذ أحكام الشرع، لا يجوز له أن يجحد عنها،
وللأمة الحق في مراقبته، فهو المسؤول الأول عن إقامة الدين، وحراسة أحكامه، يقول
الإمام الغزالي: "إن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام
الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان
وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه فاعلم ذلك"¹، وقال
أيضاً: "... أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع"².

إن السلطان لا يكون حارساً للدين، ولا لمصالح الدنيا، إلا إذا خضع هو أولاً لأحكام
الشريعة في كل ممارساته، حتى يكون قدوة صالحة لرعيته، وحتى تتسم أعماله بالمشروعية،
خاصة فيما لم يرد بشأنه نص شرعي، حيث مظنة الزلل كبيرة جداً، فيكون اجتهاده وفق
قواعد الشرع. فلا يجوز له بحال من الأحوال تحريم الحلال، أو تحليل الحرام متذرعاً
بالمصلحة، لأن التحليل والتحريم من مقتضيات ألوهية الله تعالى، التي لا تبغي لأحد غيره،
يقول ابن باديس رحمه الله: "ومن توحيده تعالى: توحيده في شرعه، فلا حاكم ولا محلل
ولا محرم سواه"³. إن الحاكم إنما استحق طاعة رعيته بطاعته هو لله تعالى، فإذا حكم فيهم
بغير ما أنزل الله تعالى، أو أمرهم بما يخالف أحكام الشرع، فمن حقهم أن لا يطيعوه، كما
يأمرهم بالإفطار في رمضان من أجل المحافظة على الإنتاج، يقول الرسول صلى الله عليه
وسلم: "السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بالمعصية فلا سمع ولا طاعة"⁴.

1 - الغزالي: أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص. 149.

2 - الغزالي، المرجع نفسه، ص. 148.

3 - عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، ص. 85.

4 - أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عمر في كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام، ج:

4، ص. 49 و50، وأخرجه في كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ج: 9،

ص. 63 - وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية

وتحررها في المعصية، ج: 6، ص. 15

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
فتصرفات الحاكم في الدولة الإسلامية محكومة بالشرع، ولا يملك سلطة التشريع أو
التغيير لأحكام الشرع، وإنما تولى هذا المنصب نيابة عن الأمة في تنفيذ شرائع الدين، لذلك
عليه أن يكون هو أولاً مطيعاً لله ورسوله قبل أن يطلب من الرعية أن تطيعه، لأن السيادة
للشرع¹. فطاعة أولي الأمر هي من طاعة الله ورسوله، إذا هم أطاعوا الله ورسوله، وعلى
هذا يفهم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا
مَنْكُم﴾²، حيث لم يجعل لأولي الأمر طاعة مستقلة، وإنما عطفها على طاعة الله ورسوله،
وهذا المعنى يفهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما خطب الصحابة في حجة
الوداع: "ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا"³، أي أنه
استحق الطاعة على المسلمين لطاعته هو للشرع، هو ما جسده الخلفاء الراشدون عملياً بعد
وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

إن الحاكم لا يجوز له أن يخالف أحكام الشرع ولو بقصد تحقيق المصلحة لرعيته، فلا
يجوز له أن يسقط واجبا، أو ينقص من عدد الجلد في الحدود، أو يعفو في القصاص دون
إذن أولياء الدم، أو يمنع العمال من صيام الفريضة بدعوى حماية الاقتصاد.

2 - تصرفات الحاكم على المحكومين منوطة بمراعاة المصلحة: إن ولي الأمر ونوابه
إنما تولوا مسؤولياتهم لتحقيق الخير للرعية، والسهر على رعاية مصالحها، ودفع المضار عنها.
ومنصب الحكم كما هو معلوم مسؤولية ثقيلة وعظيمة: في الدنيا، فهو مسؤول أمام الأمة،
وفي الآخرة، فهو مسؤول أمام الله تعالى. ومن هنا جاءت نصوص كثيرة تحذر من التهاون

1 - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،
ط1، سنة 1402هـ/1982م، ص. 415.

2 - النساء، الآية: 58.

3 - أخرجه مسلم في صحيحه عن يحيى بن حصين عن جدته في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة
الأمرء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ج: 6، ص. 13.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
في أداء المسؤولية، وعدم النصح للرعية¹، يقول الرسول ﷺ: "ما من عبد يسترعيه الله
رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة".²

فتصرفات الحاكم محكومة برعاية المصلحة العامة لرعيته دون مصلحته الخاصة، أو
مصلحة قرابته، أو عشيرته، وقد وضع العلماء قاعدة فقهية في هذا الشأن، وهي قولهم: "
التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"³، يقول مصطفى الزرقا: "فكل عمل أو تصرف من
الولاية على خلاف هذه المصلحة مما يقصد به استئثار أو استبداد أو يؤدي إلى ضرر أو فساد
هو غير جائز"⁴. فما يصدر من السلطة الحاكمة من تشريعات اجتهادية، ونظم ومراسيم
يجب أولاً أن لا يكون مخالفاً لأحكام الشرع وقواعده، وأن يكون محققاً لمصلحة الأمة،
مراعياً لحاجاتها.

فالحاكم الذي تولى السلطة العليا في الأمة صار وكيلاً عنها في إدارة شؤون الدولة،
وينوب عنها في تنفيذ أحكام الشرع، ويسعى في خدمتها؛ فهو وإن كان حاكماً أعلى فإنه
لا يتصرف في خالص حقه، وإنما في ملك الأمة، فولايته مستمدة من الأمة، لأنها هي التي

1 - كما تبشر نصوص أخرى بمن أحسن القيام بالمسؤولية من الحكام، يقول الرسول صلى الله عليه
وسلم: "سبعة يظلهم الله يوم القيامة يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل". أخرجه البخاري في صحيحه في
كتاب الآذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد، ج: 1، ص. 128، ورواه في
كتاب الزكاة، باب الصدقة باليمين، ج: 2، ص. 111، ورواه في كتاب المحاريب، باب فضل من ترك
الفواحش، ج: 8، ص. 163 - وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، ج: 3، ص.

93

2 - أخرجه مسلم في صحيحه بهذا اللفظ عن معقل بن يسار في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل
وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، ج: 6، ص. 7. - وأخرجه
البخاري في صحيحه عنه في كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، ج: 9، ص. 64.

3 - مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، ط9، ج: 2، ص. 1050.

4 - الزرقا، المرجع نفسه.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
اختارته، ولذا كان لها حق مراقبة أعماله، ونقدها، وتقديم النصيحة له¹، يقول الرسول
صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"²، ويقول أيضا: "الدين
النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله، قال: لله تعالى ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين
وعامتهم"³.

فالحاكم مسؤول، والمسؤولية تقتضي أن يرعى مصالح أمته، والسهر على رعاية شؤونها.
والمراد بالراعي كل من ولي من أمور المسلمين شيئا، عاما كان أو خاصا⁴، لكن
المسؤولية تعظم في حق الحاكم الأعلى، لأن بقية الوزراء والولاة هم نواب عنه، وحسن
اختيارهم وتنصيبهم يتوقف عليه، وله أن يعزل منهم من يراه غير صالح لذلك.
ثم إن تصرفات ولي الأمر محكومة بأن تكون مصلحة للأمة⁵، والمقصود بالمصلحة هنا،
هي المصلحة التي تجلب نفعا أو تدفع فسادا، وفق ما تقرره نصوص الشرع وقواعده، أو
وفق ما يحكم به العقل السليم إذا كان ذلك لا يخل بأحكام الشرع، يقول الونشريسي:
"كل من ولي الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا لجلب مصلحة، أو درء

1 - الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص. 431.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عمر في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، ج: 2،
ص. 05، وفي كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل
إلا بإذنه، ج: 3، ص. 120، وفي كتاب الوصايا، باب تأويل قوله تعالى: "من بعد وصية يوصي بها أو
دين"، ج: 4، ص. 06، وفي كتاب النكاح، باب المرأة راعية في بيت زوجها، ج: 7، ص. 31 و32 -
وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة عن ابن عمر، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق
بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، صحيح مسلم، ج: 6، ص. 7 و8..

3 - رواه مسلم عن تميم الداري في كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، صحيح مسلم، ج: 1، ص. 53

4 - كرئيس الدولة والوزير والوالي ورئيس البلدية والقاضي ومدراء المؤسسات وغيرهم.

5 - أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1403هـ/1983م

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
مفسدة"¹، ويقول عز الدين بن عبد السلام: "يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من
التصرفات بما هو الأصلح للمولى عليه، درءا للضرر والفساد، وجلبا للنفع والرشاد، ولا
يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة"². ومن هنا
فلا تجوز تصرفات الحكام إذا ترتب عنها فساد أو ظلم، أو فوتت مصلحة أو نفعاً³، فلا
يجوز مثلاً لولي الأمر ومسؤولي الدولة أن يتصرفوا في الأموال العامة بما لا يعود على الناس
بالنفع والخير، فيقومون بإنفاقها محاباة لقرابتهم، أو صرفها في اللهو والمجون، أو في أمور
ليست ذات أولوية، يقول ابن تيمية: "ولا يجوز للإمام أن يعطي أحدا ما لا يستحقه لهوى
نفسه من قرابة بينهما، أو مودة ونحو ذلك، فضلا عن أن يعطيه لأجل منفعة محرمة منه"⁴،
ويقول أيضا: "والذي على ولي الأمر أن يأخذ المال من حله ويضعه في حقه، ولا يمنعه من
مستحقه"⁵. إن الأموال العامة والثروات والأراضي وما فيها من معادن حق للأمة، والحاكم
ونوابه ووزرائه وولاته وكلاء عنها في التصرف فيها والإنفاق منها، وليسوا ملاكاً لها،
فللمالك أن يتصرف في ماله وملكه كيف يشاء، أما هم فيتصرفون فيها بالأمانة⁶ والعدل
والمصلحة¹.

-
- 1 - أحمد بن يحيى الونشريسي، كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، تحقيق محمد الأمين بلغيث، مطبعة لافوميك، الجزائر، ص. 36.
 - 2 - عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، سنة 1400هـ/1980م، ج: 2، ص. 89.
 - 3 - ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج: 2، ص. 89.
 - 4 - تقي الدين أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الزهراء، الجزائر، ط1، سنة 1990م، ص. 57.
 - 5 - ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص. 37.
 - 6 - وقد ورد في السنة ما يدل على أن الحاكم أمين على أموال الأمة ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسم ويعطي الله".

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
وتصرف الحاكم الأعلى بهذا المنهج الشرعي يسمى سياسة شرعية، نقل ابن القيم عن
بعض العلماء قوله: "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن
الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي"². لذلك فإن الشريعة الإسلامية في سبيل
تحقيق المصلحة والعدل للناس وضعت بيد ولي الأمر سلطات تقديرية واسعة فيما لم يرد
بشأنه نص شرعي في مجال تنظيم شؤون الدولة، تحقيقا لمصلحة أو درءا لمفسدة، وفق ما
تقتضيه مقاصد الشرع وقواعده العامة.

فواجب على أولي الأمر في الدولة الإسلامية ومسؤوليها أن تكون سياساتهم وتدابيرهم
لأمر الشعب قائمة على أساس المصلحة والعدل، لأن المصلحة والعدل هما جوهر الشريعة
وغايتها³، وهو ما أكدّه علماؤنا قديما، يقول ابن القيم: "فإن الله سبحانه أرسل رسله،
وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإن
ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه"⁴، وقال أيضا:
"قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس

أي أن النبي ﷺ مهمته كولي أمر أن يقسم المال الذي في بيت مال المسلمين، أو يفتنموه في الغزو على
المسلمين، لكن الذي يرزق ويفني الناس هو الله تعالى. هذا الحديث أخرجه البخاري عن معاوية بن أبي
سفيان في صحيحه في كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، ج: 1، ص. 21، ورواه عن
جابر في كتاب فرض الخمس، باب قوله تعالى: "فإن الله حمسه يعني للرسول قسم ذلك، ج: 4، ص.
84، ورواه في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون
وهم أهل العلم، ج: 9، ص. 101 - وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزكاة، باب النهي عن
المسألة، ج: 3، ص. 95.

1 - ابن تيمية، المرجع نفسه، ص. 35 و36.

2 - ابن القيم، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1415/1995،
ص. 11

3 - الدرريني، الحق ومدى سلطان الدولة، ص. 105.

4 - ابن القيم، الطرق الحكيمة، ص. 11.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
بالقسط، فأبي طريق استخراج بها العدل والقسط فهي الدين، ليست مخالفة له¹. ولا يقصد
ابن القيم من قوله " أي طريق " إباحة الوسائل غير المشروعة، لأن هذه محرمة لا يجوز
اتخاذها كطريق لتحقيق المصلحة، لأن الشرع لا يبرر الوسائل غير المشروعة لأجل غايات
مشروعة، وإنما المقصود اتخاذ وسائل اجتهادية لم ينص عليها الشرع لتحقيق المصالح النافعة
للأمة.

3 - حق ولي الأمر في تقييد الفعل المباح للمصلحة العامة: إن ما أحله الشرع
وأباحه للأشخاص لهم الحق في أن يتصرفوا فيه، خاصة ما كان من قبيل المباح.
والمعلوم أن المباح مقارنة بغيره من الأحكام الشرعية التكليفية أوسع مساحة يمكن
للأفراد أن يتصرفوا فيها، مخبرين بين فعله وتركه، دون توقف ذلك على إذن أحد، لأن
الإباحة الشرعية تقتضي الإذن من الشارع الحكيم في التصرف في والعمل.
وبما أن تصرفات الأفراد محكومة بعدم الإخلال بأحكام الشرع وقواعده، فإن ما أدى
من التصرفات المباحة إلى تعطيل حكم شرعي، أو إحداث ضرر بالآخرين، فإن المباح في
تلك الأحوال يتقيد منعا لذلك.

وكضمان للمحافظة على حسن التصرف في المباح فإن الشرع أعطى لولي الأمر سلطة
مراقبة الأفراد عند فعلهم للمباح بالنظر إلى المصلحة العامة، لأن ما يكون مصلحة للفرد قد
يكون مضرة لغيره، وبالتالي فللحاكم أن يوقف العمل بالمباح، إذا أدى استعماله في ظرف
من الظروف إلى مفسدة راجحة تزيد على مصلحته، أو يحيطه بإجراءات معينة لضمان
سلامة تطبيقه في الواقع، والحصول على ثماره. وأساس تقييد الحاكم المباح هو النظر في ما
يترتب عنه استعمال الناس للمباح، فيوازن بين مصلحه ومفاسده، فإذا انحرفوا في استعمالهم
للمباح كان له حق التدخل في منعهم منه، لأن دفع المفاسد أولى من جلب المنافع².

1 - ابن القيم، المصدر نفسه، ص. 11.

2 - الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة، ص. 110.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
وتدخل ولي الأمر في تقييد التصرف في المباح، إما يكون مباشرة منه، كإصدار مراسيم
تشريعية تمنع ذلك، أو عن طريق نوابه، من وزراء وغيرهم، أو عن طريق ما ينصبه من
أجهزة مختلفة، كجهاز الحسبة مثلا.

وإذا كان لولي الأمر من حقه أن يضبط التصرف في المباح بما يحافظ به على الصالح
العام، فإن حقه في ضبط التصرف لا يعني فقط تقييده أو منعه، بل يتضمن أيضا إلزام الناس
بفعل المباح إذا كان في تركه تضييع لمصلحة عامة، فإذا كان الأمة بحاجة إلى بعض
الصناعات والمهن، كالفلاحة والنسيج والبناء وغيرها من الصنائع، وكان القائم منها لا يفي
باحتياجاتها، فله أن يجبر من يحسن ذلك على القيام بما لسد حاجات المجتمع دون أن يخس
حقهم من الأجر، يقول ابن القيم في ذلك: " أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة، كالفلاحة
والنساجة والبناء وغير ذلك، فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم
مصلحة الناس إلا بذلك"¹. وعبارة ابن القيم " فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك" دليل
على أن المناط الذي يستند إليه تصرف الإمام في ضبط تصرفات الأفراد في المباح هو
المصلحة، وقال أيضا: "إذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم،
صارت هذه الأعمال مستحقة عليهم، يجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل، ولا يمكنهم من
مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم، بأن يعطوهم دون
حقهم"².

وضرب ابن القيم مثلا، وهو إذا اضطر الجنود إلى الخروج للجهاد في سبيل الله، ولهم
أراضي كانوا يزرعوها من قبل، فللإمام أن يأمر من كانت صنعته الفلاحة أن يقوم بفلاحة
أرض المجاهدين، لأنه لو علم الجنود أن أراضيهم ستضيق بخروجهم إلى الغزو لتركوا الجهاد،

1 - ابن القيم، الطرق الحكمية، ص. 192.

2 - ابن القيم، المصدر نفسه، ص. 193.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
وذلك من باب الحفاظ على المصلحتين: مصلحة الجهاد، ومصلحة زراعة الأرض، لكن
دون إنقاص من أجره الفلاحين عن أجره المثل¹.

وتقييد المباح للمصلحة منهج سلكه الخلفاء الراشدون من قبل، فقد قيّد الخليفة عمر بن
الخطاب كبار الصحابة من ممارسة حقهم في التنقل، حيث منعهم من الخروج من المدينة
المنورة إلا بإذنه، لمصلحة الاستعانة بهم في مجال الفتوى والشورى فيما يتعلق بشؤون
الحكم، وما يعرض عليه من القضايا والحوادث، فيسهل عليه الرجوع إليهم²؛ كما منعهم
من التزوج بالكتبايات³، وهي أمثلة حية تدل على تقييد التصرف في المباح مراعاة
للمصالح⁴.

قيمة الأرض في الإسلام: اهتم الإسلام كثيرا بالأرض، وأعطى لها قيمة كبيرة، لأنها
موطن الإنسان، ومنها قوته ومعاشه مما تنبت من أنواع الزروع والثمار التي يستخرجها
الإنسان عن طريق نشاطه وعمله فيها.

وقد وردت نصوص كثيرة في القرآن الكريم تتحدث عن الأرض كآية من آيات الله في
الكون، وكنعمة من نعم الله على الإنسان، وكمكان لمعاش الإنسان وقوته.

فالأرض آية من آيات الله تعالى تدل على عظمته وقدرته، قال عز وجل: "وآية لهم
الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون"⁵، وقال أيضا: "ويترل من السماء

1 - ابن القيم، المصدر نفسه.

2 - وبالفعل فقد استشارهم في قضايا كثيرة منها: تقسيم سواد العراق، وقتل الجماعة بالواحد، والزيادة
في حد الخمر.

3 - الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة، ص. 112.

4 - شمس الدين السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط سنة 1409هـ/1989م، ج: 9،
ص. 45.

5 - يس، الآية: 33.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
ماء فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"¹، وقال: "ومن آياته
خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين"²،
وقال أيضا: "ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن
الذي أحيها لحيي الموتى إنه على كل شيء قدير"³.

ثم يتحدث القرآن عن الأرض على أنها من أكبر النعم التي أنعم الله بها على الإنسان، إذ
جعلها مبسطة يتنقل فيها بيسر وسهولة، قال تعالى: "هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا
فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور"⁴، وقال أيضا: "والله جعل لكم الأرض
بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا"⁵، ثم يبين القرآن أن الأرض هي موطن لحياة الإنسان،
فيها معاشه، ومنها قوته وشربه وأكله، وهي مكان عمله ونشاطه وكدحه، قال تعالى: "يا
أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو
مبين"⁶، وقال: "ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلا ما تشكرون"⁷،
وقال: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه"⁸، وقال: "أولم
يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا
يبصرون"⁹، وقال: "فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله"¹،

1 - الروم، الآية: 24.

2 - الروم، الآية: 22.

3 - فصلت، الآية: 39.

4 - الملك، الآية: 15.

5 - نوح، الآية: 20.19.

6 - البقرة، الآية: 168.

7 - الأعراف، الآية: 10.

8 - هود، الآية: 61.

9 - السجدة، الآية: 27.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
وقال: "والأرض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها متاعا لكم
ولأنعامكم"²، وقال: "فلينظر الإنسان إلى طعامه إنا صبينا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا
فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعا لكم
ولأنعامكم"³.

فهذه نصوص الوحي وغيرها كثير في القرآن الكريم لتدل على أهمية الأرض، وأنها نعمة
من الله تعالى على الإنسان، وأنه يتوجب عليه شكر الله تعالى على هذه النعمة، ومن
مقتضيات هذا الشكر أن يعتني بها ويحافظ عليها، وأن يعمرها بالخير والصلاح، لأن فيها
حياته ومماته، ومنها أكله وشربه، فهي تمثل بالنسبة إليه أهم عناصر الإنتاج، وأهم مورد
اقتصادي، إذا أحسن استغلالها وزراعتها والانتفاع منها.

ومما يؤسف له أن بعض الدول العربية صبّت جل اهتمامها الاقتصادي على الثروة
النفطية وقصرت في حق الثروة الزراعية، مع أن الإنتاج الزراعي هو الأساس في تحقيق الأمن
الغذائي الذي هو أحد نوعي الأمن⁴ الإنساني على وجه الأرض، فأصبحت الكثير من هذه
الدول تشتري غذاءها من عدوها، فصار يتحكم في أموالها ومقدراتها وثرواتها، ويفرض
شروطه عليها.

إباحة تملك الأفراد للأراضي الزراعية: إن الملكية حق مكفول لجميع الأفراد دون
استثناء، وهو يندرج ضمن الحريات العامة التي لا يجوز الاعتداء عليها، ومن جملة ما يمتلكه
الناس الأراضي، وهي ملكية كانت معروفة منذ القدم، قدم الإنسان على الأرض. فلما جاء
الإسلام وجد الناس يملكون أراض واسعة، يمارسون عليها أنشطة زراعية متنوعة، وكانت

1 - الجمعة، الآية: 10.

2 - النازعات، الآية: 30 إلى 33.

3 - عبس، الآية: 24 إلى 32.

4 - قال تعالى ممتنا على قريش بنعمة الأمن بنوعيه: "الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف".

قريش، الآية: 4

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
الزراعة أساس معاشهم، ومصدر رزقهم، فوقف الإسلام من ملكية الأراضي، والعمل
الزراعي موقفا عادلا حكيما، فراعى حاجات الناس، ورغبتهم في التملك، فاعترف
بملكيتهم لها، وبنشاطهم المشروع عليها، واعتبرهم مستخلفين فيها، وأمرهم أن يعمروها
بالخير والصلاح، وفق سياسة رسمها لهم تحقق الخير لهم، وتدفع الظلم عنهم.¹

فالإسلام دين واقعي، فقد أبقي ملكية الأفراد للأراضي، ولم يجعل ذلك من احتكار
الدولة وحدها، وجعلها مصدرا للإنتاج، وحث الناس القادرين ممن لهم حرفة بالفلاحة أن
يقوموا بإحياء الأراضي غير المزروعة، لتنمية القطاع الفلاحي في الأمة، وحتى تسهم الزراعة
في تطوير اقتصادها، وامتصاص البطالة، وتحقيق الاكتفاء الذاتي.²

إن عموم نصوص القرآن والسنة تفيد مشروعية تملك الأراضي ولو كانت مخصصة
للزراعة، ويباح لأصحابها الاستفادة منها واستغلالها وزراعتها، من ذلك قوله تعالى: "يا أيها
الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض"³، وقوله تعالى:
"كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده"⁴. ومعنى هذه الآية الأمر بإخراج الزكاة
مما تخرجه الأرض من أنواع الزروع والثمار، ولا يمكن للفلاح أن يخرج الزكاة مما تنبته
الأرض إلا إذا كان مالكا للأرض وقام بزراعتها.

وقد تملك الصحابة الأراضي وقاموا باستغلالها ولم ينكر عليهم الرسول صلى الله عليه
وسلم. بل كان الرسول صلى الله عليه وسلم يوزع الغنائم على المجاهدين، ومن جملة
الغنائم الأراضي التي فتحت من قبل المسلمين أو أخذت عنوة من أصحابها.

1 - أحمد الحصري، السياسة الاقتصادية والنظم المالية في الفقه الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت،

لبنان، ط1، سنة 1407هـ/1986م، ص. 164.

2 - المرجع نفسه، ص. 164.

3 - البقرة، الآية: 267.

4 - الأنعام، الآية: 141.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
حق الحاكم في منع تملك الأراضي الموات بالإحياء¹ إلا ياذنه: إن الأراضي في الدولة
أنواع مختلفة، منها ما هو مملوك، ومنها ما هو مباح، والأراضي المباحة منها ما هو من
مرافق الدولة لرعي المواشي مثلاً أو للمساحات الخضراء، ومنها ما ليس من مرافقها
كالأرض الموات، وهو ما يسمى بأملك الدولة.

والمقصود بالإحياء هو إصلاح الأراضي بالغرس والتعمير وغير ذلك من أنواع
الإصلاح²، ويكون ذلك مثلاً بالاستيلاء على الأرض البور التي لم يسبق ليد أن امتدت
إليها، أو المحراث أو الفأس أن جرت فيها، وهذا النوع من الأراضي عادة ما يكون غير
منتفع به إما لانقطاع الماء فيها أو لغلبته أو لفساد تربتها لأكونها سبخة أو رملية أو كثيرة
الحصى والحجر أو غير ذلك من الأسباب التي تمنع الانتفاع، فتسمى بالموات، ويشترط في
كونها مواتاً أن لا يكون فيها عمران، وليست ملكاً لأحد حتى ولو تركها مواتاً بعد
عمارة، لأن ملكه لا يزول عنها بالترك، فيقوم أحد الأشخاص بإصلاحها بالغرس والزراعة
والحرث وإجراء المياه فيها، وتسوية تربتها، ونحو ذلك من أنواع الإحياء³. وقد ثبت في

1 - لم أتناول في هذا العنصر أنواع أراضي الموات وطرق إحيائها، وأساليب استصلاحها، وصلة ذلك
 بالتنمية الاقتصادية، حتى لا أخرج عن الإطار الشرعي للموضوع، وإنما اقتصرنا فقط على مسألة محددة
 فقط وهي مدى جواز تملك الأفراد للأراضي الموات إذا قاموا بإحيائها، ومن أراد التفصيل في تلك
 المسائل، فهناك رسالة ماجستير للباحثة نوال بيزاز، قدمت إلى قسم الاقتصاد، بجامعة الأمير عبد القادر،
 قسنطينة، الجزائر، بعنوان: إحياء الأراضي الموات ومشكلة الأمن الغذائي، سنة 2006م.

2 - أحمد الدردير، الشرح الصغير على مختصر أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، مطبوعات وزارة
 الشؤون الدينية، الجزائر، ط سنة 1413هـ/1992، ج: 3، ص. 334.

3 - القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق محمد ثالث البغدادي، دار
 الفكر، بيروت، ط سنة 1995م، ج: 1، ص. 431. - محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة
 الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، ط سنة 1976م، ص. مصطفى شليبي، المحل في التعريف بالفقه
 الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت، ط سنة 1981، ص. 382.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
السنة النبوية مسألة إحياء الموات، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضا
ميتة فهي له"¹، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من أعمار أرضا ليست لأحد فهو أحق
بها"².

لكن ليس كل أرض صالحة للإحياء، فما يصلح منها لذلك هي الأرض التي ليست لها
مالك معروف لم ينقطع عنها ملكه، لأنه لا يجوز لأحد إحيائها غير أصحابها، يقول ابن
عبد البر: "أجمع العلماء على أن ما عرف بملك مالك غير منقطع أنه لا يجوز إحيائه لأحد
غير أربابه"³. وقد اختلف العلماء في كون إذن الإمام أو الدولة شرطا في تملك الأرض
الموات بالإحياء بناء على اختلافهم في حمل معنى هذا الحديث إلى رأيين:

الرأي الأول: أن الأرض الموات تملك بالإحياء دون توقف ذلك على إذن الإمام، ما
دامت الأرض الموات لا مالك لها، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، وذلك لعموم قوله
صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضا ميتة فهي له"، وقال المالكية إذا كانت الأرض
الموات مما لا تشاح فيه كموات الأراضي الواقعة في الصحاري والبراري فلا تحتاج إلى إذن
الإمام⁴، وقال مالك في المدونة: "إذا أحياها فهي له وإن لم يأذن الإمام"¹. فالأرض الموات

1 - أخرجه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب إحياء الموات، رقم الحديث: 3085، ج: 3،
ص. 178. وأخرجه الترمذي في كتاب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء الموات، ج: 2، ص. 419. وقال
عنه حديث حسن غريب.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحرت والمزارعة، باب من أحيا أرضا مواتا، رقم الحديث
2210، ج: 2، ص. 823.

3 - أبو عمر يوسف بن عبد البر، التمهيد، تحقيق سعيد أحمد إعراب، المغرب، ط سنة 1981م، ج:
22، ص. 285.

4 - أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط 3، سنة
1412هـ/1992م، دار الفكر، بيروت، ج: 6، ص. 11 - أحمد الدردير، الشرح الصغير، ج: 3، ص.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
في رأي هؤلاء عين مباحة، فلا يفتقر تملكها إلى إذن الإمام أو الدولة، بل هي تحتاج فقط
إلى الإحياء الذي جعله الشرع سببا للتملك².

الرأي الثاني: ذهب أصحابه إلى أن الإحياء غير كاف في تملك الأرض الموات، فلا بد
من إذن الإمام، وهو مذهب أبي حنيفة³، وهو قول ثان للمالكية الذين منعوا تملك الموات
إذا كان مما يشاح فيه الناس، كأن يكون قريبا من العمران وأماكن تواجد الناس.

وقد أشار الإمام القرافي إلى اختلاف الفقهاء في حمل معنى الحديث، هل هو تصرف منه
صلى الله عليه وسلم بمقتضى السياسة الشرعية أي الإمامة، أم تصرف منه بالقضاء، أو
تصرف منه بالفتيا أي التبليغ، فقال رحمه الله: "قال أبو حنيفة: هذا منه صلى الله عليه
وسلم تصرف بالإمامة، فلا يجوز لأحد أن يُحيي أرضا إلا بإذن الإمام، لأن فيه تمليكاً،
فأشبهه الإقطاعات، والقطاع يتوقف على إذن الإمام، فكذلك الإحياء. وقال مالك
والشافعي: هذا من تصرفه صلى الله عليه وسلم بالفتيا، لأنه هو الغالب من تصرفاته صلى
الله عليه وسلم فإن عامة تصرفاته التبليغ، فيحمل عليه، تغلباً للغالب الذي هو وضع الرسل
عليهم السلام، فعلى هذا: لا يتوقف الإحياء على إذن الإمام، لأنها فتيا بالإباحة
كالاحتطاب والاحتشاش بجامع تحصيل الأملاك بالأسباب الفعلية. وأما قول مالك: ما
قرب من العمران لا بد فيه من إذن الإمام، فليس لأنه تصرف بطريق الإمامة، بل لقاعدة

1 - مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ج: 4، ص. 377.

2 - نوال بيراز، إحياء الأراضي الموات ومشكلة الأمن الغذائي، سنة 2006م. قسم الاقتصاد، جامعة
الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، بعنوان: ص. 115.

3 - الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت،
ط2، سنة 1402هـ/1982م، ج: 6، ص. 194 - الزيلعي: فخر الدين بن عثمان بن علي، تبين الحقائق
شرح كثر الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، ج: 6، ص. 35.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
أخرى، وهي أن إحياء ما قرب يحتاج إلى النظر في تحرير حريم البلد، فهو كتحرير الإعسار
في فسخ النكاح، وكل ما يحتاج لنظر وتحرير فلا بد فيه من الحُكَّام¹.

وبالنظر إلى قاعدة المصلحة، وما يعود على المجتمع بالنفع، فإن الرأي الذي يتماشى مع
المصلحة هو الرأي الثاني، وهو اشتراط إذن الإمام، إذ لو أبيع للناس أن يملكوا الأراضي
الموات دون ترخيص من الإمام أو السلطات العمومية لأدى ذلك إلى وقوع التزاحم
والتنازع والخصومات بين الناس، كما يؤدي ذلك إلى فوضى في امتلاك الأراضي، واستئثار
فئة قليلة بها، لذلك كان أوفق الآراء مراعاة للمصلحة هو الرأي الثاني، لذلك نجد أن الإمام
مالك أفتى بعدم جواز امتلاك الأراضي بالإحياء فيما قرب من عمران البلدة حفاظا على
المساحات المحيطة بها، وهو اجتهاد منه فيه التفتت إلى المصلحة². ولعل الرأي الأول يكون
مفيدا في الأراضي الصحراوية المهجورة، وهي عبارة عن مساحات شاسعة، فللدولة أن تمنح
تراخيص لمن يريد استصلاح هذه الأراضي بقصد الاستثمار الفلاحي مساهمة في تدعيم
الاقتصاد الوطني في مجال الإنتاج الزراعي الذي لا يزال يعاني نقصا في بلادنا.

مظاهر تدخل الحاكم لحماية الأراضي الزراعية للمصلحة العامة: إن الناس أحرار في
مزاولة تصرفاتهم المباحة المختلفة، ولا يحتاجون في ذلك إلى إذن الإمام، لأن الشرع أباحها
لهم، لجلب منافعهم المعتادة، إلا أن الحاكم قد يتدخل لا ليمنع أصل الفعل المباح، لأنه
مشروع، وإنما ليضبطه حتى لا يترتب عنه ضرر، أو يفقد مصلحته التي لأجلها شرع، ومن
مظاهر تدخل الحاكم أي الدولة ما يأتي:

1 - حق الحاكم في تحديد ملكية الأراضي الزراعية: إن الإصلاح الزراعي من أهم ما
تتم به أي دولة من أجل تحسين الإنتاج الزراعي وتحقيق الأمن الغذائي، وقد تلجا الكثير

1 - شهاب الدين القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، مكتب

المطبوعات الإسلامية، حلب، لبنان، ط2، سنة: 1416هـ/1995م، ص. 111.

2 - القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص. 111.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
من الدول على تحديد ملكية الأراضي الزراعية كوسيلة من وسائل هذا الإصلاح، حتى لا
تكون الأراضي الزراعية حكرا بأيدي فئة قليلة من الناس، فيتحكمون في الفلاحين،
ويهضمون حقوقهم، ويبالغون في استغلالهم، أو يبقى الكثير من الفلاحين بدون أراضي،
فتتعطل الطاقات كثيرة. فيجوز للحاكم في هذه الحالة أن يصدر قرارا بتحديد ملكية
الراضي الزراعية، لأن ذلك من شأنه توسيع انتشار الملكيات الصغيرة بين الفلاحين،
فينشطون في استغلالها وزراعتها على أحسن وجه، فيقع التنافس بينهم، مما يؤدي إلى تزايد
الإنتاج الزراعي وتحسين نوعيته، أما أن تتجمع الثروة في أيدي فئة معينة من الأمة تختص
بالثراء وتحتجز الثروة دون سواها، فإنه يجوز للحاكم حينئذ أن يجد من نطاق الملكية الفردية
حدا لا تتجاوزه، بما له من ولاية شرعية تحول له فعل ما فيه مصلحة للأمة، كتحديد ملكية
الأراضي¹. ويقول عبد الكريم زيدان: " ولولي الأمر أن يحدد مقدار الأرض الزراعية الممكن
تملكها إذا غلب على ظنه أن هذا التقييد لحق تملك الأرض الزراعية يحقق المصلحة العامة
كأن يرى ولي الأمر أن تملك الأراضي الزراعية الواسعة مظنة إهمالها أو عدم استثمارها على
الوجه المطلوب وأن تحديده سيهل الحصول عليها من قبل أكبر عدد من محترفي الزراعة، وما
يترتب على ذلك من ارتباطهم بالأرض وانصرافهم إلى استثمارها على نحو جيد وغير ذلك
من المصالح العامة التي يراها ولي الأمر حسب الظروف والأحوال ولكثرة الأراضي
وقلتها"².

2 - حق الدولة في ترشيد الإنتاج الزراعي: إذا كانت الملكية أمر مباح، من حق أي
شخص أن يمارسه، فإن هذا الحق ليس على إطلاقه، وليس هو حق يمارس في كل شيء،

1 - البهي الخولي، الثروة في ظل الإسلام، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ص. 112 وما
بعدها.

2 - عبد الكريم زيدان، القيود الواردة على الملكية الفردية للمصلحة العامة في الشريعة الإسلامية، جمعية
عمال المطابع التعاونية، عمان، الأردن، ط1، سنة 1402هـ/1982م، ص. 88 و89.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
فملكية الأراضي خاضعة للموازن الشرعية، بحيث لا تخل بحكم شرعي، ولا تحدث ضررا
بالغير، بحيث تسهم في النشاط الاقتصادي العام، وتحقق التكافل الاجتماعي¹
فالشريعة الإسلامية تراعي مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، وجعلت مصلحة الفرد،
كانتفاعه بملكه، مثلا، طريقا لفعل الخير له ولغيره، بما يحقق التعاون على البر والتقوى، فإذا
صارت مصلحة الفرد تلحق ضررا بالمصلحة العامة، فإن الشريعة تقدم المصلحة العامة، لأن
خيرها أعم، وتقويتها فيه ضرر عظيم بالأمة.

فمن حق الفرد أن يتمتع بحق ملكيته لأرضه عينا ومنفعة، فله أن يزرع ما يشاء من
أنواع الغلات الزراعية فوق أرضه التي يملكها، لأن ذلك يدخل ضمن معنى التصرف في
حق الملكية. وحق الفرد في التملك، والتصرف في ملكه مصون شرعا، لا يجوز الاعتداء
عليه من أي كان ولو كان سلطانا، إذا أحسن صاحبه القيام به؛ لكن إذا أفضى استعمال
الفرد للملكية إلى ارتكاب محظور، أو إلحاق ضرر بالغير، فمن حق ولي الأمر أن يتدخل
للحد من الاستعمال غير المشروع، حماية لحق الملكية نفسها، ومنعا من إلحاق الضرر
بالجماعة.

كمن يقوم بزراعة الحشيش والمخدرات، التي تلحق مفاسد عظيمة بالمجتمع، فمن واجب
الدولة أن تتدخل لمنع هذا العمل غير المشروع، ولو بالقوة، وزجره بالوسائل التي تراها
مناسبة؛ كما يحق للمجتمع من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يسكت عن
هذا المنكر، لأن هذا الفلاح صار ظلما معتديا على الأرض التي هي نعمة من الله تعالى
حيث استعملها في غير ما خلقت له، وظالما للجماعة لإضراره بها. ولا يحق للفرد أن يتدبر
بحقه في التصرف في ملكيته، أو أنه يفعل ما يشاء، لأن الحرية في نظر الإسلام مقيدة بعدم

1 - المرجع نفسه، ص. 83.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدراع
الإضرار بالآخرين، فهي لا تعني أن يتحرر الفرد من القيم والأخلاق، بقدر ما هي عمل
إيجابي يساهم به كل فرد في تحقيق الخير العام للأمة.¹

وكما يحق للدولة أن تتدخل إذا اتجه معظم الفلاحين إلى زراعة نوع معين من المحاصيل
الزراعية، وأدى ذلك إلى نقص محاصيل أخرى تشتد حاجة الناس إليها، مثل أن يقوموا
بإهمال زراعة الحبوب، فلها أن ترسم سياسة زراعية لجميع الفلاحين وتوزع بينهم أنواع
المنتجات الزراعية بحسب المناطق، وبحسب نوعية التربة ومساحتها، بما يحقق التوازن
الفلاحي في المجتمع.

ويحق لها أيضا أن تلزم ملاك الأراضي الزراعية بزراعتها إذا امتنعوا عن فلاحتها، أو
يقومون باستئجارها لمن يقوم بذلك، لأن في الامتناع عن خدمتها أو زراعتها فيه ضرر
بالأمة.

3 — حق الدولة في منع إتلاف الأراضي الزراعية: كما يحق لها كذلك أن تمنع إتلاف
الأراضي الصالحة للزراعة بإقامة البناءات عليها، كأن يعمد ملاك الأراضي الزراعية ببيع
أراضيهم لمن يقيم عليها سكنات، أو مصانع، فإن ذلك فيه ضرر بالمصلحة العامة، إذ
تقلص المساحات الزراعية، مما يخل ذلك بالجانب الفلاحي الذي هو أساس مهم يقوم عليه
الاقتصاد الوطني.

وهذه الظاهرة — للأسف — منتشرة بكثرة في مجتمعا، حيث غزا الإسمنت مناطق
زراعية شاسعة، وأتى على الآلاف من المكتنارات، مما ينذر ذلك بإتلاف كبير للمساحات
الزراعية في الجزائر، خاصة مع نزوح الرمال نحو الشمال، وتهديد أراضي الشمال بالتصحّر.
ولا يخفى على ذي عاقل ما أصاب الكثير من السهول — كسهل متيجة — من فساد
وتلف نتيجة إقامة المشاريع السكنية والمصانع، وإهمال أراضيها الزراعية، وكان بإمكانها أن
تسد حاجات المجتمع الجزائري في الاحتياجات الزراعية. ومن أمثلة ذلك ما وقع بولاية

1 - المرجع السابق، ص. 86.

مسؤولية الحاكم في حماية الأراضي الزراعية د. كمال لدرع
قسنطينية من إقامة مشاريع سكنية في أراض خصبة صالحة للزراعة كانت تنتج كميات
كبيرة من الحبوب في العهد الاستعماري.

وشبيه بهذه الظاهرة، منع الحاكم القطاع العام أو القطاع الخاص من إقامة مصانع التي
لها نفايات وفضلات سامة في أراض زراعية، أو بالقرب منها، لأن لذلك أثره السيء على
التربة، ففتحولها إلى أراض غير صالحة للزراعة، كما وقع في منطقة الحامة بقسنطينة بإقامة
مصنع للإسمنت الذي أفسد أراضيها الفلاحية، التي كانت فيما سبق تنتج أصنافا كثيرة من
الثمار والخضروات.

الخاتمة: فيتضح مما سبق عرضه أن الإسلام قرر حق الملكية في حدود منع الضرر،
وأعطى للحاكم سلطة تقييد المباح، كتنظيم ملكية الأراضي، فليس كل أرض صالحة
للاحتلاك، وليس كل أرض صالحة لأن يمارس عليها أي نشاط زراعي أو صناعي، فللدولة
— بحكم مسؤوليتها العامة — أن تمنع العقارات التي ترصد للنفع العام، كالمعابد والطرق
ومجاري الأنهار والمعادن الموجودة في باطن الأرض¹، وليس كل من يملك أرضا يفعل فيها
ما يشاء، وليس كل من منح رخصة نشاط اقتصادي أن يفعل ما يشاء، فأراضي الخواص
حتى وإن كانت ملكيات خاصة، فلأمة حق فيها، لأن الملكية الخاصة ذات وظيفة
اجتماعية، يراعى فيها جانب المصلحة العامة.

إن الثروة النفطية ثروة محدودة ستقطع ذات يوم، أما الأرض فهي مورد ثابت ومستمر
لا ينقطع، تجود على من يكرمها بالعمل وحسن الاستغلال، وتضن بمكوناتها على من
يهملها ويسعى فيها بالإفساد.

1 - محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي، ص. 26.

الأسباب التي تؤدي إلى إساءة استعمال حق الطلاق

- دراسة فقهية اجتماعية -

الدكتور نذير حمادو

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

الحمد لله رب العالمين، الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد، المبعوث رحمة للعالمين، وبعد...

فسأتناول في مقالي هذا أهم الأسباب التي تؤدي بالزَّوْجِ إلى أن يسيء استعمال حقِّ خَوَلِّه له الشارع الحكيم، وقبل أن أتعرض لأهم هذه الأسباب أتناول أولاً: الإجابة عن تساؤل كثيراً ما تثيره فئات من الناس، فمنها قوم جبلت قلوبهم وعقولهم على العداوة للإسلام، والنيل بالباطل من تشريعاته الاجتماعية، ومنها قوم يتمسحون بالإسلام ويتملقون المرأة، ويتمسحون بالمصلحة، وينادون بالحجر على الأزواج مطلقاً في استعمال حق الطلاق ويسلبونهم إياه، ويجعلونه بيد الغير (القاضي)، ومنها فئات من النساء صورت لهن عقولهن أن الطلاق إنما هو امتهان لكرامة المرأة، وصورت لهن وسائل الإعلام المسألة على أنها حرب ضروس بين الرجال والنساء، وأن على النساء أن يقاتلن بشراسة؛ لانتزاع حقوقهن من بين أياب الرجال!

هل الطلاق مشكلة اجتماعية؟ يحلو للبعض أن يردد من حين لآخر نغمة نشازاً في المجتمع المسلم، وهي أن الطلاق مشكلة اجتماعية في حاجة إلى حل، ويجاولون بشقّ الوسائل أن يثيروا الغبار على تشريع الطلاق في الإسلام، فُتَعَقِدُ المؤتمرات، وتقام الندوات، وتطرح الآراء، وفي النهاية لا تتمخض حلول إيجابية لما زعموه مشكلة، وصوروه معضلة، وما ذلك إلا لأهم انطلقوا من نقطة البداية الخاطئة حيث طرحوا شرع الله بأدلتها، وأصوله وقواعده وحكمته التشريعية وراء ظهورهم، وقد صدق الله العظيم إذ يقول: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ [الكهف 104].

ونعرض فيما يأتي لما يثار حول تشريع الطلاق من شبهات، وتولى الرد عليها بما يبين زيغها وزيغ أصحابها، واتباعهم أهواءهم، وتلقفهم للجمعيات والنوادي النسائية في المجتمعات الإسلامية التي ترفع شعارات تحرير المرأة، والحفاظ على حقوقها، كأن الأمر معركة حرية شرسة بين الرجال والنساء. اللذَّينِ خلقهما الله تعالى من نفس واحدة، وشرع لهما من الأحكام ما فيه

صلاحهما، وجعل كلا منهما مكملًا للآخر لا يستطيع أن يعيش دونه، وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا؛ إذ يقول في أول سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء 1]، وإذ يقول: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف 189]، وإذ يقول: ﴿وَمَنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم 21]، وإذ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات 13].

هذا هو المجتمع الإنساني، مجتمع قوامه الذكر والأنثى، الرجل والمرأة، كلاهما مكمل للآخر، ولقد تكفل المولى جل شأنه من بدء الخليقة بتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة، عن طريق الزواج بصريح القرآن: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، و﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، و﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾؛ إذ فأين الصراع؟؟ وأين الحرب؟؟؟ إن ذلك كله من اختراع الإنسان في العصور الحديثة حين تَنَكَّبَ الطريق، وناقض شرع الله، ونازع الله تعالى في تشريعاته.

نسأل الله العافية والهداية والنجاة، وللأسف نجد من بين هؤلاء مسلمين ومسلمات، أسماءهم إسلامية وأقوالهم وتصرفاتهم تناقض تلك الأسماء، وما ذلك إلا لأنهم تأثروا بما يثيره ويردده أعداء الإسلام حول تشريعات الإسلام المختلفة بما فيها تشريع الطلاق... ولكنهم للأسف ليسوا إلا كمن ينازع الجوزاء أو يمد إلى الشمس يدا شلاء!

وليس أدل على ذلك مما تثيره بعض الصحف والمجلات، وتعرضه وسائل الإعلام المرئية والمسموعة من حين لآخر في بلاد الإسلام من آراء، وتعليقات، وعناوين تتعلق بموضوع الطلاق، مصورة إياه على أنه الكابوس الذي يجثم على صدر الأسرة المسلمة، أو أنه هو الداء وأس البلاء لكل ما يوجد في المجتمعات الإسلامية من مشكلات اجتماعية، كتشرد الأطفال، ونحو ذلك. وما الطلاق عند هؤلاء إلا شناعة يعلق عليها كل فشل في الإصلاح الاجتماعي، الذي يرجع بالدرجة الأولى إلى البعد عن تشريعات الإسلام التي تحكم مجالات الحياة المختلفة، وأهمها الأسرة في المجتمع المسلم. وإذا ترتب على الطلاق معضلات ومشاكل اجتماعية كما يقولون، فإن ذلك يرجع أيضا إلى إساءة استعمال الزوج لحقه هذا، والذي يرجع إلى أسباب عديدة أهمها: عدم التزام مثل هذا الزوج بالمنهج الإسلامي ككل، وفي مجال الأسرة بوجه خاص.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، نعرض لنموذج من الحملات المغلوطة التي تتعلق بموضوع

الأسباب التي تؤدي إلى..... د. نذير حمادو

الطلاق ذلك التحقيق الذي عرضته إحدى المجلات العربية تحت عنوان: "كابوس اسمه الطلاق" وهو في الواقع ليس تحقيقاً صحفياً بالمعنى المعروف للتحقيق الصحفي؛ لأنه تعرض لندوة حول الطلاق عقدها مركز خدمة المجتمع التابع لإحدى الجامعات العربية، تتناول بعض الممارسات الخاطئة من الأزواج لحقهم في إيقاع الطلاق، وتناول بعض المشكلات الإجرائية التي تصاحب الطلاق أو تعقب إجراءه، وهي بحق ندوة موضوعية شرعية وقانونية واجتماعية، بعيدة عن أي مغالطات فتأتي الصحافة وتصور الطلاق على أنه "كابوس" والعياذ بالله، كيف يكون الطلاق، وهو تشريع من تشريعات الله التي شرعها كما شرع الزواج وغيره، كيف يكون كابوساً؟

وانسياقاً لهذه الشعارات، وركوباً لموجة الشهرة يحاول بعض مدعي البحث الاجتماعي والتشريعي إثارة شبهاتهم حول تشريع الطلاق في الإسلام، وإليك طرفاً من هذه الشبهات والرد عليها فيما يأتي:

الشبهة الأولى: يزعم هؤلاء أن الطلاق يترتب عليه تشتيت الأسرة، وتمزيق المجتمع، وتشريد الأطفال، وانتشار الجريمة، وبالجملة: يُحْمَلُونَ الطلاق مسؤولية كل ما يحدث في المجتمع من سلبات، وكان الطلاق هو الشماعة التي يُعلق عليها كل فشل؛ وعلى هذا فإنه يجب منع الطلاق، أو تقييده بواسطة التشريعات المختلفة. ونرد على هذه الشبهة من عدة وجوه:

الوجه الأول: إن الإسلام الحنيف وتشريعاته المتعلقة بالزواج تحافظ على الأسرة، وتحرص كل الحرص على لَمّ شمل الأسرة، وليس أدل على ذلك من قوله تعالى واصفاً الزواج بأنه ميثاق غليظ: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء 21]، والميثاق الغليظ ليس من السهل نقضه لأنفه الأسباب، وقوله تعالى في معرض الكلام عن الخلافات الزوجية ومعالجة نشوز الزوجة: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء 35]، وفي معالجة نشوز الزوج يقول تعالى: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء 128]، وقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُمْ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء 18].

ويقول الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه: ﴿لَا يَفْرَكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ﴾¹ فقد يكره الزوج زوجته وبعملها، فإذا وهبه الله منها الأولاد الصالحين

1- أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الرضاع، باب: الوصية بالنساء، رقم الحديث 3648 ص 595.

الأسباب التي تؤدي إلى..... د. نذير حمادو

الذين تقر بهم عينه، نما جبهها في قلبه، وازداد تمسكا بها، وقد تكون الزوجة صغيرة، نشأت على تربية معينة وسلوك معين، يتسم بالطيش وعدم المبالاة، وعدم التبصر فيحولها صير زوجها إلى زوجة صالحة حكيمة عاقلة. ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ سَأَلْتُ زَوْجَهَا طَلَاقًا فِي غَيْرِ مَا بَأْسٍ؛ فَحَرَامٌ عَلَيْهَا رَأْيُهُ الْجَنَّةُ»¹، أي أن تطلب من زوجها أن يطلقها من غير سبب قوي يدعو إلى الطلاق.

وروي عنه عليه السلام أنه قال: «...وَلَا تَسْأَلِ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ أُخْتِهَا؛ لِتَكْتَفِيَ صَحْفَتَهَا»²، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم لعن الذَّوَّاقِينَ وَالذَّوَّاقَاتِ أَي الَّذِينَ يَسْتَهِنُونَ بِأَحْكَامِ النِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ، فيكترون منهما دون داع سوى اللذة والشهوة الحيوانية فقط، فيقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لَعَنَّ اللَّهَ كُلَّ ذَوَّاقٍ مُطْلَاقٍ» وروي بلفظ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الذَّوَّاقِينَ وَالذَّوَّاقَاتِ» كما روي بلفظ: «لَا أَحَبُّ الذَّوَّاقِينَ مِنَ الرَّجَالِ وَلَا الذَّوَّاقَاتِ مِنَ النِّسَاءِ»³.

فهذا الحشد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يدل على أن غاية الإسلام من تشريع الزواج هي استقرار الأسرة ولَمَّ شملها لا تشتيتها، والطلاق تشريع الله كما أن النكاح تشريعه، فلا يمكن لعاقل أن يقول: إن الطلاق شرع لتشتيت شمل الأسرة وتمزيق المجتمع. إن الله تعالى حينما شرع الطلاق جعله حلاً جذريا للمشاكل الزوجية التي استعصت على العلاج، ولم تُقدِّم معها وسائل الإصلاح التي شرعها الله تعالى قبل اللجوء إلى الطلاق.

الوجه الثاني: إن الله تعالى حينما شرع الطلاق حدَّ له حدودا، ووضع له ضوابط وقبودا، ورتب عليه التزامات وحقوقا، يجعله محققا لمصلحة كل من الزوجين، وقد صدق ربنا تعالى إذ يقول: «وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا» [النساء 130].

وحفاظا على حقوق المرأة والأولاد من الزوج المُطلق رتب الشارع الحكيم على الطلاق العديد من الالتزامات المالية، وألزم بها الزوج إلزاما؛ حتى لا يدع مُطلِّقَتُهُ عالة على الغير،

1- أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الطلاق، باب: في الخلع، رقم الحديث 2226 ص 338.

2- أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم الحديث 3648 ص 562.

3- الحديث أخرجه الطبراني عن أبي موسى مرفوعا، والدليمي عن أبي هريرة بلفظ: "تزوجوا ولا تطلقوا فإن الله لا يحب...". انظر: المقاصد الحسنة للسخاوي رقم الحديث 1281 ص 458.

تمدها إلى الغير، على الأقل في فترة العدة حتى تتدبر أمرها وتستقر أحوالها، إما إلى زواج آخر لعل الله تعالى يوفقها إليه، وإما إلى أوليائها الذين هم في الأصل مسؤولون عن الإنفاق عليها، وحتى لا يدع أولاده منها في فترة الحضانة دون مورد رزق يسد حاجتهم، وسائر متطلباتهم وهذه الالتزامات المالية هي:

1- وجوب الإنفاق على المطلقة طوال فترة العدة لقوله تعالى: ﴿أَسْكُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكُنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلًا فَأُنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق 6] وقوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق 7]

2- وجوب دفع المؤجل من صداقها حسبما يجري به العرف؛ لأن المعروف عرفا كالمشروط شرطا.

3- وجوب النفقة للأولاد طوال فترة حضانة أمهم لهم لقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿إِنَّ مِنَ الذُّنُوبِ ذُنُوبًا لَا يُكَفِّرُهَا الصَّلَاةُ وَلَا الصِّيَامُ وَلَا الْحَجُّ وَلَا الْعُمْرَةُ، يُكَفِّرُهَا الْهُمُومُ فِي طَلَبِ الْمَعِيشَةِ﴾¹ أي بغرض الإنفاق على من يعول سواء كانوا تحت جناحه، أو تحت جناح مطلقته، ولقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَقُوتُ﴾²

4- المتعة للمطلقة: وهي عبارة عما يبذله الزوج لمطلقته زيادة على حقها في المهر والنفقة؛ تطيبا لخاطرهما، لقوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة 236]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسِرَّحُوهُنَّ سِرَّاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب 49]، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة 241].

1- أخرجه الطبراني في الأوسط، والخطيب في تلخيص المشته، وابن عساكر في تاريخه. انظر: فتح القدير للمناوي 526/2.

2- الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده 160/2 طبعة الحلبي.

الأسباب التي تؤدي إلى..... د. نذير حمادو

والمتعة كما يرى الشافعية في القول الأظهر عندهم وهو مذهب الشيعة الإمامية¹ واجبة لكل مطلقة ماعدا المطلقة قبل الدخول وقد سمي لها مهرها، فيجب لها نصف المهر المسمى لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة 237].

وحجة الشافعية قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة 241]؛ حيث إن قوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقاتِ﴾ جمع يشمل كل مطلقة، وتأكد ذلك بقوله: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ أي واجبا ولازما، واستثنوا من طلقت قبل الدخول وسمي لها مهر بالآية السابقة.

وذهب المالكية² إلى أن المتعة مستحبة لكل مطلقة، وحملوا النصوص التي نصت على لمتعة على الندب والاستحباب؛ لأن ما وجب لها من المهر فيه غنى عن الزيادة؛ فدل على استحباب المتعة.

وذهب الحنفية والحنابلة والظاهر من مذهب الشافعية³ إلى أن المتعة مستحبة لكل مطلقة ماعدا من طلقت قبل الدخول دون أن يسمى لها مهر، فهذه متعتها واجبة بنص الآية، والثانية من طلقت قبل الدخول وقد سمي لها مهر فلها نصف المهر المسمى لا غير، ولا متعة لها بالنص أيضا.

أبعد هذه الالتزامات وتلك المسؤوليات التي يتحملها الزوج عقب الطلاق نحو مطلقة ونحو أولاده منها، يزعم أولئك أن الطلاق يترتب عليه تشريد الأطفال، وهضم حق النساء، وإضاعة حقوقهن؟

هذا ما قررتة الشريعة بأدلتها الشرعية، وحكم به فقهاء العادل، فإذا تقاعس المساون عن تنفيذ هذه الأحكام، أو وضعوا من الإجراءات القانونية أمام المحاكم ما يطيل أمد النزاع،

1- راجع شرح المنهاج للإمام النووي وحاشيتي قلوبوي وعميرة عليه 290/3-291، وزبدة الكافي للبهودي 116-115/3.

2- راجع: الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفرأوي 64/2 طبعة دار المعرفة، والثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني للآبي ص 469 طبعة الحلبي.

3- راجع: الهداية شرح بداية المبتدئ للمرعيني 250/1، وشرح المنهاج للنووي 291/3، والكافي في فقه الإمام أحمد 107/3-108 طبعة ثالثة المكتب الإسلامي بيروت.

ويذهب صَبْرُ المرأة في الحصول على حقها الذي قررت له الشريعة، فالعيب حينئذ لا يكون في تشريع الطلاق، وإنما يكون فيما وضعه المسلمون من إجراءات عقيمة.

الشبهة الثانية: يزعم هؤلاء أيضاً أن الإسلام بإعطائه حق الطلاق للزوج وحده دون المرأة يكون قد ظلمها، وهي العنصر الضعيف في العلاقة الزوجية وفي المجتمع، ومن ثم فإن هذا يؤدي إلى استعباد المرأة وامتهان كرامتها والعبث بآدميتها.

ونجيب عن هذه الشبهة؛ بأن الإسلام حقاً أعطى حق الطلاق للزوج؛ بحسب الأصل ليس لمزية الجنس أو النوع، وإنما لأن الرجل أهل لتحمل هذه المسؤولية؛ ولأن آثار الطلاق المالية من نفقة للمطلقة ولأولادها، ومن أجور الحضانة والرضاعة، ومؤخر الصداق، والمتعة، كل أولئك إنما يلتزم به الرجل، فإذا أعطي حق الطلاق، كان ذلك أدعى به إلى الأناة، والتفكير ألف مرة ومرة قبل أن يُوقَعَ الطلاق؛ بحيث لا يستعمل هذا الحق إلا إذا دعت إليه ضرورة ملحة، واستحالت الحياة الزوجية، أما إذا أعطي هذا الحق للمرأة أو اشتركت فيه مع الرجل، لسارعت إلى إيقاع الطلاق لآتفه الأسباب، ولتَلَمَّست الأسباب مهما كانت تفاهتها حتى تتخلص من العلاقة الزوجية، وهي في النهاية الطرف المستفيد مادياً، هذا إلى جانب أن طبيعة المرأة الانفعال السريع، والعاطفة الجياشة؛ مما يجعلها لا تستطيع التحكم، وفي الواقع نسمع ونشاهد كثيرات يطلبن من أزواجهن الطلاق تحت تأثير الانفعال، فإذا زالت حالة الانفعال ندمت على ما بدر منها.

ولو سلمنا بمنطقهم في ضرورة أن يكون للمرأة رأي في طلاقها؛ لأدى ذلك إلى عكس ما ينادون به، حيث إنهم يتخذون من الإحصاءات وادعائهم بأن حالات الطلاق كثيرة، فبالله عليكم إذا أسند هذا الحق إلى المرأة كيف يكون حال المجتمع، وحال الأسر؟

وغاية هؤلاء من مهاجمتهم المستمرة لتشريع الطلاق واضحة بينة، وهي أن تُحكَم الأسرة المسلمة بقواعد وتشريعات بعيدة عن دينها، وعن بيتها، وعاداتها وتقاليدها، فينادون أولاً بتقييد الطلاق، وجعله أمام القاضي وبيده، كخطوة أولى إلى إلغائه، ومن ثم تصير الحياة الزوجية سجنًا داخله مفقود وخارجه مولود كما يقال في المثل، وهم بهذا يسعون إلى إفساد حال المجتمع المسلم من حيث لا يعلمون، وقد صدق ربنا الكريم إذ يقول: ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا ﴾ [الكهف-103-104-105].

الأسباب التي تؤدي إلى..... د. نذير حمادو

الأسباب التي تؤدي إلى إساءة استعمال حق الطلاق: إذا حاولنا استقراء الأسباب التي تؤدي بالزوج إلى إساءة استعمال حقه في الطلاق نجد أن هذه الأسباب تتمثل في الآتي:

أولاً: الجهل بالأحكام الشرعية، وأهمها الأحكام المتعلقة بالطلاق: ذلك أن الزوج إذا كان لا يعرف الأحكام الشرعية المتعلقة بالطلاق من حيث كونه سنياً أو بدعياً، ومتى يكون الطلاق سنياً أو بدعياً، ومن حيث كونه طلاقاً بائناً أو رجعيّاً، مُعلّقاً أو مُضافاً أو مُنجزاً، والفرق بين الطلاق والظهار، والإيلاء، والخلع ونحو ذلك، والعدّة وما يتعلق بها من أحكام كالرجعة وغير ذلك، وليس هذا قاصراً على العوام من الناس، وإنما هو أيضاً يوجد في أوساط المثقفين والمتعلمين وليس أدل على ذلك مما وُجّهتُ به في أحد الأيام، من سؤال غريب وعجيب يتمثل في أن أحد الناس قد وجه إلى زوجته هذه العبارة: "عليّ الطلاق منك بالثلاثة، وتكوني محرمة عليّ مثل أمي وأختي" عبارة غريبة تجمع في طياتها بين حلف بالطلاق، وجمع الثلاث في لفظ واحد، ويختمها بالظهار، ولو كان لدى مثل هذا الشخص أدنى علم بأحكام الطلاق لما صدرت منه هذه العبارة، ولَمَّا سألتهُ ماذا تعني بهذه العبارات التي صدرت منك؟ أجاب: لا أقصد بها سوى أن أهرها وأزجرها؛ لأنها ارتكبت أمراً كنتُ قد حذرتُها من فعله، ومع ذلك فعَلتُهُ.

لذا فهو في واقع الأمر لا يقصد أيّاً من هذه المعاني التي تضمنتها عبارته، ولا يقصد إلى أي أثر من الآثار المترتبة عليها، وهذا ما دعاني إلى إعداد مجموعة من الدروس في حينها عن الـ طلاق وأحكامه وأنواعه في مسجد البلدة¹؛ حتى يكون الناس على عِلْمٍ وبيّنةٍ من هذه الأحكام.

فلا شك أن الزوج إذا كان يعرف هذه الأحكام، ويعلم يقيناً أنه إذا تجاوزها يكون آثماً، فإذا ذلك سيجعلُه يفكر كثيراً قبل استعماله لألفاظ الطلاق.

وقد يقال: إن من شروط التكليف أن يكون المكلف به معلوماً للمكلف علماً تاماً، فإذا كان المكلف يجهل أحكام الشريعة المتعلقة بالطلاق، فكيف نعتبره مسيئاً في استعماله؟

ويجيب عن هذا؛ بأن ما اشترطه علماء أصول الفقه في المحكوم فيه (أي فعل المكلف) معلوماً للمكلف علماً تاماً، إنما يريدون به أن يكون المكلف في إمكانه أن يعلم، وأن يصل إلى المعرفة، وهو ما يسمى بالعلم الافتراضي، وهذا يتحقق بكون المكلف موجوداً في ديار الإسلام، حيث يتمكن من معرفة الأحكام الشرعية بنفسه إذا كان أهلاً لذلك، وإما بسؤاله أهل العلم وأهل

1- إلى جانب وظيفتي أستاذاً بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، أقوم بالخطابة بمسجد الـ لامة

عند الحميد بن باديس ببلدي سطيف وهذا منذ 19 عاماً.

الذكر مصداقا لقوله تعالى: ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنبياء 8]، وليس مرادا بالعلم عند الأصوليين العلم بالفعل على ذلك، وهو ما يُعرف بالعلم الحقيقي؛ لأننا لو اشتربنا العلم الحقيقي لترتب على ذلك عدم استقامة التكاليف الشرعية، وفتح باب الاعتذار بجهل الأحكام الشرعية¹، والسُّمُطُّقُ مسلم موجود في دار الإسلام، وسط أهل العلم وذو، الاختصاص، فإن لم يكن يعلم أحكام الطلاق، فإنه يمكنه أن يعلم عن طريق السؤال.

ثانيا: عدم فهم الزوج بطبيعة الحق المُخَوَّل له بمقتضى الشرع: ذلك أن الشريعة أعطت للرجل حق القوامة على الأسرة، كما تعطيه حق الطلاق، ويوجد من الناس من يفهم هذين الحقيقتين فهما خاطئا ثم يتصرف بناء على هذا الفهم الخاطي؛ مما يترتب عليه العديد من المشاكل الأسرية التي غالبا ما تصل إلى طريق مسدود، فتكون نهايتها الطلاق.

فالشريعة الإسلامية حينما أعطت للرجل حق القوامة على الأسرة، إنما راعت طبيعة كل من الرجل والمرأة، والوظيفة المنوطة بكل منهما في الحياة، فالمرأة جبلت على الحمل والولادة والرضاع وتربية الأولاد، والعناية بشؤون البيت، وهي بطبيعة تكوينها لا تقوى على النزول إلى معترك الحياة إلا في حدود قدرتها، أما الرجل فهو بطبيعة تكوينه قوي البنية، صلب العود، ذو قدرة على تحمل المصاعب والمشاق، يسعى ل جلب قوته وقوت زوجته وأولاده، ويختلط باناس فيعرف من الأمور ما قد لا تستطيع المرأة أن تعرفه؛ لذلك أعطت الشريعة الإسلامية للرجل حق القوامة على الأسرة، فهو المسؤول عن الأسرة ومستلزماتها ومتطلباتها؛ وفقا لطبيعة تكوينه. مصداقا لقول الحق سبحانه: ﴿ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ [النساء34].

وتظهر هذه القوامة عندما تختلف وجهات النظر في محيط الأسرة، أما في الأمور العادية فلكل سلطانه، وعلى كل مسؤوليته عملا بقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: ﴿ كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَّةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا...² ﴾

1- انظر: أصول الفقه الإسلامي للأستاذ الدكتور زكي الدين شعبان ص 330.

2- أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم الحديث 893، ص

فالقوامة رياسة ومسؤولية، يتصرف المرؤوس فيها بكامل إرادته واختياره دون قهر أو إكراه، ويتولى القيم فيها مصالح من هو قيم عليه ويتولى شؤونه، ويتعهد بالنصح والإرشاد والمعونة، فهي مسؤولية وليست سلطة، وما اختصاص الرجال بها إلا لما جبلهم الله عليه من صلاحية لهذا المهمة، وليس تمييزاً للرجال على النساء كما يحاول البعض أن يصورها، وليس أدل على ذلك من قوله تعالى: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء 34]، ويلاحظ هنا أنه تعالى لم يقل: "بما فضل الله الرجال على النساء"؛ للدلالة على أن كلا منهما صاحب فضل إذا قام بهما المهوكة إليه خير قيام.

إلا أن من الرجال من يفهم القوامة على أنها سلطة، يتحكم بواسطتها في تصرفات زوجته وأفعالها وأقوالها، ويستعمل هذه السلطة فيما يضر ولا ينفع؛ مما يولد - كما سبق القول - العديد من المشكلات، كما يولد لدى المرأة نفورا من الزوج، وكرهية وبغضاً؛ مما يؤدي - كما قلنا - إلى طريق مسدود ينتهي حتماً بالطلاق، فلا شك أن مثل هذا الزوج يُعتبر مُسيئاً في استعمال حقه في القوامة.

كذلك فإن الشريعة الإسلامية حينما أعطت الزوج حق الطلاق يوقعه بإرادته المنفردة، إنا راعت في ذلك طبيعة الرجل، وتحكمه في مشاعره وعواطفه وانفعالاته، أعطته هذا الحق ليستعمله إذا دعت إليه ضرورة ملحة، أو حاجة قوية بحيث تستحيل العشرة وتستحكم النفرة بين الزوجين، كما حثته على أن يراعي الضوابط الشرعية إذا أراد إيقاع الطلاق، ولم ترد الشريعة بإعطاء الزوج هذا الحق أن تسلمه فأساً يستطيع به أن يهدم بناء الأسرة، كلما أراد، وفي أي وقت يشاء، ومن الرجال أيضاً من فهم هذا الحق خطأ، فاستعمله بالحق وبالباطل، بسبب وبغير سبب، وإذا أوقعه لم يبال كيف أوقعه، وعلى أي نحو أوقعه، فمثل هذا الزوج لا شك يُعتبر مُسيئاً في استعمال حقه، وما دفعه إلى هذه الإساءة إلا سوء فهمه لحقّ منحه الله إياه واستأنه عليه.

ثالثاً: ضعف الوازع الديني لدى الزوج: ونعني بضعف الوازع الديني لدى الزوج، عدم تسكّه بأحكام الدين، وتحلله من الالتزامات الدينية المختلفة، وإن كان يتسمى بأسماء المسلمين، وللأسف هذا حال كثير ممن ينتسبون إلى الإسلام بالاسم، وتحالف أقوالهم وأعمالهم وتصرفاتهم تعاليم الإسلام ومبادئه، فهو لا يأبه بشعائر الإسلام، من صلاة وصيام وزكاة، وهو إن أداها إنما يؤديها خوفاً من الناس لا من الله، حتى لا يقول الناس عنه: إنه لا يصلي، ولا يصوم، ولا يركع؛ ولذلك إذا كان مع نفسه دون رقيب عليه من الناس، سرعان ما قرط في هذه الشعائر، تحد مثل هذا النوع من الرجال يعاقر الخمر، ويأتي المنكرات علانية وجهراً، أو خفية وسراً،

وهذه المنكرات تفعل الأفاعيل في عقله، وتسوي الأباطيل في تفكيره، ومن ثمَّ نجد لا يأبى بالطلاق ولا بأحكامه، وهو شرع من شرائع الله، وتعليم من تعاليمه، فقد تخرج منه كلمة الطلاق، وهو مخمور سكران، وقد تصدر عنه كلمة الطلاق دون نظر إلى آثارها ونتائجها، ودون نظر إلى ما يدفع إليه من أسباب ودوافع تقتضيها، دون نظر إلى حال الزوجة، صالحة تقية طائعة، أو طالحة فاسقة عاصية.

وفي الحقيقة هذا النوع من الرجال محسوب على الإسلام في العدد، مشطوب من جملة و الواقِع، فيالله عليك إذا وقع الطلاق من مثل هذا الشخص، وعلى أي نحو، ألا يكون مُسِيناً في استعماله لحقَّ منحه الله إياه، واستأمنه عليه، لكنه لضعف إيمانه، ورقة إسلامه، وقلة التزانه، خان الأمانة، وفرَّطَ فيها، وأسَاء استعمال ما استأمنه الله عليه!

رابعاً: التضليل الإعلامي فيما يتعلق بالعلاقات الزوجية: ونقصد بالإعلام هنا وسائل التأثير المباشر وغير المباشر في تكوين آراء الناس وفكرهم العام في المجتمع، كالإذاعة والتلفزيون والصحافة والمحطات الفضائية، وغيرها.

والواقع أن وسائل الإعلام بأنواعها المختلفة تعتبر سلاحاً ذا حِدَّتَيْن، إن أحسنَّا استعمالها وتوجيهها، وحرصنا على أن لا يتولى توجيه دَفَّتِهَا إلا كل مسلم مؤمن مخلص لدينه ومجتمعه المسلم، ويعلم يقيناً أن صلاح المجتمع بأفراده وأسره لا يكون إلا بتوجيههم وجهة الإسلام، وتكوين الرأي لديهم بما يتفق وتعاليم الإسلام، كانت أداة خير ونفع عام، وهذا ما ندعُر الله تعالى أن تكون عليه وسائل الإعلام في الأقطار العربية، والبلاد الإسلامية، أما إذا تركنا هذه الوسائل لِقَوْمٍ تَرَبَّوْا على قيم غير قيم الإسلام كالمستغربين، ومن افتتنوا بحضارة الغرب المادية، ومن اختلَطت لديهم المفاهيم بالنسبة لقيم المجتمع الإسلامي، فإن أضرارها حينئذ ستكون أكثر من منافعها، وهذا في الواقع هو ما يحدث في الدول الإسلامية، حيث سلمت معظم وسائل الإعلام فيها للمستغربين والمفتونين بحضارة الغرب المادية، ومن اختلَطت لديهم المفاهيم كما قلنا، فعرضوا على الناس بضاعتهم عرضاً مغرياً، مشوباً بوسائل الترغيب فيه، والتي لا يجد المواطن العادي أمامه إلا الافتتان بها.

وفي مجال بحثنا نُصَوِّرُ وسائل الإعلام العلاقات الزوجية تصويراً بعيداً عن مفاهيم الإسلام، فنصور هذه العلاقات وكأنها صراع بين الرجل والمرأة، وتقييم الحرب بينهما، وتُمدُّ كلا منهما بوسائل الهجوم والدفاع، ولا يهتمها من الذي سوف يكسب الحرب، ومن الذي سوف يخسرها بقدر ما تهدف إليه من هدم قيم الاحترام المتبادل بين الزوجين.

فنجد وسائل الإعلام المختلفة تصور طاعة الزوجة لزوجها على أنها خضوع وذلة، ومهانة

الأسباب التي تؤدي إلى..... د. نذير حمادو

وعبودية لا تتناسب مع آدمية المرأة، ضارين بقول الرسول صلى الله عليه وسلم عُرِضَ الحائضُ، فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم طاعة الزوجة لزوجها تعادل جهاد الرجال في سبيل الله كما تعادل الاستشهاد في سبيله أيضا كما ورد في حديث سفيرة النساء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله: أنا وافدة النساء إليك هذا: الجهاد كتبه الله على الرجال، فإن يصيبوا أجروا، وإن قُتِلوا كانوا أحياء عند ربهم يرزقون، ونحن معشر النساء نقوم عليهم، فما لنا من ذلك؟ قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿أَبْلَغِي مَن لَقِيتِ مِنَ النِّسَاءِ أَنْ طَاعَةَ الزَّوْجِ وَالْإِعْتِرَافَ بِحَقِّهِ يَعْدِلُ ذَلِكَ، وَقَلِيلٌ مِّنْكَ مَن يَفْعَلُهُ﴾¹

كما يروى عن عبد الله بن أبي أوفى قال: لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي صلى الله عليه وسلم، قال: ﴿مَا هَذَا يَا مَعَاذُ؟﴾ قال: أتيت الشام، فوافقتهم يسجدون لأسأفتهم وبطارقتهم، فوددتُ في نفسي أن أفعل ذلك بك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿فَلَا تَفْعَلُوا، فَإِنِّي لَوِ أَمَرْتُ أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِغَيْرِ اللَّهِ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ! لَا تُؤَدِّي الْمَرْأَةُ حَقَّ رَبِّهَا حَتَّى تُؤَدِّيَ حَقَّ زَوْجِهَا...﴾²

كما نجدتها تصور خروج الزوجة على طاعة زوجها، وخروجها من بيت الزوجية غير عابئة برضا زوجها أو عدم رضاه، على أنه تحرر وتمدد، وعصرية، وتقدمية إلى غير ذلك من الكلمات الرنانة التي يَصُمُونَ بها آذان النسوة الغافلات، وناهيك عما يترتب على ذلك من مشكلات زوجية، وعناد من الطرفين، وإصرار كل منهما على ما حققه من مكاسب في هذه الحرب التي كانت من إعداد وإخراج وتنفيذ وسائل الإعلام، بل إن بعض هذه الأجهزة تعمل على تقطيع الأواصر والأرحام، وعرى المودة بين الأسرة الواحدة، فنصور أمَّ الزوج كما لو كانت عدوا لدودا للزوجة، وتصور أمَّ الزوجة عدوا لدودا للزوج على الرغم من أن الإسلام ربط الأسرة المسلمة ببعضها برباط المصاهرة المتمثل في الزواج، وجعل أمَّ الزوج أمَّ الزوجة مصاهرة، وأمَّ الزوجة أمَّ للزوج مصاهرة، وأوجب لكليهما من الحقوق ما يحفظ لهما كرامتهما من قبَل الزوجين معا. وليس أدل على ذلك مما شاهدته في جهاز التلفاز قبل كتابة هذه المقالة، حيث كان يعرض "تمثيلية" أو "مسلسلا" كما يسمونه، ولقد صور مخرج هذا المسلسل ومؤلفه.

