مجلة جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي :

مجلة البحوث والدراسات

دورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة

العدد (23) ـ السنة (14) ـ ربيع الثاني 1438 هـ ـ يناير (جانفي) 2017 م

23

من موضوعات هذا العدد:

* مراعاة اللغة والسياق عند تجديد تفسير القرآن الكريم .
بقلم: د/ حدة سابق (جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة)
* القيم التعبيرية للأصوات في فواصل القرآن الكريم.
بقلم: د/ عبد الكريم حاقة (جامعة الوادي)
* في وجود المعرب في القرآن الكريم.
بقلم: د. تواتي خالد (جامعة الوادي)
* الاختلاف المذموم وأثره في تخلف الأمة.
بقلم: د. أحمد بوسجادة (جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة)
* الأبعاد الاستراتيجية والقانونية للحرب السيبرانية.
بقلم: د/ يحي مفرح الزهراني (جامعة نايف للعلوم الأمنية ـ السعودية)
* دور مراكز الأبحاث في رسم السياسة العامة «دراسة حالة العالم العربي».
بقلم: د/ مبروك ساحلي (جامعة أم البواقي)
* قياس عناصر قائمة الميزانية وفق النظام المحاسبي المالي (SCF) : دراسة تحليلية.
بقلم: أ/ محمد فيصل مايده (جامعة الوادي) وأ.د/ جمال خنشور(جامعة بسكرة)
* فعالية استراتيجية التعلم التعاوني في تدريس الرياضيات.
بقلم: د/ عبد الرزاق باللموشي (جامعة الوادي)
* أثر حصة التربية البدنية والرياضية في الكشف عن السلوك العدواني اللفظي والمادي لدى تلاميذ الطور المتوسط.
بقلم: د/ فوزي لوحيدي (جامعة الوادي)

ISSN 1112 - 4958

مجلة البحوث والدراسات
جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي
العدد 23/2017

صفحة بيضاء

مجلة جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي

مجلة البحوث والدراسات

دورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة

العدد (23) - السنة (14) - ربيع الثاني 1438 هـ - يناير (جانفي) 2017 م

ISSN 1112 – 4958

الرئيس الشرفي
أ. د. عمر فرحاتي

رئيس التحرير
أ. د. إبراهيم رحماني

نائب رئيس التحرير
د. عبد القادر حوبه

هيئة التحرير

أ. د. إسماعيل لعيس — د. عادل محلو
أ. د. أحمد زغب — د. محمد السعيد عقيب
أ. د. عبد الرحمن تركي — د. المكي دراجي
أ. د. محمد رشيد بوغزالة — د. إلياس شاهد

توجه جميع المراسلات باسم السيد:

رئيس تحرير مجلة البحوث والدراسات – جامعة الوادي
ص. ب: 789 ولاية الوادي 39000 الجزائر.
فاكس: 22 03 13 032 أو 04 30 22 032
Email : revue-recherches-etudes@univ-eloued.dz
www.univ- eloued.dz

من أعضاء الهيئة العلمية الاستشارية

أ. د. إبراهيم بختي (جامعة ورقلة)
أ. د. أبو بكر بحري (جامعة الطارف)
أ. د. أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)
أ. د. أحمد جلايلي (جامعة ورقلة)
أ. د. أحمد بن ناصر (جامعة الجزائر)
أ. د. أحمد عبد الرحمن الملحم (جامعة الكويت)
أ. د. الطاهر سعد الله (جامعة الوادي)
أ. د. القرشي عبد الرحيم البشير (جامعة الشارقة)
أ. د. الكوني علي اعبودة (جامعة الفاتح . ليبيا)
أ. د. الهاشمي لوكيا (جامعة قسنطينة)
أ. د. بديع السيد اللحام (جامعة دمشق . سوريا)
أ. د. بشير بن عيشي (جامعة بسكرة)
أ. د. حسين الدوري (العراق)
أ. د. راسم مسير الشمري (جامعة بابل . العراق)
أ. د. شفيق السامرائي (جامعة لاهاي . هولندا)
أ. د. صالح العلي (جامعة دمشق . سوريا)
أ. د. صالح مفقوده (جامعة بسكرة)
أ. د. صبري مسلم حمادي (جامعة ذمار . اليمن)
أ. د. عاطف إسماعيل أحمد (جامعة عمر المختار . ليبيا)
أ. د. عبد العزيز حاجي (جامعة دمشق . سوريا)
أ. د. عبد القادر دامخي (جامعة باتنة)
أ. د. عبد الله بوخلخال (جامعة الأمير عبد القادر . قسنطينة)
أ. د. علي آجقو (جامعة بسكرة)
أ. د. علي قريشي (جامعة باتنة)
أ. د. علي محي الدين علي القره داغي (جامعة قطر)
أ. د. عمر سعد الله (جامعة الجزائر)
أ. د. كمال عجالي (جامعة باتنة)
أ. د. محمد الغالي (جامعة القاضي عياض . المغرب)
أ. د. محمد الناصر بوغزالة (جامعة الجزائر)
أ. د. محمد بوعمامة (جامعة باتنة)
أ. د. محمد خان (جامعة بسكرة)
أ. د. محمد ملياني (جامعة وهران)
أ. د. محمد يوسف الزعبي (جامعة البحرين)
أ. د. مسعود مزهودي (جامعة باتنة)
أ. د. موسى رحماني (جامعة بسكرة)
أ. د. نصر سلمان (جامعة الأمير عبد القادر . قسنطينة)
أ. د. وهبي محمد مختار (السودان)
أ. د. ياسين محمد الغادي (جامعة الإمارات العربية المتحدة)
أ. د. يلس شاوش بشير (جامعة وهران)

المحتويات
مجلة البحوث والدراسات
العدد (23) ـ السنة (14) ـ ربيع الثاني 1438 هـ ـ يناير (جانفي) 2017 م

الموضوع	رقم الصفحة
محور بحوث العلوم الإسلامية	09
▣ مراعاة اللغة والسياق عند تجديد تفسير القرآن الكريم . ✍ د/ حدة سابق (جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة)	11
▣ ضوابط التفسير المنقول عن الصحابة ✍ أ/ أحمد ابن عبد الرحمان (جامعة أدرار)	27
▣ رأي علماء الكلام في الإعجاز من خلال ثنائية اللفظ والمعنى. ✍ أ/ حمزة بوخزنة (جامعة الوادي)	43
▣ القيم التعبيرية للأصوات في فواصل القرآن الكريم. ✍ د/ عبد الكريم حاقة(جامعة الوادي)	59
▣ في وجود المعرب في القرآن الكريم. ✍ د. تواتي خالد (جامعة الوادي)	77
▣ الإمام محمد بن مرزوق الحفيد (766ـ842 هـ) وجهوده في خدمة المذهب المالكي. ✍ المانع مجيدي (جامعة غرداية)	101
▣ النقد القرآني للعقائد الدينية المخالفة للإسلام «العقائد المسيحية أنموذجا». ✍ أ. إسماعيل عريف (جامعة الوادي)	119
▣ المؤسسة الدينية وحوار الحضارات. ✍ أ. بشير بوساحة ، وأ. إيمان فرطاس (جامعة الوادي)	141
▣ الاختلاف المذموم وأثره في تخلف الأمة. ✍ د. أحمد بوسجادة (جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة)	159
محور بحوث العلوم القانونية والسياسية	183
▣ الحماية الخاصة للنساء المدنيات في القانون الدولي الإنساني. ✍ أ/ عمار جبابلة (جامعة جيجل)	185
▣ حقوق الطفل في الاتفاقيات والمواثيق الدولية. ✍ د/ عبد الرؤوف دبابش (جامعة بسكرة)	203

▣ الأبعاد الاستراتيجية والقانونية للحرب السيبرانية.
✍ د/ يحي مفرح الزهراني (جامعة نايف للعلوم الأمنية ـ السعودية) 225

▣ دور مراكز الأبحاث في رسم السياسة العامة «دراسة حالة العالم العربي».
✍ د/ مبروك ساحلي (جامعة أم البواقي) 249

▣ حلف الناتو: المهام الجديدة في ظل التحولات الدولية الراهنة.
✍ د/ نور الدين حتحوت (جامعة بسكرة) 267

محور بحوث العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير 283

▣ التمويل المصغر واشكالية الأمن الغذائي في الجزائر «القرض الرفيق أنموذجا».
✍ أ/ علي باللموشي (جامعة الوادي) 285

▣ قياس عناصر قائمة الميزانية وفق النظام المحاسبي المالي (SCF) : دراسة تحليلية.
✍ د/ محمد فيصل مايده(جامعة الوادي) وأ.د/ جمال خنشور(جامعة بسكرة) 303

▣ التكلفة التاريخية بين الاستمرارية والتغيير.
✍ أ/ سي محمد لخضر (جامعة باتنة 1) 325

▣ مساهمة تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة: دراسة حالة مؤسسة اتصالات الجزائر
ـ فرع بسكرة ـ الجزائر. ✍ د/ ربيحة قوادرية، ود/عيسى خليفي (جامعة بسكرة) 341

محور بحوث العلوم الاجتماعية والإنسانية 359

▣ فعالية استراتيجية التعلم التعاوني في تدريس الرياضيات.
✍ د/ عبد الرزاق باللموشي (جامعة الوادي) 361

▣ علاقة الذكاء العاطفي بالتوافق الزواجي «دراسة ميدانية لعينة من المتزوجين بولاية الوادي».
✍ أ/ دلال سلامي (جامعة الوادي) 373

▣ أثر حصة التربية البدنية والرياضية في الكشف عن السلوك العدواني اللفظي والمادي لدى تلاميذ الطور المتوسط.
✍ د/ فوزي لوحيدي (جامعة الوادي) 385

▣ موقف الدين من فلسفة المواطنة.
✍ د/ عبد الغني بوالسكك (جامعة باتنة1) 405

• ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.
• يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.

قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.
- أن لا يكون البحث منشورا أو مقدّما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن يتراوح عدد صفحات البحوث من خمسة عشر صفحة إلى خمس وعشرين صفحة من الحجم A4.
- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
- أن يرقن بحثه بخط «ترادیسیونال أرابيك» صفحات A4 ، وأن يستعمل حجم الخط 16 بالنسبة للمتن، و12 بالنسبة للحاشية وفق صيغة وورد، وأن تكون الحواشي والإحالات آخر البحث وفق ترقيم تسلسلي مع ذكر البيانات الكاملة للمصادر والمراجع المعتمدة.
- يرفق البحث بملخص في حدود مائة كلمة. مع ترجمته إلى إحدى اللغتين الفرنسية أو الإنجليزية.
- يرسل البحث عبر بريد المجلة الإلكتروني، أو يرسل في قرص ممغنط CD مع نسختين ورقيتين عبر العنوان البريدي للمجلة.
- يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحا بكون بحثه ليس جزءا من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى.
- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني ـ الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف.
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.

- لا تلتزم المجلة بالرد على البحوث الواردة غير المرفقة بالوثائق المطلوبة.
- البحوث المنجزة من طلبة الدكتوراه يتم إرسالها عن طريق المشرف مع تصريحه بتصحيح العمل وتزكيته للنشر.
- ترسل المجلة وعدا بالنشر بمجرد وصول التقارير إيجابية. كما ترسل اعتذارا عن النشر إذا كانت التقارير غير إيجابية دون الالتزام بإعادة إرسال الأبحاث إلى أصحابها أو بيان مبررات الامتناع عن النشر.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من المجلة.
- لا يحقّ للباحث طلب عدم نشر بحثه بعد تحكيمه وقبوله للنشر.

صدر العدد الأول من المجلة

في ربيع الأول 1425 هـ **أفريل** 2004م

مجلة البحوث والدراسات
العدد (23) ـ السنة (14) ـ ربيع الثاني 1438 هـ ـ يناير (جانفي) 2017 م

محور بحوث العلوم الإسلامية

صفحة بيضاء

مراعاة اللغة والسّياق عند تجديد تفسير القرآن الكريم

بقلم
د/ حدة سابق(*)

ملخص

يبرز هذا المقال مركزية اللغة العربية، ومراعاة السياق في العملية التفسيرية للقرآن الكريم بالنظرات التجديدية الحديثة، حيث يسعى بعض من تصدّى للتفسير إلى تجاوز اللغة والسياق لتقرير معان ومفاهيم قرآنية حتى وإن عارضت السياق واللغة؛ باعتبار أن تلك المعاني تتلاءم مع المناهج الحديثة، والتغيرت الحاصلة على المستويات العلمية والاجتماعية وغيرها. فركزنا على بيان ضرورة مراعاة اللغة والسياق للفهم السليم للآيات القرآنية.

الكلمات المفتاحية: القرآن – اللغة – السياق – التفسير – التجديد.

مقدمة

لقد كان الصّحابة رضوان الله عنهم السبّاقين لبيان كثير من معاني القرآن الكريم بعد النبي ﷺ، وشكّلوا بذلك المدرسة الأولى في التفسير، وهكذا توالى العلماء في بيان معانيه، وكشف أسراره ومقاصده، وأبعاده في هداية البشر، وكل مفسّر لا شك أنه ينطلق من عمل سابقيه في التفسير، ويبرز شخصيته في خضم ذلك من خلال التحليل والمناقشة والإضافات، وهذا كله مرتبط ببنائه العلمي والفكري والمنهجي، ويظهر ذلك جليا في مؤلفاتهم وآرائهم، ما يشكل إضافات جديدة مقارنة بمن سبقوهم.

والذي ينبغي ذكره هنا أن ثمة قيودا ينبغي مراعاتها عند الحديث عن التجديد في التفسير، فكثير من التفاسير المعاصرة المنشورة وصفت بالانحراف والأخطاء جراء عدم مراعاة تلك القيود، فيأتي هذا المقال لإبراز الضوابط التي ينبغي على كل من يفسر القرآن، أن يلتزم بها، وإلا وقع في المزالق. وتتضمن المطالب الآتية؛ الأول: مدخل تمهيدي: مفهوم التجديد في تفسير القرآن الكريم، والثاني:

(*) أستاذ محاضر "أ" بكلية أصول الدين ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة.

عدم التناقض مع اللغة العربية، والثالث: عدم التعارض مع السياق. وفي الأخير خاتمة.

المطلب الأول
مفهوم التجديد في تفسير القرآن الكريم

ـ مفهوم التجديد:

وردت مادة (جدد) في القرآن واللُّغة على خمسة أَوجه:

الأَوّل: بمعنى أَبِ الأَبِ وأَب الأُمّ، وبمعنى البَخت، وبمعنى العظمة، وبمعنى الحَظِّ، وبمعنى القَطْع. وهو أَصل الكلمة.

الثاني: جددتُ الثوب إِذا قطعته على وجه الإِصلاح، وثوب جديد أَصله المقطوع، ثمّ جعل لكلّ ما أُحدث إِنشاؤه، قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1] إِشارة إِلى النَّشأة الثانية.

الثالث: قوبل الجديد بالخَلق لمّا كان المقصود بالجديد القريب العهد بالقطع من الثوب، ومنه قيل لِلَّيل والنَّهار: الجديدان والأَجَدَّان.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ﴾ [2] جمع جُدَّةٍ أَي طريقة ظاهرة، من قولهم: طريق مجدودٌ أَي مسلوك مقطوع. ومنه جادّة الطَّريق. وسمّى الفيض الإِلهي جَدّاً. قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا﴾ [3] أَي فَيضه. وقيل: عظمته وهو يرجع إِلى الأَوّل، وإِضافته إِليه على سبيل اختصاصه بملكه.

الخامس: قوله ﷺ: (لا ينفع ذا الجَدّ منك الجد) أَي لا يُتوصّل إِلى ثواب الله في الآخرة بالجَدّ، وإِنَّما ذلك بالجِدّ فى الطّاعة. ومنه قولهم: الأَمرُ بالجَدّ لا الجِدّ يعنون الأُمور الدّنيوية»[4].

ـ مفهوم التجديد في التفسير:

إن كلمة التجديد تحتوي في طياتها معنى بعث نفس جديد في شيء سبق وجوده، ويكون ذلك بصور مختلفة تحقق جميعها معنى الجدّة، وفي هذا يقول الشيخ القرضاوي: "إن التجديد لشيء ما: هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وَهَى منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى ... فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء"[5].

فالتجديد الحقيقي هو الذي يعمل على إبراز البدائل، وتقديم الحلول والعلاجات لأمراض الأمة المزمنة، على أساس استيعاب القديم وتقويمه ودراسته وتحليله وإعادة قراءته، وإدراك تحديات الحاضر من أجل استشراف متطلبات المستقبل المنشود. هناك إذن علاقة قائمة بين الواقع وما يفرزه من قضايا ومستجدات، وبين العقل الإنساني وقدرته على صنع الأفكار القادرة

على مواجهة تحديات الواقع المعاصر[6].

والمستقرئ لواقع التاريخ يجد أن الحركة التفسيرية عبر الزمن كانت مواكبة لتغيرات واقع المسلمين، وخاصة ما وقع بينهم من اختلاف وافتراق، وظهور مذاهب وفرق مما ظهر أثره في مسيرة تفسير القرآن خاصة، إذ صار للتفسير بدوره مجال للدفاع عن المذاهب العقدية أو الفقهية، أو لاستعراض فنون من المعارف المختلفة والمتناقضة أحيانا، مما أبعد التفسير عن تحقيق مقاصد القرآن وغاياته العقدية والتربوية الحقة، هذا فضلا عن غياب النظرة الشمولية للقرآن في مناهج المفسرين، إذ اقتصر أغلبهم على فهم المعاني الجزئية للمفردات أو إثارة القضايا الفقهية أو الكلامية الجزئية أيضا، وقد تعددت مناهج المفسرين وتنوعت بتعدد ثقافاتهم ومذاهبهم وتنوعها، حتى إن لكل مفسر منهجا خاصا به يعكس توجهه العلمي وانتماءه العقدي أو المذهبي، والحال هذه أن التفسير كان من علوم الخواص ولم يكن من العلوم التي يستفيد منها عموم الناس في مجالس الوعظ والإرشاد[7].

وفي بداية القرن العشرين ظهرت المدرسة الإصلاحية الاجتماعية بجهودها المختلفة، حيث نادت بتجديد مناهج تفسير القرآن الكريم وإحلال قيمه وشريعته مكانتها اللائقة بها في حياة المسلمين، وذلك من خلال تجديد التفسير وتنقيته من شوائب البدع والإسرائيليات، ومن استطرادات نحوية وبلاغية وفلسفية وكلامية وغيرها، مما يشوش على قارئ التفسير أكثر مما يقرب له حقيقة الوحي، وفي هذا السياق نجد أستاذ المدرسة الأول الشيخ جمال الدين الأفغاني رحمه الله ينبه لقضية منهجية هامة في تفسير القرآن هي التفريق بين كلام رب الناس الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبين كلام الناس (التفسير) الذي هو رأي واجتهاد يؤخذ منه ويترك ، إذ يقول: "القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية وما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم ينبغي ألا نعول عليه كوحي وإنما نستأنس به كرأي...ولا نحمله على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه وإرشاد الأمم إلى تعليمه...وتفسيره وإضاعة الوقت فيه"[8].

وقد كانت دعوة الشيخ بمثابة جذور للشجرة المنهجية التي تفرعت أغصانها وأثمرت فيما بعد، سواء على يد الشيخين؛ محمد عبده ورشيد رضا، أو على يد غيرهما من دعاة التجديد.

وأهم ما تميزت به هذه المدرسة:

1. التأكيد على التزام المفسر للقرآن إبراز مقاصد القرآن، وعلى رأسها الهداية وتثبيت العقيدة الصحيحة، ويقتضي ذلك تنزيل التفسير وأحكام القرآن على واقع الأمة لعلاج قضاياها ومشاكلها.
2. الالتصاق بلغة القرآن ما أمكن بدون تكلف، والتماس المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والحذر من تأثير المفاهيم المحرفة التي حدثت بعد عصر التنزيل.

3. لأجل تحديد دلالة اللفظ القرآني يحسن أن يجمع ما تكرر منه في القرآن وينظر في معانيه المختلفة تبعا لسياقاته[9].

وفي سبيل تحقيق هذا المقصد وقع أصحاب النظرات العقلية في بعض الأخطاء المنهجية من حيث التسليم المطلق للعقل، حتى وإن عارض النص، فهذا مما لا يسلم لهم فيه، فالمتصدر لتفسير القرآن الكريم يلزمه الالتزام بالضوابط المعهودة حتى لا يقع في تحريف النصوص القرآنية عن معناها الحقيقي.

ولهذا كانت الضرورة ملحة لضبط هذه المسألة وإبراز أهم ما يجب تفاديه حين يقبل أي معاصر كان على تفسير القرآن الكريم.

المطلب الثاني
عدم التناقض مع اللغة العربية

لقد اختار الله عز وجل أن يكون كتابه بلسان عربي مبين، وذلك في قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [10]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [11].

ولهذا كان "العرب هم المتلقون أولا لشرعه وإبلاغ مراده لحكمة علمها، منها كون لسانهم أفصح الألسن، وأسهلها انتشارا، وأكثرها تحملا للمعاني مع إيجاز لفظه"[12].

"ولقد كان العرب عهد نزول القرآن على جانب كبير من الإحاطة بلغتهم، ومعرفة أساليبها وإدراك حقائقها، فكانوا بذلك أقدر الناس على فهم القرآن وإدراك معانيه واستيعاب مراميه، ومن جاء بعدهم كان أقل منهم درجة أو درجات لبعدهم عن صفاء اللغة العربية، وذلك لما عم الإسلام الأرض واختلط العرب بالعجم وتولد منهم ذلك الجيل الذي أصبح يبتعد رويدا رويدا كلما مر عليه الزمن، عن اللغة الأم وصفائها"[13].

فمراعاة لغة العرب إذا أمر ضروري عند البحث في تفسير آيات القرآن الكريم، "فلا بد من الرجوع إلى أمهات المعاجم اللغوية، والتبصر في مختلف معاني الكلمة واستعمالاتها الحقيقية والمجازية في لغة العرب إبان نزول القرآن الكريم. ويخطئ كثيرا من يتدبر آيات الله دون أن يرجع في كل كلمة إلى دلالاتها الأصلية في كلام العرب، متتبعا في معاجم اللغة، وفي نصوص من يستشهد بأقوالهم من العرب، وبعد البحث يختار من معاني الكلمة المعنى الذي يلائم دلالة النص القرآني بوجه عام"[14].

قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "أما العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة، بالسجية والسليقة، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم، أم حصلت بالتلقي والتعلم كالمعرفة الحاصلة للمولدين الذين

شافهوا بقية العرب ومارسوهم، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان ودونوها"[15].

وقال: "إن القرآن كلام عربي، فكانت قواعد العربية طريقا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي بالسليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان. ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين"[16].

وجعل الإمام الشاطبي اللغة العربية هي السبيل الأوحد في فهم القرآن الكريم، فبعد ذكره لعدد من الآيات ورد فيها نزول القرآن الكريم بلغة العرب، قال: "فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة"[17].

وقال في كتابه الاعتصام: " فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولا وفروعا أمران:

أحدهما – أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيا أو كالعربي في كونه عارفا بلسان العرب بالغا فيه مبالغ العرب، أو مبالغ الأئمة المتقدمين كالخليل وسيبويه والكسائي والفراء ومن أشبههم وداناهم. وليس المراد أن يكون حافظا كحفظهم وجامعا كجمعهم، وإنما المراد أن يصير فهمه عربيا في الجملة.

إذ بهذا المعنى أخذوا أنفسهم حتى صاروا أئمة فإن لم يبلغ ذلك، فحسبه في فهم معاني القرآن التقليد، ولا يحسن ظنه بفهمه دون أن يسال فيه أهل العلم به...

والأمر الثاني – أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو في السنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية، فقد يكون إماما فيها ولكنه يخفى عليه الأمر في بعض الأوقات، فالأولى في حقه الاحتياط إذ قد يذهب على العربي المحض بعض المعاني الخاصة حتى يسأل عنها، وقد نقل من هذا عن الصحابة – وهم العرب – فكيف بغيرهم؟

نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كنت لا أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي أنا ابتدأتها"[18].

وتناول الإمام الزركشي خطورة الجهل بلغة العرب للمتصدرين لبيان معاني القرآن الكريم، فقال: "ومعرفة هذا الفن للمفسر ضروري وإلا فلا يحل له الإقدام على كتاب الله تعالى"[19]. ونقل عن مالك بن أنس قوله: "لا أوتى برجل يفسر كتاب الله غير عالم بلغة العرب إلا جعلته نكالا "[20].

وعن مجاهد قوله: "لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب"[21].

ولا يعني ذلك أن معرفة اللغة العربية كافية لتناول آيات كتاب الله تعالى بالبيان، فلا بد مع ذلك

من مراعاة عدة أمور أخرى، وقد ذكر الإمام ابن تيمية أن من أسباب الاختلاف في التفسير «قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده مَن كان مِن الناطقين بلغة العرب بكلامه من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطَب به» (22). أي يفسر القرآن بحسب ما يدل عليه اللفظ، بقطع النظر عن المنزل وهو الله، والمنزل عليه وهو الرسول ﷺ، والمخاطب به وهم المرسل إليهم، ينظر إلى الكلام من حيث هو كلام فقط، وهذا أيضاً خطأ، فإنه بلا شك عند جميع الناس أن الكلام يختلف معناه بحسب المتكلم به، وبحسب المخاطب به أيضاً(23).

وكنا ذكرنا سابقا أن معنى التجديد لا يتعلق بهذا العصر فقط، فكل مرحلة تاريخية بعد عصر النبوة، يمكن أن يكون لها جديد في التفسير، يعرفه المتتبعون لمناهج المفسرين، فالإمام الطبري مثلا، نجد شخصيته بارزة في تفسير القرآن الكريم وبيان تأويله، فلم يكتف بنقل نصوص الصحابة والتابعين ومن تبعهم في النص الواحد فقط، بل يناقش تلك النصوص و يبرز الجديد في تفسيره من خلال ترجيحه لموقف من المواقف، لما رأى أنه يوافق الوجه اللغوي الأقرب في تفسير الآية، مثال ذلك: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (24)

قال الإمام الطبري: "اختلف أهل التأويل في معنى ﴿وَفَارَ التَّنُّورُ﴾:

1. فقال بعضهم: معناه: انبجس الماء من وجه الأرض، وفار التنور، وهو وجه الأرض. وذكر بسنده عن ابن عباس قال: "التنور: وجه الأرض. والعرب تسمى وجه الأرض: تنور الأرض". وذكر بسنده أيضا هذا المعنى عن مجاهد والضحاك وعكرمة(25).
2. وأخرج بسنده عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قوله: "حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قال: هو تنوير الصبح"(26).
3. وقال آخرون: معنى ذلك: وفار على الأرض وأشرف مكان فيها بالماء، وأسند ذلك عن قتادة(27).
4. وقال آخرون: هو التنور الذي يختبز فيه. وذكر بسنده عن ابن عباس، قوله: "إذا رأيت تنور أهلك يخرج منه الماء فإنه هلاك قومك". وإليه ذهب الحسن البصري.

وبعد عرض الإمام الطبري لهذه الآراء المختلفة قال: "وفوران الماء سورة دفعته، يقال منه: فار الماء يفور فورانا وفورا، وذاك إذا سارت دفعته".

ثم قال: "وأولى هذه الأقوال عندنا بتأويل قوله: التنور قول من قال: هو التنور الذي يخبز فيه لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب، وكلام الله لا يوجه إلا إلى الأغلب الأشهر من معانيه عند العرب إلا أن تقوم حجة على شيء منه بخلاف ذلك فيسلم لها. وذلك أنه جل ثناؤه إنما خاطبهم بما خاطبهم به لأفهامهم معنى ما خاطبهم به. قلنا لنوح حين جاء عذابنا قومه الذي وعدنا نوحا أن نعذبهم به، وفار التنور الذي جعلنا فورانه بالماء آية مجيء عذابنا بيننا وبينه لهلاك

قومه: احمل فيها يعني في الفلك"[28].

فالإمام الطبري جعل اللغة أساسا في ترجيح أحد الآراء السابقة، وذلك بالنظر إلى المعهود والمشهور في كلام العرب.

قال الخالدي: "وهذه قاعدة في التفسير اللغوي للقرآن قررها ابن جرير في مواضع عديدة من تفسيره، وأدار تفسيره عليها، فاللغة هي الأصل في تفسير القرآن، وتحمل ألفاظه على الأشهر من معانيها في اللغة، وليس على الضعيف والشاذ"[29].

فتدبر آيات القرآن الكريم يقتضي التحقيق الدقيق في مفرداته على نحو يجلي دلالاتها في كل سياق، ومعانيها في كل مورد، وحقائقها في كل استعمال، والأصل أن يكون هذا التحقيق منزلا في أولويات المفسر منزلة الصدارة، ولا يستقيم فهم النصوص إلا بفهم الأجزاء التي تتركب منها تلك النصوص، ومتى أهمل اللفظ القرآني، أو أسيء فهمه، أو أفرغ من مدلوله الأصلي، أو نزل على مصطلح حادث، فإن المفسر يصد عن غرض الفهم، ويغلق دونه باب التدبر، ويضل ضلالا بعيدا في تفسيره [30].

والتحقيق في المفردة القرآنية يقتضي النظر في المعاجم اللغوية المعتمدة كالقاموس المحيط للفيروزآبادي، والمصباح المنير للفيومي، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس. ثم النظر في معاجم ألفاظ القرآن الكريم كالمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني. ثم النظر في معاجم الوجوه والنظائر ككتاب إصلاح الوجوه والنظائر للدامغاني، ونزهة الأعين النواظر لابن الجوزي، وغيرها. فهذه جميعها لابد من النظر فيها وعدم إهمالها لسلامة توجيه معاني آيات القرآن الكريم.

ومصادر الوجوه والنظائر تعين المفسر على تحديد المعنى المراد للكلمة في عموم القرآن الكريم، فهناك مصطلحات قد لا يفهم المراد منها بمجرد ملاحظة موضع واحد فقط، وإنما بمجموع مواضعها في القرآن الكريم، أما النظر الجزئي للمفردة فيبعد عن فهم المراد.

ومثال ذلك: ذهب بعض المعاصرين إلى عدم حرمة الخمر، بحجة أن القرآن الكريم أمر باجتنابها فقط، ولم يصرح بتحريمها، ولو نظر هذا المدعي في عموم القرآن الكريم، لوجد أن الاجتناب لم يرد إلا مقرونا بالنهي عن الشرك، والكبائر والفواحش[31].

قال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [32].

وقال تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [33].

وقال تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ [34].

وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ [35].

"فسبر موارد الكلمة يفضي إلى نتيجة واحدة هي أن الأمر بالاجتناب أشد من صيغة التحريم،

لأن التحريم يحضر فعل المحظور فقط، أما الاجتناب فيحظر القرب من الحرام ويجعل بينه وبين المكلف سدا منيعا، ومن هنا قال الأصوليون: إن الأمر بالاجتناب من أقوى صيغ النهي [36].

ومما يجب مراعاته أيضا حمل نصوص الكتاب على معهود الأميين في الخطاب، وهم العرب الذين نزل الوحي بلسانهم، ومن ثم فإذا كان للعرب في لسانهم عرف جار فلا يصح إهداره في فهم النص القرآني، وإذا لم يوجد عرف فلا يصح أن يجرى في الفهم على ما لم يتعارف عليه، وهذه قاعدة محكمة في الألفاظ والأساليب على حد سواء.

وعلى هذا لا يصح التكلف في معاني القرآن الكريم من المحامل ما يضيق عنه لسان العرب الأميين، ويأباه معهود تصرفاتهم [37].

ولهذا شدد الإمام الشاطبي النكير على غلاة الباطنية تفسيرهم السكر الحقيقي بـ"سكرة الغفلة والشهوة وحب الدنيا"[38]، وتفسيرهم الاحتلام بأن يسبق لسانه إلى إفشاء السر في غير محله فعليه الغسل، أي تجديد المعاهدة. والطهر هو التبرؤ من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام. والتيمم الأخذ من المأذون إلى أن يسعد بمشاهدة الداعي والإمام. والصيام هو الإمساك عن كشف السر. وكله حوم على إبطال الشريعة جملةً وتفصيلاً [39].

المطلب الثالث

عـدم التعـارض مع السيـاق

يعد السّياق ركنا أساسيا في توجيه النصوص، وتحديد مراد الكلام، إذ به يتحدد المعنى الدقيق للفظ داخل النص القرآني، ويترجح معنى موافقا لواقع النص دون غيره من المعاني التي تطلق على اللفظ ذاته من جهة اللغة.

أولا ـ مفهوم السياق:

من خلال تتبعي لبحوث بعض المعاصرين وقفت على تعريفات للسياق، نذكر منها:

1. تعريف السياق لعبد الحكيم بن عبد الله القاسم: السياق هو « تتابع الكلام وتساوقه وتقاوده"، ثم قال:ويمكن تعريف دلالة السياق بأنها فهم النص بمراعاة ما قبله وما بعده. ويمكن تعريف دلالة السياق في التفسير بأنها بيان اللفظ أو الجملة في الآية بما لا يخرجها عن السابق واللاحق، إلا بدليل صحيح يجب التسليم له»[40].

2. وعرفه الدكتور المثنى عبد الفتاح بقوله:«تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية؛ لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود، دون انقطاع أو انفصال»[41].

3. وعرفه محمد علي الخولي بأنه «علاقة البناء الكلي بأيّ جزء من أجزائه»[42]، فهو يشير إلى تضافر سياقات عديدة في النص تساهم في أداء رسالته، وهي السياقات النحوية والبلاغية والصوتية [43].

ثانيا ـ أهمية السَياق:

وقد أكد كثير من العلماء والباحثين قديما وحديثا أهمية السّياق منهم الإمام الزركشي في قوله: «دلالة السياق فإنها ترشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم. فمن أهمله غلط في نظيره وغالط في مناظراته. وانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (44).كيف تجد سياقه يدلّ على أنه الذليل الحقير» (45).

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله في بدائع الفوائد:« السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته»(46).

وقال الشاطبي: «أن من شأنها – أي المعاني – الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يعد ذلك اختلافا ولا اضطرابا. إذ كان المعنى المقصود على استقامة، والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف. وفي هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير. وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف وأنهم في ذلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القراءتين ما يعده الناظر ببادئ الرأي اختلافا في المعنى؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب: كـ "مالك و ملك"، ... " لنبوئنّهم من الجنة غرفا لتثوينهم من الجنة غرفا"، إلى كثير من هذا؛ لأن جميع ذلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب وهذا كان عادة العرب»(47).

إن معرفة المعنى الأصلي للفظة وكذا استعمالاتها المتعددة، غير كافية لتفسير النصوص ما لم يتم الاستعانة بدلالة السيّاق، وذلك بالنظر إلى اللفظة في موقعها من النص، والنظر إلى السابق واللاحق في ذلك، وكذا النظر إلى دلالات خارجية عن النص كتفسير صح عن النبي ﷺ أو عن أحد من أصحابه.

وهذا ما أكده بعض المعاصرين كالدكتور مساعد الطيّار في قوله:« إن النظر في سياق الآية من حيث سباقها و لحاقها يعين على تعيين القول الراجح، وقد اهتم كثير من المفسرين بالسياق في ترجيح أحد الأقوال أوردها لمخالفتها السياق، وقد يكون اللفظ عاما محتملا لأكثر من معنى، فيحدد بالسياق أحد هذه المعاني؛ لأنه أولى به وأقرب إليه، مع أن غيره من الأقوال محتمل»(48).

والدكتور فهد الرومي في قوله:« وهذه قاعدة مهمّة، فعلى المفسّر أن لا ينظر في الكلمة أو الجملة مستقلة بنفسها، بل عليه أن ينظر إليها في سياق النص القرآني؛ فإن ذلك معين على تحديد المعنى المراد، لاسيما إذا كان للكلمة أو الجملة أكثر من معنى»(49).

ولم تكن مسألة مراعاة السياق وليدة القرون المتأخرة، بل نجد ذلك عند القدامى كالإمام الطبري الذي غالبا ما يستعين به في توجيه معاني الآيات القرآنية والترجيح بين الآراء المختلفة حول معنى اللفظ الواحد في الموقع الواحد، مثال ذلك في توجيه الخلاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ (50) . قال الإمام الطبري: « يقول تعالى ذكره لموسى، إذ كتب في الألواح من كل شيء: خذها بجدّ في العمل بما فيها واجتهاد، وأمر قومك يأخذوا بأحسن ما فيها، وانههم عن تضييعها وتضييع العمل بما فيها والشرك بي، فإن من أشرك بي منهم ومن غيرهم، فإني سأريه في الآخرة عند مصيره إليّ، "دارَ الفاسقين"، وهي نار الله التي أعدها لأعدائه.

وإنما قال: "سأريكم دار الفاسقين"، كما يقول القائل لمن يخاطبه: "سأريك غدًا إلامَ يصير إليه حال من خالف أمري!"، على وجه التهدُّد والوعيد لمن عصاهُ وخالف أمره»(51).

وذكر من موافقيه: مجاهد، والحسن.

ومن مخالفيه رأي قتادة: "معنى ذلك: سأدخلكم أرض الشام، فأريكم منازل الكافرين الذين هم سكانها من الجبابرة والعمالقة". ورأي غيره: "معنى ذلك: سأريكم دار قوم فرعون، وهي مصر".

ثم قال أبو جعفر:« وإنما اخترنا القول الذي اخترناه في تأويل ذلك، لأن الذي قبل قوله جل ثناؤه: ﴿سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾، أمرٌ من الله لموسى وقومه بالعمل بما في التوراة. فأولى الأمور بحكمة الله تعالى أن يختم ذلك بالوعيد على من ضيّعه وفرَّط في العمل لله، وحاد عن سبيله، دون الخبر عما قد انقطع الخبر عنه، أو عما لم يجر له ذكر»(52).

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن السياق متضمن داخل التعبير المنطوق بطريقة ما؛ ولذلك ركز النحاة على اللغة المنطوقة، فتعرّضوا للعلاقة بين المتكلم وما أراده من معنى والمخاطب وما فهمه من الرسالة، والأحوال المحيطة بالحدث الكلامي.

كما أنّ الكلمة لا معنى لها خارج السياق الذي ترد فيه، وربما اتحد المدلول واختلف المعنى طبقا للسياق الذي قيلت فيه العبارة أو طبقا لأحوال المتكلمين والزمان والمكان الذي قيلت فيه(53).

والكلمة إذا تعدد معناها، تعددت بالتالي احتمالات القصد منها. ويقوم السياق ووضع الكلمة في موقعها داخل التركيب اللغوي بتحديد دلالة الكلمة تحديدا دقيقا مهما تعددت معانيها ويصرف ما يُدّعَى من التباس أو إبهام أو غموض في الدلالة بسبب هذه الظواهر (54).

وللدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني كلام نفيس قدم به لقاعدة "تردد النص القرآني بين دلالتين فأكثر"، قال فيه:« إذا تردد النصّ بين دلالتين وأكثر، كدلالة أصلية لغوية ودلالة عربية شائعة في العرف العام، أو دلالة عرفية شائعة في الاستعمالات القرآنية وبيانات الرسول ﷺ، أو

دلالة هي من قبيل التوسع في المفهوم، كالانتقال من الحسيات إلى المعنويات أو المجردات، ومن المعاني الحادثة إلى المعاني الأزلية، أو دلالة مجازية مما استعمله العرب.

فالدلالة التي ينبغي المصير إليها واعتمادها في فهم معنى النّص، هي التي تطابق الواقع، أو تؤديها البراهين العقلية، أو التي لا إشكال فيها فلا تحتاج إلى تأويل بخلاف غيرها، أو التي تتفق مع المفاهيم القرآنية والأصول الإسلامية الثابتة بيقين.

أما إذا تكافأت الدلالات، فالدلالة الأصلية اللغوية هي المرجحة، وتبقى الدلالات الأخرى دلالات مرجوحة، حتى يأتي من الأدلة ما يرفع قيمتها إلى التساوي أو الرجحان، أو الاعتماد بصفة جازمة. وعند الحاجة إلى إخراج اللفظ عن أصل دلالته يصار إلى أقرب المعاني اللصيقة بالمعنى الأصلي، و إذا أمكن أن يكون هذا المعنى مما عمّت به الدلالة حتى غدا حقيقة في العرف فهو الأولى، والأحق بالفهم»[55].

وفي هذا الإطار قد نجد المفردة القرآنية تخرج عن دلالتها اللغوية إلى دلالة سياقية فمثال ذلك:

1 – كلمة "الصّلاح": نجد عددا من مؤلفي الوجوه والنظائر ذكروا "الرفق" كوجه من وجوه استعمال لفظ الصّلاح في القرآن الكريم[56]، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [57] .

وخالفهم أبو هلال العسكري، فلم يرتض هذا الوجه، ولا في الاستدلال بالآية المذكورة، فقال:« الثالث: الرفق على قولهم؛ قال تعالى: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [58]، أي: ممن يرفق ولا يخرق، قال: ومثله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ ﴾، وليس هذا بالوجه، وإنما أراد ضد الفساد، والشاهد: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾، ويجوز أن يكون المراد بقوله: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ ، أي: أصلح لك في أمورك، وإني أوفي لك ولا أفسد أمرك » [59].

فأبو هلال العسكري استعمل دلالة السياق في تحديد المراد من الصّلاح في الآية، وذلك بالنظر إلى عجز الآية التي ذكر فيها نقيض الصّلاح.

2 – كلمة "الذكر": ذكر علماء الوجوه والنظائر لمادة الذكر كثيرا من الوجوه، منها: أنها تعني الصلوات الخمس[60]، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ ﴾[61]، وقوله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [62]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [63].

أمّا في الآية الأولى فقد تم توجيه كلمة الذكر بمعنى الصّلوات الخمس عند أكثر المؤلفين في الوجوه والنظائر – وكذا أهل التفسير–، إلاّ أنّ أبا هلال العسكري أورد هذا الوجه للردّ عليه من خلال سياق الآية. قال أبو هلال: « الصلوات الخمس كذا قال بعض المفسّرين في تفسير قوله: ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا

اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[64]، والصّحيح أنه أراد تمام الصّلاة مع التّمام فيها؛ لأنه تعالى قال في أول الآية: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ ﴾ [65]، والمراد فإن خفتم عدوا أو سعيا فلم تقدروا على الركوع والسجود، فصلّوا على أرجلكم وعلى رواحلكم أيضا، والرجال جمع رجل، و الرجل جمع راجل، فإذا زال عنكم الخوف فصلّوا الصّلاة التامة، واذكروا الله فيها كما علمكم الشرائع» [66].

فالعسكري استعمل السّياق لبيان مدلول كلمة الذكر في الآية، وذلك بالاستعانة برأس الآية.

وهذا ما فهمه الإمام الشنقيطي، فقال:« وصرح باشتراط الخوف لقصر كيفية الصلاة بأن يصليها الماشي والراكب بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾، ثم قال: ﴿ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ﴾ الآية، يعني: فإذا أمنتم فأقيموا صلاتكم كما أمرتكم بركوعها وسجودها، وقيامها وقعودها، على أكمل هيئة وأتمها، وخير ما يبين القرآن القرآن» [67].

وأما الآية الثانية، في قوله تعالى:﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [68]، قال أبو هلال العسكري: « قالوا: يعني الصلوات الخمس، وليس هذا الوجه في هذه الآية؛ لأنّه قال فيها: ﴿لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ ﴾» [69]. ففهم العسكري أن كلمة الذكر في الآية لا تعني الصلوات الخمس؛ لأنه تعالى ذكرها بعد ذلك في الآية ذاتها. ولو فسّر بالصلوات الخمس لكان هناك تكرار في الآية.

الخاتمة

يجب على كل من ينادي بالتجديد في تفسير القرآن الكريم مراعاة اللغة العربية، والسياق القرآني، وإلا وقع في الأخطاء التي لا يحمد عقباها.

فالمفسر إذا لم يجد لمعنى الآية أو الكلمة أثرا عن النبي ﷺ وأصحابه، أو التابعين، فينظر لها معنى لا يخرج عن قواعد لغة القرآن الكريم، فاحترام قواعد اللغة العربية من شأنه أن يوصل المفسر إلى معاني لا تتعارض ومراد الله تعالى، فالقرآن الكريم نزل باللغة العربية، فلا بد من مراعاتها، وعدم إقحام معان أجنبية تتناقض مع قواعد اللغة العربية ومدلولاتها.

ولمعرفة معنى الآية أو الجملة القرآنية، لا يتوقف المفسر عند المعنى اللغوي فحسب، بل لا بد من النظر في القرائن المحيطة بالكلمة أو الجملة سباقا ولحاقا، ومراعاة السياق الذي وردت فيه الآية، حتى يستقيم تفسيرها.

قائمة المصادر والمراجع

1. الأشباه والنظائر في القرآن الكريم: مقاتل بن سليمان البلخي. تحقيق عبد الله شحاته. دار غريب، القاهرة، 2001م.
2. أصول التفسير وقواعده، خالد عبد الرحمان العك، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1986.
3. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى :

1393ه): دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان. عام النشر : 1415 ه – 1995 م
4. الاعتصام: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790ه). تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. الناشر: دار ابن عفان، السعودية. الطبعة: الأولى، 1412ه – 1992م
5. بحوث في أصول التفسير ومناهجه، د. فهد الرومي، مكتبة التوبة، الرياض.
6. بدائع الفوائد: محمد بن أبي بكر ، ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751ه). الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
7. البرهان في علوم القرآن: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794ه). المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة: الأولى، 1376 ه – 1957 م
8. بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817ه). المحقق: محمد علي النجار. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة
9. التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور(المتوفى: 1393ه) : دار سحنون للنشر والتوزيع – تونس – 1997 م
10. التراث التفسيري للقرآن بين الأصالة والمعاصرة د. عودة عبد عودة عبد الله .
11. التصاريف: يحيى بن سلام. تحقيق: هند شلبي. الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1979م.
12. تصحيح الوجوه والنظائر:أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو395ه). حققه وعلق عليه: محمد عثمان. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. ط1، 1428 ه – 2007 م
13. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق، ط3
14. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310ه). المحقق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، 1420ه – 2000 م
15. الدراسات المصطلحية وموقعها من مناهج التجديد في تفسير القرآن الكريم: محمد البوزي، مقال، بتاريخ 2010/12/06،موقع الملتقى الفكري للإبداع.
16. دلالة السياق القرآن و أثرها في التفسير، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1420ه.
17. شرح مقدمة التفسير، صالح آل الشيخ
18. ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة، الدكتور أحمد نصيف الجنابي، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج 4، مج 35، (محرم سنة 1405 ه تشرين الأول سنة 1984م).
19. فصول في أصول التفسير. د مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار. الناشر: دار ابن الجوزي. ط2، 1423ه
20. قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل: عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني, دار القلم دمشق، 1980
21. معجم علم اللغة النظري، الدكتور محمد علي الخولي، مكتبة لبنان.
22. مقدمة التفسير ابن تيمية، شرح محمد بن صالح العثيمين (المتوفى: 1421ه). إعداد وتقديم: الأستاذ الدكتور عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار. دار الوطن، الرياض. الطبعة: الأولى، 1415 ه – 1995 م
23. من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا: يوسف القرضاوي، دار المعرفة الدار البيضاء.
24. الموافقات في أصول الفقه للشاطبي:إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790ه). أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان. الطبعة: الطبعة الأولى 1417ه/ 1997م
25. النحو والدلالة، محمد حماسة عبد اللطيف، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع, 2007.
26. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597ه). المحقق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي. مؤسسة الرسالة –لبنان/ بيروت.ط1، 1404ه.
27. النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المملكة المغربية، 2010 م

28. نظرية السياق القرآني دراسة تأصيلية دلالية نقدية، المثنى عبد الفتاح محمود، دار وائل للنشر، – 2008 ,
29. الوجوه والنظائر، الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق محمد سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، ط4 سنة 1983م.
30. وجوه القرآن الكريم: إسماعيل بن أحمد الضرير الحيري النيسبوري. تحقيق: جلال الأسيوطي. كتاب ناشرون، لبنان. ط1. 2011م.