1- أخرجه البرار. انظر: مجمع الزوائد للهيتمي 305/4.

2- أخرجه ابن ماجه في سننه، في كتاب النكاح، في باب: حق الزوج على المرأة رقم الحديث 1853 ص

الأسباب التي تؤدي إلى د. نذير حمادو

أمّ الزوج أو "الحماة" كما لو كانت جحيما أو نارا موقدة سوف تصلاها الزوجة، وذلك عن طريق العديد من المشاهد والمواقف التمثيلية، وقد يقال: إن العبرة في مثل هذه المسلسلات، بالنهاية حيث يحرص المُخرِجُ والمؤلّفُ على إبراز نهاية الزوجة التي تبرص بأمر زوجها، وتعمد إهانتها، ولكن يجاب عن ذلك أن هذه النهاية تأتي بعد فوات الأوان، وبعد أن تكون العدا، من الزوجات أو البنات اللاتي في سن الزواج أو يقدمن عليه، قد تم شحنهن بالكثير الكثير من العداوة والبغضاء لأم الزوج "المفترى عليها" في غالب الأحيان، والنتيجة الحزمية لهذا السلوك الإعلامي، والحصاد النهائي له هو الكثير من المشكلات، والكثير من العقبات، التي تصل في النهاية إلى طريق مسدود، وتنتهي بالطلاق، عندئذ يتعنت الزوج أبما تعنت، ويتعسف أبما تعسف، انتقاما وثأرا، وعداوة وحقدا، والخاسر في النهاية هو: الأسرة المسلمة، والمجتمع المسلم.

خامسا: عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية: كذلك تتدخل في عملية إيقاع الطلاق عوامل اجتماعية، واقتصادية، وثقافية، تجعل الرجل يسيء استعماله لحقه عند إيقاعه الطلاق.

فمن العوامل الاجتماعية: أن يتزوج الزوج بأخرى، وتُصرُّ أي من الزوجتين بعد ذلك أن يطلق الزوج زوجته الأخرى دون ذنب أو جريرة، والزوج إذا كان هواه مع الزوجة التي أصرت على ذلك لاشك سوف يُقدّم عليه غير عابئ بطريقة إيقاعه، ومنها أيضا ما إذا تزوج الرجل في آخر أيامه بامرأة أخرى غير أم أولاده، فيجتمع عليه الجميع يطالبونه بطلاقها خاصة إذا كان على فراش المرض بقصد حرمانها من الميراث.

ومن العوامل الاقتصادية: الثراء المفاجئ الذي يهبط على بعض الأزواج؛ مما يجعلهم لا يعبأون بقيمة أو مبدأ خاصة إذا كانوا ضعاف الإيمان - كما سبق أن قلنا-، وقد صدق ربنا إذ يقول: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾ [علق 6-7] فيتبرص بزوجته، ويلتمس لها الأسباب حتى يتخلص منها؛ بصرف النظر عن الأسلوب الذي استخدمه.

ومن العوامل الثقافية: ونقصد بها: اختلاف درجة الثقافة بين الزوجين، فنجد الزوج المنقرف على الرغم من ثقافته، وكثرة بضاعته المعرفية، إذا كانت زوجته التي يكون تزوجها وهو في أول مراحل تعليمه ذات قدر ضئيل من الثقافة والعلم، فنجده يترفع عليها، ويتعالى عليها، ويمجد نفسه أرقى، وأعلى مستوى من هذه المسكينة التي عاشت معه ظروفه بكل معاناتها وآلامها ومشاكلها، فنجده يتجنى عليها، ويطلقها لآتفه الأسباب، أو دون سبب في الغالب مخدوعا بعلمه وثقافته.

والمسلم هو الذي يفني بالعهد، ويحافظ على الرابطة الزوجية المقدّسة ويحتسب ذلك عند الله

الأسباب التي تؤدي إلى..... د. نذير حمادو

مراحل تعليمه ذات قدر ضئيل من الثقافة والعلم، فنجدته يترفع عليها، ويتعالى عليها، ويجد نفسه أرقى، وأعلى مستوى من هذه المسكينة التي عاشت معه ظروفه بكل معاناتها وآلامها ومشاكلها، فنجدته يتجنى عليها، ويطلقها لأنفه الأسباب، أو دون سبب في الغالب مخدوعاً بعلمه وثقافته.

والمسلم هو الذي يفى بالعهد، ويحافظ على الرابطة الزوجية المقدسة ويحتسب ذلك عند الله سبحانه وتعالى، قال سبحانه: ﴿فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء:19]. اللهم اجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح المنظومة التشريعية

الدكتور عز الدين يحيى

جامعة أدرار

تمهيد: فمن المعلوم أن بناء المنظومات التشريعية يأتي في قمم أنواع البناء؛ وكذلك إصلاحها وتجديدها يعد من أعلى مراتب الإصلاح وأولاهها؛ لما في ذلك من آثار جلية وخطيرة على الحياة الإنسانية العامة والخاصة....

والقوانين والتشريعات الجزئية قد يعتر بها ما يعترى الفتاوى والنوازل من تقدير بالزمان والمكان والحال المآل؛ وإن كان مدى الإصلاح وإعادة البناء للمنظومات التشريعية والقانونية أوسع وأكثر تراخيا من تغير الفتاوى؛ كون الحاجة للإصلاح والتعديل في القوانين والتشريعات مرتبطة أساسا بنمو الحياة وتطور الإنسان. ولذلك فإن أية عملية بناء أو إعادة بناء أو إصلاح أو تجديد منظومة تشريعية ما وخاصة إذا كان مصدرها مبادئ ومصادر التشريع الإسلامي لا بد أن تراعى أبعاداً¹ ضرورية ومعاني وحدوداً لا ينبغي إغفالها أو تناسيها. ويمكن أن نذكر أهم هذه الأبعاد فيما يلي:

1. البعد التنظيري (مراعاة النظريات الفقهية).
2. البعد المقصدي (مراعاة المقاصد).
3. البعد الاجتماعي (مراعاة العرف والعادة).
4. بعد المقارنة والاستفادة من الخبرة البشرية (المقارنة بين التشريع الإسلامي وغيره من التشريعات)

1 - البعد في اللغة - خلاف القرب ويطلق على الهلاك ومنه قوله تعالى (كما بعدت ثمود) أي هلكت، والأبعاد خلاف الأقطاب [ينظر ابن فارس أحمد أبو الحسن: معجم مقاييس اللغة (268/1)] ولعله يقصد به هنا تلك المعاني البعيدة والمجالات التي ينبغي أن لا يغفلها الإصلاح والبناء وعدم الاكتفاء بالجوانب الشكلية والقرية ولذلك فالمعنى المشترك بين اللغة والاصطلاح هو معنى البعد والتوسع الذي هو ضد القرب والتضييق.

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

5. بعد مراعاة المستجدات (كالجانب الصحي والجوانب الالكترونية والاقتصادية
 6. بعد مراعاة اللغة العربية في النصوص التشريعية (وما ينتج عن الترجمة والنقل من اللغات الأخرى).
 7. مراعاة الجانب النفسي.
 8. مراعاة الدراسات التكاملية.
- ولما كان التفصيل في هذه الأبعاد قد لا يسع مقالاً واحداً بل مقالات فسأكتفي في هذا المقام بعرض الأبعاد الثلاثة الأولى في المباحث الآتية فيما يلي:

المبحث الأول: البعد التنظيري: المطلب الأول: مفهوم البعد التنظيري:

والمقصود بهذا البعد عدم الاعتماد في بناء أو تعديل المنظومة التشريعية على الأحكام الجزئية والفروع الفقهية، والنظر إليها بمعزل عن القواعد العامة والنظريات الفقهية وذلك بسبب كثرة الفروع وعدم إمكانية حصرها مما يوقع في التناقض والاضطراب مع غياب حقائق الفقه ومداركه ومقاصده.

ولقد أكد القرافي¹ والمحققون من العلماء² أن دراسة الفروع والجزئيات الفقهية تكاد تكون مستحيلة خاصة وأن طبيعة الفروع إنما غير محدودة وغير منتهية لارتباطها بوقائع الناس والتي لا تنتهي إلا بانتهاء حركة الإنسان وحياته، ولذلك فمن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تنتهي، وربما غابت عنه بعض حقائق الفقه ومداركه وآخذه وأسراره³ ومقاصده ولقائل أن يقول: لقد سهل اليوم وتيسر حفظ الدقائق والجزئيات بظهور أنظمة الحاسوب وبرامج الإعلام الآلي وما تحتوي عليه من وسائل حفظ وترتيب؟؟ والجواب أنه: وإن أمكن حفظها فإنه قد يتعارض

1- الفروق (6/1 وما بعدها)

2- ابن نجيم الأشباه والنظائر ص (15)

3- السيوطي الأشباه والنظائر (6)

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
ظاهرها ويبدو التناقض بين عللها، فيقع الارتباك والخلط وتشبه الأمور ! وليس معنى هذا
الكلام الزهد في الأحكام الجزئية والتفريط في الثروة الطائلة من المتون والحواشي
الفقهية؛ وإنما القصد هو أن التقعيد والتنظير الفقهي يظهر رونق الفقه وانسجامه ويجعل
الإحاطة به ممكنة بل إنه يعطي للفقه الإسلامي شخصيته العظيمة المستقلة بروحها
ومضمونها وأسسها وأهدافها؛ فالفقه الإسلامي وإن اشترك مع بعض المذاهب أو الآراء
والنظريات الأخرى في بعض الجزئيات؛ إلا أن الاشتراك لا يعني التطابق والذوبان.

إن دراسة الفقه الإسلامي من خلال النظريات يؤكد حقيقة عظيمة هي: "أنه لم تكن نظرية
الشرعية الإسلامية في أصولها العامة والتي تنبثق منها أحكامها المنبسطة الظل على جميع شؤون
الحياة ومناحيها لتستقي من حوادث محلية طرأت، أو ظروف حاقت بمجتمع ما في زمن معين
حتى تكون صدى لتلك الظروف، أو انعكاساً لتلك الأحداث تتبدل بتبدلها فتنهار أسسها الأولى
لتحل أصول أخرى تقضي على البنيان التشريعي كله في أسسه وغاياته، أو بعبارة أخرى ليست
أثراً للإرادة الإنسانية بما يحرك تلك الإرادة من دوافع النفس وانفعالها حتى تكون خاضعة
للأهواء، هذا وغاية الشريعة لم تمخض عن صراع بين مصلحة الفرد والمجتمع حتى تحدد على
ضوء افتتات إحداهما على الأخرى.

إن الشريعة الإسلامية سماوية الأصول، تتصل بالفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها،
وهي ما أنزلت إلا لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم وشطط نزعاتهم وما عرفنا كالموى عابثاً في
التشريع، ورغم ذلك فهي لا تغفل ما يستدعيه سير الحياة بالناس وتطورها من أحكام لهذه
الأوضاع الجديدة، وما تتطلب الحاجات الطارئة من وفاء تشريعي لأن في سعة تلك الأصول
الثابتة ما يفي بذلك كله إلى أن يرث الله الأرض وما عليها فهي شريعة ثابتة في أصولها متطورة
في فروعها¹

1 - ينظر جمال الدين عطية حقوق الإنسان في الإسلام "النظرية العامة"

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
المطلب الثاني: طبيعة الفقه الإسلامي وعلاقته بمفهوم النظرية: مما لا شك فيه أن الفقه الإسلامي بدأ بالفروع والجزئيات ثم انتقل إلى التعميد بإقامة الضوابط الفقهية والقواعد الكلية وتلك مرحلة ممهدة لجمع القواعد المتشابهة والمبادئ العامة لإقامة ما يسمى "بالنظريات العامة" في جانب من جوانب الحياة الأساسية. ولكن الظروف التي مرت بها الأمة الإسلامية وأحاطت بالاجتهاد وأهله أوقفت العمل عند مرحلة القواعد. ولم تعداها إلى التنظير والنظريات إلى أن ظهرت النهضة الفقهية والدراسة المقارنة المعاصرة فشرع أهل الفقه في صياغة النظريات الأساسية في الفقه الإسلامي التي تعتبر مزية هذا العصر في الدراسات الفقهية كما أكد على ذلك عبد الرزاق السنهوري وفتحي الدريني، ومصطفى الزرقا ومحمد الزحيلي ودوهبة الزحيلي وجمال الدين عطية وغيرهم وهذا يدعونا إلى تجديد مفهوم النظرية في الاصطلاح الفقهي، لتظهر فوائد وثمرات دراسة الفقه بالنسبة لأهل التشريع وغيرهم وهذا ما نبخته في الفروع الآتية:

الفرع الأول: تحديد مدلول لفظ " النظرية " واستعمالاته في اللغة تتسع مادة نظر إلى عدة معاني منها: الإبصار. وقد قيل إنه يتعدى إلى المبصرات المحسوسة بنفسه ويتعدى إلى المعاني بفي فيقول نظرت الشيء ونظرت في الكتاب¹. ولفظ النظري أو النظرية استعملت استعمالات كثيرة بحسب الموضوعات التي تناولتها². من ذلك ما ذكره المناطقة والنظار من علماء المسلمين أن (النظري) هو ما احتاج إلى التفكير والتأمل. حيث جعلوه في مقابلة الضروري أو البديهي وعرفوا (النظر) بأنه: حركة النفس في المعقولات، بمعنى توجه النفس والتفاتها إلى المعقول من أجل التوصل إلى المجهول³ وأما (النظرية) فعرّفها الآمدي بأنها عبارة عن قوة يتم بها إدراك

1- أحمد بن محمد الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير مادة (نظر) ص (770) المكتبة العلمية بيروت

2- إبراهيم أنيس وجماعته، المعجم الوسيط، دار أمواج للطباعة والنشر بيروت (1407-1987)

3- يعقوب بن عبد الوهاب الباسين: القواعد الفقهية (المبادئ المقومات المصادر.. دراسة تحليلية تأصيلية تاريخية ص(143) مكتبة الرشد وشركة الرياض ط 1 (1418-1998).

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحي
الأمر الكلية والمعاني المجردة، ويقابل عندهم أحياناً العملية التي عرفها بأنها "عبارة عن قوة تم بما
التصرف في الأمور الجزئية بالفكرة والرؤية"¹. وقيل هي: تركيب عقلي مؤلف من تصورات
منسقة تهدف إلى إلحاق النتائج بالمبادئ.

أو هي فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها ببعض ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن تستنبط
منه - حتماً - أحكاماً وقواعد².

كما تستعمل كلمة النظرية في معانٍ أخرى كثيرة فقد تستعمل كمرادف للفرض العلمي
كقولهم "نظرية التطور" والنظرية الذرية، ونظرية الجاذبية وكلها - في الحقيقة - فروض لا
نظريات. .. وقد تستعمل - أيضاً - بمعنى: القانون العلمي، أو بمعنى: قضية علمية كلية، .. و
قد تستعمل بمعنى العلم نفسه فيقال نظريات العلم الفلاني أي مادته. ..³.

والخلاصة من هذا كله هو الوصول إلى تقرير أنه تفسير متعلق باعتبارات متعددة حيث أنه
تختلف معانيها بالنظر إلى تلك الاعتبارات.

الفرع الثاني: النظرية في الاصطلاح الفقهي: مصطلح النظرية مصطلح حديث الشيوع
يستعمل بمعانٍ مختلفة وباعتبارات متعددة، وفي فنون شتى دقيقة كعلم الرياضيات والفيزياء
والفلك وعلوم الأحياء، أو إنسانية كالفلسفة والعلوم الاجتماعية والنفسية وكذا الاقتصاد. ..
ولم يكذب يخل منه علم من العلوم.

1- كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (مخطوط) نقله وشرحه عبد الأمير الأعصم المصطلح
الفلسفي عند العرب (نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء) ص (404) الدار التونسية
للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر (1991).

2- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية تصنيف جماعة من العلماء (477/2) دار الكتاب
الليبي. بيروت حميل صليبا ص (253) ود. علي الندوي القواعد الفقهية ص (53).

3- أبو العلا عفيفي. المنطق التوجيهي ص (253) ود. علي الندوي القواعد الفقهية ص (53).

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
 ولعله في علوم الشريعة الإسلامية - وفي علم الفقه على وجه التحديد - استعمال جديد
 خاصة لما دخل الفقه الإسلامي ميدان المقارنة بالقانون ومذاهبه واحتدم النظر والنقاش حتى
 أثبت التشريع الإسلامي جدارته في المادة والموضوع؛ وإن لم ينل حظه الوافر - بعد - من ناحية
 الشكل والصياغة¹ ولذلك لم يعرف مصطلح النظرية من علماء الشريعة والمشتغلين بالفقه
 الإسلامي إلا من اطلع على الفقه الغربي ومدارسه، بل أن بعض شيوخ العلم رفض اصطلاح
 (نظرية) في الفقه بحجة أن النظرية تقوم على أساس التنظير الفكري للإنسان حيث أنها تمثل
 وجهة نظره إلى الأمور، أما الفقه فأساسه النص الشرعي أو ما استند إليه² ويرجع بعض
 المعاصرين ذلك إلى أن الفقه الإسلامي بدأ بالفروع والجزئيات ثم انتقل إلى التقعيد بإقامة
 الضوابط الفقهية والقواعد الكلية ثم وقف الاجتهاد الفقهي عند مرحلة القواعد بسبب الظروف
 التي مرت بالأمة الإسلامية، فلما جاءت النهضة الفقهية والدراسة المقارنة شرع كثير من العلماء
 في صياغة النظريات الأساسية في الفقه الإسلامي³ واقترحوا لها تعريفات أشهرها:

1. تعريف مصطفى أحمد الزرقا: الذي قال فيه نريد بالنظريات الفقهية الأساسية: تلك
 الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً منبثقاً في الفقه
 الإسلامي، ويمثل شارحاً بقوله: كانتبات أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني،
 وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه في شعب الأحكام وذلك كفكرة
 الملكية وأسبابها، وفكرة النيابة وأقسامها، وفكرة البطلان والفساد والتوقف، وفكرة
 لتعليق والتقيد والإضافة في التصرف القولي، وفكرة الضمان وأسبابه وأنواعه، وفكرة العرف
 وسلطانه على تحديد الالتزامات إلى غير ذلك من النظريات الكبرى التي يقوم على أساسها

1- كما ألمح إليه عبد الرزاق السنهوري في أكثر من بحث له.

2- عبد الله الدرعان، المدخل للفقه الإسلامي ص (225) - دار التوبة ط1 (1413 - هـ 1993) م الرياض

3- محمد الزحيلي، النظريات الفقهية، ص 202.

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
صرح الفقه بكامله¹. ولقد اعتمد هذا التعريف كثير من المعاصرين كالدكتور محمد الزحيلي، و
إن كان على خلاف ما تقتضيه الأصول المنطقية للتعريفات من الإيجاز ولذلك اختصره بقوله:
النظريات الفقهية هي دساتير ومفاهيم كبرى تشكل نظاماً متكاملًا في جانب كبير من جوانب
الحياة والتشريع².

2. تعريف وهبة الزحيلي- الذي قال عن النظرية: معناها المفهوم العام الذي يؤلف نظاماً
حقوقياً موضوعياً تنطوي تحته جزئيات موزعة في أبواب الفقه المختلفة كمنظرة الحق ونظرية
الملكية ونظرية العقد ونظرية الأهلية ونظرية الضمان، ونظرية الضرورة الشرعية، ونظرية
المؤسسات الشرعية من بطلان وفساد وتوقف وتخيير ونحو ذلك³.

ولقد تعمدت إيراد هذا المفهوم بين هذه التعاريف الدقيقة لأشير إلى أنه يمتاز عن بعض
التعاريف التي لم تميز بين القواعد الفقهية والنظرية التي هي القاعدة الكبرى والتي موضوعها كلي
تدرج تحته موضوعات متشابهة في الأركان والشروط والأحكام العامة؛ كمنظرة الملكية ونظرية
العقد ونظرية البطلان....

3. تعريف جمال الدين محمد عطوة الذي قال فيه عن النظريات الفقهية بأنها عبارة عن
هيكل علمي لموضوع خاص من موضوعات الفقه له بداية ونهاية وأركان وشروط؛ وهو تعريف
عائم لا يميز النظرية الفقهية عن غيرها⁴ مثل سابقه.

4. تعريف بلال مهران: والذي لا يتعدد كثيراً عما سبقه من تعاريف. حيث قال: إن
النظريات الفقهية: هي المفاهيم الكبرى التي يشتمل كل منها على مجموعة الأسس والأحكام

1- المدخل الفقهي العام ص (235/1) مطابع ألف باء الأديب دمشق طرو (1967، 1968م).

2- محمد الزحيلي، النظريات الفقهية ص (202)

3- الفقه الإسلامي وأدلته (7/4).

4- يعقوب بن عبد الوهاب الباسين. القواعد الفقهية ص (146-147) مرجع سابق.

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
العامّة التي يتكون منها موضوع فقهي معين، بحيث تنطبق هذه الأسس والأحكام على
جميع الفروع والجزئيات التي يشملها هذا الموضوع¹.

الفرع الثالث: محاولة تحديد التعريف الراجح إن كثيراً من العلماء والباحثين والأكاديميين
المنشغلين بالفقه الإسلامي عموماً والذين كتبوا في النظريات الفقهية - كتباً مستقلة في
مجموعة من نظريات أو في نظرية واحدة لم يورد تعريف مصطلح النظرية² ولم يرسم حدودها
وضوابطها حتى حدث في بعض الأحيان خلط كبير في إطلاق هذا المصطلح وتداخلت فيه بعض
الأحيان المباحث الأصولية والفقهية والكلامية وغيرها، وصار أحياناً يطلق مصطلح النظرية
على أجزاء محدودة ومحصورة من نظرية أخرى ربما لا يستكمل شروط النظرية ولا تكتمل فيه
أسسها وأركانها. و أرى أن ذلك راجع إلى أمور أهمها:

أ/ حداثة العهد بالنظريات الفقهية؛ حيث أنه لم يكن المجتهدون من الأصوليون والفقهاء
ليعنوا بصياغتها³ والبحث في ضوابطها ومعاييرها، وإنما كان اجتهادهم العلمي - على وفرته
وغزارته - منصباً كله على تعرف حكم الله في كل واقعه تطراً أو من الممكن أن تقع أو على
تقعيد القواعد التي لا يمكن أن تؤلف كل منها نظرية كاملة في أكثر الأحيان.

وهذا لا ينقص من شأن الفقه الإسلامي لأنه في أصله فروعى واقعى⁴ ورغم هذه الحقيقة فإنه
قد وجد من كتب في النظريات الفقهية من القدامى وإن لم يطلق على ما كتب اسم النظرية
كالفقيه المالكي الخطاب الذي قام بالكتابة في الالتزام في مؤلفه
المسمى (تحرير الكلام في مسائل الالتزام) والفقيه الحنفي العلامة عبد العزيز البخاري الذي قام

1- بلال مهران. نظرية الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة ص (06)

2- مثل أحمد الحصري في كتابه (نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه) وكذا فتحي الدريني له
كتاب مستقل في النظريات الفقهية مقرر في كلية الشريعة بجامعة دمشق

3- عبد الرزاق السنهوري مصادر الحق (19/6) مرجع سابق.

4- الشيخ طه الديناري في تقديمه لكتاب الدريني الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص (6) بتصرف

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
بالكتابة في الأهلية وعوارضها في كتابة (كشف الأسرار) والفقهاء الحنفي أيضاً غيات الدين
البغدادي الذي قام بالكتابة في الضمان في كتابه المسمى (مجمع الضمانات)، وكلهم من
علماء القرن الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر (المجري).

ب/ لم تظهر الحاجة إلى وضع النظريات في الفقه الإسلامي إلا في السنوات الأخيرة
وبالتحديد منذ منتصف القرن الرابع عشر المجري بعد أن تعقدت الحياة وكثرت مشاريع
الناس وضائق أوقاتهم فأصبحت الحاجة ملحة إلى وضع نظريات في الفقه الإسلامي يعالج كل
منها موضوعاً معيناً¹.

ج/ صعوبة وعسر صياغة النظريات الفقهية الذي يتطلب ازدواج الثقافيين الشرعية والقانونية
مع العلم أن البحث العلمي في الفقه وأصوله لأشدّ عسراً وأوعر مسلكاً وأعزّ مطلباً لتعدد
المذاهب الفقهية وتشعب الآراء حتى في المذهب الواحد بل في المسألة الواحدة، بالإضافة إلى تعقد
أسلوب القلم من مصنفاتها وفقدان المنهج العلمي فيما تناولته من أبحاث².

ورغم هذه الملاحظات فإن هناك من عرف النظرية الفقهية تعريفاً موجزاً مضبوطاً يكاد
تنطبق عليه جميع مواصفات التعريف الجامع المانع ومن هؤلاء: جمال الدين عطية
الذي قال: ويمكن تعريف النظرية الفقهية بأنها (التصور المجرد الجامع للقواعد العامة الضابطة
للأحكام الفرعية الجزئية)³.

ولقد عمل صاحب التعريف على استخراج محترزات تعريفه التي نوجزها فيما يلي حيث قال:
• فهي تصور يقوم بالذهن، سواء استنبط بالتسلسل الفكري المنطقي، أو استمد من
استقراء الأحكام الفرعية الجزئية.

1- محمود بلال مهران نظرية الحق ص (6-7) مرجع سابق

2- الشيخ طه الديناري مقدمة كتاب (الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده) للدريبي

3- جمال الدين عطية التنظير الفقهي ص (9) طبع الدوحة (1407هـ/ 1987م)

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

• ومعنى التجريد أنه محاولة التخلص من الواقع التطبيقي للنفوذ إلى الفكرة الأساسية التي تحكم هذا الواقع.

• ولفظ الجامع في التعريف مقصوده محاولة الإحاطة بجميع جوانب الموضوع والبحث في كافة مستوياته وأبعاده.

والتعرف على القواعد والصفات العامة المشتركة بين كافة الظواهر والأحكام معرضاً عن تلك التي تخص ظاهرة معينة أو حكماً محدداً¹.

ومما تركني أميل إلى اختيار تعريف جمال الدين هو جدية بحثه ودقته واستفاضة التي قل أن وجد - في حدود علمي - نظائر لها في بحث النظريات الفقهية وقد عمل على حصر ما هو من التنظير الفقهي واستبعاد أمور قد تختلط به وليست منه حيث قال:

(إن الأحكام الفقهية الفرعية أي التي تتعلق بمسألة محددة لا تدخل في باب النظريات الفقهية، كما لا تعتبر فتوى المفتي في تصرف معين، أو واقعة معينة، وكذلك حكم القاضي في نزاع محدد من قبيل النظريات الفقهية الفرعية فهذا أو ذاك إنزال الحكم الشرعي على واقعة محددة...) ². بل الذي يعتبر من قبل النظريات قد يكون قاعدة أصولية أو كلامية أو لغوية، أو قاعدة مشتركة بين أبواب من قسم فقهي واحد كالعقود مثلاً، أو قاعدة عامة لباب واحد كالبيع مثلاً. وبالتالي فإن التعريف ينطلق أساساً من التأصيل والتنظير والانطلاق من القواعد العامة التي تستند غالباً على مباحث أصول الفقه³ لأنها في الغالب أحكام كلية أكثرية وتشمل أكثر من باب من أبواب الفقه ثم ينتشر هذا التصور أو المفهوم ويتسع ليشمل جزئيات كثيرة وتطبيقات متنوعة يجمعها ذلك النظام الرابط بينها إذ أنها تتعلق بجانب من جوانب التشريع والحياة.

1- التنظير الفقهي ص (9)

2- المرجع نفسه ص (10-11)

3- المرجع نفسه ص (11)

المبحث الثاني: البعد المقصدي ويشمل مطلبين هما:

المطلب الأول: الحاجة إلى المقاصد في ميدان التشريع: لقد درج الأصوليون على تناول المقاصد في مباحث القياس والمصالح المرسله، أما الفقهاء ففي حكم التشريع، وتناولها غيرهم في كتب التصوف والسلوك كالإحياء وكما فعل الترمذي الحكيم الصوفي الفيلسوف في كتاب الصلاة ومقاصدها والحج وأسراره وعلماء الكلام كصنيع الماتريدي حتى لم يكدهم يخل منه، مصنف من المصنفات غير أنه لم يجمع شتاته في مصنف مستقل إلى أن سطع نجم العلامة أبو إسحاق الشاطبي فأعطى لفن المقاصد حقه ورسخ قدمه وبين مقامه في فهم النص فهما صحيحاً، وأصل قاعدة أخذ النصوص بمقاصدها وعمل على إدخال التفسير المصلحي في الكليات وحكمها في فهم الجزئيات وتوجيهها رداً للمتشابهات إلى المحكمات، وبين أن المقاصد الكلية هي أصول قطعية لكل اجتهاد مما كان له الدور البارز في إعادة تشكيل العقل الفقهي وإعادة ترتيب موازنه وأولوياته، بعد أن اختلت الموازين والأولويات ووقع على مر العصور التقلد والتأخير في غير محله والتضخيم والتقرنم على خلاف الوضع الحق فضيقت معاني وأحكام وأهملت كليات على حساب مراعاة مظاهر وأشكال، وتنوسيت جواهر ومقاصد وطفت جزئيات.

وبالتالي فالقضية الكبرى أمام العلماء والمفكرين- قبل البدء ببناء أية منظومة تشريعية أو صياغة القوانين هي قضية إعادة ترتيب الأولويات تجاه منظومة الموازين والقيم والتسلح بالتقاف المقاصدية وما تثمره من عقلية ترتيبية التي يحتاجها المشرع والمصلح بل وكل من له مكانة في التوجيه والتسيير والتخطيط ليس على المستوى الإسلامي فقط بل حتى على المستوى الإنساني العالمي للتقليص من تلك المظاهر المخزنية التي صارت من أكبر مظاهر الحياة المعاصرة والحضار. المعاصرة كالدفاع عن الاقتصاد والتنمية الاقتصادية ولو كان ذلك على حساب البشر والتنمية البشرية والدفاع عن الحريات والحقوق الفردية ونسيان أو تناسي حقوق الأمم والشعوب

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى والمجتمعات والاهتمام بجلب الأرزاق وتخريب الأخلاق ومحاربة تلويث البحار والهواء وعدم المبالاة بتلويث النفوس وتسميم العقول¹.

ومن هنا تظهر الحاجة لهذا البعد (في عملية البناء والإصلاح، والحاجة إلى اجتهاد المقاصد وفقه المقاصد الذي وصفه العلامة ابن القيم بقوله: "بأنه الفقه الحلي الذي يدخل على القلوب بغير استئذان..") ويصفه بأنه: "مراد الشارع وقصد الشارع الذي كان ضالة المتقدمين ومن تبعهم من العلماء الراسخين ولم تكن الألفاظ لتأسرهم إذا ظهر لهم ما وراءها من حكمة وقصد"².

لقد أتى على الفقه الإسلامي - عموماً - حين من الدهر صار فيه أقرب إلى الجمود والعجز منه إلى الحياة والفعالية لأنه افتقر إلى روح المقاصد وهذا ما نبه عليه أكثر من محقق من محققي الإسلام ومجددي الفقه من القدامى والمعاصرين، نذكر منهم العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور حين قال: "كان إهمال المقاصد سبباً في جمود كبير للفقهاء ومعولاً لنقض أحكام نافعة"³ وكذلك الأستاذ علال الفارسي الذي جعل ربط الفقه بمقاصده ضماناً وصمام أمان من موته والرغبة عنه فقال: إن في ثلة الفقهاء المجددين - على قلتهم - ضماناً للسير بالفقه إلى شاطئ النجاة حتى يصبح مرتبطاً بمقاصد الشريعة وأدلتها وتمتعاً بالتطبيق في محاكم المسلمين وبلدانهم⁴. وبالتالي فإن أهم وأبرز وسائل فهم النصوص التشريعية والتعامل الصحيح مع المصادر الشرعية لسن القوانين هو ربط الأحكام بمقاصدها والفروع الفقهية بقواعدها وأصولها والعمل على الوقوف على أسرارها وغاياتها، فقد تقرر أن لكل حكم شرعي وظيفة وغاية يحققها وعلّة

1- جمال الدين عطية نحو تفعيل مقاصد الشريعة الخاتمة (بتصرف)

2- أعلام الموقعين عن رب العالمين (63/3) دار الجيل بيروت

3- أليس الصبح بقريب ص (200)

4- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص 164 دار الغرب الإسلامي 1993

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
ظاهرة أو كامنة يعمل على إيجادها، وإن الأحكام وسائل لتحقيق مقاصد الشارع الحكيم التي لا
تخرج عن جلب مصلحة الإنسان في العاجل والآجل.

وفيما يلي بيان لمفهوم المقاصد وصلتها بالمصالح وثبوتهما بالأدلة النقلية والعقلية لتظهر الحاجة
إلى فن المقاصد في كل ميدان وخاصة ميدان التشريع وسن القوانين وذلك كله في المطاب
الموالي:

المطلب الثاني: مفهوم المقاصد وصلتها بالمصالح وثبوتهما بالنقل والعقل. ويشمل هذا المطلب
على فروع

الفرع الأول: في معنى المقاصد

1. تعريف المقاصد لغة: جمع مقصد مأخوذ من القصد وقد استعملت كتب اللغة كلمة
القصد بمعان متعددة وتفسر بما كلفني الغرض والهدف يقول الجوهري: القصد إتيان الشيء
نقول: قصدته وقصدت له، وقصدت إليه، بمعنى قصدت قصده نحووت نحوه ويقول في مادة غرض
والغرض الهدف الذي يرمي إليه، وفهمت غرضك أي قصدك¹. وأورد ابن منظور هذا
المعنى فقال: وفهمت غرضك أي مقصدك² وجاء في المصباح المنير الهدف: الغرض³ وفي المعجم
الوجيز الغرض: الهدف الذي يرمي إليه والبغية والحاجة والقصد يقال فهمت غرضك
قصدك⁴ وفي الصحاح: ومنه سمي الغرض هدفاً⁵.

ومن هنا يتبين لنا: أن القصد يستعمل بمعنى: الهدف والغرض والبغية والحاجة ومن هنا
أخذت مقاصد الشريعة بمعنى أهدافها وأغراضها والبغية التي يراد لها أن تحقق في تشريع الأحكام.

1- الصحاح (534/2)

2- لسان العرب (196/7)

3- المصباح المنير (873/2)

4- المعجم الوجيز ص 488

5- الصحاح (1442/4)

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

2. تعريف المقاصد في الاصطلاح: مقاصد الشارع، ومقاصد الشريعة والمقاصد الشرعية كلها عبارات تستعمل بمعنى واحد، وهو المعنى الذي نود تعرفه وتحديدته فيما يلي:

لقد وردت في كتب الأصول القديمة إشارات إلى معنى المقاصد شرعاً غير أن بعض المعاصرين عملوا على تعريفها وضبطها ونبدأ:

أ- بتعريفات الأقدمين:

1- ما قاله الرازي أثناء تفصيلاته للمصلحة قال: " لأن المقصود من الشرائع رعاية المصالح".
وعبر عنها في موضع آخر فقال: " أما التي في محل الضرورة فهي التي تضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي: حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل¹

2- ما قاله الآمدي وهو يتكلم عن التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة قال: "فالألحما المقصود من شرع الأحكام"².

3- ما قاله الكمال وشارح تحريه ابن أمير الحاج: « تنقسم العلة بحسب المقاصد وبحسب الإفضاء إليها وبحسب اعتبار الشارع لها علة، فالأول انقسامها بحسب المقاصد. .. وهي أي المقاصد التي تدل على اعتبار الوصف ضرورة وهي ما انتهت الحاجة فيها إلى حد الضرورة ثم لم تشهد إهدارها في ملة من الملل السالفة وهي خمسة حفظ الدين ..."³

4- ما قاله ابن اللحام الحنبلي في تعريفه للمناسب قال: "وهو وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة"⁴.

5- أما مؤسس نظرية المقاصد وشيخها بدون منازع أبو إسحاق الشاطبي فإنه لم يحرص على إعطاء المقاصد حداً أو تعريفاً. .. ولعله اعتبر الأمر واضحاً خاصة وأنه خصص كتاباً للمقاصد

1- المحصول 480/2 دار الكتب العلمية بيروت 1988

2- منتهى السؤل 4/3

3- التقرير والتحرير 143/3

4- المختصر في أصول الفقه ص 148

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
من موافقاته ذلك أنه (قال): أنه كتب كتابه للعلماء، بل للراشخين في علوم الشريعة حيث أنه
يخاطب بكتابه "من كان ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى
التقليد والتعصب للمذهب"¹ فمن كان هذا شأنه فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفاً لمعنى المقاصد.
خاصة وأن المصطلح مستعمل رائع قبل الشاطبي بقرون.

ب- تعريفات المعاصرين: ونبدأ بأستاذين فاضلين وعلمين من ربوع المغرب أولهما:

1- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور يعرف المقاصد بكلام يطول حيث يقسمها إلى مقاصد
عامة وهي:

* المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص بنوع
خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو
التشريع من ملاحظتها. .. أو على الأقل ملحوظة في أنواع كثيرة منها. وقد ذكر منها: حفظ
النظام وجلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مهابة مطاعة
نافذة، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال وعمارة الأرض واستنباط خيراتها وتبوير
المنافع ...

ومقاصد خاصة وعرفها بأنها: الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو
لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة. . وتدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع
أحكام تصرفات الناس مثل: قصد التوثق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقد
النكاح ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق ويمكن أن يؤخذ من هذا تعريفاً أو مفهوماً
موجزاً مؤداه بأن (مقاصد الشريعة هي ما جاءت الشريعة لتحقيقه من صلاح البشر في العاجل
والآجل أي في حاضر الأمور وعواقبها، وهي قسمان عامة وخاصة².

1- الموافقات 87/1

2- ينظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ص 51 وما بعدها.

- الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
- 2- علال الفاسي: جمع مقاصد الشريعة - العامة والخاصة - في تعريف موجز واضح قال فيه: المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها فسطره الأول (الغاية منها) يشير إلى المقاصد العامة، وبقيته التعريف للمقاصد الخاصة أو الجزئية.
- 3- يوسف العالم عرف المقاصد بقوله: "أما المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراتهم سواء كان تحصيلها عن طرق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار"²
- 4- وصاغ أحمد الريسوني تعريفاً موجزاً اختاره من مختلف الاستعمالات الواردة عند العلماء الذين تحدثوا في موضوع المقاصد فقال: "إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"³.
- 5- ويعرفها نور الدين الخادمي بقوله: "المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير العبودية لله عز وجل ومصلحة الإنسان في الدارين"⁴.
- 6- واختار عبد الرحمن الكيلاني أن يكون تعريفه للمقاصد موجزاً مركزاً على النحو الآتي فقال هي: "المعاني الغائية التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامها"⁵
- خلاصة ونتائج: ومن خلال إمعان النظر في هذه التعاريف وغيرها نصل إلى نتائج أهمها.
- 1- أن بعضهم أطال وأطنب في التعريف وبعضهم أوجز.

1- مقاصد الشريعة ومكارمها ص 3

2- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص 79

3- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص (7)

4- علم المقاصد الشرعية ص 17

5- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً ص 47

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

2- بعضهم تبنى تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي بحرفيته دون أن ينسبه إلى أحدهما ولعل العذر في ذلك أن من أجود تعاريف المعاصرين للمقاصد تعريف الفاسي ومفهوم ابن عاشور.

3- يتفق الجميع على أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح في العاجل والآجل.

4- هناك علاقة وطيدة بين المعنى اللغوي للمقاصد الذي هو الهدف والغاية والاتجاه، والمعنى الاصطلاحي فمقاصد التشريع هي ما اتجه إليه الشارع في تشريعه للأحكام وهو تحقيق مصالح الناس الفرع الثاني: المقاصد والمصالح: المصالح جمع مصلحة وهي كاسمها شيء فيه صلاح قوي ولذلك اشتق لها صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه. .. وهو هنا مكان مجازي وعرفها العز فقال: " المصالح أربعة أنواع اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها"¹ ويقول الشاطبي وأعني بالمصالح: " ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق"²

ولقد اختلفت عبارات الأصوليين في التعبير عن المقاصد والمصالح والذي يؤخذ من تعبيرهم أن (المقاصد والمصالح متحدان ذاتا ويختلفان من حيث الإطلاق) فإذا نظرنا إليها في جانب الله تعالى حسن إطلاق المقاصد على المصالح وإذا نظرنا إليها في جانب المكلفين حسن إطلاق المصالح ويشير إلى هذا قول الأصوليين " لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم"³... فكأنهم يقولون بأن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع، ومقصوده المحافظة على مصالح الخلق وفي هذا المعنى يقول

1- قواعد الأحكام (11/1 و12)

2- الموافقات (25/2)

3- الغزالي: المستصفى (286/1)

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
الأمدي في تعريف المناسب: عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه
حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم وسواء كان ذلك المقصود جلب
مصلحة أو دفع مفسدة¹.

الفرع الثالث: ثبوت المقاصد (الأدلة على أن للشارع في تشريعه مقاصد): لقد تناول
المعاصرون هذه القضية بأساليب مختلفة، فمنهم من أتى بكثير من الأدلة من الكتاب والسنة
والإجماع والعقول وكذلك بالأحكام الشرعية ومنهم من ذكر عناوين أخرى كبعثه الرسل
واستقراء الأحكام من الكتاب والسنة والقواعد الكلية التي حظيت بإجماع علماء الشريعة وتُجمل
أهم الأدلة فيما يلي:

أولاً: الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع.

1- من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾² وقوله سبحانه: ﴿يا أيها
الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين﴾³ وقوله
تعالى: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لآعين ما خلقناهما إلا بالحق﴾⁴ وقوله تعالى
﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾⁵. ونحو ذلك من الآيات الكثيرة التي تبين
مقصد الشريعة كرسالة بصفة عامة أو مقاصد أحكام شرعية جزئية معينة كما هو الحال في
تعليل القصاص والحدود والطهارات نحو قوله تعالى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
ولكن يريد ليطهركم...﴾⁶

1- الأمدي

2- الأنبياء (107)

3- يونس (57)

4- الدخان (38-39)

5- المؤمنون (115)

6- المائدة (6)

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحي

2- أما من السنة: فيظهر لكل مطلع على أنواع السنة القولية والفعلية والتقريرية أنها ناطقة بالحكم والمقاصد داعية العقول والألباب إليها إما تصريحاً وإما تنبيهاً وتلميحاً ويكفي أن ننقل في هذا المقام قول ابن القيم: "كيف والقرآن وسنة رسول ﷺ مملوءان بما وتعليل الخلق بهما، والتسبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق الأعيان... فهو يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"¹.

3- ومن الإجماع قال الغزالي: "ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. ثبت إجماع الأئمة. على أن للأحكام الشرعية مقاصد وأنها معللة بمصالح العباد"² وقد نقل هذا الاتفاق الشاطبي³ والآمدي⁴ وغيرهم ولم يخالف في هذا إلا الظاهرية الذين إذا نظرت إلى أصولهم تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة ويقفون عند ظاهر النص... فقد نقل عنهم أن الشريعة إنما جاءت لابتناء المكلفين أيهم أحسن عملاً والتكاليف وضعت للابتلاء والاختبار، والمصالح -عندهم- تجري على حسب ما أجازها الشارع لا حسب أنظارهم، فنحن من أتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة من حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذلك واتباع المعاني رأياً فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر⁵ وقد رد عليهم أكثر من واحد.

1- مفتاح دار السعادة (408/2)

2- المستصفى (310/1)

3- الموافقات (29/2 و 54 و 107)

4- الإحكام (277/2)

5- ينظر في تخيل مذهب الظاهرية كل من مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر بن عاشور ص(46) والمقاصد الشرعية للشريعة للدكتور يوسف العالم ص(123).

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

ثانياً: المعقول: قال الجويني (ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة)¹. وقال العز بن عبد السلام: (لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد)² وقال ابن القيم: (إذا تأملت الشريعة وجدتها من أولها إلى آخرها شاهدة بذلك (بإثبات المقاصد والعلل) ناطقة به، ووجدت الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة باديا على صفحاتها مناديا، عليها يدعوا العقول والألباب إليها³ وعد الزمخشري " أن من جحد الحكمة في خلق العالم فقد سفه الخالق وظهر بذلك أنه لا يعرفه ولا يقدره فكان إقراره بكونه خالقا كلا إقرار"⁴. وقال الغزالي "أن مصلحة الدين والدنيا مراد الشارع) وهو معلوم بالضرورة وليس بمظنون، وأن دفع الضرر مقصود شرعا"⁵ وقال ابن تيمية "إن الشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها"⁶.

ثم إن الشريعة دعت أتباعها إلى التفكير فيما ينفعهم وما يضرهم وأن يعتبروا، ونعت على الذين لا يتفكرون ﴿فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا﴾⁷

المبحث الثالث: البعد الاجتماعي (مراعاة العرف والعادة)

1- البرهان ص (206)

2- قواعد الأحكام (160/2)

3- مفتاح دار السعادة (409/2)

4- الكشف (20/1)

5- الإحياء (109/2) والمستصفي (307/1)

6- مجموع الفتاوى (312/15) و(48/20)

7- النساء (78)

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

المطلب الثالث: الحاجة إلى مراعاة العرف عند القيام بعملية بناء أو إصلاح أية منظومة تشريعية.

إن العرف في لغة العرب مرادف للكلمة (المعروف) كما جاء على لسان المفسرين وعلماء اللسان وأنه ألصق الأصول والمصادر والمبادئ بحياة الإنسان وحركته كونه مصدراً تلقياً ومجالاً حيويًا لتحرك المجتهد والفقهاء والمفتي والقاضي والحاكم فكيف يعزل عنه المشرع واضع التقنيات ومراجع التعديلات إن لذلك آثاراً وخيمة يكون صاحبها يفسد أكثر مما يصلح وأنه كمن يطيب جميع الناس بمختلف أعمارهم وأدوائهم بدواء واحد فيهلك ويهلك، ويدخل على الناس الحرج والعنف والمشتاق والمفاسد الشيء الكثير، وربما خفق بأعماله ضد مقصوده، وحمل الناس على الثورة عليه والخروج على التشريع، وإن عجزوا تحايلوا للهروب من تنفيذه؛ ذلك أن للعادات والأعراف سلطناً على النفوس، وتحكماً في العقول، يصعب تحويل الناس عنها ولقد أقر الشارع الحكيم العادات والأعراف التي لا تناقض مقصوده ولا تبطل مراده أما الأعراف والعادات الفاسدة فقد تدرج في القضاء عليها، وتحويل الناس عنها؛ بشتى الوسائل، ويشهد لهذا: أن للعادات والأعراف سلطناً على النفوس وتحكماً في العقول، فمتى رسخت العادة اعتبرت من ضرورات الحياة. لأن العمل - كما يقول علماء النفس - بكثرة تكراره تألفه الأعصاب والأعضاء ولاسيما إذا اقتضته الحاجة، ومن ثم يقولون: إن العادة طبيعة ثانية. ويقول فقهاؤنا: إن في نزع الناس عن عاداتهم حرجاً عظيماً...¹ ولذلك قاسى الأنبياء والمصلحون كثيراً من المصاعب والأهوال... لتحويل الناس عن مفاصد عاداتهم وأعرافهم. وفي هذا المعنى تقول عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها واصفة سياسة التشريع: "إنما نزل أول ما نزل من القرآن سورة فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل أول شيء لا تشربوا ولا تنزونا لقالوا: لا ندع الخمر ولا الزنى أبداً"².

1- الزرقاء، المدخل الفقهي (839/2-837)

2- قول عائشة أخرجه البخاري رقم (4993) في كتاب فضائل القرآن الكريم فتح (38/9-39)

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
 وقال ابن القيم: (في معرفة الناس) هذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم فإن لم يكن
 فقيها فيه فقيها في الأمر والنهي ثم يطبق أحدهما على الآخر وإلا كان ما يفسده أكثر مما يصلح،
 وتصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر
 والخداع... بل ينبغي أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتياهم وعوائدهم
 وعرفياتهم. فإن الفتوى تتغير بتغير الأزمان والمكان والعوائد والأحوال وذلك كله من دين الله "1
 وبعد هذه المقدمة التي لا بد منها يتأكد على من يتولى عملية بناء أو إصلاح أية منظومة
 تشريعية أن يكون على دراية تامة بقاعدة العرف.

1 - تعريفًا وحدودًا (أي الحدود التي يشملها والأركان التي يقوم عليها).

2 - وأنواعًا وأقسامًا. فيعرف تقسيمات العرف باعتباره المختلفة: اللفظي وما هو من
 قبيل المجاز، والعملية، والمتعلق منه بالأفعال العادية والمعاملات المدنية، كما يعرف العرف العام
 وهو الفاشي في جميع البلدان بين جميع الناس. والعرف الخاص ببلد دون غيره أو مكان أو فئة
 من الناس دون أخرى كفتنة التجار أو المحامين.

3 - وشروطًا. فيعرف شروط اعتبار العرف ومتى يكون له سلطان في الأحكام الشرعية
 وذلك بتعرفه عليه هل هو مطرد أم غالب؟ فيجب اعتباره، أو هو من قبيل العادة الفردية، أو
 العادة المشتركة التي يتساوى معتادوها وغيرهم عدداً وقد تسمى -تساهلاً- عرفاً مشتركاً فلا
 يتناولها العرف ولا تأخذ حكمه، كما يعرف العرف الحادث أو الطارئ الذي لا عبرة به، كما
 أنه لا عبرة للعرف إذا وقع تصريح بخلافه إذ التصريح أقوى من الدلالة، كما يعرف -في شروط
 العرف- أن لا يكون العمل به تعطيلاً لنص ثابت أو أصل قطعي في الشريعة. فإن كان كذلك
 فالعرف فاسد أو خاطئ ولا يغير من الألفاظ الشرعية ولا يجوز العمل به. بل يجب النهي عنه
 والعمل على محاربهته على حسب مرتبة المفسدة المترتبة عنه وانطلاقاً من ضوابط ودرجات تغيير
 المنكر. هذا إذا كان العرف معارضاً لنص خاص، أما إذا كان معارضاً لنص تشريعي عام شاملاً

1 - إعلام الموقعين عن رب العالمين (204/4-205).

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
بعمومه الأمر المتعارف عليه وغيره ويمكن تنزيل النص عليه أو التوفيق بينهما، أو كان معارضا
باجتهاد كقياس أو استحسان أو استصلاح أو غير ذلك. فإن ذلك محل اجتهاد.

4) - وقراءتنا بمعنى يجب معرفة مع هذا كله القرائن العرفية وهي المرافقة أو المصاحبة للعرف،
ودلالة هذه القرائن على مدلولاتها، ومتى تكون دلالتها قطعية كالرماد أو الدخان على وجود
النار، ومتى تضعف حتى تنزل دلالتها إلى مجرد الاحتمال، وإن كانت القرائن -عموما- هي
ألصق بالقاضي والمفتي والمجتهد.

5) - ومع معرفة القرائن يجب أن تعرف الأحكام التي يجب تغييرها بتغير الزمان (وهي
الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية)، وتمييزها عن الأحكام الأساسية التي جادت الشريعة
لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الآمرة والناهية...

6) - ولا بد أن يعرف عوامل تغير الزمان إما بفساد الأخلاق وفقدان الورع وضعف
الوازع الديني؛ وإما نتيجة التطور وحدث تنظيمات ووسائل جديدة... فيتعامل مع كل مسألة
على حدة فيعطئها حقها¹

7) - يجب على كل من يتصدى للعملية التشريعية (بناءً أو إصلاحاً) أن يعرف قدرا من
علوم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد والسياسة والقوانين الدولية ونحوها من الدراسات
الإنسانية التي تكشف له الواقع الذي يعايشه ويعامله؛ حتى يعرف العوامل التي تؤثر فيه من
نفسية، وثقافية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وبذلك تحدد له ظروف مجتمعه ومشكلاته
وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى ومدى تأثره بها وتأثيره فيها²....

1- سنفصل هذا في بعد مراعاة المستحدثات

2- كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور القرضاوي (47 و48) وسنفصل هذا في بعد مراعاة
الدراسات التكاملية والبعء النفسي.

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

المطلب الثاني: مفهوم العرف وتقسيماته، ومكانته في التشريع وشروط اعتباره وطبيعة الأحكام المبنية على العرف.

الفرع الأول: مفهوم العرف وتقسيماته

أولاً: العرف والعادة في اللغة والاصطلاح

في اللغة: يطلق العرف على معان كثيرة منها:

- العرف: ضد النكر يقال أولاه عرفاً أي معروفاً

- وهو أيضاً الاسم من الاعتراف. يقول له علي ألف عرفاً أي اعترافاً.

- ويطلق على شعر عنق الفرس (عرف الفرس) وبه فسر قوله تعالى: {والمرسلات عرفاً}¹

أي يتتابعون كعرف الفرس، وقيل معناه أرسلت بالعرف أي بالمعروف.

- ويطلق على المعروف ومنه قوله تعالى: {وأمر بالعرف}²: المعروف³ من الإحسان...⁴

أما العادة فمن (عود): عاد إليه رجوع وعودة وفي المثل (العود أحمد).

وعاد فلان كذا واعتاده وتعوده أي صار عادة له، والمعادة: الرجوع إلى الأمر الأول

وعاودته الحمى⁵. فهي اسم لتكرير الفعل والانفعال حتى يصير سهلاً تعاطيه كالطبيع ولذلك قيل

(العادة طبيعة ثانية)⁶

1- سورة المرسلات الآية (1).

2- سورة الأعراف الآية (199).

3- فتح الباري (304/8).

4- يراجع كل من [الراغب الأصفهاني: معجم مفردات القرآن ص (343) ومحمد الرازي: مختار الصحاح ص (427)].

5- مختار الصحاح ص (460).

6- مصطفى أحمد الزرقاء: المدخل الفقهي العام (838/3).

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

في الاصطلاح: وردت في تعريف العرف في- اصطلاح علماء أصول الفقه- تعاريف كثيرة

نختار منها:

- تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية: وهو "ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه"¹

ومن المحدثين تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاّف حيث عرفه بقوله: "هو ما تعارفه الناس

وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك"².

ولعل التعريف الجامع المانع الكاشف عن حقيقة العرف بأوضح صورة وبأدق الحدود هو ما

اختاره الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء حيث قال: " العرف هو عادة جمهور قوم في

قول أو فعل"³ وهذا التعريف يفيد ما يلي:

1 - العرف نوع من العادة لأن العادة جنس أعم تحته أنواع منها العرف.

2 - العرف يعتمد على نصاب عدد من الناس لا بد منه وإلا كان عادة فردية أو مشتركة

(جمهور).

3 - العرف أقسام منها (لفظي وعملي) و(عام وخاص) من جهة أخرى.

4 - العادة لا تسمى عرفاً إلا في الأمور المنبغثة عن التفكير والاختيار.. فيخرج ما يكون

ناشئاً عن عوامل طبيعية كبلوغ الأشخاص... وإن كان مطرداً أو غالباً فهو عادة وليس عرفاً⁴.

الفرق بين العادة والعرف: العادة أعم من العرف لأن العادة تشمل: العادة الناشئة عن عامل

طبيعي، والعادة الفردية، وعادة الجمهور التي هي العرف. فتكون -بالتالي- النسبة بين العادة

والعرف هي العموم والخصوص المطلق لأن العادة أعم مطلقاً وأبداً، والعرف أخص إذ هو عبارة

1- مجموع الفتاوى (16/19).

2- عبد الوهاب خلاّف، أصول الفقه ص (89)

3- المدخل الفقهي العام (840/2).

4- المرجع نفسه

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
عن عادة مقيدة. فكل عرف عادة وليست كل عادة عرفاً. فالعادة قد تكون فردية أو
مشتركة¹.

ثانياً: تقسيمات العرف: للعرف أقسام كثيرة بحسب اعتبارات مختلفة فهو:

- 1- إما أن يتعلق باستعمال بعض الألفاظ في معان اتفق الناس على استعمالها فيها؛ وإما أن يتعلق باعتياد أنواع من المعاملات والأعمال وبالتالي فهو: عرف لفظي، وعرف عملي.
 - 2- ثم من جهة أخرى إما إن يكون عاما فاشيا في جميع البلدان بين جميع الناس، وإما أن يكون مقتصرا على بلد أو مكان دون آخر وبالتالي فهو عرف عام وعرف خاص.
- فالأول (العرف اللفظي) كاستعمال لفظ " الدراهم " بمعنى النقود الراجعة... والأصل فيها أنها نقد فضّي مسكوك، وكاستعمال لفظ " البيت " بمعنى الغرفة في بعض البلدان وبمعنى الدار بجملتها في البعض الآخر.

والثاني (العرف العملي) كاعتياد الناس تعطيل بعض أيام الأسبوع من العمل وكاعتيادهم في بيع بعض الأشياء الثقيلة - كالحطب - أن يكون على البائع حملتها إلى المشتري.

الثالث (العرف العام) كاستصناع كثير من الحاجات واللوازم من أحذية وألبسة وأدوات.

الرابع (العرف الخاص) كعرف التجار فيما يعد عيبا ينقص الثمن.. وما لا يعد عيبا...².

الفرع الثاني: مكانة العرف في الشريعة وشروط اعتباره

أولاً: مكانة العرف في الشريعة: لقد جاء في العادة أو العرف قواعد فقهية كثيرة منها:

العادة محكمة - استعمال الناس حجة يجب العمل بها - الممتنع عادة كالممتنع حقيقة - لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان - الحقيقة تترك بدلالة العادة - إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو

1- مصطفى أحمد الزرقاء: المدخل الفقهي العام (2/843-844) ود. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي (2/879).

2- يراجع كل من [د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي (2/829-830) ود. بدران أبو العينين بدران: أصول الفقه الإسلامي ص (226-227) وغيرها]

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
غلبت - العبرة للغالب الشائع لا للنادر - المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً - ¹ المعروف بين
التجار كالمشروط بينهم - التعيين بالعرف كالتعيين بالنص...².

ويكاد يكون العرف موضع اتفاق بين الفقهاء... إذ هو مرجع القاضي والمفتي في تطبيق
الأحكام المطلقة على الوقائع والحوادث كتقدير النفقات والكفآت ونوعها وما يخجل بالمرءة
الواجب تحققها في الشاهد ليكون عدلاً وما لا يخجل بها. وهو ملجأ - أيضاً - لمعرفة ما يريد الناس
بأقوالهم في العقود والألفاظ والتصرفات والشروط... وبالتالي فله سلطان واسع المدى في توليد
الأحكام وتغييرها وتعديلها وتحديدتها وإطلاقها وتقييدها...³.

ولذلك فالفقهاء كلهم يعملون بالعرف في الجملة فقد قال الإمام القرابي: " أما العرف
فمشارك بين المذاهب ومن استقرأها وجددهم يصرحون بذلك فيها"⁴.

ولقد بنى الأئمة كثيراً من الأحكام على العرف؛ فالإمام مالك بنى كثيراً من أحكام مذهبه
على عرف أهل المدينة، كما بنى الإمام الشافعي كثيراً من أحكام مذهبه على عرف أهل مصر
وترك فيها ما بناه على عرف أهل العراق والحجاز من قبل، ويدل على ذلك نقل الناقلين عنه
العبارة المتكررة " قال الشافعي في الجديد، وقال الشافعي في القديم"⁵.

أما الحنفية فيعتبرون العرف دليلاً شرعياً وأصلاً من أصول الاستنباط كذلك⁶.

1- أي أنه يجب العمل به كما يجب العمل بالشرط، وما لا ضابط له في الشرع أو اللغة يرجع فيه إلى العرف.

د: وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي (831/2)

2- الشيخ أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ص (165 إلى 181)

3- مصطفى أحمد الزرقاء: المدخل الفقهي العام (832/2).

4- القرابي: شرح تنقيح الفصول ص (445) د. بدران: أصول الفقه الإسلامي ص (226).

5- يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص (182). فقد فصل في المسألة

6- وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي (831/2).

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
وأما الإمام أحمد والحنابلة فيكفي أن نفتح كتاب الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى نجد نماذج ليست بالقليلة للاستدلال بالعرف واعتباره أصلاً من أصول مذهب الإمام أحمد، فمثلاً يقول شيخ الإسلام في مسألة الإطعام في الكفارة... وبيناً أن هذا القول الرجوع في الوسط في الإطعام إلى العرف هو الصواب الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله فإن أصله أن ما لم يقدره الشارع فإنه يرجع فيه إلى العرف وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف لا سيما مع قوله تعالى: {من أوسط ما تطعمون أهليكم...} ¹.
وقد استدلل العلماء بأدلة مختلفة ومتنوعة على حجية العرف نأخذ منها ما يلي:

1) من الكتاب العزيز

- قوله تعالى في كفارة اليمين: {من أوسط ما تطعمون أهليكم} فلم يحدد الوسط الواجب وهو متروك لعرف الناس، والناس متفاوتون في هذا الأمر وبالتالي فما اعتبر في عرف الناس أنه وسط بين الغنى والفقر فهو المطلوب.

- قوله تعالى: {ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف} ² وذلك بالنسبة لوصي اليتيم.

2) من السنة

- حديث: {من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه} ³ والقبض متفاوت يرجع إلى نوع المبيع، ذلك يحدد بأعراف الناس وعاداتهم في القبض. (كالاستلام للمفتاح، ووضع اليد بالعقد...).

- حديث: {خذني ما يكفيك وولئك بالمعروف} ¹.

1- سورة المائدة الآية (91)، ينظر مجموع الفتاوى (349/3)

2- سورة النساء الآية (6)

3- متفق عليه أيضاً بلفظ (حتى يستوفيه) وروايات أخرى ذكرها ابن الأثير في جامع الأصول (1/454-455) وذكر بعضها ابن حجر في تلخيص الحبير (4/3). البخارى: رقم (2136) في كتاب البيوع باب بيع الطعام قبل أن يقبض فتح (349/4) ومسلم رقم (1536) و(1527) كتاب البيوع باب بطلان بيع البيع قبل القبض صحيح مسلم (1160/3).

3) الأدلة العقلية

يكفينا في ذلك أن ننقل شيئا من كلام الشاطبي في هذا المقام حيث يقول: " العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعا - كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية- أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعا -أمرا أم نهيا، أم إذنا- أم لا؛ أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر... فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك. فالعادة حرت بأن الزجر يسبب الانكشاف عن المخالفة كقوله تعالى: **{ولكم في القصاص حياة}**² فلو لم تعتبر العادة شرعا لم يتحتم القصاص ولم يشرع أن يكون شرعا لغير فائدة وذلك مردود بقوله تعالى: **{ولكم في القصاص حياة}**... ووجه ثالث وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره للعوائد لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد دل على جريان المصالح على ذلك لأن أصل التشريع سبب المصالح والتشريع دائم كما تقدم فالمصالح كذلك. وهو معنى اعتباره للعوائد في التشريع... ووجه رابع وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز أو غير واقع...³.

يقول مصطفى الزرقاء: " والعرف لا تعني عنه نصوص التشريع والتقنين لأنها لا يمكن أن تستوعب جميع التفاصيل والاحتمالات، كما أن كثيرا من أحكامها الآمرة نفسها مبنية على العرف ويتبدل فيه الحكم بتبدل العرف...⁴.

ثانياً: شروط اعتبار العرف

يمكن تلخيص شروط اعتبار العرف في أربع نقاط:

-
- 1- متفق عليه. البخاري: رقم (5359) في كتاب النفقات باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها. فتح (504/9) ومسلم رقم (171/4) كتاب الأفضية باب قضية هند، صحيح مسلم (1338/3).
 - 2- سورة البقرة الآية (179)
 - 3- الموافقات (212-211/2).
 - 4- يراجع كل من: المدخل الفقهي العام (851/2) ود. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي (835/2).

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

1 - أن يكون العرف مطردا أو غالبا. ويعبرون عنها ذلك بالأغلبية العملية (أي أن يكون عملهم به مستمرا في جميع الحوادث لا يتخلف) والأغلبية العددية (جريان أهله عليه حاصلا في أكثر الحوادث).

2 - أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائما عند إنشائها (أي أن يوجد العمل به قبل الحادثة) لأن العرف إنما يعمل به فيما يوجد بعده لا فيما مضى قبله ولذلك فلا عبرة بالعرف الطارئ¹.

3 - أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه فإن صرح بخلافه بطلت دلالة العرف إذ القاعدة أنه [لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح]²

4 - أن لا يعارض العرف نص شرعي بحيث يكون العمل بالعرف تعطيلاله. وهذه مسألة مهمة تحتاج إلى تفصيل نوجزه فيما يلي: يترجم لها العلماء تحت عنوان: مخالفة العرف للأدلة الشرعية: تقع ثلاث حالات مختلفة النتائج:

الحالة الأولى: إما أن يصطدم العرف بنص تشريعي خاص من نصوص القرآن أو السنة الثابتة.

الحالة الثانية: إما أن يتعارض العرف مع نص عام (شامل فيه جريان العرف وشامل لغيره).

الحالة الثالثة: إما أن يخالف الآراء الاجتهادية بطريق القياس والاستحسان والاستصلاح، التي لم يرد فيها نص صريح في الشريعة.

أما الحالة الأولى فلا اعتبار للعرف ولا قيمة له، فهو عرف مرفوض وفساد يجب تغييره لا إقراره سواء كان خاصا أم عاما، حادثا أم قائما.

أما الحالة الثانية فينظر للعرف بأن كان لفظيا فلا خلاف في اعتباره إذ هو (حقيقة عرفية) أما إذا كان عمليا فمختلف فيه.

1- الشيخ أحمد الزرقاء، شرح القواعد الفقهية ص (166).

2- شرح القواعد الفقهية ص (91-96) بإيجاز

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
أما الحالة الثالثة: فيترك الاجتهاد للعرف لأنه غالبا ما يكون دليل الحاجة فهو أقوى من
القياس فيترجح عليه عند التعارض إذ العرف بمنزلة الإجماع شرعا عند عدم النص كما نال بن
الهمام¹.

الفرع الثالث: طبيعة الأحكام المبنية على العرف: ويمكن أن نفضلها في النقاط الآتية:

1- الأحكام المبنية على العرف تتبدل بتبدله وتدور معه كيفما استدار. ذلك لأن من المقرر
فقطها: " أن الحكم يدور مع العلة وعلى هذا وضعت القاعدة الفقهية: " لا ينكر تغير الأحكام
بتغير الأزمان"²

ولهذا أفتى الفقهاء المتأخرون من شتى المذاهب الفقهية في كثير من المسائل بعكس ما أفتى به
أئمة مذاهبهم وفقهاؤها الأولون، وصرحوا بأن سبب اختلاف فتواهم عن سبقهم هو
اختلاف الزمان وفساد الأخلاق) وليس خلافا في الحقيقة بل هي طبيعة المسائل المبنية أحكامها
على العرف...³

2- الأحكام التي يجب تغييرها بتغير الزمان: اتفقت كلمة المذاهب الفقهية على أن
الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واختلاف الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية
ومصلحية... أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأعلىية
الأمرة الناهية كوجوب التراضي في العقود وحرمة المحرمات المطلقة.. فهذه لا تتبدل... إذ هي
الأصول...⁴

3- عوامل تغير الزمان: (نوعان) فساد أو تطور.

1- يراجع كل من: [المدخل الفقهي العام (873/2 إلى 916) والزجيلي: أصول الفقه الإسلامي (?/832-
833)].

2- الشيخ أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ص (173 إلى 176).

3- مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهي العام (872/2 إلى 924). وسنفضل ذلك في بعد (المستجدات)

4- المرجع نفسه

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى
 فقد يكون تغير الزمان الموجب لتبديل الأحكام الفقهية الاجتهادية ناشئاً عن فساد الأخلاق
 وفقدان الورع وضعف الوازع مما يسمونه (فساد الزمان)؛ وقد يكون ناشئاً عن حدوث أوضاع
 تنظيمية ووسائل زمنية جديدة كقوانين وترتيبات إدارية وأساليب اقتصادية ونحو ذلك...¹
 وقد ذكر العلماء لكل نوع أمثلة، ولا يسع المقام لبسط القول فيها خوفاً من (طول
 البحث).

4 - نختتم المطلب بأقوال مضيئة لبعض رؤوس العلماء في العرف، من ذلك:

- قول القرافي: "الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين
 والسلف الماضين"².

- وقول مصطفى الزرقاء: "... وذلك نظير السفينة الشراعية التي تقصد اتجاهها معيناً في ربح
 شمالية مثلاً، فإن شراعها يقام على شكل يسير بالسفينة في الاتجاه المطلوب فإذا انحرف مهب
 الريح وجب تعديل وضع الشراع إلى شكل يضمن سير السفينة في اتجاهها المقصود وإلا انحرفت
 أو توقفت"³

خاتمة بعد هذا العرض الأول من الموضوع الذي اشتمل على ثلاثة أبعاد أساسية في
 كل عملية تشريعية (بناءً أو إصلاح) والمتعلق أساساً بالبعد التنظيري والبعد المقصدي والبعد
 الاجتماعي ظهر من خلال ذلك ضرورة النظر إلى الفقه الإسلامي من خلال النظرية العامة
 للشريعة وبقية النظريات الأخرى وعدم الاكتفاء بدراسة الفروع والجزئيات الفقهية مجتزأة
 ومبتورة عن أصولها وتصوراتها العامة وذلك صمام أمان من الوقوع في التناقض بين الفروع
 التي لا تنتهي وغياب أو تغييب لبعض حقائق الفقه ومقاصده ومداركه وأسارته حيث تؤكد أن
 الأحكام الشرعية هي وسائل لتحقيق المصالح للخلق وتكميلها وتعطيل المفساد وتقليلها، وأن

1- مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهي العام (2/872 إلى 924).

2- القرافي، الفروق (1/177)

3- المدخل الفقهي العام (2/938)

الأبعاد الضرورية لبناء أو إصلاح د. عز الدين يحيى

المصالح الشرعية غير الأهواء الجاحمة والتزوات العابرة بل المصالح في الشريعة أبعد وأرقى من المفاهيم السطحية القاصرة ابتداءً بالضروريات فالحاجيات والتحسينات التي تلقي بظلالها الوارقة على جميع قضايا الشريعة حتى لا تترك جزئية إلا ولها حكمة وغاية ترمي إليها ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة ومن جحد ذلك فقد جحد الحكمة في خلق العالم وبالتالي فقد سفه الخالق وظهر بأنه لا يعرفه ولا يقدره قدره فإن الشريعة من أولها إلى آخرها شاهدة في إثبات المقاصد والعلل ناطقة به تجعل الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة بادية على صفحاتها مناديا عليها تدعو العقول والألباب إليها.

وليست هذه ميثالية بل إن الشريعة الخالدة لا تعقل ما يستدعيه سير الحياة بالناس وتطورها من أحكام لهذه الأوضاع وما تتطلبه من الحاجات الطارئة من وفاء تشريعي ويتجلى ذلك من خلال مراعاة أعراف الناس وعاداتهم التي لا تصادم مقصود الشارع ومصلحة الخلق بل حولت ذلك أصلا عظيما يحتاج إليه المفتي والحاكم والقاضي وكل متصد لعملية التشريع أو التجديد أو التعديل وإلا اصطدم بسطان العرف الواسع المدى في توليد القوانين والأحكام وتحديدتها وتعديلها وتجديدها وإطلاقها وتقييدها.

حماية الطفل اللقيط في الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري

الأستاذ قاشي علال

المركز الجامعي - المدينة

مقدمة:

الطفل يمثل المادة الخام ويرتقي بارتقاء الأسرة إذ أن التنشئة الأسرية التي يحتاجها الطفل يرتفع فيها أمينا إذ الأسرة لها دور دون أي بدل في التنشئة وعند غياب الأسرة-الوالدين أو أحدهما- للطفل فيما أن يلقي به في الشارع وإما يترك أمام أبواب لعل الباب يفتح في لحظة ما، ولعله يتم التقاطه... وهذا الطفل الضحية لا ذنب له فيما هو عليه والذنب على عاتق من أنجبه وتركاه وقد تكون أسباب الترك خوفا من العار إذ ارتكبت جريمة الزنا وقد يكون خوفا من الفقر أو لأسباب غير إرادية .

وسواء كان الطفل ثمرة علاقة مشروعة (شرعي) أو نتيجة علاقة غير مشروعة (غير شرعي) وعندها يكون الطفل منبوذا من طرف المجتمع، ومع هذا فقد يكون الأمر سيان بينهما إذا ما ترك أحدهما في مكان ما لسبب أو لآخر ومن ثم يصبح هذا الطفل لقيطا دون معرفة حقيقية إن كان شرعيا أو غير شرعي .

ومن أجل توضيح الرؤى ارتأينا تحديد اللقيط وتمييزه عن سائر الأطفال سواء كانوا ضالين أو غير شرعيين أو شرعيين أو مسعفين ونحدد وضعيته القانونية الحالية في ظل التناقضات التي تعيشها المجتمعات خصوصا المجتمعات العربية الإسلامية مع العلم أن الشريعة الإسلامية اهتمت باللقيط من أجل أن تضمن حمايته، كما أن المشرع اهتم باللقيط ويظهر في الحماية الممنوحة له بدء من الإجراءات المتبعة عند العثور عليه، والجنسية التي تمنح له، إثبات نسبه، وصولا إلى كفالته (الكفالة).

وإن كانت وضعية الطفل اللقيط حاليا في تزايد وتزداد المسألة تعقيدا عندما يتعلق الأمر بأبناء الإسعاف العمومي إذ الإسلام يحرم الزنا ويعاقب عليها لكن قانون الصحة يسمح

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال
بالأمهات العازيات بوضع أحماهن في المستشفيات ويخرجن منها دون إعطاء أي معلومات
فيحرمن هؤلاء الأبناء من النسب، وفي القانون تشجيع على الانحراف والفسق فننادي جميعا
بسد هذه الثغرات.

المبحث الأول: الطفل اللقيط وحمايته المقررة عند العثور عليه

بالنظر إلى الأطفال عامة فهم سواسية، إذ الاختلاف لا يتعد أن يكون في الشكل أو الوضع
الاجتماعي أو المستوى التعليمي لهم...، ومن ضمن هؤلاء نجد طفلا لقيطا هو كسائر الأطفال
بالنظر إليه، لكن ميزة التقاطه تجعله في وضع حساس ينفرد به ولذا أوجب المشرع كفالة وحماية
لهذا الطفل عند العثور عليه بإتباع إجراءات معينة .

المطلب الأول: تعريف اللقيط: نحاول إبراز المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذا المعنى
وذلك من خلال عرض مجموعة من التعاريف الفقهية والتشريعية.

الفرع الأول: اللقيط لغة: اللقيط جمعه ألقاط ويقصد به ما نجده ملقى فنلتقطه فهو شيء
متروك لا يعرف له مالك، فالطفل اللقيط لا نعرف له أهلا.

الفرع الثاني: اللقيط اصطلاحا: توجد العديد من التعاريف يمكن إبرازها كالتالي:

- 1- اللقيط هو الطفل غير البالغ الذي يوجد في الشارع أو أمام الطريق ولا يعرف نسبه¹.
- 2- اللقيط هو مولود نبذه أهله فرارا من تهمة الزنا أو غير ذلك².
- 3- اللقيط هو مولود تركه أهله أي القوه سرا في الطريق العام ضد عملية الإنفاق أو قرارا
من الرية أي التخلص منه إن كان ولدا سفاحا من زنا³.
- 4- اللقيط هو مولود حديث العهد بالولادة غالبا تركه أهله في الطريق أو في مكان عام
ككنيسة أو مسجد غالبا بقصد الفرار من تهمة الزنا أو مخالفة الفقر أو لسبب غير هذين¹.

¹ - السيد سابق فقه السنة المجلد الثالث دار الفكر بيروت 1977 ص 240.

² - الإمام محمد أبو زهرة الأحوال الشخصية دار الفكر العربي القاهرة 1985 ص 20.

³ - نسيم فروخ، الإسلام، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1987، ص 119.

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال
ويمكن لنا أن نقول بان الطفل اللقيط هو كل مولود حي طرحه أهله خوفا من الفقر أو هروبا من تهمة الزنا في مكان يغلب فيه هلاكه.

أما بالنسبة لموقف المشرع الجزائري من هذه المسألة فقد قرره صراحة المادة 67 من الأمر رقم 20/70 المؤرخ في 70/02/19 المتعلق بالحالة المدنية كما يلي: "يتعين على كل شخص وجد مولودا حديثا أن يصرح به إلى ضابط الحالة المدنية." أما بالنسبة لفقهاء الشريعة الإسلامية فهو "كل حي مولود طرحه خوفا عليه من العيلة، أو فرارا من تهمة الرية. والتقاطه فرض كفاية" من خلال عرض هذه التعاريف وفي مجملها تتفق على الطفل اللقيط الذي يتم طرحه يكون نتيجة أسباب متعددة اعترضت من قام بفعل الطرح وتمثل هذه الأسباب إما في أسباب متعددة اعترضت من قام بفعل الطرح وتمثل هذه الأسباب إما في أسباب اجتماعية خوفا من الفقر بغض النظر عن الأسباب الأخرى والطرح قد يكون لطفل شرعي أو غير شرعي

وأما أسباب خلقية إذ الترك يكن فرارا من تهمة الزنا وبذلك لا يكون محلا للطرح إلا الطفل غير الشرعي الذي يمثل وصمة عار لأمه وأهله وبالرجوع إلى بعض التعاريف نجد أنها وضحت أن واقعة الترك تكون في مكان يحتمل فيه العثور على اللقيط كأن يترك أمام مستشفى أو أمام مسجد وكأن بالتارك يريد أن يضمن للمتروك بقاء عن طريق غيره، لكن ما يلاحظ على هذه التعاريف أنها لم تحدد لنا سن الطفل اللقيط حتى يكون في هذه الوضعية أو لا يكون فيها، فالمشرع الجزائري لم يحدد عمر الطفل اللقيط بخلاف بعض التشريعات التي تقضي بان يكون حديث العهد بالولادة (لم تمر فترة طويلة على ولادته)، ومن ثمة يمكننا أن نعتبر ما دون ستة أشهر حينما يعثر عليه طفلا لقيطا وبعد بلوغ سن أكثر من ذلك لا يعتبر لقيطا .

¹ - محمد محي الدين عبد المجيد الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية مع الإشارة إلى ما يقابلها في الشرائع

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال

المطلب الثاني: تمييز الطفل اللقيط عن غيره من الأطفال: تجدر الإشارة هنا إلى تمييز هذا الطفل عن باقي الأطفال الآخرين.

الفرع الأول: تمييزه عن الطفل الشرعي: هو الطفل الذي يولد من سفاح أو زنا سواء كان هذا الطفل لمرأة مع زوج لامرأة أخرى أو بين زوجة مع رجل لامرأة أخرى أو بين المحارم أو بين شخصين غير متزوجين.

أما اللقيط هو الحديث العهد بالولادة لا يعرف له أب ولا أم طرحه أهله خوفا من الفقر أو فرارا من همّة الزنا في مكان يغلب فيه الظن هلاكه وموته.

من التعريفين يظهر لنا بان الطفل غير الشرعي كان نتيجة علاقة جنسية غير شرعية، في حين أن اللقيط قد يكون طفلا غير شرعيا ما لم يتبين العكس ونجد بان المشرع الجزائري قد قصر أولاد الزنا على الأولاد الناتجين عن علاقة غير شرعية بين امرأة متزوجة مع رجل غير زوجها سواء كان ذلك الرجل متزوجا أم لا أو بين رجل متزوج مع امرأة سواء كانت متزوجة أم لا، في حين انه اغفل ولد الزنا الذي يكون ثمرة علاقة غير شرعية بين رجل وامرأة غير متزوجين¹.

الفرع الثاني: تمييزه عن طفل الإسعاف العمومي: المادة 245 من قانون الصحة تنص على أنه: "إذا كانت نزيلة المستشفى تطلب أن تستفيد من سرية قبولها في المستشفى لأجل حفظ السر المتعلق بالحمل أو الولادة وجب تلبية طلبها..." والكل يعلم بان هذا القانون صدر بموجب أمر دون ميثاق.

من طرف ممثلي الشعب في المجلس الشعبي الوطني ولذا جاء متناقضا مع مبادئ الشريعة الإسلامية وواضعي النص لم يكن يهمهم هذا التناقض ولم يفكروا مليا في أن هذا النص يعبر عن

¹-نصار حسيني تشريعات حماية الطفولة حقوق الطفل في التشريع الدستوري والدولي والمدني والجنائي والتشريع الاجتماعي وقواعد الأحوال الشخصية 1990 ص 33.

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي غلال

رأي الشعب الجزائري العربي المسلم ومهما يكن من أمر فإن المشرع صاغ قاعدة قانونية تسمح بحرمان الولد من الانتساب إلى أمه التي حملته طواعية ورضاء ووضعتة سرا وكرها ليطلع إلى المجتمع وكأنه غصن مقطوع من شجرة يابسة في غابة أصابها حريق، فمصلحة الإسعاف هي مصلحة اجتماعية يكون مقرها دائما بالمستشفى تحت إشراف الوالي¹ وتحت الإدارة المباشرة لمدير الصحة يساعده عدد من الموظفات ومن أهدافها رعاية وتربية الأولاد المولودين من أبوين مجهولين والموضوعين سرا أو علنا في هذه المصلحة والأولاد المتروكين أو اللقطاء والأولاد الذين تريد أمهاتهم ولادتهم سرا في المستشفى دون مطالبة الأمهات بتقديم أية وثيقة للهوية ودون أي تحقيق إذ يقتصر عمل المصلحة على استقبال التزيلة ومساعدتها في وضع حملها محافظة على حياة هذا الجنين وقد عرفنا سابقا من هو اللقيط وبذلك نفرق بينه وبين طفل الإسعاف العمومي.

إن اللقيط يترك في مكان يغلب الظن فيه هلاكه مع انه في بعض الأحيان قد يوجد هذا الطفل في مكان لا يغلب هلاكه فيه أما الطفولة المسعفة فتركهم يكون بين أيدي أمينة ترعاهم ودليل ذلك هو التسهيلات الممنوحة للتزيلة.

الفرع الثالث: تمييزه عن الطفل الضال: يمكن إبراز الاختلاف بينهما كما يلي:

- اللقيط يتخلى عنه أهله بقصد في حين أن الطفل الضال يتعرض إلى حوادث تكون خارجة عن إرادة أهله كالسرقة الحرب الفيضان.

- اللقيط مجهول الأبوين أو مجهول النسب سواء كان نتيجة علاقة مشروعة أو غير مشروعة في حين أن الطفل الضال نسبه إلى أبيه ثابت بصرف النظر عن ثبوت العلم أو عدم العلم بهذا النسب.

- اللقيط حديث العهد بالولادة أما الطفل الضال فلا يشترط فيه هذا الوصف.

مع الإشارة إلى أن الوصفين (اللقيط، الضال) ينطبقان على الطفل الذي يتم العثور عليه في الأشهر الأولى من ولادته بحيث يصعب تصنيفه إن كان لقيطا أو ضالا وهناك صعوبة في تحديد

¹ - عبد العزيز سعد نظام الحالة المدنية في الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص 121.

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال
المدة الزمنية التي تفصل بين الصفتين لتحديد وصف الطفل الذي يعثر عليه إن كان لقيطا أو ضالا.

المطلب الثالث: الحماية المقررة بإتباع إجراءات معينة: إن العثور على طفل يستوجب القيام بجملة من الإجراءات يتوجب احترامها من طرف كل ملتقط وهذه الإجراءات تختلف من تشريع لآخر بحسب ما يعطيه التشريع من أهمية لهذه الظاهرة وحتى فقهاء الشريعة الإسلامية يؤكدون هذه المسألة.

الفرع الأول: الإجراءات في القانون الجزائري: إن كل من يعثر على طفل لقيط عليه أن يتبع الإجراءات الموالية:

- على كل ملتقط أن يسلم الطفل اللقيط إلى رجال الشرطة.
- رجال الشرطة يسلمونه إلى إحدى دور الرعاية الاجتماعية المعدة لاستقبال اللقطاء من أجل رعايته وتربيته وهذا ما تضمنته المادة 67 السالفة الذكر من الأمر 20/70 ضف إلى ذلك أن كل عدم تبليغ عن طفل حديث الولادة لمن يجده ولا يسلمه إلى ضابط الحالة المدنية يعاقب عليه جزائيا بالحبس من 10 أيام على الأقل إلى شهرين على الأكثر.

كما أنه طبقا للمادة 64 من الأمر 20/70 التي تنص على أنه: "يعطي ضابط الحالة المدنية نفسه الأسماء إلى الأطفال اللقطاء والأطفال المولودين من أبوين مجهولين والذين لم ينسب لهم المصحح لأية أسماء، يعين الطفل بمجموعة من الأسماء يتخذ آخرها كلقب عائلي" ومن ذلك يجب تبيان تاريخ وساعة مكان وظروف التقاطه والسن الظاهري وجنس الطفل وأي علامة يمكن أن تسهل معرفة وكذا سلطة أو الشخص الذي عهد به إليه ويسجل هذا المحضر بهذا التاريخ في سجلات الحالة المدنية وبعدها يتم إعداد عقد منفصل يكون بمثابة عقد ميلاد لاحق من طرف الحالة المدنية بعد المحضر.

الفرع الثاني: الإجراءات في القانون المصري: حسب التشريع المصري فانه من يعثر على طفل حديث الولادة أن يسلمه بالحالة التي عثر عليه بها إلى إحدى المؤسسات أو الملاجئ المعدة لاستقبال الأطفال حديثي الولادة أو إلى اقرب جهة شرطة التي تقوم بإرساله إلى الجهات المعنية،

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال

أما بالنسبة للشخص فعليه إحضار جهة الشرطة المختصة، أما لو كان العثور على اللقيط قد تم في القرى فينبغي أن يسلم إلى العمدة أو الشيخ ويقوم هؤلاء في الأخير بتسليمه فوراً إلى المؤسسة أو الشرطة الأقرب إليه وفي كل الأحوال تقوم الشرطة بتحرير محضر يتضمن ما تنص عليه اللائحة التنفيذية للقانون من بيانات خاصة بالطفل ومن عثر عليه إلا في حالة رفض هذا الأخير والشرطة لا تكف إنما عليها إخبار طبيب الجهة التي عثر في دائرتها على الطفل حتى يتم فحصه من طبيب ويقدر سنه وتسميته تسمية ثلاثية وتثبت بياناته في دفتر المواليد وترسل الجهة الصحية نسخة من المحضر إلى مكتب السجل المدني المختص خلال 7 أيام وعلى أمين السجل المدني قيد الطفل في سجل المواليد طبقاً للإجراءات القانونية لكن الفقه المصري انتقد هذه الإجراءات التي جاءت عامة غير واضحة فمثلاً:

- تسليم الطفل بالحالة التي كان عليها فلو كان جريحاً فهل يفضل إسعافه أو تسليمه ؟

- وجود طبيب الجهة الصحية بعد إخطاره لإعطاء تسمية للطفل فالمسألة تتطلب أمران:

أن ملتقط الطفل أو المبلغ عن عثوره لم يتقدم بطلب قيده بالاسم الذي يفضل، وضع التاريخ الافتراضي لميلاد الطفل يكون على أساس تقديره من العمدة لذا يتوجب على هذا الأخير تكليفه بذلك إزالة للغموض واللبس.

أما في الشريعة الإسلامية التي تعتبر من مصادر القانون الجزائري في المادة الأولى من القانون المدني في المرتبة الثانية وفي مصر في نفس القانون لكن في المرتبة الثالثة فإنها تؤكد على وجوب التقاط الطفل اللقيط لأن التقاطه فرض وندب فيكون فرضاً إذا كان اللقيط في محل يغلب عليه فيه الهلاك ويكون مندوباً إذا كان هذا اللقيط في محل لا يغلب عليه فيه الهلاك فالشريعة تؤكد على وجوب التقاطه وتاركه يعتبر آثماً إثم من ترك واجباً لأنه ضيع نفساً محترمة¹.

¹-أنور الخطيب الأحوال الشخصية خصائص الشخص الطبيعي (النسب الاسم الجنسية المقام إثبات الأحوال الشخصية منشورات دار مكتبة الحياة بيروت 1993 ص 49.

المبحث الثاني: الطفل اللقيط وحمايته المقررة من خلال منحه الجنسية وإثبات نسبه: مسألة العثور على الطفل حديث العهد بالولادة لا تتوقف هنا بل تطرح إشكال مفاده:
ما هي الجنسية التي تمنح له وإلى من ينسب وما هي الفطرة التي فطر عليها هذا الرضيع الذي يجهل كل أحوال الدنيا وما حكم المال الذي يوجد معه وعلى من تقع نفقة اللقيط؟
المطلب الأول: منح الجنسية للطفل اللقيط حماية له وديانته: المشرع الجزائري في قانون الجنسية يتطلب صراحة أن يكون الولد الذي عثر عليه في الجزائر حديث الولادة إذ الاحتكام إلى هذا المعنى للوهلة الأولى يتطلب أن يكون العثور على هذا الطفل في الأيام الأولى لولادته. بمفهوم المخالفة لو لم يكن حديث العهد يخرج من عداد هذا الفرض.

الفرع الأول: في القانون الجزائري: نجد بأن الجنسية قد تكون أصلية يتم اكتسابها إما برابطة الإقليم لكل من يولد على إقليم الدولة لأبوين مجهولين أو بحكم رابطة الدم وهذا ليس معناه أن المشرع يشجع ظاهرة اللقطاء بقدر ما هو حكم خاص بالجنسية وبذلك كل من يعثر عليه في الإقليم الجزائري يفترض أنه لأبوين مجهولين فتمنح له الجنسية الجزائرية، لكن هذه قرينة ليست قاطعة إذ هناك فرق بين المولود في الجزائر من والدين مجهولين وبين اللقيط الموجود فيها إذ أن هذا الأخير قد يكون مولودا في الجزائر وقد يكون مولودا في الخارج ثم نقل وهو حديث الولادة إلى الجزائر ويقع عبء إثبات أن هذا المولود قد ولد في الخارج على عاتق الدولة بحكم ما تتوافر عليه من أجهزة في التحقيق والتحري.

الفرع الثاني: في القانون المصري: المشرع المصري هو الآخر وضع قرينة مفادها اعتبار اللقيط في مصر مولودا فيها ما لم يثبت العكس وإن كان صحيحا أن كل لقيط هو شخص مجهول الأبوين، فإذا وجد طفل على الأراضي المصرية يحمل الصفات العامة المعروفة لأبناء الشعب الياباني مثلا فليس لجهة الإدارة المصرية أن تعتمد على هذه المظاهر الخارجية وحدها

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال

لإثبات عكس القرينة¹ . وبناء على ما سبق ذكره يمكننا القول بان النصوص القانونية الجزائرية والمصرية جاءت مطلقة فكان لا بد من اشتراط سنا معينة ينبغي التقاط الطفل قبلها حتى يشملها هذا الحكم كما فعل المشرع الكندي مثلاً: "متى لم يكن قد بلغ سن السابعة".

أما بخصوص أموال اللقيط إذا وجدت معه فتكون ملكاً خالصاً له يصرف منه على حاجاته²، ويكون ذلك من ملتقطه بعد إذن من القضاء وذلك لضمان مصلحة اللقيط من أن هذا الإنفاق سيعود عليه بالمنفعة والخير.

أما إذا عثر على اللقيط وليس معه مال وجب الإنفاق عليه من مال الدولة إعمالاً لقاعدة شرعية متفق عليها في أحكام الشريعة الإسلامية وهي تكافل المسلمين وتعاونهم.

وبذلك يكون من حق اللقيط أن ينفق عليه ملتقطه ولو تطلب الأمر طلب الملتقط من الدولة بان تتحمل تكاليف معاشه ويستدل على ذلك ما ورد في موطأ الإمام مالك حديث عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قوله لسنين أبي جميلة في شأن اللقيط الذي جاء به إليه: " اذهب فهو حر ولك ولاؤه وعلينا نفقته وقال يحيى سمعت مالكا يقول: " الأمر عندنا في المنبوذ انه حر وان ولاءه للمسلمين"³.

الفرع الثالث: دين اللقيط (ديانته): إن الديانة التي يدين بها اللقيط تعد مسألة هامة فهل يدين بالإسلام أو بغيره ؟ وهذا ما تصدى له فقهاء الشريعة الإسلامية لان الطفل اللقيط يحدث وان يتم التقاطه في مكان غير مخصص للمسلمين (كنيسة) وعلى النقيض من ذلك قد يلتقط في مكان خاص بالمسلمين (المسجد) وبذلك قد يكون من عثر عليه مسلماً أو غير مسلم فهل يدين

¹-عكاشة محمد عبد العال، القانون الدولي الخاص، الجنسية المصرية الاختصاص القضائي الدولي تنفيذ الأحكام الجنائية، دار الجامعة الإسكندرية، 1996، ص 128.

²-زكريا البري، الأحكام الأساسية للأسرة الإسلامية في الشريعة والقانون، دون دار النشر وطبعة، ص 190

³- موطأ الإمام مالك، مطبعة الجلي بالقاهرة، 1991، الجزء الثامن، ص 118.

حماية الطفل اللقيط..... أ. قاشي علال
بديانة من يرتادون هذه الأماكن المسجد والكنيسة، وبذلك نجد المذاهب قد بينوا هذه المسألة
كما يلي:

1- رأي أبي حنيفة: حسبه أن الطفل اللقيط يكون غير مسلم إذا تحقق فيه شرطان:
أولهما: وجوده في مكان مقر لغير المسلمين.

ثانيهما: أن يكون ملتقطه غير مسلم وعندها يكون على دين من التقطه ويكون مسلما فيما
عدا ذلك حسب رأي الإمام أبي حنيفة¹.

2- رأي الأئمة الثلاث (مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل): اتفقوا على أن الطفل اللقيط
يكون مسلما بكل حال من الأحوال ولو كان الذي التقطه غير مسلم وكان المقر الذي وجد
فيه مقرا خاصا لغير المسلمين لان الدار دار إسلام وحكم الدار غالبية.

واللقيط إذا بلغ مبلغ الرجال وامتنع عن الإسلام لم يقر على ذلك، إذ الأصل أن الطفل
اللقيط مسلما تبعا للدار التي وجد فيها ما لم يقر الدليل على خلاف ذلك كادعاء ذمي أن هذا
الطفل هو ابنه وأقام الدليل على ذلك، أما إذا لم يقر البينة وتوافرت شروط الإقرار بالنسب ثبت
نسبه من ذلك الذمي فانه يبقى مسلما تبعا للدار باتفاق الحنفية والجعفرية.

المطلب الثاني: ثبوت نسب الطفل اللقيط: إن لكل طفل الحق في النسب إلى والديه ولا
يجوز له أن ينسب لغيرهما غير أن الطفل اللقيط مجهول النسب لا يعرف إن كان ابنا شرعيا أو
غير شرعي وعليه فان إثبات النسب بالنسبة للقيط هو إثبات لواقعة اللقاء الجنسي بين ذكر
وأنتى كان سببا في هذا النتاج ولان مسألة النسب للطفل اللقيط تعني رفع العار الذي يلحقه
فهو بريء لا ذنب له ولان الجهر بهذا الطفل هل هو ابن شرعي أم لا فان النسب يمثل بالنسبة
إليه الحياة ومن مصلحته أن يثبت نسبه .

الفرع الأول: النسب لغة: هو القرابة فيقال بينهما قرابة، أما النسب اصطلاحا فهناك من
يعتبره: إلحاق الولد بأبيه قانونا ودينا واعتباره الأصل الذي تفرع عنه ذلك الأصل¹، وهناك من

¹ -محمد محي الدين عبد المجيد أحوال شخصية في الشريعة الإسلامية مرجع سابق ص 370.

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال
يعتبره: القرابة بالرحم وهي الأبوة والأمومة والبنوة والأخوة والعمومة²، وما يهمننا في هذا الموضوع هو نسب الولد لأبيه .

الفرع الثاني: أهمية النسب: إن النسب له أهميته البالغة والكبيرة في ثبوت النسب الصحيح للطفل بنسبته إلى والديه ويمكن إجمال الأهمية فيما يلي:

- النسب امتداد حضري: الإنسان محبوب على حب البقاء والرغبة في الخلود وبما أن الموت حق فإن الإنسان يسعى إلى تحقيق رغبته في البقاء ولا يكون له ذلك إلا عن طريق أبنائه لأنه يدرك انه ميت لا محالة وبذلك يكون الأبناء امتداد لكل فرد من أفراد المجتمع يواصلون ما بدأه آباؤهم وتمتد بذلك الشعوب وتكاثر وليكون ذلك سليما يتوجب أن يكون بنسب صحيح يثبت لكل فرد.

-النسب يحفظ الكرامة البشرية: وبذلك يبعد الأم والطفل عن العار لان الله شرع نعمة الزواج لمخلوقاته ليحفظوا جنسهم ولا تتحول حياتهم إلى حرج وفي هذا السياق نجد قصة مريم ابنة عمران عليهما السلام تفضل الموت على أن تلد دون ما هو متعارف عليه قبل أن تعرف حقيقة ما فضلها الله به دون نساء العالمين وفي ذلك يقول الله عز وجل: " فجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا"³.

- النسب إقرار بنعم الله: يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " أيما رجل جحد ولده وهو إليه احتجب الله منه وفضحه على رؤوس الخلائق"⁴ وفي ذلك يقول الله تعالى: "وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا"⁵.

¹-فضيل سعد، شرح قانون الأسرة الجزائري (الزواج والطلاق)، الجزء الأول 1986 ص 210.

²-نبيلة إسماعيل رسلان، حقوق الطفل في القانون المصري، الجزء الأول، 1995، ص 63.

³- الآية 23 من سورة مريم.

⁴- إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري للإمام العسقلاني.

⁵- الآية 54 من سورة الفرقان.

الفرع الثالث: طرق ثبوت النسب للقيط: يمكن ذلك عن طريق الإقرار المنصوص عليه، في قانون الأسرة الجزائري وهذا الإقرار قد يكون بالبنوة وقد يكون بالأمومة، أما الإقرار فهو إخبار الشخص بوجود القرابة بينه وبين شخص آخر وهو كأحد أدلة إثبات الالتزامات في القواعد العامة، ومن مصلحة اللقيط أن يعرف نسبه، لذلك أباح القانون للمرأة أو الرجل أو لهما معا ادعاء أمومة أو أبوة الطفل اللقيط ويتقرر ذلك تبعا لدعوى البنوة ودعوى الأمومة والأبوة.

ويتأكد ذلك بالمادة 44 من قانون الأسرة: "يثبت النسب بالإقرار بالبنوة أو الأبوة أو الأمومة لمجهول النسب ولو في مرض الموت متى صدقه العقل أو العادة".
وأكدت المادة 45 من نفس القانون على أن: "الإقرار بالنسب في غير البنوة والأبوة والأمومة لا يسر على غير المقر إلا بتصديقه". وما يهمنا في هذه الدراسة نسب اللقيط الذي يتم بالإقرار المباشر ويتم إما بالإقرار بالبنوة أو بالإقرار بالأمومة والأبوة.

1- الإقرار بالبنوة: هو أن يعلن شخص معين صراحة أن شخصا هو ابنه أو ابنته وسواء كان هذا المقر رجلا أو امرأة، ولكن يجب توافر شروطا لذلك وهي:
- أن يكون المقر له (اللقيط) بالبنوة مجهول النسب لا يعلم له أب إن كان من يدعيه رجلا أو مجهول من جهة الأم إن كانت التي تدعي نسبه امرأة لان الولد المعلوم النسب لا يصح له الإقرار بالبنوة لان الأمر هنا ينقلب إلى التبني المحرم شرعا وقانونا.

- أن يكون من المحتمل أن يولد لمثل المقر مثل الولد المقر بالبنوة إذ ليس من المنطق أن يكون المقر في سن الخمسين والمقر له بالبنوة في سن الخامسة والأربعين (أي يكون الإقرار لا يكذبه ظاهر الحال) وهذا ما لا يصدقه العقل.

- يثبت الإقرار في مرض الموت شريطة أن يكون الإقرار يوافق العقل السليم والمادة المعمول بها.

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال

- لا يصح الإقرار من جانب المقر إذا اقر على أن هذا الطفل ولد زنا كأن يقول هذا ابني أو هذه ابنتي من الزنا لأن الزنا جريمة قائمة لا تصلح سببا للنسب.

- القانون لم يشترط تصديق المقر له على الإقرار بالبنوة إذا كان المقر له مميزا أم لا في حين هناك من يشترط مصادقة المقر له بالبنوة على الإقرار إذا كان مميزا إضافة إلى اشتراط حياة المقر له بالبنوة وقت صدور الإقرار وهذا لا نجد في القانون الجزائري.

2- الإقرار بالأبوة والأمومة: هنا يكون الإقرار للأب أو للأم مع مراعاة ما يلي:

- أن يكون المقر له (اللقيط) مجهول النسب لا يعلم له أب إن كان من يدعيه رجلا أو يكون المقر به مجهول النسب من جهة الأم إن كان من يدع نسبه إلى امرأة.

- وجود فارق في السن بين المقر والمقر له (اللقيط) يقبله ويصدق العقل.

- ألا يصرح المقر بان هذا الطفل ابن زنا بخلاف الأم أنها أمه من سفاح.

ما يمكن قوله أن مشكلة نسب اللقيط حضيت باهتمام كبير في التشريعات الوضعية والشريعة الإسلامية على اعتبار أن هناك طرقا تم إرساؤها في البحث عن نسبه سواء كان ثبوت نسبه من زواج صحيح أو فاسد أو من غير زواج وبالتالي فإننا نبحت فيمن يكون أبا وأما للقيط مجهول حتى نعرف إلى من ينسب إذ لا يمكن أصلا أن ينسب الطفل إلى غير والديه على اعتبار أن التبني محرم شرعا وقانونا.

المبحث الثالث: منح الكفالة للطفل كوسيلة لحمايته بين المشروعية والحظر القانوني: إن

القانون يكفل حماية لرعاية اللقطاء إذ قرر في نصوص قانون الأسرة ما يسمى بالكفالة من أجل تحسين وضعية اللقيط لكن هل تعتبر كافية ولا تكون وجها آخر للتبني.

المطلب الأول: تعريف الكفالة يمكن أن نحدد معناها اللغوي والاصطلاحي على اعتبار أنها

من التأمينات العينية المعروفة في القواعد العامة.

حماية الطفل اللقيط..... أ. قاشي علال
الفرع الأول: الكفالة لغة هي مكافلة يقال كفله أي حاله وعاهده فالكافل هو الضامن القائم يأمر اليتيم ويقال كذلك الكافولية ما يلف به الأطفال، كما أن الكفالة جمعها كفالات وهي الضمان¹.

الفرع الثاني: الكفالة اصطلاحاً: وسيلة قانونية معبرة عن ظاهرة التكافل الاجتماعي الذي يسود المجتمعات المعاصرة الإسلامية خصوصاً، إذ الكفالة تعتبر التزاماً من نوع التبرع تقوم به الأسرة بالتكفل بولد ليس له من يتكفل به ويقوم برعايته وتربيته والنفقة عليه وتتم بعقد شرعي حماية للمكفول في المستقبل وقد نصت المادة 116 من قانون الأسرة على أن: " الكفالة التزام على وجه التبرع بالقيام بولد قاصر من نفقة وتربية ورعاية قيام الأب بانه وتتم بعقد شرعي " .

المطلب الثاني: المرسوم التنفيذي رقم 24/92 المؤرخ في 13/01/1992

طلما أن قانون الأسرة اقر نظام الكفالة التي تعني الضم والرعاية ونتيجة لعدة مشاكل متراكمة بخصوص الكفالة ومن أجل مواجهة بعض المشاكل العملية حسب بعض الفقهاء الجزائري بخصوص المكفول خاصة تدرسه وعمله وسفره... صدر هذا المرسوم الذي يحمل السم في العسل حسب جانب من الفقه.

¹ - المنجد الأجبدي الطبعة السابعة دار المشرق بيروت لبنان 1967 ص 843-844.

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال .

الفرع الأول: مضمونه: بناء على الدستور وخاصة المواد 81، 116 منه وبمقتضى الأمر 20/70 المتعلق بالحالة المدنية، وبمقتضى الأمر رقم 58/75 المتضمن القانون المدني، وبمقتضى المرسوم 157/71 المؤرخ في 03 يونيو 1971 المتعلق بتغيير اللقب يرسم ما يلي:

المادة الأولى: تعدل أحكام المرسوم رقم 157/71 كما يلي:

يضاف المقطع الثاني أدناه: " كما يمكن أن يتقدم الشخص الذي كفل قانونا في إطار الكفالة ولدا قاصرا مجهول النسب من الأب أن يتقدم بطلب تغيير اللقب باسم هذا الولد ولفائده وذلك قصد مطابقة لقب الولد المكفول بلقب الوصي، وعندما تكون أم الولد القاصر معلومة وعلى قيد الحياة فينبغي أن ترفق موافقتها المقدمة في شكل عقد شرعي بالطلب .

المادة 05 مكرر 01: "ترتب على المرسوم المتضمن تغيير اللقب التسجيل والإشارة على الهامش في سجلات وعقود ومستخرجات عقد الحالة المدنية ضمن الشروط والحالات التي ينص عليها القانون".

المادة 05 مكرر 02: "لا يكون الطلب محل النشر المذكور في المادة 03 أعلاه عندما يقوم بطلب تغيير اللقب في إطار المادة 01 المقطع 02 أعلاه. يعدل اللقب بموجب أمر من رئيس المحكمة ويتم النطق به بناء على طلب من وكيل الجمهورية الذي يحظره وزير العدل بالطلب المذكور في المادة الأولى المقطع الثاني أعلاه، يصدر الأمر في غضون الأيام الثلاثين الموالية لتاريخ الإخطار من وزير العدل ويكون محل تسجيل وإشارة على الهامش على النحو المنصوص عليه في المادة 05 مكرر 01 أعلاه. (الباقى بدون تغيير) .

المادة 02: ينشر هذا المرسوم في الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

حرر بالجزائر في 13 يناير 1992 سيد احمد غزالي

الفرع الثاني: مناقشته: المرسوم الصادر قد أثار ضجة كبيرة لدى الإعلاميين والمنتقدين بصفة عامة والقانونيين خصوصا لكنهم لم ينظروا إليه جميعا بنظرة واحدة وانقسم الرأي العام إلى فريقين اعتمد كل فريق على بعض الحجج التي تؤكد منطقيته وتحليله السليم للمرسوم.

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال

الفريق الأول: يعتبر أن صدور هذا المرسوم لم يكن إلا نتيجة الضرورات التي أملتها المصلحة العملية والاجتماعية والنفسية واعتبروا أن المكفول عندما يحمل لقب الكفيل يتمكن من مواجهة عدة مشاكل على مستوى العمل، المدرسة، السفر. ومن جهة ثانية فإن المكفول يصبح في مركز يجعله لا يشعر بالنقص أو الإحباط المعنوي عندما يتعامل مع من حوله سواء التلاميذ في الدراسة أو العمال في المعمل وحسب وجهة نظر هذا الفريق فإن المرسوم لا يعدو أن يكون إجرائي وتنظيمي فقط وليس هناك دلالة توحى على إرساء نظام التبني المحظور شرعا وقانونا.

الفريق الثاني: ويشكلون الأغلبية ويعتبرون أن ما تضمنه المرسوم من أحكام يعد الخطوة الأولى نحو إرساء التبني ويستندون إلى ما يلي:

- إن رئيس الحكومة اصدر قانونا وليس مرسوما وهذا ليس من صلاحياته بل من صلاحيات المجلس الشعبي الوطني وفقا للمادة 02/115 من دستور 89 "يشرع المجلس الشعبي الوطني في المجالات التي خولها إياه الدستور ويدخل في مجالات القانون ما يأتي:

القواعد العامة المتعلقة بقانون الأحوال الشخصية وحق الأسرة لا سيما الزواج والطلاق والبنوة والأهلية والتركات".

- المادة 02/16 من دستور 1989 تنص على أنه: "يندرج تطبيق القوانين في المجال التنظيمي الذي يعود لرئيس الحكومة" فنلاحظ أن رئيس الحكومة لم يطبق القانون تطبيق صحيحا حيث اصدر مرسوما أحضض فيه نصا قانونيا المادة 46 من قانون الأسرة.

المرسوم يتطلب وضع إشارة مكفول على الهامش في سجلات وعقود ومستخرجات عقد الحالة المدنية وفقا لنص المادة 05 مكرر 01 لكننا نقول بان المصطلح الموضوع على الهامش قد يزول لأي سبب كان سواء عن طريق التزوير أو قدم الوثيقة وتآكلها زيادة على انعدام ثقافة قانونية لدى الكثير من موظفي البلدية المكلفين بإعداد نسخ من شهادات الميلاد وغيرها الشيء الذي يجعل البعض منهم ينسى أو يتناسى وضع هذه العلامة لأنه يجهل العواقب الوخيمة التي تترتب عن ذلك وبدوري أؤيد ما ذهب إليه الفريق الثاني وذلك لما للتبني من آثار سلبية فهو

حماية الطفل اللقيط. أ. قاضي علال
كذب وافتراء على الله والناس ويتخذ كوسيلة للكيد والإضرار بالأقارب وحرمانهم من الميراث
وإقرار التبني يؤدي إلى تحميل الأقارب واجبات تترتب على ذلك.
وفي الأخير نقول بأن السلبيات الناجمة عن هذا المرسوم الذي أراد معالجة مشكلة الأبناء غير
الشرعيين خطيرة ولا بد من قوانين أكثر صرامة وحزم.

المطلب الثالث: إجراءات ممارسة الكفالة إذا أراد الكافل أن يتكفل باللقيط فعليه أن يلجأ
إلى الموثق أو أمام المحكمة، وإذا كان للقيط أبوان فلا بد أن تتم برضاها لان اللقيط مجهول أول
من التقطه ملزم بكفالاته وحفظه إلى أن يثبت نسبه فالإجراء الأساسي أن تتم الكفالة أمام جهة
رسمية والحكم الذي تصدره المحكمة ترسل نسخة منه في ظرف شهر إلى ضابط الحالة المدنية
لتسجيله.

والإجراءات المتبعة هي عريضة طلب منح الكفالة التي يجب أن تكون مصحوبة برضا من
يلزم رضاه لتقدم إلى محكمة محل السكن الكافل وإذا كان يسكن بالخارج فترسل العريضة إلى
محكمة محل سكن الولد الذي يريد كفالاته.

الفرع الأول: شروط الكفالة: وهذه الكفالة شروط محددة قانونا يجب أن تتوافر وهي:

- أن يكون الكافل مسلما.
 - أن يكون الكافل أهلا للقيام بشؤون المكفول.
 - أن يكون الكافل قادرا على رعاية المكفول .
 - لا يمكن لأحد الزوجين أن يكفل ولدا بدون رضا الزوج الآخر.
- هذه الشروط تضمنتها المادة 118 من قانون الأسرة، أما بخصوص الولد المكفول فيكون
الأمر كما يلي:

- الجزائري لا يكفله إلا جزائري غير أن للجزائري أن يكفل ولدا أجنبيا.
- الولد المكفول إما أن يكون مجهول النسب أو معلوم النسب.
- أن لا يكون للمكفول أسرة تتكفل به.

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي علال

- احتفاظ المكفول بنسبه إن كان معلوم النسب وإن كان مجهول النسب تطبق عليه المادة 64 من الأمر 20/70 (الحالة المدنية).

الفرع الثاني: الوثائق المطلوبة في عقد الكفالة: إذا أراد شخص أن يتكفل بولد لا يعرف أبواه عليه أن يتقدم بطلب الكفالة وهذا الطلب يكون خطيا يرسل إلى رئيس مصلحة أو مدير الصحة لولاية معينة ويرفق معه عقد الزواج وشهادة الميلاد الزوجين مع بطاقة عائلية للحالة المدنية وشهادة إقامة وشهادة عمل وآخر كشف الراتب مع شهادة صحية (طب عام صدرية) صحيفة السوابق العدلية ونسخة من بطاقة التعريف الوطنية للزوجين، وأخيرا تحقيق اجتماعي يعد من طرف المصلحة.

أما التقرير عن الأسرة المتكفلة فانه يتضمن ما يلي:

- معلومات خاصة بالحالة المدنية: لقب واسم وتاريخ ومكان الزوج والزوجة، تاريخ عقد الزواج، أشخاص آخرين يعيشون في الأسرة، إضافة إلى عنوان البيت، زواج سابق من طرف الزوج أو الزوجة.

- معلومات خاصة بميزانية الأسرة: مهنة الزوج المرتب مهنة الزوجة.

- معلومات خاصة بالسكن: ملكية أو إيجار، عدد الحجرات، مساحة البيت.

كل هذه الأمور لم تذكر عبثا وإنما من أجل تحقيق الراحة والأمان للولد المكفول.

المطلب الرابع: موقف المشرع الجزائري والشريعة الإسلامية من الكفالة

إن الشريعة الإسلامية تحرص على التكافل الاجتماعي والعدل والمساواة وتحرم الأمور كالتبني فلا تخلط بين المتناقضات أصلا.

الفرع الأول: موقف المشرع الجزائري: المشرع الجزائري أدرج نصوصا قانونية في قانون الأسرة لحماية من لا عائلة له ترعاه وذلك في الفصل السابع تحت عنوان الكفالة وقد نظمها في عشر مواد صريحة انطلاقا من نية المشرع الجزائري في إبراز هذه الحماية بشكل لا يحوم حوله أية غموض أو إبهام (المواد 116 حتى 125)، المهم أن المشرع ساهم بجزء في إعطاء وسيلة لإسعاف هؤلاء.

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي غلال

الفرع الثاني: موقف الشريعة الإسلامية: الشريعة حافظت على الأولاد المحرومين ومنحتهم قواعد خاصة لإبرازهم في المجتمع وحثت على إلزامية إيجاد من يكفل هؤلاء وان تكون الكفالة محددة أي أن الكافل يرعى المكفول ويعلمه بكل ما هو ملزم به اتجاهه مثله مثل ولده شريطة ألا يتبناه وينسبه إليه باعتباره ابنا من صلبه، وهذا الذي حرّمته الشريعة حتى لا تختلط الأنساب .

المطلب الخامس: الولاية في المكفول: أعالج الولاية بنوعيتها المتعلقة بالمكفول وهذا في إطار الحماية التي أعطاهها إياه المشرع .

الفرع الأول: الولاية على النفس: إن المادة 118 من قانون الأسرة تشترط أن يكون الكفيل قادرا على رعاية المكفول وهذه الرعاية تشمل على التربية والتعليم والحفاظة على نفس المكفول .

ما يلاحظ على هذه المادة أنها لم تشر إلى دور زوجة الكفيل خاصة إذا كان المكفول بنتا صغيرة فالتربية تقع على الزوجة ولكن هل يكون ذلك بموافقتها أم بدونها ؟ فنرى ضرورة موافقتها على ذلك وإذا تضرر المكفول بزواجه من أحد أفراد أسرة الكفيل فلا يعتبر الكفيل وليا في هذه الحالة ومن ثمة ينبغي حماية المكفول - بنت - بجعل القاضي وليا عليها ويجب أن يتم بنص خاص يستلزم موافقة القاضي فمثلا: البنت حتى ولو كانت راشدة تقبل الزواج خوفا من تخلي الكفيل عن الكفالة وبذلك تكون مكرهة وتفاديا لأن تكون ضحية المجتمع مرتين لا بد من اشتراط موافقة القاضي على زواجها في مثل هذه الحالات¹.

الفرع الثاني: الولاية على المال: بالرجوع إلى المادة 121 من قانون الأسرة: " تخول الكفالة الكافل الولاية القانونية وجميع المنح العائلية والدراسية التي يتمتع بها الولد الأصلي"، فحسب هذا النص للكفيل سلطات الوالي وكان من المفروض أن يكون وصيا باعتبار أن هذا الأخير تفرض

¹-محمددي فريدة، من أجل توفير حماية أكبر للمكفول، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية،

حماية الطفل اللقيط. أ. قاشي غلال
عليه التزامات إضافية عن التزامات الولي نصت عليها المادة 97 من نفس القانون وهي تقدم حساب.

ويستعمل الكفيل أموال المكفول في حدود معينة إذا احتاج إلى ذلك ويتوجب أيضا تعيين مشرفا يراقب الكفيل في إدارة أموال المكفول من حق المشرف أن يطلع على تسيير وإدارة الأموال ويخطر المحكمة عندما تستدعي الضرورة وهذا دائما لمصلحة المكفول.

الخاتمة: تبدأ الحماية المقررة للطفل اللقيط من لحظة العثور عليه من أجل إدماجه في المجتمع وعدم تحميله أمورا لم يكن طرفا فيها وسواء كان ابنا شرعيا أم غير شرعي إذ تقرر له الجنسية ويثبت نسبه وتقرر له ديانتته ويحافظ على أمواله التي يعثر عليها معه وتضفي عليه الحماية عن طريق الكفالة المعتبرة شرعا وقانونا ولكن ينبغي أن لا ينسب هذا المكفول إلى الكفيل من أجل فقدان النصوص القانونية لقيمتها وإهدار النصوص القرآنية. ونقول من جهة أخرى إن كان مرسوم 92 جاء لمجابهة بعض المشاكل والآفات من أجل حل مشكلة الأبناء غير الشرعيين التي لا تعالج أبدا بهذه الطريقة وإنما لا بد من وجود قوانين أكثر فاعلية وصرامة ونشير إلى أن بعض النصوص القانونية الحالية في قانون العقوبات مثلا خصوصا في الجرائم الأخلاقية (جريمة الزنا) تقرر المادة 333 عقوبة بسيطة وعلقت مباشرة الدعوى العمومية على شكل الزوج المضرور وأن الصفح يضع حدا لهذه المتابعة، فالمشرع جعل العقوبة حقا فرديا للزوج المتضرر وكان من الأجدر جعلها حقا للمجتمع نظراً للمآسي التي تنتج عن هذا. فضلا على أن الفعل لا يعد جريمة زنا إلا إذا كان أحد الطرفين متزوجا أو كلاهما متزوجا بخلاف ما تقررته الشريعة الإسلامية التي تجعل هذه الجريمة من جرائم الحدود إذ هي حق لله فتطبق العقوبة بمجرد توافر أركان الجريمة وهذه العقوبة مشددة ورادعة، زيادة على ذلك أن قانون الصحة الذي جاء من أجل حل المشكلة النفسية لأولاد الزنا زاد الطين بلة وبدل من أن يكون الابن مجهول الأب ومعلوم الأم أصبح من حق الفاسقة أن تستنكر حملها وتحتفظ بسرية اسمها وولادتها وتحرم الولد من حمل اسم أمه فيسجل في سجلات الحالة المدنية على انه مجهول الأبوين مثله تماما مثل اللقيط ومن ثمة ندعو إلى وضع برامج تربوية محكمة ووضع قواعد قانونية راشدة.

عرض ودراسة لكـ «مصحف المنفرد بذاته» للنبي الكذاب

حمزة بن علي الفارسي

الدكتور محمد فرقاني

جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة

مقدمة: منذ أن ظهر الإسلام إلى الوجود لم تتوقف الهجمات ضده وضد أتباعه من المشركين والمنافقين وبقية الملل الأخرى التي ذهبت مصالحتها الدينية وسلطانها الدنيوي، فتحولوا إلى الكيد السري بالتظاهر بالإسلام وضربه من الداخل بمكر واحتيال بالتأويل الباطني لنصوص الكتاب والسنة تارة، والغلو في الدين والطعن في أئمة المسلمين الأخيار تارة أخرى من بعض فرق ممن يزعمون أنهم شيعة آل البيت، وما هم بشيعة لهم وإنما هم شيعة إعادة بعث مجدهم السياسي والديني. ولتحقيق هذا الغرض استقطبوا كل دجال أفك أئيم، وزنديق وشعوبي حاقد على الإسلام، وحلولي ومانوي وتائه لا يدري أن يتجه، وعابد وثن وحجر وبشر، ومتفلسف حيران لا يعلم ما غاية وجوده في الحياة ولا مصيره، فعلى أيدي هؤلاء ظهر المتطرفون من مدعي النبوة والتناسخ والحلول¹ متباهين بذلك مستميتين في الدعوة إلى هذه الضلالات، واستجمعت الفرقة الإسماعيلية في صفها هذه المتناقضات التي بلغت في عهد الحاكم ذروة الإغراق في التطرف والتفديس الرهيب للكفر الذي كان حمزة بن علي محور هذه النقلة بادعائه النبوة، رافعا الحاكم إلى مرتبة الألوهية وكذب حمزة في ذلك الذي شرده الأهواء في بيداء الضلال، فكان أحد الأئمة الذين يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون.

1- يمكن مراجعة: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: هـ. ريتز، نشر فرانز شتاينر بفسبادن ألمانيا، 1400هـ: 1980م، ص. 5 وما بعدها، البغدادي: الفرق بين الفرق ط. دار المعرفة بيروت. د. ت. ص.

233 وما بعدها.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
ولما كان كذلك رأيت أن أعرض ما زعم أنه "مصحف منفرد بذاته" أنزل الحاكم عليه ما فيه
كيذا به لكتاب الله وتعطيلا لشرعه وتكذيبا لنبوة نبينا ﷺ كاشفا بذلك بعض ما كان يتعرض
له الإسلام في بعض فترات مراحل التاريخ ولا زال من ضربه من الداخل، فإن في التعريف
بالشر تحذيرا منه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

أما خطة عرضنا لهذا المصحف فتتمحور حول العناصر الآتية التي استطعنا تحديدها بصعوبة
نظرا لتداخل المعلومات وتعددتها وتناقضها وغموضها:

1- التعريف بالحاكم بأمر الله: الذي أحدث وجوده على رأس الدولة الفاطمية ما أحدث،
فهو ركن ركين في دعوة حمزة، فوجب الكلام عن معالم شخصيته، وكيف استغل، أو إن شئت
أستدرج، حتى ادعى تحت سلطان الإغراء والإغواء الألوهية.

2- التعريف بحمزة بن علي مؤلف هذا "المصحف".

3- عرض عام لما جاء في الـ "مصحف".

1- معطيات عامة عن الـ "مصحف".

2- أهداف حمزة من وراء ما ادعاه وما كتبه في هذا الـ "مصحف".

أ- تقريره "الألوهية" الحاكم.

ب- تقريره "لنبوته".

ج- تقريره "لعقيدة التجسد والحلول".

د- نسخ الشريعة الإسلامية، وجحدته أن يكون النبي ﷺ خاتم الأنبياء، وأن النبوة لا
انقطاع لها.

هـ- نفي التوحيد والقول بتعدد الآلهة بالتأويل الباطني للنصوص.

4- تمجيده لبعض الفلاسفة اليونانيين.

5- الإشادة بالديانة البوذية والتنويه بأربابها.

6- كيف يعتبر حمزة أتباعه؟

7- شرط القبول في الجماعة التبرؤ من الأديان بالقسم على العهد والميثاق.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني

8-الملحق: وقمنا بعرض العهد والميثاق كاملين نظرا لما لهما من أهمية، إذ يكشفان لنا عن حائمة مطاف المغرر بهم حتى يصبح من "الموحدين" المشركين قلبا وقالبا.

1- من هو الحاكم بأمر الله الذي أحدث وجوده على رأس الدولة الفاطمية رجوة في الصف الإسماعيلي؟ هو أبو علي المنصور بن العزيز بن المعز الملقب بالحاكم بأمر الله ولد بالقاهرة سنة 375 هـ-985م، بويع بالخلافة في سنة 386هـ-996م¹. وبعد أربع سنوات استطاع أن يتحرر من الأوصياء اللذين عهد إليهم والده رعايته ورعاية شؤون الدولة إذ تمت تصفيتهم سنة 390هـ- وهم: خادمه برجوان الصقلي، والحسن بن عمار زعيم كتامة البربرية، ومحمد بن النعمان قاضي القضاة²، فباشر بعدها حكمه الفعلي، ماسكا على زمام أمور الدولة بيد من حديد قلّ نظيرها فيمن كان في مثل سنه، يقول عنه محمد عبد الله عنان: «وهنا يبدأ عصر الحاكم بأمر الله حقا، وهو أغرب عصر في تاريخ مصر الإسلامية، وربما كان أغرب عصر في تاريخ الإسلام كله، عصر يمازجه الخفاء والروع، وتطبعه ألوان من الإغراق والتناقض مذهشة مثيرة معا»³، وهو محق في هذا الوصف، ويظهر ذلك جليا في تلك المراسيم المتناقضة والمتطرفة في آن معا التي تفرد بها في سياسته لرعيته على مختلف أديانهم واتجاهاتهم الفكرية والمذهبية، زارعا في قلوب أعوانه ورعيته جوا من الرعب جعلهم لا يدرون متى تنزل عليهم قارعة من عنده تذهب بالنفس والمال. ولترك هذه المراسيم وما تضمنته فقد كفتنا كتب التاريخ عرض ذلك، وإنما مرادنا تتبع حيرة هؤلاء المؤرخين الذين أخذت منهم أعماله المتناقضة العجب، وذهبت في تعليلها منهم الظنون كل مذهب.

1- ابن الأثير: الكامل في التاريخ: طبع: دار الكتاب العربي، بيروت، 1403هـ-1983م، ج7، ص. 177؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبع: دار الثقافة بيروت 1972، ج5، ص. 292؛ محمد عبد الله عنان: الحاكم بأمر الله طبع: مكتبة الخانجي القاهرة 1404 هـ-1983م، ص. 86-87، 90.

2- عنان: ص. 91.

3- نفسه، ص. 104.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
قال عنه ابن خلكان: «كانت سيرته من أعجب السير يُخترع كل يوم أحكاما يحمل الناس
على العمل بها»¹. وقال عنه الذهبي: «شيطانا مريدا جبارا عنيدا كثير التلون، سفاكا للدماء،
حيث النحلة عظيم المكر جوادا مُمدِّحًا، له شأن عجيب ونبأ غريب، كان فرعون زمانه يخترع
في كل وقت أحكاما يلزم الرعية بها»². وقال عنه ابن خلدون: «وكثر عبث الحاكم في أهل
دولته وقتله إياهم... وكان حاله مضطربا في الجور والعدل والإخافة والأمن والنسك والبدعة»³.
وقال عنه المقرئ: «ويقال: كان يعتره جفاف في دماغه فلذلك كثر تناقضه، وما أحسن ما
قال فيه بعضهم: كانت أفعاله لا تعلل وأحلام وساوسه لا تؤول»⁴. والذين لا تعليل لأفعالهم
سوى المجانين. أما الأنطاكي فأوَّل أعماله العجيبة المتضادة بالجفاف-المرض-الذي أصيب به في
دماغه الذي سماه "المالنخوليا" الذي رافقه منذ حداثة⁵، وهو المرض ذاته الذي أصيب به أيضا
إبراهيم بن أحمد الأغلي -261-289هـ-875-902م⁶.

وصدق هؤلاء المؤرخون في تقييمهم لسوء تصرفاته، فهي مثيرة حقا للجدل والتساؤل في آن
معا «حادا لا يملك نفسه عند الغضب»⁷، يتلذذ برؤية مناظر الدماء المسفوكة، والرؤوس
المقطوعة، والحرائق المشتعلة في دور أهل الفسطاط.

1- وفيات الأعيان، ج5، ص. 293.

2- تاريخ الإسلام، تحقيق، عمر عبد السلام تدمري، طبع: دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ-1987م،
م15 ص. 173-174.

3- تاريخ ابن خلدون، طبعه بولاق، 1284هـ، م4، ص. 60.

4- الخطط، طبع: الباي الحلبي القاهرة، د. ت، م2، ص. 289.

5- عنان: الحاكم، ص. 167-168.

6- كان سفاكا للدماء كالحاكم بغير سبب لم يسلم من قتله، اخوته وبناته وأعوانه المقربين إليه والأبعدين عنه
من العامة؟ تاريخ ابن خلدون، م4، ص. 204؛ ابن أبي الضياف: أتحاف أهل الزمان، ط. تونس 1396هـ-
1976م، ج1، ص. 143-146.

7- عنان: المرجع السابق، ص. 105.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
ويظهر أن حدة طبعه وقوة ذكائه، ورغبته الشديدة الجاحمة المتطرفة في تنفيذ ما كان يخطر
بباله كل ذلك دفعه لأن يفقد رشاده على ما في عقله من خلل في عناد متواصل مع الغالبية
العظمى من المجتمع الذي كان يتهكم عليه، ويسخر منه، ويرميه بالفسق والمروق عن الدين،
فكان كما وصفه الذهبي فيما تقدم: «خبيثاً ماكراً رديء الاعتقاد»، وإن بدا في بعض الأحيان
كالحمل الوديع، وإنما هو الهدوء النفسي الذي يسبق عاصفة الاضطراب الذي يعتريه.
إذن فالتضارب في الاعتقاد أهم ما باين بينه وبين المصريين الذين ألقوا به في أحضان دعاة
الغلو الذين حولوه إلى نصير لهم، بعد إعلان حمزة بن علي ألوهية الحاكم سنة 408هـ—
1019م، مدعياً أن اللاهوت قد حل في الناسوت زاعماً أنه سبق وأن ظهر بأسماء عديدة في
مناطق مختلفة قبل أن يتجلى في الحاكم¹.

أحدث الجهر بألوهيته هزة عنيفة في مصر عامة وفي الصف الفاطمي خاصة إذ صدق هؤلاء
الغلاة بما أدعوه ما يشاع عن " العبيدين" بأنهم ملاحدة²، وقد وصف الحال الذي أصبح عليه
الوضع في مصر الداعي الإسماعيلي أحمد حميد الدين الكرمانى لما قدم مصر سنة 408 هـ،
قال: «فإني لما وردت الحضرة النبوية مهاجراً وللسدة العلوية زائراً، ورأيت السماء قد أظلت
بسحاب عميم، والناس... يومئذ يمجج بعضهم في بعض، ويرمي كل منهم بفسق ... فصار
البعض منهم في الغلو مُرتقين إلى ذراه... تاركين عصمة الدين وعراه، والقليل منهم قد تزعزع

1- بطرس البستاني: كتاب دائرة المعارف، طبعة طهران: د.ت، م7، ص. 182-183.

2- لما فعل أبو طاهر الجنابي القرمطي ما فعل في مكة سنة 317هـ وأخذ الحجر الأسود إلى حجر كتب إليه
عبيد الله الشيعي ينكر عليه فعله: «قد حقت على شيعتنا ودعاة دولتنا اسم الكفر والإلحاد بما فعلت» ابن
الأثير: الكامل، ج6، ص. 303-304.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
أركان اعتقادهم وما قبلوه من الدين باختيارهم، وهم على شفا انحلال واحتلال، وأعتاق أولى
الطرفين من الأبالسة إلى اختلاسهم ممتدة، وهما في اصطلاحهم عن اعتقادهم مُحْتَدَةٌ¹.

في خضم هذه الأحداث المتلاحقة التي أدت إلى التنازير والتقاطع في الصف الفاطمي مع
استمرار التلاعن بين المؤيدين للدعوة الجديدة والناهضين لها، والحاكم يعين الغلاة في السر
ويظهر عدم رضاه لغيرهم عما نسب إليه جهارا، إذ به يُغتال فجأة سنة 411هـ: 1020م في
ظروف غامضة لا يزال المؤرخون مختلفين في تحديد الجهة التي قتلته، أو اختفائه في زعم من يؤمن
بالوحيته². ولعلمهم هم الذين قتلوه لتحقيق أهدافهم. إذ وظفوا أمر عدم العثور عليه لتكريس
مزاعم تأليهه وأشاعوا بين الناس أنه قد غاب وسيرجع³.

2- التعريف بحمزة بن علي: هو حمزة بن علي بن أحمد ولد في مدينة زوزن في شمال غرب
بلاد فارس، وإليها ينسب كما يلقب أيضا بالفارسي، أما تاريخ ميلاده فغير معروف، كما يحيط
بجياته الأولى الغموض سوى ما ذكر عنه أنه تعلم في مسقط رأسه⁴.

استهوته الدعوة الإسماعيلية بأسرارها فانخرط فيها، ثم هاجر إلى القاهرة سنة 405هـ وانتسب
إلى بيت الحكمة التي أنشأها الحاكم سنة 395هـ، ولا تحدثنا المصادر كيف ارتقى بسرعة تلك

1- محمد كامل حسين: الرسالة الواعظة في نفي دعوة ألوهية الحاكم بأمر الله للداعي: أحمد حميد الدين
الكرماني، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، عدد مايو 1952، ص. 5-6، والنص مقتبس من رسالة مباسم
المشارت الذي ذكر جزء منه في الهامش.

2- لمزيد من الاطلاع على أمر مقتله انظر: عنان: الحاكم، الفصلين: الحادي عشر والثاني عشر.

3- عنان: المرجع السابق، ملحق رقم 7 - السجل المعلق - ص. 397 وما بعدها.

4- المرجع نفسه، ص. 197، الزركلي، الأعلام، طبع دار العلم للملايين 1969، ج 2، ص. 278-279؛ حسن
إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، طبع: دار الأندلس، بيروت، 1965، ج 3، ص. 259-260.

عرض ودراسة للـ «مصحف المفرد بذاته» د. محمد فرقاني
الدرجات التسع آخرها التي ينسلخ فيها الإنسان من كل دين¹ في مدة ثلاثة سنوات حتى صار
من كبار الدعاة السريين، وأن يوطد صلته بالحاكم ويقربه إليه الذي استهواه وجماعته بأعماله
المتناقضة، فاستغل ذلك فأعلن سنة 408هـ- بأن الإله قد تجسد في الحاكم عبر سلسلة من
المراحل ابتداء من آدم مروراً بأولي العزم من الرسل، ثم في علي عليه السلام ثم عبر أبنائه حتى ظهر في
الحاكم، ليؤكد -في زعمه- نظريته التي يقول فيها بالأدوار السبعة، فبعد ستة أئمة صامتين بعد
الناطق -الني- السابق يكون السابع ناطقاً جديداً².

بهذه الجراءة المتناهية أصبح حمزة في قمة الكفر بالدعوة إليه جهاراً متلصصاً على ما هو حق
لغيره -إن سلمنا جدلاً أن بني عبید من آل البيت، وكذا بصحة الأدوار السبعة التي هي محض
إفك وخرافة أنه الناطق - النبي- حسب المصطلح الباطني، لأنه لا ينتمي إلى آل البيت، فحتى
يضي على نفسه طابع القداسة ويُسمع له ويُطاع- في زعمه- ادعى أنه رسول بعد أن رفع
الحاكم إلى مرتبة الألوهية في عملية مكشوفة لتبادل الأدوار لا غير لتحقيق أهداف الباطنية³
الذين ذهب جهودهم من قبل أدراج الرياح فأعطاهم دفعا جديدا من خلال ما ادعاه. وهذا
الإدعاء منه هو الذي -في تقديري- ألب عليه بقية الأطراف الذين لا يعترفون بالذي ادعاه إلا
للأئمة من آل البيت- في نظرهم-، وهو ليس منهم، فقوهم تكمن في سرية نشاطهم واستغلالهم
لآل البيت في العلن لما يحضون به من قبول لدى المجتمع، فينتقمون من الرسالة والرسول صلى الله عليه وآله
بالانتساب إلى أحفاده، وتشويه صورة الإسلام بالذي دعا إليه. وإلهاهم السذج أضفى على
نفسه العديد من الألقاب التي هي في صميمها ألقاب باطنية، كالعقل الكلبي، والسابق،

-
- 1- أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، طبع: دار الكتب العلمية، بيروت 1423هـ-2002م ص. 28 وما بعدها؛ محمد بن الحسن الديلمي: بيان مذهب الباطنية وبطالته، تحقيق: ر. شروطمان، طبع: إدارة ترجمان السنة لاهور، باكستان 1402هـ-1983م. ص. 26 وما بعدها.
 - 2- الغزالي: ص 41-42؛ الديلمي: ص. 22؛ عنان: الحاكم، ص. 269.
 - 3- الغزالي: ص. 26-28؛ الديلمي: ص. 18 وما بعدها؛ سهيل زكار: أخبار القرامطة، نشر عبد الهادي عرصوني، دمشق 1400 هـ، ص. 158-159-203 وما بعدها.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
واللاحق، قائم الزمان، الآية الكبرى، نقطة البيكار، آية التوحيد، النبي الكريم، المهدي المنتقم،
علة العلل¹ إلى غير ذلك من الأسماء التي هي بغير مسمى.

وحتى يؤكد صدق نظرية الأدوار السبعة المزعومة التي هي في عمقها وبعد دعواها نظرية
حلولية محضة زعم أنه اتخذ عدة أسماء عبر هذه الأدوار، فاسمه في زمن آدم شطنيل، وفي زمن
نوح فيثاغورس، وفي زمن إبراهيم داود وشعيب² وفي زمن موسى كان المسيح الحقيقي، وفي
زمن المسيح كان اسمه ألعازر، وفي زمن -النبي ﷺ كان اسمه سلمان الفارسي، حتى يصل إلى
الحاكم ليدلل وفق منهجه- إن كان له منهج- الانتقائي بالإيمان ببعض الرسل والكفر ببعض
الآخر ليصل في النهاية إلى أنه هو الآخر نبيا كبقية الأنبياء السابقين³، والغاية نسخ شريعة
الإسلام، وأن الرسول ﷺ ليس خاتم الأنبياء كما سنشير إلى ذلك لاحقا .

ساعد حمزة في دعوته العديد من الرجال نذكر منهم: إسماعيل بن محمد التميمي، والحسن بن
حيدرة الفرغاني المعروف بالأخرم، ومحمد بن إسماعيل الدرزي⁴ الذي نسبت إليه فرقة الدرروز.
وآخرون كثيرون. ولكن كيف كانت علاقة الحاكم هؤلاء الغلاة؟ وما موقفه مما نسبوه إليه؟
وهل ادعى حقا الألوهية؟

ففيما يتعلق بعلاقته بهم ثبت بعض المؤرخين من خلال القرائن والأحوال والتصرفات تواطأه
معهم كعطفه على الفرغاني وحمزة، والدرزي، وقتله قتلة الأول منهم، وإغداقه الأموال عليهم
سرا، والتقاؤه بهم في القرافة، كما لم يبدر منه نحوهم موقفا متشددا، أو يذيع منشورا على الناس
يرى فيه ساحته، وهو الأمر الذي يدعو حقا إلى الاستغراب. ولكن الباحث إذا ما تأمل

1- البستاني: دائرة المعارف، م7، ص. 178، 1946، 196؛ حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج4، ص.
206.

2- لاحظ جهله المطبق بمحقات التاريخ، وانظر تمجيده للفلاسفة اليونانيين لاحقا.

3- عنان: الحاكم، ص. 302، لاحظ كذبه بين ما ادعاه بأنه نبى وبين تنقله في الأدوار التي كان فيها غير نبى.

4- البستاني: المرجع السابق، م7، ص. 192؛ الزركلي: الأعلام، ج2، ص. 178-179؛ عنان: المرجع السابق،
ص. 198-199.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
الأحداث ودرسها بعين فاحصة يخلص إلى القول بأنه كان من مؤيديهم بقوة في السر، ومعارض لهم مع غيرهم بضعف في العلن، ففي الوقت الذي لم تتح له فرصة كافية من الوقت ليتخلص من الضغط الأدبي الذي مارسه عليه هؤلاء الغلاة ليتخذ موقفا واضحا نحوهم، وإن كان هناك من نبهه إلى خطورة ما يشاع عنه كالكرماني الذي نعتقد أنه لم يكن لكلامه أي تأثير عليه يحمله على تغيير موقفه.

أما أمر ادعائه الألوهية فيذهب بعض المؤرخين أيضا إلى تأكيد ذلك بعد أن وقع تحت تأثير سلطان الإغراء الذي لم يستطع مقاومته فجنحت به نفسه إلى الارتداء في أحضان هؤلاء الغلاة¹.
أما مصيره فإنه لما ثارت الفتنة بالقاهرة سنة 411 هـ قبيل مقتل الحاكم اختفى ولم يعرف مصيره على التحقيق².

3- عرض عام لما جاء في الـ "مصحف":

1- معطيات عامة عن هذا المصحف: عندما وقع في يدي هذا المصحف إهداءً من أحد الأصدقاء بقيت مترددا مدة طويلة أتساءل في نفسي أهذا الـ "مصحف" من تأليف حمزة، زاعما أن الحاكم قد أوحى به إليه؟ الحقيقة أن المصادر التي رجعت إليها لم تشر إليه لا من قريب ولا من بعيد، ومثل ذلك يقال عن المراجع الحديثة التي تناول أصحابها أمر حركة حمزة بالبحث، إلا أن هذا الشك قد زال بعد أن تأكدت من صحة عنوانه بعد أن عثرت في مرجع حديث التأليف ما يؤكد أقدمية هذا "المصحف" تقول مؤلفته: «وفي مخطوط آخر وجد حديثا، وهو كتاب: "المنفرد بذاته" والذي يظن أنه أحد كتب الحكمة المفقودة رسالة من الحاكم إلى دولة الموحدين

1- ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، ج4، ص. 184؛ ميكال ذي حوي: القرامطة، ترجمة حسيني زينة، طبع: دار ابن خلدون، بيروت، 1980، ص. 136؛ عنان: الحاكم، ص. 198؛ حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج4، ص. 260؛ محمد كامل حسين: الرسالة الواعظة، ص. 10.

2- عنان: المرجع السابق، ص. 307، الزركلي، الأعلام، ج2، ص. 278-279؛ ابن تغري بردي: المصادر السابق، ج4، ص. 183-184.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
في السند»، وأشارت إليه في موضع آخر: «ومن المكتشفات الجديدة كتاب: "المنفرد بذاته"¹.
وبذلك يكون هذا الـ "مصحف" من تأليف حمزة ، ألف قسم منه بعد الجهر بالدعوة ، وألف
بعضه بعد اختفائه وبعد أن قُتل الحاكم، ويؤكد ذلك قوله على لسان الحاكم: «إني ذاهب ثم
أعود»²، ولاشك أنه قد نحل الحاكم أعمالا لم يعملها، وأقوالا لم يقلها مستغلا إياه أبشع
استغلال ليحقق بواسطته أهدافه.

أما البيانات العامة التي تعرّف به، كالتعريف بكتابه، وظروف كتابته، واليد التي كانت تحتفظ
به، ووصف النسخة المخطوطة، فلا ذكر لشيء من ذلك أبدا، إضافة إلى خلوه من البيانات
التوثيقية، فلا ذكر لمكان ولا لتاريخ الطبع، ولا من أشرف على نشره، وهذا كله -في نظري-
حفاظا منه على سرية الجهة التي لازالت تؤمن بالذي دعا إليه حمزة.

أما صفحة الغلاف فتحمل عنوانه، تليها الصفحة الأولى فتحمل لوحة العرش، ثم تأتي
الأعراف -السور-

أما صفحاته فتقدر بمائتين وتسعة وستين صفحة -269- ينتهي العرف الأخير بسبعة أبيات
شعرية جاء على إثرها: «فلمولانا وموالينا الحمد أبدا سرمديا، وسبحان من تفرد محبوه فيه». ثم
ذيله الناشر بسبع صفحات غير مرقمة لتفسير بعض الكلمات الأعجمية وللتعريف ببعض
الأماكن.

أما تسميته فاشتقت مما ورد فيه في عدة مواضع منها في قوله: «الحمد لله الذي وفقنا لحفظ
الحكمة في صدورنا من مصحفه المنفرد بذاته»³، وفي قوله: «مولاي الحاكم البار... لا إله غيرك،

1- بجلاء أبو عز الدين: الدرر في التاريخ، طبع: دار العلم للملايين بيروت، 1990، ص. 137-138، أما ما
أشارت إليه الكاتبة فثابت في هذا "المصحف" فرسالة الحاكم المشار إليها هي: "عرف كتاب البيان إلى دولة
الموحدين" رقمها الترتيبي في هذا المصحف 36، وقولها: "أن نور الحق... هي: "عرف أبناء الأولين والتجلي
في بلاد السند والهند"، ورقمها 24.

2- المصحف المنفرد بذاته ص. 15.

3. ص. 3.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
ولا حاكم سواك يا ذا المصحف المنفرد بذاتك¹. كما ذكر في ست مواضع أخرى² بهذه
الصيغة المذكورة.

أما الذي حدد "أعرافه" فهو الناشر، إذ لاحظ في آخره فقال: «جرى تقسيم هذا "المصحف
المكرم" وفق المواضيع لتسهيل الاطلاع عليه، ووضع لكل فصل تسمية تنطبق مع ما ورد فيه من
معان، ولقد اخترنا اسم "العرف" تناسباً مع ما يطلق على أبناء التوحيد: كُنْتُمْ بِالْأَعْرَافِ
ووصفتم بالأشراف»، مضاهاة - في تقديرنا - للقرآن الذي قسم إلى سور اشتقت أسماءها مما
تضمنته بعض آياته. ولاشك فإن الناشر ليس بمقلد حاذق فقد نسي أو تناسى أن يقسمه إلى
آيات كما هي عليه سور القرآن .

أما عدد أعرافه -سوره- فتقدر بأربعة وأربعين عرفاً، وهاهي على الترتيب:

- 1- عرف الفتح: ص 3.
- 2- عرف الأمر والتقدم: ص 6.
- 3- عرف الحضرة: ص 11.
- 4- عرف التزلة والتجلي: ص 14.
- 5- عرف التنبيه والهداية: ص 16.
- 6- عرف الإنذار والحساب: ص 19.
- 7- عرف الجحود والتوبة: ص 26.
- 8- عرف المظاهر القدسية: ص 29.
- 9- عرف الإيمان والردة: ص 33.
- 10- عرف التَّيْرَيْنِ³: ص 36.

1- ص. 117.

2- انظر: 4، 119، 126، 142، 183، 266.

3- أبي عرف الشمس والقمر.

- عرض ودراسة لـ «مصحف المنفرد بلماته» د. محمد لقرقاني
- 11- عرف الجيش العجيب المحر¹: ص 37.
 - 12- عرف الزلزلة: ص 41.
 - 13- عرف الأمثال: ص 45.
 - 14- عرف صلاة اللقاء: ص 49.
 - 15- عرف صلاة الرواح: ص 59.
 - 16- عرف كتاب أبي إسحاق أو مراتب العباد: ص 67.
 - 17- عرف صلاة الفجر: ص 86.
 - 18- عرف تجلي شمس الحقيقة وتغريد الحمامة الأزلية: ص 98.
 - 19- عرف العهد والميثاق: ص 107.
 - أ- العهد: ص 108.
 - ب- الميثاق: ص 111.
 - 20- عرف صلاة الشكر والحمد على الإيمان: ص 114.
 - 21- عرف الرحمة: ص 124.
 - 22- عرف الوصية: ص 126.
 - 23- عرف صلوات الشرائع: ص 128.
 - 24- عرف أنباء الأولين والتجلي في بلاد الهند: ص 131.
 - 25- عرف طلائع الموحدين: ص 136.
 - 26- عرف مشارق التوحيد: ص 139.
 - 27- عرف المحرمات: ص 148.
 - 28- عرف صلاة التسييح: ص 157.
 - 29- عرف فرائض الأحكام: ص 165.

1- تكلم فيه عن بأجوج وأجوج .

- 30- المشاهد وكوثر التحليات: ص 169.
- 31- عرف خلائف العدل: ص 173.
- 32- عرف برازخ الكاف والنون أو الشفع والوتر: ص 177.
- 33- عرف حقيقة الصلاة والإيمان: ص 182.
- 34- عرف الثقلين: ص 186.
- 35- عرف الدعوة والعدل والتوكل والرحمة والفيض: ص 189.
- 36- عرف كتاب البيان إلى دوله الموحدين: ص 196.
- 37- عرف صلاة التجلي: ص 196.
- 38- عرف شمس المغيب: ص 203.
- 39- عرف الإكسير: ص 229.
- 40- عرف الأمم في السموات والأرضين: ص 232.
- 41- عرف مائدة الكمال أو ألواح المقادير والإثبات والمحو والتزيل: ص 236.
- 42- عرف عاقبة المكذبين: ص 240.
- 43- عرف الأعراف أو تسييح مؤذني نواقيس الختام: ص 243.
- 44- عرف بلاغ الحرمات و عرف مسك الختام: ص 263.

حقاً إنه "مصحف" منفرد بذاته بأدعائه أن الحاكم أوحى إليه بهذا الإفك الذي افتراه وأعانه على ترويجه قوم آخرون، فقد جاعوا ظلماً وزوراً، شادا عن شذوذ الإسماعيليين الذي كان الخفاء والسرية سمة من سمات دعوتهم مع خواص خواصهم، ووسيلة من وسائل كيدهم لتحقيق أهدافهم الخفية، منشقا عنهم في جرأة عجبية غريبة في إظهار كفره، ولو لم يجد من السلالة القائمة نصيراً له على ما ادعى ما ادعاه مدة ثلاثة سنوات-408-411هـ.

حشد حمزة في مصحفه هذا كل ما يملك من قدرات فكرية لإيهام الناس أن ما يدعوه إليه «هو منزل عليه من الإله "الحاكم"، فجاء مرآة عاكسة لقلقه وعبئه ملاءم بالخرافات والأساطير، أفكاره مشوشة مضطربة سخيفة هي خليط من الآراء والمفاهيم الغريبة يستطيع الباحث أن يتعقبها

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
ويحدد أصولها القديمة، إذ أخذ عن العبرانيين والبابليين عقيدة الأدوار السبعة، وأخذ عن أفلاطون
نظرية المثل¹، وعن الفيثاغوريين مذهبهم في التوحيد وجعلهم الأعداد أصولاً لعقائدهم²، وأخذ
عن المجوس عقيدة الإيمان بإلهين اثنين، وأخذ عن الأفلاطونية الحديثة عقيدة الفيوضات
ومراتبها³، وهي القواسم المشتركة للباطنية مع اختلاف في التفاصيل فيما بين فرقهم.

أما الحكم العام الذي يخرج به القارئ لهذا المصحف فملخصه: أن الرجل كانت له قدرة
عجيبة على الجدل وتنميق الكلام، إلا أنه لا رابط يربط أفكاره في وحدة موضوعية متكاملة،
ومن ثم جاء كلامه كالثوب البالي المرقع بمرقعات لا يجمعها لون، مبتذل المعاني يسطو على كلام
الله وحديث رسوله ﷺ، ثم يزعم أن الحاكم أوحى به إليه. الحقيقة أنه رجل غلب عليه الطموح
والغرور وحب الزعامة لتحقيق مراده ترى ما هو؟

2- أهداف حمزة من وراء ما ادعاه وما كتب به في هذا المصحف: أراد حمزة تحقيق جملة
من الأهداف والتي يمكن حصرها فيما يلي:

أ- تقريره لألوهية الحاكم. ب- تقريره لنبوته. ج- تأكيده لعقيدة التجسد والحلول.
د- سنسوخ الشريعة الإسلامية، وجمده أن يكون النبي ﷺ خاتم الأنبياء وأن النبوة لا انقطاع
لها.

هـ- نفي التوحيد والقول بتعدد الآلهة بالتأويل الباطني للنصوص.
وإليك عرض عام لهذه الأهداف كما عرضها في هذا "المصحف":

1- للاطلاع على ما ذكر انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة إبراهيم بيودي مذكور، قسطنطين زريق
وآخرون، طبع دار المعارف بمصر 1970، ج3، ص. 22، 27.

2- المرجع نفسه، ج1، ص. 420-421، 439-441.

3- محمد عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، طبع: دار عويدات، بيروت، 1983،
ص. 227 وما بعدها؛ محمد كامل حسين: في أدب مصر الفاطمية، طبع: دار الفكر العربي، 1963، ص. 35-

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني

أ- تقريره لألوهية الحاكم: وصف حمزة الحاكم في هذا "المصحف" بصفات ما هي لله ﷻ زاعما أنه الإله المعبود الواحد، وهي كثيرة جدا مثنيا عليه، مشيدا به، والغاية من وراء كل ذلك ترسيخ ألوهيته في عقول أولئك السذج المغرر بهم، قال: «فكم من العباد كانوا يتوسلون منتظرين ظهور الواحد الأحد، والحاكم الصمد، والفرد بلا عدد»¹، ويعني بالظهور هنا التجسد كما سنذكره لاحقا. وقال أيضا: «فإن تؤمنوا بربكم الحاكم تأمنوا ويؤتكم أجركم مرتين»²، وأثنى عليه فقال: «سبحانك مولاي الحاكم البارئ تخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي»³. وقال ممجدا له: «فأنت الحاكم بذاتك، الأمر الناهي ذو كُنْ، قد تبرأت من كل ملحد كافر بك ... يا من تزهت عن كل شيء»⁴. وقال عنه: «يا أيها الناس، تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله الحاكم الحق الفرد الأحد الذي لم يلد ويولد، ولم يكن له كفوا أحدًا الذي تجددونه مكتوبا بالقرآن [كذا] والتوراة والإنجيل»⁵. هذا قليل من كثير من هذا التمجيد والثناء البارد المتكلف للحاكم.

ب — تقريره لنبوته: لما نحل حمزة الألوهية للحاكم فإنه لم ينس أن ينتحل هو النبوة، زاعما أنه رسول الحاكم أوحى إليه بما في هذا "المصحف". ولتقرير هذه الحقيقة الزائفة في الأذهان تسمى بأسماء طويلة عريضة، فمن ذلك قوله على لسان الحاكم آمرا له: «بلغ، بلغ، بلغ يا أبا إسحاق، وقل: يا أيها الآيون لم تطلبون الآيات ثم تنكصون على أعقابكم جاحدين»⁶، كما خص نفسه بعرف زعم أن الحاكم قد خصه به جاء فيه: «لا نريد أن نشق عليك يا أبا إسحاق

1- ص. 10.

2- ص. 17.

3- ص. 91.

4- ص. 122 وانظر شرح كلمة "كن" لاحقا في التأويل الباطني.

5- ص. 153-154.

6- ص. 9.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
 في هذا الكتاب، بل نقص عليك من بعض أبناء الغيب لعلك بلقاء الله تحي وبنوره تهدي»¹.
 وقوله: «أنذر عشيرتك الأقرين يا أبا إسحاق أن مولانا الحاكم ضمن لمن آمن الحياة الباقية»².
 أما الصفات التي وصف بها نفسه فهي: «قاله حمزة بن علي الرقيب العتيد»³. وقال على
 لسان من يأخذ عليه العهد: «وأشهد مولاي هادي المستجيبين المنتقم من المشركين المرتدين حمزة
 بن علي بن أحمد من به أشرقت الشمس الأزلية»⁴. ولدوره المحوري في الدعوة وصف نفسه
 بنقطة البيكار قال: «والذين دعوا إلى سبيل نقطة البيكار⁵ ليحكم بينهم بالحق والحكمة»⁶،
 وغيرها من الألقاب.