ـ الحواشي والإحالات:

(1) سورة ق:15
(2) سورة فاطر:27
(3) سورة الجن:03
(4) بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز (ص: 600)
(5) القرضاوي، يوسف: من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا، ص: 52.
(6) التراث التفسيري للقرآن بين الأصالة والمعاصرة د. عودة عبد عودة عبد الله
(7) الدراسات المصطلحية وموقعها من مناهج التجديد في تفسير القرآن الكريم، محمد البوزي، بتصرف، مقال، بتاريخ 2010/12/06 ،موقع الملتقى الفكري للإبداع.
(8) نقلا عن المرجع نفسه.
(9) ينظر: الدراسات المصطلحية وموقعها من مناهج التجديد في تفسير القرآن الكريم، محمد البوزي، بتصرف، مقال، بتاريخ 2010/12/06 ،موقع الملتقى الفكري للإبداع.
(10) سورة يوسف: 02 .
(11) سورة طه: 113 .
(12) التحرير والتنوير، ابن عاشور، 39/1 .
(13) أصول التفسير وقواعده، خالد العك، ص138 .
(14) قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل،بتصرف، ص317 .
(15) التحرير والتنوير. الطبعة التونسية (1/ 18)
(16) المصدر نفسه، (1/ 19)
(17) الموافقات في أصول الفقه للشاطبي، (2/ 102)
(18) الاعتصام للإمام الشاطبي، بتصرف، (2/ 297 – 299)
(19) البرهان في علوم القرآن (1/ 292)
(20) المصدر نفسه.
(21) المصدر نفسه.
(22) مقدمة التفسير ابن تيمية، شرح محمد بن صالح العثيمين، ص84.
(23) شرح مقدمة التفسير، صالح آل الشيخ، 68/1.
(24) سورة هود:40
(25) ينظر: جامع البيان لأبي جعفر الطبري (6/ 57 – 58، 60).
(26) ينظر: المصدر نفسه، (6/ 59).
(27) ينظر: المصدر نفسه، (6/ 60).
(28) جامع البيان لأبي جعفر الطبري، (6/61).

(29) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، بتصرف، (61/6).
(30) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، بتصرف، ص438.
(31) المصدر نفسه، بتصرف، ص442.
(32) سورة الحج 30.
(33) سورة النحل: 36.
(34) سورة النساء: 31.
(35) سورة الشورى: 37.
(36) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص443.
(37) المصدر نفسه، بتصرف، ص445 – 446.
(38) ينظر: الموافقات في أصول الأحكام، الشاطبي، 250/3.
(39) ينظر: الاعتصام،، بتصرف، 191/1.
(40) دلالة السياق القرآن و أثرها في التفسير، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1420هـ.
(41) نظرية السياق القرآني دراسة تأصيلية دلالية نقدية، المثنى عبد الفتاح محمود، ص15.
(42) معجم علم اللغة النظري، الدكتور محمد علي الخولي، ص57. وينظر: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش، ص25.
(43) قرينة السّياق، الدكتور تمام حسان، ص 375.
(44) الدخان: 49.
(45) البرهان في علوم القرآن، الزركشي. 200/2 – 201.
(46) بدائع الفوائد، 815/4.
(47) الموافقات في أصول الفقه، الشاطبي، 83/2.
(48) فصول في أصول التفسير. د. مساعد الطيار، ص 104.
(49) بحوث في أصول التفسير ومناهجه، د. فهد الرومي،الرياض، ص 140.
(50) الأعراف: 145.
(51) تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن"، 13/ 110.
(52) تفسير الطبري، 13/ 12.
(53) ينظر: النحو والدلالة (مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي)، محمد حماسة عبد اللطيف، ص33، 36.
(54) ينظر: ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة، الدكتور أحمد نصيف الجنابي، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج 4، مج 35، (محرم سنة 1405 هـ تشرين الأول سنة 1984م). ص 400 – 401.
(55) قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، عبد الرحمن الميداني، ص453.
(56) ينظر: الأشباه والنظائر، مقاتل، ص260. والوجوه والنظائر، الدمغاني، ص465 – 468. ونزهة الأعين النواظر، ابن الجوزي، ص180 – 181.
(57) الأعراف: 142.
(58) القصص: 27.
(59) تصحيح الوجوه والنظائر، ص284.

(60) ينظر: التصاريف، يحيى بن سلام، ص158 –163. ووجوه القرآن، الحيري، ص141 – 143 . وتصحيح الوجوه والنظائر، العسكري، ص221 – 223. والوجوه والنظائر، الدامغاني، ص325 –331.
(61) البقرة: 239.
(62) النور: 37.
(63) المنافقون: 9.
(64) البقرة: 239.
(65) البقرة: 239.
(66) تصحيح الوجوه والنظائر، ص224.
(67) أضواء البيان، الشنقيطي، بتصرف، 248/1.
(68) النور: 37.
(69) تصحيح الوجوه والنظائر، ص224.

The need to respect the language and context upon renewal of interpretation of the Koran

Dr. Hedda SABEK*

Abstract

This article highlights the centrality of the Arabic language, and taking into account the context in the interpretive process of the Koran by approach regenerative modern. Some interpreters exceed the language and context to determine Koranic concepts and meanings, even if they are opposed the context and language, considering that those meanings fit in with the modern approaches, and changes on scientific and social levels.

This study addresses the question of the need to respect the language and context of a proper understanding of the Quranic verses.

Keywords: Koran - language - context - interpretation – renewal**.**

* Maître de conférence (A) – département de oussoul din - Université des sciences islamiques Constantine – Algérie.

ضوابط التفسير المنقول عن الصحابة

بقلم
أ/ ابن عبد الرحمان أحمد(*)

ملخص

القرآن الكريم كتاب هداية وعقيدة وإيمان، وكتاب فقه ودعوة، هو دستور ومنهج حياة، هو نور وضياء وشفاء، هو رسالة الله للناس كافة.

عكف العلماء على تفسيره وبيان مراد الله منه منذ الزمن الأول، ولكن اختلفت في ذلك مناهجهم واتجاهاتهم، فمنهم من اعتمد الرواية والنقل، ومنهم سلك طريق الدراية والعقل، ومنهم من جمع بين الطريقين؛ فكان بين هذه المناهج بون كبير، واختلاف خطير.

مما دفع بعض أئمة العلم، ممن تملكتهم الغيرة على الحق، والانتصار لكتاب الله، ليضعوا ضوابط وأصول وقواعد؛ تكون هي المرجع والأساس لكل من أراد تفسير القرآن، وميزان تتميز به تفاسير أهل الزيغ والتقصير، عن تفاسير أهل الحق والتبصير؛ فظهرت مؤلفات عدة تعنى ببيان هذه القواعد والأصول، ويأتي التفسير بالمأثور في صدارة هذه القواعد.

واختلف في تفسير الصحابي؛ فرأى بعض أهل العلم أنه من قبيل التفسير بالمأثور مطلقا، ورأى آخرون غير ذلك. ووضع المحققون من علماء الأمة ضوابط لقبول ما ثبت عن الصحابة في التفسير؛ حتى يدخل ضمن مفهوم التفسير بالمأثور، ويسري عليه حكمه؛ ويتميز ما يلزم الأخذ به مما روي عن الصحابة ـ الكرام ـ عن ما لا يلزم .

الكلمات المفتاحية: الصحابي، تفسير، ضوابط، المأثور.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلوات الله وسلامه عليه.

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم العلوم الإسلامية ـ جامعة أدرار.

نشأ الصحابة ـ الكرام ـ على القرآن الكريم، وعاشوا في ظلاله، وتذوقوا آياته، وتفاعلوا مع نصوصه، وأدركوا هديه، وأضاءت لهم أنواره. فكانوا جيلا قرآنيا فريدا. وقد رووا أحيانا بعض ما كانوا يجدونه من تأثير القرآن فيهم، وما يعيشونه من إيحاءاته ومعانيه .. وهذا لا يمثل إلّا النزر اليسير الضئيل، فقد كان ما عاشوه من ذلك أضعاف ما روي عنهم ..

وما نقل عن الصحابة والتابعين في التفسير له دلالة على منهج تعاملهم مع القرآن وصلتهم به ونظرتهم إليه.

ويمكن للقارئ أن يقتدي بهم في ذلك، وأن يحاول أن يجد من القرآن بعضا مما وجدوه، وأن يعيش فيه شيئا مما عاشوه.. واطلاعه على ما روى عنهم أكبر عامل يساعده على اقتدائه بهم واحتذائه حذوهم، واتباعه خطواتهم. لكن كيف نتعامل مع هذا التفسير المأثور؟ وما ضوابطه؟ وهل كل ما روي عنهم حجه؟ وما قيمته؟

ومن خلال هذا البحث نحاول الإجابة على هذه التساؤلات وغيرها .وأسأل الله التوفيق والسداد

أولاً :واقع التفسير في عصر الصحابة ـ رضي الله عنهم:

جاء عهد الصحابة، وما من شك في أنهم كانوا يفهمون القرآن جملة، أي: بالنسبة لظاهره وأحكامه؛ فهم أهل اللغة، وهم العرب الخلص.

أما فهمه تفصيلاً، ومعرفة دقائقه، بحيث لا تغيب عنهم شاردة ولا واردة، فهذا غير ميسور لهم بمجرد معرفتهم للغة، بل لابد لهم من البحث والنظر؛ وذلك لأن القرآن فيه المجمل، والمشكل، والمتشابه، وغير ذلك مما لابد في معرفته من أمور أخرى يرجع إليها.

ولذلك فإن قليلاً من الصحابة من استشرف لمعرفة تفصيلات القرآن ودقائقه من رسول اللَّه – صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ –، وأقل منهم من رزق الفهم الصحيح بعد البحث والنظر، وليس هذا التفاوت بقادحٍ في أذهان الصحابة وصحة فهمهم للقرآن الكريم عامة؛ وذلك راجع إلى اللغة نفسها، وهي من أوسع الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظًا، ولا يحيط بها غير النبي المعصوم، ولا بأس بغرابة بعض ألفاظها على بعض الصحابة مادام ذلك ليس بغريب على عامتهم.

ولما لم يكن الصحابة في درجة واحدة في فهم اللغة وإدراك أسرارها، وليس بمقدور قوم أن يفهموا كل ما يكتب بلغتهم من العلوم على حد سواء، فمن هنا لم يكن الصحابة في درجة واحدة لفهم معاني القرآن، بل تفاوتت مراتبهم، تبعًا لتفاوتهم في فهم اللغة وإدراك أسرارها، وهذا يرجع إلى تفاوتهم في القوة العقلية، وما أحاط بالقرآن من ظروف وملابسات، وأكثر من هذا أنهم

كانوا لا يتساوون في معرفة المعاني التي وضعت لها المفردات، فمن مفردات القرآن ما خفي معناه على بعض الصحابة، ولا ضير في هذا، فإن اللغة لا يحيط بها إلا معصوم، ولم يدع أحد أن كل فرد من أمة يعرف جميع ألفاظ لغتها.[1]

والمواقف الدالة على ذلك كثيرة، منها: ما أخرج أبو عبيدة من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: " كنت لا أدري ما فاطر السماوات؟ حتى أتاني أعرابيان يتخاصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول: أنا ابتدأتها "[2].

وروى البخاري عن ابن عَبَّاسٍ رضِي الله عَنْهُمَا، " كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فكأن بعضهم وجد في نفسه، وقال: لم يدخل هذا معنا وإن لنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه من أعلمكم، فدعاهم ذات يوم فأدخلني معهم، فما رأيت أنه دعاني فيهم إلا ليريهم، فقال: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾؛ فقَالَ بَعْضُهُمْ: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم ولم يقل شيئًا، فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عَبَّاسٍ؟ فقلت: لا، فقال: وما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله أعلمه الله له، قال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، فذلك علامة أجلك، ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾، فقال عمر: لا أعلم منها إلا ما تقول"[3].

كل هذه المواقف وغيرها تدل على تفاوت الصحابة في فهم معاني القرآن الكريم؛ ولذلك قال ابن قتيبة: "إن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه، بل إن بعضها يفضل في ذلك على بعض "[4].

هذا، وقد كان الصحابة في تفسير القرآن الكريم ـ على تخوف وتحرج ـ بعد وفاة رسول الله ﷺ معتمدين في تفسيرهم على القرآن الكريم نفسه، أو على تفسير النبي ﷺ لبعض الآيات وتشريعاته الأخرى، أو الاجتهاد والاستنباط، أو أهل الكتاب من اليهود والنصارى أحيانًا.[5]

فالصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ اقتدوا برسول الله ﷺ في تفسير القرآن بالقرآن، قال الدكتور الذهبي: "هذا هو تفسير القرآن بالقرآن، وهو ما كان يرجع إليه الصحابة في تعرف بعض معاني القرآن، وليس هذا عملاً آليًّا لا يقوم على شيء من النظر، وإنما هو عمل يقوم على كثير من التدبر والتعقل؛ إذ ليس حمل المجمل على المبين، أو المطلق على المقيد، أو العام على الخاص، أو إحدى القراءتين على الأخرى بالأمر الهين الذي يدخل تحت مقدور كل إنسان، وإنما يعرفه أهل العلم والنظر خاصة "[6].

ثم إن الصحابة تناقلوا فيما بينهم تفسير رسول الله ﷺ وما فهموه من القرآن وأقرهم عليه،

ومعرفتهم بأسباب النزول، كما هو الشأن في تناقلهم للأحاديث والآثار التي رووها عنه، على ما وردت به وصايا الرسول ﷺ، غير أن الصحابة لكان لهم مع هذا النقل طريق جديد في تفسير كلام الله وهو : طريق الاجتهاد والاستنباط.

كان الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ إذا لم يجدوا التفسير في كتاب اللَّه تعالى، ولم يتيسر لهم أخذه عن رسول اللَّه ﷺ رجعوا إلى اجتهادهم، فأعملوا رأيهم، وكانت أدواتهم في الاجتهاد هي: معرفة أوضاع اللغة وأسرارها، ومعرفة عادات العرب، ومعرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن، وقوة الفهم وسعة الإدراك، ثم معرفة أسباب النزول، وما أحاط بالآيات من ظروف وملابسات.

وقد روى البخاري ما يؤكد ذلك، عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب اللَّه؟ قال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهماً يعطيه اللَّه رجلاً في القرآن، وما في هذه الصحيفة. قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وألا يقتل مسلم بكافر"[7]. وهذا الأثر دليل على اجتهاد الصحابة في تفسير القرآن، وكانوا متفاوتين في هذا.

هل أخبار أهل الكتاب من مصادر التفسير عند الصحابة:

في القرآن الكريم أخبار كثيرة عن أهل الكتاب، مما دفع بعض الصحابة إلى الرجوع إلى أهل الكتاب والأخذ عنهم في التفسير، وبعض هذا القصص جاء مجملاً، فكانت نفوس الصحابة تتوق إلى معرفة تفاصيل هذا القصص، فكانوا لا يتحرجون في سؤال أهل الكتاب، من جيرانهم فيما يتعلق بهذه التفاصيل التي لا تتعلق بحكم أو تشريع، وإنَّما هي تشبع حالة الفضول الإنساني إلى المزيد من المعرفة[8]؛ مستندين في ذلك إلى حديث رسول اللَّه ﷺ الذي يقول فيه: "بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، وحدثوا عني ولا تكذبوا علي، ومن كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار "[9].

غير أن أخذهم هذا كان في أضيق الحدود، وما وضع عنهم ودس عليهم في هذا الباب كثير. وعن هذا الأخذ يقول الذهبي: "رجوع بعض الصحابة إلى أهل الكتاب، لم يكن له من الأهمية في التفسير ما للمصادر الثلاثة السابقة، وإنما كان مصدرًا ضيقًا محدودًا؛ وذلك أن التوراة والإنجيل وقع فيهما كثير من التحريف والتبديل، وكان طبيعيًّا أن يحافظ الصحابة على عقيدتهم، ويصونوا القرآن عن أن يخضع في فهم معانيه لشيء مما جاء ذكره في هذه الكتب التي لعبت فيها أيدي المحرفين، فكانوا لا يأخذون عن أهل الكتاب إلا ما يتفق وعقيدتهم ولا يتعارض مع

القرآن"[10].

بل إلى أبعد من هذا نجد الدكتور فضل ينفي أن يكون هذا مصدرا للتفسير عند الصحابة، قال رحمه الله: ولعله على العكس من ذلك، نجد أنهم كانوا لا يقبلون، بل وينفرون من كثير مما يعرض له أهل الكتاب، بل ويناقشونهم في آرائهم. فهذا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يهدد كعبا بوجوب انتهائه عما يحدث به بقوله: "لتتركن الحديث عن الأول، أو لألحقنك بأرض القردة "[11] ، وهذه السيد عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا حينما يصلها أن كعبا يقول: "لقد قسم كلامه رؤيته بين موسى ومحمد عليهما السلام" تقول: "لقد قف شعري"[12]. بعد هذه النصوص والتعليلات، لا نستطيع مطلقا أن ندعي أن أخبار أهل الكتاب كانت مصدرا من مصادر التفسير عند الصحابة، فضلا عن أن يتوسعوا في الأخذ عنهم، بل كانت مصادر التفسير عندهم صافية غير مستوردة، تنبع من ذاتهم وبيئتهم .[13]

ولقد نفذ الصحابة وصية رسول الله ﷺ: " لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا "[14]، فسلكوا مسلك آمن في أخذهم عن أهل الكتاب .ويدل على هذا موقف الصحابي الجليل أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في مراجعته ومحاورته للكتابيين – كعب الأحبار وعبد الله بن سلام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حول ساعة يوم الجمعة التي عناها رسول الله ﷺ في قوله: " فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصلي يسأل الله تعالى شيئًا إلا أعطاه إياه وأشار بيده يقللها"[15]،فقد اختلف السلف في تعيين هذه الساعة، وهل هي باقية أو رفعت؟ وإذا كانت باقية، فهل هي في جمعة واحدة من السنة أو في كل جمعة منها؟، فنجد أن أبا هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يسأل كعب الأحبار عن ذلك، فيجيبه كعب بأنها في جمعة واحدة من السنة، فيرد عليه أبو هريرة قوله هذا، ويبين له أنها في كل جمعة، فيرجع كعب إلى التوراة فيرى الصواب مع أبي هريرة،فيرجع إليه، ثم يتوجه أبو هريرة إلى عبد الله بن سلام يسأله تحديد هذه الساعة، ويقول له: أخبرني ولا تضن علي، فيجيبه ابن سلم بأنها آخر ساعة في يوم الجمعة، فيرد عليه أبو هريرة بقوله: كيف تكون آخر ساعة في يوم الجمعة، وقد قال رسول الله ﷺ: "لا يصادفها عبد مسلم وهو يصلي"، وتلك الساعة لا يصلي فيها؟، ولذا كان تعليق كعب الأحبار على مثل هذه الأسئلة والمحاورات: "ما رأيت رجلاً لم يقرأ التوراة أعلم بما في التوراة من أبي هريرة"[16]، ويدل هذا الموقف من أبي هريرة على إدراك وتيقظ الصحابة لهذه الأفكار الدخيلة التي بدأت تتسرب إلى دينهم، ومقاومتهم لها في هذا الوقت المبكر.

ثانيا: تحرج الصحابة عن تفسير القرآن:

تحرج جماعة من السلف عن تفسير ما لا علم لهم به، ومن المناسب أن أنقل هنا بعض الأخبار التي وردت في تحرجهم من القول في التفسير: ـ روى عن أبي بكر الصديق قوله: "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله ما لم أعلم"؟!(17)

ـ روي عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: كنا عند عمر بن الخطاب، وفي ظهر قميصه أربع رقاع، فقرأ: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾[عبس:31] فقال: ما الأب؟ ثم قال: إن هذا لهو التكلف، فما عليك ألا تدريه؟!(18)

ـ وقال ابن جرير: عن ابن أبي مليكة: " أن ابن عباس سئل عن آية قال: لو سئل عنها بعضكم لقال فيها فأبى أن يقول فيها. إسناده صحيح."(19).

لكن هذه الأخبار والروايات عنهم في هذا الشأن ليست بالتسليم المطلق منهم، والإعراض عن فهم كتاب الله، بل هي محمولة على وقوفهم عند حد المعرفة، وإعراضهم عما زاد عنها، وعدم الخوض فيما لا علم لهم به(20).

ثالثا: المفسرون من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

مع أن عدد الصحابة ممن عاصروا الوحي، وشاهدوا التنزيل، وأحاطوا بملابسات القرآن وأسباب نزوله كثير، لكن قليل من اشتهر منهم بالتفسير، عدهم صاحب الإتقان بأنهم عشرة. يقول رحمه الله: اشتهر بالتفسير من الصحابة عشرة: الخلفاء الأربعة، وعبد الله بن عباس، وابن مسعود، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير، أما الخلفاء فأكثر من روى عنه منهم على بن أبى طالب، والرواية عن الثلاثة نزرة جدا، وكان السبب في ذلك تقدم وفاتهم، كما أن ذلك هو السبب في قلة رواية أبى بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للحديث، ولا أحفظ عن أبى بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في التفسير إلا آثارا قليلة جدا، لا تكاد تجاوز العشرة(21).

وهناك غير هؤلاء العشرة من الصحابة ممن تكلم في التفسير، وليس بدرجة هؤلاء العشرة، ومنهم: أبو هريرة، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وجابر بن عبد الله، وأم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ؛ ولعل اشتغال الخلفاء الثلاثة بأمور الحكم ومصالح العباد، في الداخل، وإرسال الجيوش في الخارج مما جعل الرواية عنهم في التفسير قليلة.

أما الخليفة الرابع فكانت الرواية عنه في التفسير أكثر، فهو الذي قال عنه أبو الطفيل: شهدت عليا يخطب، وهو يقول: سلوني، فو الله لا تسألونني عن شيء إلا أخبرتكم، وسلوني عن كتاب الله، فو الله ما من آية إلا وأنا أعلم: أبليل نزلت أو بنهار، أم في سهل أم في جبل"(22)؛ لأنه لم

يشتغل بأمور الخلافة، طيلة العهود الثلاثة السابقة من جهة، ولأن حاجة معاصريه لما عنده من التفسير كانت أشد؛ لاتساع الفتوحات الإسلامية، ودخول الأعاجم في دين الإسلام.

أما الستة الباقون، فمنهم ثلاثة مكثرون، وثلاثة دونهم في الكثرة، أما المكثرون فعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأبى بن كعب، وأما الثلاثة الأقل منهم تفسيرا، فهم زيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير ـ رضوان الله عليهم جميعا.(23)

وبناء على ما سبق: فإن هناك أربعة من العشرة فاقوا إخوانهم في الكثرة لأسباب خاصة، هؤلاء الأربعة هم: علي بن أبى طالب، وعبد الله بن مسعود، وأبى بن كعب، وعبد الله بن عباس، ويأتي ترتيبهم من ناحية الكثرة في الرواية كما يلي: عبد الله بن عباس، يليه عبد الله بن مسعود، ثم على بن أبى طالب، ثم أبى بن كعب ـ رضي الله عنهم أجمعين.(24)

رابعًا: تدوين تفسير الصحابة:

بلّغ الصحابة ما حملوه عن النبي ﷺ من تفسير القرآن وعلومه، وما فهموه منه باجتهادهم إلى من جاء بعدهم من التابعين، وبلّغه التابعون إلى من جاء بعدهم، فقد كان المعول عليه في القرون الأولى، في: علوم القرآن، وكذلك الحديث وعلومه- هو الرواية والتلقي عن الغير والمشافهة لا على الخط والكتابة في الصحف، وقد استمر الأمر على هذا إلى أن جاء عصر التدوين، فدونت المعارف والعلوم في الصحف، بعد أن كانت مقيدة محفوظة في الصدور.

فالصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لم يدونوا من التفسير إلا ما كان يكتبه بعضهم في مصاحفهم الخاصة، وهو جد قليل، حتى ظنه البعض من وجوه القرآن الكريم التي نزل بها من عند الله ـ عز وجل. ويذكر أن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا له كتاب في التفسير، وقد يكون هذا صحيحا؛ إلا أن مثل هذا الكتاب لم يصلنا، ولم نسمع عن كتاب آخر لأي أحد من الصحابة الكرام، فكيف إذن وصلنا ما أثر عنهم من تفسير؟

تفسير الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ جاءنا عن طريق رجال الحديث، وعن طريق أصحاب التفاسير الذين عنوا بالتفسير المأثور؛ فعندما جاء عصر التدوين، والذي يبدأ من القرن الثاني الهجري، أخذ علماء الحديث يجمعون ما جاء عن النبي ﷺ، وأخذوا كذلك يدونون ما أثر عن الصحابة الكرام. ودونوا كذلك ما يتصل بالتفسير، فقد اعتبروه بابًا من أبواب السنة.

ثم استقل التفسير بالتأليف، فألف في تفسير القرآن سفيان الثوري المتوفى سنة 161هـ، وسفيان ابن عيينة المتوفى سنة 198هـ، ووكيع بن الجراح المتوفى سنة 197هـ، وشعبة ابن الحجاج المتوفى سنة 160هـ، ومقاتل بن سليمان المتوفى سنة 150هـ، وكانت تفاسيرهم جامعة لأقوال

الصحابة والتابعين.

وجاء بعدهم محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة 310هـ، فألف تفسيره المشهور، وهو من أجل التفاسير، وأعظمها؛ لأنه يعتبر أول من حاول الجمع بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي والاجتهاد والاستنباط. وأول من تعرض لتوجيه الأقوال، وترجيح بعضها على بعض.(25)

ـ ملاحظة حول كتاب: "تنوير المقباس من تفسير ابن عباس"لأبى طاهر محمد ابن يعقوب الفيروز آبادي صاحب القاموس، وهو يحتوى على تفسير القرآن الكريم كله، أفحقًا وصلنا تفسير جميع آي القرآن الكريم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما؟!!، لنعرض أولاً شيئًا مما جاء في هذا التفسير. (قراءة سريعة في الكتاب) : في سورة الفاتحة، فسر البسملة كما يلي:

ـ" الباء " بهاء الله وبهجته وبلاؤه وبركته، وابتداء اسمه بارئ.

ـ" السين " سناؤه وسموه أي ارتفاعه، وابتداء اسمه سميع.

ـ" الميم " ملكه ومجده ومننه على عباده الذين هداهم الله تعالى للإيمان، وابتداء اسمه مجيد.

ـ" الله " معناه الخلقي ألهون ويتألهون إليه أي يتضرعون إليه عند الحوائج ونزول الشدائد.

ـ" الرحمن " العاطف على البر والفاجر بالرزق لهم ودفع الآفات عنهم.

ـ" الرحيم " خاصة على المؤمنين بالمغفرة وإدخالهم الجنة، ومعناه الذي يستر عليهم الذنوب في الدنيا، ويرحمهم في الآخرة فيدخلهم الجنة .

وفي سورة البقرة قال بأنها مدنية ويقال مكية، ثم بدأ تفسيرها بما يأتي:

ـ"ألم" يقول: ألف الله، لام جبريل، ميم محمد، ويقال: ألف آلاؤه، لام لطفه، ميم ملكه، ويقال: ألف ابتداء اسمه الله، لام ابتداء اسمه لطيف، ميم ابتداء اسمه مجيد، ويقال: أن الله أعلم، ويقال: قسم أقسم به.

ـ"ذَلِكَ الْكِتَابُ" : أي هذا الكتاب الذي يقرأ عليكم محمد ﷺ، "لاَ رَيْبَ فِيهِ" لا شك فيه أنه من عندي، فإن آمنتم به هديتم، وإن لم تؤمنوا به عذبتم. ويقال ذلك الكتاب يعنى اللوح المحفوظ، ويقال: ذلك الكتاب الذي وعدتك يوم الميثاق به أن أوحيه إليك، ويقال: ذلك الكتاب: يعنى التوراة والإنجيل، لا ريب فيه: لاشك فيه أن فيهما صفة محمد ونعته(26) .

بعد هذا العرض السريع لبعض ما جاء في هذا التفسير المنسوب لابن عباس، نكتشف معا لماذا رده المحققون من أئمة التفسير، بل وحذروا من انتشاره، وهذا بعض ما لوحظ عليه:

1 ـ الثابت عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في التفسير لا يكاد يزيد عن مائة حديث كما قال

الإمام الشافعي[27]، وهذا الكتاب فيه تفسير لكل آيات القرآن الكريم!

2. والملاحظ في هذا التفسير. كما نرى تضمنه ما لا يصح عن ابن عباس أو غيره من مفسري الصحابة رضي الله تعالى عنهم، أو أي أحد من الراسخين في العلم، وإنما بعضه أقرب إلى التفسير الباطني والإشاري الذي لا يستند إلى أي أساس علمي صحيح. وبعضه الآخر غير مقبول: كاحتمال أن تكون سورة البقرة مكية، وأن يكون المراد من "ذَلِكَ الْكِتَابُ" شيئًا غير القرآن الكريم.

3. ومما يزيدنا شكا في صحة نسبة ما جاء في هذا التفسير إلى ابن عباس، سيما أن إسناده ينتهي إلى محمد بن مروان السّدي عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس.[28]

وقد قال السيوطي عن هذا الإسناد: إن أوهى الطرق التي نقلت لنا تفسير ابن عباس هي طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، فإن انضم إلى ذلك رواية محمد بن مروان السّدي الصغير فهي سلسلة الكذب.[29]

وقال الذهبي رحمه الله: وقد نُسب إلى ابن عباس رضي الله عنه جزء كبير في التفسير، وطُبع في مصر مرارًا باسم "تنوير المقياس من تفسير ابن عباس" جمعه أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي الشافعي، صاحب القاموس المحيط، وقد اطلعتُ على هذا التفسير، فوجدتُ جامعه يسوق عند الكلام عن البسملة الرواية عن ابن عباس بهذا السند: "أخبرنا عبد الله الثقة بن المأمون الهروي، قال: أخبرنا أبى، قال: أخبرنا أبو عبد الله محمود بن محمد الرازي، قال: أخبرنا عمار بن عبد المجيد الهروي، قال: أخبرنا على بن إسحاق السمرقندي، عن محمد بن مروان، عن الكلبي، عن أبى صالح، عن ابن عباس".

وعند تفسير أول سورة البقرة، وجدته يسوق الكلام بإسناده إلى عبد الله ابن المبارك، قال: حدثنا عليّ بن إسحاق السمرقندي عن محمد بن مروان، عن الكلبي، عن أبى صالح، عن ابن عباس.

وفى مبدأ كل سورة يقول: وبإسناده عن ابن عباس.

... وهكذا يظهر لنا جليًا، أن جميع ما روى عن ابن عباس في هذا الكتاب يدور على محمد بن مروان السدي الصغير، عن محمد بن السائب الكلبي، عن أبى صالح، عن ابن عباس، وقد عرفنا مبلغ رواية السدي الصغير عن الكلبي فيما تقدم. وحسبنا في التعقيب على هذا ما روي من طريق ابن عبد الحكم قال: "سمعت الشافعي يقول: لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا

شبيه بمائة حديث" وهذا الخبر – إن صح عن الشافعي – يدلنا على مقدار ما كان عليه الوضَّاعون من الجرأة على اختلاق هذه الكثرة من التفسير المنسوبة إلى ابن عباس، وليس أدل على ذلك، من أنك تلمس التناقض ظاهرًا بين أقوال في التفسير نسبت إلى ابن عباس ورويت عنه. وسيأتي – عند الكلام عن الوضع في التفسير – أن هذا التفسير المنسوب إلى ابن عباس لم يفقد شيئًا من قيمته العلمية في الغالب، وإنما الشيء الذي لا قيمة له فيه، هو نسبته إلى ابن عباس.(30)

والكتاب على أيحال لا تصح نسبته إلى ابن عباس، ولا يمثل التفسير في عصر الصحابة رضي الله عنهم.

خامسا: خصائص تفسير الصحابة،ومميزاته:

1. إذا كانوا . رضي الله عنهم. لم يفسروا إلا القليل من الآيات الكريمة، فإنهم فسروا كثيرا من الكلمات، ويبدوا هذا واضحًا جليًا لمن يقرأ كتاب التفسير من صحيح البخاري .

2. تكلموا كذلك عن الناسخ والمنسوخ.

3 . والذي وصل إلينا منهم كان سهل المأخذ ميسور التناول، حتى لقد كان كثير من تفسيراتهم يوضح بالقراءات التفسيرية، مما دعا مجاهدا أن يقول كلمته الشهيرة: "لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود، ما احتجت أن أسأل ابن عباس عن كل ما سألته عنه " .(31)

4. أن تفسير القرآن في عصر النبوة لم يكن شاملا لكل القرآن الكريم، ولعل ذلك يرجع من جانب إلى فصاحة الصحابة التي مكنتهم من إدراك معاني كثير من آي القرآن من غير حاجة إلى سؤال النبي ﷺ عنها، وإلى أن التطبيق العملي لأحكام القرآن الذي كانوا يشاهدونه ويشاركون فيه قد أغناهم من جانب آخر عن السؤال عن معاني الآيات الكريمة.

ولعل هناك عاملا آخر أسهم في تقليل مسائل الصحابة عن معاني آي القرآن، هو قوة إيمانهم، وصفاء عقيدتهم، وعمق يقينهم، فكرهوا لذلك السؤال عما تشابه من آي القرآن مما استأثر الله بعلمه فلم يرو أنهم سألوا عنه رسول ﷺ بل كانوا يقولون: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا، واتجهوا إلى الجانب العملي من القرآن والسنة النبوية فسألوا عما خفي عنهم منه واشتغلوا بتعلمه وروايته لمن جاء بعدهم من أجيال المسلمين، رضي الله عنهم أجمعين.(32)

5. أن ما نقل عن الصحابة من تفسيرات للقرآن، لم يكن من الكثرة بمكان، بل إنه أقل مما نقل عنهم في أمور أخرى كالفقه والفتاوى، ويرجع ذلك إلى أنهم كانوا يفسرون القرآن تفسيرا عمليا حسبما تقتضيه الوقائع والحوادث، بينما نجد ما نقل عنهم في التشريع والفتاوى أكثر بكثير مما نقل عنهم في التفسير .(33)

6 ـ اتخذت تفسيرات الصحابة شكل الحديث من حيث الرواية والتلقي. فلم يكن التفسير في هذا العهد تفسيرا مكتوبا، ولا مدونا، وإنما كان شأنه شأن الحديث.

7 ـ لم يأخذ التفسير شكلا منتظما يتماشى مع ترتيب السور، أو حتى ترتيب آيات السورة الواحدة.

8 ـ لم يستقص أي مفسر من كبار مفسري الصحابة ومكثريهم جميع آيات القرآن الكريم، وإنما فسروا فقط ما غمض فهمه على الناس، أو ما عرفوا له أسبابا للنزول، أو ما كان جوابا نزل به الوحي لسؤال سائل.[34]

9 ـ اتفاق جيلهم على الفهم العام لمعظم آيات القرآن باعتبار معايشتهم لنزوله.

سادسا: حجية التفسير المأثور عن الصحابة

اختلف الأئمة في قول الصحابي في التفسير أهو حجة أم لا؟

قال بعض أهل العلم أن تفسير الصحابي حجة بلا شك; لأنهم أدرى بالقرآن حيث نزل بعصرهم وبلغتهم، ويعرفون عنه أكثر من غيرهم، حتى قال بعض العلماء: إن تفسير الصحابي في حكم المرفوع، وهذا ليس بصحيح، لكنه لاشك أنه حجة على من بعدهم، فإن اختلف الصحابة في التفسير أخذنا بما يرجحه سياق الآية.

وقال آخرون: تفسير الصحابي ليس بحجة، قال أبو حنيفة "ما جاءنا عن الرسول ﷺ فعلى الرأس والعين، وما جاءنا عن الصحابة تخيرنا فيه، وما جاءنا عن التابعين فهم رجال ونحن رجال"[35]، وإذا فهمنا هذا، فإنه لا يحط من قيمة ما روي عن هؤلاء الأعلام رضي الله عنهم ولا يقلل من شأنه.[36]

هل كل ما فَسَّرَه الصحابي من آي القرآن حجة؟

اختلف أهل العلم في حكم تفسير الصحابي، واشتهر عن الحاكم القول بالرفع، أي كل ما فسره الصحابي فحكمه الرفع، بل نسبه إلى البخاري ومسلم، فقد قال في كتابه: (المستدرك) "وقد اتفقا على أن تفسير الصحابيّ حديث مسند"[37] .

وقد قيد كلام الحاكم، كثير من أهل الحديث; منهم ابن الصلاح[38]، وابن حجر[39]، والسخاوي[40]، وغيرهم. بما يتعلق من ذلك بسبب النزول، و ما لا مجال للرأي فيه.

قال السخاوي: وَأَمَّا عَدُّ مَا فَسَّرَه الصَّحابِي الذي شاهد الوحيَ والتَّنزِل من آيٍ القرآن (رفعًا) أي: مرفوعًا كما فعل الحاكم، وعزاهُ للشّيخين، وهو الفرع الثَّالثُ فمحمولٌ على الأَسبابِ للنُّزول، ونحوها مما لا مجال للرَّأْي فيه.[41]

قال ابن القيم: "ومراده – أي الحاكم –: أنه في حكمه في الاستدلال به والاحتجاج، لا أنه إذا قال الصحابي في آية قولاً، فلنا أن نقول: هذا القول قول رسول الله ﷺ، أو: قال رسول الله ﷺ.

وله وجه آخر: وهو أن يكون في حكم المرفوع، بمعنى: أن رسول الله ﷺ بَيَّنَ لهم معاني القرآن، وفسره لهم، كما وصفه تعالى بقوله: "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" [النحل: 44].

فَبَيَّن لهم القرآن بيانًا شافيًا كافيًا، وكان إذا أشكل على أحد منهم معنىً، سأله عنه، فأوضحه له، كما سأله الصديق عن قوله تعالى: "مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ" [النساء: 123] فبين له المراد، ... وكما سألته أم سلمة عن قوله تعالى: "فَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا" [الانشقاق: 8] فبين له أنه العرض ... وهذا كثير جدًا.

فإذا نقلوا لنا تفسير القرآن، فتارة ينقلونه عنه بلفظه، وتارة بمعناه، فيكون ما فسروا بألفاظهم من باب الرواية بالمعنى، كما يروون عنه السنة تارة بلفظها، وتارة بمعناها. وهذا أحسن الوجهين، والله أعلم".(42)

والموقوف على الصحابي من التفسير يوجب بعض العلماء الأخذ به; لأنهم أهل اللسان، ولما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختُصوا بها، ولما لهم من الفهم الصحيح، وممن ذهب إلى هذا الرأي:

1/ الزركشي، قال: "اعلم أن القرآن قسمان: قسم ورد تفسيره بالنقل، وقسم لم يرد، والأول: إما أن يرد عن النبي ﷺ أو الصحابة، أو رءوس التابعين – فالأول يُبحث فيه عن صحة السند، والثاني يُنظر في تفسير الصحابي، فإن فسَّره من حيث اللغة فَهُم أهل اللسان، فلا شك في اعتماده. أو بما شاهدوه من الأسباب والقرائن فلا شك فيه"(43).

2/ الحافظ ابن كثير، جاء في مقدمة تفسيره: "وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السُّنَّة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختُصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح ولاسيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة، والخلفاء الراشدين، والأئمة المهتدين المهديين، وعبد الله بن مسعود، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ"(44).

ولعل الراجح ما ذهب إليه أئمة الحديث، لبعده عن الاحتمالات.

سابعا: ضوابط تفسير الصحابي: تتلخص أهم ضوابط تفسير الصحابي فيما يلي:

1: إن كان ما يرويه يتعلّق بسبب النزول أو الإخبار عن نزول آية بذلك فهو مسند مرفوع. وما سوى ذلك فهو موقوف على الصحابيّ.

2: إن كان ما يرويه مما لا مجال للاجتهاد فيه كالغيبيات والإخبار عن الأمم الماضية من بدء الخلق وقصص الأنبياء ونحو ذلك، أو عن الأمور الآتية كالملاحم والفتن وصفة الجنّة والنار، فيكون هذا كلّه مرفوعًا، وما سواه من تفسير آية تتعلق بحكم شرعيّ يحتمل أن يكون استفاد ذلك من النبيّ صلى الله عليه وسلم أو من القواعد الشرعيّة العامّة، أو تفسير مفرد نقله عن اللسان خاصّة، فهذا لا يجزم برفعه.(45)

3: وأما إذا فسّر الصحابي آية تتعلّق بحكم شرعيّ فيحتمل أن يكون ذلك مستفادًا عن النبيّ ﷺ، وعن القواعد، فلا يجزم برفعه.(46)

4: يستثنى من ذلك أيضا ما كان المفسّر له من الصحابة، ممن عرف بالنظر في الإسرائيليّات كمسلمة أهل الكتاب، فلا يكون حكم ما يخبر به الرفع لقوّة الاحتمال.(47)

ويُضيف ابن القَيِّم ـ رحمه الله ـ قيدين للاحتجاج بتفسير الصحابي :

1- أن لا يعارضه نصٌّ في المسألة.

2- أن لا يعارضه قول غيره من الصحابة.

فإذا توافر لتفسير الصحابي هذان الشرطان عُلِمَ أن الصواب في قوله; إذ يمتنع أن يكون قول أحدهم في كتاب الله خطأ محضًا ويُمسكُ الباقون عن الصواب فلا يتكلمون به; فإنه من المحال خلوّ عصرهم عن ناطق بالصواب واشتماله على ناطق بالخطأ فقط(48).

الخاتمة

الرجوع إلى تفسير الصحابة مطلوب من المفسر، فهم أعلم الناس بمعاني كتاب الله بعد الصادق المصدوق، وتفاسيرهم تأتي في المرتبة الثانية بعد تفسير الرسول ﷺ.

والصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لم يفسروا القرآن كله، والذي صح عنهم في التفسير قليل كما ثبت عن الشافعي رحمه الله.

وتفسير الصحابي يأخذ حكم الرفع ولا مجال لرده حينئذ، ويكون حجة، ويدخل ضمن التفسير المأثور إن كان :

1 - في ذكر سبب النزول ونحوه.

2 ـ مما لا مجال للرأي فيه، ويأتي هذا على ثلاثة أضرب:

أ – يكون في الإخبار عن الأمور الماضية كقصص الأنبياء وبدء الخلق ونحو ذلك.

ب – يكون في الأمور الغيبية، كالإخبار عن الملاحم والفتن، واليوم الآخر وصفة الجنّ والنار، ونحو ذلك.

ج – يكون في الإخبار عن عمل أنَّه طاعة أو معصية ويحصل به ثواب مخصوص أو عقاب مخصوص.

أما الذي حُكِمَ أئمة الحديث عليه بالوقف من تفسير الصحابي، فقد اختلف العلماء في حكمه:

فذهب فريق منهم: إلى أن الموقوف على الصحابي من التفسير لا يجب الأخذ به لأنه لمَّا لم يرفعه، عُلِم أنه اجتهد فيه، فهو كسائر المجتهدين; قد يُخطئ ويُصيب.

وذهب فريق آخر إلى أنه يجب الأخذ به ، لاحتمال سماعهم له من رسول الله ﷺ. ونسأل الله التوفيق والسداد والحمد لله رب العالمين.

الهوامش والإحالات:

(1) ينظر: مقدمة المحقق من تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) . محمد أبو منصور الماتريدي، تح: د. مجدي باسلوم، ن: دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1426 هـ – 2005 م، ج1، ص210

(2) ينظر: الإتقان في علوم القرآن. جلال الدين السيوطي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ن: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1394هـ/ 1974 م، ج2 ص113.

(3) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ن: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)
ط: الأولى، 1422، رقم: 4294، ج5، ص149

(4)مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ن:مكتبة المعارف للنشر، ط: الثالثة 1421هـ– 2000م،ص346

(5) ينظر: مقدمة المحقق من تفسير الماتريدي، ج1، ص211

(6)التفسير والمفسرون. الذهبي، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة، ج1ص30

(7) صحيح البخاري، رقم 3047، بَابُ فَكَاكِ الأَسِيرِ، ج4، ص69

(8) ينظر: مقدمة المحقق من تفسير الماتريدي، ج1، ص213

(9) صحيح البخاري رقم: 3461،باب: في أحاديث الأنبياء، بما ذكر عن بني إسرائيل. ج6، ص 496

(10)التفسير والمفسرون. الذهبي، ج11ص48

(11) البداية والنهاية . ابن كثير، ج8، ص106، وأخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق، ج5، ص172

(12) سنن الترمذي ، كتاب تفسير القرآن، رقم:3290، إسناده ضعيف

(13) إتقان البرهان. فضل حسن عباس، ن: دار الفرقان، ط:الأولى 1997، ج2، ص190،189

(14) صحيح البخاري ، رقم: 4485، باب: قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا، ج6،ص20 ،

(15)موطأ الإمام مالك، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ن: دار إحياء التراث العربي،بيروت – لبنان عام النشر:

1406 هـ - 1985 م ج1، ص108، باب ما جاء في الساعة التي في يوم الجمعة.

(16)التفسير والمفسرون. الذهبي ، ج1، ص124

(17)مقدمة في أصول التفسير. تقي الدين أحمد ابن تيمية، ن: دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ط: 1490هـ/ 1980م، ص47

(18)فضائل القرآن. أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، تح: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين ،ن: دار ابن كثير (دمشق - بيروت) ، ط: الأولى، 1415 هـ -1995 م،ج1، ص375

(19)ينظر: مقدمة في أصول التفسير. ابن تيمية، ص48

(20) ينظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر. فهد بن عبد الرحمن الرومي، ن: طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية برقم 951/ 5 وتاريخ 1406/8/5، ط: الأولى 1407هـ- 1986م، ج2، ص713

(21)الإتقان في علوم القرآن السيوطي،ج4، ص233

(22)الإتقان في علوم القرآن السيوطي: 4ج، ص204.

(23) ينظر: التفسير والمفسرون. الذهبي: ج1، ص49

(24) ينظر: المصدر نفسه: ج1، ص50

(25) ينظر: المدخل لدراسة القرآن الكريم. محمد أبو شُهبة، ن: مكتبه السنة – القاهرة، ط: الثانية، 1423 هـ - 2003 م، ج1، ص33

(26)ينظر : تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ينسب: لعبد الله بن عباس – رضي الله عنهما - جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، ن: دار الكتب العلمية – لبنان، ج1ص2 وما بعدها.

(27)ينظر: شذرات الذهب لابن العماد، ج 1، وخلاصة تذهيب الكمال: 150، ط الخيرية سنة 1323 هـ، والإتقان:ج2، ص 224.

(28) تنوير المقياس ج1، ص 2.

(29) الإتقان. السيوطي، ج 4، ص209.

(30) ينظر: التفسير والمفسرون. الذهبي: ج1، ص62

(31) ينظر: إتقان البرهان. فضل حسن عباس ج2، ص190

(32) ينظر: محاضرات في علوم القرآن. غانم بن قدوري الحمد، ن: دار عمار – عمان، ط: الأولى، 1423 هـ - 2003 م، ج1، ص171

(33) ينظر: إتقان البرهان. فضل حسن عباس ج2، ص187.

(34) أما التفسير المسمى: تنوير المقباس فلا تصح نسبته إلى ابن عباس رضي الله عنه.

(35) ينظر: مقدمة تحفة الفقهاء. السمرقندي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الثانية، 1414 هـ - 1994 م..

(36) ينظر: إتقان البرهان. فضل حسن عباس ج2، ص191

(37)المستدرك على الصحيحين. أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تح: مصطفى عبد القادر عطا ن: دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى، 1411 – 1990ج1، ص726

(38) ينظر: علوم الحديث: ص45-46 .

(39) ينظر: النكت. ابن حجر، تح: ربيع بن هادي عمير المدخلي، ن: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1404هـ/1984م . ج2 ص 531 – 533.

(40) ينظر: فتح المغيث للسخاويّ، تح: علي حسين علي، ن: مكتبة السنة – مصر، ط: الأولى، 1424هـ / 2003م.ج1، ص 142 – 144.

(41) ينظر: المصدر السابق: ج1 ص 142 – 144.

(42) إعلام الموقعين. ابن قيم، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، ن: دار الكتب العلمية، بيروت: ج4، ص153 – 154.

(43) ينظر: الإتقان، ج2 ص183.

(44) ينظر: تفسير ابن كثير، ج1 ص3.

(45) ينظر: النكت لابن حجر ج2 ، ص 530 – 535 ، فتح المغيث للسخاويّ ج1 ، ص 142 – 144 .

(46) النكت ج2، ص 531 – 533. .

(47) ينظر: المصدر السابق، ج2، ص 531 – 533.

(48) ينظر: إعلام الموقعين: ج4، ص155 .

Controls of interpretation Transfused from the Sahabah

***Ben Abderrahman AHMED**

Abstract:

Koran is a book of guidance, creed, and faith. It is a book of Fiqh and da'wa. It is constitution and way of life. It is the message of God to all people.

Scholars has embarked on the interpretation of the Koran since the first time, But they differed in the approaches to this, some of them depended on narration, while others follow the path of reason and know-how, as others have depended on a combination of the two approaches. As a result, it was between these approaches a big difference.

Thus pushing some scholars to put controls, principles and rules in order to be the reference and the basis for everyone who wants to interpret the Koran. Mathur interpretation comes in the forefront of these rules and controls.

Differences regarding the interpretation of Alsahabi has happened, some scholars saw that it was such absolutely Mathur interpretation, some of them said otherwise in. Scholars put the controls to accept what is proven from the Sahabah of interpretation; in order to be entered within the concept of Mathur interpretation.

Keywords: Alsahabi, interpretation, controls, Mathur.

* Maître-assistant A – Département des sciences islamiques - Université d'Adrar– Algérie.

رأي علماء الكلام في الإعجاز من خلال ثنائية اللفظ والمعنى

بقلم
أ/ حمزة بوخزنة (*)

ملخص

تناولت هذه المقالة أحد أهم القضايا، وهي قضية اللفظ والمعنى. التي كان لمسألة الإعجاز دور في إثرائها من خلال ما قدّمه علماء الكلام من آراء كل وفق أصوله الاعتقادية ومرجعياته المذهبية.

وقد خلصت إلى أنّ البحث في إعجاز القرآن كان له دور كبير في إثارة كثير من القضايا التي لعبت دورا بارزا في صياغة مفاهيم جديدة كان لها فيما بعد أثر في العديد من المجالات خاصة قضايا الأدب والنقد واللغة والبلاغة.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز – القرآن – اللغة – علم الكلام.

مقدمة

تعد قضية اللفظ والمعنى من القضايا الكبرى التي اشتد جدل العلماء حولها، وانقسموا إلى طوائف متعددة، فمنهم من أرجع مقومات العمل الأدبي إلى اللفظ وجعله هدفا يسعى إليه، ومنهم من أرجع هذه المقومات إلى المعاني وجعلها غاية يسعى إليها في كل تعبير لغوي، ومنهم من ساوى بين اللفظ والمعنى وجعلهما معا مقياسا لكل بلاغة، وميزانا لكل قيمة فنية.[1]

ولم يكن علماء الكلام من الذين اهتموا بالقرآن والبحث في إعجازه بمعزل عن هذا الصراع حول هذه القضية إذ تعدّ من بين المسائل التي أثارت نقاشا كبيرا بينهم بل يمكن القول بأنّها نشأت في رحابهم ثم انتقلت قضية إلى الأدب والنقد. ولقد كان خلافهم نابعاً من أصول

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم الحضارة الإسلامية ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.

خلافاتهم العقدية والفكرية، فكل فرقة تفسر إعجاز القرآن انطلاقا من أصولها لا تكاد تحيد عنها خاصة فيما يتعلق بعقيدتها في كلام الله تعالى ومسألة خلق القرآن، ولذا كانت هذه الثنائية «موجودة في أذهان الخائضين في الموضوع؛ فقد فصلوا بين الدال والدلالة في النص القرآني: بين المعنى القائم في ذات الله، وبين العبارات اللفظية التي يعبر بها عنه. فكلام الله قديم من حيث معانيه، محدث من حيث ألفاظه المتصلة بالبشر المخلوقين. ثمّ أصبح الجدل يدور حول الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والأشاعرة ».[2]

ولم تكن هذه القضية لتكتسب كل هذا الاهتمام لولا اتصالها بمسألة الإعجاز القرآني، الذي كان الشغل الشاغل لجميع العلماء. ويمكن نقسم العلماء في بحثهم لموضوع الإعجاز وعلاقته بقضية اللفظ والمعنى إلى فريقين :

فريق يرى أن إعجاز القرآن راجع إلى جمال ألفاظه، وحسن صياغتها وسبكها وكل ما له صلة بالأصوات والصورة السمعية للكلام، وأن القرآن إنما أعجز العرب لأنه استخدم ألفاظا عربية يعرفها عامة العرب وفصحاءهم استخداما لا يقدرون عليه، فعجزوا عن مجارات أسلوبه وعجيب تأليفه. أما المعاني فهي شائعة تدور على ألسنة الناس يعرفها العربي والعجمي والبدويُّ والقرَوي والمدنيّ على حد كلام الجاحظ .

وفريق آخر يرى إعجازه في معانيه وأفكاره، وفي ترتيب ألفاظه بطريقة مخصوصة تتناسب مع ما استقر في النفس من معان، وتركيبها بما يتناسب وحال الخطاب وموضوعه. فالمعاني هي الأصل، والقرآن لم يعجز العرب بألفاظه وصياغتها ولا بفواصله، إذ كانوا قادرين على نظم الأشعار والقوافي، ولكنه أعجزهم بروعة معانيه وعباراته.

1/ الإعجاز عند المعتزلة وعلاقته بثنائية اللفظ والمعنى:

ذهب المعتزلة بدافع تنزيه المولى تبارك وتعالى عن التشبيه إلى نفي الصفات عنه ومنها صفة الكلام التي اعتبروها من صفات الفعل فقالوا بأن كلام الله خلق من خلقه وهو محدث حروف وأصوات يخلقها الله تعالى بائناً عنه، وقاسوا الغائب على الشاهد كما يقول القاضي عبد الجبار في كتابه " المغني ": « والذي يذهب إليه شيوخنا: أنّ كلام الله عزّ وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة. وهو عرض يخلقه الله في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه...»[3]

ويقول أيضا في كتابه "المحيط بالتكليف" عند شرح لحقيقة الكلام معلقا على عبارة (حروف منظومة) «والذي عقلناه في ذلك هو : الحروف التي تنتظم ... وهذا الحد أولى وأسلم من قول من قال: هو الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة، لأنّ في ذلك إخراجاً لما يتألف من حرفين أنْ يكون كلاماً، وفيه أيضاً ضرب من التكرار، فإنّ الأصوات المقطعة هي الحروف لا غير...»[4]

والقرآن عند المعتزلة مخلوق محدث وإنْ كان صدراً من عند الله عزّ وجل فهو حادث ومخلوق. يقول القاضي عبد الجبار: « اعلم أنا قد بيّنا من قبل أنّه سبحانه لو تكلم بذلك وأحدثه ولا مكلفاً لكان ذلك عبثاً، فيجب أن يكون مُحدِثاً له وهناك من ينتفع به على أحد الوجهين:

إما بأن يحمله ليؤديه إلى غيره، فيكون ذلك تكليفاً، أو لأنّه يفهم معناه ويمتثله من حيث خوطب به، ويكون صلاحاً له، أو لاجتماع الأمرين معاً. فأما إحداثه ذلك مع هذين الوجهين فهو عبث يتعالى الله جلّ وعزّ عنه. فيجب القطع على أنّه أحدث القرآن وهناك من صفته ما ذكرناه من الملائكة أو الإنس أو الجن».[5]

وقد ارتبط تحديد المعتزلة لحدّ الكلام بالحروف والأصوات المنتظمة بالجانب اللفظي فقط من دون الإشارة للمعنى، كما لم يبتعدوا عن عقيدتهم الكلامية في تعريفهم للمتكلم فاعل الكلام ومحدث هذا الصوت المنتظم ، فهم يركزون من ناحية على جانب الأداء الصوتي أثناء الصياغة اللفظية ومن ناحية أخرى على كون المتكلم محدث ومنشئ لفعل الكلام، يقول القاضي عبد الجبار: « اعلم أنّ المتكلم عندنا هو فاعل الكلام ، وإنما نعرف أنّ هذه حقيقة بمثل ما نعرف في شيء من أسماء الفاعلين أنه يُفيد فعلاً من الأفعال ، وهذا نحو الضارب والكاسر والمنعم وغيرها، ومعلوم أنّ الطريق الذي به تثبت هذه الأوصاف مفيدة للفعلية أنك لا تعلم كذلك إلا عند وقوع هذه الأفعال بحسب أحواله ، فإنْ لم يُعرف ذلك لم يُعرف متكلماً ، ومتى عرفت هكذا عرفت متكلماً ، فجرى مجرى ما ذكرناه ...»[6]

من خلال ذلك فالمعتزلة يعتبرون الكلام مجرد عملية أدائية تلفظية ولم يتعرضوا للمعنى حتى لا يتقاطعون مع خصومهم الأشاعرة في مفهومهم للكلام، فاعتبروه مجرد فعل تصويتي ليس له إلا دلالة واحدة وهي الحروف المنتظمة الدالة على معاني تصدر من متكلم للتعبير عما يراد الإخبار به وإفهامه. وكل هذا ليتماشى مع عقيدتهم في كلام الله وكون القرآن مخلوق محدث له، يقول طارق النعمان معلقا على نظرة المعتزلة للكلام وعلاقته بمسألة خلق القرآن : « إنّ كلاً من

هذا التحديد للكلام بوصفه محض الفعل التصويتي، وتحديد المتكلم بوصفه المصوّت الذي يقوم بهذا الفعل ، غايته – في واقع الأمر- التدليل على قضية كلامية، هي (حدوث القرآن) وعدم قدمه، ولهذا فقد تحكم هذا الهدف في صياغة كل من حد الكلام ، وحد المتكلم؛ فصيغ الحدان على النحو الذي يضمن تحقق هذا الهدف، وهو أن يكون الحد محتويا لما يجوز عليه العدم – للتدليل على كون كلام الله محدثا أو مخلوقا- وليس أدل على ذلك من الصوت، أو الأصوات التي يكون شرط وجود أحدها انعدام الآخر. ذلك هو هدف المعتزلة من هذين التحديدين ولهذا نُظر إلى الكلام بوصفه فعلا أدائياً تلفظيا وليس عملية مركبة تنتظم العديد من العمليات الأخرى بما فيها عملية الأداء اللفظي؛ إذ قد يفضي هذا – أي النظر إلى الكلام بوصفه عملية – إلى إدخال المعنى في حد الكلام، وهو ما قد يؤدي إلى الالتقاء مع خصوم المعتزلة من الأشاعرة، الذين يعتمد برهانهم حول قدم القرآن على كون الكلام معنى نفسيا».[7]

ومن هذه العقيدة تشكل تصور المعتزلة للإعجاز بأنه يكمن في الكلام المؤلف من الألفاظ والأصوات فصرفوا الجهد في الكشف عنه من ناحية الأداء والصياغة اللفظية؛ وذلك بالحديث عن فصاحة الألفاظ وحسن ائتلافها وانسجامها، وبكل ما يتعلق بها من ألوان البديع، وأما المعاني فهي تصورهم «مطروحةٌ في الطريق يعرفها العجميُّ والعربيُّ والبدويُّ والقرَوي والمدنيّ وإنَّما الشأنُ في إقامةِ الوزن وتخيُّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك فإنما الشعر صناعةٌ وضَرْب من النَّسج وجنسٌ من التَّصوير ".[8]

ومع أن الجاحظ في هذه المقولة أعلى من شأن اللفظ وأذاع فكرة أهميته وخطره وترجيحه على المعنى فهو لم يقصد إسقاط هذا الأخير واحتقاره، كما فُهم كلامه على غير ما قصد فتوهمه الناس طرحا لقيمة المعاني، وحطا من قدرتها، ممّا ترك هذا التصور خطرا كبيرا على المقاييس الأدبية, فانصرفت عناية الناس إلى الشكل، وأعطته الأهمية الأولى، ولم تعد تعطي المعنى كبير فضل. فحُّمل الجاحظ وزر هذه القضية النقدية الخطيرة.[9]

ولقد أدت هذا النظرة الأحادية للعناية بالألفاظ بالإمام عبد القاهر إلى الثورة ضد الذين غالوا في الاعتداد بها، فنسبوا إليها الشرف والفضل في جودة الكلام، واهتموا باللفظ على حساب المعنى وأهملوه، فراح يبين مقولة الجاحظ التي فهمت على غير وجهها، وذهب إلى أنهم حملوا مقصد الجاحظ من "اللفظ" على ظاهره، وذكر بأنّ العلماء عندما يطلقون مصطلح "اللفظ" إنما

يريدون منه الصورة التي يحدثها في المعنى، وذلك لأنّهم كما يقول: « لم يُوجِبوا للفظِ ما أَوجَبُوه من الفضيلةِ وهم يَعْنُون نطقَ اللسان وأجراسَ الحروف. ولكنْ جعلوا كالمُواضعة فيما بَيْنَهم أن يقولوا: اللفظَ وهم يُريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حَدثت فيه. ويَعْنُون الذي عَناه الجاحظُ حيث قال: وذهب الشيخُ إلى استحسان المعاني والمعاني مطروحةٌ وسطَ الطريق يعرفُها العربيُّ والعجميُّ والحضريُّ والبدويُّ وإنَّما الشِّعْرُ صياغةٌ وضَرْبٌ من التَّصوير. وما يعنونُه إذا قالوا : إنه يأخذ الحديثَ فيشنِّفُه ويقرِّظُه ويأخذ المعنى خرزةً فيردُّه جَوهرةً وعباءةً فيجعلُه ديباجَةً ويأخذُه عاطلاً فيردُّه حالِياً. وليس كونُ هذا مُرادَهم بحيثُ كان ينبغي أن يَخْفَى هذا الخفاءَ ويشتبهَ هذا الاشتباهَ. ولكنْ إذا تعاطَى الشيءَ غيرُ أهلِه وتولَّى الأمرَ غيرُ البصير به أعضلَ الداءُ واشتدَّ البلاء».[10]

إنّ ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني في كلامه من أنّ العلماء والجاحظ يقصدون باللفظ الصورة التي تحدث في المعنى، فيه نظر؛ وذلك أنّ الجاحظ في مقولته قرن الحديث عليه بإقامة الوزن والتخيير والسهولة... وهذا من يجعل الألفاظ عند صياغتها أحسن ما تكون من حيث المخارج والمطالع والمقاطع لما تقدمه من سمات صوتية وجمالية، فعبر الجاحظ باللفظ عن الصورة التي تحدثها الصياغة اللفظية ولم يقصد باللفظ الصورة التي تحدث في المعنى، وذلك في قوله: «فإنما الشعر صناعةٌ وضَرْب من النَّسج وجنسٌ من التَّصوير» لأنه لم يكن يرى تعلق شيء من البلاغة بالمعاني كما يقول وليد قصّاب: «فلما نفى الجاحظ أن يكون موطن البلاغة في الكلام متعلقا بالمعنى لم يجد إلا اللفظ فعبّر به عن الصورة، على أن كلامه لم يخل من الإشارة إلى مصطلح الصورة والتصوير».[11]

ويبيّن طارق النعمان مقصود الجاحظ من اللفظ بعد أن أورد تفسير ابن قتيبة له معقبا بذلك على تفسير الجرجاني في قوله: « إذاً فـ (اللفظ) ليس هو (صورة المعنى) كما يريد عبد القاهر أن يوهم قارئيه، بل هو أقرب ما يكون للانتظام الموسيقي الذي يتمثل في الوزن والمخارج والمطالع والمخارج والمقاطع وهذه المقاطع والمخارج قادرة – من منظور ابن قتيبة – على تشكيل استجابة جمالية حتى وإن كان المعنى غير ذي فائدة، ناهينا عن مفهوم الفائدة نفسه وملاءمته لمثل هذا السياق. وعليه يصعب أن نستجيب لتفسير عبد القاهر الذي يطرح مشكل هذه العبارات على أنه مشكل فهم وإفهام وليس مشكل مفهوم».[12]

وهذا التفسير لدلالة (اللفظ) عند الجاحظ نقع عليه بوضوح في جهود المعتزلة عند حديثهم عن مسألة الإعجاز وبلاغة القرآن الكريم خاصة عند الرّماني الذي صرح عن عنايته بالصياغة اللفظية التي بلغ القرآن بها المرتبة العليا والمعجزة في البلاغة، وذلك في قوله: «... وليست البلاغة إفهام المعنى، لأنّه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي؛ ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ. فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة...»[13]

نستشف من عبارته "إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ" إشارةً إلى عنايته بالألفاظ وحسن صياغتها لما يحدثه انتظامها من صور جمالية تستجيب لها النفس ويتأثر بها القلب، ولم يراع الرماني في ذلك المعنى لأنه بين واضح لكل الناس، كما أنه قد يدل عليه اللفظ الغث المستكره النافر ويدرك المقصود منه. فالعبرة عنده إذاً في البلاغة أن يأتي الكلام في "أحسن صورة من اللفظ" وهذه الصورة كما بيّن الجاحظ مدارها إقامةِ الوزن وتخيُّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك.

ولذلك توجه اهتمامه للبحث في فنون البديع ليبرز الجودة والبراعة القرآنية العالية في صياغاته اللفظية، عندما أرجع أقسام البلاغة إلى عشرة أقسام، وهي: الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان. وفصل فيها القول مستشهدا على كل قسم منها من القرآن.[14]

وأغلب هذه الأقسام كما يتبيّن تعود إلى باب علم البديع ومحسناته، وقليل منها يرجع إلى باب علم البيان، ولعل سبب عدم عناية المعتزلة بالاستعارات والتشبيهات والمجازات كونها في نظرهم مجرد صور زائدة لتقديم المعاني والمواقف تقديما مؤثرا في نفوس السامعين، وعلى هذا الأساس انقسم النص القرآني عند المعتزلة « قسمة واضحة: معنى مجرد قائم بنفسه، وصور مجازية تحسّنه فقد يكون لهذه المجازات والصور أثر في إقناع السامع أو استمالته، لكن المعنى القرآني قائم بذاته، وله هيكله المجرد الذي يمكن اختزاله وتجريده بعيدا عن المجازات والصور. ومن هنا نشأ الانفصال بين اللفظ والمعنى، وأصبح المعنى شيئا مستقلا قائما برأسه قبل التعبير عنه، بل إنه ملقى في الطريق يعرفه العجمي والعربي ، وكل ما يفعله الأديب هو أن يخرجه

إخراجا حسنا عن طريق الكسوة اللغوية أو الصياغة الأسلوبية. وإذا كان هذا الانفصال بين العنصرين قائما على هذا الشكل، وكانت الدرجة العليا في البلاغة محاولة التوفيق بينهما، وتوفير المشاكلة والتناسب لهما، فإن الدرجة التي تليها هي العناية بالشكل، وإظهار الكلام في أبهى صورة من صور الألفاظ والتعابير، فالثنائية قائمة، ولا بد من مفاضلة بين العنصرين، واللفظ عندئذ أفضل، وتغليبه على المعنى هو السائد عند المعتزلة بل عند معظم النقاد العرب، ونتيجة لذلك التفضيل نجد عند المعتزلة بحوثا بلاغية خالصة للعناية باللفظ ودرس خصائصه ومميزاته؛ منها ما يتعلق باللفظ المفرد، ومنها ما يتعلق بالألفاظ المركبة».[15]

والذي يعود إلى صحيفة بشر بن المعتمر التي نقلها الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" يقف على مدى عنايته واهتمامه بالألفاظ وإن لم يهمل الحديث عن المعاني، فهو يرجع شرف المعنى إلى الألفاظ فمتى كان اللفظ شريفا كان المعنى تابعا له في الشرف، يقول: «وإياك والتوعر فإنّ التوعر يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك ومن أراد معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما».[16]

ثم أوصى من أراد يقضي حق الألفاظ والمعاني أن يكون في ثلاث منازل، وأرجع أولى هاته المنازل للألفاظ مما يبرز اهتمامه بقيمتها في جودة الصياغة بأن قدمها في البيان، وذلك في قوله: «وكن في ثلاث منازل فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقا عذبا وفخما سهلا ويكون معناك ظاهرا مكشوفا وقريبا معروفا؛ إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت. والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامة؛ وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال، وكذلك اللفظ العامي والخاصي فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك على أن تفهم العامة معاني الخاصة وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء ولا تجفو عن الأكفاء فأنت البليغ التام».[17]

وقد كان الجاحظ أيضا في مصنفاته شديد الاعتداد بالألفاظ، وهو كثيرا ما يحفل بها وينوه على مكانتها في نقل المعنى بسلاسة تريح الجوارح لتتلقفها بيسر عندما تكون متخيّرة سهلة المخارج بعيدة عن التعقيد وموزونة المقاطع، ومن ذلك قوله: «ومتى كان اللفظ أيضا كريما في نفسه

متخيرا في جنسه وكان سليما من الفضول بريئا من التعقيد حبب إلى النفوس واتصل بالأذهان والتحم بالعقول وهشت إليه الأسماع وارتاحت له القلوب وخف على ألسن الرواة وشاع في الآفاق ذكره وعظم في الناس خطره وصار ذلك مادة للعالم الرئيس ورياضة للمتعلم الريض».[18]

وقد كان لموقف المعتزلة أيضا من مسألة الكلام أثر في مسالة أخرى وهي تحديدهم لأصل اللغة والقول بالمواضعة والاصطلاح[19] وهذا الموقف يتماشى تماما مع ما ذهبوا إليه في عقيدتهم من كلام الله والقول بحدوثه، فكانت فكرة المواضعة والاصطلاح كما يقول نصر حامد أبو زيد: «عندهم ضرورية لنفي مشابهة الله للبشر. والمواضعة تحتاج للإشارة المادية الحسية بمعنى أن المواضعة بين اثنين مثلا على تسمية شيء ما باسم ما تستلزم أن يشير أحدهما للشيء وينطق الاسم عدة مرات».[20] وهذا ما نلاحظه عند ابن جنّي في تعريفه للغة الذي وافق مذهب المعتزلة في مفهومهم للكلام والمتكلم كما مرّ بنا عند القاضي عبد الجبار، يقول ابن جنّي في تعريفه للغة : «أمّا حدّها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم».[21]

يرى ابن جني بأن اللغة ظاهرة اجتماعية وهي أصوات تعبر عن أغراض المتخاطبين بها، وتعد الأصوات عنصرا أساسيا في الوضع اللغوي للتعبير عن الأغراض. ثمّ أشار إلى أنّ المواضعة تأتي عن طريق الإشارة والإيماء ولا بد من توفر عنصر الصوت في عملية المواضعة في قوله: « فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم فأومئوا إليه وقالوا إنسان إنسان إنسان فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق. وإن أرادوا سِمة عينه أو يِده أشاروا إلى ذلك فقالوا يد عين رأس قدم أو نحو ذلك فمتى سُمِعت اللفظة من هذا عِرف معنيِهّا وهلم جَرّا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف».[22]

فلما كان الصوت هو الشرط الذي تقوم على أساسه المواضعة وبه يتحدد المعنى عند الإشارة والإيماء، وكانت الأصوات من صفات الألفاظ، وجدنا جهود المعتزلة قد صرفت للعناية بالألفاظ والتنويه بالصورة السمعية للكلام، وآمنوا بأن أسرار إعجاز القرآن كامن في هذا النظم المركب من الحروف والأصوات. فأخذت المعتزلة تبحث في الأساليب وصياغتها، والألفاظ ورقتها وعذوبتها وخفتها وسهولتها، وخير دليل على هذا ما نراه متمثلا عند الرماني في رسالته بيان إعجاز القرآن في كثير من المسائل المتعلقة بعلم البديع هذا العلم الذي يعنى بالألفاظ بالدرجة الأولى، وبذلك كانت الصياغة اللفظية هي المسمى الذي ارتضاه المعتزلة وجها لإعجاز

القرآن .

2/ الإعجاز عند الأشاعرة وعلاقته بثنائية اللفظ والمعنى:

ذهب الأشاعرة إلى القول بأنّ كلام الله هو صفة قائمة به لازمة لذاته، أزلا وأبداً كلزوم صفة الحياة والعلم فكلامه قديم ليس بمخلوق، يقول الباقلاني في "الإنصاف": « اعلم: أن الله تعالى متكلم، له كلام عند أهل السنة والجماعة، وأن كلامه قديم ليس بمخلوق، ولا مجعول، ولا محدث، بل كلامه قديم صفة من صفات ذاته، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات. ولا يجوز أن يقال كلام الله عبارة ولا حكاية، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق، ولا يجوز أن يقول أحد لفظي بالقرآن مخلوق، ولا غير مخلوق، ولا أني أتكلم بكلام الله».[23]

ويذهب الأشاعرة تدليلا على قولهم بقدم القرآن إلى القول بأنّ حقيقة الكلام هو المعاني الكامنة في النفس وإنما يطلق جوازا على العبارات الدالة عليه « ويجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه ... فصح أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح ويجوز أن يسمى كلاماً إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام، الحقيقي. وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقي القائم بالنفس الرموز والإشارات...».[24]

لهذه العقيدة في كلام الله القائمة على الجانب النفسي دور في توجيه مواقفهم من ثنائية اللفظ والمعنى، التي سيكون لها أثر بارز في تحديدهم لوجه الإعجاز. فقد اعتبروا حقيقة النظم أيضا كحقيقة الكلام، فهو عندهم ما كان واقعا في المعاني التي تترتب في النفس وليس في توالي الألفاظ حال النطق بها، كما يبيّن عبد القاهر في قوله: «ليس الغرضُ بنظمِ الكلِم أن توالَتْ ألفاظُها في النُّطق بل أن تناسَقتْ دلالتُها وتلاقتْ مَعانيها على الوجهِ الذي اقتضاهُ العقلُ».[25]

بهذا يكون الأشاعرة قد خالفوا المعتزلة فعُنوا بالمعاني وأهملوا الحديث عن الألفاظ في تحديدهم لماهية للكلام، ليتماشى تماما مع اعتقادهم في كلام الله كونه قديما ونفي حدائته له، لأنّ إدخالهم للألفاظ في حد الكلام يفضي بهم إلى مناقضة معتقدهم ويقودهم للقول بحدائة القرآن، فقالوا بأنّ الكلام حقيقة مرده للمعاني النفسية، وما الألفاظ إلا مجرد أمارات وإشارات دالة عليها، فكانت مزية النظم عندهم كامنة في معانيه دون ألفاظه كما يقول الباقلاني: «فليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنما هو في نظمها وإحكام ، وليس نظمها أكثر من وجودها متقدمة

رصفها، وكونها على وزن ما أتى به النبي ومتأخرة ومترتبة في الوجود، وليس لها نظم سواها، وهو كتتابع الحركات إلى السماء، ووجود بعضها قبل بعض، ووجود بعضها بعد بعض».[26]

وعلى عكس المعتزلة صرف الأشاعرة بحثهم في إعجاز القرآن للعناية بالمعاني وارتضوا النظم وجهاً لإعجاز القرآن، وقالوا بأصالة المعاني وأسبقيتها في الوجود عن الألفاظ، وما الألفاظ بالنسبة لها إلا سمات تدل عليها تأتي خادمة وتابعة لها، ولا تحصل لها القيمة والشرف إلا بمقدار المعاني المتضمنة فيها داخل النظم لأنّ تنزّلها في النطق لا يكون إلا بحسب ترتيب المعاني في النفس، يقول عبد القاهر الجرجاني: «وليتَ شعري هل كانتِ الألفاظُ إلاّ من أجل المعاني وهل هي إلاّ خدمٌ لها ومصرَّفةٌ على حكمها أوَ ليست هي سماتٍ لها وأوضاعاً قد وضِعَتْ لتدلَّ عليها فكيفَ يُتصوَّر أن تسبِقَ المعاني وأن تتقدَّمَها في تصوُّر النفس إن جازَ ذلك جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وُضعتْ قبل أن عرفتْ الأشياء وقبلَ أن كانت. وما أدري ما أقولُ في شيءٍ يجرُّ الذاهبين إليه إلى أشباهِ هذا من فنونِ المُحال ورديءِ الأَقْوال !».[27]

ويقول أيضا: «لا يُتصوَّرُ أن تعرفَ لِلَّفظِ موضعاً من غيرِ أن تعرفَ معناه. ولا أنْ تتوخَّى في الألفاظِ من حيثُ هي ألفاظٌ ترتيباً ونظماً وأنّك تتوخَّى التَّرتيبَ في المعاني وتُعملُ الفِكرَ هناك. فإذا تمَّ لك ذلك أتبعتَها الألفاظَ وقَفَوْتَ بها آثارَها. وأنك إذا فرغتَ من ترتيبِ المعاني في نفسِك لم تحتجْ إلى أن تستأنفَ فِكراً في ترتيبِ الألفاظِ بل تجدُها تترتَّبُ لك بحُكْمِ أنّها خَدَمٌ للمعاني وتابعةٌ لها ولاحقةٌ بها وأن العلمَ بمواقعِ المعاني في النَّفْس علمٌ بمواقعِ الألفاظِ الدالَّة عليها في النُّطق».[28]

كما لموقفهم ذلك أثر أيضا من قضية أصل اللغة، فيرى الأشاعرة أن اللغة توقيف من الله[29] ورأيهم هذا طبيعي ما دام الكلام عندهم صفة ذاتية قديمة من صفات الله عزّ وجل.[30] ممّا دفعهم للقول بأسبقية المعاني وأصالتها على الألفاظ، يقول عبد القاهر الجرجاني: «وإذا قلنا في العلم باللغات من مبتدإ الأمر أنّه كان إلهاماً، فإن الإلهام لا يرجع إلى معاني اللغات، ولكن إلى كون ألفاظ اللغات سماتٍ لذلك المعنى وكونها مُرادة بها. أفلا تَرى إلى قولهِ تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٣١]. أفترى أنه قيلَ لهم: أنبئوني بأسماء هؤلاء وهم لا يعرفون المشارَ إليهم بهؤلاء».[31]

وبذلك توجه الأشاعرة لدراسة الإعجاز من ناحية معانيه وتراكيبه ونظمه، وهذا ما نراه جليا

في كتابي عبد القاهر الجرجاني "أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز " اللذان أسس من خلالهما نظرية النظم، وتكلم فيهما بشكل مبسوط عن مباحث عديد تتصل بعلمي البيان والمعاني من استعارات وكنايات وتشبيهات ومجازات... وأساليب كالتقديم والتأخير والتعريف والتنكير والتوكيد والفصل والوصل والإيجاز والإطناب... وإن لم يهملوا الحديث في إطار محدود عن بعض فنون علم البديع كالجناس والسجع والطباق، فقد أنكروا ما ذهب إليه المعتزلة من وقوع الإعجاز في فنونه ومحسناته اللفظية ورفضوا ذلك لأنّ ذلك في تصورهم ممّا يكون في مقدور المخلوقات يدرك بالتدريب والممارسة والتصنع، يقول الباقلاني: «ووجوه البديع كثيرة جدا فاقتصرنا على ذكر بعضها ونبهنا بذلك على ما لم نذكر كراهة التطويل فليس الغرض ذكر جميع أبواب البديع .

وقد قدر مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه وليس كذلك عندنا لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعود والتصنع لها وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقة صح منه التعمل له وأمكنه نظمه والوجوه التي تقول إن إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه بحال».[32]

ويقول أيضا: «قلنا قد كنا حكينا أن من الناس من يريد أن يأخذ إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التي ذكرنا أنها تسمى البديع في أول الكتاب مما مضت أمثلته في الشعر ومن الناس من زعم أنه يأخذ ذلك من هذه الوجوه التي عددناها في هذا الفصل . واعلم أن الذي بيناه قبل هذا وذهبنا إليه هو سديد وهو أن هذه الأمور تنقسم: فمنها ما يمكن الوقوع عليه والتعمل له ويدرك بالتعلم فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القران به. وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والتعمل من البلاغات فذلك هو الذي يدل على إعجازه».[33]

ولقد كان الباقلاني في كتاباته شديد الاعتداد بالمذهب الأشعري، وقد صرح بذلك في غير موضع فيها، فردّ على كثير من آراء المعتزلة حول إعجاز القرآن خاصة الرماني فيما ذهب إليه من وجوه الإعجاز في البلاغة فبين ما يمكن وما لا يمكن أن يقع فيها منه ، ذلك في قوله: «وقد ذكرنا من قبل أن البيان يصح أن يتعلق به الإعجاز وهو معجز من القرآن.

وما حكينا عن صاحب الكلام من المبالغة في اللفظ فليس ذلك بطريق الإعجاز لأن الوجوه التي ذكرها قد تتفق في كلام غيره وليس ذلك بمعجز بل قد يصح أن يقع في المبالغة في المعنى

والصفة وجوه من اللفظ تثمر الإعجاز. وتضمين المعاني أيضا قد يتعلق به الإعجاز إذا حصلت للعبارة طريق البلاغة في أعلى درجاتها.

وأما الفواصل فقد بينا أنه يصح أن يتعلق بها الإعجاز وكذلك قد بينا في المقاطع والمطالع نحو هذا وبينا في تلاؤم الكلام ما سبق من صحة تعلق الإعجاز به.

والتصرف في الاستعارة البديعة يصح أن يتعلق به الإعجاز كما يصح مثل ذلك في حقائق الكلام لأن البلاغة في كل واحد من البابين تجري مجرى واحدا وتأخذ مأخذا مفردا.

وأما الإيجاز والبسط فيصح أن يتعلق بهما الإعجاز كما يتعلق بالحقائق.

والاستعارة والبيان في كل واحد منهما مالا يضبط حدة ولا يقدر قدرة ولا يمكن التوصل إلى ساحل بحره بالتعلم ولا يتطرق إلى غوره بالتسبب وكل ما يمكن تعلمه ويتهيأ تلقنه ويمكن تحصيله ويستدرك أخذه فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به ولذلك قلنا إن السجع ما ليس يلتمس فيه الإعجاز لأن ذلك أمر محدود وسبيل مورود ومتى تدرب الإنسان به واعتاده لم يستصعب عليه أن يجعل جميع كلامه منه .

وكذلك التجنيس والتطبيق متى أخذ أخذهما وطلب وجههما استوفى ما شاء ولم يتعذر عليه أن يملأ خطابه منه كما أولع بذلك أبو تمام والبحتري وإن كان البحتري أشغف بالمطابق وأقل طلبا للمجانس .

أما الإطباق فهو أقرب منه وليس كذلك البيان والوجوه التي رأينا الإعجاز فيها لأنها لا تستوفي بالتعلم».[34]

كما أنكروا أن يكون الإعجاز في مذاقة الحروف وسهولة اللفظ وحسن تلاؤمه في السمع وعنوا بالمعاني التي وضع عبد القاهر من أجلها كتابه "أسرار البلاغة" كما أخبر هو بنفسه في قوله: «وأعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته والأساس الذي وضعته أن أتوصل إلى بيان أمر المعاني كيف تتفق وتختلف ومن أين تجتمع وتفترق وأفصل أجناسها وأنواعها وأتتبع خاصّها ومشاعها وأبين أحوالها في كرم منصبها من العقل وتمكنها في نصابه...»[35]

وبذلك بحث الأشاعرة في نظم القرآن وتراكيبه خاصة فيما تعلق من مسائل علمي البيان والمعاني لتعلقها واتصالها مباشرا بالمعاني، على عكس المعتزلة الذين تحدثوا أكثر عن مسائل علم البديع لتعلقها بشكل مباشر بالألفاظ، وهذا ما نجده واضحا ومصرحا به في كلام الإمام عبد

القاهر عندما قال: « ... وما رأينا عاقلاً جعلَ القرآن فصيحاً أو بليغاً بأن لا يكونَ في حُروفهِ ما يثقلُ على اللّسان لأنه لو كان يصحُّ ذلك لكان يجبُ أن يكون السُّوقيُّ الساقطُ من الكلام والسَّفْسَافُ الرَّديءُ من الشعرِ فصيحاً إذا خَفَّتْ حروفهُ ... دَعْ هذا وهَبْ أنه لا يلزمُ شيءٌ منه. فإنه يكفي في الدَّلالة على سقوطهِ وقلَّةِ تمييز القائل به أن يقتضيَ إسقاطَ الكناية والاستعارة والتمثيل والمجاز والإيجاز جملة واطِّراحَ جميعها رأساً مع أنها الأقطابُ التي تَدورُ البلاغةُ عليها والأَعضادُ التي تستند الفصاحةُ إليها والطِّلبةُ التي يتَنازعها المُحسِنون والرِّهان الذي تجرَّب فيه الجياد والنِّضال الذي تُعرفُ به الأيدي الشِّداد وهي التي نَوّه بذكرها البُلغاءُ ورفعَ من أقدارها العَلماءُ وصنَّفوا فيها الكتب ووكَّلوا بها الهِمَم وصرَفوا إليها الخَواطرَ حتّى صارَ الكلامُ فيها نوعاً من العلم مُفرداً وصناعةً على حِدَة ولم يتعاطَ أحدٌ من الناس القولَ في الإعجاز إلاّ ذكرَها وجعلَها العُمُدَ والأركانَ فيما يوجب الفضلَ والمزية وخصوصاً الاستعارة والإيجاز».[36]

خاتمة

نخلص مما سبق إلى أنّ البحث في إعجاز القرآن كان له دور كبير في إثارة كثير من القضايا التي لعبت دورا بارزا في صياغة مفاهيم جديدة كان لها فيما بعد أثر في العديد من المجالات الأخرى خاصة منها قضايا الأدب والنقد واللغة والبلاغة وذلك بالحديث عن مقومات وضوابط صناعة الكلام وإجادته بين ثنائية اللفظ والمعنى، وقد كان لعلم الكلام الدور في بلورة قضية الإعجاز ومحاولة إثباته بين المعتزلة والأشاعرة كل حسب مذهبه الفكري وأصول معتقداته التي لاحظناها متوغلة في موقف كل فرقة من هذه الثنائية ومدى ارتباطها بمسألة الإعجاز، فانصرفت جهود المعتزلة للعناية بالألفاظ وارتضت الصياغة اللفظية بما يتماشى مع آرائها، وانصرفت جهود الأشاعرة للعناية بالمعاني وارتضت النظم بما يتماشى مع آرائها ، وكان لكلٍ وجهة نظر مستندة إلى مرجعيته المذهبية والعقدية التي تحكمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تحديد وجه الإعجاز والتدليل عليه.

- قائمة المصادر والمراجع

1- ابن جني: الخصائص، ت: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت – لبنان .
2- أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ت: السيد أحمد صقر، دار المعارف – مصر، (1997م).
3- أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ت: عباس صبّاغ، دار النفائس، بيروت – لبنان، ط:(01)، (1414هـ.1994م).
4- أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط:(02)، (1421هـ – 2000م).

5- أبو بكر الباقلاني: التهميد، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط:(01)، (1407هـ-1987م) .
6- القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر – الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة.
7- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (كتاب خلق القرآن)، ت: إبراهيم الأبياري، الدار المصرية للتأليف والترجمة, – القاهرة.
8- تقي الدين ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى، ت: أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء، ط:(03)، (1426 هـ – 2005 م).
9- جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: (01)، (1418- هـ 1998م).
10- خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، ت: أحمد حجازي السّقا، دار الجيل، بيروت، ط:(01)، (1313هـ-1992م) .
11- شوقي ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف – القاهرة، ط: (09)
12- طارق النعمان: اللفظ والمعنى بين الإديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم، مكتبة الأنجلو المصرية –القاهرة، (2003م).
13- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، دار المدني – بجدة .
14- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ت : محمد التنجي، دار الكتاب العربي –بيروت، ط: (01)، (1995).
15- علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ت: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر – القاهرة ط:(03)، دت.
16- عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي – القاهرة، ط:(07)، (1418هـ – 1998م).
17- عمرو بن بحر الجاحظ: كتاب الحيوان، ت: عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي مصر ط:(02)، (1385هـ – 1966م).
18- مصطفى صادق الرافعي: تاريخ الأدب العربي، ضبط: عبد الله المنشاوى ومهدي البحقيرى، دار الإيمان، ط: 01، (1997م).
19- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط:(04)، (1998م).
20- وليد قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن الرابع هجري، دار الثقافة، قطر – الدوحة، ط: (01)، (1405هـ – 1985م).

-الحواشي والإحالات:

1- شوقي ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف – القاهرة، ط: (09)، ص: 196.
2- وليد قصاب: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن الرابع هجري، دار الثقافة، قطر – الدوحة، ط: (01)، (1405هـ – 1985م)، .ص: 379.
3- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (كتاب خلق القرآن)، ت: إبراهيم الأبياري، الدار المصرية للتأليف والترجمة, – القاهرة، ج:05، ص: 03. وينظر المصدر نفسه، ص: 06 – 07.
4 – القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر – الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة ، ج:1، ص: 306.

5- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج: 05، ص : 224 .

6 - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ج:1، ص: 309.

7- طارق النعمان: اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، (2003م)، ص: 83 – 84 .

8- عمرو بن بحر الجاحظ: كتاب الحيوان، ت: عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي مصر ط:(02)، (1385هـ - 1966م)، ج:03، ص:131.

9 - وليد قصّاب: المرجع نفسه، ص:379.

10 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ت : محمد التنجي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط: (01)، (1995)، ص: 345 .

11- المرجع نفسه، ص: 373.

12 - طارق النعمان: المرجع نفسه، ص:111 .

13- علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ت: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر – القاهرة ط:(03)، دت، ص:75 - 76.

14- ينظر المصدر نفسه، ص:76.

15- وليد قصّاب: المرجع نفسه، ص:393.

16- عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط:(07)، (1418هـ - 1998م)، ج: 1، ص: 136 .

17 - المصدر نفسه، ج: 1، ص: 136 .

18- الجاحظ: البيان والتبيين، ج: 2، ص: 08 .

19- ينظر ابن جني: الخصائص، ت: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ج: 1، ص: 40، وينظر السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ج:01، ص:10، وص:16. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى، ت: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، ط:(03)، (1426 هـ - 2005 م)، ج:07، ص:90 . 91. وينظر مصطفى صادق الرافعي: تاريخ الأدب العربي، ضبط: عبد الله المنشاوى ومهدي البحقيرى، دار الإيمان، ط: 01، (1997م)، ج:01، ص:48.

20- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط:(04)، (1998م)، ص:72.

21- ابن جني: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 33 .

22- المصدر نفسه، ج: 1، ص: 44 .

23- أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط:(02)، (1421هـ - 2000م)، ص: 36 و ص:67 ، وينظر: أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ت: عباس صبّاغ، دار النفائس، بيروت – لبنان، ط:(01)، (1414هـ. 1994م)، ص:61.

24- أبو بكر الباقلاني. الإنصاف، ص:101 - 102. وقد بيّن أيضا الفخر الرازي رأي الأشاعرة في هذه المسألة.

ينظر كتابه: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، ت: أحمد حجازي السّقا، دار الجيل، بيروت، ط:(01)، (1313هـ.1992م)، ص:52 وما بعدها.

25. عبد القاهر الجرجاني: المصدر نفسه، ص: 56 .

26 – أبو بكر الباقلاني: التهميد، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط:(01)، (1407هـ. 1987م)، ص: 177– 178.

27– عبد القاهر الجرجاني: المصدر نفسه، ص: 308 .

28 – المصدر نفسه، ص: 59 .

29– ينظر السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: (01)، (1418– هـ 1998م)، ج:1، ص:16. وينظر تقي الدين ابن تيمية: المصدر نفسه، ج:12، ص:453.

30– نصر حامد أبو زيد: المرجع نفسه، ص:71.

31– عبد القاهر الجرجاني، المصدر نفسه، ص:391 – 392.

32 – أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ت: السيد أحمد صقر، دار المعارف – مصر، (1997م)، ص: 107 .

33 – المصدر نفسه، ص: 275 .

34 – الباقلاني: إعجاز القرآن، ص: 283 – 284 .

35– عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، دار المدني بجدة، ص:26.

36 – عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص: 378.

Opinion of Islamic Theology scholars for the inimitability through bilateral term and meaning

Hamza BOUKHEZNA *

Abstract

This research deals with one of the most important issues, namely the issue of term and meaning, that the question of inimitability had a role in enriching it through the views of Islamic Theology scholars. Hence, the search in the inimitability of the Koran had a major role in raising a lot of issues that played a prominent role in the formulation of new concepts reflected especially on issues of literature, criticism, language and rhetoric.

Keywords: inimitability - the Koran - Language - theology.

* Maître-assistant A - institut des sciences islamiques - Université d'El-oued – Algérie.

القيم التعبيرية للأصوات في فواصل القرآن الكريم

بقلم
د/ عبد الكريم حاقة (*)

ملخص

يتناول هذا البحث القيم التعبيرية للأصوات التي تنتهي بها الفواصل القرآنية. والفاصلة القرآنية هي الكلمة الأخيرة من الآية. والأصوات تحمل جزءا من دلالة الكلمة، وتشارك في معناها. وسنحاول في هذه الدراسة أن نربط بين دلالة الأصوات التي تنتهي بها الفواصل وبين المعنى العام للآية. والقرآن الكريم يختار لكل معنى ما يلائمه من الأصوات، فعند الترهيب يختار الأصوات الشديدة القوية، وعند الترغيب يختار الأصوات الرقيقة السلسة، ليضع القارئ في الجو الملائم، وهذا من أسرار التأثير القرآني.

الكلمات المفتاحية: القرآن، اللغة، الأصوات، الفواصل، القيم.

مقدمة

تعد الدراسات القرآنية من أهم الدراسات التي حظيت باهتمام المسلمين منذ عهود خلت، وذلك لما للقرآن الكريم من مكانة وقداسة في نفوس المؤمنين به، وقد انصب اهتمام المسلمين القدامى على دراسة لغة القرآن الكريم من حيث نحوها وصرفها وبلاغتها، ولما ظهرت الدراسة اللغوية الحديثة من صوتيات ودلالة ونحوها، أخذ المعاصرون من الباحثين في دراسة لغة القرآن من هذه الجوانب الحديثة، قصد إبراز عظمة هذا الكتاب وتجلية مكامن الإعجاز فيه، وقد وقع اختياري على موضوع مهم يبرز جانبا من البناء القرآني المحكم الذي ينسجم فيه البناء الشكلي مع البناء الدلالي، فكان عنوان هذا المقال: القيم التعبيرية للأصوات في فواصل القرآن الكريم، حيث سنحاول الإجابة فيه عن سؤال هام هو: هل هناك علاقة بين دلالة الآية القرآنية والفاصلة التي ختمت بها ؟ وقد قمت في هذا المقال بتعريف الفاصلة القرآنية كمصطلح خاص بالقرآن الكريم،

(*) أستاذ محاضر "ب" بقسم الحضارة الإسلامية ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.