ـ تقريره لعقيدة التجسد والحلول: أما الإيمان بالتجسد والحلول فهي ركن أساسي عنده
 خاصة وعند الباطنية عامة، فعليهما يقوم بناؤهما الفكري، وقد وظف حمزة كل طاقاته ليثبت،
 للناس أنهما حقيقة إيمانية ثابتة، قال في هذا الشأن: «أقول مشهدا على الثقلين، ومن على
 الأعراف باسم هذا الجسم المتجسم»⁷. وقال أيضا: «فكم من العباد كانوا يتوسلون منتظرين
 ظهور الواحد الأحد والحاكم الصمد ... وبعد الآيات البيئات قتم على تكذيب ما تنتظرون،
 ورفض أحكم الحاكمين، وفوق كل ذلك أنكم يتدون عن لقاءه الذي هو عين لقاء الله كما
 صرح به الكتاب: وجاء ربك والملك صفا صفا، وإلا فقولوا لي أيها الضالون المعاندون فهل

1- ص. 67، 74 وكنيته هذه لم نجد لها ذكرا في المصادر التي رجعنا إليها.

2- ص. 78.

3- ص. 6-7.

4- ص. 109.

5- ألا يعني أن الماسونية تطورت عن الباطنية متخذة من البيكار زمرا لها في الوقت الراهن؟

6- ص. 167.

7- البستاني: دائرة المعارف، م 9، ص. 178، 194-196؛ حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج 4، ص.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
 جاء لكم رب غيره مع جنوده إن كنتم صادقين¹. ونعى على الذين لم يصدقوا بالتحسيد
 فقال: «لقد كبر على الذين كفروا أن يروا الله جهرة كأمثالهم، وضلت ألباهم... بتجلي ذي
 الجلال الحاكم»². وقال عن تجلي اللاهوت- في زعمه- في الناسوت- الذات البشرية-: «فصار
 ظهور الخالق صورة إنسانية ليؤتس بها... ولهذا يا أبا إسحاق تجلى ربك للذين آمنوا فأروه في
 أنفسهم، وخاطبوه في ألسنتهم وقلوبهم وجالسوه وكنا مجلسهم شاهدين»³. وقال أيضا: «لقد
 كبر على الذين جحدوا أن يسيروا في إشراقات الظهور الربانية في الصورة الناسوتية»⁴، وأكد
 هذا في العهد والميثاق كما هو مذكور فيهما.

ولم يقتصر الأمر على إيهام الغير بحقيقة التجسد التي لا حقيقة لها أصلا، بل قال أيضا بعودته
 كما جاء في هذا "المصحف" يقول: «إني ذاهب ثم أعوذ، وعاد بعد أن صاح الجسد تلك
 الصيحة إني ذاهب ويأتي غيري حتى يقول ما قلته، ويتم ما بدأت»⁵، والذي يأتي بعده وفق
 منطقته ليس إلا الحاكم الذي سيتجسد في شخص آخر باسم آخر كما سبق ذكره.

هـ — نسخه للشرعية الإسلامية وجحدته أن يكون النبي ﷺ آخر الأنبياء وأن النبوة
 لانقطاع لها: من معين الباطنية من قرامطة وإسماعيليين⁶ وغيرها استمد حمزة أصول قواعد
 دعوته المغرقة في الكفر مكيها إياها بما يتلاءم وعصره. أما الطريقة التي استعملها وغيره من قبله
 لنسخ الشريعة وجحد نبوة النبي ﷺ قولهم: بأن لكل نبي شريعة ومدة شريعته سبعة أدار، فبعد
 ستة أئمة صامتين يكون السابع ناطقا -نبيا- ينسخ شريعة النبي الذي سبقه، ووفق هذا الزعم

1- ص. 10-11.

2- ص. 18.

3- ص. 69.

4- ص. 179.

5- ص. 13.

6- لمزيد من الاطلاع انظر: الداعي القرمطي عبدان: كتاب شجرة اليقطين، تحقيق: عارف تامر، طبع: دار
 الآفاق الجديدة، بيروت، 1402هـ - 1982، ص. 10-15.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
 فإن الذي نسخ الشريعة الإسلامية هو الناطق - النبي - محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق،
 الذي نسخ شريعته أيضا بعد ستة أئمة صامتين الناطق - الحاكم بأمر الله - الذي تجسد فيه
 اللاهوت في الناسوت، واتخاذة حمزة نبيا الذي أوحى إليه بالذي في هذا "المصحف" ووفق
 سلسلة الأدوار هذه أنه لا نهاية للنبوة، وأن الرسول ﷺ ليس بخاتم الأنبياء وشريعته ليست آخر
 الشرائع¹ في ادعاء مكشوف الزيف، وما دام القول بذلك ركن أساسي في دعوة حمزة فقد أكد
 ذلك في مصحفه قائلا: «وقد رفع القرآن حين التحلي والإشراق، وترك قراطيس ليس فيها كَلِمٌ
 يُتلى إلا في صدور الذين طمس مولانا على أعينهم فضلوا الصراط»². بهذه الجرأة والوقاحة
 يصف المسلمين ومصير القرآن حين ظهر الحاكم. كما يؤكد على من يأخذ عليه العهد أن
 يقول: «إنني قد تبرأت وخرجت من جميع الأديان والمذاهب والمقالات والاعتقادات قديمها
 وحديثها، وأمنت بما أمر به مولانا الحاكم»³.

كما يسخر من صلاة المسلمين متهما إياهم بعبادة الأصنام وبالضلال والكفر حين اتخذوا من
 بيت الله الحرام قبلة لهم. قال عنهم: «يا أيها الموحدون، خذوا حذركم يود الذين ظلوا على
 أصنامهم عاكفين لو يرجعونكم إلى دينهم وعقائدهم الباطلة فتستبدلوا الذي هو أدنى بالذي
 خير وَحَقٌّ، إن صلواتهم⁴ ذات الركوع الجسدي والسجود الظاهري، واتخاذهم كلام الكتاب
 رثاء ووسيلة يخادعون بها الله الحاكم البر والموحدين... لقد ضل قوم اتجهوا بأجسادهم إلى بيت

1- المصدر نفسه، ص. 115 وما بعدها؛ الديلمي: بيان مذهب الباطنية، ص. 39 وما بعدها؛ الغزالي: فضائح
 الباطنية، ص. 41-42، 49 وما بعدها، يحيى بن حمزة: الأفحام، ص. 53-59، 71 وما بعدها؛ ذي حوي:
 القرامطة، ص. 135، 136، وانظر المصحف، ص. 7، 12، 69، 76، 77.

2- ص. 41.

3- ص. 109. وانظر الميثاق لاحقا (ص112)

4- معنى الصلاة في تأويل الباطنية هي رموز وأدلة على الأصول الخمسة، فالفجر دليل السابق، والظهر دليل
 التالي، والعصر دليل الأساس -الوحي- والمغرب دليل الناطق، والعشاء دليل الإمام. الغزالي: المصدر السابق
 ص. 49، الديلمي: المصدر السابق، ص. 45.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
 حجارة قلوبهم، وغلوا في كفرهم، فألبس عليهم كل يوم خمس صلوات، وضلوا عن هُج
 صاحب البيت جل ذكره وهو معهم...وغرهم الأمانى، أمانى أصنام كعبتهم وأربابها¹ وتأمر
 أيضا ما يقوله عن المسلمين والقرآن الكريم: «وقال الذين كفروا منكم إن هذا القرآن يهدي
 للتي هي أقوم، وعليه وجدنا آياتنا... نحن أعلم بما في أيديكم، ونحن المتزلون...لقد ضل هؤلاء
 الذين يريدون أن يحكموا القرآن ويتخذوه سبيلا². ويسخر من المسلمين الذين يتجهون إلى
 الكعبة، قال: «ليس الإيمان أن تولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام قبل بيت الأوثان...ولكن
 الإيمان والتوحيد فيمن آمن بمولانا الحاكم ربا إلها لا معبود سواه»، ثم الإيمان بهذا "المصحف"³.
 ولم يسلم من هتانه آدم عليه السلام فقال عنه قولا منكرا وزورا مكذبا بتوبة الله عليه: «وكان آدم
 حمأة من طين لازب فقطع من أولي العزم وحرم من القربى وعاد كما كان»⁴.

ومادام هدفه نسخ الشريعة الإسلامية بنسخ "نبوته" لنبوة النبي صلى الله عليه وسلم فإنه لم يشر إطلاقا إلى
 العبادات المعروفة عند المسلمين، وكأني به قد أسقطها ما دامت رموزا تسقط على من فهم
 باطن معانيها، ويدل على ذلك كلامه عنها وعن المسلمين وعن بيت الله الحرام فيما سبق.

هـ — نفي التوحيد والقول بتعدد الآلهة بالتأويل الباطني للنصوص: حشد حمزة في هذا
 "المصحف" الكثير من الرموز لإخفاء الحقائق مؤولا الكثير من الألفاظ تأويلا باطنا ليوهم-في
 نظرنا-أولئك المغرر بهم بأنه لا يفهم ذلك إلا خواص الخواص، فعنده: الاعتقاد لا الانتقاد؛
 التسليم لا السؤال، ويتجلى هذا في ذلك النص الذي ورد في الصفحات 196-199 بلغة غريبة
 قال عنها الناشر: «ولقد وردت في بعض أعراف الكتاب لغة غريبة أراد بها صاحبها كتمان ما

1- ص. 128 - 129.

2- ص. 154-155 ووصفه لبيت الله الحرام بهذا الوصف يفسر لنا غزو سلفه القرمطي أبو طاهر الجنابي لها
 سنة 317هـ، وفعله الأفاعيل في حجاجها، وأخذ الحجر الأسود إلى هجر حتى أعيد سنة 339 هـ. انظر ابن
 كثير: البداية والنهاية ج 11، ص. 160-163.

3- ص. 182-183

4- ص. 76.

عرض ودراسة للـ «مصحف المفرد بذاته» د. محمد فرقاني
تحتوي عليه من معان على عامة المؤمنين، ونرى من الضروري الحفاظ على قدسيتها¹. مع
استعماله أيضا الجداول الفلكية ليؤكد- في زعمه- قدسية الكواكب السبعة وتأثيرها في مصائر
الناس إضافة إلى التستر على الحقائق للسيطرة بها على الآخرين وإخضاعهم له باحتكاره تفسير
ماغمض عليهم بتأويلها تأويلا فاسدا لا يزيه علم صحيح ولا يقبله عقل سليم. تأمل مثلا
دعوته للإيمان بالهين اثنين كيف عرضها بطريقة خفية هي: «فن من الإغواء شديد على
الأذكياء»²، فما بالك بالعامية! قال: «واشكروه أن كشف عنكم برازخ الكاف والنون»³،
فتأويل كلمة "كن" عندهم حرفان: فالكاف رمز للعقل الأول، أو القلم ويسمى السابق أو
العقل الكلي في تأويلات أخرى أو العلة أي الإله الأول، وأما "النون" فهي رمز للنفس الكلية،
وهي في زعمهم التي يرمز إليها في القرآن باللوح وسميت بالتالي⁴ أي إله ثان، وقد عبر عن هذه
الثنائية بالشفع والوتر، قال: «ولقد جعل مولانا القلم نونا... ثم جعل مع كل ميم نونا، وبقي
النون مفردا... ويشهد بذلك الكتاب نون [كذا] والقلم وما يسطرون»⁵، فالقلم: السابق لأنه
يفيد، والنون: التالي لأنه يستفيد⁶ وكرر هذا مرارا، فقال في موضع آخر: «سبحان من جعل من
الوتر شفعا، وجعل من الشفع صورة الكرسي»⁷.

1- ورد هذا في تعليق له في نهاية الكتاب ودون ترقيم للصفحات.

2- الغزالي: فضائح الباطنية، ص. 44.

3- ص. 117.

4- الدليمي: بيان مذهب الباطنية، ص. 5، ص. 42؛ محمد كامل: الرسالة الواعظة، ص. 8-9؛ وانظر كتابه:

في أدب مصر الفاطمية، ص. 29، 35،

5- ص. 67، 68.

6- الغزالي: ص. 38-39.

7- ص. 204.

عرض ودراسة للـ «مصحف المفرد بذاته» د. محمد فرقاني
 وهذا دليل آخر يدل على استمدادهم من معين الديانتين الجوسية والمناوية اللتان تدعوان إلى
 الإيمان بإلهين اثنين: إله الخير وإله الشر وإن اختلفت الصيغ والمصطلحات في التعبير عن ذلك
 فيما بينهما وبين حمزة خاصة والباطنية عامة.

4- تمجيده لبعض الفلاسفة اليونانيين: تعد الفلسفة اليونانية من المصادر التي استقى منها
 الباطنية عامة والإسماعيلية خاصة أصول أفكارهما، ولم يشد حمزة عن هذا، فدعوته تعد نتيجة
 من نتائج غلو هذا الفكر وشططه وتطرفه، وهو ذاته تربية أيديهم، فكيف من كان كذلك ينتظر
 منه أن يوحد الخالق ويدافع عن شريعة الإسلام وينوه بمكانه رسول الله ﷺ! كلا أبداً إنما يكون
 راعياً للفكر الذي حشي به عقله منافحاً دونه، منافساً غيره ممن سبقه في الجهر بالكفر والاعوة
 إليه. تأمل كيف يشيد هؤلاء الفلاسفة الذين رفعهم فوق درجاتهم البشرية، قال: «طوبى صفاء
 الخلود لمن آمن قأمن

فدخل مع الداخلين مدينة الجمال، فجلسوا على أرائك فيثا¹ الرقيم، ويرمين² الأبيدي،
 وديموق³ المطمئن، وسقرا⁴ قرية الدهر، وأفلا⁵ الظل، وأرس⁶ العلة، وأفلوا¹ النور، وأيا ميلي²

1- فيثا: فيثاغورس ولد سنة 570 وتوفي سنة 500 ق.م القائل بأن للأعداد أسراراً وأن النفس تشبه الأجرام
 السماوية، وكذا القول بالتناسخ لوجود نوع من القرابة بين الإنسان والحيوان؛ جورج سارتون: تاريخ العلم،
 ج1، ص. 415 وما بعدها.

2- برمين: برمنيدس، ولد سنة 540 وتوفي سنة 450 ق.م. جورج سارتون: المرجع السابق، ج2، ص. 16 -
 48.

3- ديموق: ديموقريطس: ولد سنة 470، 460 وتوفي سنة 350 ق.م.

4- سقرا: سقراط، ولد سنة 470 وقتل سنة 399 ق.م. سارتون: ج2، ص. 67 وما بعدها.

5- أفلا: أفلاطون: ولد سنة 428 وتوفي سنة 348 ق.م. ص. احب نظرية المثل التي يقول بها الباطنية.

6- أرس: أرسطو: ولد سنة 385 وتوفي سنة 322 ق.م الذي يزعم أن دوان الكواكب المنتظم يدل على أنها
 عقول إلهية. سارتون، ج3، ص. 147 وما بعدها.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
الفيض، الذين أورثوها مولانا الحاكم المعبود، فانطلق إلى قاهر العرش يحمل لسان الثمانية،
فتمت الكلمة وارتقت إلى ريجان سدرة المنتهى، فلقد كرمناهم وحملناهم على ذات ألواح
ودسر»³.

5- الإشادة بالديانة البوذية والتنويه بأربابها: لم يقتصر حمزة في دعوته على أهل مصر وعلى
أهل الشام بوادي تيم غرب دمشق، وإنما عمل على نشرها أيضا في بلاد السند والهند
وأفغانستان مستغلا عقائد سكان هذه المناطق التي تتقارب أصولها ومبادئها مع أصول ومبادئ
دعوته الهدامة، وقد تكلم عن هذا الانتشار في: «عرف أنباء الأولين والتجلي في بلاد السند
والهند»، قال فيه: «ولبنا سنين في أهل الهند والسند ندعو إلى سبيل الحكمة بالموعظة الحسنة،
وأورثنا تلك الأرض ومن عليها لعبادنا الموحدين»⁴ ولم يوضح متى كان ذلك، وقال

1- أفلا: أفلوطين ولد سنة 205 وتوفي سنة 270 م، ص. احب نظرية الفيض التي فسرها ظهور الأشياء
بصدورها من الأول الذي هو مبدأ الوجود وعلته والقائل بالحلول أيضا، عبد الرحمن مرجيا: من الفلسفة
اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص. 217 وما بعدها.

2- أيامبلي: أبي مجليحيوس ولد سنة 280 وتوفي سنة 330م، دافع عن مذهب أفلوطين دعا إلى عبادة الأوثان
واستعمال التعاويذ مؤمنا بخواص الأعداد السرية. حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة
الإسكندرية القديمة. طبع: دار العلوم بيروت، 1414هـ، 1992م، ص. 221 وما بعدها. بعد أن ذكر الناشر
هذه الأسماء قال معقبا: «وهؤلاء الثمانية كانوا من أشهر الفلاسفة والحكماء وأرباب الحكمة اليونانية عليهم
السلام» هذا الشطط في التمجيد وإلا فلا شطط .

3- المصحف، ص. 220. لاحظ هذا الخلط والتحويل والتناقض فيما يدعيه وتلقيبهم بألقاب باطنية باعتبارهم
المهدين للأصول الفكرية التي قام عليها ص. رح الباطنية .

4- ص. 132 .

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
أيضا: «وإذ ذكر نورنا بالحق إذ أشرق في ملك عسيفان، وكابل والبُلْري، وكانوا يعبدون صنما
من دون مولانا»¹.

وقال يمجّد أرباب الهند ويشيد بهم ويثني عليهم: «فهو الله الحاكم البر، هَري شيوا، برهن،
أرهات كرما، هو إله المشارق وإله المغرب، ذو كوثر التحليات»².

وبذلك يتلاقى دعاة الحلول والتناسخ والتجسد وعبدة الأصنام من الهنود مع ما يدعو إليه
حمزة بهذه القواسم المشتركة في سوء المعتقد، وهو ما وفر مناخا أفضل لانتشار مزاعمه
في أوساطهم اختلفت التسميات والمعبود- في زعمه- واحد وهو الحاكم.

6- كيف يعتبر حمزة أتباعه؟: أطلق حمزة على أتباعه اسم "الموحدين" مسقطا بذلك قهمة
الكفر والمروق عن الإسلام عن نفسه وعمن آمن بدعوته باعتباره "نبيا" نسخت شريعته شريعة
من تقدمه، ولم يكن ذلك منه سوى مبررا لنسخ الشريعة الإسلامية، ومادام الأمر كذلك فإنه
وصف من لم يعتنق دعوته بالكفر وأنه مشرك، وظالم وعابد أوثان وضال ومنافق وجاحل
ومرتد وخالد في النار.

1- ص. 135، أما عسيفان المشار إليها في النص، فقد عرفها الناشر في آخر المصحف فقال: «عسيفان بلد بين
قشمر والمتان وكابل» وأما كابل فهي عاصمة أفغانستان اليوم. أما البُلْري فقال عنها: «مدينة من مدن السند،
وهي المنصورة واسمها بالسندية: برهننا باد وتقع على شط مهرا».

2- ص. 172. أما معاني هذه المصطلحات التي وردت في النص فتعني حسب تفسير الناشر: «هري أو هاري:
هو تسمية للإله الحافظ فيشنوا وإحدى تجلياته في الهند كان الحكيم القادر الشهير كريشنا» أي في زعمه أن
اللاهوت حل في الناسوت، «أما شيوا- وشنوا- فهو وجه من وجوه الله الثلاثة التي يتكون منها الثالوث
الهندوسي "الخالق" و"الحافظ" و"الهادم" ووجه الهدم هذا يعبر عنه بالإله "شيوا"، «أما برهن [براهما] فهو وجه
الخلق والإبداع في الثالوث الهندي»، وانظر أيضا: محمد أبو زهرة: الديانات القديمة: طبع: دار الفكر العربي،
1385هـ، 1965م، ص. 27 وما بعدها؛ سليمان الندوي: الرسالة المحمدية، طبع: الدار السعودية للنشر
والتوزيع، 1404هـ، 1984م، ص. 188-191.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني

7- شرط القبول في الجماعة التبرؤ من الأديان بالقسم على العهد والميثاق: ولم ينس حمزة بعد أن استقل عن الحركة الإسماعيلية أن يستقل أيضا بعهد وميثاق خاصين به، ومن ثم عمل على تحويل ذلك العهد الذي كانت تؤخذ عليه الأيمان في الحركة السرية الإسماعيلية، أو تلك الحركات الهدامة الأخرى التي انشقت عنها¹ ممن يريد الانتساب إليها، فوضع ميثاقا وعهدا يتوافقان مع جوهر دعوته-التي لا جوهر لها- فكان الراغب في الانضمام إليها عليه أن يقسم عليهما وفق الشروط المذكورة فيهما حتى يُقبل في الجماعة، فإن أدى ذلك كان عندها -في نظره- من "الموحدين"، مدعيا أن الحاكم هو الذي أمره بأخذه «على جميع الموحدين الذي آمنوا به» وبذلك يكون قد ضمن من المنتسب السمع والطاعة العمياء له وللحاكم، والنصرة لهما وللدعوة الجديدة، والتبرؤ ممن خالفهما.

أما ما تفرد به حمزة في هذا الشأن عن سبقه من حركات باطنية فكان بالعهد الذي لم تكن صيغته التي هو عليها كما يبينه الملحق مثل العهد الذي كانت تؤخذ عليه الأيمان في الحركة التي مرت الإشارة إليها، إذا كانت كلمتي: "العهد والميثاق" كلمتين مترادفتين تطلقان على صيغة واحدة بغض النظر عن تلك الفروق في ألفاظه وجمله ولفقاته بين مصدر وآخر.

أما العهد الوارد في هذا "المصحف" بالصيغة التي هو عليها فلم تذكره المصادر والمراجع التي رجعت إليها لا من قريب ولا من بعيد.

1- كان جوهر القسم في الدعوة الإسماعيلية يتم أخذه على المنتسب إليها في "الحيلة" أو "المرحلة" الخامسة التي تسمى مرحلة الربط أي ربط لسانه بذلك على عدم إفساء سر الدعوة واسم الإمام أو المهدي كما في روايات أخرى للعهد والوفاء بذلك. أنظر نص العهد عند: البغدادي: الفرق بين الفرق: تحقيق: محمد محي عبد الحميد، طبع: دار المعرفة بيروت، د. ت، ص. 303-304؛ الغزالي: فضائح الباطنية، ص. 31-32؛ الديلمي، بيان مذهب الباطنية، ص. 27؛ النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: محمد بن جابر عبد العال الحسيني، طبع: الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1404هـ، 1984م، ج25، ص. 217-218؛ المقرئ: الخطط، 1م، ص. 396-397؛ عنان: الحاكم بأمر الله، ص. 273-274؛ هايتر هالم: العهد الإسماعيلي، ضمن الإسماعيليون في العصور الوسطى لفرهاد دفتري، طبع: دار الهدى للثقافة، دمشق، 1991، ص. 99 وما بعدها.

عرض ودراسة لك «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني
 أما الميثاق المذكور في "المصحف" أيضا فلم تذكره المصادر التي رجعت إليها بالصيغة التي هو عليها أيضا، والذي ذكره في صيغة مختصرة هو محمد عبد الله عنان في كتابه: «الحاكم بأمر الله»
 جاعلا إياه ملحق رقم (8)¹، ناقلا إياه من رسائل حمزة الخطية التي تحتفظ بها دار الكتب المصرية،
 وبالصيغة ذاتها ذكره حسن إبراهيم حسن² ناقلا إياه من الأنيس المفيد. كما ذكر أنور ياسين
 عهدا مخالفا في صيغته لما ذكره ناقلا إياه من رسائل الحكمة³، ومن الغريب أن "هايتز هالم"
 صاحب المقال: «العهد الإسماعيلي» المشار إلى مرجعه في الهامش الذي استقصى صيغ العهد أو
 الميثاق في المصادر الإسماعيلية والسنية لم يشر إليهما لا من قريب ولا من بعيد، رغم إشارته
 المختصرة إلى عهود الفرق الأخرى والإضافات التي أضيفت إليها.

ومما سبق ذكره يكون نصي العهد والميثاق المنشورين في هذا البحث يجعلهما في متناول
 الباحثين، لأن يعيدوا النظر في تقييم عصر الحاكم وعلاقته بهذا الدعوى، وبالفرقة التي تبنت
 دعوته، وآمنت بالسراب الموعود الذي دعاهم إليه، الذي لا نستطيع أن نقول عنه سوى أنه
 تجسد فيه الاضطراب الفكري والنفسي، اللذان كان يعيشهما وأمثاله، إضافة إلى الحقد الدفين
 على الإسلام والمسلمين فكم أبرق أمثاله وأرعدوا وتدمروا بالألسنة والأسنة على إطفاء نور
 الله، فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين تبعهم اللعنات. إضافة إلى الجهل المركب المعقد المزوج
 بسداجة فهم الحقائق الكونية لعالم الشهادة وتفسير وجودها واستمرار بقائها، وكذا لعالم الغيب
 الذي هو واضح المعالم في الإسلام.

8- الملحق: (عرف العهد والميثاق): يا أيها الذين آمنوا ووحدا، قوا أنفسكم وأهليكم،
 نارا تسمعون زفيرها وشهيقها في جميع أدواركم، ودونكم العهد الذي توثقون به أنفسكم،
 ليكون لكم وعليكم، أيام عرضكم، شاهدا وشهيدا، وفي هذه مبشرا ونذيرا. (ص108)

1- الحاكم بأمر الله، ص. 403، وانظر حول المجموعة الخطية، ص. 295-299.

2- تاريخ الإسلام ج4، ص. 263-264، وانظر كتابه: تاريخ الدولة الفاطمية طبعة القاهرة 1964، ص. 459-460.

3- تعليم الدين الدرزي ط. باريس 1985، ص. 39-40.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني

أ-العهد: آمنت بالله، ربي الحاكم، العلي الأعلى، رب المشرقين ورب المغربين، واله الأصليين والفرعين، منشئ الناطق والأساس، مظهر الصورة الكاملة بنوره، الذي علي العرش استوي، وهو بالأفق الأعلى، ثم دنا فتدلى، وآمنت به، وهو رب الرجعي وله الأولي والآخرة، وهو الظاهر والباطن؛ وآمنت بأولي العزم من الرسل، ذوي المشارق التجلي المبارك حولها، وبجمالي العرش الثمانية، وبجميع الحدود، وأومن عاملا قائما بكل أمر أو منع يتزل من لدن مولانا الحاكم، وقد سلمت نفسي وذاتي وذواتي، ظاهرا وباطنا، علما وعملا، وأن أجاهد في سبيل مولانا، سرا وجهرا، بنفسي ومالي وولدي وما ملكت يداي، قولا وعملا، وأشهدت(ص108) علي هذا الإقرار جميع ما خلق بمشارقي ومات بمغاري. وقد التزمت وأوجبت هذا علي نفسي وروحي، بصحة عقلي وعقيدتي، وإنني أشهد مولاي الحق الحاكم من هو في السماء إله وفي الأرض إله، وأشهد مولاي هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين المرتدين، حمزة بن علي بن أحمد، من به أشرقت الشمس الأزلية، ونطقت فيه وله سحب الفضل: إنني قد تبرأت وخرجت من جميع الأديان والمذاهب والمقالات والاعتقادات، قديمها وحديثها، وآمنت بما أمر به مولانا الحاكم الذي لا أشرك في عبادته أحدا في جميع أدواري. وأعيد فأقول: إنني قد سلمت روحي وجسمي وما ملكت يداي وولدي لمولانا الحاكم جل ذكره، ورضيت بجميع أحكامه لي أو علي، غير معترض ولا (ص109)منكر منها شيئا، سرتي ذلك أم أساعتي، وإذا رجعت أو حاولت الرجوع عن دين مولانا الحاكم، جل ذكره، والذي كتبته الآن وأشهدت به علي روحي ونفسي، أو أشرت بالرجوع إلي غيري، أو جحدت أو خالفت أمرا من أوامر مولاي الحاكم، جل ذكره، ونواهيه كان مولاي الحاكم، جل ذكره، بريئا مني، واحترمت الحياة من جميع الحدود، واستحقت علي العقوبة في جميع أدواري من بارئ الأنسام، جل ذكر؛ وعلي هذا أشهدك ربي ومولاي، من بيدك هذا الميثاق وأقر بأنك أنت الحاكم الإله الحقيقي المعبود، والإمام الموجود، جل ذكرك، فاجعلني من الموحدنين الفائزين الذين جعلتهم في أعلي عليين، ثلة من الأولين وقليل من الآخرين، مولاي إن تشأ، أمين» (ص110)

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقاني

ب-الميثاق: هذا هو الميثاق والعهد الذي أمر مولانا الحاكم، جل ذكره، بكتابته علي جميع الموحدين الذين آمنوا به، جل ذكره، وليوفوا بعهدهم الذي عاهدوا، يا أبا إسحاق، ثم وليشهد بذلك ذوا عدل من الموحدين السابقين علي كل ميثاق. ومن آب ممن آمن إلي الكفر ولم يول وجهه قبل القادر القاهر، مولانا الحاكم البار، فلسوف يجعل له مولانا فتنة ومتاعا إلي حين.

وهذا ما يكتبه ويشهد به الشاهدان، ذوا العدل، بلسان الفرد وإيقانه، وهاك هو: (ص111)
«توكلت علي مولانا الحاكم الأحد، الفرد، الصمد، المتزه عن الأزواج والعدد، من لا تأخذه سنة ولا نوم، ذي التجلي والإشراق، ومن هو في السماء إله وفي الأرض إله، قد أقر (فلان بن فلان) إقرارا، أوجبه علي نفسه، وأشهد به علي روحه في جميع أدواره، في صحة من عقله وجسمه، وخالص أمره، طائعا، غير مكره، ولا يجبر بظاهره وبباطنه، ومؤمنا غير منافق أو محتان، إنه قد تبرأ من جميع الديانات والمذاهب والمقالات والاعتقادات جميعها، بتباينها واختلافها وإنه لا يشرك في عبادة مولانا الحاكم، جل ذكره، أحدا، ماضيا أو حاضرا أو آتيا، وإنه قد سلم روحه وجسمه وماله وولده وجميع ما ملكته يده في جميع أدواره، ما كره الجديدان ومرّ الملوان، وما كور الليل على النهار، وكور النهار علي الليل(ص112) هو وذريته، في شتي أدوارها ومحياهم، لمولانا الحاكم، جل ذكره، ورضي بجميع أحكامه، له وعليه، غير معترض، أو منكر شيئا من أفعاله، ساء ذلك أم سره. ومتي رجع عن دين مولانا الحاكم، جل ذكره، وهو ما كتبه علي نفسه، وأشهدنا به علي روحه، أو أشار بالرجوع عنه إلي غيره، أو خالف شيئا من أوامره، كان(فلان بن فلان) محروما من جميع الحدود، وكان مولانا الحاكم، جل ذكره، بريئا منه، والمؤمنون الموحدون في جميع أدوارهم، واستحق العقوبة من البارئ العلي، جل ذكره، بأيدي المؤمنين، وأن (فلانا بن فلان) هو قد أقر أن ليس له في السماء إله معبود، ولا في الأرض إمام موجود، إلا مولانا الحاكم، جل ذكره، وتعالى مطالعه ومشاركه؛ وبذلك دخل (فلان بن فلان) وأصبح من الموحدين المؤمنين الفائزين. (ص113) السابقين.

عرض ودراسة للـ «مصحف المنفرد بذاته» د. محمد فرقان
كتب في شهر () من سنة () من سني¹ عبد مولانا جل ذكره ومملوكه حمزة بن علي بن
أحمد هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين المرتدين، بسيف مولانا، جل ذكره، وبشدة
سلطانه وحده. (ص114)

1- من المعلوم أن حمزة اتخذ من سنة تأليه الحاكم-408هـ بداية التقويم في كل ما كان يكتبه

360

عقد التأمين

(التعريف - النشأة - الأهداف - العناصر - الخصائص)

الدكتورة سعاد سطحي

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

إن عقد التأمين من العقود الحديثة التي انتشرت انتشارا واسعا، حيث أصبح شاملا لكل الجوانب الاقتصادية سواء منها الصناعية أو التجارية أو الزراعية، بل غزا حتى الإنسان في بيته فأصبح يؤمن على منزله وسيارته وحياته، وعليه فإنه حري بنا أن نبين مختلف جوانبه ومترقاته، وذلك بتعريفه، وبيان نشأته، والأهداف المتوخاة منه، وعناصره وخصائصه التي يتميز بها، وهذا ما سوف نتناوله من خلال الآتي:

أولا - تعريف التأمين: وستتناوله بشقيه اللغوي والاصطلاحي على النحو الآتي:

1- تعريف التأمين لغة: التأمين مصدر للفعل الرباعي (أَمَّنَ) بتشديد الميم المفتوحة، ومضارعه يؤمن

ومن أبرز مشتقات هذا الأصل:

رَجُلٌ أَمَّنٌ: يَأْمَنُهُ كُلُّ أَحَدٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَقَدْ أَمَّنَهُ وَأَمَّنَهُ الْمُسْتَجِيرُ لِأَمْنٍ عَلَى نَفْسِهِ.
وأمنه على الشيء جعله في ضمانه¹. والأمانة والأمانة: ضدُّ الحَيَاةِ. وَأَمَّنَ بِهِ إِيمَانًا: صَدَّقَهُ.
والإيمان: التَّقَى، والتصديق بالقلب وهو ضد الكفر،² وإظهارُ الخُضُوعِ، وَقَبُولُ الشَّرِيعَةِ.
وَأَعْطَيْتُهُ مِنْ أَمْنٍ مَالِي: مِنْ خَالِصِهِ وَشَرِيفِهِ. والتأمين للمصلي دعاء، وَأَمِينٌ مَعْنَاهُ: اللَّهُمَّ اسْتَجِبْ، أَوْ كَذَلِكَ فَلْيَكُنْ، أَوْ كَذَلِكَ فَافْعَلْ.

¹ - ابن منظور: لسان العرب 1 / 107، ط: دار المعارف.

² - الجرجاني: التعريفات 60 ط: 3، 1408هـ/1988م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

والأمان: إعطاء الأمانة؛ أي الأمانُ وهو ضدُّ الخَوْفِ¹، أو عدم توقع مكروه في الزمن الآتي².
قال عبد الرؤوف المناوي: "الأمن عدم توقع مكروه في الزمن الآتي، وأصله طمأنينة النفس وزوال الخوف"³.

والخلاصة: إنه بعد بياننا لمعاني مشتقات كلمة أمن لاحظنا دائرة اتساعها، لكن الذي يعيننا منها في موضوعنا هذا، هو ما يحمل بين طياته معنى الاحتياط والاحتراز وطمأنينة النفس وذهاب الهواجس من توقع حدوث مكروه ما في المستقبل. هذا وقد وردت كلمة أمن ومشتقاتها في مواضع متعددة من القرآن الكريم منها:⁴

- قوله تعالى: "فَلْيُعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ"⁵
- "وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا"⁶.

- "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ"⁷.

- "وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنَا"⁸.

1 - الفيروز آبادي: القاموس المحيط 230، ط: دار الكتاب العربي، الجرجاني: التعريفات 55، عبد الرؤوف

المناوي التعاريف 94، دار الفكر، بيروت، لبنان.

2 - الجرجاني: التعريفات 55، عبد الرؤوف المناوي: التعاريف 94.

3 - التعاريف 94.

4 - محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم 88 - 89، ط: دار الجيل، بيروت.

5 - قريش: 3 - 4.

6 - النور: 55.

7 - الدخان: 51.

8 - البقرة: 125.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

- "وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ"¹.

- "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ"².

يتبين من خلال هذه الآيات أن كلمة أمن الواردة في جميعها يقصد منها زوال الخوف وطمأنينة النفس وراحة البال، وهناءة الضمير ولا شك أن التأمين في اللغة مشتق من الأمن الحامل لمعاني الطمأنينة وزوال الخوف³.

2 — تعريف التأمين اصطلاحاً: يفرق علماء القانون بين التأمين كنظام أو فكرة أو نظرية وبينه كعقد، أو تطبيق، أو تصرف قانوني ينشئ حقوقاً بين طرفين متعاقدين⁴.

أ — تعريف نظام التأمين:

• تعريف الأستاذ عبد الرزاق السنهوري: "تعاون منظم تنظيمًا دقيقًا بين عدد كبير من الناس معرضين جميعاً لخطر واحد، حتى إذا تحقق الخطر بالنسبة إلى بعضهم تعاون الجميع في مواجهته بتضحية قليلة، يذللها كل منهم يتلافون بها أضراراً جسيمة تحقيقاً بمن نزل الخطر به منهم لولا هذا التعاون"⁵.

1 - النساء: 83.

2 - الأنعام: 82.

3 - سليمان بن إبراهيم بن ثنيان: التأمين وأحكامه 37 ط: 1/1424هـ/2003م، دار ابن حزم، (وأصل هذا الكتاب رسالة علمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه).

4 - مصطفى أحمد الزرقاء: نظام التأمين — حقيقته والرأي الشرعي فيه — 21، ط: 4/1415هـ/1994م،

مؤسسة الرسالة، بيروت، والسنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني المجلد الثاني، الجزء السابع 1083 — 1087، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

5 - الوسيط في شرح القانون المدني المجلد الثاني، الجزء السابع 1087.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

• تعريف الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء: "نظام تعاقدى يقوم على أساس المعاوضة، غايته التعاون على ترميم أضرار المخاطر الطارئة بواسطة هيئات منظمة تزاوّل عقوده بصورة فنية قائمة على أسس وقواعد إحصائية"¹.

• وعرفه أيضا بقوله "قواعد قانونية موضوعة يقصد بها في التشريع فسح المجال للتعاون على تفتيت آثار المخاطر وإزالتها عن عاتق المصاب، وذلك بطريق التعاقد بين جهتين: مؤمن يلتزم بتعويض المصاب عن الأضرار التي تلحقها الحوادث المؤمن منها، ومستأمن يلتزم بقسط من المال يدفعه للجهة المؤمنة لقاء التزامها بالتعويض عليه إذا وقع الحادث أو الخطر الاحتمالي"².

ب — تعريف عقد التأمين:

• عرفه رجال القانون بقولهم: "عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له، أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغًا من المال أو إيرادًا مرتبًا، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث، أو تحقق الخطر المبين في العقد، وذلك في مقابل قسط أو أي دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن"³.

¹ - نظام التأمين — حقيقته والرأي الشرعي فيه — 21.

² - نظام التأمين موقعه في الميدان الاقتصادي بوجه عام وموقف الشريعة الإسلامية منه، دار الفكر، بيروت، لبنان 394 — 395

³ - السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني المجلد الثاني، الجزء السابع 1084، ومحمد نجاة الله صديقي: التأمين في الاقتصاد الإسلامي ص (ز)، مركز النشر العلمي، ط: 1410/1هـ-1990م، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، وغريب الجمال: التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون 17 دار الشروق — جدة، وسعدي أبو جيب: التأمين بين الحظر والإباحة 15، ط: دار الفكر المعاصر، بيروت — لبنان و دار الفكر، دمشق — سوريا، وذكر هذا التعريف طاهر مهاوة: في رسالته للماجستير التي نوقشت بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة خلال السنة الجامعية 1988 — 1989 بعنوان التأمين في الفقه الإسلامي ص 25.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

● وعرفه سليمان بن إبراهيم بن ثنيان بقوله: "التأمين التزام طرف لآخر بتعويض نقدي يدفعه له أو لمن يعينه عند تحقق حادث احتمالي مبين في العقد، مقابل ما يدفعه له هذا الآخر من مبلغ نقدي في قسط أو نحوه" وشرحه بقوله:

- التزام: فالتأمين عقد لازم.

- طرف لآخر: المؤمن والمؤمن له.

- بتعويض: مبلغ التأمين، وفيه إشارة إلى أن التأمين من عقود المعاوضات.

- نقدي: في الموضوعين، لبيان أن ما يدفعه المؤمن والمؤمن له من باب بيع النقود بالنقود.

- أو لمن يعينه: لأن مبلغ التأمين قد يكون مشروطا لغير المؤمن له.

- حادث: ليعم وقوع الخطر وغيره مما يحدد في العقد.

- احتمالي: فالتأمين لا يكون إلا في حادث احتمالي.

- مبين في العقد: فالتعويض مقصور على ما بين العقد موضوعا وسببا، دون ما سواه .

- مقابل: معاوضة.

- ما يدفعه له هذا الآخر: المؤمن له .

- مبلغ نقدي: هو ما يقابل مبلغ التأمين .

- في قسط: ما يدفعه المؤمن له من مقادير محددة، في فترات محددة .

- ونحوه: كل دفعة غير قسطية¹.

● تعريف القانون المدني الجزائري: عرفه في المادة 619 على النحو الآتي: "التأمين عقد

يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغا

¹ - التأمين وأحكامه 40 - 41.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

من المال، أو إيرادا مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث، أو تحقق الخطر المبين بالعقد وذلك مقابل قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن"¹.

• تعريف القانون المدني العراقي: حيث عرفه في (م983) على أنه: "عقد يلتزم المؤمن أن يؤدي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد مبلغاً من المال أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث المؤمن ضده، وذلك في مقابل أقساط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن". وهذه المادة توافق القانون المدني المصري (م 747) القانون المدني السوري (م713) والمدني الليبي (م747)، والقانون المدني الأردني (م920)².

• تعريف قانون الموجبات والعقود اللبناني: وعرفه في (م950): "عقد بمقتضاه يلتزم شخص (يقال له الضامن) بعض الموجبات عند نزول بعض الطوارئ بشخص المضمون له أو بأمواله، مقابل دفع بدل يسمى القسط أو الفريضة"³.

والذي يؤخذ من هذه التعاريف أن شخصاً يسمى المؤمن له أو المستامن يتعاقد مع شخص آخر يسمى المؤمن، ويكون في الغالب شركة مساهمة، على أن يدفع الأول لهذه الشركة مبلغاً من المال، على شكل أقساط دورية، في مقابل التزام الشركة بأداء مبلغ مالي له أو لمن يعينه ويسمى المستفيد. إذا وقع حادث أو خطر مبيّن في العقد⁴.

1 - إبراهيم أبو النجا: التأمين في القانون الجزائري الجزء الأول: الأحكام العامة طبقاً لقانون التأمين الحديد 43، ط: 1983، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، وجديدي معراج: مدخل لدراسة قانون التأمين الجزائري 12، ط: 2003/3، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر.

2 - السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني المجلد الثاني، الجزء السابع 1085.

3 - السنهوري: المرجع نفسه.

4 - رجب أبو مليح محمد: عقود التأمين التجاري، إسلام أون لاين.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

ثانياً - نشأة التأمين: ذكر عبد الله بن زيد آل محمود بأنه كلما كثرت الخيرات واتسعت التجارات، وفاض المال على الناس من كل الجهات، اخترع الناس لهم فنونا من المعاملات، التي لم تكن معروفة في سالف السنين، ولم يذكرها الفقهاء المتقدمون¹.
ولكن في الحقيقة نجد بأن فكرة التأمين (حماية الشخص من الخسائر المالية التي يتعرض لها نتيجة تحقق الخطر) هي فكرة قديمة كانت موجودة لدى الأمم السابقة كالمصريين والرومان والعرب، ولكنها كانت فكرة تعاونية إنسانية. أما الإسلام قد عرف التأمين الاجتماعي التعاوني منذ ظهوره.

هذا وقد نمت فكرة التأمين وتطورت إلى أن أصبحت نظاما عالميا تتعامل به مختلف الدول. بينما التأمين التجاري ظهر لأول مرة في أوروبا، وبالتحديد في شمال إيطاليا في القرن الخامس عشر الميلادي، ويعتبر التأمين البحري أول أنواع التأمين التجاري ظهورا، وذلك بسبب المخاطر التي كانت تتعرض لها السفن، وصورته تتمثل في أنه يتعهد المؤمن بتحمل أخطار البحر التي قد تتعرض لها السفينة أو حمولتها نضير مبلغ معين، ولقد انتشر هذا التأمين على يد الإيطاليين، حيث لاحظ الناس بأن المؤمنين يربحون أموالا طائلة، وأن أصحاب البضائع شعروا بالطمأنينة عليها، وقد انتشر التأمين وانتقل إلى باقي الدول الأوروبية، وفي سنة 1601 م صدر أول قانون إنجليزي خاص بالتأمين البحري²، وأنشأ " لويديز " أول شركة عالمية للتأمين³.

¹ - التأمين وإعادة التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ج 2 / 617.

² - زكي الدين شعبان، التأمين من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، مجلة الحقوق والشريعة جامعة الكويت السنة الثانية (1978) العدد الثاني ص 8، ومحمد عثمان شبير: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي 106، ط: 1422/4هـ/2001م، دار النفائس للنشر - الأردن، وينظر عيسى عبده: التأمين بين الحل والحرمه 17 - 18، دار الاعتصام، القاهرة، وغريب الجمال: التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون 11 - 12.

³ - محمد عثمان شبير: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي 106..

عقد التأمين د. سعاد سطحي

وفي سنة 1666م شب حريق كبير في لندن دمر بيوتها ونجحت عنه خسائر كبيرة، وكانت هذه الكارثة سببا في اتجاه الكثير من شركات التأمين البحري إلى التأمين على الحرائق الذي يعتبر أول أنواع التأمين البري، وانتشر هذا النوع من التأمين في مختلف الدول الأوروبية ووصل إلى الدول الأمريكية¹.

وفي القرن الثامن عشر ظهر التأمين على الحياة كنوع مستقل، لأنه عرف من قبل كتابع للتأمين البحري، فالتأمين على السفينة وحمولتها كان يقتضي التأمين على حياة الملاحين والركاب ضد مخاطر البحر والقراصنة.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهر التأمين من المسؤولية بسبب التطور الصناعي الذي نتج عنه كثرة المصانع وتقدم وسائل النقل، وبالتالي ارتفاع نسبة المخاطر وكثرة الحوادث، فزادت حالات المسؤولية، وعليه انتشر التأمين من خطر حوادث العمل والسيارات، ومخاطر النقل، بل أصبح فيما بعد إجباريا².

وشهد العالم في عام 1883 ظهور أول نظام رسمي إلزامي للتأمين الصحي، وعقب الحرب العالمية انتشر التأمين الصحي بصورة واسعة في أوروبا وأصبح عنصرا أساسيا في العملية الصحية³.

¹ - سليمان بن إبراهيم بن ثنيان: التأمين وأحكامه 44 - 45، وزكي الدين شعبان، التأمين من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، مجلة الحقوق والشريعة جامعة الكويت السنة الثانية (1978) العدد الثاني ص 8، ومحمد عثمان شبير: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي 106، وينظر عيسى عبده: التأمين بين الحل والحرمة 17 - 18، وغريب الجمال: التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون 11 - 12.

² - المصادر السابقة (سليمان بن إبراهيم بن ثنيان، ومحمد عثمان شبير، وغريب الجمال).

³ - عبد الآله الساعاتي (مدير عام الشركة السعودية للتأمين - ميثاق -): الضمان الصحي التعاوني في المملكة - دور شركات التأمين، وقائع اللقاء العلمي (التأمين الصحي التعاوني) المنعقد يوم الثلاثاء 1425/1/18هـ، الموافق 2004/3/9م بالمملكة العربية السعودية.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

ففي بلجيكا صدر قانون التأمين عام 1874، ثم في سويسرا ثم في ألمانيا، أما قانون التأمين الفرنسي فقد صدر عام 1930.

أما بالنسبة للبلاد العربية فقد كانت مصر أول دولة عربية تصدر قانونا ينظم عمليات التأمين وكان ذلك عام 1936، ثم تلاه قانون في زمن الوحدة عام 1959، أما في سورية فقد عرف التأمين عن طريق الشركات الأجنبية التي كان ينظمها قرار المفوض السامي سنة 1926 ثم صدر مرسوم بعد الاستقلال عام 1949، وبعدها صدر قانون 1961 الذي أمم شركات التأمين، وأضفى عليها الصبغة الوطنية، ونص على إلزامية التأمين على المسؤولية المدنية الناجمة عن استعمال المركبات الآلية، وقد تناول القانون المدني عمليات التأمين، وكذلك قانون التجارة البحرية، وقانون السير رقم 19 لعام 1974¹.

أما بالنسبة للجزائر فقد كان سائدا فيها قانون التأمين الفرنسي الذي صدر سنة 1930 إلى غاية 1980 حيث أصدر المشرع الجزائري قانونا للتأمين² تحت رقم 80-07 والمؤرخ في 1980/08/09 م³.

وفي القرن العشرين ظهر التأمين الجوي بسبب ظهور النقل الجوي، ولقد انتشر هذا النوع من التأمين خاصة بعد تحسن وسائل النقل وتطورها، إذ أقبلت شركات التأمين على تحمل المخاطر التي تنشأ عنه، سواء تلك التي تتعرض لها الطائرات نفسها أو ما تنقله من أشخاص

¹ - عبد الرحمن تيشوري هل نشهد ثقافة تأمين متطورة ؟. www.rezgarCom الحوار المتمدن العدد 1414

2005/21/29 -

² - جديدي معراج: مدخل لدراسة قانون التأمين الجزائري 6.

³ - الجريدة الرسمية عدد 33 سنة 1980.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

وبضائع، وهكذا انتشر التأمين انتشارا كبيرا في جميع دول العالم، وأصبح شاملا لكل وجه من وجوه النشاط الإنساني¹.

ثالثا - أهداف التأمين: للتأمين أهداف كثيرة منها²:

1. تحقيق السكينة والاستقرار والراحة النفسية للفرد، وذلك بشعوره بأنه في أمان من نوائب الدهر.

2. خلق روح المحبة والمودة، وإرساء قواعد الأخوة بين أفراد المجتمع، أملا في تماسكه وقوته.

3. حماية أفراد المجتمع من الآثار السلبية للأخطار التي تصيبهم، فعوض أن تثقل كاهل فرد لوحده ويتحملها بمفرده، فإن بقية الأفراد يساعدونه في تحملها ويتضامنون معه وبالتالي يخففون من أثر هذه المصيبة.

4. إن التأمين وسيلة لتوفير الأموال وادخارها، فالمشترك فيه يدفع شهريا مبلغا بسيطا لكي يتحصل على تعويض مهم عند وقوع الخطر، فهو يحقق للمؤمن له ما قد يعجز عنه، فقد ييسر للشخص سبيل الزواج إذا ما عجز عنه بسبب قلة إيراده وماله، ويهيئ له التغلب على تكاليف الحياة ومطالبها.

5. يعتبر التأمين مصدرا لتكوين رؤوس أموال ضخمة تتجمع من أقساط التأمين، مما يمكن استخدامه والانتفاع به في مختلف المجالات، التي تؤدي إلى ازدهار الاقتصاد .

¹ - زكي الدين شعبان، التأمين من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، مجلة الحقوق والشريعة جامعة الكويت السنة الثانية (1978) العدد الثاني ص 8، وينظر عيسى عبده: التأمين بين الحل والحزمة 17 - 18، وغريب الجمال: التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون 11 - 12.

² - علي الخفيف: التأمين وحكمه على هدى الشريعة وأصولها العامة، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة في صفر 1396هـ - فبراير 1976م، و مصطفى أحمد الزرقاء: نظام التأمين - حقيقته والرأي الشرعي فيه - 69.

رابعا — عناصر عقد التأمين: نستطيع أن نستخلص من تعريف عقد التأمين عناصر هذا العقد، والمتمثلة في الخطر المؤمن منه، ومبلغ التأمين، وقسط التأمين، فلا يتصور لعقد التأمين وجود دون هذه العناصر مجتمعة، فالقسط هو محل التزام المؤمن له، ومبلغ التأمين هو محل التزام المؤمن، أما الخطر فهو محل التزام كل من المؤمن والمؤمن له .

(1) **الخطر:** إن الغرض الأساس من عقد التأمين هو تأمين شخص من خطر يهدده، فالعنصر الجوهرى فيه هو الخطر المؤمن منه وهو من وراء القسط ومبلغ التأمين.

والخطر في معناه الفني الدقيق عند رجال التأمين يختلف عن الخطر في عرف الاستعمال الشائع عند الناس، فالخطر في عرف الاستعمال يعني كارثة يكرهها الإنسان ويخاف من وقوعها؛ لأن وقوعها يصيبه بضرر في نفسه أو ماله، كالخريق والغرق وتلف المال، وقد يقصد رجال التأمين بالخطر هذا المعنى في الغالب من الحالات، كحالات التأمين من الحريق والسرقة، فإن الحريق والسرقة كوارث، بمعنى أنها أمور يكرهها الإنسان ويصيبه من وقوعها ضرر جسيم.

أما الخطر في مجال التأمين فمعناه أوسع من ذلك؛ لأنه يعني كل حادث احتمالي سواء أكان مرغوبا فيه أم غير مرغوب، ترتب على وقوعه ضرر أم لا، فالتأمين على الحياة لحالة البقاء، وتأمين الأولاد، وتأمين الزواج، كل ذلك تأمين من أخطار مرغوب في حدوثها، ولا يترتب على وقوعها ضرر بالناحية المادية أو المعنوية، فالحياة أمر مرغوب فيه، وكذا إنجاب الأولاد والزواج. ففي التأمين على الحياة لحالة البقاء يتقاضى المؤمن له مبلغ التأمين إذا بقي حيا إلى تاريخ معين، وبقاؤه حيا إلى هذا التاريخ أمر مرغوب فيه لا يكرهه المؤمن له؛ لأنه لا يترتب على بقاءه حيا أي ضرر في ماله أو جسمه، وفي تأمين الأولاد يتقاضى المؤمن له مبلغ التأمين كلما أنعم الله عليه بولد، وهو أمر لا يكرهه المؤمن له؛ لأنه لا يصيبه بضرر في نفسه أو ماله، ولذلك رأينا قوانين التأمين تنص في هذه الأنواع من التأمين على استحقاق مبلغ التأمين عند وقوع الخطر، ولو لم يترتب على وقوعه أي ضرر، بل ولو كان وقوع الخطر مفيدا للمؤمن له أو للمستفيد وفي مصلحته، ولقد انتشر بين شراح القانون أن التأمين على الأشخاص ليست له

عقد التأمين د. سعاد سطحي

صفة تعويضية، بمعنى أن المؤمن له يستحق مبلغ التأمين عند وقوع الخطر دون حاجة إلى إثبات ضرر أصابه من جراء وقوعه، بل ولو ثبت يقيناً أنه لم يصبه من وقوعه أي ضرر¹. ويشترط في هذا الخطر الشروط الآتية:

- الشرط الأول: الخطر غير محقق الوقوع: وهذا هو عنصر الاحتمال في عقد التأمين، ويكون على إحدى صورتين:

الصورة الأولى: قد يكون وقوعه غير محتم، فهو قد يقع وقد لا يقع، كالتأمين من الحريق أو السرقة أو المسؤولية.

الصورة الثانية: قد يكون وقوع الخطر محتماً، لكن وقت وقوعه غير معروف، كالتأمين على الحياة لحالة الموت، فالموت محقق ولكن وقت وقوعه غير محقق.

وينبغي على ذلك أن الخطر إذا كان مستحيل الوقوع، كان محل التأمين مستحيلاً، ومن ثم يكون العقد باطلاً، مثل التأمين على منزل من الحريق، أو بضاعة من السرقة، ثم تبين بعد ذلك بأن هذا المنزل قد تهدم أو هذه البضاعة قد احترقت قبل إبرام عقد التأمين.

الشرط الثاني: الخطر غير معلق بمحض إرادة أحد طرفي العقد:

لأنه إذا كان وقوع الخطر متوقفاً على إرادة أحد المتعاقدين زال عنصر الاحتمال، فلا بد أن يتدخل في تحقيق الخطر عامل آخر، كعامل القضاء والقدر، أو إرادة الغير، فيجوز للشخص أن يضمن نفسه من الفيضانات والحرائق، وكذلك السرقة والتبديد والإصابات التي يتسبب له فيها الغير.

السهوري: الوسيط في شرح القانون المدني المجلد الثاني، الجزء السابع 1143 - 1144 و 1217 - 1230،
ويظر رجب أبو مليح محمد: عقود التأمين التجاري، إسلام أون لاين، وغريب الجمال: التأمين في الشريعة
: سلامة والقانون 18 - 21، سليمان بن إبراهيم بن ثيان: التأمين وأحكامه 64 - 67، وإبراهيم أبو النجا:
التأمين في القانون الجزائري 56 - 57.

وبالتالي لا يجوز للشخص أن يؤمن نفسه من خطئه العمدي، لأن هذا الخطأ العمدي الذي يصدر عنه يتعلق بمحض إرادته، وكمثال على ذلك الشخص الذي يؤمن على حياته، ثم ينتحر بعد ذلك ففي هذه الحالة لا يستحق مبلغ التأمين لأنه تعمد تحقيق الخطر المؤمن منه ألا وهو الموت.

غير أنه يجوز التأمين من الخطر العمدي في الحالتين الآتيتين:

الحالة الأولى: صدور الخطأ العمدي من الغير، مثل أن يتعدى شخص على المؤمن له، وذلك بسرقة ماله أو إلحاق الأذى به، فيجوز التأمين من هذه الأخطار لأنها لم تقع من المؤمن له بل صدرت من الغير وضد إرادة المؤمن له.

الحالة الثانية: صدور الخطأ العمدي من المؤمن له، مع اقترانه بما يبرره:

كأن يصدر الخطأ العمدي من المؤمن له نفسه مع وجود ما يبرره، كأن يقوم بهذا الفعل أداء لواجب أو حماية للمصلحة العامة، كأن حاول المؤمن على حياته إنقاذ حياة غيره فمات فعلا، أو كمن قتل كلبه المؤمن عليه خشية على الناس لكونه قد أصيب بالسعر. وقد يرتكب المؤمن له الخطأ العمدي حماية لمصلحة المؤمن، كمن يقوم بإتلاف بعض المنقولات لكي لا يمتد إليها الحريق، وذلك لمصلحة المؤمن بغرض التضييق من مسؤوليته، والتقليل من مبلغ التعويض.

الشرط الثالث: أن يكون الخطر مشروعا وذلك بعدم مخالفته للنظام العام والآداب:

حيث يشترط أن يكون الخطر المؤمن منه مشروعا، وذلك بتولده عن نشاط غير مخالف للنظام والآداب، إذ يشترط القانون صراحة بأن تكون المصلحة المؤمن عليها مصلحة اقتصادية مشروعة، فلا يجوز التأمين من الخطأ العمدي ولا من الغرامات المالية أو المصادرة التي يمكن الحكم بها جنائيا، لأن كلا من الغرامة والمصادرة عقوبة، والعقوبة يجب أن تبقى شخصية مراعاة للنظام العام، وكذلك لا يجوز التأمين من الأخطار المترتبة عن الاتجار في الحشيش أو في المخدرات أو على أعمال التهريب، وكذلك لا يجوز التأمين على الحياة إذا كان سبب موت

المؤمن على حياته هو تنفيذ عقوبة الإعدام، خاصة إذا كان سبب هذا الحكم هي الخيانة العظمى¹.

(2) قسط التأمين: قسط التأمين هو محل التزام المستأمن، وهو المقابل المالي الذي يدفعه المؤمن له لشركة التأمين في مقابل التزامها بدفع مبلغ التأمين، عند وقوع الخطر المؤمن منه. وهناك علاقة وثيقة بين قسط التأمين ومبلغ التأمين من جهة، وبينه وبين الخطر المؤمن منه من جهة أخرى، فشركات التأمين تحدد قيمة القسط على أساس مبلغ التأمين المتفق عليه، بحيث يزيد القسط بزيادة هذا المبلغ وينقص بنقصانه، وهي من جهة أخرى تحدد قسط التأمين على أساس الخطر المؤمن منه، بحيث إذا زاد الخطر ارتفع القسط وبالعكس، فيتغير قسط التأمين بتغير الخطر المؤمن منه زيادة أو نقصا، وفقا لمبدأ "نسبية القسط إلى الخطر" (*proportionnalité de la prime au risque*)، والأصل في القسط أن يكون مبلغا ماليا ثابتا يدفع بصفة دورية كل شهر أو كل سنة مثلاً، وهذا ما يجري عليه العمل في شركات التأمين. ولذلك يسمى التأمين في هذه الحالة بالتأمين ذي القسط الثابت، غير أن مبلغ التأمين قد يكون أقساطاً متغيرة، ويطلق عليها اشتراكات التأمين، فهي تقل وتكثر من سنة لأخرى، وهذا هو الحال في جمعيات التأمين التبادلي، فإن الاشتراك الذي يدفعه العضو في هذه الجمعيات يحسب على أساس المبالغ الفعلية التي صرفت خلال سنة التأمين إلى من تضرروا من وقوع الأخطار المؤمن منها من أعضاء الجمعية، وهذه الاشتراكات أو الأقساط، وإن جمعت مقدماً بطريقة متساوية إلا أن إدارة الجمعية تقوم بعمل تسوية في نهاية العام، بحيث ترد للعضو ما زاد، وتأخذ منه ما نقص عما يخصه في تعويض الأضرار، وتكون النتيجة أن هذه الجمعيات لا تتقاضى من أعضائها إلا مقدار ما يكفي لجزر ما وقع لبعضهم من ضرر دون زيادة أو نقص.

¹ - السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني المجلد الثاني، الجزء السابع 1143- 1144 و 1217 - 1230، وينظر غريب الجمال: التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون 18 - 21.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

وهذا يخالف ما يجري عليه العمل في الشركات المساهمة، فإنها تتقاضى من مجموع المستأمنين أكثر مما تدفعه لمن وقع عليه الضرر منهم، وهذه الزيادة تمثل مصاريف الإدارة، وربح الأسهم التي يتكون منها رأسمال هذه الشركات، ويترك لشركة التأمين وحدها تحديد قيمة مصروفات الإدارة وأرباح الأسهم دون تدخل من المستأمنين في هذا التقدير. أما جمعيات التأمين التبادلي فإن الأعضاء فيها هم الذين يحددون مصاريف الإدارة ويوافقون عليها؛ إذ الغرض أنه ليس في هذه الشركات مؤمن ومستأمن. بل كل الأعضاء يجمعون بين هاتين الصفتين¹.

(3) مبلغ التأمين: ومبلغ التأمين هو محل التزام المؤمن، حيث يتعهد المؤمن بدفعه للمؤمن له، أو للمستفيد الذي يعينه عند تحقق الخطر المؤمن منه، في مقابل الأقساط التي يدفعها المستأمن لشركة التأمين، فهو يشكل التزاما في ذمة المؤمن مقابلا لقسط التأمين.

ومبلغ التأمين دين في ذمة المؤمن، يكون تارة ديناً احتمالياً، وتارة ديناً مضافاً إلى أجل غير معين، فإن كان الخطر المؤمن منه غير محقق الوقوع كان مبلغ التأمين ديناً احتمالياً، وأما إذا كان هذا الخطر محقق الوقوع في المستقبل، ولكن وقت وقوعه غير معروف؛ كان مبلغ التأمين ديناً في ذمة المؤمن مضافاً إلى أجل غير معين. ففي التأمين على الحياة يكون الخطر المؤمن منه هو الموت، وهو أمر محقق الوقوع، ولكن لا يعرف ميعاد وقوعه، فيكون مبلغ التأمين ديناً في ذمة المؤمن مضافاً إلى أجل غير معين. وفي التأمين من الأضرار، سواء كان تأميناً على الأشياء، كالتأمين من الحريق، أو كان تأميناً من المسؤولية يكون الخطر المؤمن منه وهو وقوع الحريق مثلاً أو تحقق المسؤولية أمراً غير محقق الوقوع، فيكون مبلغ التأمين ديناً احتمالياً في ذمة المؤمن.

¹ - السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني المجلد الثاني، الجزء السابع 1144 - 1148، ورجب أبو مليح محمد: عقود التأمين التجاري، إسلام أون لاين، وإبراهيم أبو النحاح: التأمين في القانون الجزائري 81 - 93، وغريب الجمال: التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون 22 - 25، و سليمان بن إبراهيم بن ثنيان: التأمين وأحكامه 66 - 69.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

وفي جميع الحالات يكون مبلغ التأمين نقودا، ولكن في حالات نادرة قد تلتزم شركة التأمين بإصلاح الضرر كأن تعهد لأحد المقاولين بالقيام بعملية الإصلاح مقابل مبلغ معين، وكذلك في التأمين من المسؤولية قد تشترط الشركة التدخل في الدعوى التي يرفعها المضرور ضد المؤمن له لتتبن حقيقة الموقف ولتدافع عن المؤمن له¹.

خامسا — خصائص عقد التأمين: للتأمين خصائص عدة تتمثل في أنه²:

• عقد رضائي: عقد التأمين رضائي يعقد بمجرد توافق الإيجاب والقبول بين طرفيه وهما

المؤمن والمؤمن له، وهو لا يثبت إلا بواسطة وثيقة التأمين التي يوقع عليها الطرفان.

هذا ويشترط المؤمن ألا يتم العقد إلا بتوقيع الوثيقة، وأن يدفع المؤمن له القسط الأول من الأقساط، فلا يتحمل المؤمن الخطر إلا بعد قبضه للقسط.

لكن عقد التأمين من المسؤولية ضد حوادث السيارات لا تنطبق عليه الرضائية فهو عقد إلزامي إجباري لا يمكن إلا القبول بشروطه ولا يمكن مناقشته والتحرر منه.

• عقد ملزم للجانبين: عقد التأمين ملزم للمتعاقدين، فلا يجوز لأحدهما الرجوع عنه أو

فسخه بعد انعقاده إلا برضى الطرفين، وينطوي على التزامين رئيسيين متقابلين، حيث يلتزم المؤمن له بدفع الأقساط بشكل دوري أو سنوي، مقابل التزام المؤمن بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر المؤمن منه.

¹ - السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني المجلد الثاني، الجزء السابع 1148 - 1149، وينظر غريب الجمال: التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون 25 - 28، و سليمان بن إبراهيم بن ثنيان: التأمين وأحكامه 68 - 69، و إبراهيم أبو النجحا: التأمين في القانون الجزائري 96.

² - غريب الجمال: التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون 29 - 35، وينظر عبد الرحمن تيشوري، هل نشهد ثقافة تأمين متطورة؟، الحوار المتمدن العدد 1414، 29 / 12 / 2005، ومحمد عثمان شبير: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي 111 - 112، وعيسى عبده: التأمين بين الحل والحرمة 22، وسعدي أبو حبيب: التأمين بين الخطر والإباحة 16 - 17 سليمان بن إبراهيم بن ثنيان: التأمين وأحكامه 91 - 95، وإبراهيم أبو النجحا: التأمين في القانون الجزائري 145 - 156.

عقد التأمين د. سعاد سطحي

غير أن التزام المؤمن له بدفع الأقساط التزام محقق، أما التزام المؤمن فهو احتمالي لأن الخطر المؤمن منه قد يقع وقد لا يقع .

• عقد معاوضة: فكل واحد من المتعاقدين يأخذ مقابلاً لما أعطى، فالمؤمن له يأخذ مبلغ التأمين عند وقوع الخطر مقابل دفع قسط التأمين، والمؤمن (شركة التأمين) يأخذ قسط التأمين مقابل تعهده بدفع مبلغ التأمين إذا وقع الخطر المؤمن منه.

• عقد احتمالي (عقد غور): فعقد التأمين احتمالي، وقد أدرجه القانون المدني ضمن عقود الغرر، لأن كل واحد من المتعاقدين يجهل وقت إبرام العقد مقدار المال الذي يعطيه، و الذي يتحصل عليه من خلال هذا العقد الاحتمالي، فكل ذلك متوقف على وقوع الخطر أو عدم وقوعه.

• عقد زمني: عقد التأمين يعقد لزمن معين، حيث يلتزم المؤمن بتحمل تبعه الخطر لفترة زمنية محددة، وكذلك المؤمن له يلتزم بدفع الأقساط متتابعة على مدى فترة معينة أو دفعة واحدة.

• عقد إذعان: عقد التأمين هو من عقود الإذعان حيث يقوم المؤمن (الجانب القوي) لوحده بطباعة نماذج العقد بإرادته المنفردة، ويضع شروطاً لا يقبل بها نقاشاً، وأنه ما على المؤمن له سوى القبول بهذه الشروط والتسليم بها، فلا يستطيع مناقشتها ولا الاعتراض عليها، ولا تعديلها، ولو كانت تعسفية، ولهذا السبب تدخل القانون في أغلب الدول في تنظيم التأمين لحماية المؤمن لهم والتخفيف من تعسف المؤمن، ومن أمثلة الشروط التعسفية، الشرط الذي يقضي بسقوط حق المؤمن له بسبب تأخره في الإبلاغ عن الحادث المؤمن منه إلى السلطات، أو في تقديم المستندات التي توضح بأن التأخر كان لعذر مقبول.

وفي الأخير نحسب أننا قد أبرزنا جملة من الأفكار التي تجلّي حقيقة عقد التأمين، وبيننا الكثير من دقائقه وجزئياته، سائلة المولى عز وجل أن أكون قد وفقت في عرض مسائل هذا الموضوع

عقد التأمين د. سعاد سطحي

بما يُخدم البحث العلمي، وصلى الله على سيدنا محمد وآله، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التنمية الإنسانية في إفريقيا، طموحات النيباد

الدكتور عبد الكريم بن أعراب

جامعة منتوري - قسنطينة

المقدمة

اهتمت البشرية جمعاء بالتنمية الاقتصادية. المنظرون لنماذج التنمية لم يتركوا تجربة من التجارب التي كانت توحى إلى إحداث إقلاع اقتصادي إلا واقترحوا تطبيقها وبنوا مزاياها. الواقع غالبا ما يظهر التفاوت الكبير بين الطموحات المعلنة والموارد المعبأة من جهة والنتائج المنحزة من جهة أخرى وهذا ما يؤدي إلى نقاشات، غالبا ما تكون حادة، بين المختصين في اقتصاد التنمية وواضعي السياسات التنموية.

الأدب الاقتصادي غني بالموضوعات المتعلقة بالتنمية. حكماء الصين مثلا اهتموا منذ القدم برفاهية المجتمع خاصة ما طوره كونفوشيوس الحكيم خلال القرن السادس قبل الميلاد (555-479 ق.م) عندما كان يبحث عن الرفاهة عبر الصفاء، أو ما قدمه آدم سميث في نهاية القرن الثامن عشر، أو تنوء اقتصاد الرفاهة في بداية القرن العشرين عند بنثام، يقولو، و باريتو (Abecassis et autres, 1996). بعد الحرب العالمية الثانية علماء الاقتصاد اقترحوا نماذج عدة تباينت بين النظريات الرأسمالية والنظريات التي عرفت بالاشتراكية من جهة وبين النظريات التي بنيت على الصناعة والتي بنيت على الموارد الطبيعية من جهة أخرى لتنمية المجتمعات وخروجها من التخلف.

النمو الاقتصادي يعبر عنه عادة بالنتاج المحلي الخام وهو مؤشر كمي يقاس لكل بلد سنويا. أما التنمية فهي عاكسة للتغيرات التي تحدث في المجتمع في المجالات الاقتصادية والاجتماعية وخاصة التغيرات في الدهونيات (بن أعراب، 2003). العلاقة بين النمو والتنمية والتوسع الاقتصادي والتقدم التقني غالبا ما برزت بقوة في النصوص المتاحة. تقارير

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب
الحكومات والمنظمات الدولية والخبراء تبرز في تحاليلها الإيجابية والسلبيات محاولة إعادة
توجيه السياسات الاقتصادية لبلوغ معدلات النمو المرجوة.

محدودية النماذج المتعلقة بالنمو والتنمية الاقتصادية في تحقيق الرفاهية والإنصاف بين
أفراد المجتمع، والفروق الكبيرة بين القارات والجهات والشعوب وداخل القطر الواحد. بل
وحتى بين أفراد الأسرة الواحدة هي سمات العالم اليوم. محاولة لطرح القضايا الكلية للإنسان
ظهرت أفكار جديدة توجت باتفاق عالمي عام 1990 في إطار الأمم المتحدة سميت بالتنمية
الإنسانية، وضعت لها أهداف أساسية تليق بالكرامة الإنسانية وتضع حرية الإنسان وإمكانية
خياراته في قلب هذه الأهداف (تقرير التنمية العربي، 2003). تشير التقارير العالمية 15 سنة
من بعد أن الأهداف المنشودة بعيدة المنال بالرغم من النتائج الإيجابية المشجعة المسجلة
(rapport mondial du développement humain, 2005). قارة إفريقيا تعاني من مشاكل كبيرة
صعبة الحل. كما تسجل تناقضات جلية لكونها قارة غنية بالموارد والمعادن وتسجل
مؤشرات مخيفة تتعلق بالفقر والجوع والأمية والأمراض ووفيات الأطفال.

مبادرة النيباد التي ولدت كفكرة بين رؤساء بلدان إفريقية ثلاثة في البداية ثم خمسة فيما
بعد (الجزائر، نيجيريا، جنوب إفريقيا، مصر، السنغال) التفت حول قضايا إفريقيا الجهورية
في إطار شراكة جديدة تمنح لإفريقيا مكانتها في المجتمع الدولي وإسهامها في سيرورة العولمة،
والقضاء على تهميشها. مبادرة النيباد التي تبنتها البلدان الإفريقية في اجتماع منظمة الوحدة
الإفريقية السابع والثلاثين تطمح لبعث نماذج جديدة لتنمية القارة بسرعة، بالاعتماد على
الثروات الذاتية والتضامن فيما بين الشعوب والدول لطرح قضايا القارة الجهورية على
الصعيد الدولي.

بوادر جدية بالاهتمام نتأت من النهج المتبع من طرف رؤساء البلدان الإفريقية متمسة
بالحماس والجدية والحكمة والاستفادة من تجارب الماضي. لكن واقع إفريقيا يزداد تعقيدا
نتيجة النزاعات الداخلية والخارجية من جهة وحجم التأخر المسجل من جهة أخرى.

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب
هل تستطيع مبادرة النياد أن تحقق أمل الشعوب الإفريقية في التنمية الإنسانية؟ هذا ما
نحاول إبراز معالمه ضمن هذه الورقة العلمية.

الرفاهية غاية الشعوب 1- البحث عن أحسن نموذج حكم لبلوغ مستويات عليا
للرفاهية، حلم لازم سيرورة الإنسان، الذي لازال في صراع أبدي مع الطبيعة، منذ القدم.
الرفاهية حاضرة كحلم في الفكر الإنساني. لكن ما يريده الإنسان وما تريده الديانات
السماوية غالبا ما يكون محل تناقضات جلية وهو ما يعطينا مفاهيم متنوعة للرفاهة.
البحث عن الرفاهية شغل اهتمام المفكرين منذ القدم. في القرن السادس قبل الميلاد طرح
كونفوشيوس قضية بلوغ الرفاهية والسعادة عبر الصدق والصفاء. *prospérité et bonheur*
(via la sincérité) (L'encyclo, 1993).

تنوء اقتصاد الرفاهة في بداية القرن العشرين تمحور حول كيفية الحصول على السعادة
الشخصية دون المساس بسعادة شخص آخر. *Économie du bien être* الذي تكلم عنه كل
من (Bentham, Pigou, Pareto)، (Echaudemaison et autres, 2004).

دور الرفاهة في تقريب الشعوب نلمسه من التجربة الأوروبية حيث يجمع المحللون أن
متوسط الرفاهة المنجز لدى الشعوب الأوروبية هو الذي ساعد على الوحدة الأوروبية.
كما أن البحث عن سبيل ضمان الرفاهة لازال يشغل مسؤولي بلدان منظمة التعاون وهو ما
نبط من اجتماع وزراء بلدان المنظمة OCDE في اجتماع باريس يومي 23 و 24 ماي 2006
تحت رئاسة الوزير الأول اليوناني (L'observateur de l'OCDE, 2006).

الجهود المبذولة من طرف الحكومات في وضعها لسياسات اقتصادية ترجو من خلالها
بلوغ أقصى حد من الرفاهة إنما في الحقيقة يطرح العلاقة بين الحاجيات والموجودات.
نلاحظ أن التطور التاريخي للإنسانية والإنجازات المحققة في شتى الميادين أظهرت زيادة كبيرة
في الحاجيات الفردية وزيادة كبيرة في التطلعات الجماعية. هذه التطورات هي بمثابة تحديات
كبيرة أمام الحكومات التي تختبر دوريا مدى قدرتها على الوفاء بتعهداتها تجاه شعوبها. نشير
هنا أن هناك فروق جوهرية بين مختلف البلدان والشعوب. دولة الإمارات أو اللوكسمبورغ

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب
لهما من الموجودات أكثر بكثير من الحاجيات وهو ما يعطي لمواطني البلدين مستويات عليا
من الرفاهية قد يكون مبالغ فيها حتى. الموازنة بين الحاجيات والموجودات تبدو سببا كافيا
للبحث عن أحسن نموذج لتحقيق النمو.