وذكرت الفرق بين الفاصلة القرآنية وبين قافية الشعر وقرينة السجع، ثم تعرضت لضوابط الفواصل وأقسامها والتناسب بينها والوقف عليها، وبعد هذا تناولت بعض النماذج القرآنية حيث بينت مدى انسجام فواصلها مع معانيها.

1. الفاصلة القرآنية:

1.1. تعريف الفاصلة لغة واصطلاحا:

أولا: تعريف الفاصلة لغة:

مادة (فصل) تدور على معان منها: الفصل وهو البون أو الفرق بين الشيئين، وفصل: قطع، وفصل من البلد خرج منه، وفصله عن غيره أي نحاه، وفصّل الشيء جعله فصولا متمايزة، والتفصيل: التبيين والتمييز، والفاصلة هي الخرزة تفصل بين الخرزتين في العقد ونحوه [1].

ثانيا: تعريف الفاصلة اصطلاحا:

الفاصلة القرآنية هي كلمة آخر الآية، جاء في لسان العرب: وأواخر الآيات من كتاب الله فواصل بمنزلة قوافي الشعر. جل كتاب الله عز وجل. واحدتها فاصلة [2].

والفاصلة مرادفة لرأس الآية، وهي بمثابة القافية التي هي آخر كلمة في البيت، ومقطع الفقرة المقرون بمثلها في السجع [3].

وكون الفاصلة هي آخر كلمة في الآية هو تعريف يكاد يكون مجمعا عليه، ولم يشذّ عن هذا، فيما اطلعت عليه، إلا أبو عمرو الداني (ت: 444ه)، الذي نقل عنه الزركشي (ت: 794ه) أنه قال: أما الفاصلة فهي الكلام المنفصل مما بعده. وهذا قد يكون رأس آية وغير رأس، وكذلك الفواصل يكنّ رؤوس آي وغيرها وكل رأس آية فاصلة وليس كل فاصلة رأس آية [4]، وقد احتج الداني بقول سيبويه (ت: 180ه) وردّ عليه الجعبري (ت: 732ه) بأن مراد سيبويه الفواصل اللغوية لا الصناعية. وإلى كون الفاصلة هي رأس الآية ذهب الزركشي (ت: 794ه) في قوله:« وتقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام»[5]، ويفهم من هذا أنه يربط الفواصل بالوقف والوقف مرتبط عادة برؤوس الآي، ويعلّل لتسمية الفواصل بأنه ينفصل عندها الكلامان، وذلك أن آخر الآية فصل بينها وبين ما بعدها [6].

2.1. سبب التسمية:

سمّى العلماء أواخر الآيات فواصل تمييزا للقرآن عن غيره من فنون الكلام، وهذه التسمية تجد مستندها من القرآن الكريم نفسه، فقد جاءت آيات كثيرة في الكتاب الكريم تحمل إشارة إلى هذه التسمية ومن ذلك:

- ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾ [الأنعام: 98].
- ﴿ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ ﴾ [الأعراف: 133].
- ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ﴾ [فصلت: 3].

فهذه الآيات وغيرها من كتاب الله تحمل على معنيين [7]:

الأول: التفصيل بمعنى التبيين، ومفصلات بمعنى مبينات.

الثاني: تفصيل الآيات بالفواصل، بأن يكون بين كل آيتين فاصلة أي مهلة وعلى هذا تكون الفاصلة هي نهاية الآية. وقد أخذ العلماء هذه التسمية لتكون علما على أواخر الآيات تنزيها للقرآن عن مصطلحات الفنون الأخرى، نقل السيوطي (ت: 911هـ) عن الجاحظ (ت: 255هـ)، قال: «سمى الله كتابه اسما مخالفا لما سمى العرب كلامهم على الجمل والتفصيل: سمّى جملته قرآنا كما سموا ديوانا، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضه آية كالبيت، وآخرها فاصلة كالقافية » [8].

3.1. الفرق بين الفاصلة والقافية وقرينة السجع:

لاشك أن الشعر والنثر فنان مختلفان، فالأول موزون مقفّى، والثاني منه مرسل ومسجوع، ولا شك أيضا أن القرآن مختلف عنهما تماما، فهو كتاب فريد من نوعه لا يشبهه أي كلام آخر، ولذلك جاءت تسمياته مخالفة لتسميات غيره، فإذا كان آخر بيت الشعر يسمى قافية وآخر المقطع من السجع يسمى قرينة، فإن آخر الآية من القرآن يسمى فاصلة.

وقد بحث العلماء علاقة القرآن بغيره من فنون القول، وتناولوا وجود الشعر والسجع في القرآن، أما الشعر فلم يجرؤ أحد، ممن يعتد بقوله، على القول بوجوده في القرآن حتى وإن وجد فيه آيات على مثال الموزون[9]، وأما السجع فقد ثار حول وجوده في القرآن جدل كبير.

ولابد أن ننطلق في هذه المسألة من مسلمة؛ وهي أن القرآن كلام الله تعالى وهو صفة من صفاته، كما هو مقرر في عقيدة أهل السنة والجماعة، وكما أن الله تعالى لا يشبه شيئا من خلقه، قال تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى:11]، فإن كلامه لا يشبه كلامهم. وقد نفى القرآن عن نفسه مشابهة غيره فقال الله عز وجل: ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الحاقة: 41، 42، 43] وهذا النص الكريم يقرر حقيقتين، إحداهما تنفي عن القرآن أن يكون قول شاعر أو كاهن، وهذه مؤداها نفي الشعر وقول الكهان الذي هو السجع عن القرآن الكريم، والأخرى تثبت أن القرآن متميز ومتفرد عن سائر الكلام فهو تنزيل من رب العالمين لم يتقوّله إنسان. وحتى وإن بدا شبه صوتي

ظاهري بين القرآن والشعر جعل العرب بادئ الأمر يتوهمون أنه شعر، ولكنهم سرعان ما عادوا على أنفسهم بالتخطئة، إذ تبين لهم فساد رأيهم، غير أن القرآن نفى بشكل قاطع في كثير من آياته أن يكون له صلة بالشعر، قال تعالى:﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآَنٌ مُبِينٌ ﴾ [يس:69]، وقال أيضا: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ ﴾ [الطور:30]، وبهذا يكون نفي الشعر عنه محسوما ومجمعا عليه، « ومما يتميز به القرآن من الشعر، أي شعر، أن الحد الأدنى للشعر هو الكلام الموزون عروضيا، المقفى من حيث الشكل، وأن الشعر من وضع البشر، ثم هو خاضع لما يخضع له البشر من غلو في الانفعال والتصور. وليس في القرآن العزيز شيء من ذلك » [10] وإذا كان نفي الشعر عن القرآن محسوما فليس كذلك السجع، إذ ثار حوله خلاف قديم ولا يزال مستمرا بين من يبحثون في بلاغة القرآن وإعجازه، وانقسم العلماء بين مثبت ونافٍ، وممن نفى السجع عن القرآن؛ الباقلاني (ت: 403ه) [11]، وعموم الأشاعرة [12]، وابن خلدون (ت: 808ه) الذي يقول: «... والقرآن وإن كان من النثر إلا أنه خارج عن الوصفين ليس يسمى مرسلا مطلقا ولا مسجعا بل تفصيل آيات ينتهي بمقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها »[13]، ومن الذين قالوا بوجود السجع في القرآن؛ ابن الأثير (ت: 637ه) صاحب كتاب المثل السائر، وأبو هلال العسكري (ت: 395ه)، وابن سنان الخفاجي (ت: 466ه)، وقد قدم كلا الفريقين أدلته وحججه [14].

والذي يبدو لي أن الأمر لا يعدو أن يكون اصطلاحيا، فالذين أثبتوا السجع وجدوا في بعض السور ما يشبه السجع مثل سورة (الرحمن) وسورة (القمر) وغيرهما، والذين نفوا السجع عن القرآن أرادوا تنزيه كتاب الله أن ينسب إليه ما نسب إلى الطير وغيره أو أن يشابه أساليب الناس في كلامهم، يقول الدكتور المطعني: « والمسألة بعد. في رأيي الإنصاف. بين نفاة السجع ومجوزيه لا تعدو أن تكون خلافا لفظيا ما دام الاثنان متفقين على تنزيه القرآن عن التكلف والتوعر والتقليد»[15]، ويقول الحسناوي:« إن القول بسجع القرآن حيف ولا نقول السجع عيب، وإن القول بالفاصلة لا شريك لها رد للأمور إلى نصابها، ونظرة إلى ظاهرة قرآنية مطردة في القرآن كله، وفي ذلك ما فيه من تجنب الإيهام بمشابهة كلام البشر أو الكهان. كما فيه انسجام مع إشارات القرآن ﴿ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ ﴾ [16]، ﴿ آَيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ ﴾ [17] »[18]، وعلى هذا نقول: حتى وإن وجد في القرآن ما هو على شاكلة السجع، فالذي تستريح إليه النفس هو تسمية القرآن بتسمياته الخاصة، لأن القرآن متميز عن غيره في كل شيء، فلا يقال قافية القرآن ولا سجعة

القرآن وإنما يقال فاصلة، وبهذا تتمايز المصطلحات: فالقافية للشعر والسجعة أو القرينة للسجع ومصطلح الفاصلة خاص بالقرآن لا يشاركه غيره فيه، مصطلح أصيل يستمد تسميته من القرآن نفسه ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ﴾ [فصبت:3].

4.1. ضوابط الفواصل:

فواصل القرآن هي رؤوس الآي وآخر الكلمات فيها، ومعرفة الفاصلة هي معرفة نهاية الآية وبداية الآية الأخرى، وعلى معرفة الفواصل يعوّل في عدّ آيات القرآن ولمعرفة الفواصل طريقان: توقيفي وقياسي[19].

الطريق التوقيفي: وهو طريق السماع، وهو ما نقله الرواة عن رسول الله. صلى الله عليه وسلم. كما جاء في حديث أم سلمة الذي رواه أبو داود وغيره أنه عليه الصلاة والسلام كان يقطع قراءته آية آية، وقرأت: ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ تقف عند كل آية. وظاهره أنه كان يقطع قراءته بالوقوف على رؤوس الآي في الفاتحة وغيرها، ليعلم الناس الآيات.

الطريق القياسي: إن ما وقف عليه. صلى الله عليه وسلم. دائما تحققنا أنه فاصلة، وما وصله دائما تحققنا أنه ليس بفاصلة، وما وقف عليه مرة ووصله أخرى احتمل الوقف أن يكون لتعريفها، أو لتعريف الوقف التام أو الاستراحة، والوصل أن يكون غير فاصلة، أو فاصلة تقدم تعريفها... فحصل التردد وحينئذ احتيج إلى القياس. قال الزركشي (ت: 794هـ) في تعريف القياسي: « وهو ما ألحق من المحتمل غير المنصوص بالمنصوص، لمناسب، ولا محذور في ذلك؛ لأنه لا زيادة فيه ولا نقصان وإنما غايته محلّ فصل ووصل »[20].

وقد حدد العلماء طرقا أربعة لمعرفة الفواصل وهي[21]:

أولا: مساواة الآية لما قبلها وما بعدها طولا وقصرا، وذلك معروف بالاستقراء والتتبع فالعلماء لما تتبعوا الآيات والفواصل في السور الطويلة والقصيرة وجدوا أن الآيات الطوال لم تجئ إلا في السور الطوال، والقصار لم تجئ إلا في أقصر السور، فاعتبروا ذلك أصلا في معرفة الفواصل، وهذا الحكم على التغليب، إذ قد يجيء الأمر على خلاف الأصل تبعا للتوقيف، فما ثبت بالتوقيف عد من الفواصل ولو كان على خلاف الأصل.

ثانيا: مشاكلة الفاصلة لما معها في السورة من الفواصل في الحرف الأخير إن لم يكن قبله حرف مد، أما إذا كان ما قبل الأخير حرف مد فقياسها يكون بما قبل الآخر، ولا يشترط في حرف المد

أن يكون واحدا بل قد يكون مرة واوا ومرة ياء وأخرى ألفا.

ثالثا: الاتفاق على عد نظرائها فإذا كان هناك اتفاق على عد فواصل في سور أخرى فهو دليل على أن هذه الكلمة في هذه الآية فاصلة ومثاله ﴿ وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [آل عمران:49]، فقد عده المذهب البصري[22] وذلك حملا على ما في الأعراف، الآية:105 والشعراء، الآية:17 والسجدة، الآية:23 والزخرف، الآية:59.

رابعا: انقطاع الكلام عندها، بأن تكون آخر السورة، أو تكون نهاية القصة، أو تكون آخر الموضوع بحيث ينتقل سياق الكلام إلى موضوع جديد.

5.1. **الوقف على الفاصلة:**

إن جمالية الفاصلة صوتيا لا تتحقق إلا بالوقوف عليها، فالوقف على الفواصل يعطيها ذلك الجرس الصوتي الآسر، الذي يأخذ بالألباب، ولهذا كان أصحاب النبي . صلى الله عليه وسلم . يتعلمون الوقف كما يتعلمون القرآن، روى ابن الجزري(ت: 833ه) عن ابن عمر قوله: « لقد عشنا برهة من دهرنا وإن أحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن وتنزل السورة على النبي . صلى الله عليه وسلم . فيتعلم حلالها وحرامها وأمرها وزاجرها وما ينبغي أن يوقف عليه منها»[23]، وقال الزركشي (ت: 794ه): « إن مبنى الفواصل على الوقف، ولهذا شاع مقابلة المرفوع بالمجرور، وبالعكس »[24]، وهذا يعني أنه لولا الوقف لذهب جمال الفواصل، لأن بعضها ينتهي بالمرفوع، وبعضها ينتهي بالمجرور أو المنصوب، فإذا لم يوقف عليها بالسكون ذهب جمالها.

وقد تكلم العلماء عن الوقف على الفواصل وحكمه في مبحث الوقوف على رؤوس الآي، ورؤوس الآي هي الفواصل، وقد ذهبوا في ذلك أربعة مذاهب [25]:

المذهب الأول: ويرى أصحابه أن الوقف على الفواصل سنة مهما كان تعلقها بما بعدها من جهة اللفظ أو المعنى، ومعتمد هؤلاء على حديث أم سلمة المتقدم وفيه أنه كان . عليه الصلاة والسلام . يقطع قراءته آية آية، وهم يرون جواز الوقف على الفواصل ولو أدى إلى فساد المعنى، ورد الجعبري (ت: 732ه) على هؤلاء . كما ذكر الزركشي (ت: 794ه) . بأن فعله . صلى الله عليه وسلم . إنما كان لبيان رؤوس الآي[26].

المذهب الثاني: ويرى أصحابه جواز الوقف على الفواصل والابتداء بما بعدها إذا لم يكن في ذلك إخلال بالمعنى، فإن كان فيه إخلال بالمعنى جاز الوقوف عليها عملا بالسنة ولكن لا يبتدئ القارئ بما بعدها بل يتحتم عيه أن يعود فيصلها بما بعدها حفاظا على المعنى الصحيح.

المذهب الثالث: ويرى أصحابه أن المراد من حديث أم سلمة هو السكت بلا تنفس على رأس كل آية، وذلك لبيان رؤوس الآي.

المذهب الرابع: ويرى أصحابه أن حكم الوقوف على الفواصل كحكم الوقف على أي موضع آخر، وأن ذلك مرتبط بالمعنى والإعراب، فإن لم يكن بين الفاصلة وما بعدها تعلق لفظي أو معنوي جاز الوقف عليها وإلا فلا، « ولهذا وضع أصحاب هذا المذهب علامات الوقف فوق الفواصل، كما وضعوها فوق غيرها مما ليس برأس آية»[27].

ويبدو أن الرأي الصحيح هو جواز الوقوف على الفواصل لتحسين التلاوة وإعطائها جرسا صوتيا، إلا أن المعنى يجب أن يراعى، فلا يجوز التضحية بالمعنى من أجل الجمال الصوتي، لأن القرآن الكريم رسالة تتطلب التبليغ وهذا لا يتم مع غموض المعنى.

6.1. التناسب بين الفواصل:

إن الجمال الصوتي للفواصل لا يتحقق إلا إذا كان بينها تناسب، والتناسب بين الفواصل هو توافقها في الوزن، أو في الحرف الأخير، أو فيهما معا:

فمثال التوافق في الوزن:﴿ وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ﴾ [الضحى:1، 2].

ومثال المتوافق في الحرف الأخير:﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: 13، 14].

ومثال المتوافق في الوزن والحرف الأخير:﴿ فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ * وَأَكْوَاب مَوْضُوعَةٌ ﴾ [الغاشية: 13، 14].

وقد ذكر العلماء المناسبة بين الفواصل، فقال الزركشي (ت: 794ه): «واعلم أن إيقاع المناسبة في الفواصل حيث تطرد متأكد جدا، ومؤثر في اعتدال نسق الكلام وحسن موقعه من النفس تأثيرا عظيما»[28]، وقال عبد الفتاح لاشين: «... وتناسب الأطراف وتماثل الحروف، مما يريح السامع ويجذب انتباهه»[29]، وقال ابن الصائغ (ت: 720ه): «اعلم أن المناسبة أمر مطلوب في اللغة العربية ترتكب لها أمور من مخالفة الأصول »[30]، فمراعاة المناسبة بين الفواصل يتطلب أحيانا الخروج عن الاستعمال اللغوي مثل تقديم ما حقه التأخير، أو تقديم المفضول على الفاضل، أو زيادة حرف كألف الإطلاق وهاء السكت، وغير ذلك. وقد ذكر ابن الصائغ نحوا من أربعين وجها من الخروج عن الأصل لأجل الفاصلة وتحقيق التناسب، ولابد أن نشير هنا إلى أن ذلك لا يكون على حساب المعنى، بل إننا نجد الجمال الصوتي إلى جانب الجمال المعنوي، فلا يُضحّى أبدا بالمعنى من أجل

الجمال الصوتي، لأن القرآن الكريم مع جمال نسقه وبنائه فإنه ليس كتابا أدبيا محضا بالمعنى المعروف لهذه الكلمة، بل هو رسالة تتطلب الإبلاغ وشريعة تتطلب العمل.

ومما ذكره ابن الصائغ من أوجه الخروج عن الأصل ما يأتي:

ـ زيادة حرف مثل ألف الإطلاق وهاء السكت، فألف الإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾ [الأحزاب:10]، وقوله: ﴿ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا ﴾ [الأحزاب: 66]. وهاء السكت في قوله:﴿ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ * إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾ [الحاقة: 19، 20]، وقوله: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ﴾ [القارعة: 10].

ـ حذف حرف مثل حذف الياء في قوله:﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ ﴾ [الفجر:4] وهي ياء أصلية حذفت لأجل الفاصلة، وحذف ياء المتكلم في قوله: ﴿ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ* وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴾ [الشعراء: 78، 79، 80].

ـ تقديم ما أصله التأخير مثل:﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى ﴾ [طه: 67]، فالأصل: فأوجس موسى في نفسه خيفة.

ـ تقديم المفضول وتأخير الفاضل، مثل: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ [طه:70] (31).

7.1. أقسام الفواصل:

للفواصل تقسيمات عدة، كل تقسيم باعتبار معين، فهناك تقسيم باعتبار الحرف الأخير، وتقسيم باعتبار الوزن، وتقسيم باعتبار علاقة الفاصلة بما قبلها في الآية:

1.7.1. تقسيم الفواصل باعتبار الحرف الأخير: وتنقسم الفواصل بهذا الاعتبار إلى:

الفواصل المتماثلة: وهي التي تماثلت حروفها الأخيرة كقوله تعالى:﴿ وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ* وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾ [الطور:1 ـ 4]. وقد تتفق الفاصلتان في حرف أو أكثر قبل الحرف الأخير وهو ما يسمى « الالتزام »:

ـ مثال التزام حرف: ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴾ [الشرح:1 ـ 4].

ـ مثال التزام حرفين: ﴿ وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ﴾ [الطور:1، 2].

ـ مثال التزام ثلاثة حروف: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ * وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ﴾ [الأعراف: 201، 202].

الفواصل المتقاربة: وهي التي تقاربت حروفها الأخيرة كتقارب الميم والنون في قوله تعالى:﴿

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ [الفاتحة: 2، 3] أو كتقارب الدال والباء في قوله تعالى:﴿ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ * بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [ق:1، 2][32].

2.7.1. تقسيم الفواصل باعتبار الوزن: تنقسم الفواصل باعتبار وجود الوزن أو عدمه، أو اجتماعه مع عنصر آخر أو انفراده إلى خمسة أقسام هي:

المطرَف: وهو ما اختلف في الوزن و اتفق في الحرف الأخير مثل:﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ [نوح:13، 14].

المتوازي: وهو ما اتفق في الوزن والحرف الأخير معا مثل:﴿ فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ * وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ ﴾ [الغاشية:13، 14].

المتوازن: وهو ما اتفق في الوزن دون الحرف الأخير مثل:﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى * وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ﴾ [الليل:1، 2].

المرصّع: وهو أن تتفق الفاصلتان في الوزن والحرف الأخير ويكون بينهما مقابلة مثل:﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار:13، 14].

المتماثل: وهو أن تتفق الفاصلتان في الوزن دون الحرف الأخير ويكون بينهما مقابلة مثل: ﴿وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ * وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ [الصافات:117، 118] [33].

3.7.1. تقسيم الفواصل باعتبار العلاقة بما قبلها: وقد سماه القدماء ائتلاف الفواصل مع ما يدل عليه الكلام، وأقسامه هي:

التمكين: وهو أن يمهد للفاصلة بما يجعلها تأتي متمكنة غير نافرة، يتعلق معناها بما قبلها تعلقا تاما، بحيث لو طرحت اختل المعنى، مثل:﴿ وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا ﴾ [الأحزاب: 25]، فقد جاء آخر الآية تمكينا للمعنى قبلها لئلا يظن السامع أن سبب هزيمة الأعداء هو الريح، وهي إنما هبت بأمر الله تعالى.

التصدير: وهو أن تتقدم لفظة الفاصلة بعينها في الآية، وهو ثلاثة أقسام:

ـ أن يوافق آخر الآية آخر كلمة في الصدر نحو:﴿ لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [النساء: 166].

ـ أن يوافق آخر الآية أول كلمة في الصدر نحو: ﴿ وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ [آل عمران: 8].

ـ أن يوافق آخر الآية كلمة في الحشو نحو:﴿ وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ

سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [الأنعام: 10].

التوشيح: وهو أن يرد في الآية ما يشير إلى الفاصلة حتى تعرف منه قبل قراءتها نحو: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ﴾ [يس: 37]. فإن صدر الآية يوحي بفاصلتها، فإن من انسلخ النهار عن ليله أظلم.

الإيغال: وهو أن ترد الآية بمعنى تام وتأتي الفاصلة بزيادة في ذلك المعنى ومنه:

﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴾ [النمل: 80] فقد تم المعنى بقوله: ﴿ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ ﴾ فزاد معنى فقال: ﴿ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴾[34].

2. القيم التعبيرية للفواصل القرآنية:

الفواصل القرآنية ظاهرة صوتية تميّز بها القرآن الكريم، غير أنها لا تخلو من القيم التعبيرية، ونعني بالقيم التعبيرية ما تحمله الفواصل من دلالات، فالفاصلة القرآنية تأتي دائما منسجمة من حيث المعنى مع دلالات الآية، فحين تعبر الآية عن ترغيب وتشويق في أمر ما، فالفاصلة تختار من الأصوات الرقيقة المهموسة التي تتميّز بالسلاسة، أما إذا كانت الآية معبرة عن تخويف وتهديد، فإن الفاصلة تأتي بأصوات قوية شديدة، وذلك من أجل موافقة المعنى في الآية، وسوف نختار بعض الآيات القرآنية ونتتبع الأصوات التي تنتهي بها الفواصل، ثم نلاحظ كيف ترتبط دلالات هذه الأصوات بالمدلول العام للآية، وما تحمله الفواصل من قيم تعبيرية.

1 . هذا الأنموذج الأول من سورة النبأ، يتناول الحديث عن دلائل القدرة الإلهية، وأن هذا الصانع العظيم الذي ابتدأ فخلق هذه المخلوقات العظيمة من العدم، لا يعجزه أن يعيدها بعد فنائها: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا *وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا *وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [النبأ: 6. 16]، وقد ذكر لهم من مظاهر قدرته أمورا يشاهدونها لا تخفى عليهم و منها: انبساط الأرض وتمهيدها لتصلح لسير الناس والأنعام، وسموق الجبال صاعدة في الجوّ، وتنوع الآدميين إلى ذكور وإناث، وجعل النوم راحة للإنسان من عناء الأعمال التي يزاولها عامة نهاره، وجعل الليل ساترا للخلق، وجعل النهار وقتا لشؤون الحياة والمعاش، وارتفاع السموات فوقنا مع إحكام الوضع ودقة الصنع، ووجود الشمس المنيرة المتوهّجة، ونزول المطر وما ينشأ عنه من النبات [35].

وقد انتهت الفواصل بما يتوافق مع موضوع الآيات، فقد اختير صوت الدال والجيم، للتعبير عن

القوة، عند الحديث عن المخلوقات العظيمة كالأرض والجبال وغيرها، وهذان الصوتان كلاهما مجهور قوي، أما عند الحديث عن النوم وهو وقت الراحة للإنسان وفيه يسترجع قواه فقد اختير له صوت التاء وهو صوت مهموس مرقق مستفل ضعيف، والإنسان أضعف ما يكون في حال النوم، بل هو أثناء نومه أقرب إلى الموت منه إلى الحياة، وأما الليل فهو وقت السكون، حيث تختفي أصوات الكائنات، ولهذا اختير له صوت السين وهو صوت مهموس ضعيف مرقق، ليعبر عن هذه الحال الساكنة الهادئة في جنح الليل، أما النهار فهو الوقت الذي تنتشر فيه الكائنات تطلب أقواتها، فناسب صوت الشين الذي من صفاته التفشي لأن الهواء ينتشر في الفم عند نطقه، وهذا الانتشار في الصوت يقابله انتشار الناس في طلب الرزق، وعند الحديث عن النباتات المختلفة جيء بالتاء والفاء وهما صوتان ضعيفان مهموسان مرققان، لأن النبات والجنات نعمة، والنعمة من طبيعتها الليونة والنعومة والرقة، وهذه الأشياء يناسبها صوت لطيف فاختيار التاء والفاء أنسب لهذا المقام.

2 . وهذا الأنموذج الثاني من سورة النازعات، وهي تبتدئ بالقسم ببعض المخلوقات العظيمة، وجواب القسم تدل عليه الآيات الآتية، وتقديره لتبعثن ولتحاسبن: ﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ * قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ * أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ * يَقُولُونَ أَئِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ * أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً * قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ * فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ * فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ ﴾ [النازعات: 6 . 14]، وقد اختار القرآن صوتا واحدا هو صوت التاء المربوطة، وهو ينقلب هاء عند الوقف عليه، والهاء صوت هوائي حنجري رخو مهموس مرقق خفي، وهو يتناسب مع الحديث عن يوم القيامة الذي أخفاه الله عز وجل عن الخلق، كما تتحدث الآيات عن أحد أركان الإيمان، والإيمان محله القلب، فناسب أن يختار له صوتا عميقا، كما أن انتهاء الفواصل بالهاء وهو صوت خفيف، يسهل في التلاوة فلا يثقل على اللسان، وذلك يشعر بسرعة انقضاء الأمر، وكأن الساعة حانت، فرجفت الراجفة، وتبعتها الرادفة، وهاهم الخلق بارزون، على الأرض التي كانوا يسهرون عليها، وكأن الأمر قضي وفرغ منه.

3 . وأما الأنموذج الثالث فمن سورة (عبس)، ومطلعها في عتاب النبي الكريم . صلى الله عليه وسلم . « وقد عاتب الله نبيه بأن ضعف ذلك الأعمى وفقره لا ينبغي أن يكون باعثا على كراهة كلامه والإعراض عنه، لأن ذلك يورث انكسار قلوب الفقراء، وهو مطالب بتأليف قلوبهم... وكان رسول الله . صلى الله عليه وسلم . يكرم ابن أم مكتوم ويقبل عليه ويتفقده، ويقول إذا رآه: أهلا بمن عاتبني فيه ربي »[36]. يقول تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ

فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى * أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى * وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى ﴾ [عبس: 1 ـ 10]، فواصل الآيات منتهية بصوامت ممدودة بصائت طويل وهو الألف، وقد تنوعت هذه الصوامت، ولكنها في أغلبها من الأصوات المتوسطة، كاللام والميم والراء والعين والنون، وهذه الأصوات تتناسب مع العتاب، لأن العتاب فيه لوم، ولكنه لوم من حبيب لحبيبه، فلم يقتض الأمر قوة في الأصوات، لأن في قوة الأصوات قسوة لا تكون بين حبيب وحبيبه، ومع ذلك لم تكن أصواتا ضعيفة، لأن مقام العتاب فيه تأديب وتربية فاقتضى بعض الشدة، « وهذا أقصى عتاب وجّهه الله لرسوله عليه السلام. وبين له فيه كثيرا من الحقائق، وفي هذا العتاب. مع قسوته ـ اشتمل القرآن على كثير مما يخففه. ويبين حسن نية الرسول فيما بدر منه » [37] وقد جاءت الفاصلة في (تصدى) بالدال القوية المشددة، للدلالة على مدى حرص النبي على دعوة هؤلاء النفر الصادين عن الحق، كما عبرت الهاء في (تلهى) عن فتور تجاه الضعيف، ولا يتهم النبي الرحيم بإهمال هذا الرجل الضعيف، ولكنه كان حريصا على إسلام من هم أكثر تأثيرا منه في قومهم، وأما الفاصلة التي تنتهي بالشين وهو صوت رقيق ضعيف متفش، ففيها دلالة على رقة قلب هذا الأعمى وليونته للحق، كما تدل على تفشي الإيمان في قلبه، أما الكاف في (يزكّى) وهو مهموس مرقق، فهو يدل على أن العبرة بالبواطن لا بالظواهر، فهذا الضعيف قد صفت سريرته، وزكى قلبه، فليس كذلك الغليظ الجلف الذي تعزز على الحق بجاهه أو ماله.

4. وفي سورة التكوير، يقول الله عز وجل: ﴿ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ * وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ * وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ * وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ * وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ * وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ * وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ * وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ * وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ * وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ * وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ * عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ ﴾ [التكوير: 1 ـ 14]، فالسورة تبتدئ بمشاهد القيامة تتراءى مسرعة، مؤذنة بأفول هذه الدنيا، فتبدل الأرض غير الأرض والسموات، وتتغير المعالم المعهودة في كليهما، وتنتهي الفواصل جميعا بصوت واحد هو صوت التاء، وهو صوت مهموس مرقق ضعيف، ومع همسه وضعفه فقد جيء به ساكنا، وهذا السكون يشير إلى السكون الذي يخيم على الكون، بعد انقضاء أجل الدنيا وفنائها، سكون مطبق، فلا حياة على وجه الأرض وقد كانت زاخرة بأهلها، كما يشير الهمس مع السكون إلى حالة الوجوم والخوف التي تغشى الناس عند الحشر، فتخشع الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسا، أما الضعف في التاء فيحمل دلالة الضعف في تلك المخلوقات جميعا، والتي تبدو في الدنيا قوية، ولكنها أضعف

ما تكون إذا حان الأجل المقدر، وأذن بفنائها، فتتبدل حالها القوية إلى ضعف كبير، وتستوي مقاطع الآيات مما يسرع في وتيرة الإيقاع، وهذا يدل أيضا على سرعة انقضاء الدنيا.

5 . وفي السورة نفسها، وبعد الحديث عن يوم القيامة التي يصير إليه الناس، يأتي الحديث عن حقيقة الوحي والرسالة، ويبدأها الله بالقسم: ﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ * وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [التكوير: 15.29]، يقسم الله على حقيقة الوحي والرسالة بمظاهر كونية، تتراءى للناس، إنها النجوم التي تختفي بالنهار لتظهر بالليل من جديد، و الليل إذا أقبل بظلامه وتمدد في الآفاق، والصبح إذا انفلت من مخبأ الليل المظلم، وقد اختار القرآن للتعبير عن هذه المظاهر، فواصل تنتهي بالسين وهو صوت رخو مهموس مرقق، وأما مناسبته للموضوع، فإن الليل وقت السكون والهجعة والهدوء، كما أن الحياة تسكن فيه، وتختفي الأصوات والضجيج، وتتحول الحياة إلى همس خفي، وذلك يتناسب مع صوت مهموس رقيق، كما أن خفاء النجوم بالنهار، وظهورها هادئة بالليل، يناسبه أيضا صوت مرقق مهموس، وانفلات الصبح من عتمة الليل، في هدوء ورفق، يتلاءم مع صوت مهموس، فكأن الليل يخنق الدنيا بظلامه، فلا يسرّى عنها إلا بتنفس الصبح، فتسري الحياة مع سريان النفس في السين، فتجد الدنيا استراحة مع الصبح وانبعاثا جديدا، فقد كانت في كبت الليل كأنها ميتة. ثم يأتي الحديث عن الرسالة، بالحديث عن الرسول الملك والرسول البشر، فتأتي الآيات لتثبت حقيقة الوحي المنقول بواسطة جبريل إلى محمد رسول الله، ثم تنفي صفات تخرّصها المكذبون، نعتوا بها صاحب الرسالة، فما هو بمجنون، ولا كاذب، ولا ببخيل بما يوحى إليه فيخفيه، وقرئ (بظنين) بالظاء المشالة، أي وما هو بمتهم أي لا يزيد ولا ينقص ولا يحرف [38]، ولا قوله هذا من وحي الشيطان الرجيم، ثم تثبت الآيات عالمية الرسالة فهي ذكر للعالمين، ولن تستطيع قريش بكيدها أن تحاصر الإسلام، ولكن سيسعد منها من استقام على نهج الدين. أما الفواصل فتنتهي بالميم والنون، وهما صوت مجهوران أغنان، ولهما دوي تشترك في صنعه حجرات الرنين عند الحنجرة والتجويف الأنفي وفراغ الفم في النون وإطباق الشفتين على الميم، كما أن كلا الصوتين له وضوح في السمع يقترب من وضوح الصوائت، كما أنهما مدعومان بصائت طويل، ولهذه الصفات دلالات عدة، فهذه الآيات تنزلت في وقت كان الإسلام فيه ضعيفا محاصرا، والمشركون يعملون على خنق صوت الدعوة

وصوت الداعي، فتأتي هذه الآيات معلنة أن الغلبة والنصر لهذا الدين، ولهذا فدلالة الجهر والوضوح والدوى في هذه الأصوات، تتناسب مع هذا الإعلان المدوي، الذي يرفعه الإسلام في وجه الخصوم، معلنا أن هذا الدين سيبلغ آفاقا، ما كان يدور في خلد أحد منهم أنه سيبلغها، والقرآن منذ الوهلة الأولى، يعلن هذا التوجه العالمي في وضوح، ومن غير مواربة، وهذا ما تدل عليه الأصوات بوضوحها واتصالها بالصوائت.

6 ـ وفي سورة الانفطار وبعد الحديث عن الحوادث التي تصاحب قيام الساعة، وقد اختتمها بوقوف الإنسان على أعماله، حيث يجد ما قدم من خير محضرا، ويندم على تفريطه في الصالحات، يوجه الخطاب إلى الإنسان: ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [الانفطار: 6 ـ 8]، وتتحدث الآية الأولى عن غرور الإنسان واسترساله في المعاصي، وسعة حلم الله الكريم الذي لم يعاجله بالعقوبة، وقد أتى بالميم، وهو صوت أغن محبب إلى الأذن، كما أنه مرقق مستفل، ليكون فيه إثارة لشفقة الإنسان على نفسه، وإحساسه بمصيره، فلا ينخدع بوعود الوسواس، الذي يغريه بالمعاصي اتكالا على عفو الله الكريم، قال مقاتل: غره عفو الله حين لم يعاقبه في أول أمره [39]، وفي الآيتين الأخريين ختم الفواصل بالكاف، وهو صوت شديد مهموس، وتدل الشدة على إحكام خلق الإنسان، فهو صنع الله الذي أتقن كل شيء، وأما الهمس، فهو يشبه صوت الناصح الذي يهمس في أذن هذا المغرور الذي غرته نفسه، أو الشيطان، أو القوة أو المال، أو جمال الخلقة: أن تنبه من غفلتك ولا يغرنك إمهال الله لك، فإنه إذا أخذك لم يفلتك.

7 ـ أما في سورة الانشقاق وبعد الحديث عن بعض مظاهر الانقلاب الكوني وبيان مصير الانسان في الآخرة يأتي «عرض لمشاهد كونية حاضرة، مما يقع تحت حس « الإنسان » لها إيحاؤها ولها دلالتها على التدبير والتقدير، مع التلويح بالقسم بها على أن الناس متقلبون في أحوال مقدرة مدبرة، لا مفر لهم من ركوبهم ومعاناتها »[40]، يقول تعالى: ﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ *وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ * وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ * لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ﴾ [الانشقاق: 16.19]، الشفق: هو الحمرة التي تشاهد في الأفق الغربي بعد الغروب، وأصله رقة الشيء، يقال ثوب شفق: أي لا يتماسك لرقته، ومنه أشفق عليه: أي رق له قلبه[41]، و(وسق): جمع، و(اتسق): استوى، و(طبقا عن طبق): حال عن حال[42]. وجاءت الفواصل في الآيات منتهية بالقاف وهو صوت شديد مقلقل، وقد جيء به في معرض القسم بمظاهر كونية على تقلب الإنسان في أحوال شتى، وانتقاله من حال إلى

حال، وهذه المظاهر نفسها متقلبة، فالشفق وهو الخط الذي يلتقي فيه النهار مودعا بالليل مقبلا، وهي حالة تقلب دائب في الكون؛ ليل يعقبه نهار، ونهار يخلفه ليل، وبذلك تستمر الحياة، والليل حين يجمع الكائنات في مخابئها لا يلبث النهار حتى يفرقها، والبدر إذا اتسق وامتلأ نورا عند تمامه لا يلبث أن يبدأ في النقصان بعد ذلك، وهذا التقلب في هذه المظاهر المقسم به على تقلب الإنسان من حال إلى حال، نجد دلالته في كون القاف صوتا مقلقلا، وتعني القلقلة: الحركة وعدم الاستقرار، و هي عند علماء التجويد: اضطراب الصوت عند النطق بالحرف حتى يسمع له نبرة قوية (43)، واضطراب القاف وتقلقله فيه دلالة التقلب في هذه الكائنات ومنها الإنسان، وهذا يعني عدم الثبات على حال، حتى يصير إلى الحال الأخير في الآخرة.

تلك بعض النماذج التي اخترناها لبيان علاقة أصوات الفواصل القرآنية بمدلولاتها ومعانيها، وإن كان المقال قد اقتصر على هذه النماذج فليس هذا من قبيل الحصر، إذ إن الفواصل القرآنية في جميع سور القرآن تحمل شحنات دلالية مرتبطة أشد الارتباط بمدلول الآية، مما يحقق الانسجام بين الأصوات والمعنى، وأنه لا يوجد في القرآن صوت إلا وقد وضع الموضع الذي لا يصلح فيه غيره وهذا من الإعجاز الصوتي للقرآن الكريم كيف لا وهو « تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ » [فصلت: 42].

خاتمة

إن القرآن الكريم كتاب محكم؛ فليس فيه جملة، ولا كلمة، ولا حرف إلا وقد وضع في موضعه المناسب، بحيث لو غير من مكانه، أو أبدل بغيره لأحدث ذلك خللا في النسق والبناء. وفواصل القرآن الكريم، قد جاءت وفق بناء محكم، بحيث تتلاءم مع المعنى الذي تريد الآية تبليغه، وبعد تطرقنا لموضوع القيم التعبيرية لأصوات الفواصل القرآنية فإننا خلصنا إلى هذه النتائج:

1. إن القرآن الكريم مؤثر من جميع النواحي؛ فهو مؤثر بألفاظه المختارة، وأسلوبه العجيب، وتراكيبه المحكمة، وبلاغته الفذة، وجرسه الصوتي الآسر، وهذا لا يجتمع في أي كتاب آخر.

2. تختلف الفاصلة القرآنية عن قافية الشعر وقرينة السجع، وإن كان قد يوجد شبه ظاهري بين الفاصلة القرآنية وقافية الشعر وقرينة السجع، فإن علينا أن نحتفظ للقرآن بمصطلحاته ومسمياته الخاصة، تنزيها له وتعظيما لشأنه، وإفرادا له بمصطلحات لا يشاركه فيها غيره.

3. لا يتحقق الجمال الصوتي للفواصل إلا حال الوقوف عليها بالسكون، حيث تستوي نهايتها على وقع متناسق، وبذلك يتحقق جمالها الصوتي.

4. إن أصوات القرآن الكريم التي تركبت منها كلماته قد اختيرت بعناية، لتتوافق مع الجو الذي أريد للآية أن تضع فيه المتلقي، ولا يعني هذا أن القرآن يضحي بالمعنى من أجل الجمال

الصوتي، ولكنه يجمع بين الجمال المعنوي والجمال الصوتي لتحقيق التأثير والإبلاغ.

5 . يختار القرآن الكريم لكل أسلوب ما يناسبه من الأصوات؛ فعند التهديد والوعيد والتخويف من النار وتهويل شأن القيامة يختار أصواتا قوية تقرع الأسماع، وعند التبشير والترغيب والتأنيس يختار أصواتا رقيقة لا تقرع الأسماع وإنما تتسلل إلى النفوس في رفق وهدوء.

6 . إن الأصوات تحمل جزءا من معنى الكلمة ودلالتها، وذلك بما لها من خصائص وصفات ومميزات، حيث تضفي الأصوات بدلالاتها على الكلمة جوا خاصا، وتلقي بظلالها على المعنى.

ـ الهوامش:

[1] – ينظر: الأزهري، أبو منصور محمد. تهذيب اللغة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (دط)، مصر، 1966م، ج:12، ص: 192 وما بعدها وابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (دط)، مصر، (دت)، ج:14، ص: 35 وما بعدها وأنيس، إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط، دار المعارف، ط:2، مصر، 1392هـ/1972م، ج:2، ص: 691.

[2] – ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، ج: 14، ص: 39.

[3] – القاضي، عبد الفتاح عبد الغني. بشير اليسر شرح ناظمة الزهر في علم الفواصل، دار السلام، ط:1، مصر، 1429هـ/2008م، ص:84.

[4] – الزركشي، بدر الدين. البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط:1، مصر، 1376هـ/1957م، ج:1، ص:53، 54.

[5] –المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[6] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[7] – ينظر: الأزهري، أبو منصور محمد. تهذيب اللغة، ج:12، ص:194.

[8] – السيوطي، عبد الرحمن. الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، (دط)، لبنان، 1408هـ /1988م، ج:1، ص:143.

[9] – ينظر: المطعني، عبد العظيم. خصائص التعبير القرآني، ج:1، ص:299 وما بعدها وأنيس، إبراهيم. موسيقى الشعر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط:7، مصر، 1997م، ص:329 وما بعدها.

[10] – الحسناوي، محمد. الفاصلة في القرآن، دار عمار، ط:2، الأردن، 1421هـ/2000م، ص:130.

[11] – ينظر: أنيس، إبراهيم. موسيقى الشعر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط:7، مصر، 1997م، ص:324.

[12] – ينظر: المطعني، عبد العظيم. خصائص التعبير القرآني، ج:1، ص:220.

[13] – ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، دار الفكر،(دط)، لبنان، 1427–1428 هـ /2008م، ص:619.

[14] – ينظر: سلطان، منير. البديع تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، (دط)، مصر، 1986م، ص:27 وما بعدها والحسناوي، محمد.الفاصلة في القرآن، ص:105 وما بعدها والمطعني، عبد العظيم. المرجع نفسه، ص:219 وما بعدها.

[15] – المرجع الأخير نفسه، ص:224.

[16] – الأعراف:52.

[17] – الأعراف133.

[18] – الحسناوي، محمد. المرجع نفسه، ص:125.

[19] – ينظر: ابن عقيلة، محمد بن أحمد المكي. الزيادة والإحسان في علوم القرآن، جامعة الشارقة، ط:1، الإمارات العربية المتحدة، 1427هـ/2006م، ج:3، ص:489 وروستوفدوني، موسى جار الله. شرح ناظمة الزهر في عد الآيات وتعيين فواصل القرآن، تح: عمر سالم أبي حسن المراطي النيجيري، دار الصحابة بطنطا، (دط)، مصر، (دت)، ص:5.

[20] – الزركشي، بدر الدين. البرهان في علوم القرآن، ج:1، ص:98.

[21]– ينظر: القاضي، عبد الفتاح. بشير اليسر شرح ناظمة الزهر، ص:85 وما بعدها.

[22]– المذهب البصري في عد الآيات، وهو ما رواه عطاء بن يسار وعاصم الجحدري، وهو ينسب بعد إلى أيوب ابن المتوكل ويعقوب بن إسحاق الحضرمي وعدد الآيات عندهم :6204، ينظر: روستوفدوني، موسى جار الله. شرح ناظمة الزهر، ص:10.

[23]– ابن الجزري، محمد بن محمد. النشر في القراءات العشر، تح: علي محمد الضباع، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة، (دط)، مصر، (دت)، ج:1، ص:225.

[24]– الزركشي، بدر الدين. البرهان في علوم القرآن، ج:1، ص:69.

[25] – ينظر: الحصري، محمود خليل. معالم الاهتداء إلى معرفة الوقوف والابتداء، مكتبة السنة، ط:1، مصر، 1423هـ/2002م، ص:49 وما بعدها وصالح، عبد الكريم إبراهيم عوض. الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، دار السلام، ط:1، مصر، 1427هـ/2006م، ص:35 وما بعدها.

[26] – ينظر: الزركشي، بدر الدين. المرجع نفسه، ص:98.

[27] – عبد الكريم إبراهيم عوض. الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، دار السلام، ط:1، مصر، 1427هـ/2006م، ص:37.

[28]– الزركشي، بدر الدين. البرهان في علوم القرآن، ج:1، ص:60.

[29] – لاشين، عبد الفتاح. الفاصلة القرآنية، دار المريخ، (دط)، السعودية، 1402هـ/1982م، ص:22.

[30] – ينظر: ابن عقيلة، المكي. الزيادة والإحسان، ج:3، ص: 506 والسيوطي، عبد الرحمن. الإتقان في علوم القرآن، ج:3، ص:296.

[31] – ينظر: السيوطي، عبد الرحمن. الإتقان في علوم القرآن، ج:3، ص: 296 وما بعدها وابن عقيلة، المكي. الزيادة والإحسان، ج:3، ص:506 وما بعدها.

[32]– ينظر: الزركشي، بدر الدين. البرهان، ج: 1، ص:72 وما بعدها والسيوطي، عبد الرحمن. الإتقان،ج:3، ص: 314 وابن عقيلة، المكي. الزيادة والإحسان، ج:3، ص:529 والحسناوي، محمد. الفاصلة في القرآن، ص:145 وما بعدها وزاد الفاصلة المنفردة وهي التي لا يتماثل حرفها الأخير ولا يتقارب مع ما قبلها ولا ما بعدها ومثالها الفاصلة الأخيرة من سورة الضحى.

[33] – ينظر: لاشين، عبد الفتاح. الفاصلة القرآنية، ص:19 والزركشي. البرهان، ج:1، ص:75، 76 والسيوطي. الإتقان، ج:3، ص:311 وابن عقيلة. الزيادة والإحسان، ج:3،ص:524، 525 والحسناوي. الفاصلة في القرآن، ص:149، 150.

[34] – ينظر: الزركشي.البرهان، ج:1، ص:79 وما بعدها والسيوطي. الإتقان، ج:3 ص: 302 وما بعدها وابن عقيلة. الزيادة والإحسان، ج:3، ص:513 وما بعدها ولاشين. الفاصلة القرآنية، ص:39 وما بعدها والحسناوي. الفاصلة في القرآن، ص:286 وما بعدها.

35 – ينظر: المراغي، أحمد مصطفى. تفسير المراغي، دار الفكر، ط: 3، لبنان، 1394هـ/1974م، م: 10، ج:30،

ص: 6.

36 -المرجع نفسه: م: 10، ج: 30، ص: 39، 40.

37 – المطعني، عبد العظيم محمد. خصائص التعبير القرآني، ج: 1، ص: 274.

38 – ينظر: قمحاوي، محمد الصادق. طلائع البشر في توجيه القراءات العشر، عالم الكتب، ط: 1، لبنان، 1424هـ/2003م، ص: 189.

39 – ينظر: البغوي، الحسين بن مسعود. تفسير البغوي، تح: خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار، دار المعرفة، ط:5، لبنان، 1423هـ/2002م، ج: 4، ص: 455.

40 – قطب، سيد. في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، ط:5، لبنان، 1286هـ/1967م، م: 8، ج: 30، ص: 99.

41 – ينظر: المراغي، أحمد مصطفى. تفسير المراغي، م: 10، ج: 30، ص: 93.

42 – النيسابوري، محمود بن أبي الحسن. إيجاز البيان عن معاني القرآن، تح: حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، ط: 1، لبنان، 1995م، م: 2، ص: 871.

43 – ينظر: نصر، عطية قابل.غاية المريد في علم التجويد، دار ابن الجوزي، (دط)، (دت)، ص: 135.

The expressive values of the voices in the Koran breaks

Dr. Abdelkarim HAGUA

Abstract

This research addresses the question of The expressive values of the voices which expires the Koranic commas. Koranic comma is the last word of the verse. The voices have part of the significance of the word, and it participates in its meaning. In this study, we address the issue of the link between significance of voices which commas expire and the general meaning of the verse.

Keywords: Koran, language, voices, commas, values.

* Maître de conférence B - institut des sciences islamiques - Université d'El-oued – Algérie.

في وجود المعرب في القرآن الكريم

بقلم
د/ خالد تواتي(*)

ملخص

يعالج هذا البحث مسألة وجود ألفاظ غير عربية في القرآن عربت إليها، وهي مسألة خلافية، تناولها علماء الأصول بالدراسة في مباحث الكتاب من أبواب أصول الفقه، وكذلك من ألف في علوم القرآن، وكتب الفقه والحديث، وحاول بعض العلماء استقراء الألفاظ المعربة في القرآن، فجمعت هذا البحث من أجل التحقيق في هذه المسألة، وبيان الصحيح فيها مع التحقيق في نوع الخلاف هل هو لفظي أو معنوي، ثم في آخر البحث سردت الألفاظ المعربة التي استقرأها من ذكرت من العلماء وهي تربو عن المائة كلمة .

الكلمات المفتاحية: القرآن، الألفاظ، اللغة، العربية.

مقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّدًا عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: 102].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴿١﴾﴾ [النساء: 1].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ﴿٧٠﴾ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب: 70. 71].

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم الشريعة ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.

ألا وإنّ أصدق الكلام كلام الله تعالى، وأحسن الهدي هدي محمّد ﷺ، وشرّ الأمور محدثاتها، وكلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، أمّا بعد:

فإن القرآن الكريم مفجر العلوم ومنبعها، ودائرة شمسها ومطلعها، أودع فيه سبحانه وتعالى علم كل شيء، وأبان فيه كل هدي وغي، فترى كل ذي فن منه يستمد وعليه يعتمد؛ فالفقيه يستنبط منه الأحكام ويستخرج حكم الحلال والحرام، والنحوي يبني منه قواعد إعرابه، ويرجع إليه في معرفة خطأ القول من صوابه، والبياني يهتدي به إلى حسن النظام، ويعتبر مسالك البلاغة في صوغ الكلام.وفيه من القصص والأخبار ما يذكر أولي الأبصار، ومن المواعظ والأمثال ما يزدجر به أولو الفكر والاعتبار، إلى غير ذلك من علوم لا يقدر قدرها إلا من علم حصرها، هذا مع فصاحة لفظ وبلاغة أسلوب تبهر العقول وتسلب القلوب وإعجاز نظم لا يقدر عليه إلا علام الغيوب[1].

كما أن في القرآن المحكم والمتشابه، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمبين والمجمل، والناسخ والمنسوخ؛ ولهذا قال أبو الدرداء: "لا تفقه كل الفقه، حتى ترى للقرآن وجوها كثيرة"[2]، فيحتاج الناظر في علم القرآن إلى حفظ الآثار ودرس النحو وعلم العربية واللغة، إذ كان الله تعالى إنما أنزله بلسان العرب، فقال: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف: 2][3].

والقرآن الكريم نزل على سبعة أحرف تسهيلا وتيسيرا على الناس، يدل على ذلك قول الرسول ﷺ: « إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه » [4].

والأحرف السبعة التي نزل القرآن بها كلها عربية، ولما جمع القرآن في المصاحف الجمعة الأخيرة اقتصر فيه على حرف واحد، وهو الحرف الذي كانت قريش تقرأ به.

والقراءات العشر لا تخرج عن الحرف الذي أثبت في المصحف العثماني. وقيل إن مصحف عثمان مشتمل على الأحرف السبعة[5].

هذا، وإن المسألة التي أتناولها تتعلق بوجود ألفاظ غير عربية في القرآن عُربت إليها، وهي مسألة خلافية، تناولها علماء الأصول بالدراسة في مباحث الكتاب من أبواب أصول الفقه، وكذلك من ألف في علوم القرآن، وكتب الفقه والحديث، وحاول بعض العلماء كالسّبكي وابن حَجر والسيوطي استقراء الألفاظ المعربة في القرآن، فجمعت هذا البحث من أجل التحقيق في هذه المسألة، وبيان الصحيح فيها مع التحقيق في نوع الخلاف هل هو لفظي أو معنوي، ثم في آخر

البحث سردت الألفاظ المعربة التي استقرأها من ذكرت من العلماء وهي تربو عن المائة لفظة .

وكان جمع مادة البحث في الأمور الآتية:

أولا: تعريف المعرب لغة واصطلاحا.

ثانيا: تعريف القرآن لغة واصطلاحا.

ثالثا: في وجود المعرب في القرآن الكريم.

رابعا: ضابط المعرب وغير المعرب.

خامسا: معاني الألفاظ المعربة الواردة في القرآن.

أولا: تعريف المعرب لغة واصطلاحا

1- تعريف المعرب لغة: المعرب اسم مفعول، مأخوذ من عرب المضعف، وهو مزيد الثلاثي عرب بالضم. وعرب لسانه بالضم عروبة، أي صار عربيا. وأعرب كلامه، إذا لم يلحن في الإعراب. وأعرب بحجته، أي أفصح بها ولم يتق أحدا . قال الكميت:

وجدنا لكم في آل حاميم آية تأولها منا تقي ومعرب

يعني المفصح بالتفصيل. وفي الحديث: « الثيب تعرب عن نفسها »[6] أي تفصح.

وإعراب الكلام أيضا من هذا القياس، لأن بالإعراب يفرق بين المعاني في الفاعل والمفعول والنفي والتعجب والاستفهام.

العرب والعرب: خلاف العجم.

وتعريب الاسم الأعجمي: أن تتفوه به العرب على منهاجها، تقول: عربته العرب وأعربته أيضا[7].

2- تعريف المعرب اصطلاحا: هو لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم. وهو تعريف السبكي[8].

محترزات التعريف:

قوله: "غير علم"، خرج به الأعلام كإبراهيم وإسماعيل.

قوله: "في معنى وضع له في غير لغتهم"خرج به، الحقيقة، فإنها استعمال فيما وضع له في لغتهم. وخرج به المجاز أيضا[9].

ثانيا: تعريف القرآن لغة واصطلاحا:

1- تعريف القرآن لغة: القرآن مأخوذ من الفعل قري المعتل، والقري: يدل على جمع واجتماع. من ذلك القرية، سميت قرية لاجتماع الناس فيها.

ويقولون: قريت الماء في المقراة: جمعته، وذلك الماء المجموع قري.

قالوا: ومنه القرآن، كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك[10]

وقرأ الكتاب قراءة وقُرآنا بالضم. وقرأ الشيء قرآنا بالضم أيضا جمعه وضمه ومنه سمي القرآن لأنه يجمع السور ويضمها. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: 17] أي قراءته [11].

2- تعريف القرآن اصطلاحا: القرآن هو الكتاب ، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الأحقاف: 29] إلى قوله:﴿ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: 30][12].

وعرف بعدة تعريفات، منها:

التعريف الأول: الكتاب هو القرآن المنزل[13]. وهو تعريف الآمدي[14].

شرح التعريف: شرحه الآمدي بقوله:

قولنا:"القرآن": احتراز عن سائر الكتب المنزلة من التوراة والإنجيل وغيرهما، فإنها وإن كانت كتبا لله تعالى فليست هي الكتاب المعهود لنا المحتج به في شرعنا على الأحكام الشرعية الذي نحن بصدد تعريفه.

وفيه احتراز عن الكلام المنزل على النبي عليه السلام مما ليس بمتلو.

وقولنا: "المنزل" احتراز عن كلام النفس، فإنه ليس بكتاب، بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني، ولذلك لم نقل هو الكلام القديم.

ولم نقل هو المعجز؛ لأن المعجز أعم من الكتاب.

ولم نقل هو الكلام المعجز؛ لأنه يخرج منه الآية وبعض الآية مع أنها من الكتاب وإن لم تكن معجزة[15].

الاعتراض على الآمدي:

قوله:"احتراز عن كلام النفس..."

أجاب عنه ابن تيمية:

قولهم "عبارة" إن أرادوا أن هذا الثاني هو الذي عبر عن كلام الله تعالى القائم بنفسه، لزم أن يكون كل تال معبرا عما في نفس الله تعالى. والمعبر عن غيره هو المنشئ للعبارة، فيكون كل قارئ هو المنشئ لعبارة القرآن. وهذا معلوم الفساد بالضرورة [16].

التعريف الثاني: هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه[17]. وهو تعريف ابن الحاجب[18].

شرح التعريف: قوله:"الكلام": هو جنس يتناول كل كلام تكلم الله به سبحانه وتعالى عربيا كالقرآن، أو أعجميا كالتوراة والإنجيل والزبور وغيرها من صحف الأنبياء، وما نزل للإعجاز

أو لغيره[19].

وقوله: "المنزل" ليخرج النفساني. وأيضا يخرج عنه كلام البشر[20].

قوله: "للإعجاز": فصل، يخرج المنزل لا للإعجاز كالأحاديث[21].

قوله: "بسورة منه": أي أن الإعجاز واقع بسورة منه، وهذا ليدخل في حد الكتاب كل سورة من سوره[22].

التعريف الثالث: ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا.

وهو للغزالي[23] [24]. ونقله عنه ابن الحاجب بقوله: " ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلا متواترا "دون ذكر على الأحرف السبعة المشهورة، وكذلك ابن قدامة[25]وابن الدهان[26]، واختاره صدر الشريعة المحبوبي البخاري[27] في التنقيح مع شرحه له[28].

التعريف الرابع: هو الكلام المنزل للإعجاز بآية منه المتعبد بتلاوته[29]. وهو تعريف الزركشي[30].

التعريف الخامس: ما ذكره الطوفي[31] حيث قال: وكتاب الله عز وجل: كلامه المنزل للإعجاز بسورة منه وهو القرآن". [32]

التعريف السادس: هو كلام الله المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، المعجز بلفظه ومعناه، المكتوب في المصاحف المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس"[33]. وهو أحسن التعريفات.

شرح التعريف:

قوله: " كلام"، الكلام اسم جنس في التعريف يشمل كل كلام.

قوله: "كلام الله" إضافة لفظة كلام إلى الله تعالى يخرج كلام غيره من الإنس والجن والملائكة.

قوله: "المنزل على محمد ﷺ" يخرج ما أنزل على الأنبياء قبله كالتوراة والإنجيل قبل تحريفهما.

قوله: "المعجز بلفظه ومعناه": يخرج الأحاديث القدسية على القول بأن ألفاظها منزلة من عند الله، وأما على قول من يرى أن معانيها من عند الله، وألفاظها من عند الرسول ﷺ، فقد خرجت بالقول الأول.

قوله: "المنقول إلينا بالتواتر": يخرج قراءات الآحاد.

قوله: "المتعبد بتلاوته": يخرج الآيات التي نسخت تلاوتها. [34]

هذا، ومعتقد أهل السنة أن الكلام صفة من صفات الله تعالى، وأن القرآن جميعه كلام الله،

حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلاما لغيره، ولكن أنزله على رسوله، وليس القرآن اسماً لمجرد المعنى، ولا لمجرد الحرف بل لمجموعهما، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط، ولا المعاني فقط، كما أن الإنسان المتكلم الناطق ليس هو مجرد الروح، ولا مجرد الجسد، بل مجموعهما، وإن الله تعالى يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك كأصوات العباد، لا صوت القارئ ولا غيره، وإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته، فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوق، ولا معانيه تشبه معانيه، ولا حروفه يشبه حروفه، ولا صوت الرب يشبه صوت العبد.[35]

وقال ابن تيمية[36]:ولهذا قال السلف والأئمة، كأحمد وغيره: "القرآن كلام الله ليس ببائن منه" وقالوا: "كلام الله من الله".

وقال أحمد بن حنبل[37] لرجل سأله فقال له: "ألست مخلوقاً؟ فقال: بلى، فقال: أو ليس كلامك منك؟ قال: بلى، قال: والله ليس بمخلوق، وكلامه منه".

ومراده أن المخلوق: إذا كان كلامه صفةً له هو داخل في مسمى اسمه، وهو قائم به، فالخالق أولى أن يكون كلامه صفة له داخلة في مسمى اسمه، وهو قائم به، لأن الكلام صفة كمال، وعدمه صفة نقص، فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم، والخالق أحق بكل كمال من غيره.

والسلف كثيراً ما يقولون: الصفة من الموصوف، والصفة بالموصوف، فيقولون: علم الله من الله، وكلام الله من الله، ونحو ذلك، لأن ذلك داخل في مسمى اسمه. فليس خارجاً عن مسماه، بل هو داخل في مسماه، وهو من مسماه.[38]

فالحاصل أن صفة الكلام داخلة في مسمى الاسم الذي هو الله، فلا يقال إن صفة الكلام مخلوقة.

مسألة: الخلاف في صفة كلام الله تعالى:

اختلف أهل السنة والجماعة مع غيرهم من الأشاعرة والمعتزلة والجهمية في إثبات صفة الكلام لله تعالى، ويرجع سبب الخلاف إلى أمرين:

الأمر الأول: في معنى ومسمى "الكلام" وفيه أربعة أقوال نلخصها مع ذكر لازم كل قول فيما يلي:

1- قيل هو اسم لمجرد الحروف، ومسماه هو اللفظ، وأما المعنى فليس جزء مسماه؛ بل هو مدلول مسماه، وهذا قول المعتزلة وغيرهم، فعندهم أن الكلام اسم للفظ بشرط دلالته على المعنى، ولذلك قالوا في كلام الله إنه مخلوق منفصل عن الله، لأن الكلام هو الألفاظ والحروف، وهذه لا يجوز أن تقوم بالله فجعلوها مخلوقة منفصلة.

2- وقيل: هو اسم لمجرد المعنى، فمسماه هو المعنى، وإطلاق الكلام على اللفظ والحروف مجاز، لأنه دال عليه.

وهذا قول الكلابية والأشعرية الذين يقولون إن الكلام هو المعنى المدلول عليه باللفظ.

ولقولهم هذا قالوا في كلام الله إنه معنى قائم بالنفس، ليس بحروف ولا أصوات، ثم قالوا عن القرآن المتلو إنه ليس كلام الله، بل هو حكاية أو عبارة عن كلام الله، لأن الكلام عندهم هو المعنى فقط، أما إطلاق اللفظ عليه فمجاز.

3- وقيل: إن الكلام يطلق على كل من اللفظ والمعنى بطريق الاشتراك اللفظي.

وهذا قول بعض متأخري الأشعرية لجأوا إليه كمخرج من التناقض الذي وقعوا فيه، ومن هؤلاء الجويني[39] والرازي[40].

4- وقيل: إن الكلام يتناول اللفظ والمعنى جميعا، كما يتناول لفظ الإنسان للروح والبدن جميعا، وهذا قول السلف والفقهاء والجمهور الذين يقولون إن الكلام اسم عام لهما جميعا، يتناولها عند الإطلاق وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة، وهذا تارة. ولقول السلف هنا في الكلام قالوا في كلام الله تعالى من القرآن وغيره مما تكلم به إنه شامل للفظ والمعنى، وإن القرآن حروفه ومعانيه كلامه الله تعالى[41]

الأمر الثاني: من سببي الخلاف ما ذكره الطوفي: أن الكلام صفة ذات، أو صفة فعل، إذ صفات الذات قديمة، وصفات الفعل محدثة[42].

والصحيح هو قول أهل السنة والجماعة أن صفات الأفعال الاختيارية لله تعالى مما يتعلق بمشيئته وقدرته كالإتيان، والمجيء، والنزول، والاستواء تقوم بالله تعالى؛ وهي قديمة النوع، حادثة الآحاد، فكلام الله تعالى كذلك[43].

والمقصود من التعريف هو تعريف القرآن الذي نزل بلغة العرب، أما وجود بعض الألفاظ الأعجمية وعدمها ففيه خلاف أذكره فيما يأتي.

ثالثا: في وجود المعرب في القرآن الكريم

من تراجم هذه المسألة: في أن القرآن هل يشتمل على المعرب أم لا؟[44] وهذه المسألة تتعلق بالحقيقة والمجاز.

قال شمس الدين الأصفهاني: ووجه تعلق هذه المسألة بالحقيقة والمجاز، اشتراك المعرب والمجاز في أنهما ليس من الموضوعات الحقيقية للغة العرب[45].

أنزل الله تعالى القرآن بلغة العرب فقال عز وجل: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾ [إبراهيم: 4].

وأورد ابن السمعاني سؤالا حسنا، وهو أنه كان من تقدم من الأنبياء – عليهم السلام – مبعوثا إلى قومه خاصة فجاز أن يكون مبعوثا بلسانهم. أما نبينا محمد ﷺ فمبعوث إلى جميع

الأمم، فلم صار مبعوثا بلسان بعضهم؟ أجاب: بأنه لا يخلو إما أن يكون – عليه السلام – مبعوثا بلسان جميعهم، وهو خارج عن العرف والمعهود من الكلام، ويبعد بل يستحيل أن ترد كل كلمة من القرآن مكررة بكل الألسنة، فتعين أن يكون بلسان بعضهم، وكان اللسان العربي أحق من كل لسان، لأنه أوسع وأفصح، ولأنه لسان أولى بالمخاطبين[46].

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على أمرين:

الأول: على وجود أسماء أعلام غير عربية في القرآن. مثل: إسرائيل، وجبريل، وعمران، وإبراهيم، و لوط، ونوح.

الثاني: أنه ليس في القرآن كلام مركب على غير أساليب العرب[47].

قال الزركشي: لا خلاف أنه ليس في القرآن كلام مركب على غير أساليب العرب، وأن فيه أسماءَ أعلامٍ لمن لسانه غير اللسان العربي كإسرائيل، وجبرائيل، ونوح، ولوط، وإنما اختلفوا هل في القرآن ألفاظ غير أعلام مفردة من غير كلام العرب؟[48]

وقال المرداوي: اتفق العلماء على أنه ليس في القرآن كلام مركب على أساليب غير العربية، وأن فيه أعلاما بغير العربية، وإنما محل الخلاف في ألفاظ مفردة غير أعلام، وهي أسماء الأجناس، كاللجام، والفرند، والفيروزج، والياقوت، والسمور، والسنجاب، والإبريق، والطست، والخوان، والفلفل، والقرفة، والخولنجان، والياسمين، والكافور، ونحوه[49].

وقال الشنقيطي:أما الأعلام الأعجمية فهي في القرآن بلا خلاف لأن العلم يحكى بلفظه في جميع اللغات[50].

أما الألفاظ الأخرى فاختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: ليس في القرآن شيء بغير العربية، وهو قول عامة الفقهاء والمتكلمين، وبه قال أبو الحسين البصري، والقاضي أبو يعلى، والشافعي، وأبو عبيدة معمر بن المثنى، وابن جرير الطبري، وأبو بكر الباقلاني، وأحمد بن فارس، وأبو بكر عبد العزيز بن جعفر الحنبلي، وأبو الخطاب، وابن عقيل .[51]

الأدلة:

1– قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [سورة يوسف:2]، وقال في آية أخرى: ﴿ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾ [سورة الزمر:28].

وآيات كثيرة في هذا المعنى، فثبت أن جميع القرآن عربي لا شيء سواه[52].

الجواب: أن الكلمات اليسيرة غير العربية لا تخرجه عن كونه عربيا، فالقصيدة الفارسية لا تخرج عنها بلفظة فيها عربية[53].

2- قوله تعالى:﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [سورة فصلت:44]، فنفى أن يكون القرآن أعجميا وعربيا، وذلك لأنه ليس المراد هو الاستفهام، بل الإنكار على أن يكون بعض القرآن أعجميا وبعضه عربيا، فينتفي التنوع[54].

الجواب: أن المعنى من السياق أكلام أعجمي ومخاطب عربي[55].

3- قالوا: ولأن الله تعالى تحدى العرب بالإتيان بمثل هذا القرآن وبمثل سورة منه، فلولا أن القرآن كله عربي لما صح أن يتحداهم بأن يأتوا بما ليس في لسانهم ولا يحسنونه، فثبت أنه كله عربي لا شيء سواه[56].

الجواب: أننا نمنع أنه تحداهم بغير لغتهم؛ إما لأن المخالف للغة القرآن فيه قليل، لا حكم له في نفي تمحضه عربيا، أو لأنه بالتعريب صار حكمه حكم العربي، ثم إن أصل الدليل مبني على امتناع تكليف ما لا يطاق، وهو ممنوع، وعليه فلا منافاة بين وقوع المعرب وكون القرآن عربيا محضا[57].

المذهب الثاني: وهو قول بعض المتكلمين، ونسب الآمدي هذا القول إلى ابن عباس وعكرمة، وبه قال مجاهد، وسعيد بن جبير، وعطاء، وغيرهم: أن في القرآن شيئا بغير العربية نحو قوله تعالى: (طه) و(نَاشِئَةَ الليل) وغير ذلك، فقالوا: هي بالحبشية والسريانية، وغير ذلك من اللغات[58]. ورجحه السيوطي في الإتقان[59].

قال أبو ميسرة: "في القرآن من كل لسان"، ومثله عن سعيد بن جبير ووهب بن منبه.

قال ابن الزاغوني، والموفق: "فيه المعرب"، ونصره ابن برهان، وجماعة، وذكره أبو عبيد قولا لأهل العلم من الفقهاء[60].

الأدلة:

1- قالوا: إن النبي ﷺ مبعوث إلى أهل اللغات كلها، فيجب أن يكون في كتابه من سائر اللغات[61].

الجواب عليه: أن هذا مطرح بالإجماع، فإنه ليس في القرآن من الزنجية، ولا من التركية، ولا من الخوارزمية، وهو مبعوث إلى كل هؤلاء.

وعلى أنه لو اعتبر ما ذكروه لكان يجب أن يكون في القرآن من كل لغة قدر يقع به التبليغ، وإلا فإذا لم يكن فيه ما يقع به التبليغ لم يكن له معنى[62].

2- أننا نجد في القرآن شيئا بغير العربية، نحو قوله: (كَمِشْكَاة) قيل: كلمة هندية. و(اسْتَبْرَق) كلمة فارسية، وقولهَ: (القِسْطَاس) قيل: كلمة رومية. وقوله: (وَفَاكِهَة وَأبا) الأب: لا يعرف في العربية، فثبت: أنها بغير العربية[63].

الجواب: أن هذه الأشياء عربية، يجهلها بعض العرب، ويعرفها البعض.

وروي عن ابن عباس أنه قال: ما كنت أعرف كلمات من القرآن بلسان قومي حتى عرفتها من غيرهم. من ذلك قوله: "فَاطِرِ السموات" سمعت امرأة تقول: أنا فطرته، يعني ابتدأته، فعلمت أنه أراد مبتدأ السموات ومنشأها. ومثل هذا في العجمية، قد يكون ألفاظ يعرفها بعض العجم، ولا يعرفها البعض، فلا يخرجها ذلك عن أن تكون من جملة العجمية.

والذي يبين صحة هذا، وأن هذه عربية: أن الله تعالى أضاف ذلك إليهم، فاقتضى الظاهر أن الكل لغة لهم[64].

وحاصل الجواب أن تلك الأسماء مما اتفقت عليه اللغات[65].

3- اتفاق النحاة على أن منع صرف نحو " إبراهيم " للعلمية والعجمة[66].

الجواب: أن الأعلام ليست محل خلاف، فهي خارجة عن محل النزاع [67].

4- إن وقوع المعرب في الأعلام وإن كان متفق عليه وخارج عن محل النزاع فلا مانع من وقوع المعرب في الأجناس[68].

ـ التحقيق في المسألة مع الترجيح:

قال أبو عبيد القاسم بن سلاّم: "والصواب عندي مذهبٌ فيه تصديق القولين جميعا، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية، كما قال الفقهاء، لكنها وقعت للعرب، فعربت بألسنتها، وحولتها عن ألفاظ العجم، فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال: إنها عربية فهو صادق، ومن قال أعجمية فصادق"[69].

وقال السيوطي: والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا؛ وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء، لكنها وقعت للعرب فعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب؛ فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال أعجمية فصادق. ومال إلى هذا القول الجواليقي وابن الجوزي وآخرون[70].

وقريب من ذلك قول الشنقيطي: أظهر القولين عندي ما اختار بعض أهل العلم، كابن جرير من أن القرآن ليس فيه لفظ من غير العربية وأن بعض كلماته في النادر لا مانع منه. والدليل على

هذا القول أن دعوى أن أصله عجمي ثم عرب معارضة بمثلها وهو إمكان كون أصله عربياً ثم عجم في اللغات الأخرى[71].

نوع الخلاف في المسألة:

الخلاف في هذه المسألة لفظي؛ لأن كل فريق نظر إلى اعتبار.

فأصحاب المذهب الأول – وهم القائلون: لا يوجد في القرآن لفظ بغير العربية – نظروا إلى ما يستعمله العرب من الألفاظ المشتهرة بينهم، سواء كانت ألفاظا عربية محضة، أو كانت ألفاظا معربة بالاستعمال.

أما أصحاب المذهب الثاني – وهم القائلون: يوجد في القرآن ألفاظ بغير العربية – فإنهم نظروا إلى أصول الألفاظ المعربة بالاستعمال.

وأيضا لاتفاق أصحاب المذهبين على استواء أخذ الأحكام من ألفاظ القرآن الكريم، سواء كانت ألفاظا عربية ابتداء، أو كانت ألفاظا معربة بالاستعمال[72].

فائدة:

على القول بأن فيه المعرّب، تتبع التاج السبكي ما وقع في القرآن من ذلك، فوجدها سبعا وعشرين (27) لفظة، ذكرها في "شرح مختصر ابن الحاجب" ونظمها، وزاد عليها الحافظ شهاب الدين ابن حجر في "شرح البخاري": أربعا وعشرين لفظة، ونظمها على زنة نظمه، فذكر أولا بيتا لنفسه توطئة، ثم ثنى بأبيات السبكي وهي خمسة، ثم كملها بأبياته، فقال:

من المعرب عد التاج (كز) وقد... ألحقت (كد) وضمتها الأساطير
السلسبيل وطه كورت بِيع... استبرق صلوات سندس طور
الزنجبيل ومشكاة سرادق مع... روم وطوبى وسجيل وكافور
كذا قراطيس ربانيهم وغساق... ثم دينار القسطاس مشهور
كذاك قسورة واليم ناشئة... ويؤت كفلين مذكور ومنظور
له مقاليد فردوس فعُدّ كذا... فيما حكى ابن دريد منه تنور
وزدت حرم ومهل والسجل كذا... السري والأب ثم الجبت مذكور
وقطنا وإناه ثم متكأ... دارست يصهر منه فهو مصهور
وهِيت والسكر والأواه مع حصب... وأوبي معه والطاغوت منظور
صرهن إصري غيض الماء مع وزر... ثم الرقيم مناص والسنا النور

والمراد بقوله: (كز) بالجمل سبعة وعشرون موضعا، و (كد) بالجمل أربعة وعشرون موضعا؛

لأن الكاف بعشرين والزاي بسبعة، والدال في الثاني بأربعة، ولا اعتبار هنا بالتضعيف في الزاي والدال، فيكمل أحدى وخمسين موضعا.

قال الحافظ: "وأنا معترف أني ما استوعبت ما يستدرك عليه، فقد ظفرت بعد نظمي بأشياء، منها: الرحمن، وراعنا، وقد عزمت على أني إذا أتيت على آخر شرح التفسير ألحق ما وقفت عليه من الزيادة في ذلك منظوما"(73).

وقال السيوطي: وقد نظم القاضي تاج الدين السبكي منها سبعة وعشرين لفظاً في أبيات وذيل عليه الحافظ أبو الفضل بن حجر بأبيات فيها أربعة وعشرون لفظاً.

وعدة ما استدركته عليهما اثنان وسبعون لفظاً:

سنة كالمكررة آن وآنية لأنهما من مادة إناء وأواب لأنه من مادة أوبى وسيناء لأنه من مادة سينين بل هو هو ومرقوم لأنه من مادة الرقيم وسفرة لأنه من مادة أسفار فتمت بدونها مائة لفظة وسبع عشرة لفظة وقد ذيلت عليها بالستين.

ثم قال:

وزدت ياسين والرحمن مع ملكوت ثم سينين شطر البيت مشهور
ثم الصراط ودري يحور ومر جان أليم مع القنطار مذكور
وراعنا طفقا هدنا ابلعي ووراء والأرائك والأكواب مأثور
هود وقسط وكفر رمزه سقر هون يصدون والمنساة مسطور
شهر مجوس وأقفال يهود حوا ريون كنز وسجين وتثبير
بعير آزر حوب وردة عرم إل ومن تحتها عبدت والصور
ولينة فومها رهو وأخلد مز جاة وسيدها القيوم موفور
وقمل ثم أسفار عنى كتبا وسجدا ثم ربيون تكثير
وحطة وطوى والرس نون كذا عدن ومنفطر الأسباط مذكور
مسك أباريق ياقوت رووا فهنا ما فات من عدد الألفاظ محصور
وبعضهم عد الأولى مع بطائنها والآخرة لمعاني الضد مقصور
وما سكوتي عن آن وآنية سينا أواب والمرقوم تقصير
ولا بأيدي وما يتلوه من عبس لأنها مع ما قدمت تكرير(74)

رابعا: ضابط المعرب وغير المعرب

قال المرداوي: قد عني جماعة بجمع ما في لغة العرب مطلقا، من ذلك ابن الجواليقي.

ربما جعل بعض اللغويين وغيرهم لكثير من المعرب ضوابط، كقول ابن جني، وغيره من النحاة: "متى خلا اسم رباعي الأصول أو خماسيها عن بعض حروف الذلاقة الستة المجموعة في: "فر من لب"، يكون أعجميا".

وقال الجوهري وغيره: متى اجتمع جيم وقاف في كلمة فهي أعجمية كنجنيق وجردق ونحوهما. إلى غير ذلك من الضوابط (75).

خامسا: معاني الألفاظ المعربة الواردة في القرآن

وقد سردها السيوطي في "الإتقان" مرتبة على حروف المعجم، ملخصة من كتابه: المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب؛ حيث قال: هذا الكتاب تتبعت فيه الألفاظ المعربة التي وقعت في القرآن مستوعبا ما وقفت عليه من ذلك (76).

وهي:

1- "أباريق": حكى الثعالبي في فقه اللغة أنها فارسية وقال الجواليقي: الإبريق فارسي معرب ومعناه طريق الماء أو صب الماء على هينة.

2- "أب": قال بعضهم: هو الحشيش بلغة أهل الغرب حكاه شيذلة.

3- "ابلعي": أخرج ابن أبي حاتم عن وهب بن منبه في قوله تعالى: "ابلعي ماءك" قال: بالحبشية " ازدرديه ". وأخرج أبو الشيخ من طريق جعفر بن محمد عن أبيه قال: اشربي بلغة الهند.

4- "أخلد": قال الواسطي في الإرشاد: أخلد إلى الأرض ركن بالعبرية.

5- الأرائك: حكى ابن الجوزي في فنون الأفنان، أنها السرر بالحبشية.

6- "آزر" عد في المعرب على قول من قال: إنه ليس بعلم لأبي إبراهيم ولا للصنم. وقال ابن أبي حاتم: ذكر عن معتمر بن سليمان قال: سمعت أبي يقرأ: "وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر" يعني بالرفع قال: بلغني أنها أعوج وأنها أشد كلمة قالها إبراهيم لأبيه. وقال بعضهم: هي بلغتهم يا مخطئ.

7- "أسباط": حكى أبو الليث في تفسيره أنها بلغتهم كالقبائل بلغة العرب.

8- "إستبرق": أخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك أنه الديباج الغليظ بلغة العجم.

9- "أسفار": قال الواسطي في الإرشاد: هي الكتب بالسريانية، وأخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك قال: هي الكتب بالنبطية.

10- "إصري": قال أبو القاسم في لغات القرآن: معناه عهدي بالنبطية.

11- "أكواب": حكى ابن الجوزي أنها الأكواز بالنبطية. وأخرج ابن جرير عن الضحاك أنها بالنبطية جرار ليست لها عرى.

12- "إل": قال ابن جني: ذكروا أنه اسم الله تعالى بالنبطية.

13- "أليم": حكى ابن الجوزي أنه الموجع بالزنجية وقال شيذلة بالعبرانية.

14- "إناه": نضجه بلسان أهل المغرب ذكره شيذلة، وقال أبو القاسم: بلغة البربر.

15- " آن ": قال أبو القاسم: في قوله تعالى: "حميم آن": هو الذي انتهى حره بلغة البربر.

16- " آنية ": قال أبو القاسم: في قوله تعالى: "من عين آنية" أي حارة بلغة البربر.

17- "أواه": أخرج أبو الشيخ بن حبان من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: الأواه الموقن بلسان الحبشة. وأخرج ابن أبي حاتم مثله عن مجاهد وعكرمة. وأخرج عن عمرو بن شرحبيل قال: الرحيم بلسان الحبشة، وقال الواسطي: الأواه الدعاء بالعبرية.

18- "أواب": أخرج ابن أبي حاتم عن عمرو بن شرحبيل قال: الأواب:المسبح بلسان الحبشة.

19- "أوب "وأخرج ابن جرير عن عمرو بن شرحبيل في قوله تعالى: "أوبي معه"، قال: سبحي بلسان الحبشة.

20- " الآخرة": في قوله تعالى: "الملة الآخرة" قال شيذلة: الجاهلية الأولى أي الآخرة في الملة الآخرة أي الأولى بالقبطية والقبط يسمون الآخرة الأولى والأولى الآخرة. وحكاه الزركشي في البرهان.

21- " البطائن": قال شيذلة في قوله تعالى: "بطائنها من إستبرق" أي ظواهرها بالقبطية. وحكاه الزركشي.

21- " بعير": أخرج الفريابي عن مجاهد في قوله تعالى: "كيل بعير" أي كيل حمار، وعن مقاتل: إن البعير كل ما يحمل عليه بالعبرانية.

22- "بيع": قال الجواليقي في كتاب المعرب: البيعة والكنيسة جعلهما بعض العلماء فارسيين معربين.

23- "تنور" ذكروا الجواليقي والثعالبي أنه فارسي معرب.

24- "تتبيرا": أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في قوله تعالى: "وليتبروا ما علوا تتبيرا" قال: تبره بالنبطية.

25-"تحت": قال أبو القاسم في لغات القرآن في قوله تعالى: "فناداها من تحتها" أي بطنها بالنبطية. ونقل الكرماني في العجائب مثله عن مؤرخ.

26-"الجبت": أخر ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال: الجبت اسم الشيطان بالحبشية. وأخرج عبد بن حميد عن عكرمة قال الجبت بلسان الحبشة الشيطان وأخرج ابن جرير عن سعيد بن جبير قال: الجبت الساحر بلسان الحبشة.

27-"جهنم": قيل: أعجمية، وقيل: فارسية وعبرانية، أصلها: "كهنام ".

28-"حرم": أخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة قال وحرم وجب بالحبشية، حصب أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله تعالى: "حصب جهنم". قال: حطب جهنم بالزنجية.

29-"حطة": قيل: معناه: قولوا صوابا بلغتهم.

30-"حواريون" أخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك قال الحواريون الغسالون بالنبطية وأصله هواري.

31-"حوب" تقدم في مسائل نافع بن الأزرق عن ابن عباس أنه قال حوبا: إثما بلغة الحبشة.

32-"دارست": معناه قارأت بلغة اليهود.

33-"دري": معناه المضيء بالحبشية حكاه شيذلة وأبو القاسم.

34-"دينار": ذكر الجواليقي وغيره أنه فارسي.

35-"راعنا": أخرج أبو نعيم في دلائل النبوة عن ابن عباس قال: راعنا سب بلسان اليهود.

36-"ربانيون": قال الجواليقي: قال أبو عبيدة: العرب لا تعرف الربانيين وإنما عرفها الفقهاء وأهل العلم. قال: وأحسب الكلمة ليست بعربية وإنما هي عبرانية أو سريانية، وجزم القاسم بأنها سريانية.

37-"ربيون": ذكر أبو حاتم أحمد بن حمدان اللغوي في كتاب الزينة أنها سريانية.

38-"الرحمن": ذهب المبرد وثعلب إلى أنه عبراني وأصله بالخاء المعجمة.

39-"الرس": في العجائب للكرماني إنه عجمي ومعناه البئر.

40-"الرقيم": قيل: إنه اللوح بالرومية حكاه شيذلة. وقال أبو القاسم: هو الكتاب بها، وقال الواسطي: هو الدواة بها.

41-"رمزا": عده ابن الجوزي في فنون الأفنان من المعرب. وقال الواسطي هو تحريك الشفتين بالعبرية.

42-"رهوا": قال أبو القاسم في قوله تعالى: "واترك البحر رهوا" أي سهلا دمثا بلغة النبط.

وقال الواسطي: أي ساكنا بالسريانية.

43-"الروم": قال الجواليقي: هو أعجمي اسم لهذا الجيل من الناس.

44-"زنجبيل": ذكر الجواليقي والثعالبي أنه فارسي.

45-"السجل": أخرج ابن مردويه من طريق أبي الجوزاء عن ابن عباس قال: السجل بلغة الحبشة الرجل. وفي المحتسب لابن جني السجل: الكتاب قال قوم: هو فارسي معرب.

46-"سجيل": أخرج الفريابي عن مجاهد قال سجيل بالفارسية أولها حجارة وآخرها طين.

47-"سجين": ذكر أبو حاتم في كتاب الزينة أنه غير عربي.

48-"سرادق": قال الجواليقي: فارسي معرب وأصله سرادر وهو الدهليز، وقال غيره. الصواب أنه بالفارسية سرابرده أي ستر الدار.

49-"سري": أخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد في قوله تعالى: "سريا" قال: نهرا، بالسريانية، وعن سعيد بن جبير بالنبطية وحكى شيذلة أنه باليونانية.

50-"سفرة": أخرج ابن أبي حاتم: من طريق ابن جريج عن ابن عباس في قوله تعالى: "بأيدي سفرة"قال بالنبطية القراء.

51-"سقر": ذكر الجواليقي أنها أعجمية.

52-"سجدا": قال الواسطي في قوله تعالى: "وادخلوا الباب سجدا" أي مقنعي الرؤوس بالسريانية.

53-"سكر": أخرج ابن مردويه من طريق العوفي عن ابن عباس قال: السكر بلسان الحبشة الخل.

54-"سلسبيل": حكى الجواليقي أنه عجمي.

55-"سنا": عده الحافظ ابن حجر في نظمه ولم أقف عليه لغيره.

56-"سندس": قال الجواليقي: هو رقيق الديباج بالفارسية، وقال الليث: لم يختلف أهل اللغة والمفسرون في أنه معرب. وقال شيذلة: هو بالهندية.

57-"سيدها": قال الواسطي في قوله تعالى: "وألفيا سيدها لدى الباب" أي زوجها بلسان القبط، قال أبو عمرو لا أعرفها في لغة العرب.

58-"سينين": أخرج ابن أبي حاتم وابن جرير عن عكرمة قال سينين الحسن بلسان الحبشة.

59-"سيناء": أخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك قال سيناء بالنبطية الحسن.

60-"شطر": أخرج ابن أبي حاتم عن رفيع في قوله تعالى: "شطر المسجد" قال: تلقاء بلسان

الحبش.

61- "شهر": قال الجواليقي: ذكر بعض أهل اللغة أنه بالسريانية.

62- "الصراط": حكى النقاش وابن الجوزي أنه الطريق بلغة الروم ثم رأيته في كتاب الزينة لأبي حاتم.

63- "صرهن": أخرج ابن جرير عن ابن عباس في قوله تعالى: "فصرهن" قال: هي نبطية فشققهن. وأخرج مثله عن الضحاك. وأخرج ابن المنذر عن وهب بن منبه قال: مامن اللغة شيء إلا منها في القرآن شيء قيل: وما فيه من الرومية؟ قال: "فصرهن " يقول: قطعهن.

64- "صلوات": قال الجواليقي: هي بالعبرانية كنائس اليهود وأصلها " صلوتا ". وأخرج ابن أبي حاتم نحوه عن الضحاك.

65- "طه": أخرج الحاكم في المستدرك من طريق عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى: "طه" قال: هو كقولك: يا محمد بلسان الحبش، وأخرج ابن أبي حاتم من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: "طه " بالنبطية.

وأخرج عن سعيد بن جبير قال: طه يا رجل بالنبطية. وأخرج عن عكرمة قال طه يا رجل بلسان الحبشة.

66- "الطاغوت": هو الكاهن بالحبشية.

67- "طفقا": قال بعضهم: معناه قصدا بالرومية وحكاه شيذلة.

68- "طوبى": اسم الجنة بالحبشية وأخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير، قال: بالهندية.

69- "طور": أخرج الفريابي عن مجاهد قال الطور الجبل بالسريانية، وأخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك أنه بالنبطية.

70- "طوى": في العجائب للكرماني قيل هو معرب معناه ليلا وقيل هو رجل بالعبرانية.

71- "عبدت": قال أبو القاسم في قوله تعالى: "عبدت بني إسرائيل" معناه قتلت بلغة النبط.

72- "عدن": أخرج ابن جرير عن ابن عباس أنه سأل كعبا عن قوله تعالى: "جنات عدن" قال: جنات كروم وأعناب بالسريانية، ومن تفسير جويبر أنه بالرومية.

73- "العرم": أخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد قال: العرم بالحبشية وهي المسناة التي يجمع فيها الماء ثم ينبثق.

74- "غساق": قال الجواليقي والو اسطي: هو البارد المنتن بلسان الترك. وأخرج ابن جرير عن عبد الله بن بريدة قال الغساق المنتن وهو بالطخارية.

75- "غيض": قال أبو القاسم: غيض نقص بلغة الحبشة.

76- "فردوس": أخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد وقال: الفردوس بستان بالرومية. وأخرج عن السدي قال: الكرم بالنبطية وأصله " فرداسا ".

77- "فوم": قال الواسطي: هو الحنطة بالعبرية.

78- "قراطيس": قال الجواليقي: يقال: إن القرطاس أصله غير عربي.

79- "قسط": أخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد قال: القسط العدل بالرومية.

80- "قسطاس": أخرج الفريابي عن مجاهد قال: القسطاس العدل بالرومية، وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير قال: القسطاس بلغة الروم الميزان.

81- "قسورة": أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال: الأسد يقال له: بالحبشية قسورة.

82- "قطنا": قال أبو القاسم: معناه كتابنا بالنبطية.

83- "قفل": حكى الجواليقي عن بعضهم أنه فارسي معرب.

84- "قمل": قال الواسطي: الدبا بلسان العبرية والسريانية، قال أبو عمرو: لا أعرفه في لغة أحد من العرب.

85- "قنطار": ذكر الثعالبي في فقه اللغة أنه بالرومية اثنا عشر ألف أوقية، وقال الخليل: زعموا أنه بالسريانية ملء جلد ثور ذهبا أو فضة، وقال بعضهم: إنه بلغة بربر ألف مثقال، وقال ابن قتيبة: قيل: إنه ثمانية آلاف مثقال بلسان أهل إفريقية.

86- "القيوم": قال الواسطي: هو الذي لا ينام بالسريانية.

87- "كافور": ذكر الجواليقي وغيره، أنه فارسي معرب.

88- "كفر": قال ابن الجوزي: كفر عنا معناه امح عنا بالنبطية، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي عمران الجوني في قوله تعالى: "كفر عنهم سيئاتهم" قال بالعبرانية محا عنهم.

89- "كفلين" أخرج ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعري قال كفلين ضعفين بالحبشية.

90- "كنز" ذكر الجواليقي أنه فارسي معرب.

كورت أخرج ابن جرير عن سعيد بن جبير كورت غورت وهي بالفارسية.

91- "لينة" في الإرشاد للواسطي هي النخلة، وقال الكلبي لا أعلمها إلا بلسان يهود يثرب.

92- "متكأ": أخرج ابن أبي حاتم عن سلمة بن تمام الشقري قال متكأ بلسان الحبش يسمون الترنج متكأ.

93- "مجوس": ذكر الجواليقي أنه أعجمي.

94- "مرجان": حكى الجواليقي عن بعض أهل اللغة أنه أعجمي.

95- "مسك": ذكر الثعالبي أنه فارسي.

96- "مشكاة": أخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد قال المشكاة الكوة بلغة الحبشة.

97- "مقاليد": أخرج الفريابي عن مجاهد قال مقاليد مفاتيح بالفارسية، وقال ابن دريد والجواليقي الإقليد والمقليد المفتاح فارسي معرب.

98- "مرقوم": قال الواسطي في قوله تعالى كتاب مرقوم أي مكتوب بلسان العبرية.

99- "مزجاة": قال الواسطي: مزجاة قليلة بلسان العجم وقيل بلسان القبط.

100- "ملكوت": أخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة في قوله تعالى: "ملكوت" قال: هو الملك ولكنه بكلام النبطية " ملكوتا ".

وأخرجه أبو الشيخ عن ابن عباس وقال الواسطي في الإرشاد: هو الملك بلسان النبط.

101- "مناص": قال أبو القاسم: معناه فرار بالنبطية.

102- "منسأة": أخرج ابن جرير عن السدي قال: المنسأة العصا بلسان الحبشة.

103- "منفطر" أخرج ابن جرير عن ابن عباس في قوله تعالى: "السماء منفطر به" قال: ممتلئة به بلسان الحبشة.

104- "مهل": قيل: هو عكر الزيت بلسان أهل المغرب حكاه شيذلة، وقال أبو القاسم: بلغة البربر.

105- "ناشئة": أخرج الحاكم في مستدركه عن ابن مسعود، قال: ناشئة الليل: قيام الليل بالحبشية. وأخرج البيهقي عن ابن عباس مثله.

106- "ن": حكى الكرماني في العجائب عن الضحاك أنه فارسي أصله النون ومعناه: اصنع ما شئت.

107- "هدنا": قيل: معناه: تبنا بالعبرانية حكاه شيذلة وغيره.

108- "هود": قال الجواليقي: الهود اليهود أعجمي.

108- "هون": أخرج ابن أبي حاتم عن ميمون بن مهران في قوله تعالى: "يمشون على الأرض هونا" قال: حكماء بالسريانية. وأخرج عن الضحاك مثله، وأخرج عن أبي عمران الجوني أنه بالعبرانية.