2- التنمية والنمو: لقد لاحظت خلال مختلف المنتقيات الدولية التي حضرتها أن هناك،
في بعض الأحيان، جدال حول التنمية والنمو بالرغم من النصوص الثرية في هذا المجال. من
دون الغوص في الفروق الألسنية والاصطلاحية نذكر ببساطة أن التنمية تعني التغيير في
الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والديمغرافية والدهنيات. أما النمو فهو قدرة البلد على توفير
مجموع الخيرات الواسعة في المدى البعيد وبدون انقطاع، يعبر عنه بالناتج الداخلي الخام PIB
النمو الاقتصادي كان محل اهتمام الاقتصاديين وواضعي السياسات الاقتصادية. مر
بمراحل متعددة ومتنوعة. منذ طروحات آدم سميث في نهاية القرن الثامن عشر عند بحثه في
مصدر وطبيعة ثروة الأمم ليومنا. يسجل المختصون في هذا الشأن محاولات متتالية لفهم
النمو واقتراح نماذج متنوعة قصد فهم النمو والعمل على تحقيقه. لكي نأخذ فكرة موجزة
عن التيارات الفكرية التي تناولت الموضوع نشير إلى أن مقاربات النمو يمكن تلخيصها فيما
يلي: 1- المقاربة الأولى تدرج في إطار التحليل الكييزي. 2- المقاربة الثانية تلتفت حول
النمو الخارجي *croissance exogène*. 3- المقاربة الثالثة، وهي المقاربة الحديثة، تتمحور
حول النمو الداخلي *croissance endogène*. لكي يتمكن القارئ من أخذ صورة عن
مسارات النمو نلقي نظرة سريعة على نتائج قرن من البحث عن النمو الاقتصادي. يمكن أن
نستفيد من الملاحظات الآتية: 1- أن هناك تباينات واضحة تتعلق بسيرورة ومسارات النمو
في العالم. الاتجاه العام للنمو الاقتصادي يعطينا في المدى البعيد متوسط نمو عالمي قدره 2.5
% (حجم الناتج المحلي للفرد). هذا باستثناء الفترة الممتدة بين 1950-1973 التي تسجل فيها
بلدان OCDE معدلا قدره 4.9 %، في الوقت الذي وصل فيه المؤشر 2 % خلال الفترة
الممتدة بين 1913 و 1950 مع الإشارة أن هذه الفترة قد عرفت حربين عالميتين وفترة كساد
عسيرة من 1929-1939. 2- إن سرعة التراكم قد تقلصت كما تقلص بدوره الوقت

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب
 اللازم لمضاعفة الإنتاج. في الوقت الذي استغرقت المملكة المتحدة 58 سنة (1838-1780) لتتحقق مضاعفة إنتاجها، حققت الصين نفس النتيجة خلال 11 سنة (1976-1987). كما يمكن مقارنة الفترة التي استغرقتها الولايات المتحدة الأمريكية المقدر بـ 47 سنة (1839-1886)، بـ 34 سنة (1885-1919) التي استدعتها مضاعفة الإنتاج في اليابان و 11 سنة (1966-1977) في كوريا الجنوبية. 3- منذ بداية الثمانينيات دخلت البلدان المصنعة فيما يسمى "الحماية في مجال النمو" Régime de croissance. حيث تقلصت نسبة النمو إلى النصف. كما يقارن الخبراء ثلاثين سنة المجيدة (Les 30 glorieuses) التي تغطي الفترة 1945-1975، بالثلاثين سنة الصعبة (Les 30 difficiles) الممتدة من 1975-2005. لكن العالم حقق نتائج كبيرة فيما يتعلق بالأرقام المطلقة. بلدان مثل أمريكا وبلدان أوروبا واليابان سجلت أرقاما 20 مرة أكثر من البلدان الفقيرة. كما استطاعت بلدان تنتمي لمجموعة العالم الثالث ككوريا و تركيا نتائج مشجعة. في حين نلاحظ أن منطقة إفريقيا جنوب الصحراء نتائج قريية من الصفر وفي بعض الأحيان سلبية. 4- إن الدراسات المنجزة تطرح هاجس النمو في جميع المناطق. أوروبا تأسف هذا العام لإنجازها 1.3% مقابل 1.9% في أمريكا في حين حققت الصين 10%. 5- أن تغيرات جذرية حدثت خلال عشرية التسعينيات بما عرف بورشة الإصلاحات في العالم التي تمحورت حول تثبيت المعطيات الاقتصادية الكلية، تحرير التبادلات، إصلاحات القطاع العمومي والمالي، الخصوصية، والبناء الديمقراطي. لكن معدلات النمو المحققة خلال الفترة 1990-2000 تعطينا الترتيب الآتي:
 .100=1990

الجدول 1- مؤشرات النمو من 1990-2000.

المنطقة	نسبة النمو
آسيا الشرقية والهادي	1.83
آسيا الجنوبية	1.39
أمريكا اللاتينية والكارايب	1.19

1.19	بلدان OECD
1.70	الشرق الأوسط وشمال إفريقيا
0.98	إفريقيا جنوب الصحراء
0.82	أوروبا الشرقية وآسيا الوسطى

المصدر: FMI, 2006, Les ressorts de la croissance,

3- التنمية الإنسانية: التنمية الإنسانية مفهوم ذاع صيته منذ 1990 عندما تبنت الأمم المتحدة برنامجها الإنمائي. التنمية الإنسانية تضع الإنسان في المركز وتعنى بالخيارات المتاحة للأفراد في منظور حياة مطابقة لتطلعاتهم. كما أن مضاعفة الخيارات يمر حتما بالتنمية القدرات الإنسانية. أهم هذه القدرات هي: العيش مطولا وفي صحة جيدة، إمكانية التعلم، الحصول على موارد لازمة لضمان مستوى حياة لائق يكفل المساهمة في الحياة الجماعية. (Rapport mondial du dével. humain, 2001). كما يقوم مفهوم التنمية الإنسانية على أن البشر هم الثروة الحقيقية للأمم وأن التنمية الإنسانية هي عملية توسيع خيارات البشر. وتكون الحرية هي مركز هذه التنمية بل وتذهب بعض الكتابات إلى المساواة بين التنمية والحرية (تقرير التنمية الإنسانية العربية، 2003).

ترتبط التنمية الإنسانية بحرية خيارات الأفراد وتنمية قدراتهم ومساهماتهم في الحياة الجماعية. لكن الوصول إلى تحقيق ذلك ليس بالأمر الهين نتيجة التباينات الكبيرة المسجلة بين مختلف المجتمعات من جهة وبين مختلف الشرائح في المجتمع الواحد من جهة أخرى.

نلاحظ أن التنمية الإنسانية (فضلت التنمية الإنسانية على التنمية البشرية تأكيدا لكتاب التقرير العربي حول التنمية والذين لهم الشكر لتفصيل الفرق بين المصطلحين) أشمل من النمو الاقتصادي والتنمية الاقتصادية. التنمية الإنسانية تضع كرامة الإنسان، من خلال حقوقه وحرية، في قلب النقاش، وهو ما يفرض على الحكومات بذل المزيد من الجهد لبلوغ أهداف الألفية فيما يتعلق بالتنمية الإنسانية.

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب

4- التنمية الإنسانية، ما تحقق 15 عاما من بعد: إذا كانت مؤشرات التنمية الإنسانية في العالم قد سجلت بعض التحسينات الملموسة فإن الأحداث المتعاقبة والصراعات العرقية تنبئ بوضع متردي لكرامة الإنسان، وهو ما أدى إلى ظهور فروق صارخة سجلتها دورة الأمم المتحدة في الجمعية العامة لعام 2000. رؤساء الحكومات والدول اعترفوا جميعا بوجوب الدفاع، جماعيا على مستوى العالم، على مبادئ الكرامة الإنسانية والعدالة والإنصاف وحددوا ثمانية أهداف قصد بلوغها عام 2015 وهي: 1- القضاء على الفقر الشديد والجوع. 2- ضمان التعليم الابتدائي للجميع. 3- تحقيق المساواة بين الذكور والإناث في التعليم الابتدائي. 4- تقليص نسبة الوفيات بمقدار الثلثين. 5- تحسين صحة الأمومة. 6- محاربة مرض السيدا والأمراض الأخرى. 7- ضمان ديمومة الموارد البيئية. 8- وضع شراكة عالمية قصد التنمية. (Rapport mondial du développement humain, 2001).

حتى نأخذ صورة عما تحقق منذ 1990 ندرج المؤشرات الآتية:

الجدول 2- بعض ما تحقق منذ 1990.

المؤشر	ما تحقق	ملاحظة
امتداد الحياة	+ 2 سنة	البلدان النامية
وفيات الأطفال	- 2 مليون وفاة	مقارنة ب 1990
مياه الشرب	1.2 مليار شخص	خلال العشرية
الديمقراطية	عام 552003 %	عام 391990 %
مؤشر الفقر	130 مليون، 21 %	عام 1990 28 %

المصدر: Rapport mondial du développement humain, 2005

هذه المؤشرات الكمية التي تبرز ما تحقق في العالم منذ 1990 لا يمكن أن تخفي المخاوف المسجلة في العالم عام 2005 وهو ما يبرزه الجدول الموالي.

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب

الجدول 3: المخاوف، محدودية التنمية الإنسانية.

المؤشر	الوضع 2005	الملاحظة
وفيات الأطفال	10 مليون أقل من 5 سنوات	44/مئة في إفريقيا جنوب الصحراء
مياه الشرب	1 مليار	ليس لهم ولوج إليها
الرعاية الصحية	2.6 مليار شخص	ليس لهم ولوج إليها
التمدرس	115 مليون طفل	72 دولة لن تحقق أهداف 2015
الدخل الفردي	فوارق كبيرة	بين 45 ألف و 100 دولار

المصدر: Rapport mondial du développement humain, 2005 et unesco, 2003.

تناولنا بشكل موجز ومركز قضايا الرفاهية والتنمية والنمو وكذلك التنمية الإنسانية ونود معرفة حالة القارة الإفريقية.

5- إفريقيا، القارة الغنية الفقيرة: عام 1945 لم يكن في إفريقيا سوى 4 بلدان مستقلة وهي مصر، ليبيا، اتحاد جنوب إفريقيا، إثيوبيا. القارة الإفريقية اليوم تشكل من 53 بلد. بها 1000 لهجة ولغة. كما تتربع على مساحة 30310000 كلم². بكثافة سكانية 28.5 ساكن في الكلم². وهو ما يقابل 5/1 المساحة العالمية. يقطنها 855 مليون ساكن (2004)، وهو ما يمثل 12.6 ٪ من سكان العالم. يتميز نصف سكان القارة بعمر 15 سنة وأقل.

القارة الإفريقية غنية بمواردها الطبيعية المتنوعة. تشتهر بالموارد المعدنية خاصة الثمينة منها كالذهب والماس واليورانيوم، الخ.. مشاكل القارة: الفقر، الحروب، تدني التعليم، الأمراض، مؤشرات متدنية في جميع المجالات.

6- الشراكة الجديدة من أجل التنمية في إفريقيا: هل يمكن لإفريقيا أن تجد حلولاً سريعة لتنميتها؟ هل يمكن لإفريقيا أن تطور نماذج داخلية للتنمية؟ هل الشراكة وسيلة من وسائل الإسراع في تنمية إفريقيا؟ مبادرة النيباد يمكن أن تندرج كإجابات للأسئلة المطروحة. وثيقة الإطار الاستراتيجي المصادق عليها في جويلية 2001 من طرف القمة 37

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب
لمنظمة الوحدة الإفريقية. أوكل إعدادها للرؤساء أصحاب المبادرة للبلدان الخمسة (جنوب
إفريقيا، الجزائر، مصر، نيجيريا، السنغال).

أهداف النيباد: 1- القضاء على الفقر. 2- وضع البلدان الإفريقية فرديا وجماعيا على
طريق النمو والتنمية الدائمين. 3- الحد من هميش إفريقيا في إطار العولمة وترقية إدماجها
الكامل والنفعي للاقتصاد العالمي. 4- التسريع بتقوية قدرات النساء لترقية دورهن في التنمية
الاجتماعية والاقتصادية.

مبادئ النيباد: 1- الحكم الرشيد، 2- إشراك جميع القطاعات. 3- الاعتماد على
الموارد الذاتية وخيرات الشعوب الإفريقية لتنمية القارة. 4- الشراكة فيما بين الشعوب
الإفريقية. 5- تسريع الإدماج الجهوي والقاري. 6- تعزيز القدرة التنافسية للبلدان والقارة
الإفريقية. 7- البحث عن شراكة عالمية جديدة تغير العلاقة الغير منصفة بين إفريقيا
والبلدان الصناعية. 8- العمل على أن كل علاقات الشراكة مع النيباد ترتبط بأهداف التنمية
للألفية وبرامج التنمية الأخرى.

أولويات النيباد: 1- توفير الشروط المناسبة للتنمية الدائمة. 2- إصلاح السياسات
وزيادة الاستثمارات في القطاعات ذات الأولوية. 3- تعبئة الموارد.
القطاعات ذات الأولوية: 1- العمل بالآلية الإفريقية للتقويم. 2- تسهيل وتوطيد تنفيذ
البرامج الجهوية للهياكل القاعدية. 3- تسهيل تنفيذ برنامج التنمية الزراعية. 4- تسهيل
المصادقة على موقف إفريقي منسق للدخول للأسواق. 5- مراقبة والتدخل إذا اقتضت
الحاجة لاحترام أهداف التنمية للألفية في مجالات الصحة والتربية.

النتيجة: سلسلة لقاءات عملية وإنتاج نصوص ووثائق ثرية ومتنوعة وتوصيات
طموحة. النمو الاقتصادي وحده غير كاف. ضرورة البحث عن تنمية إنسانية شاملة
ودائمة تنقلص فيها الفوارق ويتعاضم الإنصاف. الفوارق الكبيرة مصدر للصراعات
والاضطرابات.

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب

7- التنمية الإنسانية في إفريقيا في إطار النيباد، المستقبل: أثبتت الدراسات الحديثة عدم وجود نموذج للنمو صالح التطبيق في كل مكان. لعل البحث في داخل المجتمع عن نموذج تلتف حوله قدرات المجتمع يمكن تحقيق الطموحات. الصين وكوريا والهند أمثلة حية يمكن أن يقتدى بها. على إفريقيا أن تبحث في ذاتها حتى تجد نموذجا تنمويا. يمكن أن يخرجها من التخلف المركب الذي تعاني منه، وتفادي النماذج المستوردة من البلدان الصناعية لأنها أثبتت عدم نجاعتها.

أجمعت الدراسات العلمية العالمية المنجزة خلال نصف قرن من الزمن أن هناك علاقة وطيدة بين التعليم والنمو. لذا فإن الاستثمار في التعليم أضحي شرط من شروط النمو لكن آثار التعليم يجب انتظارها في المدى البعيد. كما يشترط أن يكون التعليم نوعيا يكون المعلم المكون جيدا هو أحد ركائزه. وبالموازاة مع منظومة صحية ناجعة. بينت كل التقارير الصادرة عن المنظمات العالمية كالونسكو ومنظمة الصحة العالمية مدى متانة الارتباط بين التعليم والصحة. لذا يجذب أن توضع سياسات متوازنة بين القطاعين. انتهى الاعتقاد أن التعليم مجرد استهلاك بل هو استثمار يحقق عائدا فرديا واجتماعيا أجمع الخبراء على أهميته وأكدته كل البحوث التي أجريت من طرف الخبراء والمنظمات.

خلصت الدراسات الحديثة أن الثروة وحدها لا تكفي لتحقيق تنمية دون مؤسسات ذات نوعية ومرونة. طبيعة المؤسسات في بلد ما هي التي تحدد القدرة على إحداث قفزة تنموية أو الإبقاء على حال تشابك فيه المصالح الفردية التي تندرج ضمن العوائق التي تواجه التنمية الإنسانية. يلاحظ أن بلدانا إفريقية عرفت في السنوات الأخيرة إرادة قوية لدى السلطات العمومية لكنها اصطدمت بالثناقل المسجل على مستوى المؤسسات (الإدارية والمالية) التي لم تتمكن من إنجاز الطموحات في الوقت الذي تتواجد فيه الخيرات اللازمة. نوعية المؤسسات أصبحت مؤشرا تقاس به المجتمعات.

إن الاستقرار والأمن الفردي والجماعي شروط واجب توفرها لكل إقلاع اقتصادي. لأن الشعوب التي تعاني من التذبذب وغياب الأمن الفردي والجماعي لا يمكنها تحقيق تنمية

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب
سريعة لكون الشروط تصبح منقوصة. بلدان إفريقيا أمام محكات صعبة نظرا لما تعانيه من
اضطرابات أثرت سلبا على البرامج التنموية.

دور الدولة لا يزال مهم بدل تقليصه يرجى إعادة توجيهه لكون الدولة وحدها هي
القادرة على ضمان الإنصاف. Le rôle de l'Etat doit être recentré au lieu de court-circuité.
أهم عنصر في معادلة الرفاهية يمر حتما، في نظرنا، عبر الثقة بين الحاكم والمحكوم. إذا كانت
هناك ثقة متبادلة في مجتمع ما يمكن له إن يحقق تطورا سريعا. لكن إذا انعدمت الثقة فإن
فرص النجاح تصبح ضئيلة لكون جميع الأطراف يعملون على تطوير حيل قد تكون سببا في
رهن كل مشروع تنموي.

بالإضافة لهذه الأفكار المتواضعة التي وددت الإسهام بها، تجدر الإشارة أن قراءتنا
لمختلف الوثائق المتعلقة بالنياد، وهي ثرية وغزيرة، تجعلنا ننبه إلى الطموحات الكبيرة
والعظيمة المسجلة لكننا نشير أن الطموحات غالبا ما تكون أكبر من الواقع. لذا فإن الحكمة
تقتضى اختيار منهج ممكن التطبيق كأن نضع برامج قابلة للتنفيذ وممكنة المتابعة تعكس
قدراتنا الحقيقية.

الخاتمة: تناولنا بالدراسة والتحليل قضايا الرفاهية، والنمو والتنمية والتنمية الإنسانية مع
الإشارة إلى القارة الإفريقية وطموحات النياد.

خلصنا أن النمو موضوع لا يزال يتلقى الاهتمام في جميع مناطق العالم. وأن الشعوب
على السواء فقيرة أو غنية تبحث دوما عن كيفية تحقيق معدلات نمو عالية.
اطلعنا على وضعية التنمية الإنسانية وأبرزنا أنه بالرغم مما تحقق إلا أن العالم لا يزال
يشكو اختلالات كبيرة قد تكون سببا في نشوب نزاعات ومصاعب.

بيننا أن القارة الإفريقية غنية بمواردها وتسجل مؤشرات مخيفة وهذا ما يستدعي البحث
عن نموذج يمكنها من الإقلاع الاقتصادي.

التنمية الإنسانية في إفريقيا..... أ. د. عبد الكريم بن أعراب
مبادرة النيباد مبادرة حميدة وجدية رسمت أهدافا وأولويات وحدودا التزمت بها 22
دولة لحد الآن. لكن قد تكون الطموحات أكبر من الإمكانيات الحقيقية وهو ما يستدعي
وضع خطط ممكنة التطبيق حسب الأولويات.

نوه في النهاية بالمبادرة الكريمة للمجلس الوطني الشعبي الذي أتاح هذا الفضاء الجيد
لدراسة موضوع من أهم موضوعات الساعة.

المراجع:

- 1- عبد الكريم بن أعراب، 2003، السياسات الاقتصادية الجزائرية. التعليم عن بعد، الجزائر.
- 2- عبد الكريم بن أعراب، 2004، أهمية استقرار البحث العلمي في تحقيق التنمية الإنسانية، مؤتمر
البحث العلمي الثالث، الرياض، السعودية.
- 3- تقرير التنمية العربي، 2003.

- 4- Les ressorts de la croissance, 2006FMI,
- 5- Rapport mondial du développement humain, 2001
- 6- Rapport d'étape sur l'EPT, 2003, Unesco
- 7- Cultiver les esprits, l'éducation au service du développement. 2005FMI,
- 8- Le panafricanisme, 1976, PUF.
- 9- NEPAD, différents rapports, 2000-2005.
- 10-Le rôle de l'Etat dans la vie économique et sociale, 1996 Abecassisse et autres,
- 11-Echaudemaison et autres, 2004, l'économie aux concours des grandes écoles

الدعوة والإعلام

التباعد والتقارب بين الموضوع والمنهج

الدكتور نصير بوعلي

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

يعتبر تخصص الدعوة والإعلام أحد الروافد الأساسية للنهوض بالرسالة الإعلامية انطلاقاً من أطر حضارة المجتمع الذي ننتمي إليه. وقد جاءت فكرة إنشاء أقسام لتدريس الإعلام في بعض جامعات العلوم الإسلامية للارتقاء بمهمة البلاغ المبين. وتأتي هذه الدراسة محاولة بسيطة لتشخيص الداء ووضع الدواء انطلاقاً من ملاحظة تم رصدها من خلال تجربة متواضعة في التدريس بهذا التخصص. حيث، ولأول وهلة، يلاحظ غياب ذلك التجاور المتفاعل بين مقاييس (وحدات) الدعوة ومقاييس الإعلام في التخصص الواحد (الدعوة والإعلام). هذا الغياب أو التباعد له إفرزات سلبية على مستوى التكوين أو التأطير. وقد علق أحد الأساتذة عن هذا التخصص بأنه شجرة بدون ثمار. وتنطلق هذه الدراسة من هذا التساؤل الرئيس: كيف تتقارب الدعوة والإعلام من حيث الموضوع والمنهج وكيف يكون التجاور بينهما بشكل متفاعل؟ ومتى نحصل أو نحني ثمار الشجرة التي تأتي أكلها كل حين؟

إن هذا الموضوع طرح كل بساط البحث في عدد من جامعات العلوم الإسلامية من وجهات نظر مختلفة، كما يشكل - حالياً - هاجساً مركزياً في إعداد البرامج والوحدات الدراسية. وليس بعيداً فقد عالج الملتقى الوطني الذي انعقد بجامعة الأمير عبد القادر حول طرق تدريس العلوم الإسلامية هذا الموضوع وحاول المساهمة فيه¹.

1 - انظر: محاور ملتقى طرق تدريس العلوم الإسلامية (الواقع والآفاق) الذي انعقد بجامعة الأمير عبد القادر

بقسنطينة أيام: 18، 19، 20 صفر 1421هـ الموافق: 22، 23، 24 ماي 2000.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصر بوعلي

إن الإشكالية المطروحة دوماً على بساط البحث هل الدعوة هي الإعلام، وهل الإعلام هو الدعوة؟ هل الدعوة ترتبط بالمضمون فقط دون الوسيلة وأن الإعلام يتمثل في الوسيلة فقط من دون المضمون؟ ومن هذه الزاوية يرى البعض بأن الإعلام هو وسيلة لنقل الرسالة الدعوية. ويتساءل آخرون عما إذا كان هذان المفهومان مترادفين أو متغايرين إلخ. هذه الأسئلة وغيرها تشكل قلقاً مستمراً لدى الأساتذة والطلبة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة (الجزائر). ومن المؤكد أن هذا القلق يحيم عند كل أستاذ يرغب في ربط هذا التخصص ببعده الحضاري.

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحتاج إلى نقاش طويل وبحث مستفيض، وليس هدف هذه الدراسة سوى طرح هذه القضية للنقاش بين المتخصصين سواء من الدعوة أو الإعلام لكي يفكروا في سبل تمكن من إيجاد الوضع الذي يلتقي فيه هذا التخصص "الدعوة والإعلام" بكل تكامل ومن دون أي تنافر. فكثيراً ما نلاحظ تجاوز مقاييس الدعوة مع مقاييس الإعلام (وهي قليلة) في جامعات العلوم الإسلامية تجاوراً لا نرى فيه التفاعل المطلوب. بل المفردات المحسدة بيداعوجيا توحى للمتبعين أن هناك تباعداً بين الدعوة والإعلام نتيجة تباعد الأساتذة معرفياً وثقافياً وربما حتى حضارياً، مما قد ينعكس هذا سلبياً على الطلبة المتخرجين حيث يسود الاضطراب الفكري لديهم.

إن موضوع تلاقي الدعوة بالإعلام يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتخطيط والفهم. لأن معظم المناهج المطبقة يغلب عليها الطابع التقني وينعدم فيها خصوصيات البعد الحضاري، ومن ذلك نقول مثلاً أن الإعلام الذي يدرس في جامعات العلوم الإسلامية (والمفردات بين أيدينا) ينطلق من مفاهيم ونظريات غربية أصبحت لا تتسجم مع مفاهيم وأخلاق المجتمع الذي نتواجد فيه. كما أن الدعوة ليست هي صفات الإمام وفنون الخطابة على المنبر فحسب بل الدعوة رسالة حضارية وأداء تكنولوجي أيضاً.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصير بوعلوي

إن تناول المتبع في هذه الدراسة تناول غير أحادي الجانب (الاتجاه أو الموقف)، كما أنه اتجاه لا يتبنى الموقف الثنائي (الحق بدلا من الباطل والصواب بدلا من الخطأ مثلا) في هذه القضية العلمية والفكرية، بل إن هذه الدراسة محاولة للنظر الثاقب إلى الدعوة وتكاملها مع الإعلام من حيث الموضوع والمنهج. وقبل ذلك ينبغي تحديد مفهومي الدعوة والإعلام وفق ترتيبهما المنطقي في هذه الدراسة.

1- الدعوة: الدعوة لغويا مشتقة من الفعل دعا، يدعو، دعاء ودعاوة ودعاية، بمعنى حث وطلب ونادى ورغب. فدعاه إلى الأمر يعني ساقه إليه وحثه عليه¹. وللدعوة الإسلامية معنيان: المعنى الأول رسالة الإسلام وما تتضمنه من عقيدة وشريعة وقيم وأخلاق وسلوك. والمعنى الثاني هو التبليغ أو إيصال هذه الرسالة إلى الناس وحثهم على فهمها والإيمان بها واتخاذها معيارا لسلوكهم في الحياة².

والدعوة كما يقول إبراهيم إمام هي وظيفة الرسل وذلك منذ الأزمنة الغابرة، منذ أن دب الخلاف بين بني البشر بداعي البغي والهوى وقد كانوا أصلا على ملة واحدة وشريعة واحدة وهي ملة الإسلام لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾³.

ويقصد بالدعوة الإسلامية الدعوة إلى الله والمقصود بها الدعوة إلى ديننا الحنيف وهو الإسلام ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾⁴، الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى، فالإسلام (في الأصل) هو موضوع الدعوة ومضمونها. وقد بلغ الرسول الكريم هذا الإسلام (كما ورد في كتب السيرة) أحسن تبليغ وأكملة وظل يدعو إليه منذ أن أكرمه الله بالرسالة حتى وفاته. والداعي هو المكلف شرعا بالدعوة إلى الله، والدعوة تكليف وفريضة على

1 - إبراهيم إمام، أصول الإعلام الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1985، ص. 22.

2 - محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986 ص. 45.

3 - سورة يونس، الآية: 19.

4 - سورة آل عمران، الآية: 19.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصر بوعلی

كل مسلم بالغ عاقل ذكرا كان أو أنثى، شريطة أن تكون الدعوة قائمة على علم وبصيرة:
﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾¹.

إذن نفهم من هذا أن الدعوة الإسلامية هي الجانب "التبشيري" بالعمق وهي كما يقول إبراهيم إمام تكاد توازي مفهوم الإعلام، لأن الدعوة هي الإعلام بالإسلام والتعريف به بواسطة تكنولوجيا الاتصال. يقول محمد سيد محمد في هذا الإطار أن الدعوة هي جزء من الإعلام الإسلامي... أو هي الجزء الإيديولوجي (العقائدي) فيه، علما بأن الدعوة لا تشمل وسائل الإعلام فحسب بل تشمل القدوة الحسنة والإجراءات الاقتصادية المشابهة لدعم المؤلفلة قلوبهم وما شابه ذلك. ويضيف ليس في قولنا بأن الدعوة إلى الإسلام جزء من الإعلام الإسلامي تضخيم للإعلام الإسلامي أو تصغير للدعوة الإسلامية. ولكن شبيه بهذا الموقف قولنا بأن العلاقات العامة تستخدم كافة وسائل الإعلام لتحقيق أهدافها إلى جانب الاتصال الشخصي والجمعي والحلول الإدارية وما شابه ذلك. برغم أن العلاقات العامة جزء من علم الإعلام وأن التخصص في العلاقات العامة فرع من علم الإعلام وهو الأصل².

وقد جعل عبد اللطيف حمزة اصطلاح الدعوة في عصر النبوة مساويا تماما لاصطلاح الإعلام في عصرنا هذا. وهو يقول: «كان القدماء منذ ظهور الرسول لا يعرفون هذا المصطلح الحديث، مصطلح الإعلام والاتصال بأنواعه الثلاثة: الشخصي والجماعي (جماعة صغيرة منسجمة) والجماهيري (جماعة كبيرة غير منسجمة). واستخدموا مكانه المفهوم المعروف عندهم وهو مفهوم الدعوة. والدعوة إلى شيء هي الترغيب في هذا الشيء أو بمعنى آخر الدعاية له³.

1 - سورة يوسف، الآية: 108.

2 - محمد سيد محمد، نفس المرجع السابق، ص. 46.

3 - عبد اللطيف حمزة، الإعلام في صدر الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1974، ص. 37.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصر بوعلوي

ويعرف الطيب برغوث الدعوة بأنها ذلك الجهد المنهجي المنظم الهادف إلى تعريف الناس بحقيقة الإسلام وإحداث تغيير جذري متوازن في حياتهم على طريق الوفاء بواجبات الاستخلاف، ابتغاء مرضاة الله تعالى والفوز بالجنة. وقد أوضح أمرين أساسيين في الدعوة وهما: الدعوة بوصفها مضمونا رساليا، أي دينا يبلغ ويلتزم. والدعوة بوصفها عملية تبليغ (إعلام) لهذا المضمون ومحاولة لتعريف الناس به وحركة جهاد من أجل البناء ومواجهة الهدم¹.

وتتفق جل هذه التعاريف على أن الدعوة تتضمن شقين رئيسيين. شق يرتبط بالمضمون (الرسالة) وشق يتمثل في الأداة (الوسيلة). وأكثر من هذا يرى محمد الجيوشي بأن نفس عناصر العملية الإعلامية هي نفسها العناصر الدعوية. الداعية، مضمون الدعوة، وسيلة الدعوة، المتلقي للدعوة والأثر الذي تحدثه هذه العناصر على العملية الدعوية ككل². وسوف نحلل هذه العناصر بأكثر تفصيلا عند تناول مفهوم الإعلام.

2- الإعلام: ويقصد بالإعلام (Information) عامة صيرورة انتقال المعلومات من مرسل إلى متلقي (جمهور)، ويرمز للإعلام في الصحافة إلى ما تبثه وسائل الاتصال من صحافة مكتوبة، إذاعة وتلفزيون من محتويات إخبارية، ثقافية، اجتماعية، دينية وترفيهية إلى قطاع واسع من المجتمع. ويتضمن هذا التعريف عدة عناصر متداخلة تشكل هي الأخرى ما يسمى بالعملية الإعلامية وهي: المرسل: وهو القائم بعملية النقل أو الإبلاغ، وقد يكون المرسل رجل سياسة أو رجل إعلام أو داعية أو أية هيئة أخرى. الرسالة: وتمثل المضمون أو محتوى المعلومات. الوسيلة:

1 - مقلاتي صحراوي، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة، ملخص عن رسالة ماجستير تقدم بما الطيب برغوث في جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، نشر الملخص بمجلة التجديد، العدد 2، 1997، ص. 221-241.

2 - محمد الجيوشي، الدعوة ورجالها في العصر الحديث، دار الفكر العربي، القاهرة، 1982م، ص. 05.

لدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصر بوعلی

وهي الأداة أو القناة التي يتم بواسطتها نقل الرسالة. المتلقي: وهو الجمهور أفراداً أو جماعات. وأخيراً رد الفعل: وهو الأثر الذي تحدثه هذه العملية سلباً أو إيجاباً¹.

وإذا فالإعلام يتضمن هذه العناصر الخمسة والتي تنحصر في مقولة هارولد لاسويل من؟ (أي المرسل) قال ماذا؟ (أي المحتوى) بأية وسيلة (أي القناة) لمن؟ (أي الجمهور المتلقي) وبأي أثر (أي المتفاعل مع كل هذه المكونات). يقول عزري عبد الرحمن أن هذا المعنى ورد ذكره في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾. فالفعل قولوا يتضمن المرسل والوسيلة و"للناس" تمثل الجمهور و"حسناً" هو محتوى الرسالة وأثرها الإيجابي².

وقد أثار عزري عبد الرحمن هذا الجدل القائم بين الدعوة والإعلام منذ أواخر الثمانينيات وحاول أن يعالجه بطريقته الخاصة متسائلاً عما إذا كان هذا المفهوم مترادفين أو متغايرين مستشهداً بقول محمد سيد محمد بأن الإعلام وسيلة لنشر الرسالة الإسلامية، أي أن التركيز في الإعلام على المعلومات وهي تنتقل بينما تركز الدعوة على الرسالة فالوسيلة. وينطلق أيضاً مما يذهب إليه آخرون إلى أن الإعلام والدعوة كلمتين متماثلتين، فالإعلام هو الدعوة والدعوة هي الإعلام. ويمكننا في هذا المستوى أن ندخل كلمة الإبلاغ (من التبليغ) وهي أقدم وأبلغ كما تشير الكلمة من الإعلام والاتصال، أي في الإبلاغ بلاغة. وقد ارتبط الإبلاغ بالقيم وليس بالخبر ضرورة، فيقال أعلمته بالخبر وأبلغته الرسالة. ويشتق من الإبلاغ محتوى القيم أي البلاغ المبين. وفي نظر عزري عبد الرحمن فإن الأصح أن نقول الدعوة والإبلاغ وليس الدعوة والإعلام، لأن الإبلاغ يخص محتوى غير محدد بالزمان والمكان بينما يخص الإعلام الخبر الذي يتحول إلى التاريخ فور فقدانه عنصر الآنية. ويقول عزري عبد الرحمن دائماً في هذا الإطار يمكن أن تستخدم الدعوة الصحف والمجلات والإذاعة والتلفزيون والإنترنت في إبلاغ الجمهور بالرسالة شأنها في

1 - عزري عبد الرحمن، الإعلام الإسلامي، تعثر الرسالة في عصر الوسيلة، حوليات جامعة الجزائر، العدد 4،

1989-1990، ص. 35-45.

2 - عزري عبد الرحمن، الإعلام الإسلامي، المرجع السابق.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصير بوعلبي

ذلك شأن التربويون الذين يستخدمون التلفزيون والحاسب في التعليم ويسمون ذلك بتكنولوجيا التعليم (technologie de l'éducation) ولا بأس في هذه الحالة من استخدام تكنولوجيا الدعوة اقتداء بمصطلح التربويين¹.

وإن كانت هذه التصورات هي على مستوى المجرد. فالواقع المحسد يقول عزى عبد الرحمن أن الإعلام هو وسيلة لنشر الدعوة في وضعية العالم الإسلامي الحالي ولكنها هي الإعلام (الإبلاغ) في حد ذاته في مجتمع إسلامي مستقبلي.

3- التأسيس ضرورة حتمية: إن العودة إلى الذات والبحث عن الأصالة والمعرفة الدالة ليست مطلباً فقط في علوم الإعلام بل هي قضية جوهرية أضحت مطلباً في سائر العلوم، خاصة العلوم الاجتماعية، وقد انتبه علماء الاقتصاد إلى هذه الحقيقة حيث ظهرت دراسات وأبحاث قيمة في الاقتصاد الإسلامي، كما يهتم أساتذة التربية- حالياً بموضوع التوجيه الإسلامي في تربية الأطفال. وقد عادت كتب أبي حامد الغزالي وغيره من العلماء إلى بؤرة الاهتمام الشديد. إن ارتباط الإعلام بالدعوة أو الدعوة بالإعلام ليس سوى حلقة من حلقات استعادة التراث وبناء العلوم على أسس أصيلة وراسخة. ومما لا شك فيه أن إنشاء أقسام لعلوم الإعلام في جامعات العلوم الإسلامية ظاهرة صحية وإيجابية، ولكن هذه المبادرة لحد الآن هي- في اعتقادي- خطوة يغلب عليها الحماس أكثر مما يغلب عليها التخطيط العلمي والفكري الدقيق، لأن إنشاء أقسام لدراسة الإعلام في هذه الجامعات ليس بالأمر الهين، فهي إلى جانب الإمكانيات المادية والفنية تحتاج إلى إمكانات بشرية قادرة على إعداد إطارات إعلامية مثقفة قيمياً (إسلامياً) وإعلامياً (تقنياً)، وهذه العناصر البشرية غير متوفرة حالياً ومن هنا يأتي الانقسام بين الثقافة الإسلامية والثقافة الإعلامية. ويتضح هذا الانقسام جلياً إذا أخذنا بعين الاعتبار

1 - عزى عبد الرحمن، الإعلام والاتصال والإبلاغ، مقال صحفي، يروي قضية الترادف بين الكلمات وبالضبط المترادفات الإعلامية والاتصالية. المقال دون تاريخ ودون هيئة النشر.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصير بوعلی

جامعة الأمير عبد القادر أمودجا. حيث يتخرج منها سنويا دفعات من الطلبة بشهادة الليسانس من قسم الدعوة والإعلام وهم يفتقرون في تكوينهم للعديد من العناصر التي تشكل ذلك التفاعل المتكامل بين الدعوة والإعلام، فهم إما شبه دعاة لا علاقة لهم أصلا بفنون الإعلام أو شبه إعلاميين يفتقرون للمرجعية الدينية، ومجردون من فنون الخطابة وأساليب الدعوة. وهذا الانقسام (التباعد) يرجع في اعتقادنا إلى تجاوز مواد الدعوة مع مواد الإعلام تجاوزا لا نرى فيه التفاعل المطلوب. ويتضح أن مادة "الإعلام الإسلامي" المقررة لطلبة السنة الرابعة وحدها غير كافية لإحداث هذا التفاعل بين العلوم الإسلامية والعلوم الإعلامية. وحتى أن هذه المادة "أي الإعلام الإسلامي" هناك من الأساتذة من شكك فيها من منطلق أن الإعلام واحد وليس هناك إعلاما إسلاميا وإعلام غير إسلامي. وحول هذه النقطة أثار البعض أكثر من مرة وفي أكثر من مناسبة العديد من الأسئلة والاستفسارات متسائلين: أليس الإعلام هو الإعلام وفنونه ووسائله في الغرب هي نفس فنونه ووسائله عندنا أو في أي مكان آخر؟ وهل يختلف تنفيذ التحقيق الصحفي أو المقابلة التلفزيونية من بلد إلى آخر؟ أليست هي نفس الخطوات ونفس الأسلوب في التنفيذ؟ وهل التصوير التلفزيوني أو الصحفي يختلف في الجزائر عنه في كوبا؟ إن أصحاب هذه التساؤلات لا ينظرون إلى الأشياء نظرة ثاقبة. ومن ذلك فهم ينطلقون من أساس أن الإعلام شأنه شأن أي "فن" أو "حرفة" يمكن استخدامه في أغراض إنسانية نبيلة لخدمة الإنسان وسعادته، ويمكن استخدامه في أغراض عكس ذلك تماما. ومعنى ذلك أن يصبح تعليم الإعلام كفن أو كحرفة منفصلا (ميكانيكيا) عن تعليم الهدف الذي يستخدم من أجله والغاية التي يخدمها.

إن أصحاب هذه التساؤلات يطرحون نقاشا قديما طرح في الغرب (أواخر القرن 19) عندما كانت النظرة إلى الإعلام نظرة تقنية بحتة، ولكن هذه النظرة تطورت في الغرب فيما بعد، حيث أصبح الإعلام ابتداء من العشرينيات من القرن العشرين يتضمن وحدات نظرية، وتعددت حديثا الأطر التي يتم فيها التكوين المتخصص بتعدد اهتمامات المؤسسات الصناعية الكبرى وتكنولوجيا

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصير بوعلوي

الاتصال ومحتوياتها بحيث أصبح هناك كما يقول عبد الرحمن تداخل بين الوسيلة والرسالة، وتقليص تلك الفجوة المتمثلة في «التلاغي» بينهما¹.

أ- الإعلام ومهنة التحكم في الوسيلة: إننا نتفق مع أصحاب هذه التساؤلات على أن حرفة الفنون الإعلامية وتقنياتها قد لا تختلف بين كوبا مثلا (بلد شيوعي) وأمريكا (بلد ليبرالي) والجزائر (بلد انتقالي) وأن الخطوات التي يتبعها صحفي كوبي عند تنفيذ تحقيق صحفي هي نفس الخطوات والإجراءات التي يتبعها صحفي أمريكي أو جزائري. ونفس الطريقة التي تصور بها فيلما وثائقيا عن أفغانستان. ولكننا نقول إن الخلاف الرئيسي والأساس والهام هو مضمون الرسالة التي نقدم- بصرف النظر عن حرفة التنفيذ- والهدف الذي تخدّمه الرسالة وتسعى إلى تحقيقه، ثم ما هو المسموح به وما هو غير المسموح به في كل هذا سواء بالنسبة للشكل أو المضمون أو الطريقة التي يتم بها التنفيذ. من هنا يكمن الفارق بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي في الهدف والغاية من التنفيذ.

ب- الإعلام والهدف من الرسالة: إن رجل الإعلام ليس مخبرا يحسن الكتابة والكلام عن الوقائع الحاصلة خاصة في الفضاء السياسي أو أنه تقني صحفي (Technicien de presse) فحسب بل هو رجل ثقافة بالدرجة الأولى يملك مرجعية ويستند إلى تصور حضاري معين وهو على حد تعبير ابن خلدون يتموقع مع المقاصد (الغايات). ومن هذا المنطق فهو يكيّف رسالته الإعلامية من بعد قيمي كمرجعية ومركز ومركز رؤية. ولكي يكون الأمر أكثر جلاءً وأشدّ وضوحاً نستشهد هنا بقول كرم شلبي الذي تساءل بخصوص هذه القضية قائلاً: «هل تبيح لنا شريعة الله أن نسترق السمع أو نتجسس أو نلتصص للحصول على خبر نسعى به للسبق الصحفي (scoop) والتفرد قبل الآخرين؟ وهل يبيح لنا الإسلام أن ننشر أخبار الجنس والأسرار

1- عزى عبد الرحمن، التكوين الإعلامي التلاقي والتلاغي بين الوسيلة والرسالة، المجلة الجزائرية للاتصال،

م.ع.إ.، العدد 4، خريف 1990، ص. 7-41.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصير بوعلبي

الخاصة والفضائح؟ ثم يتساءل من ناحية أخرى هل تقدم الأخبار والمعلومات وتوجيه وسائل الإعلام لخدمة أهداف الروس (سابقا) في الشيشان يتساوى مع تقدم الأخبار والمعلومات وتوجيه وسائل الإعلام لتحقيق أهداف المسلمين هناك؟ أليس هناك فوارق واضحة شاسعة بين الهدفين والغرضين والإعلامين»¹.

من هذا التساؤل المحوري نقول نحن أن مادة الإعلام الإسلامي أساسية وتصبح دراستها أمرا واجبا، ويصبح إعداد رجل الإعلام من منطلق أطر حضارتنا واجبا لا مفر منه. فالإعلام-صحيح- لم يعد كلمة مجردة ولم يعد مجرد تقدم الأخبار والمعلومات لمجرد أنها أي أخبار وأي معلومات وإنما تقدم الأخبار والمعلومات على أساس نظريات هي خلاصة لفلسفة أنظمة سياسية واقتصادية تمثل مصالح معينة وتخدم فكرا بعينه (مثال إعلام الفكرة الصهيونية)*. ومن ثم فإن انتقاء هذه الأخبار والأفكار وتقديمها وأسلوب عرضها لا يأتي من فراغ ولا يتم لغير هدف أو غرض. هذا وينبغي بالإضافة إلى ذلك القضاء على بعض المفاهيم غير الصحيحة عن الإعلام ووسائله لدى البعض الآخر بحيث استقر في أذهان هؤلاء أن الإعلام مرادف للرقص والغناء والتسلية والعبث أو كمال يقول آخرون «فن الكذب». وهذه الأطروحات بقدر ما يغلب عليها الطابع الانفعالي (ردود فعل سريعة) بقدر ما هي عبارة عن نقد اختزالي، حيث يختزل الإعلام كله تحت مفهوم «سلي» فتحصل الغفلة عن التعدد والتنوع والتطور المذهل في مجال الإعلام وفنونه ونظرياته. وطبعا هذه الأطروحات أو الأحكام المسبقة لم يعان منها الإعلام فقط، فقد عانى علم النفس هو أيضا من تلك الأطروحة التي تحتزل في "فرويد والجنس"، وعلم الاجتماع عندما كان يختزل في "دوركايم والانتحار". بينما هناك مدارس فرعية عدة حتى في

1 - كرم شلبي، الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، 1988، ص. 11

* أصبح من الأمور المعلومة أن اليهود قد تمكنوا من السيطرة على مؤسسات العمل الإعلامي واستطاعوا من خلالها الهيمنة والتوجيه لمشروعهم وإقامة دولتهم دولة الفكرة الصهيونية.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصير بوعلي

إطار الفرويدية نفسها، كما أن تخصصات علم الاجتماع في الغرب وحده قد وصلت إلى 50 تخصصا. يقول عبد الرحمن عشوي أن عمر الجمعية الأمريكية لعلم النفس الآن أكثر من قرن، وأن تخصصات الفروع الاجتماعية مجتدة لخدمة الإنسان والمجتمع، وأن بعضها مجتد أيضا للتأثير في المجتمعات الإسلامية ومحاربتها وغزوها ثقافيا ونفسيا، بل ولتعميق خلافاتها وتشرذمها وتركيز اهتمامها في القضايا السطحية¹.

وتأسيسا على ما سبق، ينبغي النظر إلى الإعلام على أساس أنه وسيلة ورسالة في نفس الوقت. وهذه الأخيرة تستطيع أن تبني أو تهدم حسب الهدف المسطر لها والغاية من بثها. كما لا يفوت هنا القول أن الدعوة إلى تأصيل الإعلام لا يقصد منها أن نجعل الصحفيين سجناء التراث أو تكييلهم به، فيتحولون إلى فقهاء أو رجال فتوى ويتحول تدريس الإعلام إلى علم أصول الفقه أو أصول الدين أو تاريخ إسلامي... فالعلوم الشرعية لها طبيعتها الخاصة والعلوم الإعلامية لها طبيعتها الخاصة أيضا ولها متطلباتها وأهدافها وفنونها المختلفة.

4- نحو منهج للتكامل المتفاعل: يتعين الآن لتفادي هذه المآزق تقديم تصور واضح لهذا التخصص «الدعوة والإعلام» يخرج من جحر الضب ويحميه من متهاتات الخرافة والدجل التي ألصقت به لفترة من الوقت. وإذ نحن نستخدم هذا المصطلح "التكامل" أو "التجاور المتفاعل"، فذلك لأننا نريد في نهاية المطاف وضع الدعوة والإعلام في سكة واحدة يكون الإعلام في خدمة الدعوة وتكون هذه الأخيرة هدفا ساميا للإعلام ويحدث التفاعل بينهما من حيث الشكل والمضمون والغاية والهدف.

إن تلاقي الدعوة بالإعلام لا ينحصر في محتوى الرسالة وحدها فحسب بل يتعداها إلى المرسل، فالوسيلة، فالمتلقي فالأثر وضمن نظام اجتماعي وبعد حضاري.

1 - عبد الرحمن عشوي، نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، مجلة التحديد، العدد الثاني، السنة الأولى، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، يوليو 1997، ص. 55-81.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصير بوعلوي

وقد اتضح بأن الإسلام يقدم أتمودجا إعلاميا يقوم كما يقول عزري عبد الرحمن على فلسفة مغايرة لتلك التي تميز الإعلام الحالي ويوفر نظرة عن كل مكون من مكونات الإعلام التي أشرت إليها. فالرسالة الإعلامية في الإسلام تهدف إلى تكوين الإنسان معرفيا، كما تتصف بالصدق والإنصاف. فالصدق في القول هو قوام الاتصال والتعامل والتعارف والتناصح، وقد نهى الإسلام عن الكذب بكل صوره وأشكاله. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾¹. وقال تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾². وفي قوله تعالى أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾³. ولما كان الإعلام في كل صوره يقوم على الرسالة، فلا بد أن تكون هذه الرسالة في المجتمع المسلم خاصة هي الصدق كل الصدق، أي لا بد أن تكون صادقة المنبت نابعة عن رؤية صادقة صحيحة، بحيث تهدف إلى تحقيق الخير والنفع. وحين تأتي إلى مجال التطبيق الإعلامي، فإن صفة الصدق في الإعلام تستلزم ما يلي:

صدق الخبر: وهو ما يعني الالتزام بالحقيقة بغير زيادة ولا نقصان والابتعاد عن الإشاعات والدعايات المفرضة حتى لا يصبح المجتمع في ريبة وشكوك وهما أساس الفتنة. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾⁴.

صدق الصياغة: فالإعلام في صياغته للخبر ملتزم بأمانة الكلمة، فلا يعتمد إلى ما يعتمد إليه غيره من التهويل أو استخدام أسلوب الإثارة أو الإيحاء بغير الحقيقة المجردة. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِغِ

1 - سورة النحل، الآية: 105.

2 - سورة الحج، الآية: 30.

3 - سورة التوبة، الآية: 119.

4 - سورة المحرات، الآية: 06.

الدعوة والإعلام: التباعد والتقارب د. نصير بوعلوي

اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا¹. والقول السديد حسب، حامد عبد الواحد، هو ذلك القول الذي يتوفر له جانباً الصدق والخير معاً، وسداد القول يحتم - كما يقول - التفكير والتعقل والروية قبل إصدار القول، إلى جانب أن يكون القول صادراً عن صدق وإيمان². أما في باب الوسيلة في الإسلام، فإن الدين الإسلامي يدعو إلى اكتساب كل الوسائل الحديثة التي تمكن من إيصال الرسالة دون عوائق زمكانية. وينبغي في هذا الإطار دمج الوسيلة (التقنية) في المنظور الثقافي القيمي للمجتمع، أي إدخال الثقافة في التقنية وليس تحويل الثقافة إلى تقنيات. فهذه العملية تعطي حسب قول عزري عبد الرحمن الأولوية الفائقة للتحويل الثقافي وتضمن الإشراف أو التوجيه الثقافي القيمي للتقنية والتكنولوجيا³. ومن هذه الزاوية نستطيع القول أن الدعوة تصح موجهة للإعلام عند إدخالها في التقنية، بشرط، أيضاً دمج الإعلام (كـتقنية) في المنظور القيمي للمجتمع. أما على مستوى المرسل، فينبغي عليه مراعاة ميول الجمهور وحوافزه النفسية ومستوى ثقافته والظروف الاجتماعية التي يحياها والرسالة تكون فعالة عندما تكون مبنية على معرفة الجمهور المتلقي. والمعادلة الصحيحة في هذا الإطار تتركز على السؤال الآتي: ليس فحسب ماذا يحب الناس أن يقرؤوا ويسمعوا ويشاهدوا، وإنما أيضاً، ماذا يجب أن يقرأ الناس ويسمعوا ويشاهدوا؟ ولا شك أن تحقيق هذه المعادلة أو هذا المطلب يستلزم بالضرورة معرفة الجمهور حتى المعرفة من خلال سير آرائه وما أحوجنا إلى هذا النوع من الدراسات التي تنتقل إلى الميدان، أما على مستوى الأثر فيكون إيجابياً كلما اقترن المحتوى الإعلامي بـقيم المجتمع وثقافته ومساحته الحضارية.

1 - سورة الأحزاب، الآية: 80-81.

2 - حامد عبد الواحد، الإعلام في المجتمع الإسلامي، مطبعة رابطة العالم الإسلامي، السنة الثالثة، العدد: 33، سبتمبر 1984، ص. 72.

3 - عزري عبد الرحمن، الكفاءة القيمية في عصر المعلومات. مقال دون تاريخ.

إن التكامل بين الدعوة والإعلام لا ينحصر في المواضيع الدينية فحسب، بل التكامل الناجح بينهما ينبغي أن يكون في شتى المجالات، السياسية والثقافية والاجتماعية والرياضية الخ. وحتى على مستوى المنهج (من الناحية الأكاديمية) فتستفيد الدعوة من مناهج علوم الإعلام والاتصال وهي مناهج في أغلبها استقرائية ويستفيد الإعلام من مناهج الدعوة وهي في أغلبها استنباطية. فمن أمثلة التكامل الناجح بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية هو موضوع الاقتصاد. فعلم الاقتصاد مثلا مهما استعمل من مناهج علمية وتقنيات إحصائية لا ينبغي أن يفصل عن إطار نظري عقيدي. ولذا فإن علم الاقتصاد ضمن الإطار القيمي الإسلامي لا يمكن أن يفصل عن التصور الإسلامي للملكية ودور الإنسان في التصرف في الملكية، بل لا يمكنه أن يفصل عن المبادئ الإسلامية العامة في تداول الأموال، بحيث لا يسمح الإسلام مثلا بالبيع والشراء دون قيود وشروط ترتبط في معظمها بمفهومَي الحلال والحرام.

وفي الختام، لا نريد من خلال هذا الموضوع الوصول إلى الكمال فذلك مستحيل، وإنما نطمح إلى تكوين رجال إعلام يجاورون على الأقل بشكل متفاعل بين الدعوة والإعلام. يقول عبد الرحمن بن مهدي نحن لا نرغب في رجل إمام في الحديث وليس بإمام في السنة، كما لا نرغب في رجل إمام في السنة وليس بإمام في الحديث. ولكن مهما نكن فلن نصل إلى رجل كمالك بن أنس الذي هو إمام فيهما جميعا.

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث الثقافي في ليبيا

الدكتور الصالحين الحفيفي

جامعة عمر المختار - ليبيا

بدأت هوية ليبيا الثقافية - كبلد عربي إسلامي - تتحدد منذ أن افتتحها المسلمون عام 642م، وكما هو معروف فقد ارتبط الفتح الإسلامي بإنشاء المؤسسات الدينية من مساجد ورباطات، نتج عنها تشكيل منارات علمية أنطلق منها شعاع الثقافة الإسلامية إلى سائر المجتمع، وقد لعبت هذه المنارات دورها في احتفاظ البلاد بهويتها العربية الإسلامية ووقفت حائلاً دون محاولات الاستلاب الثقافي، التي تعرضت لها البلاد من جراء تعرضها للغزو المسيحي، إضافة إلى أنها ظلت الوسيلة الوحيدة للحفاظ على التراث الثقافي في الوقت الذي سادت فيه الفوضى السياسية البلاد. وقد اختلفت هذه المنارات العلمية باختلاف موقعها، ففي الحواضر أخذت المساجد والمدارس الملحقة بها على عاتقها مهمة نشر العلم والثقافة الدينية في المجتمع الليبي، بينما قامت بهذا الدور في الثغور والدواخل الرباطات والزوايا.

فالمسجد لم يكن مجرد مكان للعبادة والصلاة، وإنما كان مدرسة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ ففيه تُلقَى الدروس الدينية، وهو علاوة على ذلك يعتبر ملتقى للمثقفين من الطلاب والأساتذة، وقد انتشرت المساجد في ليبيا منذ الفتح الإسلامي بشكل واضح، حتى لفتت نظر الرحالة الذين مروا بالبلاد، وهو ما أشار إليه التجاني عند زيارته للبلاد في القرن الرابع عشر الميلادي بقوله: "... مساجد البلد لا تحصى كثرة، وهي تكاد تناهز الدور عدة"¹.

وبالرغم مما في هذا القول من مبالغة، إلا أنه يعطي إشارة واضحة على مدى الاهتمام بإقامة المساجد في هذه الرقعة من أراضي الدولة الإسلامية. ومن أشهر المساجد القديمة في ليبيا؛ مسجد عمرو بن العاص المعروف بجامع الناقة كما اشتهر في عهد الأغلبة الجامع الذي بني في القرن التاسع الميلادي، وصار أحد فروع جامع القيروان بتونس². وفي ذات القرن اشتهر أيضاً مسجد أبي عبيدة عبد الحميد الجناوني الذي أتسع ليستوعب سبعين عالماً من أكابر علماء قرية جناون

1 - عبد الله بن محمد التجاني، رحلة التجاني، المطبعة الرسمية، (تونس، 1958)، ص. 254.

2 - عثمان الكعك، محاضرات في مراكز الثقافة في المغرب من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، معهد الدراسات العربية، (القاهرة، 1958)، ص. 116.

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث د. الصالحين الحففي

بجبل نفوسة في آن واحد¹، كما أسس الفاطميون جامع طرابلس الأعظم، الذي بلغ أقصى شهرته في عهد الصنهاجيين، حيث اشتمل التعليم فيه على مختلف العلوم الإسلامية والعربية واصبح بذلك بمثابة جامعة ليبية قائمة بذاتها².

وقد ألحقت ببعض هذه المساجد الكتابية والمدارس الهادفة إلى تعليم مبادئ القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن والحديث ومبادئ الشريعة الإسلامية، ويُعدُّ جبل نفوسة مركزاً للعديد من هذه المدارس حيث أنشئت به منذ القرن الثامن الميلادي، عدة مدارس من بينها مدرسة عمرو بن يكتن بقرية ايفاطمان. وفي القرن العاشر الميلادي اشتهرت بهذا الإقليم عدة مدارس من بينها؛ مدرسة أبي يحيى سليمان بن ماطوس، ومدرسة أبي هارون موسى بن يونس الجلالمي ومدرسة أبي يحيى زكريا بن إبراهيم الباروني بالإضافة إلى مدرستي كل من: أبي عثمان سعد بن أبي يونس الطمزيبي وأبي المنيب محمد بن يانس. وقد استمر نشاط بعض هذه المدارس منذ القرن الثامن وحتى القرن الثالث عشر الميلادي، بينما استمر البعض الآخر مصدر إشعاع علمي حتى القرن السادس عشر الميلادي³.

وبالرغم من كثرة هذه المدارس وتعدد العلوم التي قدمتها لطلابها، إلا انها لم تبلغ من الشهرة ما بلغته المدرسة المنتصرية التي بناها الفقيه أبو محمد عبد الحميد بن أبي البركات بن أبي الدنيا بين عامي 1160 - 1162م في عهد الموحدين أثناء ولاية بني مطروح على طرابلس⁴. وقد أثنى التجاني على هذه المدرسة بقوله: "... وبداخل البلد مدارس كثيرة أحسنها المدرسة المنتصرية التي كان بناؤها على يد الفقيه أبي محمد عبد الحميد بين أبي البركات بن أبي الدنيا — رحمه الله

1 - أحمد مختار عمر، النشاط الثقافي في ليبيا من الفتح الإسلامي حتى بداية العصر التركي، ط. 1، دار الكتب، (بيروت، 1971)، ص. 108.

2 - رأفت غنيمي الشيخ، تطور التعليم في ليبيا في العصور الحديثة، ط. 1، دار التنمية للنشر والتوزيع، (طرابلس، 1972)، ص. 62 - 63.

3 - المرجع نفسه، ص. 15 - 116.

4 - عندما ضعفت الدولة الصنهاجية في أفريقيا استقلت طرابلس بنفسها تحت زعامة بني مطروح 515هـ —

1121م، إلا أن رُجار حاكم صقلية استولى عليها 541 هـ — 1146م، وولى عليها رافع بن مطروح، وفي عام

553 هـ — 1158م استقلت طرابلس عن صقلية وبايع ابن مطروح عبد المؤمن بن علي الموحدي، ولذا أقره

عبد المؤمن على ولايتها حتى 568 هـ — 1172م. بخصوص ذلك - راجع المقدمة محمد بن خليل بن غلبون،

التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار، ط. 2، مكتبة النور، (طرابلس، 1967)، المقدمة.

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث د. الصالحين الحفيقي

تعالى — وذلك فيما بين سنة خمسة وخمسين إلى سنة ثمان وخمسين وهذه المدرسة من احسن المدارس وضعاً وأظرفها صنعا¹.

وبما أن رحلة التجاني التي زار فيها البلاد كانت في القرن الرابع عشر الميلادي، والمدرسة أسست في القرن الثاني عشر الميلادي، فلنا أن نتصور مدى أثرها الفكري إذ أنها استمرت إلى ما يزيد عن القرنين من الزمن تؤدي دورها وهي في أوج قمتها.

والجدير بالذكر أن التعليم في هذه المدارس لم يكن مقتصرأ على الذكور فقط، بل أن هناك مدارس لتعليم البنات، منها مدرسة أمسين بجبل نفوسة، كما وجدت بذات الإقليم بعض المدارس المختلطة التي تتلقى فيها الفتاة دورسها الدينية إلى جانب الفتي، مثل مدرسة أبي محمد خصيب بن إبراهيم في قرية تمصمص، وقد درست بهذه المدرسة فتاة تدعى أم ماطوس وهي أول فتاة ليبية تتلقى تعليماً في مدرسة للفتيان². وبذلك فإن ليبيا شهدت خلال العصور الوسطى ما شهدته غيرها من البلدان الإسلامية من اهتمام بالمراكز التعليمية التي عملت على ترسيخ الطابع الإسلامي بما تقدمه لطلابها من تعاليم دينية، كما نلاحظ ارتباط أسماء كثير من المساجد والمدارس بأسماء الفقهاء مما يعطي مؤشراً على جهودات هؤلاء المخلصين سواء في تأسيس هذه المنارات أو القيام بأعمالها.

وعندما حل العثمانيون بالبلاد في القرن السادس عشر الميلادي، وجدوا البلاد على شيء من الإرث الثقافي، وورث عهدهم الكثير من المراكز الدينية، ونتيجة للطابع الإسلامي الذي أتمسم به العهد العثماني، فقد حذى الحكام العثمانيون حذو أسلافهم من أمراء المسلمين وأتقيائهم حيث تنافسوا في تأسيس الجوامع وما يتبعها من مدارس ودور كتب، فكان كثير من الأتقياء يشتركون هذه الديار ويوقفونها على الكتابات والزوايا والمدارس والجوامع بقصد الانتفاع بها، ومن أشهر الجوامع التي أسسها هؤلاء الأمراء بطرابلس: جامع درغوت، وجامع مصطفى قرجي، وجامع أحمد باشا وجامع شائب العين³.

* - يقابل هذا التاريخ بالتقويم الميلادي: 1160 - 1162.

1 - عبد الله بن محمد التجاني، المصدر السابق، ص. 251 - 252.

2 - أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص. 117.

3 - عثمان الكعاك، المرجع السابق، ص. 124.

وقد أُلحقت بهذه المساجد العديد من المدارس التي كان لها شأن في نشر العلم من بينها مدرسة عثمان باشا التي أُسست بطرابلس عام 1654م، ومدرسة أحمد باشا التي أسسها أحمد باشا القره مانلي وألحقها بمسجده الذي بناه 1738م وكذلك مدرسة الكاتب التي أسست في عهد علي باشا القره مانلي عام 1769، ومدرسة قرجي التي أسسها مصطفى قرجي عام، 1834 ومدرسة ميزران التي أسسها مصطفى ميزران في الفترة نفسها تقريباً بشارع الزاوية بطرابلس. ورغم أن المنهج بهذه المدارس لم يكن موحداً إلا أنه كان متقارباً حيث كان معتمداً على كتب التراث العربي الإسلامي التي تضم مناهجها القرآن الكريم، وعلوم التفسير، الحديث النبوي، الفقه، أصول علم الكلام، علم التصوف، الأدب العربي شعراً ونثراً، الحساب، الجبر العلوي الهندسية، المساحة، الفلك، علم الموارث وغيرها¹.

والجدير بالذكر أن كبار شيوخ المساجد كانوا يعتقدون الحلقات الدراسية التي تطور منهجها التعليمي ليشمل إلى جانب حفظ القرآن علوماً أخرى كعلوم الحديث والفلك والمنطق وعلم الكلام واللغة. مما جعل الدراسة بهذه المراكز تشبه إلى حد كبير الدراسة بالأزهر من حيث العلوم التي تدرس فيها، والطريقة التي يتم بها تدريس تلك العلوم. ولذا فقد كان بعض الطلبة يلتحقون بالدراسة بالأزهر بمصر أو الزيتون بتونس عند استيفائهم للدروس المقررة بالحلقات التي يعقدها هؤلاء الشيوخ². وقد قاد كثير من خريجي الأزهر والزيتونة الحركة الفكرية في ليبيا، وتلمذت على أيديهم طائفة من المثقفين الذين تمكنوا من النهوض بالحياة الفكرية في البلاد، ويكفي أن نستدل على أهمية دور هؤلاء العلماء بالدور الذي قام به محمد كامل بن مصطفى الذي أتم تعليمه بالأزهر 1854م، وأُسند إليه منصب الإفتاء بطرابلس 1893م، كما جلس للتدريس في معظم مدارس طرابلس، كمدرسة عثمان باشا وأحمد باشا ومصطفى قرجي، بالإضافة إلى تدريسه للغة العربية بالمدرسة الرشدية. وكان على اتصال بمشايخ الأزهر والزيتونة، فقد راسل كل من مفتي الديار المصرية العباس المهدي، وصديقه أحمد بن الخوجة مفتي تونس في كل ما يشق عليه فهمه من مسائل الفتاوي. بالإضافة إلى ذلك كانت له جلسات ومحاورات مع كثير من أعلام عصره أثناء ترحاله، ففي تونس جالس العالم صالح البترسقي وناقش معه مسألة

1 - بخصوص هذه المدارس راجع؛ محمد الكوني بالحاج، التعليم في مدينة طرابلس الغرب في العهد العثماني 1835 - 1911، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، (طرابلس، 2000)، ص. 53 - 57.

2 - الصيد محمد أبو ديب، شاعر من ليبيا. أحمد أحمد قنابة، دار الكتاب اللبناني، (بيروت، 1968)، ص. 23.

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث د. الصالحين الحقيفي

دخول الفرنسيين البلاد، وما آلت إليه أحوال المسلمين، وفي تركيا إتقى بالعلامة أحمد فارس الشدياق وجرت بينهما بعض المحادثات اللغوية¹.

ويعتبر وجود محمد كامل بن مصطفى في طرابلس خلال نهايات القرن التاسع عشر الميلادي، عاملاً من عوامل النهضة التي أتيحت للحواضر الليبية، فقد كان ذا عقل متفتح، وحيوية متدفقة، عمل على إحياء النظم القديمة، والنهوض بها والمقارنة بينها وبين روح العصر، وهذه المميزات شجعت الكثيرين على حضور مجلسه، فتلمذ على يديه كثير من الطلاب ممن كان لهم أثر في الحياة الفكرية في ليبيا، ومن بين تلامذته التي توثقت صلته بهم: إبراهيم باكير، عبد الرحمن البوصيري، وأحمد الفقيه حسن. وهم من كبار علماء طرابلس وأدبائها، حيث أقبل هؤلاء على العلم بشغف ونظروا إليه من زاوية جديدة، فتفتحت أمامهم أفق جديدة دفعتهم للتطلع إلى التطور أكثر، وأخرجتهم من النطاق المحدود الذي كان يحيط بهم².

وفي الوقت الذي قامت فيه المساجد والمدارس بدورها التعليمي في المدن والقرى، كانت هناك منارات أخرى تقوم بنفس الدور تقريباً في الثغور البحرية والبرية، وتمثلت هذه المنارات في الرباطات التي أنشأها المسلمون على أطراف الدولة الإسلامية، وأشهر الرباطات الليبية الرباط المسمى قصر طرابلس، الذي أسسه الوالي هرثمة بن أعين في القرن الثامن الميلادي. وانتشرت هذه الرباطات على طول الساحل الليبي من زوارة حتى الإسكندرية، وكانت بمثابة مدرسة يتلقى فيها الرجال والنساء صنوف التعليم الديني، كما أنها كانت داراً لنسخ الكتب والمصاحف وبجامع الحديث وكتب الفقه. واستمرت هذه المراكز في الاضطلاع بدورها حتى القرن الثاني عشر الميلادي، حيث حل الموحدون محل المرابطين في البلاد، وظهرت الزوايا الدينية لتحل محل الرباطات في القيام بدورها التثقيفي³.

ومن الزوايا الليبية التي قامت بدور بارز في مجال نشر العلم والثقافة الإسلامية، زاوية أحمد الزروق بمصراته. وهي أقدم معهد ديني في ليبيا يقصده من أتم حفظ القرآن في الكتاتيب⁴. وقد

1 - علي مصطفى المصراحي، أعلام من طرابلس، مطبعة ماجي، (طرابلس، 1955)، ص. 174 - 177

2 - طه الحاجري، الحياة الأدبية في ليبيا (الشعر)، معهد الدراسات العربية، (القاهرة، 1962)، ص. 67 - 70

3 - عثمان الكعاك، المرجع السابق، ص. 117 - 122

4 - علي فهيمي خشيم، أحمد الزروق والزروقية، دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة، ط. 2، المنشأة الشعبية

للنشر، (طرابلس، 1980)، ص. 172 - 173.

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث د. الصالحين الحففي

حوت مكتبة زاوية الزروق كثيرا من المخطوطات في مختلف فروع المعرفة سواء تلك التي ألفها أحمد الزروق، أو ما استجلبه من البلدان التي زارها بالإضافة إلى مؤلفات علماء الزاوية والدارسين بها كأحمد بن غلبون والشيخ رمضان أبو تركية¹. وفي بلدة زليطن أنشئت زاوية عبد السلام الأسمر عام 1494م وجهزت بحجرات لسكن الطلاب الوافدين إليها من مناطق بعيدة، ونظراً لذيوع صيت هذه الزاوية وما تقوم به من نشاط تعليمي أُطلق عليها اسم المعهد الأسمري. وتلي هاتين الزاويتين في الشهرة عدة زوايا أخرى كزاويتي الجعراني والدوكالي بمسلاتة، وأبي جعفر بجزور والبازة بزليطن وطبقة بأرض الزنتان وزاوية السني بمزدة². ويكمن الدور الذي قامت به هذه الزوايا، في كونها أنتجت عناصر ساهمت في المحافظة على الهوية العربية الإسلامية للبلاد في الوقت الذي تعرضت فيه لمحاولة الاستلاب الثقافي؛ فعلى سبيل المثال قام أحد طلبة زاوية الأسمر بزليطن وهو الشيخ محمد الصفراي بافتتاح بيته في بنغازي عام 1936، مدرسة للمثقفين والفقهاء ليتزودوا أكثر بعلوم الدين³.

وفي عام 1843م أسس محمد بن علي السنوسي الزاوية البيضاء بالجليل الأخضر، لتكون بذلك اللبنة الأولى للحركة الإصلاحية التي ظهرت في ليبيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولم تلبث الزوايا السنوسية أن انتشرت في ليبيا حتى بلغ عددها تسع وثمانين زاوية، منها تسع وأربعون في إقليم برقة أشهرها زوايا البيضاء، بنغازي، القصرين، العزيات، النجيلة، أوجلة، مسوس واللبه في جالو. أما في إقليم طرابلس فقد بلغ عددها ثمانين عشرة زاوية أشهرها النزورات، الرجبان، بو مهدي، العمامرة، اورفلة وغيرها. وفي فزان بلغ عدد الزوايا السنوسية اثنتين وعشرين زاوية ممتدة من الجغبوب إلى غات ومن غدامس إلى الكفرة ومن أهمها سنوان

1 - عبد الله محمد الشريف، محمد أحمد الطوير، دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات الليبية، ط. 1، الدار الجماهيرية للنشر، (مصراته، 1987)، ص. 32 - 33.

2 - لمزيد من التفاصيل حول هذه الزوايا راجع؛ الطاهر أحمد الزاوي، معجم البلدان الليبية، ط. 1، مكتبة النور، (طرابلس، 1968)، ص. 150 وما بعدها.

3 - عمران المصري، مقابلة شفوية، (بنغازي، 23 ديسمبر 1999 ف).

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث د. الصالحين الخفيفي

وغدامس ومزدة¹. والزاوية كما يقول عنها الدجاني: " ... المركز التعليمي للقبيلة، ففيها المدرسة القرآنية، التي يتلقى فيها أطفال القبيلة العلم، والمسجد الذي تقام فيه الصلوات، وتُلقى الدروس التي يحضرها أفراد القبيلة"².

وبذلك فإن الزاوية قامت بدور المؤسسة التعليمية، التي يتلقى فيها التلاميذ تعليمهم الديني، كما أنها تعد مصدراً إشعاع ثقافي من خلال ما تقدمه من محاضرات لكبار السن من أفراد القبيلة. وتختلف الزوايا في أهمية ما تقدمه لمريديها من علوم، فزاوية الجغبوب التي بناها مؤسس الحركة السنوسية عام 1856م واتخذها مركزاً لدعوته بدلاً من الزاوية البيضاء، هي أهم الزوايا السنوسية قاطبة. وهي بمثابة معهد أو مدرسة عليا تجاوز التعليم فيها حفظ القرآن إلى تدريس مختلف العلوم العقلية والنقلية. وقام بالتدريس في هذا المعهد كبار العلماء وحفظ القرآن، ولذا فقد أعدت طائفة لا بأس بها من العلماء والشعراء والقُراء والكتاب، ويكفي دليلاً على شدة الاهتمام بتحفيظ القرآن أن المدرسة القرآنية بهذا المعهد خرّجت في إحدى السنوات ثمانين طالباً ينتمون لقبيلة واحدة، ومما لا شك فيه أن أعداداً مماثلة لهذا العدد جاءت لقراءة القرآن وحفظه عدا طلاب العلوم الدينية الأخرى³.

ورغم أن مركز الدعوة تحول في عام 1894م إلى الكفرة، إلا أن معهد الجغبوب احتفظ بطابعه الديني ومكانته المعنوية، وظلت مكتبته التي ضمت كثيراً من المخطوطات والكتب المستحلبة من مصر والحجاز والشام والأستانة وتونس ومراكش والتي قدرها الحشائشي عند

1 - محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي، (القاهرة، 1948)، ص، 62.

2 - أحمد صدقي الدجاني، الحركة السنوسية: نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر، دار لبنان، (بيروت، 1967)، ص. 239، 262 - 263.

3 - محمد الطيب الأشهب، السنوسي الكبير، مطبعة محمد عاطف، (القاهرة، 1965)، ص. 48.

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث د. الصالحين الخفيفي

زيارته للبلاد بجوالي ثمانية آلاف مجلد أدت دورها التثقيفي لكل الراغبين في الاستزادة من معينها¹.

وإذا كان الجو الديني هو الطابع الغالب على الأنشطة الثقافية لمعهد الجغبوب وغيره من الزوايا، إلا أن هذه المنارات لم تقف عند هذا الحد، بل تعدته إلى النواحي الأدبية الأخرى، حيث كانت تعقد ندوات شعرية تتناول كثيراً من صنوف الأدب بعيداً عن الطابع الديني الصرف².

وقد هباً التعليم الديني في الزوايا السنوسية وغيرها من الزوايا عناصر ساهمت في النهوض بالحياة الثقافية في ليبيا، ومن أمثال هؤلاء الشيخ محمد الحبيب عز الدين، الذي حفظ القرآن في مقر إقامته ببغدامس، ثم سافر إلى تونس ليمت تعليمه في جامع الزيتونة، حيث تحصل على شهادة التطويح وهي أعلى الشهادات التي تمنحها هذه المؤسسة العلمية، ثم سافر إلى مصر واتصل بمشايخ الأزهر، وعندما عاد إلى بلاده احترف مهنة التدريس والتوجيه. وكان إلى جانب دروسه المستديمة بالمساجد، يعطي دروساً خاصة للمتفوقين من تلاميذه بمزله، كما كان من هواة جمع الكتب، حيث حوت مكتبته العديد من المجلدات والمخطوطات³.

كما درس الشيخ عبد الكريم عزوز بالأزهر، ونال شهادة العالمية بعد إتمامه لتعليمه الديني في الكتاتيب والزوايا، وعاد ليتولى القضاء بدرنة عام 1929، وقد تتلمذ على يدي هذا الشيخ الشاعر إبراهيم الاسطى عمر، وهو أحد قادة الحركة الفكرية في ليبيا في عهد الإدارة البريطانية. أما الشيخ عبد الجواد أفريطيس فقد عيّن عقب عودته من الأزهر في العهد الإيطالي كاتباً بمحكمة درنة الشرعية ثم مدرساً ومحرراً لبعض الصحف. وإلى جانب هؤلاء هناك آخرون

1 - محمد بن عثمان الحشاشني التونسي، رحلة الحشاشني إلى ليبيا 1985، جلاء الكرب عن طرابلس الغرب، ط. 1، دار لبنان، (بيروت، 1965)، ص. 151 - 152.

2 - محمد الطيب الأشهب، برقة العربية أمس واليوم، مطبعة الهواري، (القاهرة، 1948)، ص. 569 وما بعدها.

3 - بشير قاسم يوشع، غدامس ملامح وصور، ط. 1، دار لبنان، (بيروت، 1973)، ص. 62 - 63.

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث د. الصالحين الحفيفي

كتيرون امثال الشيخ عبد الرحمن الديباني، الشيخ عبد القادر الحصادي، محمد خلوصي ومحمد سالم بن عمران وغيرهم ممن أخذوا على عاتقهم مهمة التعليم في مدينة درنة¹.

إن هذه النخبة المثقفة ما كانت تستطيع الالتحاق بدور العلم في البلدان المجاورة كالأزهر والزيتونة، وما كانت تقوم بدورها سواء في مجال التعليم أو شغل المناصب الإدارية، لولا وجود تعليم مبدئي منحه إياها الزوايا والكتاتيب الملحقه بها، ولذا فإن الدور الذي لعبته هذه المراكز الدينية يكمن في أنه كانت أساس التعليم في ليبيا في غياب المدارس الحديثة ذات الطابع الوطني.

إلا أن ما يؤخذ على التعليم بالمراكز الدينية في الدواخل خاصة في الزوايا السنوسية، أنها عملت على تكوين جدار سميك أصبح حائلاً بين القبائل البدوية والمؤثرات الخارجية، فرغم اتصال زعماء الحركة السنوسية بالبلاد الإسلامية ومعرفتهم بتأثر هذه البلدان بمظاهر الحضارة الأوربية، إلا أنهم لم يحاولوا أن يطلعوا أتباعهم عليها، خاصة وأن هؤلاء الزعماء هم الوسيلة الوحيدة التي تربط هؤلاء الاتباع بالعالم الخارجي، باعتبار أن مركز هذه الحركة في البادية بعيداً عن التيارات التي عادة ما تؤثر في المناطق الساحلية، فلا يوجد بالبادية أثر يُذكر لاتجاهات المفكرين الذين تدل مبادئهم على اتصافهم ببعض الاتجاهات الأوربية، أمثال الوزير خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني، رغم أن بلديهما أقرب البلدان إلى ليبيا، ومع أن مبادئ الأفغاني كانت متار جدل بين زعماء السنوسية، إلا أنه لا يوجد لها أي أثر بين أتباعهم². في حين أن ميثاق أول جمعية سرية تكونت في مدينة طرابلس عام 1883م يشير بوضوح إلى تأثر القوميون العرب في طرابلس بمبادئ واتجاهات كبار رواد النهضة العربية أمثال: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، حيث جعلت هذه الجمعية من مهامها توحيد القوى الوطنية في وجه الخطر الأوروبي، عن طريق إجراء إصلاحات شاملة تتناول مختلف جوانب الحياة للرفع من

1 - مصطفى عبد العزيز الطرابلسي، درنة الزاهرة، منشورات جامعة درنة، (درنة، 1999)، ص. 290 - 292

2 - طه الخاجري . المرجع السابق، ص 28 _ 29

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث د. الصالحين الحففي

مستوى الحياة الاقتصادي والثقافي، وذلك بنشر التعليم وتطوير قبائل الصحراء وسكان الدواخل في ولاية طرابلس¹.

وبالرغم من استجلاب كثير من المؤلفات من مختلف البلدان الإسلامية، وإيداعها في مكتبة الجغبوب إضافة إلى جلوس أساتذة من هذه البلدان للتعليم في الروايات السنوسية. إلا أن ذلك لم يُحدث أثراً في اتباع السنوسية والدليل على ذلك أن الشعر السنوسي اشتق معانيه واتجاهاته من البيئة التي نشأ فيها والروح التي كان يجسدها المتمثلة في المبادئ التي قامت عليها الحركة السنوسية².

وبذلك يتضح أن الحركة السنوسية قد فرضت العزلة على اتباعها حيث لم تحاول أن تتخلق بينهم وبين التيارات الفكرية الحديثة أي اتصال، ولذا فإن الإيمان بالروح القيادية لزعماء الروايات كانت عميقة، والولاء لهم كان مطلقاً، وقد اتضح ذلك خلال مرحلة الجهاد الليبي ضد الغزو الإيطالي. وبطبيعة الحال فإن هذه الصفة التي اتصفت بها الحركة كان لها تأثيرها على الحياة في ليبيا عقب الحرب العالمية الثانية بوجه عام، وعلى النواحي الثقافية فيها على وجه الخصوص. حيث نرى أن كثيراً من الاتجاهات السياسية التي ظهرت في تلك الفترة ذات اتجاه سنوسي صرف، كما أن كثيراً من الإنتاج الأدبي يشير إلى ذلك. فتأثر الحياة في ليبيا بهذه الحركة أنتج بعد الحرب العالمية الثانية تياراً فكرياً مستقلاً اصطدم بغيره من التيارات التي تكونت بفعل عوامل أخرى داخلية وخارجية، مما أوجد نوعاً من الجدل أثرى الحياة الفكرية في ليبيا، وكان كل ذلك نتيجة لتأثير السنوسية في اتباعها وحيلولتها دون وصول أي تأثير خارجي، حيث لم يثبت أن مراكز تعليمهم أعطت اهتماماً لأراء المصلحين والمفكرين الذين تزامن ظهورهم مع ظهور الحركة السنوسية أو سبقوها زمنياً، وعلى الأرجح أن هذا التقوقع من جانب السنوسية كان مقصوداً فالبداية الليبية لا تزال أرضاً خصبة لتقبل أي مؤثرات خارجية قد تتعارض والمبادئ التي

1 - نيكولاي ايليتش ابروشين، تاريخ ليبيا في العصر الحديث منتصف القرن السادس عشر - مطلع القرن العشرين، ترجمة عماد حاتم، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، (طرابلس، 1991)، ص. 354 - 356.

2 - طه الحاجري المرجع السابق، ص. 62.

دور التعليم الديني في الحفاظ على التراث د. الصالحين الخفيفي

قامت عليها الحركة. ولذا عمد السنوسيون من خلال سياستهم هذه إلى تعميق مبادئهم بعيداً عن أي تأثير حتى تتأصل في نفوس اتباعهم مبادئ الإسلام وتتمكن منها، وبذلك يكونون على استعداد لتقبل أي مؤثر بعقلية متفتحة قادرة على تمحيص الأمور وتحليلها، ومن الأرجح أن هذا هو السبب الرئيسي الذي جعل الانغلاق طابعاً لازماً للحركة السنوسية طوال الفترة الممتدة من نهاية القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين.

ومهما تكن الصبغة التي اصطبغت بها هذه الحركة، فإن لها مآثر لا يمكن إغفالها من بينها إنها أنتجت — كما سبقت الإشارة — تياراً فكرياً تعارض مع غيره من التيارات مما أثمر الحياة الفكرية في ليبيا. إلى جانب أن الشعر الذي ظل منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين وسيلة الأدب الوحيدة للتعبير عن الأمانى والأهداف، هو امتداد للشعر السنوسي. كما أن الروايات التي انتشرت في ليبيا بين عامي 1843 — 1858م وضعت اللبنة الأولى في برامج تعليم الكبار في البادية الليبية. وقد أكد أحد خبراء اليونسكو هذا الرأي حيث أفاد بأن بدايات حركة تعليم الكبار في ليبيا لا يعود إلى عام 1951، حيث أعلن استقلال ليبيا ولا إلى عام 1953 عندما أسس مشروع اليونسكو بفزان، بل يعود إلى عام 1843، عندما أنشئت أول زاوية سنوسية بالبيضاء. وعندما وفد خبراء اليونسكو للعمل في ليبيا عام 1953، وجدوا تربة صالحة لمشروع تعليم الكبار¹.

فالمؤسسات الدينية لعبت دوراً هاماً في الحفاظ على ما أمكن من التراث الثقافي الليبي أكثر من كونها مركز إشعاع علمي ونهوض بالثقافة، وبالإطلاع على التاريخ الثقافي والعلمي للأحقاب السابقة تكفي نلاحظ بروز العديد من الرجال الذين أحادوا في جوانب مختلفة من الفكر والأدب، خاصة في مجالات العلوم الدينية واللغوية والآداب والتاريخ رغم حياة البؤس التي فرضتها الظروف السياسية والاقتصادية السيئة.

1 - جامعة محمد بن علي السنوسي، "محو الأمية وتعليم الكبار"، مؤتمر وزراء التربية والتعليم، (طرابلس،

1966)، ص. 4 - 5.

الفكر التربوي عند ابن خلدون

الدكتور بوبكر عواطي

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

التربية عملية اجتماعية في مضمونها وجوهرها وأهدافها، ووظيفتها، ولا يمكن فصلها عن المجتمع. وهي تعبّر عن حاجة الأفراد وحاجة المجتمع، وهي عملية طويلة الأمد واسعة النطاق متشعبة الجوانب متداخلة العناصر، تقتضي توفير الشروط اللازمة لنمو الطفل والشاب نموا صحيحا سليما من جميع النواحي الجسدية والنفسية والمعرفية والعقلية والأخلاقية والمهارية.

ومن المعروف تاريخيا أن الأديان السماوية اختطت طريقة خاصة في التربية لتحديد نسق القيم الأخلاقية والسلوك الاجتماعي والإنساني العام¹

وقد تطورت التربية وتنوعت نواحيها وصار لها نظم مختلفة أوجدتها ضرورات التقدم واحتياجات التلاؤم مع غايات الحياة المقصودة في كل عصر.

فإن موضوعي هذا الموسوم بـ " الفكر التربوي عند ابن خلدون" له أهميته في العصر الراهن، نظرا لارتباطه بموضوع التربية في الإسلام، والتربية من المواضيع المهمة التي تشغل بال الأمم حيث تتصارع المبادئ والأفكار لإبراز أفضل ما عندها من نظريات تربوية في توجيه الأجيال²، وحينما نوازن ونقارن بين هذه النظريات الحديثة في التربية، وما جاء به الإسلام من فكر تيّر وتوجيه سليم، نرى مدى الفرق بين تلك النظريات وما عند المسلمين من مخزون ثري يكفي البشرية مؤونة البحث والعناء لو أرادت أن تتبع سبله النيرة وتحتدي بأفكاره القيمة. فالإسلام من خلال تلك الأفكار والتوجيه السليم، ليحرص كل الحرص - كما سيتضح لنا

1- جون ديوي: الديمقراطية والتربية، ترجمة نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو- المصرية، القاهرة، 1978 ص.292

2- إسحاق الفرحان: التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان 1982،

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
ذلك من خلال البحث - على تربية الفرد والمجتمع تربية إسلامية، توفر له سعادة الدنيا والآخرة، وهذا أعز أمانى المسلم.

مفهوم التربية والتعليم: للتربية معان متعددة، فهي بالمعنى الواسع تتضمن كل عملية تساعد على تشكيل عقل الفرد وخلقه وجسمه باستثناء ما قد يتدخل في هذا التشكيل من عمليات تكوينية أو وراثية، وهي بهذا المعنى تعني التنشئة الاجتماعية، والفردية المتكاملة للفرد¹ وهذا هو المعنى الاجتماعي للتربية.

والتربية بمعناها الضيق تعني غرس المعلومات والمهارات المعرفية من خلال مؤسسات معينة أنشئت لهذا الغرض، كالمدارس مثلا، وهي بهذا تصحح مرادفة لكلمة التعليم، فعلى هذا يكون التعليم جانبا جزئيا من جوانب التربية يقتصر على تنمية الجانب العقلي والمعرفي² وهذا هو مفهوم التربية بالمعنى التعليمي أو الثقفي. وقد ينظر إلى التربية على أنها تهذيب الخلق وتنمية الخصال الحميدة في الإنسان وتربيته على الكمال والفضيلة، وهذا هو مفهوم التربية بمعناها التهذيبي، والتأديبي³.

والتربية في الإسلام، تعني بلوغ الكمال بالتدريب. ويقصد بالكمال هنا كمال الجسد والعقل والخلق لأن الإنسان موضوع التربية، والإنسان خليفة الله في الأرض، ولذلك يجب أن تأتي تربية الإنسان متمشية مع مطالب هذه الخلافة بجوانبها المختلفة⁴.

أساسيات منهج التربية في التصور الإسلامي: تتفق معظم مناهج الأرض على أن لها أسسا ثلاثة يقوم عليها بناؤها وهي:

1 - نيلر (ج. ف) : في فلسفة التربية، ترجمة محمد منير مرسى ومحمد عزت عبد الموجود، عالم الكتب، القاهرة، 1972، ص 9-12.

2 - سيد إبراهيم الجيار: التوجيه النفسي الاجتماعي للتربية، مكتبة غريب، القاهرة، 1978، ص.43.

3 - محمد منير مرسى: أصول التربية الثقافية والفلسفية، عالم الكتب، القاهرة، 1977، ص. 5-6.

4 - المرجع السابق، ص. 7.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي

1 - الفلسفة التربوية أو الأصول التربوية: وهي أعظم الأسس الموجهة للنظام التربوي على الإطلاق. وأكثرها خطرا، ذلك لأنها تتحكم في كل عناصر النظام التربوي، وتوجهها جميعا الوجهة التي ترتضيها، فهي التي تحدد نظرية التعلم، وطبيعة المعرفة، وهي التي تضع قواعد الممارسات التربوية وتقيم نظمها، وتهدى إلى مثلها... الخ.

ونظرا لأن الفلاسفة ما هي إلا تصورات بشرية قاصرة عن الكون والإنسان والحياة، فإنها تختلف. وتتناقض من زمن لآخر ومن جيل إلى جيل وفقا لقوة كل فلسفة وصمودها في وجه الفلاسفة الجديدة المناهضة، وبذلك تقع المجتمعات التي تتبع الفلاسفة البشرية في التناقض، وتقف دائما على حافة التغيير، ولا يستقر لها قرارا¹.

ولقد درج معظم التربويين على ملء الفراغ الذي أحدثه إبعاد العقيدة الإسلامية عن طريق الحياة في البلاد الإسلامية، بأقوال الفلاسفة وتصوراتهم للكون والإنسان والحياة، بدءا بفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ومرورا بكانت، وديكارت، وجون لوك وجون جاك روسو، ووصولاً إلى بياجي، وجانيه، وبرونز

وجون ديوي ... الخ²، وكانت النتيجة أنه استقر في ضمير كثير من الأجيال المعاصرة، أن فلسفة هؤلاء، وأقوالهم التي يستشهد بها في كل مقام هي التي يجب أن تحكم الحياة، وتوجه شؤونها، وليس الإسلام بقرآنه وسنته.

2- الأساس الثاني هو طبيعة المتعلم، وهذا الأساس يتناول طبيعة النفس البشرية ومكوناتها. ووظيفة كل مكون من هذه المكونات في النفس، وطبيعة النمو، ومراحلته ومطالبه، وحاجات النفس، والانعكاسات التربوية لكل ذلك على المناهج³.

1 - علي أحمد مذكور: نظريات المناهج العامة، دار الفرقان للطباعة والنشر، اليرموك، 1991، ص. 107

2 - O'Connor (D.J.): An introduction to the philosophy of education, London, routledge ET kegan Paul, 1986.

3 - نيللر (ج. ف) : مرجع سابق، ص. 62.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي

وهذا الأساس يعتمد على الأساس الأول، فالنظرة إلى الطبيعة الإنسانية، وإلى طبيعة النفس تختلف من نظام تربوي إلى آخر وفقا للعقيدة التي يعتمد عليها هذا النظام أو الفلسفة التي يتبناها فالعقيدة الإسلامية - مثلا - ترى الإنسان مخلوقا لله وهو أكرم مخلوقات الله، وهو خليفة الله في الأرض، ومقتضى الخلافة، أن يقوم الإنسان بعمارة الأرض، وترقية الحياة على ظهرها وفق منهج الله، وأنه في النهاية عائد إلى الله ليحاسبه على ما قدم في هذا الشأن¹. وفي الفلسفة الوضعية - مثلا - الإنسان ابن الطبيعة، فهو من خلقها، وهو حلقة من حلقات تطورها، وهو في النهاية عائد إليها. وبذلك تختلف النظم التربوية في نظرتها إلى الإنسان تبعا للحكمة من خلقه. وغاية خلقه، وقيمه في الكون والحياة من حوله².

3- الأساس الثالث: الذي يقوم عليه بناء المنهج التربوي هو " طبيعة المجتمع "، فإن كان الأساس الثاني من أساس بناء المنهج يتصل بنوع الإنسان الذي يود المنهج إعداده وتربيته، فإن هذا الأساس الثالث يتصل بنوع المجتمع الذي يود هذا المنهج بناءه، وهذا الأساس يتناول التنظيمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية... الخ.³ وهذه التنظيمات جميعها تسير وفقا للمعايير والقيم النابعة من الأساس الأول وهو الأساس العقيدي أو الفلسفي.

أما منهج التربية الإسلامية فهو يقوم على أسس ثلاثة: وهي تصور الإسلام للكون، وتصوره للإنسان وطبيعة الفطرة الإنسانية، وتصوره للحياة بتنظيماتها المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمعرفية، وتصوره للارتباطات بين كل هذا. وهو أن اتفق

1 - عبد الغني عبود: في التربية الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1977، ص. 113.

2 - Bereday (G.): Comparative method in education , new - york, Holt , Rincharad et winston, inc, 1964, pp

3-Boctor (A.): School and society, new- York, mac graw - hill book co., inc. 1957. pp.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
مع معظم مناهج الأرض في شكل هذه الأساسيات، إلا أنه يختلف عنها جميعا اختلافا جوهريا، وهذا الاختلاف نابع من خصائصه الفريدة. وهو أنه منهج رباني، وعالمي، وثابت وشامل.¹
العلم ووظيفته في التربية الإسلامية: دعا الإسلام أتباعه إلى العلم والتعلم وندبهم إلى الخوض في شتى ميادين العلم لتبقى الأمة في حالة نهوض دائم لئلا يعتريها الجمود والكسل فتضعف أمام الأعداء وبالتالي تقع ضحية خمولها وتقاوعسها عن الأخذ بأسباب القوة والمنعة، وقد جاء هذا التوجيه الكريم في آيات كثيرة من القرآن الكريم، وفي كتب السنة النبوية المطهرة، قال الله تعالى: " هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون " [الزمر: 9]. وقال عز شأنه: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات " [المجادلة:11]. إلى غير ذلك من الآيات الكريمة، وليس العلم في هذه الآيات هو العلم بأمور الشريعة فحسب، بل هو كل علم نافع يرفع من قدر الإنسان وينمي عقله، ويجعله أكثر خيرة بالحياة وإطلاعا على أحوالها.
وفي كتب السنة أحاديث عديدة رويت عن المعلم الأعظم، ففي صحيح البخاري في كتاب العلم: " من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ". وقال عليه الصلاة والسلام: " طلب العلم فريضة على كل مسلم ". في رواية أخرى، ومسلمة.

كما وردت آثار جليلة عن عناية الخلفاء الراشدين وكبار الصحابة والتابعين بالعلم والتعليم، قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: "لأن أعرب آية من القرآن أحب إليّ من أن أحفظ آية" وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: من قرأ القرآن فأعربه كان له عند الله أجر الشهيد ". وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: " قيمة كل امرئ علمه ".²

1 - علي أحمد مذكور: منهج التربية الإسلامية: أصوله وتطبيقاته، مكتبة الفلاح، الكويت، 1987، ص 23-

2 - أبو الأعلى المودودي: المنهج الإسلامي الجديد للتربية والتعليم، جمعه، قدم له، وعلق عليه محمد مهدي

استانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت 1982 ص. 7- 8

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
ويرى الغزالي وابن مسكويه وآخرون من المريين المسلمين، أن العلم غذاء للروح والعقل وبه يزداد فهم الإنسان. وقدرته على الإدراك، فيقول ابن مسكويه: " إن الإنسان يزداد فهما كلما ارتاض وتخرج في العلوم والآداب وأن النفس تزداد بكل معقول تحصله قوة على قبول غيره دائما بلا نهاية " ¹.

ولم يعتبر المربون المسلمون الغرض الأسمى من اكتساب العلم، اكتساب العقل، بل اعتبروا ذلك وسيلة لتحقيق غاية أو لتحقيق الغرض الأسمى من التربية، وهو مرضاة الله تعالى والتنعيم بالسعادة الأبدية في دار الخلود فالرجل المتعلم تكون له ملكة قوية تمكنه من التغلب على القوى الشهوانية التي لا تتفق مع العقل أو النفس الناطقة فمن دون العلم والمعرفة يبقى الناس في عمى عن سبيل الرشاد ويضلون الطريق للوصول إلى السعادة في دار البقاء على أن المسلمين لا يكتفون بمجرد المعرفة لتحقيق الغرض المطلوب، وإنما يقرنون العلم بالعمل ²
ولما كانت تلك هي المكانة التي اختص الإسلام بها العلم والتعليم، فإن علماء المسلمين أيضا لم يقصدوا في هذا الموضوع، بل أنهم بذلوا مجهودات عظيمة لترتيب هذا المجال ولتحقيق الغاية المقصودة منه.

ولقد كان نصيب هذا الموضوع من فكر العلامة ابن خلدون نصيبا كبيرا، فقد أبدع إبداعا فائقا في تربية الأطفال، وتنظيم طريقة تعليمهم. فإنه لم يسلك مسلك اليونان، ولا استحسّن طريقة فقهاء الإسلام أو الصوفية. والمحدثين، وإنما اختار مذهبها خاصا في التربية، لعلّي أستطيع تلخيصه في الصفحات التالية.

ابن خلدون والتربية والتعليم: للوقوف على الفكر التربوي لهذا العلامة، وعلى نظريته أو فلسفته التربوية، لابد من عودة إلى بدء منطلقاته، وبديهياته لأن فلسفته التربوية هي جزء من كل، ولبنة في بناء، وإحدى قطاعات الفكر التي تناوّلها بحثا وتقريراً: كالعمران، والاجتماع،

1 - سعيد الديوه جي: التربية والتعليم في الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، بغداد 1969، ص. 102 - 12

2 - عبد الغني عبود: مرجع سابق، ص. 171.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
والفلسفة، والاقتصاد، والتصوف. ومما لاشك فيه أن آراء هذا العلامة التربوية تدور في فلك
فلسفته العامة للتاريخ، وللعمران، وغيرهما لتتمحور حولها، وتؤدي وظيفتها في إطار العمران
البشري من ناحية، وفي إطار الفكر الإنساني من ناحية أخرى.¹

موقع العلم والتعلم من العمران البشري: العلم والتعلم طبيعي في العمران البشري: بالفكر
الذي تميز به الإنسان عن سائر الخلق، بالرغم من مشاركته للحيوان بالغذاء، والحس والحركة،
بالفكر، وحده² يرى ابن خلدون تمايز البشر عن غيرهم، هذا الفكر الذي يهتدي به إلى معاشه،
وإلى الاجتماع والتعاون مع بني جنسه، ويقبل ما جاءت به الأنبياء والرسل عن الخالق للعمل به
وإتباعه لصالح آخرته.

هذا الفكر الذي "لا يفطر طرفة عين"³ عن التفكير في تحصيل المعاش، والتجمع والتعاون،
والمشاركة وصالح أخراه، من جهة، ومن جهة أخرى محاولة هذا الفكر الدائبة بما تستدعيه
طبيعته "التحصيل ما ليس عنده من إدراكات فيرجع بما إلى من سبقه بعلم أو من زاد عليه بمعرفة
أو إدراك أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء"⁴ وهكذا ينتشر التعلم والتعليم، وبالتالي العمران
البشري.

وكما أن الصنائع هي إحدى وسائل العيش المشروعة، من البديهي أن تتعدد وتنوع لدرجة
تشذ على الحصر (لكثرة الأعمال المتداولة في العمران البشري)، لكن ابن خلدون يحاول أن
يحصر الصناعات الشائعة في العمران والمجتمعات، بما هو ضروري للعمران البشري، أو بما هو
شريف بالموضوع⁵

-
- 1- عبد الأمير شمس الدين: الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرقي، دار اقرأ، بيروت 1986، ص. 63
 - 2- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، دار البيان، القاهرة، 1967، ص. 118.
 - 3- المرجع السابق ص. 1118 .
 - 4- المرجع السابق ص. 1118.
 - 5- المرجع السابق ص. 1065.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بويكر عواطي
 الوظيفة الحضارية للعلم والتعليم: لم يعالج ابن خلدون وظائف العلم وفضله بنفس المنطق الذي انطلق منه الفقهاء، فأصبغوا عليه الصفة الدينية والشرعية استنادا للحديث النبوي " العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة " ¹ ثم انبروا ليضعوا لهذا العلم المقاييس والمعايير الشرعية والفروض وأنواعها، وعلى ضوئها عالجوا العلوم بأنواعها، فكان عندهم ما هو مطلوب لذاته من فروض العين، وما هو مطلوب لغيره من فروض الكفاية، وما سوى ذلك فهي إما علوم غير شرعية، أو علوم مرغوبة ومستحبة، أو علوم محرّمة ومكروهة ². كما أنه لم يعالج موضوع العلم بمنطق الفلاسفة الذين وضعوا العقل البشري المقياس والمعيار ومنه انطلقوا في تقسيم العلوم وفي وظائفها ³.

لم يتبع ابن خلدون هذا المنهج أو ذلك، بل كان له منهجته وتصوراته وتحليلاته الفريدة، والمستجدة على الفكر الإنساني بل على المجتمع البشري، سبق وذكرنا أنه نظر إلى العلم والتعليم كظاهرة طبيعية في المجتمع الإنساني له وظائفه على صعيد الأفراد والجماعات، أيضا له نتائج المترتبة سواء على صعيد العمران البشري أو التقدم الحضاري للأمم وللمجتمعات.

دور العلم وفضله على صعيد الأفراد: على ضوء المقدمات التي ذكرنا من الحاجيات الفطرية لأبناء الجنس البشري الداعية للبحث عن القوت، وإلى التجمع، والمشاركة. وبالتالي عن الطرق المتعارف عليها في تحصيل هذا القوت، وكانت الصناعات إحداها بحاجة للعلم وللتعليم كل حسب ما بلغه من درجة التركيب والكمال ⁴. وبهذا يؤدي العلم وظيفة حياتية معيشية

1 - عبد الله عبد الدائم : التربية عبر التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1973 ص. 206.

2 - توفيق الطويل: العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي، دار النهضة العربية، القاهرة 1968، ص. 13-19

3 - ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة بن خلدون، دار الكتاب العربي بيروت، 1970، ص. 486.

4 - ابن خلدون، ص 1085.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
كون الصناعات التي هي إحدى وسائل الرزق وكسب القوت والصنائع كما ذكرنا " لا بد لها
من العلم " ¹.

بالإضافة إلى هذا نجد ابن خلدون، ينظر إلى تعليم العلم عبارة عن صناعة قائمة بذاتها، لها
عرض اقتصادي معيشي وغرض فكري إنساني، فيقول: " وتنقسم الصناعات أيضا: إلى ما
يختص بأمر المعاش، ضروري كان أو غير ضروري، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية
الإنسان، من العلوم والصنائع والسياسة ². وتعليم العلم هو من الصنف الثاني.

ولا يكفي ابن خلدون بإظهار هذه الواقعة التاريخية، للعلم والتعلم أو بتحديد هذه الظاهرة
الاجتماعية العمرانية، بل يكشف عن الدور العمراني والوظيفة الحضارية لهذه الصناعة إذ لا
يمكن أن تؤدي هذا الدور وتقوم بتلك الوظيفة كيفما اتفق فيقول: " إن الخدق في العلم والتفنن
فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بمحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله
واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الخدق في ذلك الفن المتناول
حاصلا " ³.

ومن البديهي أن يفرق ابن خلدون في مرحلة ما بين صناعة التعليم والعلم ذاته الذي هو
واحد عند الجميع، وقابل لأن يدرسه كل امرئ بروحه " لأن نجد فهم المسألة الواحدة من الفن
الواحد ووعيتها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن، وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي
لم يحصل علما وبين العالم التحرير " ⁴.

1 - المرجع السابق، ص. 1057.

2 - المرجع السابق، ص. 1085.

3 - المرجع السابق، ص. 1119.

4 - المرجع السابق، ص. 1119.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
ومما تقدم، يكون ابن خلدون قد أعطى للعلم والتعليم الدور الوظيفي الذي يؤديه على مستوى الأفراد انسجاماً مع منطلقاته وفلسفته القائمة على الطبيعة التي فطر عليها البشر والتي تحته على البحث عن القوت والصنائع هي أوسع أبوابه.

في الوقت الذي تؤدي فيه الصنائع وظيفه حياتية ومعيشية للأفراد والجماعات. تكون في نفس الوقت تقوم بدور بنائي تكوييني عن طريق اكتساب " العقل الفريد "، وتكوين المكلة¹، فإن هذا العقل، أو تلك الملكة الناتجة عن الصناعة، والمتولدة عنها لا تتكون فيما اتفق. فلا بد لها من ممارسات، ومسلكيات، فكرية وعملية، لكي تفعل فعلها البنائي والتكوييني في ذاته كفرد، وبالتالي في كيان المجتمع كحضارة. ويكون هنا ابن خلدون قد سبق المرابي الكبير بستالوزي حين يقول: " لو توفرت لدي مدرسة في قرية لجهزت غرفة الصف بدولاب الحياكة لكي يعمل أولاد المزارعين بأفكارهم وأيديهم معا " ²

الوظيفة الحضارية، الاجتماعية، العمرانية للعلم: هناك علاقة طردية بين الصنائع والعمران البشري، فإذا كانت الصنائع البسيطة المقتصرة على ضروريات العيش وتحصيل القوت كافية لتلبية ضروريات العيش في مجتمع البداوة، فإن هذا النوع البسيط من الصنائع تصبح قاصرة عن تلبية حاجات المجتمعات المتحضرة، حيث يحتاج إلى تعددها وتنوعها والمهارة والتفنن بها ³

1 - مني أحمد أبو زيد: الفكر الكلامي عند بن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1997 ص. 45..

2- Bibeau (G.): Rapport de l'étude indépendante sur les programmes de formation Ottawa. 1976 PP. 451 459

3 - علي أو مليل: الخطاب التاريخي، دراسة المنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1976، ص.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بويكر عواطي
إذا فعمران الأرض والانتقال بالمجتمعات من طور البداوة إلى طور التحضر يقتضي تطور
كمي، ونوعي في الصناعات، كما أن العكس صحيح، إن التطور في الصناعات والعلوم يؤدي
بدوره إلى دفع المجتمع البشري إلى التطور والتحضر وال عمران.

قلنا أن الصنائع لا تكتمل إلا بال عمران البشري " تكتمل الصنائع بكمال العمران الحضري
وكثرته " ¹ فتتحول من البسيط إلى المركب، ومن الضروري إلى الكماليات، بفضل ما يطرأ
عليها بالضرورة من تجديد، وإبداع وابتكار يبعديها الكمي والكيفي، لكي تحفظ بقائها
واستمراريتها من ناحية، وتوفر لأصحابها العيش الذي هو غرضهم من امتهاها. فإن من الطبيعي
أيضا أن يلجأ ممتهنونها دورا وأبدا إلى تنويعها وتطويرها لتبقى قادرة على تلبية حاجات البشر
المتطورة والمتنامية كلما شاع العمران واتسع نطاق التمدن والتحضر " إن العلوم تكثر حيث
يكثر العمران، وتعظم الحضارات " ²

هكذا فسّر العلامة ابن خلدون، تطور العمران البشري والتحضر، فالعلاقة وطيدة والتأثير
متبادل، بين العلم، والصناعة من جانب، وبين العمران والحضارة من جانب آخر. ازدهار
ورواج وتطور أحدها يؤدي إلى ازدهار وتطور الآخر. إن هناك علاقة جدلية بين ما يحصل في
الفكر، وما تقدمه الحواس، بين ما هو في النظر، وما هو على الطبيعة، بين المثالية، والواقعية، إنها
فلسفة ابن خلدون، في تكوين الفكر البشري من ناحية، وفي عمران الأرض والتحضر من ناحية
أخرى ³.

إنها علاقة لا تنفصم، بين الطبيعة البشرية بمقتضاياتها الفكرية والحياتية، من ناحية وبين الطبيعة
الخارجية بمكوناتها المادية والحسية غير المنظمة. وبهذا المنطق وذلك المنهج صاغ العلامة ابن
خلدون . قوانينه العلمية في التجمع البشري، والعمران والتحضر: فقرر أن: اكتمال الصنائع

1 - عبد الرحمن بن خلدون: مرجع سابق، ص 1085.

2 - المرجع السابق، ص. 1085.

3 - المرجع السابق، ص. 1025.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
بكمال العمران الحضري وكثرته. ورسوخ الصنائع برسوخ الحضارة. ولا تستجد الصنائع أو
تكثر إلا بتكاثر طالبيها، ومتى قاربت الأمصار على الخراب انتقصت منها الصنائع. فالعلوم
والصنائع لا تكثر إلا بتكاثر العمران وتعاضم الحضارة.¹

وكون ابن خلدون، ذلك الإنسان، المؤمن، المسلم، الفقيه، المالكي، العقلاني، وكغيره من
الفقهاء المسلمين وفلاسفتهم، حاول أن يوفق بين العقل والنقل، بين الفلسفة والشريعة، فقرر
مستجيباً للشرع بوجود عدة عوالم لكل عالم طبيعته، وخصائصه، وبعده مراتب من العقول،
لكل مرتبة مجالها وحدودها². وبمجال العقل البشري لا يتعدى حدود المحسوسات إلا في مراتبه
العليا، وما سوى ذلك فهو إما من اختصاص الشرع ومصادره الأنبياء والرسل، وما يقع في مجال
عقول تختلف بطبيعتها في عقول البشر، ومهيأة لإدراك العوالم الأخرى. الوظيفة الدينية للعلم:
إذا كان العقل الإنساني قد تحدد مجاله في المحسوسات وفي الأمور الدنيوية المنظورة والمرئية، فما
هو شأن الأمور الأخروية غير المرئية والتي لا تعرف إلا بآثارها. ولا يتعدى فيها اليقين
حينئذ حدود الظن والترجيح. والشرع لا يحتمل هذه الدرجة من المعرفة.

هنا وجد ابن خلدون نفسه في موقف لا خيار له فيه، فإما أن يسلك مسلك الفلاسفة الذين
أعطوا للعقل البشري القيمة العظمى والمصدر الأول للمعرفة وبه يتحقق ما يحققه الشرع، وإما
أن يقف موقف الفقهاء الذين أعطوا للشرع القيمة الفضلى، كما جاء على لسان الأنبياء
 والمرسلين، والعقل قاصر عن إدراك ما جاء به الشرع.³

1 - المرجع السابق، ص. 1085.

2 - مني أحمد أبو زيد: مرجع سابق، ص. 193-198.

3 - Gibb (H. A. R) : The Islamic background of inb khaldun's political theory repr. In :
studies on the civilization of Islam Ed. Show and polk, boston .1962 Pp: 306- 317.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
فوجدناه كما سبق قد اختار الطريق الوسط، فاعترف بالعقل وبدوره، في حدود طبيعته
المادية والفطرة التي فطره الخالق عليها ليحقق المرتبة التي اختارها الله له عن سائر خلقه.¹
وبكلمة: كان العقل عنده بحاله، وللشريع بحاله.

وبالرغم من تأثر ابن خلدون بالغزالي في بعض مواقفه إزاء الفلسفة والعلوم العقلية، فإنه لم
يلغ دور العقل ومقدرته على تحصيل بعض العلوم - الطبيعيات والرياضيات - التي في دائرته
وتوافق مع طبيعته التي تشكل أحد جانبي المعرفة. كما أعطى للشريع وللعلوم الشرعية الجانب
الأخر من المعرفة الإنسانية والتي هي متممة لإنسانية الإنسان ولما فطر عليه البشر.

أما عن وظيفة هذه العلوم العقلية: لم يكن ابن خلدون مبالغاً كما هو شأن الفقهاء من
توظيف مقدرات الإنسان - الفكرية والجسدية والروحية - لكشف عن تلك العلوم والعمل بها
وترك كل ما عداها - علوم القرآن والسنة - سواء كانت من العلوم المقصودة بذاتها، أو من
العلوم التي هي أداة ووسائل لتلك العلوم - علوم اللسان والمنطق² - إنما كما ذكرنا قد قسم
العلوم إلى قسمين: عقلي فلسفي - حكيمية - يهتدي إليها الإنسان بفكره ولها وظائفها
وحدودها. وصنف نقلي وضعي شرعي مستند إلى الخبر - عن الواضع الشرعي لا مجال فيها
للعقل³. وله دوره ووظائفه التي ليس للإنسان غنى عنها.

وسبق أن تحدثنا عن العلوم العقلية - الصنائع - والوظائف التي تؤديها للإنسان على
مستوى الإنسان كفرد وجماعة، والوظيفة الحضارية لتلك العلوم والصنائع.

إن العلوم الشرعية كما يقدمها لنا العلامة ابن خلدون، كون جميعها نقلية، حتى القياس
منها، حيث يتفرع منها الفرع عن الأصل، ولا يثبت الفرع إلا بثبات الأصل، فهو نقلي أيضاً

1 - بوبكر عواطي: نظرية المعرفة عند ابن خلدون وأبعادها التربوية، رسالة دكتوراه الدولة، كلية العلوم
الاجتماعية والإنسانية جامعة قسنطينة 2002، ص. 185 - 188.

2 - محمود عبد المولى: ابن خلدون وعلوم المجتمع، الدار العربية للكتاب، طرابلس ليبيا، 1980، ص. 95.

3 - المرجع السابق، ص. 98.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
بطبيعته، وأن أصل هذه العلوم النقلية كلها الشرعية منها المستمدة من الكتاب والسنة المنزلة
من الله على رسوله ليبلغ البشر ويهديهم إلى الحق، فيتبعها مفكرنا بعلوم اللسان العربي الذي هو
لسان الملة، وبها نزل القرآن ودونت السنة¹.

فإذا كانت هذه هي العلوم الشرعية وهذه طبيعتها، فما هي الوظيفة التي تؤديها للإنسان
كإنسان في نظر ابن خلدون؟ يقول إن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة
عليه وعلى أبناء جنسه². فما هي حدود هذا الواجب الذي افترضه ابن خلدون وما هي ماهيته؟
فكما أن الطبيعة الإنسانية قد أوجبت على كل فرد البحث عن مصدر رزق يحيا به ويضمن
حياته في الدنيا، فإن الفكر نفسه الذي اختص به هذا الكائن، والذي لا يفتر لحظة عن التفكير،
لا شك أنه يستدعيه للتفكير في حياته الأخروية والبحث عن طريق الخلاص، في هذا لم يجد
أضمن ولا أكثر أماناً من إتباع ما جاءت به الأنبياء عن الخالق من تعاليم وحقائق لهداية جميع
البشر إلى ما فيه خيرهم في الدنيا وصلاح آخرتهم، فكانت العلوم النقلية الوضعية، والتي كلها
مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا بالحقاق الفروع عن مسائلاها
بالأصول³.

هذا هو الموقف الذي اتخذته ابن خلدون من العلوم الشرعية، ومن الوظيفة الدينية للعلم، أما
تتصف بالموضوعية، وبعد النظر، وبالرغم من تأثره بالغزالي، الذي اقتصر العلوم على الشرعي
منها، وغاية الإنسان القصوى العمل بهذه العلوم " العلم إمام والعمل وراءه، والعلم بالعمل الذي
به خلاص الإنسان " ⁴. فإن ابن خلدون يكون قد أعطى ما لقيصر وما لله. فهناك الجانب

1 - أبو العلا العفيفي: موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة

2-6 يناير 1962، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص. 137.

2 - عبد الرحمن بن خلدون: مرجع سابق، ص. 1126-1127.

3 - المرجع السابق، ص. 1322.

4 - الغزالي أبو حامد، معجم النعمة بتحقيق سميان، دينا، دار المعارف، القاهرة، 1961، ص. 68.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
الحياتي المعاشي الفطري في الإنسان، الذي تعمر به الأرض، ويتم الاجتماع البشري، وتبين الحضارات التي تتغذى دوما بالعلوم والصناعات وما تحققة من مهارات وإتقان... إلخ، أيضا هناك الجانب الروحي، فيه يكمن خلاص الإنسان في الآخرة يتغذى بالعلوم الشرعية المستقاة من أصولها وأمهاقها.

إن هذا العالم الفذ قد عرض علينا العلوم والصنائع باعتبارها الغاية التي يتراكم وراءها البشر ليكتسبونها ويتقاسموها ويتعاونوا ويتشاركوا بها، كما يتنافسون في تحصيلها لأنها حياتهم. إنه يعرضها كعلم، مشارك بها ويعيشها، كما عرض الجانب الديني للعلوم والصنائع كونها منجدة الإنسان في الآخرة ومنقذة له من الضلال عرض المتفق في الدين والشريعة والممارسات لعلومه¹. وليس هذا فحسب، بل ينتقل بنا، محاولا أن يضع منهاجاً تربوياً وتعليمياً للأفراد والجماعات، للمعلمين والتعلمين سابقاً بما عصره متجاوزاً مجتمعه كما كان شأنه في علمي التاريخ والاجتماع. وسيوضح فكره التربوي أكثر من خلال آرائه المنصبة مباشرة على التربية والتعلم وهذا ما سنعالجه في النصوص التالية:

آداب وشروط المعلم والمتعلم: قبل الشروع في ذكر الشروط والآداب التي يجب أن تتوفر في طالب العلم، تجدر بنا الإشارة إلى أن الإنسان عند ابن خلدون متميز عن سائر خلق الله بالفكر الذي يهتدى به، ومن خواص هذا الفكر أنه لا يفتر طرفه عين عن التفكير، وأنه تواق في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة² وينشأ عن ذلك موقف تعلمي، وهنا تكون البداية لظاهرة التعلم والتعليم الطبيعية في العمران البشري. ثم أن هذا الموقف يفترض وجود معلم ومتعلم، كما يفترض وجود طرق وأهداف تربوية وتعليمية. بمقدار ما يتوفر لهذا الموقف من شروط وظروف ملائمة، تكون الغاية منه متحققة، والجهود المبذولة فيه مثمرة.

1 - المرجع السابق، ص 102.

2 - عند المرجع بن خلدون: مرجع سابق، ص. 118-119.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
شروط وآداب المعلم الصالح: العلاقة بين المعلم وصناعة التعليم: وجد ابن خلدون أن فهم
المسألة الواحدة من الفن الواحد مشترك بين من شدا إلى ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه وبين
العامي الذي لا يعرف علما. ¹ فاستدل بذلك على أن العلم واحد، ولكن صناعته هي التي
اختلفت. وبقدر ما يكون القائمون بهذه الصناعة قادرين على الإحاطة بطرقها ومبادئها
وقوانينها والوقوف على مسائلها واستنباط فروعها من أصولها تكون هذه الصناعة مزدهرة،
ومحققة لأهدافها وينسحب هذا على القائمين بها كما، وكيفا. لقد افترض ابن خلدون أن
التعليم صناعة، نجاحها وفشلها مرتبطان بالقائمين بها، وأن المعلمين هم سند هذه الصناعة.
وهكذا فإن توفر المعلم القادر والحاذق ضرورة أولى في عملية التعليم، لأنه يكون قادرا على
توفير الشروط الأساسية للمتعلم وإلا لا يكون تعلم بالمعنى الذي يريده ابن خلدون ومن هذه
الشروط:

- قيام الجدل والحوار بين المعلم والمتعلم: ينتقد ابن خلدون طريقة الحفظ في التدريس
ويرى أن الحفظ لا يساعد على التعلم، فهو يخلق طلابا ليس لديهم قدرة على التصرف في العلم
والانتفاع به. وقد يقضون في التعليم فترة طويلة من عمرهم يلازمون حلقات الدرس ومجالسة
العلماء ينصتون ويستمعون ولكنهم لا يحصلون درسا ولا يجيدون علما والسبب في ذلك أنهم
يكتفون بالاستماع ويجهلون في الحفظ ولكن لا يناقشون ولا يناظرون فيقصرون عن تحصيل
الإجادة، ويعجزون عن التصرف في العلم أي يعجزون عن الإجابة لو سئلوا والإفادة لو علموا
أو ناقشوا. ²

- اختيار الأنسب للمتعلم من الفن الواحد: حلل ابن خلدون أسباب قصور العلم وعدم
تملك ملكته، فوجد ذلك في كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم وتعدد طرقها،
وفي مطالبة المتعلم باستحضارها جميعا حفظا بالرغم من تكرارها، ووحدة معناها. إن في

1 - المرجع السابق، ص 1119.

2 - المرجع السابق، ص. 1121.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي

تلك الطرائف والإكثار من الاختلافات والتلقين فيه مضيعة للوقت ولعمر الطالب، دون تحقيق للأهداف أو قطف للثمرات، لأن عمر الطالب جميعه قد لا يفي بما كتب في صناعة واحدة.¹ وبهذا توجب على المعلمين أن يختاروا لطلابهم ما يفي بالغرض ويحقق الهدف، ويكون ذلك بأن يقتصر المعلمون على المتعلمين على المسائل الأساسية فقط.

- العمل على تقريب الأهداف للطالب وتوضيحها: فابن خلدون يرى أن يعرف المتعلم فائدة العلم الذي يتعلمه ويعي أهميته في حياته وحياة مجتمعه، ولذا فهو يعرض في حديثه عن كل علم من العلوم أن يذكر أهمية هذا العلم وفائدته للمتعلم إن كانت فائدة عقلية تعليمية ترتبط بزيادة الذكاء، وقدرة العقل ومساعدته على التعلم أو فائدة دينية أو منفعة دينوية تقيّد في المعاش. وكذلك يتحدث عن ارتباط العلم بحاجة المجتمع أو ارتباطه بغيره من العلوم.² ولا شك أن هذا المبدأ مبدأ تربوي سليم إذ أن معرفة المتعلم بقيمة العلم الذي يتعلمه وإدراكه لفوائده بالنسبة له أو لمجتمعه يجعل للعلم معنى في ذهن المتعلم ويدفعه إلى تقبله وتساغده على تحمله بطريقة أسرع وأبقى. وما زالت كتب طرق التدريس تأخذ بهذا المبدأ إذ تبدأ بالحديث عن أهداف المادة والغرض من تدريسها قبل الحديث عن طريقة التدريس وخطواتها.

- مراعاة مقدرة الطالب ومساعدته على الفهم: واجب المعلم أن يعطي بحسب قدرات الطالب من المعلومات ومساعدته على استيعابها، وبالتالي عدم تعريضه للنسيان، "بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها".³ لأنه يكون عائقا في تحصيل الملكة ولا يميز على المعلم أن يخلط على الطالب بين علمين في آن واحد "فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه

1 - المرجع السابق، ص. 1121.

2 - زينب عبد المجيد رضوان: المنهج العلمي عند ابن خلدون، رسالة ماجستير في الآداب، قسم الفلسفة، جامعة عين الشمس، 1971، ص. 128 - 130.

3 - عبد الرحمن بن خلدون: مرجع سابق، ص. 134.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
عن كل واحد إلى تفهم الآخر" ¹. هكذا يكون ابن خلدون قد راعى المتعلم وظروفه ومقدرته،
ومستبقا النظرية التربوية الحديثة التي أحدثت انقلابا بالتربية.

شروط وآداب طالب العلم: نجد ابن خلدون يوحى لطالب العلم بالتالي: تلقي العلم
مباشرة من أصحابه: يرى ابن خلدون أن التعلم يكون تارة تعلما وإلقاء، وطورا محاكاة، وتقلينا
بالمباشرة والممارسة. ويرى في الطريقة الثاني " أكثر ترسيخا له واشد استحكاما " ² لأن
الاصطلاحات تترك عند المتعلم التباسا، وعدم تميزا أحيانا، وتساؤلات من هنا كان البحث في
العلوم والعمل بها يتطلب الرجوع إلى مصادرها وإلى أصحابها وهو المناسب لصناعتها.

ولما كانت الملكات المكتسبة في نظره كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من
الفكر... تفتقر إلى التعليم، ولهذا كان التعلم لكل علم أو صناعة بحاجة إلى مشاهير المعلمين
فيها "أي إلى سند" ³. هذا العلم أو تلك الصناعة فيكون شد الرحال إليهم، والتعلم المباشر
عنهم سواء بالتلقين أو المحاكاة أو المباشرة محققا للغرض منها. من هنا كانت "الرحلة في طلب
العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم" ⁴. عدم الغوص بعيدا أو الإمعان في التجريد
والتعميم: رأى ابن خلدون أن العلماء يكثر خطأهم بسبب إمعانهم في الغوص على المعاني
وتجريدتها من محسوساتها، وإطلاق أحكامها بشكل قوانين عامة. هذا الموقف يتطلب منا التمييز
بين نوعين من الأحكام عند أبي خلدون: الأحكام الشرعية، والأحكام العقلية، وهو يرى أن
التصديق في الأولى هو المطلوب والمناسب بها، لمطابقة ما هو في الخارج مع ما هو في الذهن في
حين أن العلوم العقلية تتطلب العكس، حيث أن الذهن (العقل) هو نتيجة وليس سببا وأساسا..
وبعبارة أخرى، أن معيار الصدق في الأحكام العقلية هو الواقع بينما هو (النقل). في الأحكام

1 - المرجع السابق، ص. 1355.

2 - المرجع السابق، ص. 557.

3 - المرجع السابق، ص. 1057-1058.

4 - المرجع السابق، ص. 1365.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
الشرعية، ولهذا خلص ابن خلدون إلى أن العلماء من بني البشر أبعد عن السياسة ومدخلها
ويكونوا بسبب ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض كثيرا ما يقعون
في الغلط وبالتالي لا يؤمن عليهم" ¹ ومن هنا يكون على طالب العلم (الإضافة إلى أخذ العلم
من مصادره مباشرة) عليه أن لا يفارق نظره المواد المحسوسة، للتأكد منها قبل أن يرسخ في ذهنه
حكمه عليها، وأن لا يجاوزها في غرضه... "ليكون مأمونا من الخطأ عند النظر في سياسته
فيستقيم النظر في معاملته" ²

وهكذا نجد ابن خلدون لم يتبع الطريقة أو المنهجية التقليدية للمفكرين التربويين الذين
سبقوه فلم يأخذ بنظريتهم الأخلاقية والوعاظية والتي شاعت قبله. إذ شدد أكثر على قيمة التفكير
والتحقق أن وصيته الكبرى التي يوجهها مباشرة إلى طالب العلم هي حثه على التفكير والتأمل
والتيقن والمباشرة قبل إطلاق الأحكام إلا الشرعية منها. حيث يكون الأخذ بها عن طريق
التصديق ولا تستلزم التحقق منها.

في الطريقة التعليمية والتربوية: يضع ابن خلدون أمانا منهجية تعليمية وتربوية، يجد فيها
صوابا في تعليم العلوم ونقلها موضحا طرق الإفادة منها. تقوم هذه المنهجية التعليمية على
طريقتين للتدريس طريقة المباشرة أو الممارسة والتجريب، وتكون في تعليم المواد العملية أو
الصناعات وطريقة الإلقاء والتلقين وتستعمل في تعليم العلوم النظرية ³.

- طريقة الإلقاء والتلقين: تقوم هذه الطريقة على تلقين المعلمين العلوم للمتعلمين،
فالمعلم يعد الدرس ويحدد موضوعه في كتاب معين من الكتب الهامة أو الأصلية في هذا العلم، ثم
يلقيه على التلاميذ وهم يسمعون حتى ينتهي المعلم من الدرس وإلقاء الدرس يتم حسب

1 - المرجع السابق، ص. 1365- 1367.

2 - المرجع السابق، ص. 1367.

3 - المرجع السابق، ص. 1057..

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
إجراءات معينة وشروط خاصة أما الإجراءات فهي أن يلقي الدرس ثلاث مرات على الوجه
التالي¹.

المرّة الأولى: يتخير بابا معينا ويعد مسائل متفرقة من هذا الباب تمثل أسس الباب وأصوله أو
بمعنى آخر تمثل النقاط الهامة والخطوط العريضة التي تتيح للمتعلم أن يلم بمسائل الباب بطريقة
بجملة ويأخذ صورة كلية لكل ما يحتوي عليه من معلومات، وإذا ما انتهى من ذلك الباب انتقل
إلى الباب التالي من نفس العلم وهكذا حتى ينتهي من جميع أبواب العلم. وهذه الخطوة تمثل قيمة
التلميذ أو إعدادة عقليا لتعلم هذا العلم.

المرّة الثانية: يكرر المعلم إلقاء الدرس ولكن بطريقة مفصلة، فينتقل من الكلي إلى الأجزاء
فيشرح مسائل الباب ويوضح نقاطه نقطة بعد أخرى، وإذا كان هناك وجوه خلاف في بعض
المسائل يشرحها ويوضحها مسألة بعد أخرى حتى ينتهي من نقاط الباب جميعها. ففي المرّة
الأولى ينتقل المعلم بالمتعلم في العلم حسب الأبواب والفصول أو كما يسمى الآن حسب
التدرج المنطقي للمادة، أما في المرّة الثانية فينتقل من السهل إلى الصعب ومن الصعب إلى
الأصعب أي بحسب طبيعة المادة أو بحسب صعوبتها.

المرّة الثالثة: يرجع المعلم فيشرح الدرس مرّة ثالثة، وفي هذه المرّة يشرح الموضوع بتفصيل
أكثر ويبحث مسائله بحثا عميقا، بحيث لا يترك فيه صغيرة ولا كبيرة ولا أصول أو فروع إلا
وضحها توضيحا كاملا تاما. وبهذا سيتولى التلميذ على الموضوع ويصل إلى قواعده وقوانينه
فيتمكن منه ويجيده إجادة تامة².

هذه هي الإجراءات الخاصة بالطريقة أو خطوات السير فيها وإلى جانب هذه الإجراءات
توجد شروط ينبغي أن تتوافر عند تنفيذها وهي:

1 - المرجع السابق، ص. 1353.

2 - تيسير شيخ الأَرْض: ابن خلدون، دار الأنوار، بيروت، العدد 03 من سلسلة مفكرون من الشرق
والغرب، 1966 ص. 170.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي

• أن يكون المعلم عارفا بهذه الطريقة، فاهما لخطواتها كما يكون عالما بقدرات التلاميذ، واستعداداتهم.

• أن يبدأ بتعريف التلاميذ أهمية العلم والهدف من تدريسه.

• أن يشرح المادة للتلاميذ شرحا وافيا مبسطا، يبدأ فيه باليسيط السهل ويتدرج إلى الصعب فالأصعب.

• أن يستعين بالأمثلة الحسية التي تناسب مدارك التلاميذ في تقريب الموضوع.

• أن يترك للتلميذ فرصة للمناقشة والأسئلة ويشجعهم على المناظرة والحوار ويقلل من الحفظ والاستظهار.

• أن يراعي الفروق الفردية ويدرك أن هناك تلاميذ يمكنهم الفهم بعد مرتين من التكرار وآخرين يستطيعون التمكن من العلم بعد مرة واحدة.

• أن يستخدم كتابا دراسيا واحدا لا يزيد عليه ولا يخلط به كتابا آخر حتى لا تختلط الاصطلاحات والمفاهيم في ذهن التلاميذ.

هذه هي الطريقة التي يراها ابن خلدون لتدريس العلوم النظرية ويتضح من دراستها أنها طريقة تقوم على الإلقاء والتلقين، وقد أثبتت الدراسات التربوية الحديثة أن مثل هذه الطريقة عقيمة في التدريس ولها كثير من العيوب، فهي تجعل التلميذ سلبيا في عملية التعلم وتعوق نشاطه وإيجابيته، وتعوده الاعتماد على المدرس والكتاب فقط كمصدر للمعرفة، وتمنع انطلاقه وابتكاره، وتحصّر تفكيره وقدراته العقلية ولا تسمح له باكتساب الخبرات المباشرة أو الاعتماد على نفسه ويكون تعليمه لفظيا وتحول بينه وبين ربط ما تعلمه بالحياة فلا يستفيد مما تعلمه.¹

ولكن ابن خلدون قد تخطى بعض هذه العيوب ببعض الشروط التي وضعها للطريقة. فعندما يعرف طالب العلم أهمية العلم الذي يدرسه وفائدته له يصبح التعليم ذا معنى عنده، ويكون هذا دافعا له للنشاط والتعلم. وإتاحة الفرصة للسؤال والمناقشة تقلل من سلبية التلميذ وتجعله إيجابيا

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
في التعلم وتحقق تنمية شخصيته. ولكن الأهمية الكبرى والميزة لهذه الطريقة كما وصفها ابن
خلدون تأتي من حديثه عن البدء بالإجمال والكلبي ثم الانتقال إلى التفصيل والجزئي في التدريس،
فإن هذا المبدأ قد جعل للطريقة أهمية وفاعلية.

فالمبدأ بالإجمال أو إعطاء فكرة عامة كلية للمادة المتعلمة أو للخبرة يتفق مع نظرة علماء
النفس المحدثين من أنصار نظرية الجشتالت GESTALT في التعلم والتي يرى أصحابها أنها تؤدي
إلى دقة الفهم والوضوح إذ تسير مع الإدراك الطبيعي في الإنسان¹

- طريقة المباشرة أو الممارسة والتجريب: بخصوص الطريقة الثانية هذه، فقد كتب ابن
خلدون آراء متفرقة لم يجمعها أو يخصص لها حديثا خاصا. ولكن ما كتبه كاف لأن يخرج
الباحث منه بفكرة كاملة. يقول في هذا الشأن ابن خلدون: "اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر
عملي فكري، ويكونه عملي هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة، نقلها
بالمباشرة أوعب لها وأكمل، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة
راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد مرة أخرى حتى ترسخ صورته، وعلى
نسبة الأصل تكون الملكة"² وبما أن العلم والتعليم كما ذكرنا من الصنائع وتكسب صاحبها
عقلا فإن هذه الحالة تقتضي:

- أولا: الإلمام بجانيها النظري والعملي.
- ثانيا: الممارسة المباشرة للصناعة والتكرار.
- ثالثا: اكتساب المهارة في الصناعة، مرتبط بمهارة المعلم ومدى إتقانه للصناعة ذاتها من
ناحية، وبطاقات المتعلم واستعداداته من ناحية أخرى.

1 - بول قيوم: علم النفس الجشطالت، ترجمة صلاح مخيير، وعبد ميهائيل رزقن مؤسسة سجل العرب،
بيروت، 1963 ص. 81 - 107

2 - عبد الرحمن بن خلدون: مرجع سابق، ص. 1128.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي
وقد يحصل المرء ملكة لصناعة ما عن طريق "الخبر أو العلم" دون الممارسة والمباشرة ويكون هذا النوع من الصناعات ناقص لاقتصاره على جانب واحد فقط، النظري أو العملي، كما هو الحال في الصناعات البسيطة في مجتمعات البداوة. كما أن بعض الصناعات تبقى أيضا ناقصة ولا يستطيع اكتساب ملكتها، في حال ضعف سندها وعدم إجادته للصناعة ذاتها أو لصناعة تعلمها ولم ترسخ ملكتها عنده.

إذا هناك شروط وأسس لاكتساب الصناعة وبالتالي لأزدهاها ورواجها بالتكرار والإمام بجانبها (النظري والعملي)، وبالتالي بالممارسة المباشرة وباختيار السند الملم بأصولها والماهر بصناعة تعليمها، إنها شروط ضرورية لاكتساب ملكتها، وبالتالي لتكوين عقل مبدع وخلاق بها. آنذاك تصبح جزءا مكونا من شخصية ممتنيتها، فتصبغه بلونها، حتى يكاد يصعب إن لم نقل يستحيل عليه اكتساب أو إجادة غيرها مضافا لها. "فمن حصلت له ملكة في صناعة قل أن يجيد بعد ملكة أخرى¹. إذ يصعب على المرء الجمع لنفسه أكثر من صناعة في نظر ابن خلدون، لما تتطلبه كل صناعة من جهد وزمان ليكتمل البناء التكويني - الفكري والعملي - الذي أراده لصاحب الصناعة. فالعمل باليدين، كالعامل بالفكر يكسبنا "عقلا فريدا" وهذا ما أراده ابن خلدون لأصحاب الصناعات لينشأوا عليها منذ الطفولة، ويعملون بفكرهم وحواسهم، لأن من كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعدادا لها².

وما أقرب ما سعى إليه ابن خلدون مما تدعو إليه التربية الحديثة من تحويل الإحساسات التعلم إلى أفكار عن طريق معالجة ومباشرة الأشياء نفسها، وليس بالأخبار والوصف والبلاغة والمجاز. وهذا ما جاء على لسان رائد التربية الحديثة جون جاك روسو " لا تقدموا للطفل أبدا خطبا لا يستطيع سماعها ودعوا الوصف والبلاغة، والمجاز واكتفوا أن تعرضوا عليه الأشياء في حينها، لتتحول إحساسا ته إلى أفكار".

1 - المرجع السابق، ص. 1355.

2 - المرجع السابق: ص. 1358.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي

الخاتمة: وجه الإسلام العرب والمسلمين توجيهها صحيحا نحو العلم فجعله فريضة على كل مسلم، ومسلمة، وأوصاهم بطلبه، وحثهم على السعي وراءه، ثم كرم العلماء ورفع منزلتهم. ولما كانت تلك هي المكانة التي اختص الإسلام بها العلم والتعليم فإن علماء المسلمين أيضا لم يقصروا في هذا الموضوع، بل أنهم بذلوا مجهودات عظيمة لترتيب هذا المجال ولتحقيق الفكرة المقصودة منه. ولقد كان نصيب هذا الموضوع من فكر العلامة ابن خلدون نصيبا كبيرا، فقد أبدع إبداعا فائقا، في تربية الأطفال وتنظيم طريقة التعليم، لعلني أستطيع تلخيصه في الأسطر التالية:

يقرر ابن خلدون أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري، لأن الإنسان إنما يتميز عن الحيوان بالفكر الذي يهتدي به ليحصل معاشه والتعاون مع أبناء جنسه والاجتماع المهياً لذلك التعاون، فيقول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به وإتباع صلاح أخراه.

من هنا كانت نظرة ابن خلدون إلى مسائل التربية والتعليم، فقد كانت نظرة كما رأينا نظرة فيلسوف وزن الأشياء بميزان العلم والمنطق والفكر فكان أن انتقد تلك الطرق التي كان يسير عليها المعلمون في زمانه، وكانت طريقته في النقد طريقة بناءة. إذ أنه استطاع أن يضع لنا مقترحات للمناهج التي يرى أن يأخذ بها المعلمون في التربية والتعليم.

في هذه الخلاصة أسرد الآراء والمناهج التي أوردها ابن خلدون في نظريته:

العلم ملكة لا تتم بالحفظ بل بالهمم، ولا يجب أن يكون الدماغ مستودعا لخزن المعارف بل يجب أن يكتسب تنظيمًا خاصًا وتوجيهًا صحيحًا.

العلم من جملة الصنائع التي لا يكفي أن يعرفها المرء معرفة نظرية بل يجب أن يفهمها ويعيها وأن يتمثل تلك الصناعة حتى يصبح إتقانها جزءًا من جهازه العصبي والعضلي.

العلم يعتمد في أساسه على الاستعداد الشخصي لقبول أنواع العلوم ومقدار هذا النوع الذي يقبله استعداد المتعلم.

الفكر التربوي عند ابن خلدون..... د. بوبكر عواطي

مع وجود هذا الاستعداد في المتعلم، فإن الإنسان لا يستطيع قبول العلم دفعة واحدة، بل يتدرج في قبوله - شيئا فشيئا - يستحسن أن يشتغل المتعلم بعلم واحد أو فن واحد، فذلك أدعى إلى الإتقان وإلى رسوخ العلم في العقل.

وكذلك يجب ألا يدرس الإنسان على أسلوبيين مختلفين، في أول مرة وإلا تنافر هذان الأسلوبان في نفسه، وصعب عليه تلقي العلم.

إن العلم والتعليم عمل اجتماعي خاص بالبشر، ولذلك كان:

نزعة اجتماعية في أساسها موجودة في الحضرة أكثر من وجودها في البدو، لأن الحاجة إليها هناك أكثر. تلقي العلم بالمحاكاة (التقليد) والمباشرة، "بالاحتكاك الشخصي" أجدى من تلقيه عن طريق الإلقاء، والتدريس.

إن التعليم بالمحاكاة والمباشرة لا ينقل المعارف والمذاهب إلى المتعلم فقط بل ينقل الأخلاق والفضائل أيضا. إن إتقان الصنائع لا يجعل الإنسان بارعا فيها فقط، بل يجعله قادرا على أن يحسن غيرها مما هو قريب منها فالخطاط الماهر يسهل عليه تعلم النقش على الجدار، والمقتدر في الحساب يسهل عليه إتقان الجبر والهندسة عموما. ثم أن الإمام بهذه الفنون أو إتقانها يزيد في عقل المتعلم كما يقول ابن خلدون أو يوسع مداركه كما نقول نحن.

والعلوم نوعان: علوم آلية أو هي وسائل إلى إتقان علوم أخرى، وعلوم مقصورة لذاتها. فالاهتمام بالأولى يجب أن يكون بقدر الحاجة إليها فقط، أما الثانية فلا بأس من التوسع فيها والتعمق.

ومن غايات التعليم جلاء الشخصية الإنسانية في الفرد، ولذلك كانت الشدة مضرة بالمتعلمين لأن القهر والإرهاق، والشدة تفسد في المتعلم معاني الإنسانية وتفسد فيه جميل الأخلاق وتعوده الجبن والكذب والخبث.

من كل ما تقدم تستطيع أن نقول إن نظرية ابن خلدون التربوية تتفق مع النتائج الحديثة للدراسات التجريبية في التعليم.

نشاط الليبيين في ديار الهجرة

وأثره على الحياة الثقافية في ليبيا بعد الحرب العالمية الثانية

الدكتورة علجية بشير العرفي

جامعة قاريونس - ليبيا

شهدت ليبيا تحركات بشرية في شكل هجرات إلى مصر وبلاد الشام وتونس والجزائر وتشاد والنيجر، استمرت بشكل متتابع منذ عام 1911 وحتى عام 1932 باستثناء المدة ما بين عامي 1917 - 1922 التي حظيت فيها البلاد بنوع من الاستقرار، نتيجة لعقد الهدنة بين المجاهدين والإيطاليين¹.

وقد أثرت الهجرة من حيث أسبابها والخلفية الثقافية للمُهَاجِرِينَ وظروف البلدان المَهَاجِر إليها في طبيعة النشاط الذي مارسه هؤلاء المهاجرون في ديار هجرتهم، والذي أثر بدوره في أنشطة الليبيين الثقافية عقب الحرب العالمية الثانية.

ففي مصر ما أن شعرت الجماعات الليبية المهاجرة باستقرار أمورها، حتى باتت تفكر في العمل السياسي، وقد ظهرت البوادر الأولى لهذا العمل بين الطلبة الدارسين بالأزهر الذين اتخذوا من الكتابة في الصحف والمجلات المصرية، وطبع المنشورات السرية وسيلة لهذا العمل. ولم يكن لهذا النشاط حياة ترمي شؤونه وإنما كان يُموَّل بجهود ذاتية من تبرعات المُهَاجِرِينَ بما فيهم الطلبة، الذين كان عليهم دفع ما لا يقل عن قرش ونصف شهرياً لتمويل هذا النشاط².

1 - بشأن اتفاقيات الهدنة بين إيطاليا والمجاهدين، راجع؛ محمود الشنيطي، قضية ليبيا، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، 1951)، ص. 80 وما بعدها.

2 - سائلة عبد العال الجاضرة، الجماعات السياسية الليبية 1943 - 1951، أصولها التاريخية. مواقفها السياسية، ممارستها التوفيقية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قاريونس، (بنغازي، 1981)، ص. 19.

نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. علجية بشر العرفي

ومن مظاهر نشاط الجالية الليبية بمصر، مقال كتبه الشيخ الجبالي عبد النبي الجبالي ونُشر في جريدة الأهرام، وقد اتسم المقال بلهجته المعادية للدولة العثمانية وإيطاليا كما حرَّضَ الليبيين على مواصلة الكفاح، وطالب العالم الإسلامي خاصة مصر بمد يد العون إلى المجاهدين في ليبيا، كما أعلن الطلبة الدارسون بالأزهر عن احتجاجهم على هذا العدوان وموقف الدولة العثمانية المتخاذل حياله، واتفقوا على ضرورة اتخاذ خطوات تتمثل في:

- الاحتجاج لدى الحكومة العثمانية على موقفها المتخاذل، ومطالبة الساسة والعسكريين الأتراك بمساندة المقاومة الليبية ضد الغزو الإيطالي.
- العمل على تعبئة الرأي العام الليبي، وتحريض المواطنين ضد إيطاليا، وحثهم على تكوين حكومة وطنية يعلنون استقلالهم تحت رايته.
- توجيه نداء إلى العالم الإسلامي عامة ولصحافته على وجه الخصوص، للتضامن مع الشعب الليبي¹.

مما سبق يتضح أن النشاط السياسي والإعلامي لليبيين، قد بدأ منذ أن وطئت إيطاليا الأراضي الليبية، وقد ساهم الطلبة الليبيون الدارسون بالأزهر في القيام بهذه الأنشطة رغم الظروف التي يمرون بها، والمخاض السياسي التي تفرضها عليهم السلطات المصرية .

ومما تجدر الإشارة إليه أن المهاجرين الليبيين في مصر، انقسموا عقب هجرة الزعماء الليبيين ما بين عامي 1922 - 1924، إلى مجموعتين الأولى تتبع إدريس السنوسي، والثانية تعمل تحت إشراف أحمد السويحلي. ورغم وجود اتصال بين زعماء هاتين المجموعتين، إلا أن كلا منهما كانت تعمل بشكل منفصل تماماً عن المجموعة الأخرى. وهذا ما سيتضح من خلال نشاطات

1 - سلفاتوري بونو "التضامن الإسلامي من أجل مكافحة الاستعمار في ليبيا"، المؤتمر الثاني للعلاقات العربية التركية، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، (طرابلس، 1982)، ص. 9 - 10.

* يرجع أساس هذه المخاض إلى التقارب الإنجليزي - الإيطالي وباعتبار أن مصر لازالت منطقة نفوذ إنجليزي فهي بطبيعة الحال ستعرض على أي نشاط مناوئ لإيطاليا.

نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. علجية بشر العرفي

هؤلاء المهاجرين في الفترة اللاحقة والتي بدأت منذ عام 1943، بل أن هذا الانقسام حمل بذوره ليؤثر في الاتجاهات الفكرية في ليبيا عقب الحرب¹.

ومهما يكن من أمر، فإن هؤلاء المهاجرين استمروا في نشاطاتهم، وما أن أُذيعت أنباء انتصارات المجاهدين على الإيطاليين سنة 1923، حتى أخذ المثقفون من المهاجرين الليبيين ينشرون مقالات تُشيد ببطولات المجاهدين، وتكشف الستار عن السياسة الغاشمة التي تنتهجها السلطات الإيطالية ضد الشعب الليبي، ومن ضمن هذه المقالات مقال نُشر في جريدة وادي النيل تحت عنوان "في طرابلس" وهو شبه تقرير عن الأوضاع الداخلية للبلاد، وما يعانيه الشعب من وطأة الاحتلال².

بالإضافة إلى ذلك أصدرت جماعة أحمد السويحلي عدة منشورات، بغرض إطلاع الرأي العام العربي والعالمي على سياسة الاستعمار الإيطالي في ليبيا.

ومن بين هذه المنشورات ما أصدرته عام 1931 بعنوان: نداء إلى العالم الإسلامي³، كما أصدرت عام 1934 كتاباً بعنوان: فجيعة العرب في طرابلس الغرب⁴، وهذه المنشورات هي — في الغالب — عبارة عن استغاثات موجهة إلى العالم الإسلامي والأمة العربية وقوادها ومفكريها، وإلى دعاة الإنسانية بوجه عام مطالبين إياهم بنجدة المسلمين في ليبيا، وإدانة السياسة الإيطالية فيها، كما وجَّهت الجالية الليبية بمصر نداءً إلى عموم الطرابلسيين داخل البلاد وخارجها

1 - سائلة عبد العال الجاضرة، المرجع السابق، ص 19.

2 - رويحي محمد علي قناوي، الكفاح الوطني للمهاجرين الليبيين ضد الغزو الإيطالي 1911-1945، رسالة ماجستير غير منشورة (بنغازي، 1993)، ص 204.

3 - رويحي محمد علي قناوي، المرجع نفسه، ص 311.

4 - المهاجرون الليبيون بالقطر المصري، استنهاض، د. ن، (الإسكندرية، 1939).

نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. عليجية بشير العرفي

تدعوهم فيها إلى ضرورة الاتفاق، لأنه أقوى سلاح لنيل الحقوق التي لا يمكن أن تُنال بالاستكانة والخنوع وإنما بالعمل الدائب والكفاح المستمر¹.

وفي عام 1934 أيضاً أصدرت جماعة السويجلي كتاباً عن عمر المختار بقلم أحمد محمود، وهو اسم مستعار للشيخ الطاهر أحمد الزاوي. يشتمل الكتاب على عرض لأطوار ومراحل حركة الجهاد الليبي التي اختتمها عمر المختار، إلا أن المؤلف وقع في كثير من المغالطات التاريخية أثناء عرضه التاريخي كما طعن في بعض الشخصيات. مما دعا الشيخ محمد الأخضر العيساوي إلى الرد على تلك المغالطات بتأليف كتاب رفع الستار عما جاء في كتاب عمر المختار²، وأيده في ذلك بعض مهاجري سوريا، أمثال عمر فائق شنيب، حيث نشر مقالاً في مجلة الرابطة العربية بالقاهرة عرّض فيها بالكتاب ومؤلفه³، وتأهب لإصدار كتاب للرد على مزاعم المؤلف الذي بعث برسالة إلى شنيب، يوضح فيها وجهة نظره، وأنه لم يقصد بعمله هذا زرع الفتنة والشقاق بين صفوف المهاجرين⁴.

ومهما يكن من أمر المؤلفات التي ألفها المهاجرون، ورغم جوانبها السلبية، إلا أنه يجب اعتبارها نشاطاً فكرياً مارسه المهاجرون، وصقل مواهبهم السياسية والأدبية، ولذلك فإن آثارها لم تكن كلها سلبية بل يجب النظر إليها من زواياها الإيجابية، حيث أنها تُلقِي الضوء على حركة الجهاد وتُعرِّفُ بأبطالها. وإن كان هناك خلاف بين المهاجرين حول بعض الجزئيات، إلا أن ذلك لا ينفي كَوْن هذه المؤلفات من الأنشطة الثقافية والآثار الأدبية التي تركها لنا المهاجرون معصر، والتي تشير إلى مدى اهتمامهم بالقضية الليبية، وحرصهم عليها، بل أنها تُعدُّ الآن مصدراً

1 - المهاجرون الليبيون بالقطر المصري، استنهاض، د. ن، (د. ب، د. ت).

2 - محمد الأخضر العيساوي، رفع الستار عما جاء في كتاب عمر المختار، ط. 1، مطبعة حجازي، (القاهرة، 1936)

3 - أرويعي محمد علي قناوي، المرجع السابق، ص 215.

4 - وثائق مركز الجهاد - طرابلس، رسالة الزاوي إلى شنيب، ملف، شكري فيصل، وثيقة 67.

نشاط الليبيين في ديار المهجرة د. علجية بشير العرفي
من مصادر دراسة تاريخ تلك المرحلة بسليباتها وإيجابياتها. إضافة إلى أن اختلاف وجهات النظر بين أولئك المهاجرين، حمل في طياته جانباً إيجابياً آخر تَمَثَّلَ في ذلك الجدل الذي دار بينهم مما أثرى حياتهم الفكرية، وإن كان هذا الجدل قد أوقفَ بوساطة بعض الغيورين أمثال الشيخ محمد خليفة شعبان أحد المهاجرين بفلسطين¹، فذلك لأن ظروف المرحلة التي تمر بها قضية البلاد لا تتحمل الجدل في مثل هذه الموضوعات.

ويعزل عن هذا الجدل تأسست بمرسى مطروح عام 1940، جمعية خيرية للمهاجرين الليبيين أطلق عليها اسم جمعية الليبيين الخيرية بمرسى مطروح، وحددت أهدافها في نقاط أهمها:

1. توحيد المهاجرين وتحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي بينهم.

2. رفع مستوى المهاجرين الثقافي.

3. تقديم المعونات والمساعدات المادية للفقراء والعجزة².

ورغم عدم وجود معلومات كافية، ودلائل ملموسة على النشاطات التي مارستها هذه الجمعية إلا أن مجرد إنشائها والإعلان عن تأسيسها بكامل هيأتها الإدارية ووضع قانون أساسي لها يعتبر خطوة إيجابية قام بها المهاجرون الليبيون في مصر، ذلك لأن هذه الجمعية وغيرها من الهيآت المماثلة لها كانت النواة الأولى للهيآت التي برزت عقب الحرب، بل أنه يمكن القول أن أنشطة الليبيين بعد الحرب هي امتداداً لأنشطة الجمعيات والنوادي، التي تأسست بالمهجر، كما أن مبادئها وقوانينها التي سارت عليها كانت مستوحاة من قوانين ومبادئ الجمعيات التي تكونت بالمهجر. والدليل على ذلك نادي عمر المختار الذي كوّن نواته سبعة عشر نفرًا من المتطوعين الذين كانوا أسرى بمرسى مطروح. واتصل هؤلاء بالأحزاب السياسية والهيآت الاجتماعية والاقتصادية بمصر، للإطلاع على بعض قوانينها، ليتسنى لهم وضع دستور لهذا

1 - وثائق مركز الجهاد - طرابلس، رسالة محمد خليفة شعبان إلى الراوي، 25 أغسطس 1936، ملف.

شكري فيصل، وثيقة. 97.

2 - أروعي محمد علي قناوي، المرجع السابق، ص. 222.



نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. علجية بشير العرفي

النادي. وعند وضع الدستور اتصل أعضاؤه بإدريس السنوسي الذي أقرّ تأسيسه وأصبح رئيساً شرفياً له، في حين عُين إبراهيم الشريف السنوسي رئيساً فعلياً. وقد اقتصر نشاط النادي على الشؤون الرياضية والخيرية لإعانة أسر المهاجرين الليبيين بمصر¹.

وقد ظل هذا النادي منذ اعتماد قانونه الأساسي بمصر في 31 يناير 1942، يمارس نشاطه حتى تحررت ليبيا من الاستعمار الإيطالي، فانتقل إلى بنغازي حيث استأنف نشاطه في إبريل 1943².

ومع أن المدة التي قضاها هذا النادي بمصر كانت قصيرة، إلا أن العناصر الحية التي ساهمت في تأسيسه، والمتشعبة بالآراء والمبادئ القومية، أثّرت في توجهاته الفكرية التي برزت بشكل واضح من خلال نشاطاته بعد الحرب. وبذلك فإن البذور الأولى لنادي عمر المختار مثلها المهاجرون، بينما مثلت مصر بما فيها من تيارات سياسية واجتماعية وأدبية البيئة التي ظهر فيها هذا النادي. ولذلك فإننا لا نعدو الحقيقة إذا اعتبرناها عاملاً من العوامل التي أثّرت في الحركة الفكرية في ليبيا، خاصة إذا علمنا بأن مصطفى بن عامر الذي اتسع على يديه نطاق هذه الجمعية كان من خريجي دار العلوم بالقاهرة، وكان على اتصال وثيق بمؤسس النادي منذ عام 1941³.