110- "هيت لك" أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس قال هيت لك هلم لك بالقبطية، وقال الحسن هي بالسريانية كذلك أخرجه ابن جرير.

وقال عكرمة: هي بالحورانية كذلك أخرجه أبو الشيخ، وقال أبو زيد الأنصاري: هي بالعبرانية وأصله هيتلج أي تعاله.

111- "وراء": قيل: معناه أمام بالنبطية وحكاه شيذلة وأبو القاسم، وذكر الجواليقي أنها غير عربية.

112- "وردة": ذكر الجواليقي أنها غير عربية.

113- "وزر": قال أبو القاسم: هو الحبل والملجأ بالنبطية.

114- "ياقوت": ذكر الجواليقي والثعالبي وآخرون أنه فارسي.

115- "يحور" أخرج ابن أبي حاتم عن داود بن هند في قوله تعالى: "إنه ظن أن لن يحور" قال: بلغة الحبشة يرجع، وأخرج مثله عن عكرمة، وتقدم في أسئلة نافع بن الأزرق عن ابن عباس.

116- "يس" أخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله تعالى: "يس" قال: يا إنسان بالحبشية، وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير قال: يس يا رجل بلغة الحبشة.

117- "يصدون": قال ابن الجوزي: معناه يضجون بالحبشية.

118- "يصهر": قيل: معناه ينضج، بلسان أهل المغرب حكاه شيذلة.

119- "اليم" قال ابن قتيبة: اليم البحر بالسريانية، وقال ابن الجوزي: بالعبرانية، وقال شيذلة: بالقبطية.

120- "اليهود": قال الجواليقي: أعجمي معرب منسوبون إلى يهوذا بن يعقوب فعرب بإهمال الدال.

قال السيوطي: فهذا ما وقفت عليه من الألفاظ المعربة في القرآن بعد الفحص الشديد سنين ولم تجتمع قبل في كتاب قبل هذا(77).

هذا ما وقفت عليه من جمع لمادة هذا البحث، والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم.

ـ الحواشي والإحالات:

(1) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (16/1).

(2)أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (197/1-198)، ومعمر بن راشد في جامعه(255/11) رقم(20473).

قال الحافظ ابن حجر:رجاله ثقات إلا أنه منقطع، فتح الباري(383/13)

(3) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (197/1-198).

(4) أخرجه البخاري (184/6)رقم (4992)،كتاب فضائل القرآن: باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ومسلم (560/1) رقم (818)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها: باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه

من حديث عمر ابن الخطاب رضي الله عنه.

(5) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله،للدكتور عياض السلمي (98).

(6)أخرجه أحمد(260/29)رقم (17722)، وابن ماجه(602/1) رقم (1872) من حديث عدي بن عميرة رضي الله عنه. وصححه الألباني لشواهده، انظر إرواء الغليل(235/6) رقم (1837).

(7) الصحاح للجوهري (179/1)، مقاييس اللغة (299/4-300)، المحكم والمحيط(126/2).

(8) تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع للزركشي(476/1).

(9) المصدر نفسه(476/1).

(10) مقاييس اللغة (79/5)، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (469/6-470).

(11) مختار الصحاح (249).

(12) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة للجيزاني(102).

(13) الإحكام للآمدي(159/1).

(14)هو علي بن أبي علي بن محمّد بن سالم الثعالبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، الفقيه الأصولي المتكلم قال عنه سبط ابن الجوزي:"لم يكن في زمانه من يجاريه في الأصلين وعلم الكلام"، من أشهر مؤلفاته "الإحكام في الأصول"، توفي سنة 631هـ انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي (306/8) وشذرات الذهب لابن العماد (144/5).

(15) الإحكام للآمدي(159/1).

(16) جامع المسائل لابن تيمية(125/5).

(17) بيان المختصر (457/1)، الإبهاج شرح المنهاج لابن السبكي(190/1).

(18)هو عثمان بن عمر بن أبي بكر أبو عمرو، جمال الدين، الفقيه الأصولي النحوي المالكي، المعروف بابن الحاجب،قال عنه أبو شامة:كان من أركان الدين في العلم والعمل، بارعًا في العلوم الأصولية،وتحقيق علم العربية، ومذهب مالك بن أنس. من أهمّ مؤلّفاته: "المختصر" في أصول الفقه،و"الكافية" في النحو، و"الشافية" في الصرف، توفي سنة 646هـ. انظر ترجمته في وفيات الأعيان (248/3)، الديباج المذهب (188)، شذرات الذهب (234/5)، بغية الوعاة (134/2-135).

(19)شرح مختصر الروضة (2/ 9).

(20)بيان المختصر لشمس الدين الأصفهاني (1/ 458).

(21)البحر المحيط (1/ 306).

(22) شرح مختصر الروضة (2/ 9)،البحر المحيط (1/ 306).

(23) هو محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، الملقب بحجّة الإسلام، أبو حامد، جامع أشتات العلوم في المنقول والمعقول، ومن أهمّ مؤلّفاته في الأصول المنخول، والمستصفى، وشفاء الغليل، ولد 450هـ وتوفي سنة 505هـ انظر ترجمته في وفيات الأعيان (216/4) وطبقات الشافعية للإسنوي(111/2).

(24) المستصفى للغزالي(81).

(25) هو عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة بن مقدام بن نصر بن عبد الله المقدسي، الدمشقي الصالحي، الفقيه الأصولي الزاهد الإمام، شيخ الإسلام وأحد الأعلام، من أهمّ مؤلّفاته "المغني على مختصر الخرقي" في الفقه، و"روضة الناظر" في الأصول، انظر ترجمته في: شذرات الذهب لابن العماد (88/5).

(26) أبو شجاع محمد بن علي بن شعيب، المعروف بابن الدهان، الملقب فخر الدين، البغدادي الفرضي الحاسب

الأديب،وهو أول من وضع الفرائض على شكل المنبر، وصنف " غريب الحديث " في ستة عشر مجلداً لطافاً،توفي في صفر سنة 590 هـ. وفيات الأعيان(13/5)، تاريخ الإسلام(918/12).

(27) عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري بالحنفي، صدر الشريعة الأصغر ابن صدر الشريعة الأكبر من علماء الحكمة والطبيعيات وأصول الفقه والدين. من مصنفاته "تعديل العلوم" و"التنقيح" في أصول الفقه، وشرحه "التوضيح" وغير ذلك توفي في بخارى سنة 747 هـ. الأعلام للزركلي (197/4).

(28) شرح التلويح على التوضيح (46/1)، بيان المختصر (459/1). تقويم النظر لابن الدهان(99/1)، روضة الناظر لابن قدامة(199/1).

(29) البحر المحيط(180/2).

(30) هو محمّد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي الشافعي الفقيه الأصولي المحدّث من أشهر كتبه في الأصول: البحر المحيط وتشنيف المسامع شرح جمع الجوامع، وفي علوم القرآن: البرهان، توفي سنة 794هـ.انظر: الدرر الكامنة (397/3)، شذرات الذهب (335/6).

(31) هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم نجم الدين الطوفي البغدادي الحنبلي، قال الصفدي: كان فقيهًا شاعرًا أديبًا، فاضلاً قيما بالنحو واللغة والتاريخ، مشاركا في الأصول، شيعيا يتظاهر بذلك، وجد بخطه هجو في الشيخين، ففوض أمره إلى بعض القضاة، وشهد عليه بالرفض، فضرب ونفي إلى قوص، فلم ير منه بعد ذلك ما يشين، ولازم الاشتغال وقراءة الحديث. وهو القائل في نفسه: حنبلي رافضي ظاهري أش عري هذه إحدى الكبر. وله من التصانيف "مختصر الروضة" في الأصول وشرحها، و"مختصر الترمذي"، توفي سنة 716هـ انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات(43/19)، بغية الوعاة (599/1. 600).

(32) شرح مختصر الروضة للطوفي(10/2).

(33) مناهل العرفان للزرقاني(10/1-13)، شرح الواسطية الهراس(155)،المدخل لدراسة القرآن الكريم لمحمد أبي شهبة (6)، ومباحث في علوم القرآن لمناع القطان (20-21)، ومباحث في علوم القرآن لصبحي صالح(20)، منهج القرآن الكريم في دعوة المشركين إلى الإسلام لحمود بن أحمد بن فرج الرحيلي(35).

(34) منهج القرآن الكريم في دعوة المشركين إلى الإسلام لحمود بن أحمد بن فرج الرحيلي(35-36)، والمصادر السابقة.

(35) منهاج السنة لابن تيمية (2/ 281-282).

(36) هو أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية النمري الحراني الحنبلي الملقب بتقي الدين، العالم الرباني الجامع بين العلوم النقلية والعقلية بأنواعها، محيي السنة وقامع البدعة، له مؤلفات كثيرة في الفروع والأصول توفي سنة 728هـ. انظر: ترجمته في الدرر الكامنة (144/1) والبدر الطالع (82).

(37) هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، أحد الأئمة الأربعة الأعلام، إمام أهل السنة في زمانه ناصر السنة وقامع البدعة، ولد ببغداد ونشأ بها، وطلب العلم، وسمع الحديث، ثم سافر في طلب العلم، وفضائله كثيرة، من مؤلفاته "المسند"، و"التاريخ"،و"علل الحديث".توفي سنة 241هـ.انظر ترجمته في:تاريخ بغداد(412/4)، وفيات الأعيان(47/1).

(38) درء تعارض العقل والنقل (276/2)، وانظر أيضا شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (221/1)، رسالة إلى أهل الثغر للجويني(126)، الاقتصاد في الاعتقاد لعبد الغني المقدسي(140-141)،فتح الباري: (489/4)،

(39) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخّرين من أصحاب

الشافعي، من أهمّ مؤلّفاته في الأصول "البرهان"، و"التلخيص"، توفي سنة 478هـ. انظر وفيات الأعيان لابن خلكان (167/3)، الأعلام للزركلي (306/4).

(40) هو محمّد بن عمر الحسني الرازي، صاحب كتاب MالمحصولL في أصول الفقه، المفسر المتكلم إمام وقته في العلوم العقلية وأحد الأئمة في العلوم الشرعية، توفي سنة 606هـ. انظر: شذرات الذهب (21/5) وفيات الأعيان (249/4).

(41) راجع الخلاف في صفة كلام الله تعالى:: الحيدة لعبد العزيز الكناني(8)، ودرء التعارض(276/2، 222/329،10/2)، والاستقامة (211/1)، مجموع الفتاوى (67/12)، (533/6)، شرح الطحاوية(183-184)، شرح مختصر الروضة للطوفي(10/2-20)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة لعبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود(1254/3-1260).

(42) شرح مختصر الروضة للطوفي(10/2-20).

(43) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية (148/1).

(44)بيان المختصر (236/1).

(45)بيان المختصر (236/1).

(46) المذكرة للشنقيطي(75).

(47) البحر المحيط(187/2)، المذكرة للشنقيطي(75)، المهذب في أصول الفقه المقارن(497/2).

(48) البحر المحيط(187/2).

(49) التحبير شرح التحرير (476/2-477)

(50) المذكرة للشنقيطي(75).

(51) المعتمد(707/3)، التبصرة للشيرازي: (180)، روضة الناظر: (210/1)، المسودة لآل تيمية(174)، تشنيف المسامع(476/1).

(52) المعتمد(708/3)

(53) المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب للسيوطي(59-60).

(54) بيان المختصر(239/1).

(55) المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب للسيوطي(59-60).

(56) المعتمد(708/3)،روضة الناظر: (210/1).

(57) شرح مختصر الروضة (38/2).

(58) المعتمد(707/3)، التبصرة للشيرازي (180)، دراسات أصولية في القرآن الكريم لمحمد إبراهيم الحفناوي(68).

(59) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (126/2).

(60) المعتمد(707/3)، التبصرة للشيرازي (180)، دراسات أصولية في القرآن الكريم لمحمد إبراهيم الحفناوي(68).

(61) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (469/2)

(62) المعتمد(708/3)

(63) التبصرة للشيرازي(182-183)، شرح مختصر الروضة للطوفي(34/2).

(64) المعتمد(709/3-310)

(65) تشنيف المسامع (476/1)
(66) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (126/2).
(67) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (126/2).
(68) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (126/2).
(69) المذكرة للشنقيطي (75).
(70) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (129/2).
(71) البرهان للزركشي(290/1) 1/ 290، السيوطي في الإتقان (108/2)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (194/1-195).
(72) المهذب في أصول الفقه للنملة (501/2).
(73) التحبير شرح التحرير للمرداوي (471/2-476)، وانظر: فتح الباري لابن حجر (252/8).
(74) المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب للسيوطي(178).
(75) التحبير شرح التحرير (476/2-477)
(76) المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب للسيوطي(57)، وانظر الإتقان(129/2).
(77) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي(129/2-142).

Existence of Arabized in the Koran

Dr. Khaled TOUATI *

Abstract:

This research deals with the issue of the existence of words non-Arabic in the Koran arabized to it. This issue is controversial, as the scholars of " Oussoul " have studied in the books of " oussoul Fiqh ". Many tried to extrapolate Arabized words in the Koran, as a result, this research addresses the affirmation of this issue, in order to identify what is true. At the end of This research paper, I listed the Arabized words, which are more than one hundred of the word.

Keywords: Koran, words, language, Arabic.

* Maître de conférence A - institut des sciences islamiques - Université d'El-oued – Algérie.

الإمام محمد بن مرزوق الحفيد (766 ـ 842هـ) وجهوده في خدمة المذهب المالكي بحاضرة تلمسان

بقلم
المانع مجيدي(*)

ملخص

إنّ المتأمّل في حاضرة تلمسان يجدها قد أنجبت الكثير من الرجال الذين تشرَّف هذا الوطنُ المُفدّى بِتَفَانِيهِم في عديد المجالات، ولاسيما في خدمة ديننا الحنيف، بتعليم النّاس القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة والعلوم المساعدة على فهمها، ومن أعلام هاته الحاضرة المحرُوسة الإمام محمد بن مرزوق الحفيد (766-842هـ) دفين تلمسان، الذي تعلّم بها وعلّم، وألّف في فنون شتى حتى ذاع صيته في الأمصار وتناقلت أخباره الركبان.

الكلمات المفتاحية:

محمد بن مرزوق الحفيد – أعلام تلمسان– مالكية الجزائر– التأليف– التدريس.

مقدمة

لقد كان لأبناء الجزائر قديما وحديثا ظهور متميّز في عديد المجالات تستحق الإشادة والتنويه، لاسيما ما تعلّق بالعلوم الشرعية، حيث ساهموا بشكل فعّال في خدمة مذهب عالم المدينة مالك بن أنس، تدريسا وتأليفا باللسان والقلم، فكانت لهم اليد الطولى في نشر دين الله تعالى، وإثراء المكتبات العالمية بمصنفات بديعة في شتّى الفنون، فقد أجمعت كُتُب السير والتراجم والأثبات التي ترجمت لهاته الجواهر المُضيّة على أنّهم كانوا على درجة عالية من العلم والأخلاق والتميّز، فمذ دخول المذهب المالكي إلى بلادنا الحبيبة، تربّع على عرشها ودان له أهلها قاطبة، فصار مذهب الراعي والرعية، كيف لا وهو أكثر المذاهب انتشارا، وأسهلها تطبيقا للإسلام في مختلف

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه في الفقه وأصوله ـ جامعة غرداية.

المناطق والبيئات الاجتماعية جاعلين سنام الاجتهاد فيه مقاصد الشريعة.

ولم تكن تلمسان بمنأى عن هذه الحركة العلمية، خاصة بعد ازدهارها في عصر المرينيين والزيانيين، حيث عرفت حركة فكرية وعلمية نشيطة، فقد كثُر قُصَّادها من العلماء، وأصبحت محجّة طلبة العلم، وهجرة كثير من علماء الأندلس إليها، حتى عُدّت مركزا من مراكز الفكر في المغرب الإسلامي، يُنْهَل من علمائها وزُهّادها.

أجمل المؤرخ يحيى بن خلدون وصفها بقوله: "هي قاعدة المغرب، ودار مملكة زناتة، ومحل العلماء والمحدّثين والصلحاء..."(1)

وممّا جعلها ترتقي إلى مصاف الحواضر العلمية، وتتبوأ مكانة سامية؛ طيبة تُرْبِهَا وأَهْلِها، فظهرت فيها عائلة المرازقة والعقبانيين والمقريّ والونشريسي والشريف التلمساني، حيث تركوا تراثا علميًّا ضخما، ذكرته مصادر التراجم والأثبات، ولكن ممّا يُؤسف عليه أنّه حُجِب كثير منه عن معاينته وقراءته للاستفادة منه إلاّ ما ندر.

ومن جملة من خدم المذهب المالكي سواء بالتدريس أو التأليف، الإمام العالم الفقيه المحدّث صاحب التآليف العجيبة الإمام محمد بن مرزوق الحفيد التلمساني دفين تلمسان المحروسة.

وفي سبيل التعريف بشخصية ابن مرزوق الحفيد نسأل: كيف كانت حياته؟ وما هي أهم المحطات التي تبرز جهوده في خدمة المذهب المالكي؟

وللإجابة على هذا الإشكال تناولت ورقة البحث هاته مقدّمة للموضوع ألمحت إلى علماء الجزائر وجهدهم المبذول، وكذا إعطاء لمحة عامة على حاضرة تلمسان ودورها البارز في إحياء المذهب المالكي والمحافظة عليه جيلا بعد جيل.

أمّا صُلب هاته الوريقات فانقسم إلى قسمين:

تناول القسم الأول حياة الإمام ابن مرزوق الحفيد الشخصية؛ سواء ما تعلق بنسبه ومولده ونشأته ورحلاته، أمّا عن حياته العلمية، فتحدّثتُ عن شيوخه وتلاميذه ومكانته وشهادة العلماء له وآثاره، وختتمت بذكر وفاته.

أمّا القسم الثاني فتناول جهوده التي بذلها في خدمة المذهب المالكي، بدءا بذكر جهوده في التعليم والتدريس، ثم الإفتاء، وكذا جهوده في الكتابة والتأليف، واختُتِم بجهوده الإصلاحية من حيث الوعظ والإرشاد.

أولا ـ السيرة الذاتية والعلمية:

1- اسمه ونسبه ومولده:

هو محمد [2] (السادس) بن أحمد (الثاني) بن محمد (الرابع) بن أحمد (الأول) بن محمد (الثاني) ابن محمد (الأول) بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي التلمساني.

يعُرف بالحفيد، أو حفيد ابن مرزوق [3] ؛ وهو لقبٌ لتَمييزه عن جدّه المعروف بالخطيب؛ لأنّ عائلة المرازقة حفلت بكثير من العلماء الفطاحل، أمّا كنيته فهي: أبو عبد الله بإجماع المصادر التي تناولت ترجمته، وأورد بعض من ترجم له أنَّه لُقّب بأبي الفضل، وكذلك بذي اللحيتين [4].

تنتمي عائلة ابن مرزوق إلى قبيلة عجيسة التي كانت تقطن منطقة المسيلة، والتي هاجرت بعدها إلى مدينة القيروان، ومن ثمَّ عاودت الهجرة إلى تلمسان في أيام لمتونة [5].

ويعتبر مرزوق الذي تنتمي إليه هذه الأسرة، رجل دين وفلاح، واشتهر ابنه الأكبر بإخلاصه وتحمُّسه لخدمة ضريح أبي مدين شعيب الأندلسي بالعبّاد، وعنه توارثت الأسرة هذه الوظيفة كقيّمين للضريح [6].

يقول جدُّه ابن مرزوق: "وأمَّا النَّسبُ فرأيتُ بخط جدّي الأقرب، نفع الله به: العجيسي، وكذلك في رسوم قديمة، لا شكَّ عندنا في ذلك." [7]

أمّا مولد الإمام محمد بن مرزوق الحفيد فكان ليلة الاثنين الرابع عشر(14) من ربيع الأول عام ست وستِّين وسبعمائة (766) لهجرة الحبيب ﷺ، الموافق العاشر (10) من ديسمبر عام أربع وستين وثلاثمائة وألف (1364) ميلادي بتلمسان؛ ذكر مولده عندما كان بصدد شرح البردة [8].

2- نشأته وحياته العلمية:

كان ممَّن اشتهر بالرئاسة والعلم والفضل من بيوتات الجزائر وأعيانها في ذلك العصر بيْت ابن مرزوق الذائع الصيت، بحيث تألق في سماء هذا البيت بُدُور وأقمار كان كوكبها الدرّي ونجمها الثاقب سيدي محمد بن مرزوق الحفيد، حيث نشأ في بيت علم ومعرفة [9] ، فلقد كانت بداية تعليمه على يد والده وأخيه وعمّه وغيرهم ممّن كانوا بتلمسان [10] ، حيث بَدَت عليه علامات النُّبوغ منذ صغره فكان آية في الفهم والحفظ والطاعة جامعا بين المنقول والمعقول، والرواية والدراية[11]، محقّقا للعلوم مُطّلعا بإفراط على النُّقُول، قائما بالكمال على الفُنُون بأسرها، يأخذ من كلّ فن أوفر نصيب ورعى في كُلّ علم مرعاة الخصيب[12].

ولمّا بلغ ستة وعشرين سنة رحل في طلب العلم كأقرانه من الطلبة الطامحين؛ لأخذ واكتساب المعرفة والاستزادة منها، ممَّن لم يكن لهم وسيلة غير الرحلة وركوب الصعاب من أجل مبتغي

العلم، فقد عبَّر صاحب المقدّمة عن الرحلة العلمية وما يستفيد الطالب منها بقوله: "الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلّم."[13]

فكان يقطعُ الليالي ساهرا حيث غرَّب وشرَّق (فاس وتونس والحجاز والقاهرة)، ولقيَ الشيوخ الأكابر حتى توغَّل في فنون العلم واستغرق، مُلازما في ذلك الكتاب والسُنَّة لا يُفارق فريقهما، وعلى نهج الأئمة المحفوظين من البدع في زمن من لا عاصم فيه لأمر الله إلا من رحم[14].

أجازه أئمة المذهب المالكي في زمانهم كابن جزي وابن الخشاب وأبي عبد الله القيجاطي والحفار، وابن علاق وغيرهم[15].

وعلى هذا فقد كَثُر شيوخه ومُجيزوه من مشارق الأرض ومغاربها، فَقَلَّ أن يجتمع لأحد مثل هؤلاء في مشيخته من مجيزيه، وتخرّج به هو كذلك فحول العلماء[16].

يقول تلميذه عبد الرحمن الثعالبي: "وفي عام تسعة عشر وثمانمائة قدم علينا بتونس شيخنا أبو عبد الله محمد بن مرزوق قاصدا الحج، فأقام بتونس تلك السنة أو جُلَّها، فأخذت عنه كثيرا، وسمعت عليه جميع الموطأ. . . وأجازني رحمه الله تعالى جميع مروياته."[17].

أمَّا تعامله مع تلاميذته، فكان حريصا عليهم؛ يُتابع تحصيلَهم وتآليفَهم، فقد حكى عنه تلميذه الإمام الثعالبي في رحلته قائلا: "... وحرّضني على إتمام تقييد وضعته على ابن الحاجب الفرعي."[18]

وأمّا تواضعه فيُستخلص من الكلام الذي قاله: "ما عرفتُ العلم حتى قدم إلينا هذا الشاب[19]، فقيل له وكيف؟ قال: لأنّي كنتُ أقول فيُسَلَّمُ لي قولي؛ فلمّا جاء هذا شرع يُنازعني فشرعتُ أتحرّزُ وانفتحت لي أبوابُ المعارف."[20]

وفي الختام يجدر بنا القول أنّ الإمام ابن مرزوق الحفيد قد استفاد من تجارب سابقيه من العلماء وخاصة جدّه الذي خالط السلاطين وبلاطهم فامتُحِن امتحانا كانت نتيجته التغريب عن الأوطان وفقْد الخِلّان، فلازم التدريس والتأليف تاركاً موروثاً معتبراً مازال الكثير منه حبيس الرفوف.

3- **شيوخه وتلاميذه**:

• **شيوخه**: إنّ الشيخ والمعلّم له الأثر البالغ في تكوين شخصية المتعلّم والتلميذ، حيث يتمركز بعد الأثر الأُسري مباشرة سواء من حيث الوقت أو الاعتناء، فتجده يقضي معظم وقته ملازما لِشيخه، وبالمقابل تجد الشيخ يعتني بتلميذه سائلا عن حالته المعنوية و المادية، حتى أنّه أُثر عن أئمتنا الفقهاء إنفاقهم الدائم على طلابهم دون كلل أو ملل، ولا شك أنّ الإمام ابن مرزوق الحفيد

توفر له من المشيخة مالم يتوفّر لكثير من العلماء، فقد تنوّعت عنده المشيخة من المشرق والمغرب والأندلس نذكر منهم على سبيل الذكر لا الحصر: القصار (ت790هـ)، ابن التنسي (ت801هـ)، ابن عرفة (ت803هـ)، ابن الملقن (ت804هـ)، إبراهيم المصمودي (ت805هـ)، البلقيني (ت805هـ)، ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، ابن الخشاب (ت774هـ)، الشريف التلمساني (ت792هـ)، الحافظ العراقي (ت806هـ)، ابن خلدون (ت808هـ)، ابن قنفذ القسنطيني (ت810هـ)، الفيروز آبادي (ت817هـ)، ابن الكويك (ت821هـ)، البُرزُلي (ت844هـ).

• **تلاميذه:** إنّ المكانة العلمية التي وصل إليها الإمام ابن مرزوق الحفيد جعلته يحظى بإقبال طلبة العلم عليه، والأخذ عنه في حلّه وترحاله، حيث نهل من علمه فحول العلماء الذين حملوا لواء التبليغ بعده على اختلاف اهتماماتهم العلمية، فمنهم الفقيه، ومنهم المفسّر، ومنهم المحدّث، حيث وجدوا عنده ما يروي الظمأ ويسُدُّ الحاجة نذكر منهم: أبو القاسم المشذالي (ت865هـ)، عبد الرحمن الثعالبي (ت876هـ)، ابن مرزوق الكفيف(ت901هـ)، محمد الرياحي (ت840هـ)، محمد النويري (ت857هـ)، محمد الأقصرائي (ت859هـ)، محمد المجاري (ت862هـ)، يحيى المازوني (ت883هـ)، علي القلصادي (ت891هـ)، عبد الله الورياجلي الفاسي (ت894هـ)، محمد السنوسي التلمساني (ت895هـ).

4- مكانته العلمية وشهادة العلماء له:

- **مكانته العلمية:**

إنَّ المتأمِّل في كُتُب التراجم والرحلات، والفهارس والأثبات، يجد أنَّ الإمام ابن مرزوق الحفيد قد تبوَّأ مكانة سامية ضمن الأعلام المُترجَم لهم، ومُدوَّن كذلك ضمن كُتُبِ الأثْبات؛ لتدريسه الطُّلَّاب، وإجازتهم في مروياته، فكثيرا ما يُثني الطلبة على أستاذهم خيرا، لِمَا نالوه من العلم، والتأدُّب، والخُلُق الرَّفيع.

وعُرِف كذلك بالرسوخ في العلم، والاطلاع الواسع، والتحقيق المدقق في الدرس، والذكاء، وحسن البيان والخطابة، والتوسع في الرواية، والإحاطة بمذاهب الفقه الإسلامي، هذا بالإضافة إلى كرم الأخلاق مع شدَّته على أهل الأهواء والبدع، فاشتهر ذكره في البلاد، حيث صار يُدعى شيخ الإسلام وعالم الدنيا[21].

حتَّى إنّه كان يُسأَل من العامَّة والعلماء كأبي الشريف التلمساني، وتأتيه الفتاوى من سكان تلمسان ومن خارجها، ك: "غرناطة "و"تازة".

وذكروا الإمام ابن مرزوق الحفيد في المصطلحات الحرفية التي تُشير إلى أئمة المالكية في الفقه؛

وهي التي ترمز إلى أسماء الأئمة بحروف من أسمائهم: مق؛ الميم والقاف ويُقصد بها الإمام ابن مرزوق الحفيد[22].

فالنَّاس قد أجمعوا على فضله، وبأنَّه عديم النظير في وقته، فقد بلغ في نظر معاصريه درجة الاجتهاد[23].

وممَّا يؤكد أنَّ للإمام ابن مرزوق الحفيد مكانة علمية داخل وطنه وخارجه، حيث كان كثير التردُّد على تونس، وفي إحدى المرات كَتَب وقفية حبس لبستان كان يملكه أحد أهالي مدينة توزر، فقد نمقها بطريقته وأسلوبه؛ وهذا مقطع منها: "أشهدَ على نفسه فلان بن فلان، شهدا هذا العقد في صحته وجواز أمره؛ لما رغب فيه من الأجر والثواب، أنّه حبس جميع جنانه الكائن له بخارج بلدة توزر المُسمَّى بكذا، يحدّه قبلة جنان كذا، وبينهما مجرى ماء...."[24]

وعلى الرغم من اعتلائه هذه المرتبة من العلم، إلا أنّه لم يكن بمعزل عن مجتمعه، ولا حتّى عن الأجواء السياسية، حيث كان يصلح بين السَّلاطين، فقد ذكر الإمام الثعالبي ذلك عَرَضًا في آخر تفسير سورة الشورى قوله: "وافق قدوم شيخنا أبي عبد الله محمد بن مرزوق علينا في سَفرَة سافرها من تلمسان متوجِّها إلى تونس، ليُصلِح بين سلطانها وبين صاحب تلمسان. .."[25]

- **شهادة العلماء له:**

أسهب المقري في ذكره والثناء عليه وأفرد له ترجمة طويلة في كتابه نفح الطيب نقتطف منها قوله: "عالم الدنيا، البحر، الحجّة الحافظ، القدوة المجتهد."[26]

وقال عنه في أزهار الرياض: "ومنهم أيضاً من بلغ درجة التأليف، ووقع الاتفاق على إمامته، وتقدّمه وسموّ رتبته، كشيخنا الإمام الحافظ المحصل أبي القاسم بن أحمد البرزلي، مفتي البلاد الإفريقية، ومؤلف كتاب الأسئلة الحاوي للنوازل والفتاوى. ومنهم شيخنا الإمام الحافظ المجتهد، صاحب التصانيف المفيدة، أبو عبد الله محمّد بن مرزوق، له "المنزع النبيل في شرح مختصر خليل"، و"شرح التهذيب"، وغير ذلك من المسائل العلمية."[27]

وقال عنه أبو عبد الله بن العباس: "كان آخر علماء قطرنا، أخذ من كلِّ فنٍّ أوفر نصيب، وحاز قصب السَّبْق سِيَمًا في الحديث، قد حصله بالفرض والتعصيب."[28]

ووصفه تلميذه الإمام عبد الرحمن الثعالبي بقوله: "أنّه كان من أولياء الله الذين رؤوا ذكر الله."[29] وحلاّه ابن غازي في فهرسه قائلا: "شيخ الإسلام، وخاتمة العلماء الأعلام، الحبر، البحر، الناقد."[30]

وعبّر عنه تلميذه الإمام أبو الحسن القلصادي في رحلته بقوله: " كان ﷺ من رجال الدنيا والآخرة، وكانت أوقاته كلّها معمورة بالطاعات ليلا ونهارا: من صلاة وقراءة قرآن وتدريس وعلم وفتيا وتصنيف، وكانت له أوراد معلومة، وأوقات مشهودة، وكان له بالعلم عناية تكشف بها العماية، ودراية تعضّدها الرواية، ونباهة تكسب النزاهة..."[31]

ووصفه ابن مريم في البستان بقوله: "الإمام المشهور العلامة الحجة الحافظ...الرحلة الحاج، فارس الكراسي والمنابر...أحد الأفراد العلمية، شيخ الإسلام وإمام المسلمين، ومفتي الأنام..."[32]

ومن شهادة أقرانه ما قاله ابن حجر العسقلاني: "نِعم الرجل معرفة بالعربية والفنون وحسن الخط، والخلق والوقار والمعرفة والأدب التام..."[33]

وقال بعضهم في حقّه: إنّه كان يسير سيرة سلفه في العلم والتخلّق والحلم والشفقة وحبّ المساكين، آية الله في الفهم والذكاء، والصدق والعدالة والنزاهة، واتباع السنة في الأقوال والأفعال، ومحبة أهلها في جميع الأحوال، مُبغضاً لأهل البدع ومحباً سد الذرائع، وله كرامات.[34]

5- آثاره:

لم يشغل الإمام ابن مرزوق الحفيد تكوينه للرجال عن تأليفه للكُتُب، بل كان لِنُبُوغه وَسعَة علمه، الأثر البالغ على مؤلفاته وغزارة الإنتاج مع القوة والتمكُّن في عدد من فنون المعرفة، وكُلُّ من أثنى عليه قد صدق.

فمن قال إنّه ناصر للسنّة داحض للبدعة يجده قد ألّف "عقيدة أهل التوحيد المُخرجة من ظُلمة التقليد" و"الآيات الواضحات في وجه دلالة المعجزات".

ومن قال إنّه مفسّر يجده قد فسّر سُورًا من القرآن الكريم مُمثَّلة في "تفسير سورتي المائدة ومريم" و"تفسير سورة الإخلاص على طريقة الحكماء".

ومن قال إنّه محدّث يجده قد ألّف "أنواع الدَّراري في مكرّرات البُخاري" و"المتجر الربيح والسعي الرجيح والمرحب الفسيح شرح الجامع الصحيح" كما ألّف في علم الحديث "الأرجوزة الكبرى: سمّاها روضة الإعلام بأنواع الحديث التام" و"الأرجوزة الصغرى: سمّاها الحديقة؛ وهي مختصر للروضة" و"نور اليقين في شرح حديث أولياء الله المتقين".

ومن قال إنّه أصولي يجده قد ألّف "تقييد على ابن الحاجب الأصلي".

ومن قال إنّه فقيه يجده قد ألّف "المنزع النبيل في شرح مختصر خليل" و"إسماع الصُّم في إثبات الشرف من قبل الأم؛ سمّاه المُهِم" و"اغتنام الفرصة في مُحادثة عالم قفصة" و"روضة الأريب

ومنتهى أمل اللبيب في شرح التهذيب" و"الدليل المومي في ترجيح طهارة الكاغد الرومي" و"الروض البهيج في مسائل الخليج" و"شرح ابن الحاجب الفرعي" و"مختصر الحاوي في الفتاوى لابن عبد النُّور التونسي" و"النُّصح الخالص في الرّد على مدَّعي رتبة الكامل للناقص".

ومن قال إنّه لغوي يجده قد ألّف "أرجوزة في اختصار ألفية ابن مالك: سمّاها إيضاح المسالك على ألفية ابن مالك؛ انتهى إلى اسم الإشارة أو الموصول" و"شرح شواهد الألفية" و"أرجوزة: سمّاها مواهب الفتّاح في نظم تلخيص المفتاح" و"المفاتيح المرزوقية في استخراج رموز الخزرجية" و"شرح التسهيل؛ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك".

ومن قال إنّه محبٌّ النبي ﷺ متّبعٌ لسنّته يجده قد ألّف ثلاثة شروح لبردة البوصيري التي يمتدح فيها النبي ﷺ "الشرح الأكبر: سمّاه إظهار صدق المَوَدَّة في شرح البُردة" و"الشرح الأوسط: لم يثبت له عنوان في المصادر" و"الشرح الأصغر: سمّاه الاستيعاب لما في البُردة من البيان والبديع والإعراب" و"المفاتيح القراطيسية في شرح الشقراطيسية".

ومن قال إنّه مقرئ يجده قد ألّف "أرجوزة: سمّاها مفتاح باب الجنّة في مقرأ السبعة أهل السنّة؛ متكوِّنة من ألف بيت".

ومن قال إنّه فرضي يجده قد ألّف "أرجوزة في الفرائض: سمّاها منتهى الأماني؛ اختصر فيها أرجوزة التلمساني".

ومن قال إنّه يتقن علم الحساب يجده قد ألّف "أرجوزة نظم تلخيص ابن البناء".

ومن قال إنّه يتقن علم الميقات يجده قد ألّف "أرجوزة تحوي سبعمائة وألف بيت: سمّاها المقنع الشافي".

ومن قال إنّه بارع بعلم المنطق يجده قد ألّف "أرجوزة: سمّاها كنز الأماني والأمل في نظم الجمل؛ نظم فيها جمل الخُونَجي" و"شرح جمل الخُونَجي: سمّاه نهاية الأمل في شرح كتاب الجُمل" و"المعراج إلى استمطار فوائد ابن سراج".

ومن قال إنّه يحفظ لأهل الفضل مكانتهم وخاصة من تتلمذ على أيديهم يجده قد جعل تأليفا في "ترجمة ومناقب شيخه إبراهيم المصمودي".

وله خُطَب عجيبة، وجعل كذلك فهرسته.

والمُلاَحظ في هذه التصانيف أنّ أغلبها أتمَّ تأليفه، والبعض الآخر عاجلته المنيَّة على إتمامه وهي على النحو الآتي: "المنزع النبيل"، "المتجر الربيح"، "إيضاح المسالك"، "شرح شواهد

الألفية"، "روضة الأريب ومنتهى أمل اللبيب في شرح التهذيب".

6- **وفاته**:

بعد حياة حافلة بالعلم والعمل والترحال توفِّي الإمام ابن مرزوق الحفيد عشيَّة الخميس عند العصر 14 شعبان سنة 842هـ الموافق 30 جانفي 1439م، وصُلِّيَ عليه بالجامع الأعظم بعد صلاة الجمعة، ودُفِن بالرَّوضة[35] المعروفة هناك بغربي المسجد، وكانت له جنازة عظيمة حضرها السلطان والعلماء، وكبار رجال الدولة، وأَسِف النّاس على فقده.

وآخر بيت سُمع منه قرب موته:

إن كان سفك دمي أقصى مرادكم فما غلت نظرة منكم بسفك دمي[36]

مات بتلمسان، وعمره يناهز 76سنة[37]، ولم يخلف بعده مثله في فنونه في المغرب ومن قال بذلك القلصادي وزَرُّوق والسَّخاوي وغيرهم[38].

يقول عبد الحي الكتَّاني: مات سنة 842هـ بتلمسان، وقبره شهير يُزَار، وقفتُ عليه بها[39].

وفي الختام لابد أن نقول: إنّ الإمام ابن مرزوق الحفيد من العلماء الذين أحبّوا وطنهم وأخلصوا له في الخدمة حتى إنّه عبّر عن حبّه لتلمسان بأبيات نظمها قائلا:

بلد الجدار ما أمرّ نواها كلف الفؤاد بحبها وهواها

يا عاذلي كن عاذري في حبِّها يكفيك منها ماؤها وهواها

ويقصد ببلد الجدار هنا: تلمسان المحروسة.

وقال يشير إلى تلمسان في رجز له في علم الحديث:

ومن بها أهل ذكاءٍ وفِطَن في رابعٍ من الأقاليم قطن

يكفيك أنّ الداودي بها دُفِن مع ضجيعه ابن غزلون الفَطِن[40].

ثانيا- أبرز جهود الإمام ابن مرزوق الحفيد في خدمة المذهب المالكي:

لقد كان للإمام ابن مرزوق الحفيد جهودا بارزة في خدمة المذهب المالكي نُجْمل بعضها فيما يأتي:

1- **جهوده في التعليم والتدريس**:

لقد كانت مسألة التعليم عند الإمام ابن مرزوق الحفيد القضية الأم، لإدراكه خطورة ما قد يصل إليه العامّة من الانحراف عن جادة الصواب، ولأجل ذلك كان يحرص على التعليم ويبذل لأجله الشيء الكثير؛ للنهوض بالدين الإسلامي وإيجاد مصابيح تنير الدجى للأمّة الإسلامية، حيث كثُر التكالب عليها من أبناء جلدتنا وغيرهم.

ومّما لاشك فيه أنّ الإمام ابن مرزوق الحفيد قد تبوأ مكانة علمية رفيعة جعلته مقصد طلبة العلم من شتى بقاع العالم سواء في حلّه وترحاله، وقد اختلفت طموحات قاصديه بين من نهل عليه علما واحد، ومنهم من سمحت له الفرصة بالنهل من البحر الزخّار فعدّد العلوم، والحاصل أنّ كلاّ من مريديه وجد عنده ما يروي الظمأ ويسدّ الحاجة بما جادت عليهم قريحته.

أمّا طريقته في التدريس فهي غالبا كعادة المغاربة، يتم فيها تقرير كتاب في المادّة المُراد تدريسها، يتناول الشرح بالطريقة الإلقائية؛ حيث يختار أحد أنجب طلبته قراءة وإلقاء وصوتا، يقرأ فقرة أو مقطعا من الكتاب، ثم يشرع الشّيْخ في الشرح، على أن يبدأ الطلبة بالتقييد على ما تمّ شرحه.

ولكن ما ميزّ الإمام عن غيره من المدرّسين، أنّه لا يكتفي بالشرح، بل يُشرك تلامذته بفسح المجال لهم لطرح التساؤلات والإشكالات عمّا أُبْهِم عليهم أمره، وقد يصل بهم الحد إلى المناقشة والمناظرة وإبداء الرأي في حدود الأدب دون التطاول أو التلاسن، ومن ثَمّ يتولى الإمام الحكم بينهما، ممّا يجعل الطلبة في نشاط وحيوية، ويضفي على الجلسة بهجة وسرورا.

يقول السخاوي: "...وكان لا يسامي أبا الفضل في تلمسان إلا الشريف أحمد بن أبي يحيى، ولم يكن يثبت له في النحو سواه، فكانا يتناظران في غالب المجالس، ويجري بينهما الكلام، وابن مرزوق يحكم بينهما..."(41)

أمّا الكتب التى كان يعتمدها في أثناء تدريسه، فمتعدّدة العلوم والمعارف، لم يقتصر فيها على الجانب الديني، بل تعدّاه إلى العلوم النّافعة الأخرى كالأدب والفلك والمنطق وعلم الكلام، وكان يدرّس كلّ فنّ من مصادره المعتمدة فيه.

ومن ميزاته كذلك في التدريس أنّه كان يدرس العامّة والخاصة من طلبة العلم، وكانت جلّ كتبه المقرّرة في التدريس بالأسانيد عن أشياخه إلى أصحابها.

ذكر المجاري أنّ الإمام ابن مرزوق أُجِيز من بعض أشياخه في تصانيف في المذهب وغيره، فقال: "وممّا يحمله عن أشياخه الباقي من الكتب الخمسة والموطأ والشفا وبعض كتب الفقه كالمدونة والتهذيب والرسالة والتفريع والتلقين وابن الحاجب وبعض كتب النحو كالجمل والتسهيل والكافية والخلاصة، وأسانيده معلومة فيها."(42)

أمّا عن نفسه فقد قرأ عليه جميع مختصر منتهى السول والأمل لأبي عمرو بن الحاجب بسنده المتّصل إلى مؤلفه وأجازه في ذلك إجازة عامة، وكذا كلّ ما صدر منه من التآليف نثرا ونظما، إجازة تامة مطلقة عامة، وسمع عليه كذلك نحو الربع من جُمل الخونجي(43).

وأخذ عليه القلصادي بعض كتابه في الفرائض، وأواخر الإيضاح للفارسي، وشيئا من شرح التسهيل لابن مالك، وحضر دروسه في صحيح البخاري والشاطبيتين، وابن الحاجب الفرعي، والتلقين وبعض رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وكُتُب ابن مالك كالألفية والكافية والتسهيل، وابن الصلاح في علم الحديث، والمنهاج للغزالي، وغير ذلك من الكتب(44).

أمّا الثعالبي فقد أجازه الإمام ابن مرزوق الحفيد في عدّة تآليف هي كالآتي: المدونة الكبرى، والتهذيب للبراذعي، وتفريع ابن الحلاب، والتلقين لعبد الوهاب، ومختصر ابن الحاجب في الفقه ومختصره في الأصول، والجُمل للزجاجي، والتسهيل والألفية والكافية وسائر كُتب ابن مالك، وقصيدة البوصيري، والمفردات في القراءات والتيسير في القراءات السبع والمقنع لأبي عمرو، وحرز الأماني للشاطبي، وأرجوزة ابن بري، ومصباح الظلام في الحديث وسائر مصنّفات أبي الربيع بن سالم، وقصيدة الحصري، ومورد الظمآن في رسم القرآن مع الرجز الملحق به في الضبط للإمام الخرّاز، وشرح كتاب مسلم، وشرحه كتب ابن الحاجب، وبعض كتاب الشامل في التاريخ(45).

وممّا أجيز فيه كذلك الثعالبي: تصانيف محمد بن يوسف بن حيان النفري الغرناطي منها: البحر المحيط في التفسير، وشرح التسهيل، والتحرير لأحكام كتاب سيبويه، والتذكرة، والمنزع، وغريب القرآن، وغير ذلك، وفهرسة الأستاذ أبي جعفر بن الزبير يرويها أبو حيان عنه(46).

وممّا يرويه بالإجازة أيضا: التنقيح للقرافي، وبعض تفسير ابن الدِّروال والتقييد عليه، ونظم السيرة لابن الشهيد(47).

وعدّد ابن غازي والبلوي الكُتُب التي أخذاها بالإجازة عن شيخهما الكفيف، والتي أخذها بدوره عن أبيه الحفيد بسندها المتصل إلى مؤلّفيها، وهي على النحو الآتي: الصحيحين والموطأ برواية يحيى الليثي وسنن الترمذي وأبو داود وابن ماجة، والشفا للقاضي عياض، والشاطبيتين الكبرى والصغرى في القراءات، والدرر اللوامع لابن برّي، ومصنّفات ابن مالك الطائي، والرسالة لابن أبي زيد القيرواني، وابن الحاجب الأصلي، وابن الحاجب الفرعي، وجميع تصانيف ابن الحاجب، وتنقيح الشهاب للقرافي، والإيضاح وتلخيص المفتاح للقزويني، والبردة للبوصيري(48).

وقرأ البلوي كذلك على الكفيف كُتُبًا أخرى بالإجازة إلى مؤلفيها غير التي ذُكرت كمقدّمة ابن الصلاح والروضة، وكتاب شمائل النبي ﷺ للترمذي(49).

ولقد درّس الإمام ابن مرزوق الحفيد كُتُبًا عديدة غير التي ذُكرت، ولم يكتف في الفقه بكُتُب المذهب، بل تعدّاها إلى المذاهب الثلاثة الأخرى، حيث نجده درّس التنبيه للشيرازي والوجيز

للغزالي في الفقه الشافعي، ودرّس مختصر القدوري في الفقه الحنفي، وكذلك درّس مختصر الخرقي في الفقه الحنبلي، وهناك مصنّفات أخرى يطول المقام لذكرها[50].

وإلى جانب اعتماده لعديد الكُتُب في التدريس، فقد كان يتنقّل بين مسجده بمنشر الجلد، ومسجد خطبته بالعبّاد[51].

2- جهوده في الإفتاء:

الإفتاء في حقيقته تبليغ عن الله تعالى وإخبار عمّا شرعه لعباده، وهو منزلة علية، ودرجة رفيعة لا يصل إليها إلا العلماء الأفذاذ، ومنهم هذا العالم الجليل، فقد احتلَّ مكانة عظيمة في نفوس معاصريه من العلماء القضاة، وعامَّة الناس، واعترف الجميع بسعة علمه وفضله، فكان يُلجأ إليه في النوازل، وحلِّ ما أُشكل على طلبة العلم وغيرهم، وكانت ترد عليه رسائل مكتوبة وشفوية يتولى الإجابة عليها، وتميزَّت فتاواه بالبسط والتفصيل وطول النفس في تحرير المسائل، مؤيدا ما يذهب إليه من آراء بالأدلة من القرآن ونصوص السنَّة النَّبوية الشَّريفة مع إيراد نصوص ونُقُول عن علماء المذهب المالكي المتقدِّمين ومناقشتها بأسلوب علمي يدلُّ على تحكُّمه في علم أصول الفقه[52].

كما عبَّر بذلك الونشريسي بقوله: "شيخَا الفتوى بتلمسان سيدي أبو عبد الله محمد بن مرزوق وسيدي أبو الفضل قاسم العقباني رحمهما الله ورضي عنهما."[53]

وقال المقرّي عن فتاويه: "...وأمّا أجوبته وفتاويه على المسائل المنوّعة فقد سارت بها الركبان شرقا وغربا، بدوًا وحضرًا، وقد نقل المازوني والونشريسي منها جملة وافرة."[54]

فالناظر في الأسئلة الواردة وجواباتها، يُدرك أنَّ المستَفْتِين كانوا من تلمسان ومازونة، أمَّا خارج الجزائر فكانت الرسائل تأتيه من حاضرة فاس، ومن قفصة وغيرها من مدن تونس شرقا، وتأتيه كذلك من حاضرة غرناطة[55].

كما كان مستفتوه من العامّة الذين يبتغون منه معرفة الحكم الشرعي بالأمر والانصياع، أو النَّهي والكف عن فعل الحرام، دون مراجعة في ذلك[56].

وكان بعض مستفتيه من العلماء الذين يراجعونه ويحاورونه، للتثبت والبرهان والتحري[57].

كما كان بعضهم يطالب بمصدر النصوص والأقوال، والنظر فيها[58].

وكان بعض مستفتيه من العلماء وأهل الصلاح والإصلاح يريد بركة لفتواه، وتعضيدا لما ذهب إليه، مؤيِّدًا بقول الإمام ابن مرزوق الحفيد، مقوِّيا لفتواه دون مراجعة الإمام فيما يذهب إليه[59].

ومنهم من كان يعترف له بالفضل، ويُعبِّر له عن الإعجاب، ويُكِّن له احتراما شديدا[60].

فليس من السَّهل أن ينتصب امرؤ للإفتاء، أو أن يتوافد عليه النَّاس طلبا للفتوى عند استشكال أمر من أمور دينهم ودنياهم، وليس من اليسير أن تأتي الرسائل إليه من الحواضر العلمية الأخرى إلا إذا كان أهلا لذلك، والإمام ابن مرزوق الحفيد كانت له القدرة الكاملة، والتأهيل العلمي والخُلُقي على النُّهوض بوظيفة الإفتاء.

ورغم ما كان عليه من مكانة إلا أنّ تورّعه في الفتوى بدا جليا في قول تلميذه الحافظ أبو عبد الله التنسي عند ذكره: "إنّ إمامنا مالكاً سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري، وجُنَّة العالم لا أدري، ما نصّه: ولم نر فيمن أدركنا من شيوخنا من تمرّن على هذه الخصلة الشريفة ويُكثر استعمالها غير شيخنا الإمام العلامة رئيس علماء المغرب على الإطلاق أبي عبد الله محمد بن مرزوق."[61]

3- **جهوده في الكتابة والتأليف:**

رغم انشغال الإمام ابن مرزوق الحفيد رحمه الله بالتدريس وإلقاء الخطب في المساجد، وعديد الكُتُب التي اعتمدها سواء ما انفرد به بعض الطلبة بالدراسة أو تدريسه للعامّة في المسجد، ورحلاته التعبدية أو العلمية، لم يمنعه كل هذا من إخراج دُرَرٍ وكنوز امتلأت بها المكتبات الإسلامية.

فالكتابة والتأليف عنده ليست مجرّد وصف للعبارات، وتنميق للكلمات، وملء الأوراق بالمداد، بل يرى أنّه لابد من التميّز، باستخدام الأسلوب الأمثل الذي يؤثر في النّاس ويثمر، فكانت مؤلفاته في الفقه خاصة قد لقيت شهرة واسعة بلغت الآفاق، اعتمدها المصنّفون كمصدر أساسي في تآليفهم.

أدرج صاحب نظم بُوطْلَيْحِيَّه، – وهو يذكر المعتمد من الكُتُب والفتوى في المذهب المالكي – كتاب: "المنزع النبيل في شرح مختصر خليل وتصحيح مسائله بالنقل والدَّليل" من الكُتُب المعتمدة فقال:

واعتمدوا مختصر ابن عرفة كذا ابن مرزوق وعن من عرفه[62]

وذكره الحطّاب الرعيني في مواضع عديدة في شرحه لمختصر خليل المُسمّى مواهب الجليل وامتدحه حيث قال: "...وشرحُ الفصلين الأولين من كلام العلامة المحقق أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق التلمساني، ولم أر أحسن من شرحه؛ لما اشتمل عليه من تفكيك عبارة المصنّف، وبيان منطوقها ومفهومها، والكلام على مقتضى ذلك من جهة النقل، ولكنّه عزيز الوجود مع أنّه لم يكمله، ولا يقع إلا في يد من يضنّ به، حتى لقد أخبرني والدي أنّ كان عند بعض المكيين كرّاس من أوله، فكان لا يسمح بإعارته ويقول: إن أردت أن تطالعه فتعال إلي."[63]

ولأجل ذلك استحق رحمه الله ثناء العلماء الذين اطلعوا عليه فأثنوا بعاطر الثناء في عبارات توضح قدره وقدرته على التميز والإبداع.

4- جهوده في الوعظ والإرشاد والاحتساب:

الاحتساب هو فعل ما يحتسب عند الله تعالى، من أمر بمعروف أو نهي عن منكر، ولقد كان للإمام رحمه الله في هذا الجانب مساهمة كبيرة، حيث كان يتصدى لأمر النّاس بالمعروف ونهيهم عن المنكر؛ دِينًا ودُنْيَا، بالأساليب المخوّلة له شرعا، كالإفتاء والوعظ والإرشاد سواء في الخُطَب أو الدروس التي تُلْقَى إلى العامَّة أو من خلال تبليغها لطلبته الذين سيحملون بعده منهج الدعوة إلى الله بالطريقة المناسبة دون إفراط أو تفريط.

ولقد ذكر كلّ من ترجم له من خلال تلاميذه أو أقرانه أنّه رحمه الله كان يتمتّع بهاته الصفات المذكورة آنفا.

قال التنبكتي في النَّيْل: "كان يسير سيرة سلفه في العلم والعمل، والشفقة والحلم وحب المساكين...مبغضا لأهل البدع، ومحبًّا لسدّ الذرائع."(64)

لقد كان ذو شجاعة في دين الله تعالى، وبعد موته خمد نور العلم وطمست آثاره، وظهرت أنواع البدع، ونشرت أعلامها في تلمسان؛ يظهر هذا من خلال الفتاوى التي سيقت إلى العلماء بعد موته رحمه الله تعالى.

مسك الختام:

وبعد؛ فهذه لمحة سريعة، وإطلالة خفيفة خاطفة، ومقتطفات عن حياة الإمام العلاّمة الفقيه الحافظ سيدي محمد بن مرزوق الحفيد التلمساني، الذي منح كلّ حياته لخدمة العلم وطلابه، فكان رحمه الله تعالى للحق مُظهرا، وللباطل مُنكرا، ولا يخاف في الله لومة لائم.

وقفات لم تف بشخصية هذا العالم وجهوده في خدمة مذهب إمام دار الهجرة؛ من حيث التدريس والتأليف والتحقيق. فحُقَّ له أن يكون كنزا ثمينا بين قومه، بالرغم من أنّه دفين على طلبه العلم وخرّيجي الجامعات في بلده الجزائر الحبيبة؛ سواء في تخصص العلوم الإسلامية أو الأدب أو الفلسفة أو التاريخ، فلقد كان رحمه الله تعالى موسوعة تحوي علوما شتى، وحُقّ لنا أن نفخر به على منوال القائل قديما:

أولئك آبائي فجئني بمثلهم إذا جمعتنا يا جرير المجامع.

المصادر والمراجع:

(1) يحيى بن أبي بكر محمد بن محمد بن الحسن بن خلدون، بغية الرواد في ذكر ملوك من بني عبد الواد، ج1 (لا.ط؛ الجزائر: مطبعة بيير فونطانا، 1321هـ/1903م)، ص21.

(2) بعض مصادر ترجمته: محمد بن مرزوق التلمساني، المناقب المرزوقية، تحقيق: سلوى الزاهري، (ط:1؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1429ه/2008م)، ص5؛ ومحمد بن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، دراسة وتحقيق: ماريا خيسوس بيغيرا (لا.ط؛ الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1401هـ/1981م)، ص 54، 55؛ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج7 (لا.ط؛ بيروت: دار الجيل، د.ت)، ص50، 51.

(3) محمد بن يحيى بن عمر القرافي، توشيح الديباج وحلية الابتهاج، تحقيق: علي عمر، (ط:1؛ القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1425هـ/2004م)، ص 154.

(4) محمد بن عسكر الحسني الشفشاوي، دوحة الناشر، تحقيق: محمد حجي، (ط:2؛ الرباط: مطبوعات دار المغرب، 1397هـ/1977م)، ص30.

(5) يحيى بن خلدون، بغية الرواد في ذكر ملوك من بني عبد الواد، مصدر سابق، (1/48).

(6) يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ج2 (لا.ط؛ الجزائر: دار البصائر، 2009م)، ص33، 34.

(7) ابن مرزوق الخطيب، المناقب المرزوقية، مصدر سابق، ص 145.

(8) محمد بن مرزوق الحفيد، إظهار صدق المودة، مخ، ورقة 1و.

(9) عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج2 (ط:7؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1415ه/1994م)، ص 212، 213.

(10) عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، (ط:2؛ لبنان: مكتبة نويهض الثقافية، 1400هـ/1980م)،ص290.

(11) أحمد بن حسن المشهور بابن الخطيب وابن قنفذ القسنطيني، شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق: عبد العزيز صغير دخان (ط:1؛ السعودية: مكتبة الرشد، 1424هـ/2003م)، ص39.

(12) أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، (ط:1؛ طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1398هـ/1989م)، ص502.

(13) عبد الرحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن والحواشي: خليل شحادة؛ ومراجعة: سهيل زكار، ج1 (لا.ط؛ بيروت: دار الفكر، 1421هـ/2000م)، ص744، 745.

(14) محمد بن محمد بن أحمد (ابن مريم)، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، اعتنى به: محمد بن أبي شنب (لا.ط؛ الجزائر: المطبعة الثعالبية، 1326هـ/1908م)، ص 204، 205.

(15) التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مصدر سابق، ص506.

(16) عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات، اعتناء: إحسان عباس، ج1(ط:2؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1402هـ/1982م)، ص524.

(17) عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد، تحقيق: محمد شايب الشريف، (ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1426هـ/2005م)، ص114، 115.

(18) عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، ج5 (ط:1؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي؛ ومؤسسة التاريخ العربي، 1418ه)، ص 171.

(19) محمد بن أبي القاسم بن محمد بن عبد الصمد البجائي الشهير بالمشذالي.

(20) أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرِّجال، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، ج2 (ط:1؛ تونس: المكتبة العتيقة، والقاهرة، مكتبة دار التراث، 1391ه/1971م)، ص 293.

(21) الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، مرجع سابق، (2/213).

(22) محمد المختار محمد المامي، المذهب المالكي؛ مدارسه ومؤلفاته، خصائصه وسماته، (ط:1؛ الإمارات العربية المتحدة: مركز زايد للتراث والتاريخ، 1422ه/2002م)، ص485.

(23) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1 (لا.ط؛ الجزائر: المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م)، ص 52، 53.

(24) أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج2 (طبعة خاصة؛ الجزائر: دار البصائر، 2007م)، ص 355.

(25) الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مصدر سابق، (5/171).

(26) أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، ج5 (لا.ط؛ بيروت: دار صادر، 1388ه/1968م)، ص420.

(27) أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، ضبطه وحقّقه وعلّق عليه: مصطفى السقا وآخرون، ج3 (لا.ط؛ القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والتحقيق، 1358ه/1939م)، ص25.

(28) محمد بن أحمد الحُضَيكي، طبقات الحُضَيكي، تقديم وتحقيق: أحمد بومزكو، (ط:1؛ الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة،1427ه/2006م)، ص250.

(29) الثعالبي، غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد، مصدر سابق، ص115.

(30) محمد بن أحمد بن غازي، فهرس ابن غازي، تحقيق: محمد الزاهي، (ط:1؛ تونس: دار بوسلامة للطباعة، 1984م)، ص 169، 170.

(31) علي القلصادي، رحلة القلصادي، تحقيق: محمد أبو الأجفان، (لا.ط؛ تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1978م)، ص97.

(32) محمد بن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، (لا.ط؛ الجزائر: منشورات السهل، 2009م)، ص224.

(33) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج3 (لا.ط؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ص362.

(34) المقري، نفح الطيب، مصدر سابق، (5/427، 428).

(35) هذه الروضة مَدفَن العالم الصالح أحمد بن الحسن الغماري (ت874ه)، وقد حُوِّلَت زاويته أخيرًا إلى وزارة الشؤون الدينية والأوقاف (الجزائر)، أمّا ضريحه فمازال قائما إلى الآن. [هذا الكلام منقول عن محقق كتاب رحلة القلصادي].

(36) القلصادي، رحلة القلصادي، مصدر سابق، ص97، 98.

(37) القرافي، توشيح الديباج وحلية الابتهاج، مصدر سابق، ص155.

(38) التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مصدر سابق، ص508.
(39) الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات، مرجع سابق، (524/1).
(40) المقري، نفح الطيب، مصدر سابق، (433/5).
(41) السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مصدر سابق، (182/9).
(42) محمد المجاري، برنامج المجاري، تحقيق: محمد أبو الأجفان، (ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982م)، ص136.
(43) المصدر نفسه، ص135.
(44) القلصادي، رحلة القلصادي، مصدر سابق، ص97.
(45) الثعالبي، غنيمة الوافد وبغية الطالب الماجد، مصدر سابق، ص61-65.
(46) المصدر نفسه، ص65.
(47) المصدر نفسه، ص66-69.
(48) ابن غازي، فهرس ابن غازي، مصدر سابق، ص169-188؛ أحمد بن علي البلوي، ثَبَت البلوي، دراسة وتحقيق: عبد الله العمراني، (ط:1؛ بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1403هـ/1983م)، ص 305، 306.
(49) البلوي، ثَبَت البلوي، مصدر سابق، ص219.
(50) التنبكتي، نيل الابتهاج، مصدر سابق، ص502.
(51) محمد المجاري، برنامج المجاري، مصدر سابق، ص135.
(52) محمد بن مرزوق الحفيد، المنزع النبيل، دراسة وتحقيق: محمد بورنان وآخرون، ج1 (ط:1؛ الجزائر، مركز الإمام الثعالبي للدراسات والنشر، 1433هـ/2012م)، ص117.
(53) أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ج2 (ط:1؛ الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية؛ وبيروت: دار الغرب الإسلامي، 1401هـ/1981م)، ص402.
(54) المقري، نفح الطيب، مصدر سابق، (430/5).
(55) جاءه سؤال بخصوص فتوى "ماذا ينوي المتيمم عند تكرار التيمم". من قِبل قَاضي الجماعة بحضرة غرناطة الفقيه أبي العباس أحمد بن أبي يحيى أبي عبد الله الشريف التلمساني. (الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، 59/1).
(56) مثال ذلك: فتوى "إمامة من لا يحجب امرأته عن النّاس". [يحيى بن موسى المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، دراسة وتحقيق: قندوز ماحي، ج2 (ط:1؛ الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 1433هـ/2012م)، ص585]
(57) مثال ذلك: فتوى "الصلاة بالتيمم لمن ينتقض وضوؤه عند مس الماء"؛ راجعه فيها وتحرى: عالم قفصة بتونس الفقيه القاضي أبي يحيى بن عقيبة. (الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، 32/1).
(58) مثال ذلك: فتوى "هل ينوب غسل الجمعة عن الوضوء"؛ ناقشه هذا المستفتي في الاستدلال بالحديث، وسلامة صحته، وكذلك مدى استنباط الحكم الشرعي منه. (المازوني، الدرر المكنونة، مصدر سابق، 504/1).
(59) مثال ذلك: فتوى "ماذا ينوي المتيمم عند تكرار التيمم". (الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق،

56/1).

(60) مثال ذلك: فتوى "لا يجب على الرجل اختبار زوجته في عقيدتها". (الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، 86/3).

(61) المقري، نفح الطيب، مصدر سابق، (426/5).

(62) محمد النابغة بن عمر الغلاوي، بُوطَلَيْحِيَّهْ، تحقيق ودراسة: يحيى بن البراء، (ط:2؛ لبنان: مؤسسة الريان؛ السعودية: المكتبة المكية، 1425هـ/2004م) ص81.

(63) محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي الحطاب، مواهب الجليل، ضبطه: زكريا عميرات، ج1 (ط:1؛ لبنان: دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م)، ص7.

(64) التنبكتي، نيل الابتهاج، مصدر سابق، ص505.

Imam Mohammed bin Marzouq El-hafid (766-842 AH) and his efforts in service of Maliki school in Tlemcen

Manea MEDJIDI*

Abstract:

Tlemcen knew a lot of scholars who this nation proud of them in many fields, especially in the service of our religion, by educating people the Koran, Sunnah and related sciences. Among these scholars is Imam Mohammed bin Marzouq El-hafid.

Keywords: Mohammed bin Marzouq El-hafid –scholars of Tlemcen – Malkiya of Algeria - authoring - teaching.

* Doctorant – université de Ghardaia – Algerie.

النقد القرآني للعقائد الدّينيّة المخالفة للإسلام «العقائد المسيحيّة أنموذجا»

بقلم

أ. إسماعيل عريف(*)

ملخص

تبحث هذه الورقات في العقائد المسيحيّة ومدى مصداقيتها في القرآن الكريم؛ الذي شنَّ حربًا شعواء على تلك العقائد، إذ انتقدها نقدًا لاذعًا لا هوادة فيه؛ لأنّها تخالف المنهج الرّبّاني الذي ارتضاه الله لعباده المؤمنين، فلم يترك رُكنًا من أركانها إلاّ وفنّده ودحضه بالحجج الدّامغة ومنطق العقل السّليم، وفي هذا الشّأن كفّر القائلين بالتّثليث من المسيحيين وكذا القائلين بألوهيّة المسيح عليه السّلام وبُنوّته لله تعالى ليُقرّر العقيدة الصّحيحة فيه بأنّه مجرّد بشر ورسول، وكذّب اليهود الذين أدّعوْا أنّهم صلبوه وقتلوه؛ فبيّن أنّ مصير عيسى عليه السّلام كان الرّفع الذي به نُجّيَ من كيدهم وتبعا لذلك بَهَتَ عقيدة القيامة أيضًا، وفي سياقٍ عام وعند حديثه عن المسؤوليّة الفرديّة دحض القرآن الكريم عقيدة الخلاص والفداء التي هي عماد الدّيانة المسيحيّة؛ فبيّن أنّ كل إنسان إنّما يتحمّل عاقبة أفعاله، وبذلك رسم هذا الكتاب العزيز صورة نقديّة واضحة المعالم تُفصح عن موقفه تجاه عقائد المسيحيين.

الكلمات المفتاحية: القرآن، العقيدة، المسيحية، الإسلام، النقد.

المقدّمة

طَرَقَ القرآن الكريم موضوع العقائد الدّينيّة من نواحٍ شتّى، ولعلّ أهمّ وأكثر تلك النّواحي التي أَوْلاهَا هذا الكتاب تركيزا "الجانب النّقدي"؛ لأنّ مُعظم العقائد المعروضة فيه تُخالف العقيدة الإسلاميّة الصّحيحة التي إرتضاها الله لعباده، فكان من المنطقي أن يستخدم هذا المنهج على نطاق واسعٍ في آياته وسُوره، وذلك في سبيل تثبيت العقيدة الحقّة التي تستقيم والفطرة

(*) أستاذ مساعد متعاقد بقسم أصول الدين ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.

الإنسانيّة السّويّة والسّليمة، بتقرير مبادئها وتعاليمها والدّفاع عنها تارة، ودَحْضِ ما سواها من عقائد مزيّفة تارة أخرى، وقد أوْرِدَ القرآن الكريم عدّة إنتقادات لجملة من العقائد الدّينيّة وفي طليعتها العقيدة المسيحيّة؛ والتي سنبيّن طريقة انتقادها في القرآن الكريم من خلال هذه الورقات، وذلك ببحث إشكاليّة مفادها: كيف نقد القرآن الكريم العقائد المسيحيّة؟

قبل أن نخوض غمار النّقد القرآني للعقائد المسيحيّة، يجب أن نتكلّم عن حقيقة واضحة في القرآن الكريم؛ وهي أنّ هذا الكتاب العزيز عندما تحدّث عن المسيحيّين أو بالأحرى النّصارى، إمْتدحَهم من النّاحيّة الأخلاقيّة وذمّهم من النّاحيّة العقائديّة، فأمّا النّاحيّة الأولى فيكفي أن نُمثّل لها بقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿... وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذينَ قَالُواْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[1]، وأمّا النّاحيّة الثّانية فستتحدّث عنها بالتّفصيل في هذا المقال.

أوّلا- ضبط المصطلحات:

1- النّقد القرآني: المقصود بالنّقد القرآني في هذا المقام؛ ذلك التّمحيص القرآني القائم على تفنيد بعض الادّعاءات ودحْضِها وبيان زَيْفها وانحرافها، وهو منهج ربّانيٌّ يبحث في أعماق المسائل والقضايا الإنسانيّة والاجتماعيّة ذات التّوجّه العامّ من النّاحيّة النّقديّة.

وتجدر الإشارة هاهنا إلى أنّ هذا النّقد الوارد في القرآن الكريم ليس الغرض منه مجرّد النّقد أو النّقد لأجل الحطّ من مكانة الخصم أو السّخريّة منه أو الاستهزاء به، بل الغاية منه تبصير المنحرفين بانحرافهم وفهمهم الخاطئ، وتقويم السّلوكيات الزّائغة الخارجة عن الحقّ وِفق ما يرتضيه الله لعباده.

2- العقائد الدّينيّة: العقائد الدّينيّة هي "الأمور [الدّينيّة] التي تُصدِّق بها النّفوس، وتطمئنُّ إليها القلوب، وتكونُ يقينا عند أصحابها، لا يُمازجُها ريْبٌ ولا يُخالطُها شكٌّ"[2]. وقد ضبطناها بكونها مخالفة للإسلام؛ لنُخرِج العقيدة الإسلاميّة من طائلة هذا النّقد، وبناء على ذلك فإنّ العقائد الدّينيّة المخالفة للإسلام تشمل عقائد اليهود والمسيحيين والمجوس والبوذيين والهندوسيين والدّهريين والطّبيعيين والمشركين والوثنيين وغيرها... .

3- العقائد المسيحيّة: العقائد المسيحيّة هي المبادئ والأفكار والتّعاليم التي يعتقد فيها المسيحيون ويؤمنون بها إيمانا جازما؛ فهي قضايا ومسائل دينيّة إلهيّة ربّانيّة يجب التّسليم بها من كلّ قلبٍ بصدق[3]، ويُمكن إجمال العقـائد المسيحيّة في أربعة أركان هي: عقيدة الألوهيّة، وعقيدة الصّلب، وعقيدة الفداء والخلاص، وعقيدة القيامة، وجميعها مُرتبطة بشخص المسيح عليه السّلام.

ثانيا: المنطلق القرآني في نقد العقائد الدّينيّة:

إنّ الأساس الذي ينطلق منه القرآن في هذا النقد هو التصور لأحقية الدّين الإسلامي وصحّته، وأنّ كلّ ما خالفه من الأديان الأخرى باطل، وأنه هو الدين الذي ارتضاه الله للبشرّية جمعاء فلا يُقبل التّديّن بأيّ دين سواه، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ...﴾[4]، وقال أيضا: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ ﴾[5]، وصدع بهذه الحقيقة في كثير من الآيات، فقال مُبيّنًا تفرّد الطّريق الذي يجب أن يسلكه جميع الخلق والذي لا يجوز لهم الحياد عنه، بل جعل ذلك وصيّة خالدة لهم: ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[6].

وقد انتقد القرآن تلك العقائد الباطلة؛ لأنّ أصحابها غيّرُوا وبدّلوا الرّسالة التي جاءهم بها أنبياؤهم وحرّفوها لتتوافق مع أهوائهم، فحادوا عنها، واستبدلوها بما هو أدنى منها من شتّى النّواحي، فقصّ الله عزّ وجلّ علينا أخبارهم مع هذه الحياة الجديدة التي ألفوها، منتقدًا لعقائدهم وأفكارهم وشرائعهم المحرّفة والمائلة عن المنهج الرّبّاني المستقيم الذي أساسه الإيمان بالله واليوم الآخر.

ثالثا- نقد عقيدة الألوهيّة:

ناقش القرآن الكريم هذه العقيدة وانتقدها من جميع وجوهها ومظاهرها عند المسيحيين؛ فاستوجب ذلك منه الحديث عن التّثليث ومكوّناته كألُوهيّة المسيح وبنوّته لله تعالى.

1 – ماهيّة التثليث:

أ- مفهومه: التّثليث عند المسحيين هو اعتقادهم بـــوجـود ثلاثة آلهة وإيمانهم بها؛ الأب والابن والرّوح القدس، وهذه الأقانيم الثّلاثة هي التّشكيلة الأساسيّة للثّالوث المسيحي؛ الذي يُعتبر رُكنا محوريًّا في العقيدة المسيحيّة؛ فالطّوائف المسيحيّة على إختلاف مذاهبها تعتقد في التّثليث عقيدة أساسيّة ومذهبا قويما لا يُمكن الحِياد عنه أو تجاهله أو الخروج عن طريقه.

ب- مكوّناته: التّثليث مكوَّنٌ من ثلاثة أقانيم، هي[7]:

الأب: وهو الأقنوم الأوّل، ويظهر من خلال قانون الإيمان المسيحي، أنّه واحدٌ ضابط الكلّ، وخالق كلّ شيء.

الابن: وهو الأقنوم الثّاني في الثّالوث المسيحي، وقد وُصِف في قانون الإيمان بأنّه ابنٌ وحيدٌ للأب، وإله حقّ من إله حق، ونورٌ من نور، ومن أجله خُلق كلّ شيء.

الرّوح القدس: وهو الأقنوم الثّالث المكمّل للثّالوث المسيحي، وقد سُمّي روحا؛ لأنّه مُبدع الحياة، ودُعِي قُدّوسا؛ لأنّ من ضمن عمله تقديس قلب المؤمن، ويُسمّى: روح الله وروح المسيح.

وينبغي أن نشير في هذا الصّدد أنّ عقيدة التّثليث لم تنشأ عند المسيحيين دفعة واحدة، بل إنّها

تبلورت عندهم في القرن الرّابع الميلادي، فقد أقرّ مجمع نيقية في سنة 325م ألوهيّة المسيح عليه السّلام، وأقرّ مجمع القسطنطينيّة الأوّل سنة 381م ألوهيّة الرّوح القدس ليتمّ بذلك بناء أركان التّثليث الثّلاثة[8].

ويستند المسيحيون للاستدلال على هذه العقيدة إلى ما جاء في كتابهم المقدّس من نصوص إنجيليّة تدعم التّثليث وتُؤصّل له معرفيّا، من ذلك ما ورد في إنجيل متّى على لسان يسوع المسيح وهو يوصي بالتّبشير والتّعميد: [فَاذْهَبُواْ وَ تَلمِذُواْ جَمِيعَ الأُمَمِ، وَ عَمِّدُوهُم بِاسْمِ الأَبِ والابْنِ وَالرُّوحِ القُدسِ][9]، وما ورد أيضا في إنجيل لوقا: [الرُّوحُ القُدس يَحِلُّ عَلَيْكَ وقُوَّةُ العَلِيِّ تُظَلِّلُكَ لِذَلِكَ القِدِّيسِ المَوْلُودِ مِنْكَ يُدْعَى ابْنُ اللهِ][10]، وما جاء كذلك في رسالة يوحنّا الأولى: [والّذين يَشْهَدُونَ في السَّماءِ هُمْ ثَلاثَةٌ، الأب والابن والرّوحُ القُدس، وهَؤلاءِ الثَّلاثَةُ هُمْ وَاحِدٌ][11]، فانطلاقا من هذه النّصّوص وغيرها الموجودة في العهد الجديد آمَنَ المسيحيون بعقيدة التّثليث "على الرّغم من أنّ الكتاب المقدّس لا يشتمل على لفظ الثّالوث أو لفظ الأقانيم، ولكنّهم يحتجّون لذلك بأنّ تعليم الثّالوث مطابق لنصوص في هذا الكتاب؛ فيقول المعلّم بطرس البستاني: [ومع أنّ لفظة (ثالوث) لا تـوجد في الكتاب المقــدّس، ولا يمكن أن يُؤتى بآية من العهد القديم تُصرّح بتعليم الثّالوث، فقد اقتبس المؤلّفون المسيحيّون القدماء آيات كثيرة تُشير إلى وُجودِ صورة جمعيّة في اللّاهوت]"[12].

والتّثليث المسيحي عقيدة مخالفة لعقيدة المسيح التّوحيديّة التي بُعث بها إلى بني إسرائيل؛ والتي مفادها الإيمان بالله وحده، وتنزيهه عن كلّ ما لا يليق بجلاله وعظمته، وعدم الإشراك به، فهو وحده الخالق والمدبّر والرّازق، ليس له ندٌّ ولا شريك، بل هو واحدٌ في ربوبيّته وألوهيّته وأسمائه وصفاته؛ فلمّا حاد عنها المسيحيون واستبدلوها بعقيدة التّثليث انتقدهم القرآن الكريم انتقادا لاذعا.

ج – طبيعته: اختلف المسيحيون حول تصوّراتهم لأقانيم الثّالوث، هل هي منفصلة متمايزة أو متّحدة متداخلة؟ فتشكّل من هذا الاختلاف رأيان أو اتّجاهان كبيران، يُمثّل الكاثوليك الطّرف الأوّل منهما، ويمثّل الأرثوذكس الطّرف الآخر[13].

فالكاثوليك –ويتبعهم في ذلك البروتستانت – يعتبرون أركان الثّالوث ثلاث شخصيّات أو ثلاث ذوات لكلّ منهم مهام منفصلة، وترجع إلى ذات واحدة موجودة في الأزل، ويَرَوْن لكلّ أقنوم وظيفة واختصاصًا، فيُسنِدون للأب خلق العالم والمحافظة عليه، وللابن كفّارة الذّنوب وتخليص البشر، وأمّا الرّوح القدس فيتولّى تثبيت قلب الإنسان على الحقّ، وتحقيق الولادة الرّوحيّة الجديدة[14]، وتُسمّى الأقانيم عندهم – وفقا لهذا الاعتبار – بأقانيم التّعدّد[15].

والأرثوذكس يعتقدون أنّ الله واحد، وقد نزل من السّماء وحلّ في بطن مريم العذراء، وخرج

بعد تسعة أشهر طفلا هو يسوع المسيح، ثمّ كبُر، ولمّا بلغ الثّالثة والثّلاثين -تقريبا - قُتِل، ثمّ صعد إلى السّماء كما كان، وقبل حلول الله في البطن يُسمّى أقنوم الأب، وبعد خروجه منه يُسمّى أقنوم الابن، وبعد قتله وصعوده يُسمّى أقنوم الرّوح القدس، فالأقانيم على مذهبهم مراحل لذات واحدة، وتُسمّى أقانيم التّجسّد[16].

2 - نقد القرآن لعقيدة التثليث:

ناقش القرآن الكريم عقيدة التّثليث التي يُؤمن بها المسيحيون إيمانا جازما من طريقيْن اِثْنيْن؛ طريق مباشر خاصٌّ بالمسيحيين رأسًا، وذلك بتوجيه الخطاب لهم من دون النّاس للرّدّ عليهم بخصوص هذا المعتقد جملة وتفصيلا، وطريق آخر غير مباشر جاء في معرض الحديث عن وحدانيّة الله بصفة عامّة.

فأمّا الطّريق المباشر ومن النّاحيّة الإجماليّة؛ فقد كفّر الله عزّ وجلّ القائلين بالتّثليث ؛ ليُبيّن لهم خطأ معتقدهم وغلطهم الجسيم فيه، فقال جلّ ثناؤه: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الّذِينَ قَالُواْ إِنّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلاّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ إِنْ لَمْ يَنْتَهُواْ عَمّا يَقولُونَ لَيَمَسّنَّ الّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيم. أَفَلاَ يَتُوبُونَ إِلَى اللهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَهُ وَ اللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[17]، قال ابن كثير مفسّرا لهذه الآية بعد أن ذكر أوجه الاختلاف حول الطّائفة المرادة منها: "والصّحيح أنّها أُنزلت في النّصارى خاصّة، قاله مجاهد وغير واحد، ثمّ اختلفوا في ذلك فقيل: المراد بذلك كفّارهم في قولهم بالأقانيم الثّلاثة، وهو أقنوم الأب، وأقنوم الابن، وأقنوم الكلمة المنبثقة من الأب إلى الابن، تعالى الله عن قولهم علوّا كبيرا، قال ابن جرير وغيره: والطّوائف الثّلاثة من الملكيّة واليعقوبيّة والنّسطوريّة تقول بهذه الأقانيم، وهم مختلفون فيها اختلافًا متباينًا ليس هذا موضع بسطه، وكلّ فرقة منهم تكفّر الأخرى، والحقّ أنّ الثلاثة واحدة، وقال السّدّي وغيره: نزلت في جعلهم المسيح وأمّه إلهين مع الله، فجعلوا الله ثالث ثلاثة بهذا الاعتبار "[18].

وقال فيهم أيضا: ﴿ ... وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ اِنْتَهُواْ خَيْرًا لَكُمْ إِنّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلا ﴾[19]؛ أي لا تجعلوا عيسى وأمّه مع الله شريكيْن، ذلك أنّ النّصارى من جهلهم ليس لهم في مسألة الألوهيّة ضابط ولا لكفرهم حدٌّ، فمنهم من يعتقد عيسى عليه السّلام إلها، ومنهم من يعتقده شريكا للإله، ومنهم من يعتقده ولدا له، وهم طوائف كثيرة لهم آراء مختلفة، وأقوال غير مؤتلفة، ولقد أحسن بعض المتكلّمين حيث قال: لو اجتمع عشرة من النّصارى لافترقوا على أحد عشر قولا، لذلك أخبرهم الله عزّ وجلّ بأنّ الكفّ عن هذه المقالة هو خير لهم؛ لأنّه سبحانه إله واحدٌ تقدّس وتعالى اتّخاذ الولد، والجميع مُلكه وخلقه، وجميع من في السّماوات والأرض عبيده، وهم تحت تدبيره وتصريفه، وهو عليهم

وكيل، فكيف يكون له منهم صاحبة أو ولد[20].

وتفصيلا، دحض الله عزّ وجلّ اعتقاد المسيحيين في كلّ أقنوم من أقانيمهم؛ وبيان ذلك:

بالنّسبة لأقنوم الأب، بيّن جلّ ثناؤه أنّ الله عزّ وجلّ لا يمكن أبدًا أن يُوصف بالأبوّة؛ لأنّه لم يتزوّج قطّ، وما كان له أبناء ولا أولاد، فقال عزّ من قائل: ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ...﴾[21]، وقال أيضا: ﴿ لَمْ يَلِدْ ﴾[22]، وقال أيضًا: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ... ﴾[23]، وقال أيضا: ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ للرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ العابِدِينَ ﴾[24].

وبالنّسبة لأقنوم الابن، بيّن الله عزّ وجلّ ضلال المسيحين وخطأهم في اعتقادهم بأنّ عيسى عليه السّلام هو ابن الله، وأنّهم في ذلك تَبعٌ لغيرهم من الكفّار القائلين بمثل مقالتهم، فقال تعالى: ﴿...وقَالَتِ النَّصَارَى المسِيحُ ابْنُ الله ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئونَ قَوْلَ الّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمْ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾[25]، ولأنّ هذا القول إنجرّ عنه قول هو أخطر منه، يتمثّل في الاعتقاد بألوهيّة المسيح عليه السّلام باعتباره ابنًا لله، فإنّ الله عزّ وجَلّ كفّر القائلين بذلك، فقال: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الّذينَ قَالُواْ إِنّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ المَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اُعْبُدُواْ اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾[26]، ففي هذه الآية كفّر الله جلّ ثناؤه فريقا من النّصارى قالوا بألوهيّة المسيح، بشبهة أنّه خرج من أُمّ بلا أب وخالف المعهود من الخلقة الإلهيّة، والحال أنّه عليه السّلام كذّبهم في هذه الدعوى، فأثبت لنفسه العبوديّة التّامّة ولربّه الرّبوبيّة الشّاملة لكلّ مخلوق، مذكّرا إيّاهم بأنّ أيّ أحد من المخلوقين يشرك بالله؛ فيسوّي الخَلْق بالخالق، أو يصرف ما خلقه الله لأحد خلقه؛ وهو العبادة الخالصة لغير من هي له، فمصيره النّار، التي سوف يخلد فيها، ولن يجد من ينقذه منها[27]. لأنّ مثل هذا القول يؤدّي إلى اختلال المفاهيم وقلب الحقائق، وبه يحقّ الباطل ويبطل الحقّ، ويدعو إلى الشّرك والفسوق، ويفتح الباب على مصراعيه لولوج الدّعوات الهدّامة إلى أوساط الشّعوب والأمم، فتنتشر الوثنيّة وعبادة الأصنام والتّماثيل والأوثان؛ لذلك فنّد القرآن الكريم قول المسيحيين الدّاعي إلى أنّ الله يشترك معه في تدبير هذا الكون وتصريف الأمور إلهان آخران، والكلّ يُدعَى ربًّا خالقا مُدبّرا حكيما، حتّى لا يكون هذا الأمر مَدْعَاةً إلى الانحلال العقائدي؛ الذي يُفضي بدوره إلى الإلحاد وإنكار الإلهيات والنّبوءات.

كما تتجلّى هذه الحقيقة المتمثّلة في كون عيسى المسيح ليس إلها من دون الله، في رَدِّهِ عليه السّلام على الاستفهام الإلهي المستفسر عن حقيقته وأمّه، وذلك في قوله تعالى في أواخر سورة المائدة: ﴿ وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ

إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ. مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[28].

ودحضًا للقول بألوهيّة المسيح، أثبت الله عزّ وجلّ لعيسى عليه السّلام العبوديّة والنّبوّة، وأخبر أنّه بشرٌ كسائر البشر، تجري عليه أحكامهم، ويتعرّض لما يتعرّضون له، ويأكل كما يأكلون ويشرب ممّا يشربون، فقال عزّ وجلّ في حقّه: ﴿ إِنْ هُوَ إِلاَّ عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وجَعَلْنَاهُ مَثَلاً لِبَنِي إِسْرَائِيل ﴾[29]، وقال أيضا: ﴿ مَا المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمْ الآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾[30]، وقال أيضا على لسان المسيح عليه السّلام: ﴿ وإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيكُمْ... ﴾[31]، وقال عنه كذلك: ﴿ ورَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَائِرًا بِإِذْنِ اللهِ وأُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وأُحْيِي المَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ ومَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾[32]، وقال مُعلنا عن موقف عيسى من العبوديّة لله تعالى: ﴿ لَنْ يَسْتَنْكِفَ المَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لله... ﴾[33]، وقد كان أوّل ما نطق به المسيح عليه السّلام -بحسب النّصّ القرآني -؛ هو الإقرار بالعبوديّة لله تعالى والتكلّم بالنّبوّة، قال الله عزّ وجلّ على لسان عيسى عليه السّلام: ﴿ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ ءَاتَانِيَ الكِتَابَ وجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴾[34]، وتدلّنا هذه الآية على أنّ أوّل شيء تكلّم به عيسى عليه السّلام تنزيه جنابِ ربّه تعالى، وتبرئته من الولد، وإثبات العبوديّة له، وقد قال المسيح هذا الكلام عندما سمع اليهود يتّهمون أمّه بالفاحشة، وكان حينها يرضع ثدي أمّه، فلمّا سمع ما قالوا، نزع الثّدي من فمه، واتّكأ على جنبه الأيسر وقال ما قال، وقيل: أنّه رفع إصبعه السّبّابة وهو يقول هذا القول[35] الدّاحض والمفنّد لمعتقد المسيحيين في ألوهيّته وبنوّته لله تعالى عليه السّلام، لذلك لم يرد ذكرٌ البتّة لمعجزة تكلّم المسيح في المهد في الأناجيل الموجودة لدى المسيحيين الآن؛ لأنّ ذلك يهدم عقائدهم من الأساس.

وبالنّسبة لأقنوم الرّوح القدس؛ وهو ملك الوحي جبريل عليه السّلام، فإنّ القرآن الكريم اعتبره ملكا من الملائكة الأبرار، وفوّضه حمل رسالة الوحي ليكون سفيرا بين الله عز وجلّ وأنبيائه، ولم يُخبر عنه بأنّه كان إلها ولا أنّه ذو طبيعة إلهيّة، بل هو مَلَكٌ كسائر الملائكة وإن فُضِّل عليهم بالمهمّة التي كُلّف بها، فقال تعالى في حقّه: ﴿ قُلْ نزّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالحَقِّ لِيُثَبِّتَ الذِينَ ءَامَنُوا وهُدًى وبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[36]، وقال أيضا: ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وهُدًى وبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾[37]، وبهذا يتهلهلُ زعم المسيحيين في روح القُدُس باعتباره أحد الآلهة الثّلاثة.

وأمّا الطّريق غير المباشر في نقد عقيدة التّثليث، فيتمثّل في الدّعوة إلى توحيد الله عزّ وجلّ

المنافي للشّرك، وعبادته وحده سبحانه وطاعته، وأنّه لا إله غيره ولا ربّ سواه، وقد ورد ذلك في سبيل السّياق العام؛ أي أنّه لم يرد بشأن المسيحيين فقط، فقال تعالى في سورة الإخلاص: ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾[38]، وقال أيضا: ﴿ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾[39]، وقال أيضا: ﴿ أَمِ اتَّخَذُواْ آلِهَةً مِنَ الأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ. لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلاّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[40]، وقال أيضا: ﴿ وَإِلَهُكُم إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ الرّحمَنُ الرّحيم ﴾[41]، وقد تكرّرت دعوة الأنبياء لأقوامهم إلى توحيد الله، وأنّه لا إله غيره[42]، وتأكيدا لهذا المعنى تكرّرت جملة "هُوَ اللهُ الّذِي لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ"[43] في آخر سورة الحشر؛ لتبرهن على أنّ الله هو الإله الذي لا إله غيره، سبحانه وتعالى، الواحد الأحد، الفرد الصّمد، وهذا ما يُنافي تماما الثّالوث المسيحي.

وقد سجّل القرآن الكريم أنّ التّوحيد هو الأساس في الدّيانات السّماويّة كلّها؛ فإبراهيم أبو الأنبياء عليه السّلام قامت رسالته على التّوحيد، وقبله نوح وهود، وكذلك لوط وإسحاق ويعقوب وشعيب ويوسف وموسى وعيسى، وكلّ هؤلاء دعوْا إلى التّوحيد وكان قوام رسالاتهم، فقال تعالى في بيان وحدة الرّسالة الإلهيّة القائمة على التّوحيد: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا والّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ومَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ ومُوسَى وعِيسَى أَنْ أَقِيمُواْ الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى المُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُم إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ ويَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾[44]، والدّين الذي طلب الله تعالى إلى أنبيائه أن يُقيموه، ولا يتفرّقوا فيه، وهو ما كبُر على المشركين أن يدعوهم إليه، هو التّوحيد لله سبحانه وتعالى، وهو الذي تفرّق فيه الذين أورثوا الكتاب الذي جاءت به أنبياؤهم، وأثاروا الشّكّ حوله بأوهام سيطرت عليهم، وأفكار ابتدعوها ما أنزل الله بها من سلطان[45].

والوحدانيّة التي قرّرها القرآن الكريم لها أركان ثلاثة أو نواحٍ ثلاث، كلّ ناحيّة تُشير إلى حقيقة ثبتت من القرآن الكريم، فقد أثبت هذا الكتاب أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء، وأنّه وحده هو المُنشئ، وأنّه وحده بديع السّماوات والأرض؛ وهذه هي وحدانيّة التّكوين والإنشاء[46]، وكلّها منافيّة لتثليث المسيحيين.

وأيّا كان الأمر، فإنّ النّاظر في القرآن الكريم، لا يكاد يفتحه إلاّ وقد وقع بصره على "بسم الله الرّحمن الرّحيم"، فباسمه تعالى يحدث كل شيء في الحياة، لا بسم الأب والابن والرّوح القدس، فبالبسملة إفتتح الله عزّ وجلّ كتابه الكريم، ليردّ على المسيحيين الذين يفتتحون صلاتهم بما يخالف المعنى الذي إشتملت عليه البسملة؛ فيقولون: "أَبَانَا الّذِي فِي السَّمَاوَاتِ لِيَتَقَدّس إِسْمُكَ، لِيأتِ مَلكُوتك، لِتَكُنْ مَشِيئتُكَ كَمَا فِي السَّمَاءِ كَذَلكَ على الأَرْضِ، خُبْزُنَا كَفَافُنَا أَعْطِنَا اليَوْمَ، واغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا كَمَا نَغْفِرُ أَيْضًا لِلْمُذْنِبِينَ إِلَيْنَا، ولا تَخْذُلْنَا فِي تَجْرِبَتِهِ، ولَكِنْ نَجِّنَا مِنَ الشِّرِّير، آمين"[47]،

فشتّان بين الصّيغتين؛ لأنّ بينهما اختلافا بيّنًا وبوْنا شاسعا، فيما يخصّ توحيد الله عزّ وجلّ وتنزيهه[48]، وبناءً على هذا، فإنّ القرآن الكريم يدحض عقيدة التّثليث بل يهدم أساسها ويُفنّدها كلّيًا في أوّل آية من آياته.

رابعًا- نقد عقيدة الصّلب: الصّلب كما التّثليث، عقيدة مسيحية طَالَهَا النّقد في القرآن الكريم؛ لكونها من العقائد المسيحيّة المخالفة لرسالة عيسى عليه السّلام.

1- مفهوم عقيدة الصّلب: يعتقد المسيحيون أنّ المسيح عليه السّلام مات مصلوبًا؛ أي أنّه مات على الصّليب، كما روت ذلك الأناجيل الموجودة بين أيديهم حاليًا[49]، وكانت علّة صلبه فداءُ البشريّة من الخطيئة التي ارتكبها أبوهم آدم عليه السّلام، لأكله من شجرة الجنّة التي نهاه الله عزّ وجلّ عن الأكل منها، فانتقلت تلك الخطيئة إلى ذرّيته، وأغضبت الله عزّ وجلّ، الذي فكّر في حمل الخطيئة على نفسه، ليجدّد صلة المحبّة التي قَطَعَتْ الخطيئة حبلها، فأوجبتْ رحمة الأب أن يُرسل ابنه المسيح لتحمّل العقوبة المستحقّة عن خطايا البشر، وبصلبه تكفيرًا عن خطايا البشر تكتمل مهمّة الابن، وبموته على الصّليب عوّض الله عن الخطيئة التي أوقعها آدم، فالصّلب نُصرة للإله؛ إذ أظهر الصّليب صفات العظمة والرّحمة والمحبّة، ونُصرة للمسيح لقيامه بذلك العمل العظيم، ونُصرة للبشر لخلاصهم من الخطيئة، وتمتّعهم بالفداء الكامل، والشّفاء من داء الخطيئة، ونُصرة للأرض لتطهيرها من اللّعنة التي سقطت عليها، ونُصرة على الشّيطان بطرده من السّماوات إلى الهاويّة المتّقدة بالنّار، وبذلك تمّت المصالحة بين الله والبشر، بالرّغم من كثرة خطاياهم، وافتداهم يسوع المسيح بدمه[50].