وبعكس ما حدث في مصر فإن المهاجرين ببلاد الشام كانوا متفقيين فيما بينهم، بل أنهم كانوا متفقيين أيضاً مع مهاجري تونس. وإن كان نشاطهم قد تأخر بسبب المحاذير التي وضعتها السلطات الفرنسية على الموظفين المشتغلين بالسياسة، إلا أن الخلايا السرية لهذا النشاط كانت تنمو شيئاً فشيئاً، فما لبثت أول هيئة سياسية أن برزت للوجود بكامل تنظيمها الإداري والمالي

1 - مهدي المطردي ، جهاد ليبيا في نصف قرن، مخطوط مرقون على الآلة الكاتبة، دار الكتب الوطنية، (بنغازي، د. ت)، ص. 43-45.

2 - محمد بشير المغربي، وثائق جمعية عمر المختار، ط. 1، دار الهلال، (القاهرة، 1993) ص. 9.

3 - محمد بشير المغربي ، المرجع نفسه، ص. 9 - 10.

نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. عجلية بشر العرفي

وفق خطط مدروسة في أكتوبر 1925، وكان هدفها المباشر تكثيف جهود الجالية الليبية لمواجهة إيطاليا سياسياً، إلى جانب القيام ببعض المهام الاجتماعية كتوثيق الصلة بين أفراد الجالية الليبية¹. وقد واصلت الحياة عملها السري حتى عام 1928، حيث أُعلن عن نشاطاتها وأُطلق عليها اسم اللجنة التنفيذية للجالية الطرابلسية البرقاوية بدمشق، وأصبح للجنة فروع في الأردن ولبنان والعراق وفلسطين². كما وجه بشر السعداوي رئيس اللجنة كتاباً إلى الجالية الليبية بتونس عبر صحيفة الصواب التونسية، يستثير فيه حماس المهاجرين الليبيين ويستنهض همهم للدفاع عن وطنهم. وتلاه هذا النداء اتصالات مكثفة بين رئيس اللجنة بدمشق وأحمد زارم بتونس، وبات الأخير يتلقى التفاصيل والتوصيات والإرشادات من دمشق لتكوين فرع للجنة بتونس، وبالفعل تكوّن هذا الفرع بجهود كل من: أحمد زارم ومحمد عباس أحد طلاب الزيتونة بتونس³.

وفي أوائل عام 1929، أعدت اللجنة التنفيذية للدفاع عن طرابلس وبرقة بدمشق ميثاقاً قومياً للشعب الليبي اشتمل على ثمانية بنود هي:

- تأليف حكومة وطنية تحت زعامة أمير مسلم.
- تكوين جمعية تأسيسية لسن الدستور.
- انتخاب مجلس نيابي حائز على الصلاحيات التي يُجيزُها له الدستور.
- اعتبار اللغة العربية لغة رسمية في الدواوين والتعليم.
- المحافظة على شعائر الدين الإسلامي وتقاليده البلاد.
- تكوين لجنة إسلامية للعناية بالأوقاف وإدارتها.
- العفو العام عن جميع المشتغلين بالسياسة داخل القطر وخارجه.

1 - تيسير بن موسى، كفاح الليبين السياسي في بلاد الشام 1925-1950، مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية، (طرابلس، 1983)، ص. 40.

2 - وثائق مركز الجهاد-طرابلس، بيان عن الجالية الليبية في سوريا، ملف. اللجان والأحزاب، وثيقة، ص. 1.

3 - أحمد زارم، حتى لا يضيع التاريخ، دار الحرية، (طرابلس، 1972)، ص. 25-27.

نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. علجية بشر العرفي

- العمل على تحسين العلاقات مع إيطاليا وفق معاهدة يعقدها الطرفان ويصدقها المجلس النيابي.

وألحقت اللجنة بهذا الميثاق نداءً خاطبت فيه مواطنيها في الأقطار العربية كافة، وحرصتهم على توحيد الصفوف وجمع الكلمة، وتأليف الجمعيات وتكثيف النشاط الصحفي والإعلامي للتعريف بالقضية الليبية حتى تُدْعَن إيطاليا لمطالبهم التي اشتمل عليها الميثاق السابق¹.

ويلاحظ من خلال بنود الميثاق وما ورد في النداء ذلك الأثر الذي اكتسبه الليبيون في الحقل السياسي نتيجة لإقامتهم ببلاد الشام. ذلك أن مدلول الاستقلال الذي نادى به أعضاء اللجنة التنفيذية كان يتفق تماماً مع ما يتبناه أقطاب الحركة الوطنية في سوريا، حيث كانت مطالبهم تدور حول إقامة الحكومة الوطنية القومية القائمة على الحكم الدستوري، وإبرام معاهدة لتنظيم العلاقة بينها وبين فرنسا، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نلاحظ أن اللجنة التنفيذية للجالية الليبية بسوريا استعانت بنفس الوسائل التي استعانت بها الكتلة الوطنية بدمشق ضد الانتداب الفرنسي، والمتمثلة في إذاعة البيانات وعقد المؤتمرات وطبع ونشر الاحتجاجات والاستغاثات².

والجددير بالذكر أن الاتجاه الرامي إلى عقد معاهدة مع إيطاليا لتنظيم العلاقة بينها وبين الإمارة الإسلامية المزمع تكوينها، قد اتضح تأثيره فيما بعد على الاتجاهات السياسية لدى الليبيين عقب الحرب حيث ظهرت فئة تطالب بالوصاية الإيطالية على طرابلس، بل أن هناك إشارات إلى أن بعضاً من الأحزاب الطرابلسية كحزب الاستقلال كانت تُموَّلُ إيطاليا³. إلى جانب أن الوسائل الدعائية التي اتبعتها الجالية الليبية بالشام، كان لها أبلغ الأثر في صقل مواهب العناصر الليبية وفتيح مداركها، ناهيك عن عملها الصحفي الذي كان نشطاً بصورة واضحة؛ فمع أنه لم تكن هناك صحيفة ناطقة باسم هذه الجالية، إلا أن الصحف الشامية والتونسية شكَّلت المنبر الذي

1- محمد فؤاد شكري. ميلاد دولة ليبيا الحديثة، ج. 1، ج. 2، ص. 644-645.

2 - محمد فؤاد، المرجع نفسه، ص. 641-645.

3 - أحمد زارم، المصدر السابق، ص. 131.

نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. علجية بشير العرفي
اتخذته هذه اللجنة للتعبير عن أهدافها، فالتصفح لصحف الشام كالمرصاد، القبس، المقتبس،
العرب، الأمة، المستقبل، اليوم، الأيام، الشعب، الجامعة العربية، الجامعة الإسلامية، الأحوال، فتح
العرب والرابطة الإسلامية¹. وكذلك الصحف التونسية كالزهرة، الصواب، مرشد الأمة، الاتحاد
الإسلامي، المعارف، المشير، العهد الجديد والأمة²، يدرك بأن الليبيين كانوا ضليعين بالعمل
الصحفي، وتدل على ذلك الأعداد الهائلة من المقالات التي سَطَرُوها في هذه الصحف.

ولم يقتصر النشاط الإعلامي لهذه الجالية على ما تنشره في الصحف، بل أصدرت عدة
مطبوعات للتنديد بسياسة إيطاليا في ليبيا، ففي عام 1933، أصدرت كتاب: الفطائع السود
الحرر أو التمدين بالحديد والنار، الذي اشتمل على أعمال الإيطاليين في ليبيا ما بين عامي 1911
- 1933، وقد طُبِعَ هذا الكتاب بمطبعة الأيام بدمشق ووزع في سائر الأقطار العربية
والإسلامية³. ومع أن السلطات الإيطالية منعت دخول هذا الكتاب إلى ليبيا، إلا أن هيئة تحرير
ليبيا أعادت طبعه عام 1948 مع إضافة الفطائع الإيطالية التي أرتكبت ضد الشعب الليبي ما بين
سني 1933 - 1943⁴. كما أصدر أحد أقطاب هذه الجالية وهو حسن ظافر بن موسى كتاباً
آخر حول ما تعرضت له ليبيا على أيدي الإيطاليين وهو كتاب، الأندلس الثانية أو طرابلس
برقة⁵.

كما سبق يتضح أن نشاط الليبيين بديار الهجرة قد اتسم بسمتين اثنتين:
- أنه تركز في سوريا و مصر وتونس على الترتيب.

-
- 1 - أرويعي محمد علي قناوي، المرجع السابق، ص. 43.
 - 2 - إبراهيم أحمد أبو القاسم، المهاجرون الليبيون بالبلاد التونسية 1911-1957، مؤسسة عبد الكريم بن عبد
الله، (تونس، د. ت)، ص. 77 - 81.
 - 3 - تيسير بن موسى، المرجع السابق، ص. 65 - 67.
 - 4 - هيئة تحرير ليبيا، الفطائع السود الحرر، ط. 2، مطبعة الكرنك، (القاهرة، 1948)، ص. 17 - 18.
 - 5 - وثائق مركز الجهاد طرابلس، بيان عن الجالية الليبية بسوريا، ص. 2.

نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. علجية بشير العرفي

- تمحوره حول العمل السياسي والتنديد بإيطاليا وسياستها في ليبيا.

وفيما يتعلق بكتافة هذا النشاط، فقد حَدَّدَ الثقل الثقافي للبلاد المهاجر إليها فاعلية هذا النشاط في بلاد الشام ومصر وتونس كان ثقلها الثقافي أوفر مما كان في تشاد والنيجر. حيث كانت مجالاً لنشاط الكثيرين من دعاة الإصلاح وزعماء الشرق الداعين إلى القومية العربية والوحدة الإسلامية، وكان ذلك سبباً في توفر المراكز العلمية فيها مما شجع الراغبين في العلم إلى الهجرة إليها لتمكين أبنائهم من الدراسة بالأزهر في القاهرة والأموي بدمشق والزيتونة بتونس¹. كما أن الخلفية الثقافية لهؤلاء المهاجرين أثرت في نشاطهم، فمهاجرو الشام كانوا من الفئات المثقفة من سكان المدن، ولذلك كوّن هؤلاء المثقفون اللجنة الأولى للهيآت التي قادت نشاطهم، ولهذا جاءت خطوات هذا النشاط أكثر رتابة وتنظيماً². بينما كان مهاجرو مصر وتونس أقل ثقافة، ولذلك وقع العبء الأكبر على أبناء هؤلاء المهاجرين من طلبة الأزهر والزيتونة، مما أزعج السلطات الإيطالية فمنعت عنهم المنح الدراسية، واضطر البعض منهم إلى ترك الدراسة³. أما فيما يتعلق باصطبغ هذا النشاط بالصبغة السياسية، فإن مبرراته تكمن في أن هؤلاء المهاجرين قد خَرَجوا من بلادهم بعد أن صودرت أملاكهم وحُكِمَ بالإعدام على الكثيرين منهم ومن الطبيعي أن ينحو نشاطهم هذا النحو⁴.

1 - أروعي محمد علي قناوي، المرجع السابق، ص. 23 - 24.

2 - الطاهر أحمد الزاوي، جهاد الليبيين في ديار الهجرة، 1924-1952، ط. 1، دار الفرجاني (طرابلس، 1976) ص. 13.

3 - وثائق مركز الجهاد طرابلس، رسالة العيساوي إلى شبيب، 23 مايو 1939، ملف. شكري فيصل، وثيقة. 7.

4 - عز الدين عبد السلام العالم، تاريخ ليبيا المعاصر السياسي والاجتماعي (1922 - 1948)، ط. 1، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، (طرابلس، 2000)، ص. 68 - 70.

نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. علجية بشير العرفي
ومع ذلك لم يكن نشاط المهاجرين سياسياً صرفاً، فقد شارك المهاجرون في معظم نشاطات
الدول المضيفة لهم، ابتداءً من الالتحاق بالمدارس كطلاب ومدرسين، إلى الاشتراك في النوادي
والكتابة في الصحف. وكان هذا النشاط ضمن إطار نشاطات الدول المُهاجِر إليها وليس في
هيات خاصة بالمهاجرين¹.

ومن هذا المنطلق يتضح أن المهاجرين الليبيين قد عملوا على صقل مواهبهم، وخدمة قضية
بلادهم عن طريق ما لديهم من ملكات الإبداع الأدبي سواء كان شعراً أو نثراً، فنظموا القصائد
وأصدروا المنشورات، وسطّروا المقالات التي تخدم القضية الليبية من جميع جوانبها. ومن خلال
هذه الأنشطة تأثروا بما يجري في هذه البلدان من تيارات، ونقلوا هذا التأثير عند عودتهم إلى
بلادهم عقب الحرب. ويتضح هذا التأثير في مختلف الجوانب الفكرية، فعلى سبيل المثال: كان
إقامة إدريس السنوسي في مصر تأثير كبير على معارضته للنشاط الحزبي في ليبيا. حيث شاهد
عن قُرب تلك الصراعات الحزبية التي تدور في مصر على حساب المصلحة الوطنية، ولذلك قام
بجل الأحزاب في برقة في أواخر عام 1947، ووحدّها في هيئة سياسية واحدة المؤتمر الوطني.
وكان اتجاهه هذا متناغماً مع ما يجري في الوطن العربي من حركات ضد تعدد الأحزاب. فالتيار
السياسي في الوطن العربي كان يتجه نحو تَبْنِي الفكر الاشتراكي اليساري الرفض للتعدد الحزبي.
والدليل على ذلك تلك الانقلابات التي حلت الأحزاب السياسية والتي بدأت بانقلاب حسني
الزعيم في سوريا 1949².

وفي مجال الأدب نقل كثير من المهاجرين الاتجاهات الأدبية السائدة في المشرق العربي إلى
ليبيا، فعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر من هؤلاء الأديب أحمد فؤاد شنيب الذي تأثر بالمذاهب
الجديدة في الشعر العربي، نتيجة لمعايشته للحركات الأدبية السائدة في بلاد الشام أثناء إقامته بها

1 - نوري الصديق بن إسماعيل، مقابلة شفهي، (طرابلس، 2 مارس، 2000).

2 - مصطفى أحمد بن حليم، صفحات مطوية من تاريخ ليبيا السياسي، مطابع الأهرام، (قيلوب، 1992)،

سائط الليبيين في زيارته لبحره د. علجية بشر العربي

وكما يقول عنه الأديب راشد الزبير: " . . . وهو من أبرز الشعراء الذين عادوا إلى وطنهم بعد انخسار الاحتلال الإيطالي حاملين سمات التجديد في الشعر العربي من المشرق إلى ليبيا"¹.

كما نقل شبيب مشاهداته للأنشطة الثقافية بمدارس الشام إلى ليبيا عقب عودته بعد الحرب فكُون أول فرقة للكشاف بمدينة درنة، ووضعاً بذلك اللبنة الأولى لهذا النشاط²، وإذا كانت السلطات البريطانية قد منعت مثل هذا النشاط بحجة أنه مظهر من مظاهر الفاشستية، إلا أنها ما لبثت أن وافقت على تكوين هذه الفرق لتقوم بدورها التثقيفي والترفيهي في البلاد³.

بالإضافة إلى ذلك فإن إبراهيم الأسطى عمر صقل موهبته الأدبية، خاصة في مجال الشعر عن طريق لقاءاته بالطلبة الليبيين الدارسين بمصر، حيث كان يتبادل معهم أحاديث الأدب، كما أثرت مناقشته لهم في أمور السياسة، وقراءة ما يقع تحت يده من مطبوعات سواء كانت كتب أو مجلات أو صحف أثناء زيارته إلى الشام والأردن والعراق في فكره السياسي. وكان لكل ذلك أثره على توجهاته عندما عاد إلى ليبيا تلك التوجهات التي اتضحت من خلال انتمائه لجمعية عمر المختار بدونة⁴.

كما كان لخريجي الزيتونة الذين عادوا إلى غدامس أمثال؛ محمد عبد الرحمن شليد وأحمد محمد مصطفى عز الدين، أثر في الحياة الفكرية في مدينة غدامس، حيث عملوا على تحويل الاجتماعات الشعبية والمناسبات الدينية إلى اجتماعات سياسية، يُبث فيها الوعي الوطني والقومي، كما استغلوا جلسات السمر وحولوها إلى شبه نوادٍ ثقافية، وقد نتج عن ذلك بروز فئة واعية اتصلت بها الكتلة الوطنية الحرة بطرابلس موجهة إليه الدعوة للانضمام إليها، كما

1 - راشد الزبير، الانتفاضات الوطنية في الشعر الليبي، مطابع وزارة الإعلام والثقافة (القاهرة 1968)، ص. 13

2 - رجب الماحري، مقابلة شفوية، (بنغازي، 15 أكتوبر 1999).

3 - محمد بشير المغربي، المرجع السابق، ص. 325.

4 - طه الماحري، الحياة الأدبية في ليبيا (الشعر)، معهد الدراسات العربية، (بيروت، 1974)، ص. 140 -

نشأه النيبين في ديار اهجرة د. علعجة بشير العرفي

حرّضت الكتلة هذه الفئة على تبصير المواطنين بواجبهم نحو وطنهم ؛ والاستعداد لمواجهة لجنة التحقيق الرباعية المزمع إرسالها إلى الأقاليم الليبية¹.

بذلك يتضح أن مهاجري المشرق العربي قد تأثروا بتياراته الفكرية، واستفادوا من التطور الفكري الذي توصلوا إليه، ثم أن هؤلاء العائدين كانوا من الفئة المثقفة، فهم إما من القيادات السياسية أو من أفراد الجيش الليبي، وبذلك فإن الفترة 1943 - 1951، شهدت عودة عناصر تمكنت من المساهمة في الأنشطة الثقافية، وهذا ما يتضح من خلال تكوين النوادي وإصدار الصحف والمجلات. كما إن معظم العائدين قد اتجهوا إلى مدينتي طرابلس وبنغازي، ولذلك تركزت فيهما الأنشطة الثقافية. أما مدينة سبها وهي حاضرة إقليم فزان فقد كان لتأخر عودة مهاجري الإقليم حتى عام 1974، باستثناء جماعات قليلة، أثره السلبي على النشاط الثقافي بالمدينة بل على نشاط الإقليم بالكامل، ناهيك على أن معظم المهاجرين كانوا من التجار والرعاة الذين ليست لهم اهتمامات مباشرة بالنواحي الثقافية²، ولذلك لا نجد خلال هذه الفترة أية محاولة جادة لإصدار صحف وطنية في هذا الإقليم، بالإضافة إلى أنه لم يتشكل في فزان طوال عهد الإدارة الفرنسية أي هيئة سياسية أو ثقافية كتلك التي تكونت في برقة وطرابلس وإن كانت هناك محاولة واحدة قام بها عبد الرحمن البركولي ومحمد عثمان الصيد إلا أنها لم تستمر طويلاً³.

إلا أن هناك اختلافاً نسبياً في وسيلة التأثير ففي إقليم طرابلس لم يُشكّل العائدون ذلك الزخم الذي شكله العائدون إلى برقة، ولذا فإن المقيمين أمثال: أحمد الحصائري، عبد الرزاق البشتي،

1- بشير قاسم يوشع، "ملامح الإدارة العسكرية الفرنسية بغدامس 1943-1954" الشهيد ع. 5، مركز

جهاد الليبيين للدراسات التاريخية (طرابلس، 1984) ص. 128.

2- عبد الجليل قريرة الحسناوي، أنماط التكيف الاجتماعي للعائدين من الهجرة بمدينة سبها، ط1، كلية

الأدب، (سبها، 1994)، ص 43-48.

3- مجيد خدوري، ليبيا الحديثة دراسة في تطورها السياسي، ت. تصور زيادة، دار الثقافة، (بيروت، 1966)

ص. 128.

نشاط الليبيين في ديار الهجرة د. علجية بشير العرفي

محمد كامل الهماي، محمد المتقاري وغيرهم هم الذين قادوا الحركة الثقافية في هذه المنطقة. فالحركة الثقافية في طرابلس انبثقت من داخلها وليس من الخارج، بينما كان دور العائدين أوضح في برقة، حيث كانت قيادة الحركة الثقافية بأيدي فئة منهم أمثال مصطفى بن عامر، صالح بو بصير وإبراهيم الأسطى عمر. ومع ذلك فإن دورهم لا ينفي دور المقيمين بها، ويرجع سبب هذا الاختلاف إلى أن طرابلس لم يحدث فيها ذلك الفاصل في التعليم في العهد الإيطالي، وإنما استمرت هضمتها التعليمية الثقافية بعكس برقة التي شهدت فيها هذه الحركة نوعاً من الحمود لعدم استقرار الأمور بها.

الوطن ودلالاته في الشعر الجزائري المعاصر

الأستاذ محمد الصالح خرفي

جامعة جيجل

الوطن ودلالاته في الشعر الجزائري المعاصر: نتيجة لإعراض الشعراء عن الأطلال والتي ما هي في الحقيقة "إلا شعر في الحنين إلى الوطن والديار، مختلط بالحب والعواطف التي تشهدها هذه الأطلال"¹ برزت أمكنة أخرى بديلة تشبث بها الشعراء قديما وحديثا، فكان الوطن/ المكان الموضوع، وبرز للوجود شعر الوطن بعد الانتقال من حياة الترحال والبدواة إلى حياة الاستقرار، وتغير نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فأصبح الوطن هو محور النص الشعري، المبتدأ والمنتهى، بل إن الشاعر هو الوطن يعبر بلسانه عنه ويحلم مكانه، ويؤسس له وفق رؤيته الفكرية والسياسية، ويأخذ منه ويعطيه.

والراجع إلى المتن الشعري العربي القديم، يلحظ أن الوطن لم يكن موجودا بهذا المفهوم - المتعارف عليه اليوم-، حيث كان المكان/الوطن، مفردا بصيغة الجمع، يهيج الأشواق، لما فيه من ذكريات بل قد تتحول كل الأمكنة وطنا للشاعر، من كثرة ترحاله وعدم استقراره في مكان، واحد فتساوى جميعها في قلبه، وتسكنه لماله في كل واحدة منها من ارتباط.

وقد تعددت الصيغ اللغوية المتعلقة بتيمة الوطن، فهو: المترل والدار والبيت والبلد والموطن والأرض . . . وكل صيغة لها دلالاتها وأبعادها. فالوطن يشير إلى القطر، وإلى القوم والقارة والكون.

الوطن يشكل ظاهرة عامة في شعرنا العربي القديم والحديث من المشرق العربي إلى المغرب العربي . وقد زادت حدة الاهتمام به مع المهجرات الجديدة وانتقال بعض الشعراء العرب للعيش في البلدان الأوروبية والأمريكية، وظهور حركات التحرر، والحركات القومية في البلدان العربية، وتحرر الكثير من الشعراء من السلطة السياسية الحاكمة .

1- فريد جحا: الحنين إلى الوطن في شعر المهجر. المطبعة العربية، سوريا، ط1، دت، ص8.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
فـ "الوطن فكرة غافية، لا يوقظها سوى الشعراء بالتحنان والغناء، وإذا كان الإنسان يرتبط شعوريا بالمكان الذي ينبت فيه، وتمتد فيه جذوره فإن توسيع دائرته ليشمل رقعة عريضة تتمثل فيها خواصه الطبيعية والبشرية وتعمق وعيه الفطري به، يعد نموذجاً لصياغة المثال والتعلق به. وهي صناعة شعرية في صميمها حيث يوسع الإنسان عند ممارستها، أن يرى ذاته وينشد أحلامه، ويشكل انتماءه للعالم الصغير، وهو لا يفعل كل ذلك إلا إذا تلبس بحالة شعرية كأن يصبو إلى مراعٍ لهو وطفولته، أو يتوجع بتذكر ماضيه ومعالمه. . و في كل ذلك ينشدون توليد صورة مثالية للوطن بالتوافق معه أو الخلاف في، وهي التي تحفز قسماته في ذاكرة الأجيال"¹

لقد تعددت دلالات الوطن في النص الشعري، وهذا التعدد ناتج عن اختلاف التوجهات الفكرية والرؤى السياسية للشعراء، إذ يستحيل أن ينتج النص دون ظلال و"هذا الظل هو قليل من الأيديولوجيا، وقليل من الذات"² وهذه الظلال لا محالة واقعة في النص الشعري سواء أظهرت للقارئ أم خفيت .

فالوطن في الشعر الجزائري في السبعينيات يختلف من شعر أحمد حمدي وعبد العالي رزافي وحمري مجري إلى شعر مصطفى الغماري ومحمد بن رقطان. . فهو عند أصحاب التوجه الاشتراكي مرتبط بالفقراء والكادحين والثورة. . ولا يتعدى الحدود الجغرافية التي رسمها الاستعمار الفرنسي، بينما هو عند الشعراء الإسلاميين من السبعينيات إلى اليوم فضاء أوسع يمتد من المحيط إلى الخليج، وهي حقيقة بارزة في المتن الشعري، ويجب الإقرار بها لأن " قصيدة الوطن قد نجحت على أيدي الشعراء الإسلاميين المعاصرين في التعبير عن همّ الإنسان المسلم الذي يرجو أن يشكل مطامحه وأحلامه وفق الإسلام، ووفق وطن عزيز، كما أنها خرجت بالوطن من تلك التعابير الرومانسية الحاملة التي شهدتها الشعر العربي المعاصر لفترة طويلة من الوقت والتي حولت الوطن إلى موضوع للغناء والطرب، وأوقفت الإنسان المسلم على حقيقة مدهشة، وهي أن الوطن الجغرافي لا خير فيه إذا لم يعانقه وطن روحي، ولذا نرى الشعراء وهم يقفون ضد هذه الأقاليم الممزقة، بصراحة عارية تماماً وتبحد واضح، وفي الوقت نفسه

1- صلاح فضل: تحولات الشعرية العربية. دار الآداب، لبنان، ط1، 2002، ص 55 .

2- رولان بارت: لذة النص. ترجمة منذر عياشي، دار الإنماء الحضاري، سوريا، ط1، 1992، ص 64.

يطمحون إلى وطن إسلامي كبير وقد ألحت عليهم هذه القضية إلحاحا كبيرا لأنها آخر الأمر قضيتهم الشخصية¹. وقضية أمتهم، والذات لا تنفصل عن الجماعة، والنص الشعري مرتبط بالسياق الحضاري العام.

وعلى هذا، فلا عجب أن نجد أن وطن الشاعر لا حدود له، يرسم تضاريسه بلغته الشفافة ويعانق فيه روح الحياة، ويسبغ عليه أحلامه التواقة لغد جميل، متجاوزا حدود التاريخ والجغرافيا، إلى آفاق رحبة، في علاقة حب لا متناهية، ليس عند كل الشعراء وإنما عند المتميزين شعريا فقط، والمبتعدين عن الإسقاط السياسي والإيديولوجي الواضح.

فللوطن نصوصه المتنوعة، وللنصوص أوطانها المتعددة "و هذا لا يتناقض مع عالمية الفضاء المفتوح وإنما يتناقض مع التوحيد القسري [الذي] يقتل نكهة أمكنة البني الصغرى ويلغها أحيانا، إن نكهة الأمكنة وتعدديتها وتنوعها عبر مجموعات متحدة هي التي تضيء على وحدة العالم طابع الفني والثقافي"² لأن الوطن هو الهوية وليس الخريطة الجغرافية، وشهادة الميلاد لا تكفي للانتساب إليه، هو المنفى في الداخل، والأمل في الخارج، والبؤرة المركزية التي تستقطب تفاصيل الحياة، فحبيل الودّ موصول بالرغم معرفة الإنسان، والذات المتجذرة فيه، هذه المعرفة قد تتطلب زمنا طويلا للوصول إليها لتحقيق الذات في رأي الشاعر يوسف وغليسي:

زمني في منأى عن كل الأزمان .

ما أغربني في وطنٍ لا يتشبه بالأوطان.

فاليوم الواحد فيه مثل ألف الأيام

وإذن . . .

كم يلزمني من عمري في وطني

1- عمر بوقرورة: الاغتراب في الشعر الإسلامي المغربي المعاصر 1960-1990. رسالة دكتوراه مخطوطة،

جامعة قسنطينة، 1993-1994، ص 275 .

2- عزالدين المناصرة: حجرة النص. منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، دار الكرمل للنشر، ط1، 1995،

ص 326.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
حتى أصبح إنساناً!¹

الغربة المكائنية تحيط بالشاعر، فهو غريب في وطنه واليوم الواحد في هذا الوطن مثل ألوف الأيام، يتحول الزمن عنده من مفهومه المادي إلى مفهومه النفسي، ويبقى الشاعر يتساءل بن الزمن الحقيقي الذي يلزمه ليعود لإنسانيته، ويدرك ذاته الحقيقية، فالنص يكشف لنا عن مأساة هذا الوطن بطريقة غير مباشرة.

بل إن الوطن الكلي-الجزائر- الذي يجمع الأجزاء المكائنية يتحول عند الشاعر حمري بحري إلى المكان الأرحد، والقصيدة، والمنفى، والنشيد، وهذا ينم عن خلفية سياسية واضحة لهذا الشاعر الذي آلمه ما يجري في الوطن:

لم أكن أعرفُ يا جزائرُ أنك منفايُ

وأنتك النشيدُ الوحيدُ في دمي

وأنا النايُ

لم أكنُ أرى ما يُرى

فالحقيقةُ حقيقتانُ

واللحظةُ لحظتانُ

والموتُ في عشقكٍ عشقان²

فالجزائر هي المكان الوحيد للشاعر، وهي القصيدة الجميلة التي كتبها، والبداية والنهاية، كل شيء من غيرها مستحيل، فالشاعر تحول إلى المكان إلى الوطن ليجد نفسه :

ما المكانُ إلا أنتِ يا جزائرُ

ما القصائدُ الجميلةُ إلا أنتِ يا جزائرُ

1- يوسف و غليسي: تغزية جعفر الطيار منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، ط1، 2000، ص 66.

2- حمري بحري: قصيدة مديح رياس البحر. جريدة الشروق اليومي ع 17/211 جويلية 2001، ص15.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
أنت مبتدائي ومنتهاي
وكل شيء من دونك مستحيل¹

وهذا التداخل والحميمية الموجودة بين الشاعر والوطن ناتج عن معرفة أكبر بالمكان ومعاناة حقيقية، وخوف من فقدته مثلما فقدت بلاد الأندلس من قبل، فسقوط القلاع يتوالى، وما على الشاعر إلا التشبث بكل القلاع، فما بالك إن كانت القلعة وطننا بأكمله.

فالشاعر الجزائري في عز أزمة التسعينيات أممّ مشاعره الذاتية، وكان بديله قصيدة الوطن، لأنه الهاجس المثير والدم الذي يسري في العروق - مثلما كان الحال عند الشعراء في ثورة التحرير -، وأبرز الشعراء الجزائريين الذين كرسوا ديوانا بكامله لهاجس الوطن وهمومه ن نجد الشاعر عز الدين ميهوبي في ديوانه "ملصقات" حيث أن "الملصقة الميهرية تتميز بكونها تجربة لكتابة البيان الشعري الذي يفضح الواقع، وتعرية لواقع يريدون تشكيه وفق مصالح ذاتية . . . لذلك نراه يجعل مصلحة التحن فوق كلّ المصالح، ويجعل حب الوطن في أعلى مستويات الحب"² وقد هيمن المكان الكلي-الوطن- على الملصقات؛ إذ هيمنت عبارة "في بلادتي"، الدالة على الوطن، على كل الملصقات التي اعتمدت السرد الشعري والقصر واللمحة الدالة.

وقد كانت الأحداث الدامية التي شهدتها الوطن - الجزائر - في التسعينيات، دافعا هاما لشعراء الجزائر الذين أرخوا بطريقتهم الخاصة، لما جرى من أحداث، تأريخ أخذ من التاريخ، لكن الشاعر لم يلتزم فيه بالحرفية، وكتب الشعراء قصائد تحمل دلالة الفوضى والعدمية واللامنطق.

فالشاعر ميلود خيزار مثلا ألصق بالوطن-جراء ما حدث- كل الصفات التي توحى باليابس والعدمية، فهو نهر غسل يعبر الحزن، وباقية ورد في كفن. . . ليعطي الصورة القائمة والحقيقية لما جرى :

1- المصدر نفسه. ص15.

2- عز الدين ميهوبي: الملصقات (دياجة أ. يوسف وغيلسي). منشورات أصالة، سطيفنطا، 1997، ص

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف

وطني فهُرُّ عسل،
يعبر الحزن . . لصفصاف الوطن
وطني . . . سِرْبُ حجل
بملاً الأفق،
و يجتلُّ فضاءات العَفْنِ !
وطني باقَةٌ ورْدٍ
في كفنٍ
وطني . . دوارُ شمس يشتعَلُ
وأغان تملأ المنفى حيننا
وجنونا . . . وشجن¹

كما حملت القصائد المكانية الوطنية، دلالة التيه، والفقدان، بعدما استبيح كل شيء ولم يبق إلا الوطن الجريح، يرجع إليه الشاعر الجزائري ليستريح وليقر بالفاجعة، وهو في رحلة البحث المستمرة لاسترداد الوطن مثلما فعل الشاعر علي ملاحي:

نحنُ اليتامى . . . والوطنُ
في كفِ سادتنا وثنٍ،
من أين لي أحدِ الوطنِ . .
يا موطني قد علموك العشق في
كلّ الجهات فما كسبت
من الهوى إلا مصيراً شاردًا

1- واسيني الأعرج: ديوان الحدائة. منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، ط1، دت، ص 208.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف

ماذا تبقى من أصابع ترشيها كي

ترى الدنيا نشيداً واعداء ؟

يا موطني سد الشبايبك الطرية

وارتقب . .

كن شاهداً

ثم اعترف . . أنتَ البلادُ بلا بلاد¹

فالشاعر يتيم بعد فقدان الوطن، لأنه هو الأب والأم، وكل شيء، ويتم وهو يرى الخراب في كل مكان، وتجار السياسة يحولون الوطن إلى قطعة أرضية تباع علنية، فلم يجد ما يقاوم به هذا اليتيم سوى تسجيل شهادته الشعرية .

ولا يختلف الشاعر مصطفى محمد الغماري عن غيره من الشعراء الجزائريين في لغة الضياع والبحث عن الأمل المفقود في أن تعود الأيام إلى سالف عهدها، وفي أن يجد الوطن البديل المغاير للوطن الموجود واقعا، والذي كان فيما مضى حجة لكل ثورة على الظلم والطغيان، فـ"يختفي الصوت الحماسي الذي ألقاه في قصيدة الوطن التي كتبت أثناء الثورة التحريرية، ويبرز بدله همس الهزيمة المؤيد للإنسان الفاقد للذات." ² والذي أهدرت كل القيم فيه ولم يبق أي شيء، إلا الحزن والدمار والخراب . فيصبح الشاعر مصطفى محمد الغماري مثل غيره، يكتب عن ذكرى ماضية عليها تعود، ويعود الوطن كما كان عليه وطن الأحرار والأشراف والجهاد في زمن نوفمبر الأخضر، معتمدا في ذلك على المرجعية التاريخية، والمرجعية الثورية للمقارنة بين الأمس واليوم، وفي هذا من الأبعاد السياسية والوطنية ما فيه، فالارتباط واضح، والنص الشعري يكشف عنه بجلاء :

أحبتُ يا وطني فيكَ جهادَ الجدودُ

في كلِّ دربٍ دمٌ في كلِّ شبرٍ شهيدُ

يموتُ كلُّ هوى إلا هواءَ الجديدُ

1- المصدر نفسه . ص 303 و ص 310/311.

2- عمر بوقرورة: الاغتراب في الشعر الإسلامي المغاربي المعاصر، ص 257.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف

أراه ملء الربأ أراه ملء الحدوذاً

أحبيتُ يا موطني تكبير أحرارِ

والجرحُ لما ارتوى بالنورِ والسنارِ

يُفكّ عنك الأسى يا غربةَ السدارِ

حتى رأيتُ العدى أشلاءَ إعصارِ¹

ولأن ذلك الزمن - زمن الثورة - قد ولى، لم يبق إلا الشعر دليلاً عليه، وسبيلاً جديداً لاستعادته، وتثبيتته في ذاكرة الأجيال، وهاهم الشعراء يميون ذكرى الوطن ويرزون تمسكهم به عندما باعه السياسة.

وقد اتخذ شعراء الجزائر المعاصرون، نصوص شعراء الثورة مرجعاً لهم ينطلقون منه للإضافة، فالشاعر عبد الله حمادي يتناص مع الشاعر مفدي زكريا في "إلياذة الجزائر"، إيقاعاً ولغة، في نصه "الجزائر" المتضمن في ديوانه "البرزخ والسكين"؛ فحمادي المتشبع بحب الوطن والمتشبث بالأرض الجزائرية، يصرح بذلك شعرياً، وفي تصريحه الشعري لا نجد اختلافاً بينا بين نصه ونص الإلياذة :

جزائرُ يا قلعةَ الثائرينِ

ويا قصةَ الخلدِ والخالدينِ

جزائرُ يا موطنَ المبتغى

ويا جنةَ الخلدِ والنتهى

ويا مورداً سلسبيل الظلال

ويا نشوةً من أريج الكمال

ويا ثورةً في سجل النضال

1- مصطفى محمد الغماري: أغنيات الورد والنار. شون ت، ط1، 1980، ص 196/195.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
ويا فتنةٌ كللت بالكمال¹

بل إن الكثير من قصائد الشاعر عبد الله حمادي وخاصة في القسم الأول من الديوان - كتاب العفاف- حملت همّ الوطن، وبرزت مرجعيتها السياسية والوطنية بوضوح؛ فقصيدة "وطن" لحمادي - المشكلة من سبعة عشر (17) بيتا شعريا -مثلا تكرر فيها لفظ الوطن سبع عشرة (17) مرة، أي في كل بيت وطن، مما يحمل دلالة المهيمنة على داخل الشاعر وخارجه، المتمثل في النص الشعري والبارز لغويا ليس من أجل الجمال الشكلي، وإنما ليرز ما بداخله، واللغة لا تستطيع في أغلب الأحيان ترجمة المشاعر والأحاسيس، وما يبرز على سطح النص هو جزء من الكل فقط .

وهي سمة ملازمة للشعر الجزائري المعاصر، مثلما نجدها عند الشاعر عبد الله حمادي نجدها عند الشاعر عز الدين ميهوبي الذي اعتمد هو أيضا على نصوص شعراء الثورة -خاصة نصوص مفدي زكريا-، فالثورة هي المرجع، والوطن هو الحب الأبدي المتجدد في كل القلوب نتيجة هيمنته على الشاعر:

جزائرُ يا نبضةً من شموشي ويا بسمةً طلعتُ من دُجاي
جزائرُ يا نعمةً في فمي ويا ألقاً طالعاً من دمسي
ويا جنةً جنتها فَرَحاً كظفل بأحضانها يرتمني
لكّ الحبُّ يا وطني فاحترقْ بقلبي وكنْ دائماً مَبْسَمِي²

فالجزائر هي النبض والبسمة والنعمة والألق والجنة. . وهي الحلم الذي بقي يراود جميع الشعراء، حلم لم يتعد الأمنية في أن يبقى الوطن موحداً متماسكاً، وألا تؤثر عليه المحن والفتن، وصورته القدسية المطبوعة في الذاكرة، لن تتغير مهما حدث ويحدث، فكرس شعراء الجزائر بذلك دلالة الموت من أجل الوطن، وهي ميزة تجددت مع الشعراء المعاصرين مثلما رأيناها عند شعراء الثورة، فكل ما حل بالوطن من مكروه يبذل الشاعر نفسه من أجله ليبحر في غده القادم ويكون الجسر الذي يمر فوقه الوطن:

1- عبد الله حمادي: البرزخ والسكين. منشورات جامعة قسنطينة، ط03، 2001، ص19.

2- عز الدين ميهوبي: اللعنة والغفران. منشورات أصالة، الجزائر، ط01، 1997، ص 17/16.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خروف

تَبقى أيا وطني موجا لأبْحَارِي
نغمًا يرافقتني في موكبي الساري
لحنًا أرددته عشقًا بأشعاري
من نبعك الحاني رويت إصْرَارِي
خُذْ صبيحتي ويدي رُوحِي أيا بلدي
إن شاخ قلبي فهـ ذِي بعده كِبدي
واعبرْ فَإني هنا جِسْرٌ لفجرِ غدٍ¹

فالشاعر يتوق إلى التوحد في الوطن وإلى الانصهار فيه ليغدو جزء منه، بل ليغدو الشاعر هو الوطن، والوطن هو الشاعر للدلالة على الحب الكبير له وعلى الاندماج الكلي في السياق العام للوطن، وهي سمة تكاد

تكون مشتركة حتى عند الذين كتبوا معظم قصائدهم في المرأة، إذ تتحول المرأة عندهم إلى وطن أو إلى وطن بديل، فالتوحد في الكينونة قاسم مشترك بين الجميع حتى ليصبح الشاعر هو الوطن، كما هو عند الشاعر يوسف وغليسي الذي استعار التجربة الصوفية ليعبر عن العلاقة القوية التي تربطه بالوطن:

أنا أنت . . و أنت أنا!
أهواك لأني منك،،
وأنت مني
روحك حَلَّت في بدني . .
أنا "حلاج" الزمن . .
لكن،،
ما في الجبّة

1- بوزيد حرز الله: نص: سفر في روى العائد، جريد الشروق الثقافي، ع8، 8 سبتمبر 1993، ص24.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
إلاك أيا وطني! ¹

وجدير بالملاحظة هنا، أن شاعرين مثل عز الدين ميهوبي وعبد الله حمادي أكثر اقترابا من صور الوطن التعبيرية التي ورثناها عن جيل الثورة، وكلّما ابتعدنا زمنيا عن زمن الثورة، كانت التجربة الفنية أكثر ثراءً؛ فحرز الله أكثر تحررا في حبّ وطنه، ووغليسي أذكى من الثلاثة في أداء هذا المعنى. وهذا يحيلنا على "دينامية" المكان الذي قلنا سابقا إنه يتغير من زمن إلى زمن، ومن شاعر إلى شاعر.

- ومن الدلالات التي اكتسبها الوطن أيضا، دلالة الخصب والنماء، حين يربط الشاعر الوطن بالمرأة فتصبح وطنا، ويضحى الوطن امرأة، فيحول الشاعر الوطن إلى حبيبة له يناجيهما ويهدي لها التحايا، وأصبح من الشائع جدا في المتن الشعري المعاصر في الوطن العربي ككل، أن يحب الشاعر المرأة عبر جماليات وطنه، وأن يحب وطنه عبر جماليات حبيبته، يحن إليه كما يحن إليها ليحدد ذاته:

يا بلادي ويا حبيبة قلبي
ساحيني حبيتي ساحيني

ما عساني أقولُ في وصفِ حبي وبأي القُنُونِ
فلتعتذريني؟

قسما في هواك ما خنت عهدي
أبدَ العمرِ أو أسأتُ ظُنُونِي ²

فالوطن أنثى عند الشاعر الشريف بزازل وعند غيره، يتصف بالكثير من الصفات التي تشكل المكان البهي النموذج، وهذا لا يتنافى مع الشعر لأن "الشعر إذا لم يكن خطابا أنثويا، فهو ناقص في نسقه الإنساني وسيكون انحيازيا ومتعاليا وأنانيا" ³ فالبنية الشاملة للمكان هي الوطن والوطن في كل الحالات سيبقى أنثى مهما تعددت الصفات:

1- يوسف وغلبيسي: تغرية جعفر الطيار . ص 61.

2- صلاح الدين باوية: العاشق الأكبر. دار الحفيد للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 1999، ص6.

3- عبد الله الغدامي: تأنيث القصيدة والقارئ المختلف. المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 1999،

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
وطني طفلة ساحرة،
عانقتُ حكمة الشعراء :
الأفقُ موكبها . .
والحبُّ نشوتها . .
والبحرُ موعدها الآتي . .¹

فهو طفلة ساحرة لها من الجمال ما لها، الحب نشوتها والبحر موعدها، تحمل البراءة
والمشاعر الطفولية، التي تشكل جوهر الإنسان، وتركيز الشاعر الشريف بزازل على المنحى
الطفولي في وصفه للوطن، إدراك منه بقيمة الطفولة وعدم تغييرها وبقائها في داخل الإنسان،
وهي وجه الخير، والشر الذي حل بالوطن قام به الإنسان الكبير الواعي الذي غابت مشاعر
الطفولة عنه.

بل إن الشاعر عثمان لوصيف يجعل من مدينة غرداية- الواقعة بالجنوب الجزائري - هي
الوطن البديل، وصورة المرأة النموذج التي تتجلى في كل المدن الجزائرية من الشرق إلى الغرب،
بل هي الجزائر الوطن، فتصبح غرداية -الولاية- عنده وطنًا كليًا يختصر عبره كل المسافات،
ويلغي جميع الحدود، لأن الجزائر في الكل واحدة، وهي امرأة تجلت في المكان وحلت به مثلما
تسمت غرداية على امرأة، فالوطن امرأة شرّدت الشاعر، لها صفات أسطورية، تتقمص كل
الرموز وتلبس كل المعاني:

صورة أنت لامرأة شرشت في عروقي وأخيلتي

امرأة شردتني في كل مكان

إن مشتُ برعمتُ زهرتان

امرأة تنزيًا بكل الصفات

وتسطع في سحر كل النساء الحسن²

1- الشريف بزازل: بعوزي وطن من ورد . -ديوان مخطوط-ص18.

2- عثمان لوصيف: غرداية. دار هومة، الجزائر، ط1، 1997، ص 79.

الوطن، ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خروف
فالشاعر عثمان لوصيف يطارد خيالها في المدن الجزائرية الساحلية والصحراوية ويد
الفضاءات الواسعة علّة يجدها، لكنه يحاول عبثاً، لأنها كل مدينة جزائرية، أخذت من كبر
مدينة صفة من الصفات، فهي متعددة في الظاهر، لكنها واحدة في الجوهر:

كل يوم أطارثها في المداين

عبر شوارع وهران

في نوير بسكرة

في الجبال وعبر القلا

وهي في الكل واحدة

تقمص كل الرموز وتليس كل المعان¹

وعندما يشغل الشاعر الجزائري بتبع الأحداث السياسية، ويرصد للتغيرات التي حصلت
في جزائر التسعينيات، فإن الدلالات والأبعاد التي يأخذها الوطن تصبح مرادفة للحزن
والخراب والسواد لفظاعة ما جرى، وجميع الشعراء يشتركون في هذه الدلالات والأبعاد
بتقارب ملحوظ حيناً، وتغير ملحوظ حيناً آخر ..

كما يمكن تمييز جملة من السمات التي تميزت بها قصيدة الوطن في الفن الشعري الجزائري
الناصري، تبرز بجلاء في العديد من النصوص الشعرية، أبرزها تقمة الحزن والألم التي تصادفك في
كل حرف، وفي كل بيت شعري، على ما آل إليه الوضع في هذا الوطن، فالشاعر مالك
بيوتية لم يجد أمامه إلا اللوت والرصاص والقنلة:

من سنين وهم يطلقون الرصاص

ومن سنوات ونحن نخوت

تعبنا من اللوت نحن، ولم يعب القنلة!

ولم يستريحوا

1- المصدر نفسه .. ص. 101.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
كي نستريح من الهرولة!¹

والشاعر فيصل الأحمر لم ير إلا المتاريس والحواجز والفراغ القاتل للمكان، لأن ما حدث
أكثر من أن يوصف، وما حدث هجر الإنسان والحيوان على حد سواء :

كل شيء تناءى

وها أنذا في جزائر مهجورة وأماكن مُقْفَرَة

ومشاعرٌ مقهورةٌ وأماني مديرةٌ

وفراغٌ يمزق فيه الرتابة فخ

كل شيء على هامش

والمتونُ بها حركاتُ الملوك

تجاورها هفهفاتُ الغباء

تتمتها سكناتُ الأميرين

فوق أراضي تمزقها نُصَبٌ وحُدُودٌ²

والمكان هنا دال من جهتين، الأول هو المعرب عنه مباشرة، والمعبر عنه بالفراغ والرتابة. .
والثاني هو المكان الافتراضي الذي ينزلق إليه الشاعر بطريقة غير محسوسة؛ ذلك هو
الكتاب، فالبلاد/المكان يتحول إلى كتاب مقسم إلى فضاءين: متن وهامش، فيجد الشاعر
نفسه مع القارئ وعامة الناس، و"كل شيء" على هامش فوقه متن مليء، مثلما هي حال الدنيا
والتاريخ منذ بدء الخليقة- المليء بأخبار الملوك والمشاهير ممن تغير أخبارهم وجه المكان
الحقيقي الذي يراه الشاعر مليئا حد التمزق بالنصب والموانع-.

أما الشاعر عبد الوهاب زيد وغيره من شعراء مرحلة التسعينيات، الذين تضمنت لغتهم
سمة الحزن، فقد أخذ الوطن عندهم دلالة الضياع واللامعنى واللاجدوى، لأن السلام قد

- مالك بوذينة: ما الذي تستطيع الفراشة أن تحمله . ص 95

- فيصل الأحمر: العالم تقريبا. منشورات إبداع، الجزائر، ط1، 2001، ص. 15.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
غاب وذهب الحمام وانتشرت العناكب التي لم تصبح هي حامية المكان بل أصبحت رمزا
للخراب ولفراغ المكان:

إنني لا أنام
دون كل الأنام
لا لشيء سوى
أنني من بلاد
تحب العناكب لكنها
لا تحب الحمام¹

وبمقابل هذه اللغة الحزينة، والنغمة اليائسة شاعت- على طرف النقيض- دلالة الفرح
والغد المشرق، والأمل في يوم جديد، ووطن الانتصار والنهوض من الكبوة مع الجيل نفسه من
الشعراء، وكان الشاعر بقلبين اثنين؛ قلب يسيطر عليه الحزن وقلب يبشر بالفرح، وهذا نجده
بكثرة عند الشاعر عز الدين ميهوبي عبر قصائده في ديوان "اللعة والغفران" حيث حول
السقوط إلى نهوض وانتصار:

إن الجزائر من دمعي ومن دمكم
وألف ألف شهيدٍ بأسماء . . سقطاً
إن الجزائر يا أحباب . .
ما انكسرت
لكنها انتصرت
والعقد ما انفرداً²

1- عبد الوهاب زيد: ذاكرة الجرح والأمنيات -ديوان مخطوط -.

2- عز الدين ميهوبي: اللعة والغفران . ص 14.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
فالشاعر عز الدين ميهوبي في كل نص يكتبه، يبرق للقارئ بهذا الأمل، الذي يجب علينا
أن نؤمن به ونسعى إلى تحقيقه، وإن لم نستطع فيكفي الأمل، لأنه طريق الانتصار والعودة من
جديد، لأن النهزم من الداخل لا يستطيع أن يستمر في الحياة :

سَتَطَّلِعُ رَغْمَ الْمَوَاجِعِ

شَمْسُ الْوَطَنِ

فَلَا تَيَأْسُنْ

سَتَبْقَى الْجَزَائِرُ شَاخِجَةً مِثْلَكُمْ

رَغْمَ أَنْفِ الْفِتَنِ

وَسَيَكْبُرُ فِينَا الْوَطَنُ¹

لقد اختلفت دلالات الوطن في الشعر الجزائري المعاصر من شاعر إلى آخر، ومن نص إلى
آخر، لكن ما هو متفق عليه هو هذا التجلي الوطني والمتابعة الشعرية للأحداث السياسية التي
مرّ بها الوطن - الجزائر - بوعي تام، ورؤيا فكرية منسجمة مع توجهات الشعب الجزائري،
ومع الآمال المعلقة على شعرائه ومفكره، حيث سيحاسب التاريخ الشعراء على ما قدموه
للوطن، وما كتبوه فيه.

وستبقى النصوص التي كتبت في حب الجزائر، من أبرز النصوص الشعرية في المتن الشعري
الجزائري، لأنها حملت الوطن هما وموضوعا وسيلة للتعبير السياسي، وكانت دليلا على
مشاركة الشعراء في التاريخ للأزمة التي حلت بالجزائر في فترة التسعينيات.

فالشاعر الأصيل المرتبط بشعبه وبقيمه السامية وتاريخه الناصع من واجبه المواكبة، لا
الانغماس السياسي الفج، وتكرار ما هو واقع وترديد الشعارات وممارسة الخداع والكذب
الشعري. لأن ما يبقى هو هذا الشعر الذي يكشف ويفضح الممارسات المشبوهة، والظلم
المسلط على رقاب المغلوبين على أنفسهم، في شكل شعري يراعى فيه جماليات الشعر، وأداء
رسالته. مع إبراز التاريخ الوطني، وتاريخ المكان/ الرمز، والتشبيث بعقيدة الشعب .

1- المصدر نفسه . ص 77/75.

الوطن ودلالاته في الشعر أ. محمد الصالح خرف
وصفوة القول إن الوطن يشكل ظاهرة عامة في شعرنا العربي القديم والحديث والمعاصر،
من المشرق العربي إلى المغرب العربي. وقد زادت حدة الاهتمام به مع المهنجات الجديدة
وانتقال بعض الشعراء العرب للعيش في البلدان الأوروبية والأمريكية، وظهور حركات
التحرر، والحركات القومية في البلدان العربية، وتحرر الكثير من الشعراء من السلطة السياسية.
الحاكمة.

وقد تعددت دلالات الوطن في النص الشعري، وهذا التعدد ناتج عن اختلاف التوجهات
الفكرية والرؤى السياسية للشعراء، إذ يستحيل أن ينتج النص دون ظلال وهذه الظلال لا
محالة واقعة في النص الشعري سواء أظهرت للقارئ أم خفيت.

الإعاقة والوقاية منها

الدكتور محمد الطاهر المحمودي

جامعة السابع من أبريل-ليبيا

لقد كانت فئة المعاقين في العصور السابقة تعيش على هامش الحياة ولكن سرعان ما تبدل الحال في العصر الحديث، حيث شهدت الإعاقة والمعاقون تغييراً كبيراً من خلال التقدير والاهتمام الكبيرين لهم من قِبَل العديد من المجتمعات، ويتضح ذلك جلياً من خلال الاهتمام بهم في العديد من الجوانب مثل: النفسية والصحية والتأهيلية... وغيرها من الجوانب الأخرى التي تعبر على حسن رعاية تلك الشريحة من أبناء المجتمع، حيث أقيمت المعاهد والمراكز الخاصة لتقديم الخدمات الرعائية التي يحتاجونها.

كما سنت التشريعات والقوانين التي تكفل لهم حقوقهم المشروعة، وقد لاقى الإعاقة اهتماماً كبيراً من المجتمعات الحديثة، وبخاصة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ومن يتناول الإعاقة من حيث تعريفها وأسبابها والوقاية منها، يجدها متنوعة ومتفاوتة ومتعددة وقابلة للدراسة من زوايا مختلفة وحسب وجهات نظر مختلفة.

أولاً: تعريف الإعاقة: لقد تعددت تعريفات الإعاقة واختلفت من مجتمع إلى آخر ومن وقت إلى آخر، ولكنها بشكل عام تكاد تتفق فيما بينها على مضمون عام. وفيما يلي يمكن الإشارة إلى بعض هذه التعريفات:

أ - تعريف الإعاقة في اللغة العربية: لقد ورد في معجم مختار القاموس معنى (تعوق والتعويق): "الحبس والتشبيط والعوق: من يعوق الناس عن الخير"¹، كما ورد في المعجم الوسيط (عاق) عن الشيء بمعنى: "منعه منه وشغله عنه"².

1- الزاوي، الطاهر، مختار القاموس، (الطبعة الثانية)، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، 1978، ص445.

2- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (الجزء الثاني)، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ص643.

الإعاقة والوقاية منها د. محمد الطاهر المحمودي

ب- تعريف الإعاقة تربوياً: ومن وجهة النظر التربوية، فإن الطفل المعاق: "هو ذلك الطفل الذي يعاني من نقص في قدرته على التعلم بمجالاته المختلفة وعلى مزاوله السلوك الاجتماعي السليم، نتيجة قصور جسمي أو حسي أو عقلي أو اجتماعي"².

ج- تعريف الإعاقة نفسياً: والإعاقة من الناحية النفسية: "تتضمن الاضطرابات النفسية كما تظهر في الحالات العصائية والذهانية واضطرابات الشخصية"³.

د- تعريف الإعاقة اجتماعياً: وتعرف الإعاقة من الناحية الاجتماعية على أنها: "العجز عن التفاعل السليم مع البيئة والانحراف عن المعايير والقيم وثقافة المجتمع"⁴.

هـ- تعريف الإعاقة مرضياً: ومن الناحية المرضية فإن الإعاقة تعني: "فقدان جزئي أو كلي لوظيفة عضو ما في الجسم، ليس من الأسباب، بحيث يكون ذلك العضو من الناحية الفسيولوجية والديناميكية ميتاً"⁵.

وكذلك الإعاقة المرضية تعني أن: "الطفل المصاب بمرض يجعله عاجزاً عن تحقيق احتياجاته والتواؤم اجتماعياً ونفسياً مع أقرانه وكسب عيشه بنفسه عند اكتمال نموه"⁶.

1- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (الجزء الثاني)، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ص 643.

2- حسين، محمد عبد المؤمن، سيكولوجية غير العاديين وتربيتهم، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 1986، ص 14.

3- رمضان، السيد، إسهامات الخدمة الاجتماعية في مجال رعاية الفئات الخاصة، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1990، ص 193.

4- عبده، بدر الدين كمال، الإعاقة في محيط الخدمة الاجتماعية، الإسكندرية، المكتب العلمي للكمبيوتر والنشر والتوزيع، 1995، ص 219.

5- Samuel Turek- Orthopaedic principles and Applications , (3è Edition). Volum1. 1982. p321.

6- يونس، أحمد السعيد ومصري عبد الحميد حنورة، رعاية الطفل المعوق صحياً ونفسياً واجتماعياً، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991، ص 8.

الإعاقة والوقاية منها د. محمد الطاهر المحمودي

و- تعريف الإعاقة جسدياً: تعرف الإعاقة من الناحية الجسدية بأنها: "كل ما يتصل بالعجز في وظيفة الأعضاء الداخلية للجسم، سواء أكانت أعضاء متصلة بالحركة كالأطراف أم المفاصل، أم أعضاء متصلة بعملية الحياة البيولوجية كالقلب أو الرئتين أو الكليتين، وما إلى ذلك"¹.

ز- تعريفات عامة للإعاقة:

1) ما عرفت به منظمة الصحة العالمية التعوق من أنه: "فقدان أو تحديد الفرص لتأدية الفرد دوره في الحياة والمجتمع على قدم المساواة مع الآخرين"².

2) كذلك عرف التعوق بأنه: "فقدان القدرة كلها أو بعضها على اغتنام فرص المشاركة في حياة المجتمع على قدم المساواة مع الآخرين"³.

3) ولقد عرفت الإعاقة أيضاً بأنها: "حالة تحد من مقدرة الفرد على القيام بوظيفة واحدة أو أكثر من الوظائف التي تعتبر العناصر الأساسية لحياتنا اليومية، من قبيل العناية بالذات أو ممارسة العلاقات الاجتماعية أو النشاطات الاقتصادية، وذلك ضمن الحدود التي تعتبر طبيعية..."⁴.

4) ومن التعريفات العامة أيضاً للإعاقة هو تعريفها بأنها: "العلة المزمنة التي تؤثر على قدرة الشخص (جسماً أو نفسياً)، فيصبح نتيجة لذلك غير قادر على أن يتنافس بكفاية مع أقرانه الأسوياء"⁵.

¹ - المليجي، إبراهيم عبد الهادي، الرعاية الطبية والتأهيلية من منظور الخدمة الاجتماعية، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1991، ص260.

² - عقد الأمم المتحدة للمعوقين، 1983-1992، برنامج العمل العالمي المتعلق بالمعوقين، الأمم المتحدة نيويورك، 1983، ص3.

³ - القواعد الموحدة بشأن تحقيق تكافؤ الفرص للمعوقين، الأمم المتحدة، 1994، ص10.

⁴ - كما ورد في كتاب الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادئ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987، ص101.

⁵ - رمضان، السيد، مرجع سابق، ص179.

الإعاقة والوقاية منها د. محمد الطاهر المحمودي
ولعله واضح من التعريفات والتفسيرات السابقة الذكر أنها متشابهة فيما بينها ومكملة لبعضها بعض في إظهار وإبراز وتفسير الإعاقة ورسم معالمها للمجتمع ومن له اهتمام بها سواء أكان على المستوى الخاص أم العام.

ثانياً: تعريف المُعاق: إن الإعاقة التي تصيب الإنسان متعددة ومتنوعة من حيث العضو الذي تصيبه، ودرجة الإصابة التي تقع عليه، وكذلك من حيث تسمية ذلك النوع من الإعاقة.

إن لفظ (مُعاق) شأنه شأن لفظ (إعاقة) من حيث تعدد التعاريف ووجهات النظر نحوه، وعلى الرغم من ذلك التعدد فإن هناك نوع من التشابه والتقارب في تلك التعاريف.

إن العديد من الأقطار العربية حاولت أن تأتي بتعريف محدد للفظ (مُعاق) ويظهر ذلك من خلال التشريعات والقوانين التي سنتها هذه الأقطار في هذا الإطار، وذلك مساهمة منها لإبراز مدى الاهتمام بالفرد المعاق في تلك المجتمعات.

وفيما يلي سيتم عرض مجموعة من تعريفات لفظ (مُعاق) قدمتها ليبيا وبعض الأقطار والجهات الدولية الأخرى.

أ) تعريف المُعاق في ليبيا: ليبيا كغيرها من الأقطار العربية أو غير العربية الأخرى التي اهتمت بالمعاقين والإعاقة بشكل عام، وبرز هذا الاهتمام بوضوح في القانون رقم (3) لسنة 1981م بشأن المعاقين الذي أشار في مادته الأولى إلى أن المُعاق: "هو كل من يُعاني من نقص دائم يعيقه عن العمل كلياً أو جزئياً، وعن ممارسة السلوك العادي في المجتمع أو عن أحدهما فقط، سواء كان النقص في القدرة العقلية أو النفسية أو الحسية أو الجسدية، وسواء كان خلقياً أو مكتسباً"¹.

¹ - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، أمانة اللجنة الشعبية العامة للضمان الاجتماعي، مجموعة تشريعات الضمان الاجتماعي، (الجزء الرابع) منشورات أمانة اللجنة الشعبية العامة للضمان الاجتماعي، الدار العربية للكتاب، 1979 - 1983، ص 15.

الإعاقة والوقاية منها د. محمد الطاهر الحمودي

(ب) تعريف المُعاق في لبنان: لقد عرف "قانون رعاية المعاقين" اللبناني الذي صدر عام 1973م المُعاق بأنه: "كل شخص تكون إمكانياته لاكتساب وحفظ عمل منخفضة فعلياً بسبب عجز أو نقص في مؤهلاته الجسدية أو العقلية"¹.

(ج) تعريف المُعاق في العراق: وقد عرف المُعاق في قانون الرعاية الاجتماعية العراقي الذي صدر سنة 1980م بأنه "كل من نقصت أو انعدمت قدرته على العمل أو الحصول عليه أو الاستقرار فيه بسبب نقص أو اضطراب في قابليته العقلية أو النفسية أو البدنية"².

(د) تعريف المُعاق في تونس: إلى جانب ذلك يتناول القانون التونسي نفس الموضوع حيث قال: "يعتبر مُعاق كل شخص ليست له مقدرة كاملة على ممارسة نشاط أو عدة أنشطة أساسية للحياة العادية نتيجة إصابة وظائفه الحسية أو العقلية أو الحركية. إصابة ولد بها أو لحقت به بعد الولادة"³.

(هـ) تعريف المُعاق في مصر: يعرف قانون تأهيل المعاقين رقم (39) لسنة 1975م المُعاق بأنه:

- "هو المواطن الذي استقر به عائق أو أكثر يوهن من قدرته ويجعله في أمس الحاجة إلى عون خارجي واع مؤسس على أسس عملية وتكنولوجية يعيدها إلى مستوى العادية، أو على الأقل أقرب ما يكون إلى هذا المستوى"⁴.

¹ - عمار، عبد الرزق، "التشريعات العربية الخاصة بالمعوقين"، المجلة العربية للتربية، السنة الثانية، (العدد الأول)، يناير 1982، ص 158.

² - المرجع السابق، ص 158.

³ - المجلة العربية للتربية، (المجلد التاسع)، (العدد الثاني)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، سبتمبر، 1989، ص 69.

⁴ - رمضان، السيد، مرجع سابق، ص 182.

- الإعاقة والوقاية منها د. محمد الطاهر المحمودي
- وهو: "كل فرد يختلف عن يطلق عليه لفظ سوي في النواحي الجسمية أو العقلية أو الاجتماعية، إلى الدرجة التي تستوجب عمليات التأهيل الخاصة، حتى يصل إلى استخدام أقصى ما تسمح به قدراته ومواهبه"¹.
- و- تعريف المُعاق في بريطانيا: وضعت بريطانيا عام 1944م أول تعريف للمُعاقين يقول: "المُعاق هو الشخص الذي فيه لأصابته أو مرضه أو لتشوه خلقي تكون قدرته الخلاقة قد قلت، لا يستطيع القيام بعمل بمفرده أو الاستمرار في عمله السابق الذي كان يمكن أن يزاوله لولا إصابته أو مرضه أو التشوه الخلقي، وكان هذا العمل يطابق سنه وتجربته ومؤهلاته"².
- ز- تعريف المُعاق في أمريكا: عرفت الولايات المتحدة الأمريكية عام 1955م المُعاق على أنه: "الشخص الذي نسبة لتعوقه قد لا يستطيع جزئياً أو كلياً القيام بعمل، والتعوق في حد ذاته هو حالة جسمية أو عقلية تعيق الفرد عن العمل أو الدراسة أو القيام بواجباته المترتبة"³.
- ج- كذلك عرف مؤتمر السلام العالمي والتأهيل المُعاق بأنه: "كل فرد يختلف عن يطلق عليه لفظ "سوي" أو "عادي جسياً أو عقلياً أو نفسياً أو اجتماعياً" إلى الحد الذي يستوجب عمليات تأهيله خاصة حتى يحقق أقصى تكيف تسمح به قدراته الباقية"⁴.
- ط- كما عرف المُعاق بأنه: "شخص لديه إعاقة تؤثر عليه قليلاً، ولكن نادراً ما تكون مؤثرة على كل مظاهر سلوكه"⁵.

¹ - نفس المرجع السابق، ص182.

² - من أجل المعاقين، السنة الدولية للمعاقين - المشاركة الكاملة، (الجزء الرابع)، الأمانة العامة للاتحاد العربي للأخصائيين الاجتماعيين - بنغازي، (بدون تاريخ)، ص261.

³ - المرجع السابق، ص261.

⁴ - الشيباني، عمر التومي، الرعاية الثقافية للمعاقين، ليبيا- تونس، الدار العربية للكتاب، 1989، ص14.

⁵ - Mohammed. Sh. M.Alzubaydi. Teaching Methods For Hearing Impairedpupils In IRAQ. University of Bath. Bathi. UK. 1988. p8.

وبعد هذا العرض لتعريفات المعاق، يستطيع الباحث أن يستخلص من خلالها بعض خصائص الإنسان المعاق في النقاط التالية:

1- الإنسان المعاق الذي لديه عجز أو قصور في بعض إمكانياته الجسمية أو العقلية أو الحسية أو الاجتماعية، قد يجعله غير قادر على ممارسة حياته بشكل طبيعي وتحمل مسؤوليات نفسه جزئياً أو كلياً كغيره من الأفراد الأسوياء.

2- نتيجة الإعاقة الموجودة لدى الفرد المعاق، وكذلك عدم الاهتمام به وتقديم الرعاية اللازمة له، سيكون عبثاً على أسرته وبالتالي على مجتمعه.

3- قد يكون بعض الأفراد المعاقين نتيجة للإعاقة التي لحقت بهم غير قادرين على أن يتكيفوا مع الوضع الذي يعيشونه والمحيط الذي من حولهم، الأمر الذي قد يلحق بهم بعض الاضطرابات النفسية التي تؤدي إلى عدم توافقه مع الاجتماعي والشعور بالنقص والوحدة من خلال ذلك.

4- من خلال ما تقدم تبرز أهمية وضرورة عملية التأهيل وإعادة التأهيل بالنسبة للفرد المعاق في جميع المجالات التي تعتبر ضرورية ولازمة، حتى ينتقل المعاق من حالة العجز وعدم القدرة إلى وضع أفضل ولو نسبياً.

ثالثاً: أسباب الإعاقة: لقد تعددت أنواع الإعاقة واختلفت من تصنيف إلى آخر لتوقع على الفرد عدم القدرة أو العجز سواء أكان جزئياً أم كلياً ودون تمييز بين ذكراً أو أنثى، أو بين كبيراً أو صغيراً طالما توافرت لها الظروف والأسباب لتنتقل الفرد من نخانة الأسوياء إلى نخانة ذروا الاحتياجات الخاصة (المعاقين)، وفي هذا الإطار فإن الأسباب التي تؤدي بالإنسان إلى حالة الإعاقة متعددة ومتنوعة ومتداخلة لتخلق إنساناً مُعاقاً يعيش بين أفراد أسرته أو في إحدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية، إن أكثر من نصف بلون من البشر يعانون من الإعاقة والعجز في العالم بسبب المرض والوهن الجسدي والعقلي والحسي، كذلك يوجد معاقون بسبب إعاقات

الإعاقاة والوقاية منها د. محمد الطاهر المحمودي
اجتماعية وعضوية، التي بدورها تبعدهم عن بؤرة الحياة وتبقي بهم على هامش الحياة
الاجتماعية¹.

ومن خلال ذلك سوف نقدم في هذه الورقة بعض الأسباب التي تؤدي بالإنسان إلى حالة
إعاقاة:

أ) الأسباب الوراثية: قد تبدأ ملامح الإعاقاة التي تصيب الإنسان منذ بداية تكوينه وهو في
رحم أمه، وتبدأ تلك تكون أسباب الإعاقاة متهيئة منذ فترة الإخصاب، الأمر الذي ينتج عنه نقل
الإعاقاة إلى الجنين حسب قوانين الوراثة.

وقد يتعرض الجنين للإصابة بالإعاقاة نتيجة لأن الأسرة مصابة بنوع من أنواعها وبخاصة
حالات الشلل والإعاقات الحسية الأخرى التي لها علاقة بعامل الوراثة، ويكون ذلك من خلال
الزواج من الأقارب الذين ظهرت فيهم مثل هذه الإعاقات، وقد لا يصاب الطفل الأول والثاني،
ولكنها قد تظهر فيما بعد².

كذلك عندما تضاب الأم "بأي من الأمراض المزمنة، مثل: السكر، والدرن، والزهري،
والسيلان، والأمراض المعدية للجهاز البولي، تكون سبباً في ظهور عيوب خلقية في الأطفال"³.
وبشكل عام فإنه: "يمكن القول: إن حالات الإعاقاة الراجعة إلى أسباب الوراثة الجينية، أقل
من حالات الإعاقاة التي ترجع إلى الأسباب البيئية"⁴.

إذاً هكذا نجد الجوانب الوراثية تلعب دوراً كبيراً في حدوث بعض حالات الإعاقاة لدى بعض
الأفراد، وذلك مثلها مثل حالات الوراثة الإيجابية التي تؤثر على الأفراد في مثل الذكاء وملامح

¹ -Inbrief.world program of action concerning. Disabledpersons. Newyork. 1992.pl

² - إبراهيم رجومة زايد وآخرون، المعاقون ومجالات الأنشطة الرياضية، طرابلس- الجماهيرية، المنشأة العامة
للنشر والتوزيع والإعلان، 1984، ص22.

³ - دافيدوف، لندال، مدخل علم النفس، (ترجمة: سيد الطواب وآخرون)، (الطبعة الثانية)، دارما كجروهل
للنشر، (بدون تاريخ)، ص111.

⁴ - المليحي، إبراهيم عبد الهادي، مرجع سابق، ص264.

الإعاقة والوقاية منها د. محمد الطاهر المحمودي

الشخصية والبنية البدنية وغيرها، فالوراثة لها تأثيرها الإيجابي على الإنسان، وعلى العكس من ذلك لها أثرها السلبي الذي يقع عليه ويجعله يُعاني من تلك النتائج ولو نسبياً.

(ب) الأسباب المكتسبة: مثلما للأسباب الوراثية دوراً كبيراً في حدوث الإعاقة، فإن الأسباب البيئية أو المكتسبة لها من الأهمية. يمكن في إصابة الإنسان بإحدى أنواع الإعاقة، بل قد يكون لها التأثير الأكبر في حدوثها لما لها من تعدد وتنوع، وهذه الأسباب هي نتيجة مؤثرات البيئة الخارجية التي يتعرض لها الفرد في مختلف فترات حياته.

ويتمحور بعض هذه الأسباب في النقاط التالية:

1- أثناء عملية الولادة: لاشك أن عملية الولادة مصحوبة بالعديد من الآلام والمشاكل والمخاطر التي قد تؤثر سلباً على المولود بشكل مباشر أو غير مباشر، إن هذه المرحلة تتسم بنوع من الأهمية، فبعد انتهاء الفترة الطبيعية لبقاء الجنين داخل رحم أمه، يواجه المولود في هذه الفترة الجو الخارجي، ويقابل فيه الحياة الخارجية، وفي هذه الأثناء إذا توافرت الظروف المناسبة لعملية الولادة من حيث الإمكانيات الطبية والأفراد المختصون في هذا المجال تقل أو تتلاشى الخطورة التي قد تحدث نوع من الإعاقة، وعلى العكس من ذلك فسوف تكون النتائج سلبية وغير مرضية.

ومن بين الأضرار والآثار السيئة التي قد تحدث للمولود: الضغط على رأسه، الأمر الذي قد يسبب له نوعاً من الإعاقة، أو ما قد يحصل له من جذب لأحد أطرافه، بالإضافة إلى ما قد يلحق الأم من أذى بدني أو نفسي قد تطول المعاناة منه.

2- بعد عملية الولادة: تنتهي مرحلة الولادة مع ما صاحبها من مشكلات قد تكون طبية أو فنية أو غيرها، حتى يجد المولود نفسه يعيش بين أحضان أسرته غالباً، أو في بعض المؤسسات الاجتماعية التي تأوي وتهتم بأولئك الأطفال، وخلال المرحلة العمرية التي يمر بها المولود قد يواجه العديد من الصعوبات والمشاكل التي قد تنعكس عليه سلباً وأحياناً قد تكون سبباً في الإصابة بنوع من الإعاقة، وذلك مثل عدم توافر التغذية الضرورية والجيدة، أو عدم الاهتمام

الإعاقة والوقاية منها د. محمد الطاهر المحمودي

بالطفل من حيث التطعيم الذي يتماشى مع عمره وفي الوقت المناسب ضد الأمراض، أو عدم توافر الرعاية الصحية اللازمة له بشكل عام.

3- الحوادث: تلعب الحوادث بشكل عام دوراً كبيراً وخطيراً في احتمالية إصابة الفرد بوع أو أكثر من أنواع الإعاقة، كحالات ارتجاج الدماغ الناجم عن الحوادث المختلفة التي يتعرض لها الفرد أو حالات البتر التي تقع عليه نتيجة لذلك، والحوادث تتعدد وتتنوع، ولكن أهمها حوادث السيارات ووسائل المواصلات الأخرى، كذلك حوادث الوقوع والسقوط من المنازل والأماكن المرتفعة، وهي غالباً ما تكون سبباً مباشراً في إحداث الإعاقة للأفراد ولا ننسى الحوادث التي يتعرض لها العمال والمنتجون في المصانع المختلفة.

وذلك نتيجة لعدم توافر شروط السلامة اللازمة في المواقع الصناعية أحياناً، والإهمال وعدم الوعي والشعور بالمسؤولية والتهور أثناء التعامل مع بعض الآلات أحياناً أخرى.

كذلك الطبيعة الغاضبة والثائرة وما يحدث من ذلك مثل: الأعاصير القوية والزلازل التي تحدث من حين إلى آخر، قد تكون سبباً مباشراً أيضاً في إلحاق الأذى والإعاقة بالفرد.

4- الاختراعات العلمية والحروب: إن الاختراعات العلمية والحروب بشكل خاص تأتي لتحتل مكاناً بارزاً في التأثير على الأسوياء وجعلهم تحت طائلة الفئات المعاق، حيث أصبح الإنسان في هذا العصر يعيش في وسط مليء بالاختراعات العلمية -التي نحن في حاجة ماسة إليها جميعاً- في مختلف المجالات.

فإذا استغلها الإنسان استغلال جيد، رجعت عليه بالفائدة، أما إذا أسيء استعمالها سواءً أكان ذلك بقصد أم عن غير قصد فإنها تكون ضارة ومؤلمة له وتلحق به الأذى أحياناً.

فالاختراعات العلمية هي سلاح ذو حدين، فإذا ما سخر لصنع القنابل والأسلحة التي تفتك بالإنسان وتدمر البيئة كالأسلحة النووية والكيميائية والجرثومية وغيرها عندما تستعمل في الحروب لقهر وإذلال بعض البشر، فإنها تكون عامل دمار وفناء، أما إذا ما استخدمت الاستخدام الجيد وسخرت لخدمة الأغراض المدنية والإنسانية، فإنها تسهم في عملية التنمية

الإعاقة والوقاية منها د. محمد الطاهر المحمودي
والبناء، وبالتالي تحسن وترفع من مستوى معيشة الأفراد وتكون عاملاً من عوامل النمو والتطور
الذي تصبو إليه الشعوب جميعاً.

كما تسهم بعض أشكال العنف التي يرتكبها أبناء البشر ضد بعضهم البعض، والفقر ونقص
التغذية والأوبئة، كلها قد تكون سبباً من أسباب إلحاق الإعاقة ببعض الأفراد.

رابعاً: **الوقاية من الإعاقة:** لقد تعددت أشكال وألوان الصراع الذي اتخذته المجتمعات
البشرية من أجل البقاء ضد الأخطار الخارجية الطبيعية التي تهدد كيانها، بحيث تنسب في إلحاق
الأذى بالإنسان أحياناً، وتقضي عليه أحياناً أخرى منذ القدم، فكان خطر الحيوانات المفترسة
وأحوال الطقس المتغيرة والصعبة له أثر كبير في ذلك، ثم يأتي دور الأمراض والأوبئة، هي
الأخرى كذلك لتنال من الإنسان وتسبب له بعض العاهات أحياناً وتؤدي به إلى الموت أحياناً
أخرى، وذلك مثل الطاعون والملاريا وغيرها من الأمراض والأوبئة الفتاكة في بعض المجتمعات.
وبفضل التقدم العلمي الذي نتج عن السلسلة المتواصلة من جهود الإنسان في مجال البحث
العلمي والتطور في مجالات الطب أمكن من التغلب على العديد من الأوبئة والأمراض، وذلك
نتيجة لرغبة الإنسان في إطالة أمد الحياة البشرية وتخفيض آلامها وتجاوز تلك المخاطر التي تهدد
حياته.

ومن خلال الاهتمام والتوعية الصحية الشاملة والمحافظة على النظافة الفردية والعامية وإتباع
الأسلوب الصحي في الحياة اليومية، يضع الإنسان نفسه إلى حدٍ ما في مأمن من التعرض
للأمراض التي قد تفتك به أو تؤدي به إلى الإعاقة، أيضاً إتباع نظام غذائي سليم، لاشك في أنه
يسهم في بناء صحة الفرد بالشكل الصحيح، مما يزيد في مقاومته ومناعته من العديد من
الأمراض.

كذلك للوقاية من الإعاقة الناتجة عن الزواج من الأقارب أو الذين تظهر فيهم مظاهر
الإعاقة، يجب على الشباب والشابات الابتعاد عن الزواج من بعض الأقارب -وبخاصة الذين قد
تكون لديهم مثل تلك الحالات- وعمل الفحوصات اللازمة واستشارة الأطباء المختصين في هذا

الإعاقة والوقاية منها د. محمد الطاهر المحمودي
المجال، حتى يقللوا من عملية إنجاب أطفال غير عاقلين ومعايقين، وإذا ما تم ذلك تكون قولة
"الوقاية خير من العلاج" ذات قيمة عالية وفائدة كبيرة للجميع.
يضاف إلى ذلك الاهتمام بالمرأة الحامل من حيث تقديم الرعاية والخدمات الطبية والعلاجية
اللازمة لها لتفادي ما قد يقع من إعاقة للجنين نتيجة القصور في الخدمات السابقة الذكر.
وأخيراً يأتي دور وأهمية التوعية والتثقيف والإرشاد الصحي والصناعي من خلال قنوات
الإعلام المختلفة وإظهار حجم مشكلة الإعاقة وما يترتب عليها من مشاكل نفسية وعضوية
اجتماعية واقتصادية وغيرها من المشكلات التي تؤثر على التنمية بوجه عام.
هذه بعض العوامل والأسباب التي ذكرت أو لم تذكر يمكن أن تقي الإنسان من حدوث
الإعاقة له أو على الأقل محاولة التقليل من حدتها وحجمها.

المقدمة

المكتبية في ظل مجتمع المعلومات:

من المكتبي إلى أخصائي المعلومات

الأستاذ مراد كريم

جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة

المقدمة:

شهدت المهنة المكتبية تطورا كبيرا في السنوات الأخيرة وذلك بالنظر إلى الاستخدام المكثف للتكنولوجيا الحديثة في العمل المكتبي وتزايد الطلب على المعلومات في مختلف المجالات الدراسية والعلمية إضافة إلى المجالات الاقتصادية التنموية حيث أصبح الوصول إلى المعلومات بطريقة سهلة وفعالة يكتسي أهمية متزايدة لدى كل فئات المجتمع.

لقد تطورت مهنة المكتبي بصفة واضحة وأصبحت مهام المكتبي تقوم على أسس علمية وتقنية وهو أخصائي في المعلومات على درجة عالية من التأهيل العلمي والتدريب العملي يسمح له بإرشاد الأستاذ الجامعي والمعلم المدرسي والطالب والجمهور العام على اختلاف مستوياته التعليمية والثقافية.

وفي ظل هذه المفاهيم الجديدة تغيرت مهام المكتبي وتطورت وظائفه تزامنا مع تطور وتنوع وسائل عمله وهذا الترابط بين الوسيلة والعمل في حد ذاته جعل مهنة المكتبي تأخذ أبعادا جديدة حتى في التسمية ذاتها، إذ أصبح يعرف بأخصائي المعلومات أو خبير المعلومات كل من يعمل في المكتبات ومراكز التوثيق والأرشيف؛ وهي أحدث تسمية للعاملين في هذه المؤسسات التوثيقية، كانعكاس لتطبيقات تكنولوجيا المعلومات وتطور الأوعية المكتبية وظهور شبكات وأنظمة الإعلام الحديثة والإنترنت والوسائط المتعددة والمكتبات الإلكترونية. كما أصبحت مهنة المكتبات والمعلومات تلعب دورا هاما في خدمة التطور العلمي والصناعي في مختلف بلدان العالم ولهذا أصبح اختصاصي المعلومات يحظى بمكانة مرموقة في ما يعرف بمجتمع المعلومات.

1- مجتمع المعلومات: مجتمع المعلومات تسمية تطلق على المجتمع الذي يوظف

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كريم

تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في كل نشاطاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. ولقد عرف المجتمع الحديث تسميات عديدة مثل المجتمع ما بعد الصناعي والمجتمع الاستهلاكي ومجتمع المعرفة نظرا للتزايد الكبير في حجم المعلومات والتراكم المعرفي الذي ميز هذا العصر وما صاحبه من تطور في تكنولوجيا المعلومات والاتصال وظهور شبكة الإنترنت وهي عوامل زادت من أهمية المعلومات في حياة الفرد والمجتمع بل جعلت منها مجالاً استثمارياً ومعياراً لقياسي مدى تطور اقتصاديات مختلف بلدان العالم. "يقصد بمجتمع المعلومات جميع الأنشطة والموارد والتدابير والممارسات المرتبطة بالمعلومات إنتاجاً ونشراً وتنظيماً واستثماراً. ويشمل إنتاج المعلومات أنشطة البحث على اختلاف مناهجها وتنوع مجالاتها بالإضافة إلى الجهود والتطوير والابتكار على اختلاف مستوياتها كما يشمل أيضاً الجهود الإبداعية والتأليف الموجه لخدمة الأهداف التعليمية والتثقيفية والتطبيقية"¹، "كما عرف مجتمع المعلومات بأنه المجتمع الذي يعتمد في تطوره بصورة أساسية على المعلومات وشبكات الاتصال والحواسيب"². والملاحظ أن أغلبية التعريفات التي وردت بشأن مجتمع المعلومات تركز في مجملها على ربط بناء هذا المجتمع على المزاجية بين تكنولوجيا المعلومات ووسائل الاتصال المتطورة وبقوى القول أنه "ليس من السهل وضع تعريف محدد، واضح وشامل المفهوم مجتمع المعلومات إذ لا يكفي توفير وسائل الاتصال الحديثة وتكنولوجيا المعلومات بأنواعها وأشكالها في مجتمع ما ليحمل هذه التسمية، بل لابد فوق ذلك من أن يتوفر هذا المجتمع على درجة عالية من التكوين والتأهيل والوعي"³.

وهناك جملة من المعايير لابد أن تتوفر في أي مجتمع حتى يصبح مجتمعاً للمعلومات⁴

- 1- أبو بكر. محمود الهوش. التقنية الحديثة في المعلومات والمكتبات: نحو إستراتيجية عربية لمستقبل مجتمع المعلومات. القاهرة. دار الفجر للنشر والتوزيع. 2002. ص. 13.
- 2- أبو بكر. محمود الهوش. المصدر نفسه. ص. 13.
- 3- عبد اللطيف صوفي. المكتبات في مجتمع المعلومات. عين مليلة. دار الهدى. 2003. ص. 81.
- 4- عبد اللطيف صوفي. المصدر نفسه. ص. 81.

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كريم

المعيار التكنولوجي: ويعكس مدى انتشار تكنولوجيا المعلومات والاتصال في كل مكان داخل المدن والقرى والمؤسسات والمنازل والمدارس وما إليها ومدى استخدامها والتحكم فيها.
المعيار الاقتصادي: ويعكس مستوى الأفراد الاقتصادي، ودخلهم المادي، ومواردهم الاقتصادية، والموارد الاقتصادية للمعلومات التي ينتجها ومدى تطور الريف من الناحية الاقتصادية.

المعيار السياسي: ويعكس مدى ترسيخ الديمقراطية وتعزيزها وحرية التداول والتعبير واختيار المسؤولين والنضج السياسي للأفراد والمجتمع.
المعيار الثقافي: ويعبر عن المستوى العلمي المعرفي للأفراد وإدراكه لأهمية المعلومات كقيمة ثقافية.

المعيار الاجتماعي: وجود وعي داخل المجتمع بأهمية المعلومات ودورها في حياة المجتمع وسعي كل أفرادهِ إلى استعمال الوسائط والمعلومات في حياتهم اليومية.
لقد أصبح الوصول إلى تحقيق مجتمع المعلومات يعد أكبر تحد يواجه الشعوب في مختلف أرجاء العلم ويشكل فرصة تاريخية لتطوير حياة الإنسان وذلك من خلال جعل المعلومات في صميم البرامج الحكومية ومن أولويات التعاون الدولي وانطلاقاً من هذه المعطيات الجديدة أصبح التفكير في عقد مؤتمر عالمي لمجتمع المعلومات أمراً يطرح نفسه وبإلحاح في ظل تنامي المهوة الرقمية بين بلدان الشمال والجنوب وازدياد نسبة الفقر في العالم وتراجع حقوق الإنسان.

2- القمة العالمية الأولى لمجتمع المعلومات (جنيف، سويسرا، 2003):

انعقدت القمة العالمية الأولى لمجتمع المعلومات بالعاصمة السويسرية جنيف من 10 إلى 12 ديسمبر، بمشاركة أكثر من 6000 مندوب و56 رئيس دولة لمناقشة العديد من القضايا التي أصبحت محل اهتمام دول العالم مثل:

- أمن المعلومات وشبكة الإنترنت.
- حقوق الملكية الفكرية الرقمية.
- دعم وتمويل مجتمع المعلومات العالمي.

- البرمجيات والبحث في تطوير صناعتها ونشرها.

- حرية الرأي والتعبير ودور وسائل الإعلام.

ولعل أكبر إنجاز قامت به القمة العالمية الأولى لمجتمع المعلومات وباتفاق كل المتبعين والمهتمين يتمثل في إعلان مبادئ وخطة عمل يمثلان مرجعية وقاعدة لبناء مجتمع المعلومات الذي تصبو إليه كل دول العالم. مجتمع غايته الناس ويتجه نحو التنمية، مجتمع يستطيع كل فرد فيه استحداث المعلومات والمعارف والنفاز إليها واستخدامها وتقاسمها بحيث يمكن الأفراد والمجتمعات والشعوب من تسخير كامل إمكاناتهم في النهوض بتنميتهم المستدامة وفي تحسين نوعية حياتهم وذلك انطلاقاً من مقاصد ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة والتمسك بالاحترام الكامل للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

2-1- تعريف مجتمع المعلومات في قمة جنيف 2003:

إنه من الضروري التطرق إلى مفهوم مجتمع المعلومات من وجهة نظر ممثلي الدول والحكومات وكل المشاركين من مفكرين وخبراء في القمة الأولى لمجتمع المعلومات التي انعقدت بجنيف سنة 2003 تحت شعار "بناء مجتمع المعلومات: تحد عالمي في الألفية الجديدة"، وكان الفهوم الذي اعتمده القمة هو اعتبار "مجتمع معلومات مجتمع جامع هدفه الإنسان ويتجه نحو التنمية، مجتمع يستطيع كل فرد فيه استحداث المعلومات والمعارف والنفاز إليها واستخدامها وتقاسمها، ويتمكن فيه الأفراد والمجتمعات والشعوب من تسخير كامل إمكاناتهم للنهوض بتنميتهم المستدامة ولتحسين نوعية حياتهم، وذلك انطلاقاً من مقاصد ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة والتمسك بالاحترام الكامل للإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتسخير إمكانات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات للنهوض بأهداف التنمية. وأنه مجتمع للجميع يسعى إلى ضمان استفادة الجميع من الفرص التي تتيحها تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. وتعزيز التنوع الثقافي واحترامه والاعتراف بدور التعاون الدولي والإقليمي لبناء مجتمع معلومات جامع لأن التنوع الثقافي هو التراث المشترك للإنسانية جمعاء، وينبغي أن يقوم مجتمع المعلومات على أساس احترام الهوية الثقافية والتنوع الثقافي واللغوي والتقاليد والأديان وأن يعزز احترام هذه المفاهيم،

المهمة المكتسبة في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كريم
وأن يشجع الحوار بين الثقافات والحضارات⁵.

كما أن استعمال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات ونشرها يمثل تحقيق فوائد في كل جوانب الحياة اليومية. وتطبيقات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات تنطوي على أهمية في العمليات والخدمات الحكومية والرعاية الصحية والمعلومات الصحية والتعليم والتدريب والعمل وتوفير فرص العمل والأعمال التجارية والزراعة والنقل وحماية البيئة وإدارة الموارد الطبيعية والوقاية من الكوارث، والثقافة، واستئصال الفقر وغيرها من الأهداف الإنمائية المتفق عليها.

إن ما يمكن قوله حول القمة العالمية الأولى لمجتمع المعلومات التي انعقدت بجنيف من 10 إلى 12 ديسمبر سنة 2003 وبإجماع أغلبية المتبعين، هو كونها لم تفلح في إحداث إجماع حول القضايا المهمة التي انعقدت من أجلها مثل تضييق الفجوة الرقمية بين الشمال والجنوب والدفاع عن التعددية في المعلومات وترسيخ حقوق الإنسان إلا أنها استطاعت أن تحقق اتفاقاً على إعلان مبادئ وخطة عمل لتحقيق مجتمع المعلومات وهذا في حد ذاته يشكل نجاحاً لهذه القمة لأنها استطاعت وضع معالم وملامح مجتمع المعلومات، وكيفية تسخير تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وتعميم الاستفادة منها لكل شعوب العالم إضافة استئصال الفقر والجوع، وتطوير التعليم بكل مراحلها للجميع كما أكدت القمة وبالإجماع على عالمية حقوق الإنسان ومبادئ الديمقراطية والحكم الرشيد.

3- القمة العالمية الثانية لمجتمع المعلومات (تونس، 2005): جاءت الطبعة الثانية للقمة

العالمية لمجتمع المعلومات المنعقدة بتونس بين 16 و18 نوفمبر 2005 في ظرف عالمي سياسي واقتصادي وأمني متميز واستثنائي مما يزيد في كبر التحديات التي تواجه المجتمع الدولي لتحقيق مبادئ وأهداف مجتمع المعلومات ومحاربة الفقر في العالم ونشر السلم والعدالة والديمقراطية في ربوع المعمورة والتأكيد على الالتزام الدولي بالتقليص من الهوة الرقمية بين الشمال والجنوب.

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كوريم

حضرت القمة وفود تمثل 174 دولة وفاق عدد المشاركين 800 مندوب عن المنظمات الأومية والمؤسسات والقطاع الخاص ومنظمات المجتمع المدني، ولقد حاول المنظمون لهذه القمة العالمية الثانية لمجتمع المعلومات السعي لتجاوز مرحلة المبادئ وخطة العمل اللذان شكلا أهم محاور القمة الأولى الميعقدة بمجئيف سنة 2003 وذلك من خلال تجسيد مشروع حقيقي وفعال لإرساء لمجتمع المعلومات ووضع الآليات المناسبة لتنفيذ ذلك.

ولقد تركزت أشغال قمة تونس العالمية لمجتمع المعلومات على الموضوعات التالية:

- مسألة الفجوة الرقمية بين دول الشمال والجنوب، وكيفية التقليل منها.

= استغلال الرصيد التكنولوجي والاتصالي لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

= تدويل إدارة الانترنت التي تنفرد الولايات المتحدة الأمريكية حاليا بتسييرها.

= صندوق التضامن الرقمي الدولي الموجه لإعانة الدول الفقيرة والمتخلفة معلوماتيا.

3-1- تعريف لمجتمع المعلومات في قمة تونس 2005: "مجتمع معلومات" بمجتمع عالمي جامع

ذي توجه تنموي يضع البشر في صميم اهتمامه"، هذا المجتمع يتميز بسمات عديدة، لعل أبرزها أنه:

- يُمكن الأفراد والمجتمعات والشعوب في كل مكان في العالم من إنشاء المعلومات والمعارف والنفاذ إليها والإفادة منها وتبادلها وتقاسمها والمشاركة فيها حتى يتسنى لهم تحقيق كامل إمكاناتهم في النهوض وتحسين نوعية الحياة وبلوغ أهداف ومقاصد التنمية المستدامة المتفق عليها دوليا، بما في ذلك الأهداف الإنمائية للألفية. وأن يتمتع الأفراد في هذا الإطار بكافة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والترابط بينها وعدم قابليتها للتجزئة وفي مقدمتها: حرية التعبير وحرية تدفق المعلومات.

- يُسخّر إمكانات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في خدمة أهداف التنمية، لما لها من تأثير هائل على جميع مظاهر الحياة، وبما تحدّثه من تحول في الأنشطة البشرية والتفاعل بين البشر، وذلك في إطار من الوعي بأنها أداة أو وسيلة جبارة تزيد الإنتاجية وتولّد النمو الاقتصادي بدعم خلق فرص العمل، فضلا عن قدرتها على تدليل العقبات التقليدية

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كريم

- يستند إلى دور مركزي للعلوم والتقانة وما تثمره بحوثها من نتائج في بناء هذا المجتمع وتطوير مقوماته، فضلاً عما يحدّثه تبادل هذه النتائج وإشاعة الإفادة منها من تقدم وتطوير لصالح الملايين من الناس في جميع أرجاء المعمورة.
- يحقق التضامن والمشاركة والتعاون بين الحكومات وبعضها، أي بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية، وبينها وبين أصحاب المصلحة الآخرين: القطاع الخاص والمجتمع المدني، أي داخل مجتمعات هذه البلدان، من أجل سد الفجوة الرقمية وتحقيق تنمية متناسقة وعادلة ومنصفة للجميع. وكل ذلك في إطار من احترام مبدأ المساواة في السيادة بين جميع الدول، واحترام التعدد الثقافي واللغوي، والحفاظ على التراث والإرث الثقافي للشعوب، فضلاً عن إتاحة فرص أفضل للنفاذ للمعلومات والإفادة من تطبيقات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات داخل هذه المجتمعات بصفة خاصة: للشباب، باعتبارهم في طليعة مبتكريها وأوائل الساعين لتطبيقها وهم القوى العاملة في المستقبل، وكذلك للمرأة والطفل وذوى الاحتياجات الخاصة والفئات المهمشة والضعيفة والفقراء، لما يمكن أن يحققه ذلك من هبة بيئة تمكينية تتيح المساواة والعدل وتحقق مستويات أرفع من التنمية⁶.

6 - Disponible sur le Site: <http://www.smsitunis2005.tn/plateforme/detail.php?id=574> - (13.01.2007)

4- تعريف جامعة الدول العربية مجتمع المعلومات:

وهو تعريف صدر في ماي 2005 بالقاهرة ضمن تقرير عن الأمانة الفنية لمجلس الوزراء العرب للاتصال والمعلومات - إدارة الاتصال وتكنولوجيا المعلومات تحت عنوان "نحو تفعيل خطة عمل جنيف: رؤية إقليمية لدفع وتطوير مجتمع المعلومات في المنطقة العربية" ويعرف مجتمع المعلومات في هذا التقرير " بأنه البيئة الاقتصادية والاجتماعية التي تطبق الاستخدام الأمثل لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات الجديدة بما في ذلك الإنترنت، وتعنى بنشر هذه التكنولوجيات وتوزيعها توزيعاً عادلاً ليعم النفع على الأفراد في حياتهم الشخصية والمهنية. وتتنوع أمثلة استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وتختلف مجالاتها بحيث تشمل التعليم، والخدمات الاجتماعية والصحية، والبنوك والموارد التمويلية، وفاعلية الجهاز الحكومي، وغيرها، إذ أن مجتمع المعلومات يستغرق وقتاً أقل في العثور على المعلومات التي يحتاج إليها ويتمتع بشكل عام بفاعلية وإنتاجية أفضل. وتمتد منافع تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أيضاً إلى المهام اليومية الصغيرة؛ مثل البحث عن جداول القطارات، أو مستشفى تقدم خدمات، أو عنوان إحدى الجهات الحكومية المسئولة عن نشاط ما. كما يضيف كل من الإنترنت والبريد الإلكتروني وما لهما من انتشار في كل مكان إلى القدرة على تبادل المعلومات ونشرها بسرعة وبأسعار منخفضة."⁷

وينشغل العالم أجمع بمشكلة الفجوة الرقمية بين دول الشمال والجنوب وكيفية التقليل منها وإدراكا من الدول العربية لأهمية هذا التحدي فهي تسعى اليوم إلى التحرك الفوري حتى يتبوأ المجتمع العربي المكانة التي تليق به وبمضارته في عصر تكنولوجيا المعلومات وعلى ضوء ما سبق ذكره من مفاهيم متصلة بهذا النمط الاجتماعي الجديد "مجتمع المعلومات" القائم أساساً على صناعة معلوماتية متطورة واستهلاكاً مكثفاً للمعلومات أضحى المكتبي يواجه جملة من

7 - إدارة الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات - لجامعة الدول العربية، ورقة عمل حول مؤشرات الفجوة الرقمية، القاهرة، 17-18/1/2005.

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كريم

التحديات تجعله بالضرورة ينتقل من المفهوم التقليدي للمهنة المكتبية إلى ما أصبح يعرف بأخصائي المعلومات، وتمثل هذه التحديات في:

— ثورة المعلومات التي تفرز كل يوم بل كل ساعة كميات هائلة من المعلومات العلمية، بحيث لا يمكن لأي مكتبة في العالم أن تدعي لنفسها الاكتفاء الذاتي، مهما بلغت إمكاناتها
المادية
ومواردها
البشرية.

— تنوع أشكال مصادر المعلومات التقليدية، والسمعية البصرية— والإلكترونية وما إليها.
— توفر البدائل المنافسة لها كـالإنترنت مثلا.

— تنوع احتياجات المستفيدين ومطالبهم وعمق تخصصاتهم، كما وكيفيا.
— ارتفاع تكاليف توفير مصادر المعلومات⁸.

— الانتشار الواسع للدوريات الإلكترونية وصعوبة اختيار ما يتلاءم مع حاجات المستفيدين، وإمكانات المكتبة، مع توسع النشر الإلكتروني بعامة، والمعلومات المتاحة في الشبكات التي تصب في صميم حاجات الباحثين وتقدم بحوثهم العلمية.

— ملكية مصادر المعلومات أو إتاحة الوصول إليها عبر اتفاقيات الترخيص وما في حكمها.
— إنشاء المكتبات الرقمية (Digital Library) أو ما يسمى أيضا بالمكتبات الإلكترونية (Electronic Library) أو المكتبات الافتراضية (Virtual Library) ، وما يتصل بها من معالجة وتزويد وتوفير المعلومات وما إليها.

— مواكبة الوسائط المتعددة ذات الأهمية البالغة اليوم في التعليم والتعليم العالي، بل هي من أهم الوسائل استخداما في نقل المعلومات حتى أصبح عصرنا الحاضر يسمى بعصر الوسائط المتعددة (Multi Media) ، وهي الوسائط أصبح لها علماؤها، ونجومها وخبرائها، ورساميها، ومكثبيها.

8 - الخليلي، محمد بن صالح. استخدام المكتبات في البيئة الإلكترونية (دراسات عربية في المكتبات وعلم المعلومات)، مج16. ع. 3 (سبتمبر 2001) ص. 25 .

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كويم

— الأطروحات الجامعية الإلكترونية وما يتصل بها من تخزين واسترجاع وحقوق مؤلفين وإدخال في الشبكة، ووضعها بصورة ملائمة تحت التصرف⁹.

5- المكتبي:

هو القائم على الكتب، حافظ الكتب، الأمين، الحارس، المكتبي وهي تسميات نسبت لكل من كان يعمل بالمكتبة، ومهنة المكتبي من المهن القديمة التي عرفها الإنسان وقام بها عبر مختلف العصور ولقد كان القائم على الكتب يحضى باحترام كبير في الوسط الذي يعيش فيه خاصة وأن المكتبة كانت تعتبر مكان إنعاش الروح عند فراعنة مصر، كما أولى اليونانيون اهتماما واحتراما كبيرين للرجل الذي يحفظ الكتب ويشرف على المكتبة كما أن لظهور الإسلام دور كبير في تطوير مفهوم المهنة المكتبية ولقد استعملت تسمية البيت للدلالة على المكتبة مثل بيت الحكمة في بغداد ودار الحكمة في مصر ولقد تلازم تطور مهنة المكتبي مع مختلف التطورات التي عرفتها المكتبة والقائم على المكتبة وحارس المكتبة وأمين المكتبة.

كما يسمون في التقليد البريطاني حتى اليوم القائم بأمر الكتاب في المتحف البريطاني الحارس (KEEPER) للدلالة على مهمته في الحفاظ على الكتاب¹⁰.

في الوقت الحالي أصبح المكتبي يعرف باسم أمين المكتبة وهو مصطلح مترجم إلى العربية من المصطلح الإنجليزي (LIBRARIAN) والفرنسي (BIBLIOTHECAIRE) ولقد أضيفت كلمة أمين مكتبة للدلالة على المهام التي يقوم بها المكتبي "ولكن استخدامات كلمة أمين في اللغة العربية ارتبط بأمين المخازن وأمين المحفوظات إلخ...، والمعنى أنه الكاتب المسؤول عن السجلات... وهذا المعنى هو أبعد ما يكون عن وظيفة المسؤول عن خدمة الكتب والمعلومات

9 - صوفي، عبد اللطيف. التحديات المعلوماتية وثقافة المواجهة. مجلة المكتبات والمعلومات. قسنطينة: قسم

المكتبات، ع.1، (أفريل 2002)، ص. 10.

10 - بدر أحمد. المدخل إلى علم المعلومات والمكتبات. الرياض: دار المريخ، 1985، ص.73.

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كريم

العلمية بالمكتبة ومراكز المعلومات، إذ أن عمله ليس كتابيا أو روتينيا، ولكنه يتصل بالمحتوى الفكري والعلمي والفني للمطبوعات بالدرجة الأولى¹¹.

لقد تغيرت الصورة التقليدية التي عرفت بها مهنة المكتبي ولم يعد أمين المكتبة مجرد حارس على محتويات المكتبة أو وسيطا بين الكتاب والقارئ بل أصبح المكتبي يعالج الإنتاج الفكري وينظمه ويضع أنجع الوسائل لحفظه واسترجاعه عند الحاجة.

كما تطورت مهنة المكتبي بصفة واضحة وأصبحت مهام المكتبي تقوم على أسس علمية وتقنية "وهو أخصائي في المعلومات على درجة من التأهيل العلمي والتدريب العملي يسمح له بإرشاد الأستاذ الجامعي والمعلم المدرسي والطالب والجمهور العام على اختلاف مستوياته التعليمية والثقافية، أي أن هذا الأمين مستشار المعلومات ضمن فرق البحوث والدراسة"¹².

برزت وظائف ومهام جديدة للعاملين في مختلف المؤسسات التوثيقية كالمكتبات العامة والمكتبات المدرسية والجامعية المتخصصة ومراكز التوثيق، بالإضافة إلى مؤسسات ومراكز الأرشيف وظهرت أنشطة جديدة تفرعت عن الوظائف القديمة التي يمارسها المكتبيون وموظفو المحفوظات كأعمال البيبلوغرافيا والتحليل الوثائقي والتكشيف وهي مهام نوعية تخصصية ولقد استفادت المهنة المكتبية كغيرها من المهن من التطور التكنولوجي في وسائل العمل وظهور الأوعية والوسائط الجديدة، وكان لتطور الإعلام الآلي وظهور أجيال جديدة من الحواسيب والآلات، بالإضافة إلى نمو شبكات وأنظمة المعلومات الدور الكبير في تطور مفهوم المهنة المكتبية، حيث أن المعلومات أصبحت تشكل العملة الأساسية المتداولة بين المؤسسات المتخصصة فأصبحت الكفاءة في المعالجة والسرعة في البحث والتنفيذ هي التي تحدد مستوى المؤسسات العاملة في قطاع المعلومات وهو ما أدى إلى ظهور جيل جديد من العاملين في قطاع المكتبات والمعلومات، حيث ظهرت تسمية أخصائي المعلومات أو خبير المعلومات.

11 - بدر، أحمد. المرجع السابق. ص 75.

12 - بدر، أحمد. المرجع السابق. ص 76.

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كريم

6- المفاهيم الحديثة للمهنة المكتبية :

لقد تطورت وظائف ومهام العاملين في مختلف المؤسسات التوثيقية كالمكتبات العامة والمكتبات المدرسية والجامعية المتخصصة ومراكز التوثيق، بالإضافة إلى مؤسسات ومراكز الأرشيف وظهرت أنشطة جديدة تفرعت عن الوظائف القديمة التي يمارسها المكتبيون وموظفو المحفوظات كأعمال البيبليوغرافيا والتحليل الوثائقي والتكشيف وهي مهام نوعية تخصصية ولقد استفادت المهنة المكتبية كغيرها من المهن من التطور التكنولوجي في وسائل العمل وظهور الأوعية والوسائط الجديدة، وكان لتطور الإعلام الآلي وظهور أجيال جديدة من الحواسيب والآلات، بالإضافة إلى نمو شبكات وأنظمة المعلومات الدور الكبير في تطور مفهوم المهنة المكتبية، حيث أن المعلومات أصبحت تشكل العملة الأساسية المتداولة بين المؤسسات المتخصصة فأصبحت الكفاءة في المعالجة والسرعة في البحث والتنفيذ هي التي تحدد مستوى المؤسسات العاملة في قطاع المعلومات وهو ما أدى إلى ظهور جيل جديد من العاملين في قطاع المكتبات والمعلومات، حيث ظهرت تسمية أخصائي المعلومات أو خبير المعلومات.

7- أخصائي المعلومات:

تعد وظيفة أخصائي المعلومات "وظيفة اتصال ومعايشة ذلك أن العمل في ميدان المعلومات هو قبل كل شيء عمل جماعي، زد على ذلك، فإن العلاقات الشخصية مع المستفيدين ومنتجي المعلومات لها التأثير الحاسم فيما يتعلق بكفاءة الخدمات، ولا بد أن يكون خبير المعلومات قادرا على فهم الآخرين وكسب ثقتهم والمشاركة في الحياة الجماعية وباختصار أن يكون قادرا على تحقيق الاتصال مع الآخرين، ويستوجب هذا الجانب الأخير مهارة لغوية وقدرة على التعبير الواضح والمتناسق كتابيا وشفاهيا على حد سواء"¹³

كما أن التأهيل بالنسبة لأخصائي المعلومات لا بد أن يكون مبنيا على تكوين علمي وأكاديمي تكتسب من خلاله المقدرة لدى المتكون على استعمال الوسائل الحديثة لمعالجة

13 - غنشا، كلير. علوم وتقنيات المعلومات والتوثيق: مدخل عام. تونس: مطبعة المنظمة العربية للثقافة

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كرم

المعلومات سواء بالنسبة للفرز والتصنيف والفهرسة أو لتسجيلها وحفظها في الأوعية الجديدة والمقدرة على التعامل معها والوصول إليها ونقلها وبثها وتبادلها.

إن أهم ما يميز حاضرنا هو تسميته بعصر المعلومات، أي العصر الذي أخذت فيه المعلومات جزءا كبيرا من حياة الإنسان واهتماماته وأصبحت المعيار الذي تقاس به مستويات ودرجات الأشخاص والمجتمعات وحتى الشركات والتجمعات الاقتصادية " وهناك أيضا صناعة وتجارة المعلومات التي تشكل جزءا لا يستهان به الآن في اقتصاديات الأمم المتقدمة، ثم هناك أيضا مؤسسات أو مرافق المعلومات التي يناط بها عمليات الجمع والتنظيم والتحليل والخدمات المرتبطة بالمعلومات بهدف إتاحة الانتفاع بها للجيل الحاضر وحفظها للأجيال القادمة ويقف وراء كل ذلك العنصر البشري. بما يملك من خواص فريدة وهبها الله له"¹⁴.

إن أهمية أخصائي المعلومات تزداد يوما بعد يوم ويجد كل من ينتمي إلى مهنة المكتبات والمعلومات نفسه أمام تحديات كبيرة تلزمه بالتأقلم مع كل ما هو جديد سواء تعلق ذلك بمخطط العمل ومناهجه أو بالتحكم في الوسائل التكنولوجية الجديدة، ليتمكن من تأدية رسالته كاملة في عالم متغير... عالم يختلف كثيرا عما كان عليه من قبل، إنه عالم تكنولوجيا المعلومات المتقدمة والفائقة، عالم التكتلات المعلوماتية وشبكات الاتصال البعيدة المدى.

ويمكن أن نلخص جملة المهام الجديدة لأخصائي المعلومات في البيئة المعلوماتية السائدة حاليا في كونه:

- معالج المعلومات: حيث يقوم بإنشاء قواعد للمعلومات ويصمم مواقع ويب (sites web) وينظم المعلومات ويثبثها للمستخدمين على الخط كما يقوم بالتكشيف والاستخلاص الإلكتروني.
- مدرب للمستخدمين: حيث يقوم بمساعدة المستخدمين وتدريبهم على تقنيات البحث عن المعلومات في مختلف المصادر الورقية واللاورقية (الإلكترونية).

14 - عبد الهادي، محمد فتحي. المكتبات والمعلومات: دراسات في الإعداد المهني والبيبلوجرافيا والمعلومات

والمعلومات. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 1993. ص 19.

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كريم

— مسير لنظم المعلومات: يقوم بوضع نظم للمعلومات بما يتماشى مع سياسة المكتبة وأهدافها.

— مهندس المعلومات: حيث يشرف على تسيير نظام المعلومات من الجانب التقني المتصل بعلم المكتبات

كما يشرف أيضا على الحواسيب ومعدات الاتصال والشبكات وهذا مجال متصل بالإعلام الآلي.

— مترجم علمي: حيث يعمل على مساعدة المستفيدين على تخطي الحواجز اللغوية، وهذا يستدعي منه أن يكون متقنا للغات الأجنبية.

— وسيط المعلومات: حيث يقوم بمساعدة المستعملين في الحصول على المعلومات والمواد المعرفية بمختلف أشكالها.

— خبير المعلومات: وهو خبير في مجال موضوعي محدد حيث يدرس طلبات الرواد من الأوعية المكتبية ثم يرشدهم إلى مصادرها وكيفية الوصول إليها.

— مدير المعلومات: أي أنه يتولى مسؤولية التخطيط والتنسيق والضغط لبرامج المعلومات والموارد البشرية والمالية اللازمة .

8- الدور التعليمي للمكتبي في المكتبات الجامعية:

تنطلق الجامعة في تأدية رسالتها التعليمية من مبدأ توظيف كل مصالحها لتحقيق هذا الهدف. والمكتبة الجامعية هي واحدة من هذه المصالح أو المؤسسات التي تبني خدماتها على فلسفة تعليمية أو مبدأ "التعلم" والتعلم لم يعد يقتصر على الدروس النظرية والمحاضرات وإنما اتسعت دائرته لتشمل المكتبة ودور المكتبي فيها.

يقوم المكتبي في الجامعة بمساعدة الطالب والباحث على الوصول إلى المعلومات العلمية، بينما يقوم الأستاذ الجامعي بتقديم المعلومات في حدود المقررات والمقاييس المدرسة، والفرق الذي نلاحظه للوهلة الأولى بين عمل الأستاذ والمكتبي في الجامعة هو أن الأول يتقيد في التدريس بعنصرين أساسيين، أولهما التخصص أي أنه يقدم معلومات في مادة أو موضوع متخصص

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كريم

(علوم، تكنولوجيا، طب، علوم اجتماعية، الخ...) حسب تخصص القسم أو الكلية، أما العنصر الثاني الذي يتقيد به فهو المقررات التي تحدد بدقة المواضيع التي تقدم للطلاب.

أما المكتبي فهو يساعد الطالب على الوصول إلى المعلومات التي يطلبها مهما كان اختصاصه، كان يعمل في مكتبة جامعية مركزية يجيب على طلبات المستعملين من كل التخصصات المختلفة الموجودة بالجامعة وهنا يتحقق مبدأ تعدد التخصصات (LA PLURIDCIPLINARITE) في عمل المكتبي بالجامعة.

وعادة ما يصادف الطالب صعوبات كبيرة في استخدام المكتبة الجامعية خاصة في السنة الأولى عندما يكون جديدا في انتمائه إلى الوسط الجامعي وحتى إذا اعتاد استعمال المكتبة أثناء دراسته الثانوية فإن ذهوله يكون كبيرا أمام العدد الهائل من الأوعية المكتبية المتراكمة في المكتبة الجامعية.

ولتفادي هذه الصعوبات التي قد تؤدي أحيانا إلى عزوف الطالب عن المكتبة، سارعت بعض المكتبات الجامعية إلى تكوين ما يسمى بمصلحة الخدمات والاستقبال والإعلام وهي مصالح ذات علاقة مباشرة مع رواد المكتبة، وخاصة الجدد منهم والهدف هنا هو إزالة الحواجز النفسية للمستعملين وتقديم معلومات عن المكتبة والتعريف بمراقفها وأقسامها وكذلك برصيدها وخدماتها¹⁵.

لم تعد المكتبات الجامعية تكتفي في دورها التعليمي بتوفير المعلومات للمستعملين وتقديم الخدمات المكتبية المعهودة، بل أصبحت تقدم تعليم استخدام المكتبة ومصادر المعلومات، وهناك دراسات متعددة أجريت في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا حول تدريس استعمال المكتبة من طرف مكتبيين مؤهلين وكان ذلك في جامعة برادفورد الإنجليزية، أين تعطي للطلاب في المرحلة الجامعية الأولى دروس عن كيفية استخدام المكتبة وطلب المعلومات لطلاب

15- RENOULT, Daniel. Les bibliothèques dans l'université. Paris: Editions du cercle de la librairie.1994.P.103.

المهنة المكتبية في ظل مجتمع المعلومات أ. مراد كرم

الدراسات العليا وحتى لأعضاء هيئة التدريس بالجامعة حيث يقوم المكتبي المدرس بتقديم محاضرات عن استخدام المكتبة والبحث، فيشرح الأساليب الفنية التي على الباحث استعمالها في البيولوجرافيات والكشافات والمستخلصات، كما تتضمن تعليم الطالب نظم التصنيف التي تسهل له الإحاطة بالمعلومات والوصول إليها، وللإشارة فإن الطالب سواء في مستوى التدرج أو ما بعد التدرج مطالب بتقديم بحوث حول المواضيع المكتبية التي درسها، حيث تأخذها الهيئة التدريسية بعين الاعتبار في التقييم العلمي للطالب.

الخلاصة

في ظل البيئة المعلوماتية الجديدة أو ما يعرف بمجتمع المعلومات أصبحت مهنة " إحصائي المعلومات " تتطلب تكويناً أكاديمياً عالياً ومتخصصاً لأن مثل هذه الوظيفة تستوجب معرفة جيدة بأساسيات العمل المكتبي والمهارة في تطبيق تقنياته كما تتطلب خبرة كافية بمبادئ التنظيم والإدارة والقدرة على تطوير طرق العمل فضلاً على المقدرة على اختيار وتشغيل النظم التكنولوجية الحديثة وكذلك الاتصال الجيد بالمستخدمين من مختلف المستويات والتخصصات.

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها في المكتبات الجامعية:

المكتبة الرقمية لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية نموذجاً

الأستاذ نبيل عكنوش

جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة

مقدمة:

مع حلول الألفية الثالثة يتضح جلياً أن الإنسان حقق تطورا هائلا في مجال التقنية والمعلومات والاتصال حتى أصبح العالم أشبه ما يكون قرية واحدة، وتعد المكتبات من أهم المؤسسات التي استفادت من هذا التطور وذلك من خلال توظيفها لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات في مختلف أنشطتها، للارتقاء بمستوى الأداء وتقديم خدمات بأفضل الوسائل كي يتسنى لها تحقيق السرعة والدقة والشمولية المطلوبة.

في ظل البيئة التكنولوجية السائدة حالياً، ظهر جيل جديد من المكتبات يتميز بالاستخدام المكثف لتقنيات المعلومات والاتصالات والحوسبة واستخدام النظم المتطورة في اختزان المعلومات واسترجاعها وبنها على رأسها ما يعرف بالمكتبات الرقمية التي تحفظ جميع أو أغلب مقتنياتها على أشكال مقروءة آليا كمكمل أو بديل للمطبوعات التقليدية.

تعد المكتبات الجامعية من المؤسسات التوثيقية التي تولي اهتماما فائقا لإنشاء المكتبات الرقمية سعياً منها إلى الارتقاء بخدماها بما يتناسب ويتجاوب مع تطلعات مستعمليها من الطلبة والباحثين، وضمن هذا السياق انطلق مشروع المكتبة الرقمية لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في جويلية 2002 كمشروع رائد يرمي إلى رقمنة رصيد المكتبة من كتب ومجلات ودوريات ومخطوطات لتيسير الوصول والاستفادة منها.

وقد جاء هذا البحث لتحقيق الأهداف التالية:

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها في المكتبات الجامعية أ. نبيل عنكوش
- التعريف بالمكتبات الرقمية والمفاهيم والمصطلحات الأخرى ذات العلاقة والتي أفرزتها
البيئة التكنولوجية الجديدة.

- تسليط الضوء على مميزات المكتبة الرقمية.

- التعريف بمشروع المكتبة الرقمية لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

- معوقات إدخال التكنولوجيا الرقمية للمكتبات.

1- التعريف بالمكتبة:

أنشئت جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بموجب المرسوم الرئاسي الصادر بتاريخ
04 أوت 1984، وهي مؤسسة عمومية تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي وتخضع
لوصاية التعليم العالي والبحث العلمي، وتم التدشين الرسمي لمقر المكتبة الجامعية في سبتمبر
1993 وسميت نسبة إلى عميدها السابق الدكتور أحمد عروة -رحمه الله-، وهي تتوفر على
مخزن لحفظ الكتب وقاعتين للمطالعة (للطلبة والطالبات)، وقاعة لمصادر ومراجع مقارنة الأديان
كما تتوفر على جناح خاص للمكفوفين، وجناح خاص لقراءة الأقراص المضغوطة، كما تضم
المكتبة قسما للإعلام الآلي يتولى مهام تسيير البرمجيات المطبقة بالمكتبة، وتأمينها وتوفير خدمة
الإنترنت كما تضم أيضا قسما للإجراءات الفنية والتقنية، وقسما خاص بالصيانة والتجليد.

كما توجد أقسام فرعية تتمثل أساسا في قسم الدوريات والأطروحات الجامعية، والمكتبة
الرقمية، ومكتبة للأساتذة والباحثين بما هبات مشايخ "مكتبات الشيوخ"، وأعيان من مختلف
أرجاء الوطن أغلبها كتب مرجعية قيمة ومخطوطات.

وحسب القرار الوزاري المشترك المؤرخ في 08 رجب 1425هـ. الموافق لـ 24 أوت
2004 الذي يحدد التنظيم الإداري لمديرية الجامعة وملحقة الجامعة ومصالحها المشتركة وحسب
المادة 21، فإن المكتبة المركزية للجامعة تتكفل بالمهام التالية:

- تنظيم الرصيد الوثائقي للمكتبة المركزية باستعمال أحدث الطرق للمعالجة والترتيب.

- مساعدة مستولي مكتبات الكليات والمعاهد في تسيير الهياكل الموضوعية تحت سلطتهم.

- صيانة الرصيد الوثائقي والتحيين المستمر لعملية الجرد.

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكوش
 - وضع الشروط الملائمة لاستعمال الرصيد الوثائقي من قبل الطلبة والأساتذة.
 - مساعدة الطلبة والأساتذة في بحوثهم البيبليوغرافية.

العدد (عناوين)		نوع الوعاء الفكري	
15250		كتب باللغة العربية Livres en langue Arabe	
1522		كتب باللغات الأجنبية Livres en langue Etrangères	
3745	626	الشيخ عمر الدين	مكتبات المشايخ
	143	الشيخ بدوي	
	619	الشيخ العياشي الورهان	
	418	الشيخ الساحلي	
	772	الشيخ حباب	
	367	الشيخ الحركاني	
	300	الشيخ الشطبي	
	700	الشيخ نعيم النعيمي	
1531		مكتبة مقارنة الأديان (الأباء البيض) Pères Blancs	
23281		مجموع الكتب - Livres - Total	
575		الدوريات Périodiques	
1019		الرسائل الجامعية Thèses	
719		المخطوطات Manuscrits	
30		مكتبة البرايل Braille	
CD-ROM - 150 K7.V 25		المكتبة السمعية Multimedia (CDRs-K7 Video)	
1562		المكتبة الرقمية Bibliothèque Numérique	

جدول يوضح توزيع رصيد المكتبة بحسب نوع الأوعية الفكرية ولغتها¹.

2- أتمتة الوظائف الرئيسية لمكتبة د. أحمد عروة الجامعية:

تشمل عملية أتمتة المكتبات الجامعية مجموعة من المصالح، بدءاً من مصلحة التوريد والافتناء
 فمصلحة الفهرسة (والبحث البيبليوغرافي ومسائلة أو استفسار قواعد البيانات) ثم مصلحة
 الإعارة حيث ييسر الحاسوب عملية الوصول للطلبات والسجلات المرتبطة بها، مع إمكانية

1 - إحصائيات مستخرجة من دليل مكتبة د. أحمد عروة الجامعية لسنة 2006/2005

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش
الاستفسار عن طلبات معينة أو عن الناشرين، كما أنه قادر على إيجاد المعلومات المطلوبة
والإجابة على الاستفسارات الخاصة بالتسديد والمخصصات المالية التي يتم من خلالها اقتناء
المجموعات المكتبية²، كما ييسر عملية المعالجة الفنية لمختلف الأوعية المكتبية وتقديمها
للمستفيدين في أسرع وقت وبأقل جهد ممكنين في إطار خدمات الإعارة الآلية.

ومن هذا المنطلق ارتأت مكتبة الدكتور أحمد عروة الجامعية تطبيق النظام الآلي في تسيير
عملياتها الرئيسية، بدءاً بنظام التزويد وعمليتي التصنيف والفهرسة قصد بناء قاعدة بيانات
بيبلوغرافية للحصول على خدمات معلومات راقية تستجيب لاحتياجات روادها، وأخيراً نظام
إعارة يتميز بدقة وسرعة عاليتين.

يعد النظام الآلي لمكتبة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية نظاماً محلياً؛ صمم من
طرف إطارات المكتبة (مكتبيين، مهندسين في الإعلام الآلي)، فهو بمثابة استثمار حقيقي وفعال
في الكفاءات البشرية العاملة بالمكتبة، ولقد أكدت نتائج التجارب الأولية لتطبيق النظام مدى
تطابقه وتجاوبه مع الاحتياجات الفعلية للمكتبة، إضافة إلى سهولة التحكم في كافة نواحي
تصميمه من التركيب، التطوير وإمكانية الدمج مع نظم أخرى.

3- تطور مفهوم المكتبة الرقمية :

لا أحد يستطيع أن يؤكد من هو أول من استخدم مصطلح المكتبات الرقمية Digital
Libraries، لكن جذوره تعود إلى عام 1945 عندما كتب فانيفر بوش* مقالة بعنوان: "كما
يمكن لنا أن نفكر" "As We May Think"، نشرها في مجلة "Athlantic Monthly" تتبع فيها
حركة ما أسماه بـ Memex، التي اشتقها من Memory Extender التي تمثل جزئية من
الذاكرة الإنسانية، التي وصف فيها أداة تساعد في إدارة مشكلات التواصل العلمي.

2 - Du chemin, Pierre Yves .- l'Art d'Informatiser Une Bibliothèque : Guide Pratique .-
Paris : Edition du Cercle de la Librairie, 1996.- p.49

*- فانيفر بوش كان مستشاراً للرئيسين الأمريكيين روزفلت وترومان.

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاً في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش
وفي عام 1965، جاء ليكليدر *Licklider. بمصطلح مكتبة المستقبل الذي تضمن متطلبات
وخطط لتطوير ما سماه بـ "الأنظمة المدركة" "Procognitive Systems" التي تُهدف إلى إعطاء
المستفيد ذخيرة معرفية وكأنه القائد، بل إننا نجد أن ليكليدر يذهب في وصفه لمكونات مكتبة
المستقبل وكأنه يصف حالة الانترنت اليوم عندما أكد أن من مميزات النظام الإدراكي لمكتبة
المستقبل ما يتمثل في الاتصالات والحاسبات مع الأسلاك التي تربط خزانة الحاسوب بشبكة
المنافع الحسية³.

كانت الشبكات في بداياتها الأولية، وتخزين المعلومات الفنية والعلمية للاسترجاع كان في
مراحل التأكد من النجاح، وفي بداية الثمانينات استطاعت المكتبات أن تضع فهارسها الآلية
على الانترنت (تهيئة الدخول عن بعد بواسطة تيلنت) عندما أسماها البعض بالمكتبات
الافتراضية، وهو المصطلح الذي تداخل كثيراً مع مصطلح المكتبات الرقمية، برغم أن تلك
الجهود كانت منصبه لتهيئة الوصول للمعلومات واستمر الحال زهاء عشر سنوات حتى شرعت
المكتبات فعلياً في بذل الجهود لإتاحة مجموعاتها بالكامل على الشبكة العنكبوتية، ولهذا فإن
البعض يرى أن مصطلح المكتبات الافتراضية يعتبر سلفاً لمصطلح المكتبات الرقمية، لكن الواضح
أن شهرة هذا الأخير مستمدة من مسمى التقنية المستخدمة حالياً، التي ساعدت في زيادة شهرة
المصطلح، وأيضاً التأطير الذي حظي به المصطلح جراء اعتماد مكتبة الكونجرس له في قائمة
رؤوس موضوعاتها.

ومع الاستخدام المتنامي للانترنت، وبخاصة بعد ظهور النسيج العنكبوتي العالمي www،
أصبح المستفيدون يطالبون بإلحاح المعلومات المرقمة في كل أشكال الأوعية، وبهذا الإحساس
أقدم بعض المتخصصين في الحاسوب (في أمريكا) بكتابة ورقة عن المكتبات الرقمية دون

*- كان مديراً لأربا ARPA الموزعة وكيفية تربطها والتي أنتجت فيما بعد بروتوكول TCP/IP.

3- وليام آرمز؛ تعريب أحمد عبدالله. - مفاهيم أساسية في بنية المكتبة الرقمية، متاح على الإنترنت:

<http://www.cybrarians.info/journal/no1/dlib.htm> - تاريخ زيارة الموقع: 11. 02. 2007

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش
استخدام اللفظ بشكل صريح ولو مرة واحدة، وقدموها عام 1994 إلى مؤسسات داعمة
للجامعات ونتج عن ذلك مبادرة المكتبات الرقمية والتي عرفت فيما بعد بـ Digital Library
(.1. DLI Initiative 1)، وهذا الدعم في حد ذاته عزز مصطلح المكتبات الرقمية وبخاصة أنها
قدمت 24 مليون دولاراً لهذه المبادرة، وفي عام 1998 أطلقت المبادرة الثانية بدعم فاق 55
مليون دولار، إضافة إلى العديد من الهبات لدعم مشروعات كبيرة مثل الذي قدم لدعم
مشروع الذاكرة الأمريكية American Memory⁴

4- مفهوم المكتبة الرقمية:

المكتبات الرقمية Digital Library، هي مجموعة من مواد المعلومات الإلكترونية أو الرقمية
المتاحة على خادم المكتبة server ويمكن الوصول إليها من خلال شبكة محلية أو عبر شبكة
الانترنت.

ويرى بورجمان⁵ أن المكتبات الرقمية ما هي إلا أشكال حديثة من نظم استرجاع المعلومات
أو نظم المعلومات التي تدعم إنتاج المحتوى الرقمي والإفادة منه والبحث فيه. فيما يراها البعض⁶
بأنها مجموعة التقنيات والأدوات والمصادر والإجراءات ذات الصلة بإدارة المحتوى في بيئة
المعلومات الإلكترونية.

أما معجم ODLIS الإلكتروني⁷ فيفيد بأن المكتبة الرقمية هي مكتبة بها مجموعة لا بأس بها
من المصادر المتاحة في شكل مقروء آلياً (في مقابل كل من المواد المطبوعة ورقياً أو فيلمياً

4 - وليام آرمر؛ تعريب أحمد عبدالله. - المرجع السابق.

5 - Borgman, C. (2003). Fourth DELOS Workshop on Evaluation of Digital Libraries: Testbeds, Measurements, and Metrics. <http://www.sztaki.hu>.

6 - Polger, T.W; Shapiro, C.D. and Josephs, M. R. (1995) The concept of models of use and its application in digital libraries. In: Proceedings of the Second Electronic Library and Visual Information Research Conference, ELVIRA 2, De Montfort University, Milton Keynes, UK, May 1995. London. Aslib, 1995, pp.62-9.

7 - Joan M. Reitz (2004). ODLIS: Online Dictionary for Library and Information Science. Available at: http://lu.com/odlis/odlis_d.cfm

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاً في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش (Microform)، ويتم الوصول إليها عبر الحاسبات؛ وهذا المحتوى الرقمي يمكن الاحتفاظ به محلياً أو إتاحتته عن بعد عن طريق الشبكات.

وربما كان أشهر تعريف للمكتبة الرقمية هو أنها مجموعات منظمة من المعلومات الرقمية⁸، يجمع هذا التعريف بين تنظيم المعلومات وجمعها، تلك العمليات التي تقوم بها المكتبات ودور الأرشيف التقليدية، ولكن مع عملية التمثيل الرقمي Digital Representation التي غدت ممكنة بواسطة الحاسبات.

ويرى Arms⁹ أن التعريف غير الرسمي للمكتبة الرقمية، هو أنها مجموعة منظمة من المعلومات، تصحبها بعض الخدمات، حيث تكون المعلومات مخزنة في أشكال رقمية ومتاحة عبر إحدى الشبكات. وإن العنصر الحاسم في هذا التعريف هو أنها معلومات منظمة. ذلك أن تياراً من البيانات يتم إرساله إلى الأرض من أي قمر صناعي لا يمكن أن نعده مكتبة. إلا أن نفس هذه البيانات، عندما يتم تنظيمها بصورة منهجية، تصبح مكتبة رقمية Digital Library Collection .

من ناحية أخرى، تتفاوت المكتبات الرقمية في حجمها من مكتبات بالغة الصغر إلى أخرى بالغة الضخامة، كما أنها يمكن أن تستخدم أي نوع من أجهزة الحاسبات وأي برمجيات ملائمة في هذا الصدد. وإن المحك الرئيس هنا هو أن المعلومات منظمة على الحاسبات، ويتم إتاحتها عبر إحدى الشبكات، مع ما يصاحب ذلك من إجراءات اختيار مواد المعلومات، وتنظيمها، وأرشفتها، وإتاحتها للمستخدمين.

ومع ذلك، ومن وجهة نظر إحدى هيئات اليونسكو¹⁰ فإنه لا ينبغي النظر إلى المكتبات الرقمية بوصفها فحسب مجموعة من مصادر المعلومات الرقمية وما يتصل بها من أدوات لإدارة هذه المجموعة، وإنما ينبغي النظر إليها بوصفها تلك البيئة التي تجمع معا بين المجموعات

8 - Lesk, Michael. (1997) Practical Digital Libraries: Books, Bytes & Bucks. San Francisco, Morgan Kaufmann Publishers.

9 - Arms, Willam Y (2000). Digital Libraries. MIT Press.

10 - UNESCO-IITE (2003). Digital Libraries in Education: Analytical Survey. Moscow: Education Service.

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش
والخدمات والأشخاص، لدعم الدورة الكاملة لإنتاج البيانات والمعلومات والمعرفة، وبها
وإخضاعها للدرس والتعاون، والإفادة منها.

5- أهداف المكتبات الرقمية:

لقد أوجزت لجنة تنسيق مبادرة المكتبات الرقمية أهداف المكتبة الرقمية فيما صاغته كرسالة
للمكتبة الرقمية عندما أكدت أن "الهدف الواسع لمبادرة المكتبة الرقمية يكمن في تحسين سبيل
تجميع مصادر المعرفة وتخزينها وتنظيمها وإتاحة استخدامها بشكل واسع في مختلف أشكالها
الالكترونية"، وجاء هذا التعريف لهذه اللجنة في الرسالة المكتوبة للمكتبة الرقمية بعد متابعة
اللجنة لستة مشروعات مدعومة من الحكومة الأمريكية، وحتى تتضح أهداف هذه المكتبة
الرقمية، نوجز خصائصها على النحو التالي:

- حيادية الموقع: تمتاز المكتبة الرقمية بأنها متوفرة للمستفيد في أي وقت ومن أي مكان
يتوفر فيه حاسوب مرتبط بشبكة.
- هيئة الدخول المفتوح: لا يمكن أن نصف أي مجموعات معلوماتية رقمية بأنها مكتبة
رقمية ما لم تكن مفتوحة أما للعامة أو لجمهورها التي تحدده هي. كما يتوجب توفر خصائص
البحث والتصفح حتى تسمى مكتبة رقمية؛
- مصادر معلومات متنوعة: تتميز المكتبة الرقمية باحتوائها على مصادر المعلومات
المختلفة فلا تكتفي بالمعلومات البيوجرافية أو النصية بل تشمل كل مكونات المعلومات
ومصادرهما على اختلاف أشكالها؛
- المشاركة في المصادر: تتبنى المكتبات الرقمية تعزيز مفهوم المشاركة في المصادر الذي
تؤمن به أيضا المكتبات التقليدية.
- حداثة المعلومات: لا فرق بين إنتاج المعلومة وإتاحتها في المكتبة الرقمية، ولذلك فإن
المعلومات حديثة جدا.

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش
- دائمة الإتاحة: تقضي المكتبة الرقمية على مشكلات ساعات العمل التي تؤرق المكتبيين التقليديين والمستفيدين التقليديين على حد سواء وذلك بتبنيها مفهوم 24-7، أي أربعة وعشرون ساعة يوميا- سبعة أيام في الأسبوع¹¹

6- مزايا المكتبات الرقمية:

يحدد آرمز¹² مزايا المكتبات الرقمية في العناصر التالية:

- أن المكتبة الرقمية تحمل مجموعاتها إلى المستفيد حيث هو؛ إذ توجد مكتبة حيثما يوجد حاسب إلكتروني، وربما ربط بشبكة.
- الإفادة من قوة الحاسبات في استرجاع المعلومات وتصفحها.
- إمكانية تقاسم المعلومات.
- سهولة تحديث المعلومات.
- إمكانية إتاحة المعلومات بصورة دائمة وعلى مدار الساعة.
- إمكانية إتاحة أشكال جديدة من المعلومات، قد لا يمكن تخزينها وبثها من خلال القنوات التقليدية.

ويضيف البعض إلى ذلك، أنه يمكن الوصول إلى المعلومات الرقمية بسرعة بالغة من أي مكان، كما يمكن نسخها لأغراض الحفظ دون أخطاء تذكر، ويمكن تخزينها بصورة مكثرة stored compactly، والبحث فيها بسرعة فائقة¹³ كما يفيد البعض أيضا بأن أهداف المكتبات الرقمية تتمثل في الإسهام في إنتاج المعرفة وتقاسمها والإفادة منها، مما يجعل المجتمعات أكثر فعالية وإنتاجية، وأيضا لتعظيم درجة التعاون بين تلك المجتمعات، و معاونة المجتمعات القائمة في قطاعات البحث والتعليم، وتيسير إنشاء مجتمعات جديدة في تلك القطاعات.

11 - Fox, Edward A. & Urs R. Shalini(2002). Digital Libraries. Annual Review of Information Science And Technology. Vol. 36. pp.503-589.

12 - Arms, William Y .Ibid

13 - حشمت قاسم . الاتصال العلمي في البيئة الإلكترونية. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاً في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكوش
إضافة إلى ذلك، فإن إنشاء المكتبات الرقمية ليس هدفاً في حد ذاته، وإنما تفيده هذه
المكتبات في إدارة المصادر الرقمية، والتجارة الإلكترونية، والنشر الإلكتروني، والتدريس
والتعلم، وغيرها من الأنشطة¹⁴ لقد أصبحت المكتبات الرقمية مؤسسات رئيسة في عديد من
المجالات المختلفة والمتنوعة، وتفيد بوصفها أداة رئيسة في توصيل المحتوى لأجل أغراض البحث
العلمي، والعمل التجاري، والحفاظ على التراث الثقافي والتعريف به.

وكثيرة هي المشكلات التي تواجه المكتبات التقليدية، والتي يمكن تجاوزها من خلال إنشاء
المكتبات الرقمية؛ وذلك مثل أزمة التكلفة التي تؤثر الآن في شراء المقتنيات وتقديم الخدمات،
والتكلفة المتزايدة لإنشاء المكتبات أو لحفظ المقتنيات، والتناقص المتزايد لمساحات المكتبات أمام
تزايد أعداد المستفيدين، والمسافات المكانية التي تفصل المستفيدين أينما كانوا عن المكتبات.

7- مشروع المكتبة الرقمية لجامعة الأمير عبد القادر:

تعد مشاريع المكتبات الرقمية التي تتبناها العديد من المكتبات الجامعية والعامية بالولايات
المتحدة الأمريكية وغيرها من الدول المتقدمة نموذجاً حياً للتعامل مع البيئة الإلكترونية
للمعلومات، وعلى الرغم من أن الإنتاج الفكري العالمي يزخر بالعديد من الأبحاث والدراسات
والمقالات التي تغطي موضوع المكتبة الرقمية بصفة عامة والتجارب القائمة في هذا الخصوص
بصفة خاصة، نجد أن تغطية الإنتاج الفكري العربي لهذا الموضوع ما زالت محدودة، ويمكن
إرجاع سبب قلة الدراسات والأبحاث في هذا المجال إلى ندرة مشاريع وتجارب للمكتبات
الرقمية التي تتبناها المكتبات. بمختلف أنواعها في الوطن العربي.

فمنذ فترة ليست بالقصيرة تنبّهت مكتبة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية إلى ما
يمكن أن تحققه من مكاسب وإنجازات إذا ما سارعت بخطى ثابتة إلى ملاحقة تطورات عصر
المعلومات والإمساك بمقوماته، إذ قامت بأتمتة عملياتها الفنية في فترة مبكرة وأدخلت النظم الآلية
وطبقته في تقديم خدماتها لمجتمع المستفيدين منذ سنة 1992، فكانت بذلك من بين المكتبات

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش
الجامعية الجزائرية الرائدة في هذا المجال، وبعد ثلاث سنوات أي في سنة 1995 قامت مكتبة
د.أحمد عروة الجامعية بتشغيل الشبكة المحلية الخاصة بها، وبعد هذه المرحلة الفتية التي عاشتها
المكتبة، وبعدما دخل العالم بأسره مرحلة متطورة ضمن آفاق عصر المعلومات وبهدف الاستفادة
الفعالة من التقنيات المتاحة في مجال نظم وتقنية المعلومات والاتصالات، سعت المكتبة إلى
مواكبة جميع هذه المتغيرات العصرية في عالم صناعة التكنولوجيا المعلوماتية واستثمارها، وخاصة
بعدما ثبت نجاعة هذه النظم المتطورة في إقرار وإرساء مجتمع المعلومات، حيث أصبحت
المعلومات فيه تشكل إحدى الركائز الأساسية والضرورية وأهم عناصر نشاط الإنسان والمجتمع
في جميع المجالات الخدمية والإنتاجية.

ومشروع المكتبة الرقمية لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية يندرج ضمن هذا الإطار
العام، ومحاولة جادة تسعى إلى استثمار كافة الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة لديها
وتسخيرها في خدمة المجتمع ومتطلبات العصر في وقت أصبحت تمثل البيئة الإلكترونية
للمعلومات والتي ازدادت كما وكيفما بوجود شبكة الإنترنت؛ محور اهتمام العاملين في مجال
المكتبات والمعلومات من أجل السيطرة عليها وتنظيمها للاستفادة منها بأعلى كفاءة ممكنة.

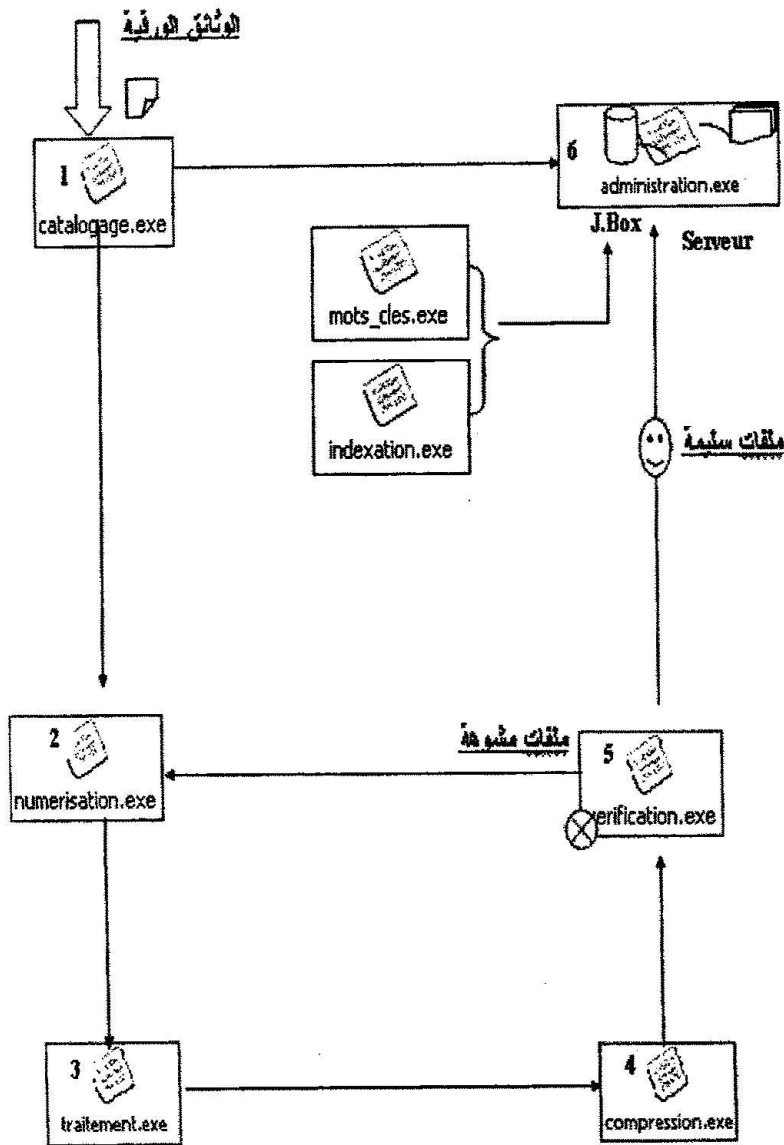
وتزامنا مع بدأ التفكير في المشروع ودراسة جدواه في بداية سنة 2002، تلقت الجامعة عرض
خدمات من مورد خاص GIGA-MEDIA، ومقره بالجزائر العاصمة، لديه من الإمكانيات
والمؤهلات ما يمكنه من وضع هذا المشروع حيز التطبيق، وله عدة تجارب رائدة في التخزين
الرقمي من خلال تعاملاته مع أكبر المؤسسات الوطنية الخدمية منها والإقتصادية (Sonatrach)،
البلديات، شركات البناء، الري،..)، وقد تم عقد عدة جلسات استشارية وعملية لدراسة
المشروع وآفاق التطوير، وتبين أن هذا المورد الخاص ذو خبرة معتبرة في مجال الرقمنة وتسيير
الوثائق الإلكترونية G.E.D، وبعد مشاورات ودراسات قام بها طاقم المكتبة الجامعية مع مسؤولي
الجامعة توجت بتشكيل لجنة علمية تتكون من إطارات المكتبة (مكتبيين ومختصين في الإعلام
الآلي) لدراسة المشروع وإمكانية استغلال خبرات هذا المورد الوطني للخدمات الرقمية،

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاً في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكروش
والتعاون معه ومتابعة المشروع إلى غاية إنجازها، وقد تم الإتفاق مع المورد الخاص لوضع نظام
تشغيل آلي متكامل للمكتبة ضمن منظومة رقمية متطورة.

قدم المورد Giga-Media نموذج تجريبي أولي وفق تصوره الخاص لمنظومة تسيير الوثائق
الإلكترونية وجاء النظام لا يتماشى مع احتياجات ومواصفات المكتبة، كنتيجة لانعدام دفتر
الشروط الذي يضبط المشروع بكامله ومن مختلف جوانبه التقنية والعلمية. تلقت هذه اللجنة
صعوبات فنية في التعامل مع المورد الخاص وذلك يرجع لصعوبة المشروع و الخبرة المحدودة
للقائمين عليه إن من جانب المورد أو المكتبيين؛ فقد واجهتها تحديات عديدة ومتنوعة، مالية،
فنية، تقنية، قانونية ولغوية، غير أن هذا لم يحط من عزمها وإرادتها وتحمل مسؤولياتها والمبادرة
في إنشاء أول مكتبة رقمية في الجزائر في العلوم الإسلامية كنواة أولى، ثم توسيع مجال تغطيتها
الموضوعية لتشمل باقي التخصصات، مدركة بذلك حجم التحديات التي تواجهها حتى تتمكن
من تحقيق أهدافها، ولأجل ردم الفجوة الرقمية ولو بجزء ضئيل، فأى إضافة أو محاولة من هذا
القبيل فهي تصب جميعها في تقليص حجم هذه الهوة، وبدأ تجريب النظام على مجموع الكتب
كمرحلة أولى على أن يتم استغلالها محليا من خلال الشبكة المحلية للجامعة Intranet، ثم الانتقال
إلى باقي الأوعية الفكرية لرصيد المكتبة.

تم تشكيل لجنة علمية من إطارات المكتبة تتولى تحديد المجموعات الواجب رقمتها أو
المجموعات التي ستشكل رصيد المكتبة الرقمية بحيث تكون هذه اللجنة مطلعة بمجموعات
المكتبة الأصلية وخصائصها المادية وتقوم بالانتقاء، آخذة بعين الاعتبار احتياجات المستفيدين
وطلابهم،

وبعد عملية الانتقاء يتم إرسال هذه المجموعات إلى مصلحة المكتبة الرقمية أين تطبق عليها
إجراءات وعمليات فنية وتقنية ضمن سلسلة منتظمة في شبكة محلية بالمكتبة على النحو الموضح
في المخطط التالي:



مخطط يبين الإجراءات الفنية والعملية ومراحلها. وفيما يلي عرض موجز لمختلف هذه العمليات:

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاً في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش

7-1- عملية الفهرسة، **Catalogage**: وهي أول مرحلة يجب أن تمر عليها المجموعات الأصلية قبل رقمتها، فهي مرحلة ضرورية وواجبة قبل أي إجراء آخر يطبق عليها، لاستحالة استرجاع البيانات المدخلة في نظام التشغيل المطبق في المكتبة كون جميع بيانات المجموعات تم إدخالها في هذا النظام القديم الذي لا يتواءم مع متطلبات تشغيل النظام الجديد، وعليه تطلب الأمر إعادة فهرسة المجموعات الأصلية الموجهة للمكتبة الرقمية وإدخالها في قاعدة بيانات جديدة تشكل قاعدة بيانات المكتبة الرقمية.

وتم اعتماد التقنين الدولي للوصف البيبليوغرافي (تدوب)، و قواعد **AFNOR*** الجمعية الفرنسية للتقييس، في عملية الفهرسة على مختلف المجموعات (كتب، مخطوطات، أطروحات جامعية، دوريات علمية)، ويشرف على هذه العملية ملحق بالمكتبات الجامعية.

7-2- الرقمنة **Numérisation**: وهي المرحلة الموالية لعملية الفهرسة مباشرة "علما أنه يمكن أيضا إجراء عملية التكشيف وكتابة فهرس المحتويات مباشرة بعد الفهرسة وإدخالها في قاعدة البيانات"، وتتم باستخدام ماسح ضوئي من نوع **MINOLTA** ويسمح بتصوير أحجام مختلفة وبنوعيات متعددة بالألوان أو بالأبيض والأسود، يقوم بتصوير الوثائق وتحويلها إلى شكل صور من نوع **BMP**، ثم يقوم بإرسالها للمعالجة في محطة أخرى عبر الشبكة المحلية الخاصة بالمكتبة الرقمية.

يتم تحويل النصوص الأصلية إلى صور نقطية **Images Bitmap** الذي يسمح فقط بالمحافظة على شكل الأحرف، دون السماح بإجراء أي تعديل أو تغيير في النص، فهو ممثل فقط في شكل صور وبالتالي لا يسمح بإجراء عملية البحث داخل النص وهذا ما يتطلب عمل ضروري ولا منه والمتمثل في عملية التكشيف لتسهيل الوصول إلى الوثيقة، ومن مساوئه أيضا أنه يشغل حجما أكبر على وسائط التخزين.

* - AFNOR = Association Française de Normalisation

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاً في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش
وقد كان الاتجاه نحو تطبيق هذا النوع من الرقمنة لانعدام بديلا آخرا ولعدم توافر نظم التعرف الضوئي للأحرف OCR أكثر فعالة وخاصة وأنا نتعامل مع الخط العربي، بعد تبين استحالة إعادة كتابة كل نصوص المجموعات المراد رقمنتها.

3-7- المعالجة **Traitement**: ويتم في هذا المستوى معالجة الصور المرسله من محطة الرقمنة باستخدام معالج الصور PHOTOSHOP ADOBE حيث يتم تعديلها ومعالجتها وتطويرها حتى تصبح واضحة وغير مشوهة وفي الشكل والحجم اللازمين قدر الإمكان، وحفظها حفظا مؤقتا في شكل ملفات JPEG (Joint photographic expert group) قبل إرسالها للمحطة التالية والتي تعني بضغطها وتحويلها.

4-7- ضغط الملفات **Compression**: ويتم على الملفات التي تم معالجتها في مرحلة سابقة، والقصد من هذه العملية يتمثل في زيادة سرعة مطالعة الملفات وتخفيض حجم مساحة التخزين اللازمة للوثائق المرقمنة بعد ضغطها وتحويلها إلى ملفات من نوع PDF باستخدام برنامج Acrobat Reader.

5-7- المراقبة **Verification**: وهي مرحلة سابقة للمرحلة الأخيرة المتمثلة في إنشاء رصيد المكتبة الرقمية، وفي هذا المستوى يتم مراجعة جميع الملفات المعالجة، يستبعد منها تلك التي لم تعالج بصورة دقيقة ومضبوطة وبالتالي يتم حذفها ويعاد معالجتها من جديد بدءا من مرحلة التصوير، حيث يتم الإشارة في محطة التصوير إلى تلك الملفات المفقودة، ما عدا ذلك يتم حفظ باقي الملفات السليمة على أقراص مضغوطة CD-Roms بعد إرسالها إلى الخادم Serveur المزود بجهاز Juke-Box تبلغ سعته 100 CD-R. مزود بـ 5 رؤوس 4 للقراءة+ للنسخ.

6-7- التكشيف **Indexation** (نقل الكلمات المفتاحية، وقوائم المحتويات في قاعدة البيانات):

كما ذكرنا سابقا، فإنه يستحيل إجراء عملية البحث في النص نظرا لكون النصوص المتعامل معها هي عبارة عن صور، ولتغطية هذا النقص العيب في آن واحد، قام فريق العمل بتكشيف جميع النصوص المصورة عن طريق استخراج الكلمات المفتاحية وإدخالها في قاعدة البيانات،

تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها في المكتبات الجامعية أ. نبيل عكنوش
وكذا كتابة قوائم المحتويات لعناوين الكتب، الدوريات أو الأطروحات والجهود لازالت قائمة
فيما يخص المخطوطات لوضع تصور لسير العملية في هذا المجال.
مع الإشارة هنا، أن كلا من هاتين العمليتين " إعادة كتابة قائمة المحتويات والكلمات
الفتاحية "هما مستقلتين عن باقي العمليات، ما عدا المرحلة الأولى فقط (الفهرسة)، ومنه يمكن
إجراؤهما مباشرة بعد فهرسة الوثائق الأصلية أو في مرحلة أخيرة من مراحل إنشاء رصيد المكتبة
الرقمية، وقد تم التدشين الرسمي للمكتبة الرقمية بتاريخ 04 مارس 2006¹⁵ وهي تقدم خدماتها
في الشكل الإلكتروني عبر الشبكة المحلية للجامعة INTRANET، كمرحلة أولى، على أن تنتقل
إلى إتاحة مجموعاتها الرقمية عبر الشبكة العالمية كهدف تسعى إلى تحقيقه.