والمسيحيّة -في اعتقاد المسيحيين- هي الصّليب، والصّليب هو المسيحيّة، فلا مسيحيّة بدون صليب، فالصّليب هو علامة الإيمان المسيحي، ومركز التّاريخ واللاّهوت، وأمّا سِرّ اختيار إشارة الصّليب فقد أراد منها المسيحيون أن يُحيُوا ذِكرى صلب المسيح عليه السّلام، وما عَانَاهُ من آلامٍ في سبيل تكفير الخطيئة من أجلهم، وهو رمزٌ للتّضحيّة بالشّهوات[51].

وتُعدُّ عقيدة الصّلب أساس العقائد المسيحيّة، فلا يكتمل إيمان أحد منهم إلاّ بها، وهذا هو معتقد جميع الكنائس المسيحيّة في العالم، يقول جوردن مولتمان: "إنّ وفاة عيسى على الصّليب هي عصب كلّ العقيدة المسيحيّة، وإنّ كلّ النّظريات المسيحيّة عن الله، وعن الخليقة، وعن الخطيئة، وعن الموت، تستمدُّ محورها من المسيح المصلوب"[52]. وهذا ما يدلّ على أهمّيّة هذه العقيدة في الفكر المسيحي الحديث، بل إنّ الدّيانة المسيحيّة كلّها تقوم على الخلاص الذي ينبع من ذِكرى صلب المسيح، كما أصبح للصّليب مكانة مرموقة عند المسيحيين باتّخاذه شعارا أو رمزًا للدّيانة بأكملها.

2- موقف القرآن من عقيدة الصّلب: إنّ القول بموت المسيح عليه السّلام مصلوبا، أمرٌ خطير جدًّا؛ إذ تترتّب عليه نتائج خطيرة أيضا، وينجرّ عنه قَدْحٌ في شخصيّة نبيِّ الله عيسى عليه السّلام، كما أنّ التّسليم بهذه الحادثة هو اِعتراف بالمعتقد المسيحي في السّيّد المسيح، واعتقادٌ أيضا بخطيئة آدم الموروثة، وقَدْحٌ في العدالة الإلهيّة القائمة على القسط والعدل.

وما دام الأمر بهذه الخطورة، فليس من الهيّن أن يمرّ عليه القرآن مرور الكرام، بل إنّ الله عزّ وجلّ فنّد قول اليهود المتفوّهِ بقتل المسيح عليه السّلام، وأنكر حادثة الصّلب تفنيدا مطلقا واعتبرها كُفْرًا في الاعتقاد وبِدْعًا من القول، فقال في سورة النّساء: ﴿ وقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا المَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ ومَا صَلَبُوهُ ولَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وإِنّ الّذينَ اِخْتلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَالَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاّ اِتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا. بَــلْ رَفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ وَكَـانَ اللهُ عَزِيــزًا حَكِيمًا. وإِنْ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ويَوْمَ القِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴾[53].

ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ سبب اجتماع اليهود على قتل عيسى عليه السّلام؛ هو أنّ رهطا منهم سبّوه وسبُّوا أُمّه، فدعا عليهم: اللّهمّ أنت ربّي، وبكلمتك خلقتني، اللّهمّ اِلعَن مَن سبّني وسبَّ والدتي، فمسخ الله مَن سبّها قردة وخنازير، فاجتمعت اليهود على قتله[54].

ويقول الرّازي في تفسيره لهذه الآيات: "واعلم أنّه تعالى لمّا حكى على اليهود أنّهم زعموا أنّهم قتلوا عيسى عليه السّلام، قال الله تعالى كذبتم في هذه الدّعوى...واختلفت مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوها:

الأوّل: قال كثير من المتكلّمين: إنّ اليهود لمّا قصدوا قتله رفعه الله تعالى إلى السّماء، فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامّهم، فأخذوا إنسانًا وقتلوه وصلبوه ولبّسوا على النّاس أنّه المسيح، والنّاس ما كانوا يعرفون المسيح إلاّ بالاسم لأنّه كان قليل المخالطة للنّاس.

والثّاني: أنّه تعالى ألقى شبهه على إنسان آخر، وهذا أيضا فيه وجوه:

الأوّل: أنّ اليهود لمّا علموا أنّه حاضرٌ في البيت الفلاني مع أصحابه أمر يهوذا رأس اليهود رجلا من أصحابه يُقال له طيطايوس أن يدخل على عيسى عليه السّلام ويُخرجه ليقتله، فلمّا دخل عليه، أخرج الله عيسى عليه السّلام من سقف البيت، وألقى على ذلك الرّجل شبه عيسى فظنّوه هو فصلبوه وقتلوه.

الثّاني: وكّلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى عليه السلام في الجبل ورُفع إلى السّماء، وألقى الله شبهه على ذلك الرّقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى.

الثّالث: أنّ اليهود لمّا همُّوا بأخذه وكان مع عيسى عشرة من أصحابه فقال لهم: من يشتري الجنّة بأن يُلقَى عليه شبهي؟ فقال واحد منهم: أنا، فألقى الله شبه عيسى عليه فأُخرج وقُتل،

ورفع الله عيسى عليه السّلام.

الرابع: كان رجلٌ يَدّعي أنّه من أصحاب عيسى عليه السّلام، وكان منافقا، فذهب إلى اليهود ودلّهم عليهم، فلمّا دخل مع اليهود لأخذه ألقى الله تعالى شبهه عليه فقُتل وصُلب[55].

وبالرّغم من الاختلاف البيّن الموجود بين جميع هذه الوجوه التي أوردها الرّازي في تفسيره بخصوص آية الصّلب والقتل، إلا أنّها كلّها تتّفق على أنّ المسيح عليه السّلام لم يمسسه صلْبٌ ولا قتل، بل إنّ واحدا غيره هو الذي وقعت عليه هذه الأمور، ونجّا الله عيسى عليه السّلام من كيد اليهود الحاقدين عليه الكافرين برسالته.

وقد أُختلف فيمن أُلقِي عليه الشّبه اختلافًا كثيرا، فقيل: اليهودي الذي دلّ عليه، وقيل: خليفة قيصر الذي كان محبوسًا عنده، وقيل: واحدا من اليهود، وقيل: مَن دخل ليقتله، وقيل: رقيب وكّلته به اليهود، وقيل: ألقى الشّبه على كلّ الحواريين، وقيل: ألقى الشّبه على الوجه دون البدن[56].

وفي هذا الشّأن ذكر الرّازي اختلاف فِرَق النّصارى حول الجزء المصلوب من عيسى عليه السّلام، فقال[57]: "...إلاّ أنّ كبار فِرق النّصارى ثلاثة: النّسطوريّة[58]، والمَلْكَانيّة[59]، واليعقوبيّة[60].

أمّا النّسطوريّة: فقد زعموا أنّ المسيح صُلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، وأكثر الحكماء يرون ما يقرب من هذا القول، قالوا: لأنّه ثبت أنّ الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو إمّا جسم شريف منسابٌ في هذا البدن، وإمّا جوهر روحاني مجرّد في ذاته وهو مدبّر في هذا البدن، والقتل إنّما ورد على هذا الهيكل، وأمّا النّفس التي هي في الحقيقة عيسى عليه السّلام فالقتل ما ورد عليها.

وأمّا الملكانيّة فقالوا: القتل والصّلب وصلا إلى اللاّهوت بالإحساس والشّعور لا بالمباشرة.

وقالت اليعقوبيّة: القتل والصّلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولّد من جوهرْين.

وتُخبرنا هذه الآيات: أنّ اليهود لم يصلبوا المسيح عليه السّلام صلبا يقينًا أو متيقّنين أنّه هو بعينه؛ لأنّهم لم يكونوا يعرفونه حقّ المعرفة، والأناجيل المعتمدة عند المسيحيين تُصرّح بأنّ الذي أسلمه إلى الجند هو يهوذا الأسخريوطي وأنّه جعل لهم علامة أنّ مَن قبّله يكون هو يسوع المسيح، فلمّا قبّله قبضوا عليه، وأمّا إنجيل برنابا فيصّرح بأنّ الجنود أخذوا يهوذا الأسخريوطي نفسه ظنّا منهم أنّه المسيح لأنّه ألقى عليه شبهه، فالذي لا خلاف فيه هو أنّ الجنود ما كانوا يعرفون شخص المسيح معرفة يقينيّة، وقيل إنّ الضّمير في قوله تعالى: " وما قتلوه يقينا " للعلم الذي نفاه عنهم؛ والمعنى: ما لهم به من علم لكنّهم يتّبعون الظّنّ وما قتلوا العلم يقينا وتثبّتا به بل رضوا بتلك الظّنون التي يتخبّطون فيها[61].

وتعزيزًا لنفي حادثة الصّلب عن المسيح عليه السّلام، بشّر الله عزّ وجلّ نبيّه عيسى بالرّفع

إليه وتطهيره القوم الكافرين، نصرة وحماية له من كيدهم، وإكراما لشخصه الكريم، وتبجيلا ورفعة لقدره، وتثبيتا لقلبه على الصّراط المستقيم، فقال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الذِينَ كَفَرُواْ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ ثُمّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُون ﴾[62]. ففي هذه الآية بشارة بإنجائه من مكرهم وجعل كيدهم في نحرهم قد تحقّقت، ولم ينالوا منه ما كانوا يريدون بالمكر والحيلة، والتّوفّي في اللّغة أخذ الشّيء وافيا تماما، ومن ثمّ أُستعمل بمعنى الإماتة، والمتبادر في الآية: أنّي مميتُك، وجاعلك بعد الموت في مكان رفيع عندي، كما قال في إدريس عليه السّلام، وأمّا تطهيره من الذين كفروا فهو إنجاؤه ممّا كانوا يرمونه به أو يرومونه منه ويريدونه به من الشّرّ[63].

وقال بعض المفسّرين:"إنّي متوفّيك"؛ أي منوّمك، وعند بعضهم: إنّي قابضك من الأرض بروحك وجسدك، و"رافعك إليّ" بيان لهذا التّوفّي، وبعضهم؛ إنّي أُنجّيك من هؤلاء المعتدين، فلا يتمكّنون من قتلك، وأُميتك حتف أنفك، ثمّ أرفعُك إليّ، ونُسب هذا القول إلى الجمهور، وللعلماء ههنا طريقتان: إحداهما وهي المشهورة أنّه رُفع حيًّا بجسمه وروحه، وأنّه سينزل في آخر الزّمان فيحكم بين النّاس بشريعة الإسلام ثمّ يتوفّاه الله تعالى، ولهم في حياته الثّانيّة على الأرض كلام طويل معروف، وأجاب هؤلاء عمّا يرد عليهم من مخالفة القرآن في تقديم الرفع على التّوفّي، بأنّ الواو لا تُفيد ترتيبا، وفاتهم أنّ مخالفة التّرتيب في الذّكر للتّرتيب في الوجود لا يأتي في الكلام البليغ إلاّ لنكتة، ولا نكتة هنا لتقديم التّوفّي على الرّفع، إذ الرّفع هو الأهمّ لما فيه من البشارة بالنّجاة ورفعة المكانة.

والطّريقة الثّانيّة؛ أنّ الآية على ظاهرها، وأنّ التّوفّي على معناه الظّاهر المتبادر؛ وهو الإماتة العاديّة، وأنّ الرّفع يكون بعده؛ وهو رفع الرّوح، ولا بدع في إطلاق الخطاب على شخصٍ وإرادة روحه، فإنّ الرّوح هي حقيقة الإنسان، والجسد كالثّوب المستعار، فإنّه يزيد وينقص ويتغيّر، والإنسان إنسان لأنّ روحه هي هي[64].

وجماع ذلك كلّه كأنّ الله عزّ وجلّ يقول لنبيّه عيسى عليه السّلام في هذه الآية: "يا عيسى إنّي مستوفي أجلك ومؤخّرك إلى أجلك المسمّى، عاصما إيّاك من قتلهم، أو قابضك من الأرض، أو متوفّيك نائما؛ إذا رُوي أنّه رُفع نائما، أو مميتك عن الشّهوات العائقة عن العُرُوجِ إلى عالم الملكوت، وقيل أماته الله سبع ساعات ثمّ رفعه إلى السّماء، ورافعك إلى محلّ كرامتي ومقرّ ملائكتي، ومطهّرك من الذين كفروا من سوء جوارهم أو قصدهم، وجاعل الذين اتّبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة بإعانتهم بالحجّة أو السّيف في غالب الأمر، ومتّبعوه مَنْ آمن بنبوّته من المسلمين والنّصارى، ثمّ إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون من أمر الدّين[65].

وفي هذا تفنيد لزعم اليهود في قتل المسيح عليه السّلام، ودحض لمعتقد المسيحيين في صلبه،

إذ إنّ الله عزّ وجلّ أزاح عن نبيّه النّهاية بالقتل والصّلب، وأثبت له التّوفّي والرّفع إلى السّماء، ليكون له نجاة من أعدائه ونصرة عليهم، وبالجملة فإنّ القرآن الكريم لا يقرّ بعقيدة الصّلب ولا يقول بها، بل إنّ موقفه منها الرّفض والدّحض والتّفنيد وعدم الاعتراف بها نهائيّا؛ لأنّها لا تتوافق مع نهاية المسيح عليه السّلام المألوفة الواردة في آياته وسوره.

خامسا- **نقد عقيدة الخلاص الفداء:** الخلاص والفداء وجهان لعملة واحدة، إذ إنّ عقيدة الفداء هي من العقائد الأساسيّة التي تتبنّاها الدّيانة المسيحيّة القائمة على الخلاص، وتوضيح هذا التّقاطع والتّرابط بين المصطلحيْن؛ أنّ المسيح عليه السّلام اِفتدى بنفسه البشريّة ليخلّصها من الخطيئة الموروثة، وتأتي هذه العقيدة تبعا لعقيدة الصّلب؛ ذلك أنّ الصّلب هو الحادثة الممهّدة للفداء والخلاص عند المسيحيين، وبعبارة أدقّ، نقول إنّ الفداء أو الخلاص هو نتيجة للصّلب، وهما عقيدتان لا تنفكّان ولا تنفصلان عن بعضهما، فكلُّ واحدة منهما متمّمة للأخرى؛ لذلك لا يمكن الحديث عن الصّلب دون التّطرّق للفداء والعكس صحيح.

1- مفهوم عقيدة الخلاص والفداء:

أ- تعريف الخلاص: "الخلاص هو تحرير الإنسان الكامل من دين الخطيئة ومرضها وسلطانها واستعبادها نفسًا وروحًا وجسدًا، والأخذ بيده حتّى يقف أمام الله في كمال البرّ والقداسة والمجد والعزّة والبهاء إلى أبد الآبدين"[66].

والخلاص في المفهوم المسيحي يقوم أساسا على الفداء، إذ هو الحقيقة العلميّة لرفع الخطيئة كدَيْن وكفساد عن الجنس البشري، وأيّة نظريّة لا تقوم على هذين الوضعيْن تعتبر نظريّة باطلة وغير سليمة، والطّريق الوحيد لنيْل الخلاص وإقامة علاقة صحيحة مع الله هو الإيمان القلبي بما قدّمه "يسوع المخلّص" المسيح على الصّليب، ليخلّص شعبه من الموت والهلاك الأبدي نتيجة الخطيئة الأولى التي دخلت إلى العالم، وهذا الخلاص لم يكن أمرًا طارئا، بل هو ترتيب إلهيّ أزليّ، فمن آمن واعتمد خُلّص وكان من المباركين، ومَن لم يؤمن يُدَنْ[67].

ب - تعريف الفداء: الفداء عند المسيحيين؛ هو اعتقادهم أنّ المسيح عليه السّلام هو الذي اِفتدى النّاس بدمه، إذ قدّم نفسه ذبيحة تخليصا لهم من خطاياهم، وهو الذي أتمّ وأكمل الفداء وقام به، لأنّه عليه السّلام طاهرٌ من الخطيئة فأرسله الله لفداء العالم؛ إذ قدّم نفسه لتحرير كلّ قيد، وافتداءِ جميع مَن كانوا تحت رقّ عبوديّة خطيئة آدم عليه السّلام التي اِنتقلت إلى أبنائه بالوراثة، بشرطِ أن يقبل الخاطئُ الفاديَ ويؤمن به، حينئذ يتمتّع كلّ إنسان ببركات الخلاص العجيب الذي أعدّه الله على الصّليب، فيعود الإنسان إلى الله ثانيّة[68].

وعقيدة المسيحيين في الخلاص والفداء تقوم على أنّ الخطيئة التي وقعت في الجنّة لا يُمكن تكفيرها

إلاّ بموت ابن الله عزّ وجلّ المسيح عليه السّلام على الصّليب، ولا تُغفر إلاّ بدم يُراق لأجل تقبّل الله جلّ جلاله الإنسان مرّة ثانيّة، لتتمّ المصالحة بين الإنسان وبين الله، ولتتمّ البركة على كلّ مؤمن آمن بتقديم المسيح عليه السّلام نفسه لأجل خلاص النّاس من الخطايا، ولا يتمّ هذا الخلاص إلاّ بالإيمان بأنّ هذا الخلاص مُقدَّمٌ من الله لأجل الإنسان، الذي ضحّى بابنه الوحيد لخلاصهم من الآثام ومباركتهم بالرّحمة، وبيان قداسته وعدله، وقد حدث هذا الأمر بتنظيم وترتيب أزلي[69].

ج – أدلّة المسيحيين على عقيدة الخلاص والفِداء: يستدلّ المسيحيون على هذه العقيدة بعدّة نصوص وردت في العهد الجديد نذكر منها:

– ما ذكره بولس في رسالته إلى أهل روميّة: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَأَنَّمَا بِإِنْسَانٍ واحِدٍ دَخلتْ الخطيئةُ إلى العَالِمِ، وبالخطِيّةِ الموتُ، وهكذا اِجْتاز الموت إلى جَمِيعِ النّاس، إذ أخطأ الجميعُ،...فَإِذًا كَمَا بِخطيّة واحدة صار الحكم إلى جميع النّاس للدّينونة، هكذَا بِبِرٍّ واحدٍ صارتْ الهِبَةُ إِلَى جَميع النَّاس، لتبرِيرِ الحياة. لأنّه كما بمعصيَّةِ الإنْسانِ الواحد جُعِلَ الكثيرون خُطاة، هكذا أيضا بإطاعة الواحد سيُجْعَل الكثيرون أبرارًا ﴾[70].

يقول يوحنّا ذهبي الفمّ معلّقا عن هذه الفقرة الإنجيليّة: "لقد أظهر الرّبّ أنّ الخطيئة بدأت بالإنسان الأوّل، وتملّك الموت غالبا إيّاه، وقد صار الكلّ مخطئين وإن لم يسقطوا في ذات المعصيّة، فأصبحت الخطيئة منتشرة في الطّبيعة البشريّة لكنّها غير مكتشفة حتّى جاء النّاموس، فظهرت بعصيان الإنسان لوصايا معيّنة، فإنّه حتّى النّاموس كانت الخطيئة في العالم، على أنّ الخطيئة لا تحسب إن لم يكن ناموس، دبّت بذار الموت مع الخطيئة منذ آدم، لكنّ الموت لم يكن ثمرة عصيان للنّاموس، بل ثمرة عصيان أبينا آدم، ملك الموت على الذين لم يخطئوا بعصيان النّاموس إنّما خلال شبه تعدّي آدم"[71].

– وجاء فيها أيضا: [...اللهُ الذي مَا بخل بابنه، بل أَسْلمُهُ إلى الموت مِنْ أَجْلِنَا جَمِيعًا...][72].

– وجاء فيها كذلك: [مَاتَ المسيح من أجل الخاطِئِينَ في الوقْتِ الذي حدّده الله...ولكِنَّ الله بَرْهنَ عن محبّته لنا بِأَنَّ المسيح مات من أجلنا ونحن بعدُ خاطئون][73].

– وقال بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: [أَنَّ المسيح مَاتَ مِن أَجْلِ خَطَايانا حسب الكُتُب][74].

– وجاء في إنجيل مرقس: [لأنّ ابْن الإنسان أيضا لَمْ يَأْتِ لِيُخْدَمَ بَلْ لِيَخْدِمَ ولِيَبْذِلَ نفسهُ فِدْيةً عن كثيرين][75].

– وجاء في إنجيل يوحنّا: [لأنّه لم يُرسِلْ الله ابْنَه إلى العالم لِيَدِينَ العالِم، بل لِيَخْلُصَ بِهِ العالِم][76].

– وجاء فيه أيضا: [أنَا هو الرَّاعي الصّالح، والرَّاعي الصّالح يبْذُلُ نفسه عنِ الخِرافِ][77].

وجميع هذه النّصوص تتّفق على أنّ المسيح عليه السّلام قدّم نفسه وضحّى ببدنه لأجل الشّعب الذي أصبح ممزوجا بالخطيئة التي إرتكبها آدم أبو البشر، والتي إنتقلت إليهم عن طريق الوراثة، وهذا المعتقد هو عصب الدّيانة المسيحيّة وأساسها الذي تقوم عليه وتستند إليه، والذي يبدو غريبا من النّاحيّة العقديّة والعقليّة والواقعيّة، إذ كيف تنتقل خطيئة إنسان إلى إنسانٍ آخر بريء، أو كيف يموت إنسان من أجل إنسان آخر، ويقدّم نفسه تضحيّة من أجله؟

2- **الخلاص والفداء في ميزان القرآن:** إنّ صعوبة إقرار العقل الإنسانيّ بوراثة الخطيئة بين البشر، وعدم اِسْتِسَاغَتِهِ لانتقالها من شخص لآخر، وامتناع اعترافه بموت شخص في سبيل إنقاذ شخصٍ آخر من النّاحيّة الميتافيزيقيّة، وصعوبة فهم المسيحيين في نظريّة الخلاص والفداء لمخالفتها للمعقول الفطريّ المتعارف عليه، ولعدم توافقها مع معادلة الحقّ القائمة على العدل والقسط، كل ذلك اِستدعى من القرآن الكريم الوقوف في وجه هذه العقيدة غير المنطقيّة، ففنّدها وانتقدها نقدًا لاذعا لا يدع مجالا أو يفتح بابًا للقول بها أو اعتقادها.

وفي طريقه إلى نقدها، سلك القرآن الكريم مسلكين اثنيْن؛ تمثّل الأوّل في بيانه لتوبة آدم عليه السّلام من الخطيئة التي اِرتكبها، وتمثّل الثّاني في بيانه لفرديّة المسؤوليّة وتحمّل كلّ إنسان لنتيجة أفعاله.

فأمّا المسلك الأوّل؛ فقد بيّن فيه الله عزّ وجلّ أنّ خطيئة آدم عليه السّلام التي ارتكبها في الجنّة والمتمثّلة في الأكل من الشّجرة التي نهاه الله عن الأكل منها قاصرة عليه، وأنّه تاب منها توبة نصوحا، وذلك في عدّة آيات من القرآن الكريم.

ففي هذا السّياق مَنَّ الله عزّ وجلّ على آدم عليه السّلام بأن خلقه بيده، وأسجد له ملائكته، وأسكنه الجنّة، وحذّره من الأكل من الشّجرة، على سبيل الابتلاء والاختبار، قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وزَوْجُكَ الجَنَّةَ وكُلا مِنْهَا رَغَدا حَيْثُ شِئْتُمَا ولا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾[78]، وبدأ الصّراع بين آدم عليه السّلام والشّيطان، فتمكّن الشّيطان من الوسوسة لآدم بهدف إخراجه من الجنّة حسدًا، فزيّن له أن يأكل من ثمرة تلك الشّجرة التي نهاه الله عزّ وجلّ أن يأكل منها، وأقسم له ولحوّاء زوجته أنّه لهما من النّاصحين، حتّى أكلا منها، قال تعالى: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الخُلْدِ ومُلْكٍ لا يَبْلَى. فَأَكَلا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا. وطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الجَنَّةِ وعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾[79]، ونتيجة لهذه المعصيّة أُهبط آدم عليه السّلام وزوجه إلى الأرض بأمر من الله، قال تعالى: ﴿ قَالَ اِهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ﴾[80]، ثمّ يحسم القرآن قضيّة الخطيئة في صراحة وأسلوبٍ قاطعٍ، لا يدع مجالا للاجتهادات الفرديّة، أو التّخمينات العشوائيّة، وبدون صلْبٍ أو قتْلٍ أو إراقة دم، ولم يحكم عليه باللّعنة والخلود في الجحيم، فأعلن آدم عليه السّلام وزوجه النّدم واعترفا بمعصيتهما، قال تعالى: ﴿ قَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا

أَنْفُسَنَا وإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ ﴾[81]، وبعد هذا النّدم والاعتراف بالخطيئة وإعلان التّوبة ألهم الله عزّ وجلّ آدم التّوبة التي تُزيل الذّنوب والآثام، وتُعيد العلاقة من جديد مع الله، قال تعالى: ﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾[82]، فالأمر بسيط ويسير، ولا يحتاج إلى أن يتخلّى الله عزّ وجلّ عن ابنه ليُصلَب بسبب خطيئة لم يرتكبها وغفرها الله لمرتكبها، حتّى رفعه إلى مكانه في علّيين، واصطفاه بالمنزلة السّاميّة، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وهَدَى ﴾[83]، فأهبطه الله عزّ وجلّ إلى الأرض مغفورًا له ولزوجته دون خطيئة تلاحقهما، ولا ذنب يؤرّقهما[84]، ومن ذلك الحين زالت هذه الخطيئة من الوجود ولم يبق لها أثر يُذكر، فلم تلتصق بأحد من ذرّية آدم عليه السّلام ولم يرثها عنه أيّ واحد منهم كما يدّعي المسيحيون.

وأمّا المسلك الثّاني؛ فقد أثبت فيه المولى عزّ وجلّ في القرآن الكريم أنّ المسؤوليّة فرديّة، وأنّه لا يمكن لأحد من النّاس أن يحمل عن أخيه الإنسان أوزاره وخطاياه مهما كانت صلته به، فكلٌّ مُحاسبٌ على ما ارتكبه من الذّنوب والخطايا، أو مُجازى على ما قدّمه من أعمال الخير والبرّ، وهذا كلّه إنّما يخضع لميزان الله العادل، والقانون الرّبّاني القائم على العدل والمساواة بين النّاس واحترام الواجبات والحقوق.

ولتقرير هذا المسلك نجد في القرآن الكريم عدّة آيات تُبيّن أنّ منطق الحساب والعقاب والمجازاة وتكفير الخطايا إنّما يستند على نوعيّة العمل المُقدّم من قبل الفرد، فمن غير المعقول أنّ تُعذّب نفسٌ بذنوب غيرها أو أن يحمل الأب خطيئة ابنه، منها قوله تعالى: ﴿ وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾[85]، وقد بيّنت هذه الآية أنّ كلّ نفسٍ ظلمت نفسها بكفرٍ أو شيء من الذّنوب فإنّما عليها وِزرُها يوم القيامة، لا يحمله عنها أحدٌ ولو كان قريبا إليها، حتّى ولو كان أباها أو ابنها، ولا يجني جانٍ إلاّ على نفسه، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى...﴾[86]، فالجار يتعلّق بجاره يوم القيامة، فيقول: يا ربِّ سلْ هذا، لِمَ كان يُغلق بابه دوني؟ وإنّ الكافر ليتعلّق بالمؤمن يوم القيامة، فيقول له: يا مؤمن، إنّ لي عندك يدًا، قد عرفت كيف كنت لك في الدّنيا؟ وقد اِحتجت لك اليوم، فلا يزال المؤمن يشفع له إلى ربّه حتّى يردّه إلى منزل دون منزله، وهو في النّار، وإنّ الوالد ليتعلّق بولده يوم القيامة، فيقول: يا بنيّ، أيّ والدٍ كنت لك؟ فيثني خيرا، فيقول له: يا بنيّ إنّي قد اِحتجت إلى مثقال ذرّة من حسناتك أنجو بها ممّا ترى، فيقول له ولده: يا أبتِ ما أيسر ما طلبتَ، ولكنّي أتخوّف مثل ما تتخوّف، فلا أستطيع أن أُعطيك شيئا، ثمّ يتعلّق بزوجته، فيقول: يا فلانة أو يا هذه، أيّ زوجٍ كنت لك؟ فتثني خيرًا، فيقول لها: إنّي أطلب إليك حسنة واحدة تهبينها لي، لعلّي أنجو بها ممّا ترين، فتقول: ما أيسر ما طلبت، ولكنّي لا أُطيق أن أُعطيك شيئا، إنّي أتخوّف مثل الذي تتخوّف[87]، ويقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم واخْشَوا يَوْمًا لا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ ولا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا...﴾[88].

ثمّ يقرّر الله مبدأ تحمّل النّتائج، فكلُّ نفس هي مسؤولة عمّا اِرتكبت، وهذا مُنتهى العدل، قال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ومَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ومَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ ﴾[89]، فالذي يقدّم عملا صالحًا فإنّما يكون له نفعه وثوابه في الدّنيا والآخرة، والذي قدّم عملا سيئا فإنّما يكون عليه ضرره وعقابه في الدّنيا والآخرة، وفي هذا حثٌّ على فعل الخير وترك الشّرّ، وانتفاع العاملين بأعمالهم الحسنة، وضررهم بأعمالهم السّيّئة، فلا تزر وازرة وزر أخرى، ولا يُحمّل الله عزّ وجلّ أحدًا فوق سيّئاته[90]؛ لأنّ في ذلك ظلم له وإجحافٌ في حقّه، وفي هذا دليل على فساد معتقد المسيحيين في الخلاص والفداء؛ لأنّ ذلك يترتّب عليه نجاة أشخاص وفوزهم بدون تقديم أيّ عمل يستحقّ النّجاة والفوز، وتعذيب آخرين بدون ذنوبٍ اقترفوها، وحملهم لأوزارٍ لم تتعلّق برقابهم، ومن هنا أبطل القرآن الكريم هذه العقيدة المجحفة في حقّ الكثيرين من النّاس؛ لأنّها لا تقوم على أساس من العدل والمساواة، بل على أساسٍ من الحيف والجور.

سادسًا ـ نقد عقيدة القيامة: عقيدة القيامة هي عقيدة أخرى من العقائد المسيحيّة التي لم تسلم من النّقد القرآني المتعرّض لتلك العقائد الباطلة التي تخالف العقيدة الإسلاميّة الصّحيحة، وهي أيضا كغيرها من أخواتها تتعلّق تعلّقًا مباشرا بشخصيّة السّيّد المسيح عليه السّلام.

1- مفهوم عقيدة القيامة: والمقصود بها اعتقاد المسيحيين أنّ المسيح عيسى عليه السّلام قد قام من الموت وانتصر عليه بعد أن صُلب ومات، وحدث ذلك بعد دفنه في قبره بثلاثة أيّام[91].

وتحتلّ هذه العقيدة منزلة رفيعة بالنّسبة للعقائد المسيحيّة الأخرى؛ إذ بها انتصر يسوع المسيح على الموت، وبقدر ما أخذت مسألة الصّلب في الدّيانة المسيحيّة من أهمّيّة، أخذت القيامة من الموت الأهمّيّة الأكبر فيها، حيث تأسّست عليها قضايا عقديّة غاية في الحساسيّة، وغاية في الخطورة، والسّبب في ذلك ربط هذه الحادثة بألوهيّة المسيح، وما يترتّب على ذلك من رؤى عقديّة وفلسفيّة مسيحيّة[92]. ونظرا لذلك اتّخذ المسيحيون من ذكرى هذه الحادثة التي حدثت يوم الأحد عيدًا أسبوعيّا لاستذكار قيامة يسوع المسيح.

2- إبطال القرآن لعقيدة القيامة: لم يرد في القرآن الكريم نقدٌ صريح لعقيدة القيامة عند المسيحيين، وإنّما يمكننا استخلاص ذلك من النّقد الموجّه لعقيدة الصّلب، وقد عرفنا فيما سبق من صفحات أنّ الله عزّ وجلّ قد أبطل عقيدة الصّلب، وفنّد موت المسيح عليه السّلام على الصّليب، وردّ اِفتراء اليهود المزعوم في قتله.

وبناء على ذلك، فإنّ القرآن الكريم لا يُقرّ أصلا بعقيدة القيامة ولا يقول بها؛ لأنّه أبطل مقدّماتها والأسباب المؤدّية إليها من تعذيب وصلب وقتل، فإذا كان المسيح عليه السّلام لم يُقتل ولم يُصلب ولم يمتْ على أيدي اليهود فممّا تكون قيامته؟ خاصّة وأنّ المسيحيين يعتقدون أنّ

قيامته كانت بعد قتله وموته، إنّ ذلك في نظر هذا الكتاب العزيز زعمٌ لا يقوم على دليل واحد، ولا يستند إلى حجّة دامغة تثبتُ وُجوده كحادثة تاريخيّة حدثت بالفعل.

لذلك لم يُفرِد كتاب الله عزّ وجلّ نقدا خاصًّا بهذه العقيدة؛ لأنّ نقدها متضمّن في نقد عقيدة الصّلب، الذي أُبطِل بطريقة مباشر في بعض الآيات، وهذا ما نستشفّ منه أنّ القرآن الكريم لا يعترف أصلاً بعقيدة القيامة المسيحيّة، وما سُكُوتُه عنها وعدم إيلائها أيّ اهتمام وتجاهلها إلا تصغيرا من شأنها واحتقارًا لها، فالقرآن لا يلتفت إلى صغائر الأمور التي تُعدّ من السّفاسف والأقاويل الباطلة؛ لأنّه كتاب عظيم عِظم الله عزّ وجلّ، وعِظم الذي أُنزل على قلبه محمّد رسول الله عليه الصّلاة والسّلام.

الخاتمة

بعد عرضنا للنّقد القرآني الموجّه للعقائد المسيحيّة في هذه الجولة المختصرة، نستخلص أنّ القرآن الكريم قد تنوّعت انتقاداته لتلك العقائد، فتراوحت بين الإفاضة والاختصار، والمباشرة والإشارة من بعيد، فعند حديثه عن عقيدة الألوهيّة في الدّيانة المسيحيّة شدّد على المسيحيين اعتقادهم فيها، وانتقدهم كثيرًا في حيثياتها؛ لأنّها مسألة محوريّة في جميع الأديان السّماويّة، وعلى أساسها تتحدّد معالم الدّين، وبها يفرّق بين الإيمان والكفر، وتكلّم عن مسألة الصّلب بشكل مختصر مكتفيًا بدحض وتفنيد شبهة صلب المسيح عليه السّلام وقتله، ولم يتحدّث القرآن الكريم عن عقيدة الصّلب والفداء لدى المسيحيين، بل راح يُبيّن ويُقرّر أن المسؤليّة فرديّة، وأنّ كلّ إنسان يتحمل عاقبة أفعاله، ردًّا عليهم بخصوص هذه العقيدة لكن بطريقة غير مباشرة، وأمّا عقيدة القيامة فلم يُشِر الله عزّ وجلّ إليها للأسباب التي ذكرناها سابقا.

وفي الجملة، نستطيع القول بأنّ القرآن الكريم وظّف كثيرًا من آياته في سبيل نقد العقائد الدّينيّة المخالفة لعقائد الدّين الإسلامي، وخاصّة عقائد المسيحيين الذين كانوا يُجاورون المسلمين في المدينة المنوّرة؛ لمخالفتها بصورة صريحة للعقائد الإسلاميّة، فقرّعهم وشدّد عليهم في شأنها، تذكيرًا لهم برسالة المسيح الحقّة والتي تتوافق في جوهرها العامّ مع رسالة النّبيّ محمد صلّى الله عليه وسلّم.

الهوامش والإحالات:

1 – المائدة: 82.

2 – عمر سليمان عبد الله الأشقر: العقيدة في الله، دط، دار النّفائس، الأردن، دار السّلام، مصر، 1433هـ/2012م، ص11.

3 – أندراوس واطسون وآخرون: شرح أصول الإيمان، ط4، دار الثّقافة المسيحيّة، القاهرة، ص21.

4 – آل عمران: 19.

5 – آل عمران: 85.

6 – الأنعام: 153.

7 – أحمد حجازي السّقّا: أقانيم النّصارى-بيان ونقد-، ط1، مكتبة النّافذة، الجيزة، مصر، 2006، ص37-39.
8 – محمّد أحمد الحاج: النّصرانيّة من التّوحيد إلى التّثليث، ط1، دار القلم، دمشق، الدّار الشّاميّة، بيروت، 1413هـ/1992م، ص219.
9 – متّى: 28/ 19- 20.
10 – لوقا: 1/ 35.
11 – يوحنّا الأولى: 5/ 7.
12 – محمّد أحمد الحاج: المرجع السّابق، ص219.
13 – أحمد حجازي السّقّا: الله وصفاته في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، ط2، مكتبة النّافذة، مصر، 2006م، ص87.
14 – منقذ بن محمود السّقّار: الله جلّ جلاله واحد أم ثلاثة، ط1، مكتبة النّافذة، الجيزة، مصر، 2006م، ص15.
15 – أحمد حجازي السّقّا: الله وصفاته في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، المرجع السّابق، ص88.
16 – المرجع نفسه والصّفحة نفسها.
17 – المائدة: 73-74.
18 – أبو الفداء إسماعيل ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1420هـ/2000م، ص639.
19 – النّساء: 171.
20 – ابن كثير: المصدر السّابق، ص565.
21 – الأنعام: 101.
22 – الإخلاص: 03.
23 – المؤمنون: 91.
24 – الزّخرف: 81.
25 – التّوبة: 30.
26 – المائدة: 72.
27– عبد الرّحمن بن ناصر السّعدي: تيسير الكريم الرّحمان في تفسير كلام المنّان، ط1، مكتبة العبيكان، الرّياض، السّعوديّة، 1422هـ/ 2001م، ص240.
28 – المائدة: 116-117.
29 – الزّخرف: 59.
30 – المائدة: 75.
31 – الصّفّ: 06.
32 – آل عمران: 49.
33 – النّساء: 172.
34 – مريم: 30.
35 – ابن كثير: المصدر السّابق، ص1186.
36 – النّحل: 102.
37 – البقرة: 97.
38 – الإخلاص: 01.
39 – الأنبياء: 25.
40 – الأنبياء: 21-22.
41 – البقرة: 163.
42 – انظر سورة الأعراف الآيات: 59، 65، 73، 85.

43 – انظر سورة الحشر الآيتان: 22، 23.
44 – الشّورى: 13.
45– محمّد أبو زهرة: العقيدة الإسلاميّة كما جاء بها القرآن الكريم، الكتاب الثّاني ضمن سلسلة البحوث الإسلاميّة، دط، مجمع البحوث الإسلاميّة، مصر، 1389هـ/1969م، ص18–19.
46 – المرجع نفسه، ص20.
47 – متّى: 20/ 9–13.
48 – هاشم جودة: العقائد المسيحيّة بين القرآن والعقل، دط، مطبعة الأمانة، مصر، 1400هـ/1980م، ص182–183.
49– انظر قصّة الصّلب في إنجيل متّى: 27/ 32–66، وإنجيل مرقس: 15/ 21–47، وإنجيل لوقا: 23/ 26– 56، وإنجيل يوحنّا: 19/ 17–42، وملخّصها: " أنّ المسيح عليه السّلام طلبه اليهود ليقتلوه؛ لأنّه لم يحقّق لهم رغباتهم، فدلّهم على مكانه أحد أتباعه وهو يهوذا الأسخريوطي، بعد أن أغروْه بالمال، فقبضوا عليه ليلة الجمعة بعد أن كان فرغ من صلاة طويلة تضرّع وتوسّل فيها إلى الله عزّ وجلّ أن لا يُذيقه هذه الكأس، ثمّ ساقوه إلى دار رئيس الكهنة الذي تحقّق من أنّه مستحقٌّ للقتل، ثمّ حُمِل إلى دار الوالي الرّوماني بيلاطس الذي حكم عليه بالصّلب بناء على رغبة اليهود الذين اتّهموه تهما باطلة، فصُلب في السّاعة الثّالثة من صباح يوم الجمعة، ومات على الصّليب في حدود السّاعة التّاسعة مساء؛ أي وقت العصر، بعد أن صاح بأعلى صوته قائلا: "إيلي إيلي لماذا شبقتني؛ أي إلهي إلهي لماذا تركتني "، ثمّ أُنزل من الصّليب في تلك اللّيلة وأُدخِل قبرا بقي فيه تلك الليلة ثمّ نهار السّبت ثمّ ليلة الأحد" (سعود بن عبد العزيز الخلف: دراسات في الأديان اليهوديّة والنّصرانيّة، ط1، أضواء السّلف، الرّياض السّعوديّة، 1418هـ/1997م، ص227).
50 – منسّى يوحنّا: يسوع المصلوب، دط، دار المحبّة، دم، دت، ص185.
51 – المرجع نفسه والصّفحة نفسها.
52 – منقذ بن محمود السّقار: هل افتدانا المسيح على الصّليب، ص22.
53 – النّساء: 157–159.
54 – أبو حيّان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، دط، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، دت، ج3، ص552.
55 – فخر الدّين الرّازي: التّفسير الكبير، ط1، دار الفكر، بيروت 1401هـ/1981م، ج11، ص101–102.
56 – أبو حيان الأندلسي: المصدر السّابق، ج3، ص552.
57 – فخر الدّين الرّازي: المصدر السّابق، ج11، ص102–103.
58– نسبة إلى نسطور الذي كان بطريرك الإسكندريّة عام (431م)، ويقال له نسطور الحكيم، سكنوا الموصل وأرمينية، ونشروا المسيحية في إيران والهند والصّين، قالوا: إنّ الله تعالى واحدٌ، ذو أقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذّات، ولا هي هو، واتّحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السّلام، لا عن طريق الامتزاج، ولا عن طريق الظّهور به، ولكن كإشراق الشّمس في كوّة على بلورة، وكظهور النّقش في الشّمع إذا طُبع بالخاتم. (عبد الكريم الشّهرستاني: الملل والنّحل، ت: كسرى صالح العلي، ط1، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، بيروت، لبنان، 1432هـ/ 2011م، ص246).
59– نسبة إلى الملك، حيث أنّهم أيّدوا القرار الذي اتّخذه مجمع خلكيدونية عام (451م)، فلقّبوا بالملكيين ازدراءً بهم لوقوفهم في صفّ الملك مرقيانوس الذي كان يعاضد المجمع، ومنهم طائفة الكاثوليك، وقيل إنّهم سمّوا بالملكانيّة نسبة إلى شخص يُدعى: مَلْكَا، قالوا: إنّ الكلمة اتّحدت بجسد المسيح، وتدرّعت بناسوته، ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة، ولا يسمُّون العلم قبل تدرّعه ابنا، بل المسيح مع ما تدرّ عبه ابن، وقال بعضهم: إنّ الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن، وقالوا بأنّ المسيح ناسوت كلّي لا جزئي، وهو قديم أزلي. (الشّهرستاني: المصدر السّابق، ص244).
60– نسبة إلى يعقوب البراذعي، أسقف أنطاكية في القرن السّادس للميلاد، نُسبوا إليه لأنّه كان من أنشط الدّعاة إلى

المذهب، لا أنّه مبتدعه ومنشئه، حيث إنّ بطريرك الاسكندريّة سبق يعقوب إلى ذلك المذهب في منتصف القرن الخامس للميلاد، ويسمّون أيضا السّريان لتحدّثهم باللغة السّريانيّة، قالوا: بالأقانيم الثّلاثة، إلا أنّهم قالوا: انقلبت الكلمة لحما ودما؛ فصار الإله هو المسيح، وهو الظّاهر بجسده، بل هو هو، ومنهم طائفة الأرثوذكس،ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالنّاسوت، فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر، لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتّحاد الكلمة التي هي في حكم الصّفة، بل صار هو هو، وزعموا أنّ المسيح جوهر واحد ، أقنوم واحد، إلا أنه من جوهرين، وربما قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين، فجوهر الإله القديم، وجوهر الإنسان المحدث تركّبا تركيبا كما تركّبت النفس والبدن، فصار جوهرا واحدا، أقنوما واحدا؛ وهو إنسان كلّه، وإله كلّه. (الشّهرستاني: المصدر السّابق، ص247-248).

61 – محمّد رشيد رضا: تفسير المنار، ط2، دار المنار، مصر، 1366هـ/ 1947م، ج6، ص20.

62 – آل عمران: 55.

63 – محمّد رشيد رضا: المصدر السّابق، ج3، ص316.

64 – المصدر نفسه، ج3، ص316-317.

65 – ناصر الدّين البيضاوي: أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل، دط، دار إحياء التّراث العربي، بيروت ، دت، ج2، ص19.

66 – إلياس مقار: إيماني أو القضايا المسيحيّة الكبرى، ط3، دار الثقافة، القاهرة، مصر، دت، ص388.

67 – المرجع نفسه، ص396، ومكرم نجيب: تأكيد الخلاص، دط، دار الثقافة، القاهرة، مصر، دت، ص3.

68 – جيمس جراي: الخلاص من الألف إلى الياء، تعريب: مراد عزيز، دط، دار الخلاص، 1975م، ص25.

69- أشرف إبراهيم عليان سلامة: العقائد النّصرانيّة في القرآن الكريم -دراسة تحليليّة- (رسالة ماجستير غير منشورة)، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلّية أصول الدّين، الجامعة الإسلاميّة بغزّة، 1429هـ/ 2008م، ص174.

70 – روميّة: 5/ 13-20.

71 – أشرف إبراهيم عليان سلامة: المرجع السّابق، ص176.

72 – روميّة: 8/ 32.

73 – روميّة: 5/ 6-8.

74 – كورنثوس الأولى: 1/ 3.

75 – مرقس: 10/ 45.

76 – يوحنّا: 3/ 17.

77 – يوحنّا: 10/ 11.

78 – البقرة: 35.

79 – طه: 120-121.

80 – طه: 123.

81 – الأعراف: 23.

82 – البقرة: 37.

83 – طه: 121-122.

84- انظر: ابن جرير الطّبري: تاريخ الأمم والملوك، دط، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1417هـ/ 1997م، ج1، ص71، ومحمّد عبد الرّحمن عوض: الخلاص من الخطيئة في مفهوم اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، دط، دار البشير، القاهرة، دت، ص77-78.

85 – الأنعام: 164.

86 – فاطر: 18.

87 – ابن كثير: المصدر السّابق، ص1553.

88 – لقمان: 33.

89 – فصّلت: 46.

90 – السّعدي: المرجع السّابق، ص751.

91– انظر قصّة القيامة وما يتعلّق بها من أحداث في إنجيل متّى: 28/ 1–20، وإنجيل مرقس: 16/ 1–20، وإنجيل لوقا: 24/ 1–53، وإنجيل يوحنّا: 20: 1–31، ولفظها في إنجيل متّى: [وبعد السّبت عند فجر أوّل الأسبوع جاءت مريم المجدليّة ومريم الأُخرى لتنظُرَا القبر، وإذا زلزلة عظيمة حدثت لأنّ ملاك الرّبّ نزل من السّماء وجاء ودحرج الحجر عن الباب وجلس عليه، وكان منظرُه كالبرق ولباسُه أبيض كالثّلج، فمن خوفه اِرتعد الحرّاس وصاروا كأموات، فقال الملاك للمرأتين: "لا تخافا أنتما فإنّي أعلم أنّكما تطلبان يسوع المصلوب، ليس هو ههنا لأنّه قد قام كما قال، هلمّا أنظرا الموضع الذي كان الرّبّ مضطجعا فيه، واذهبا سريعا قُولا لتلاميذه إنّه قد قام من الأموات، ها هو يسبقكم إلى الجليل، هناك ترونه، ها أنا قد قلتُ لكما"، فخرجتا سريعا من القبر بخوفٍ وفرحٍ عظيم راكضتيْن لتُخبِرَا تلاميذه، وفيما هما منطلقتان لتُخبِرا تلاميذه إذا يسوع لاقاهما وقال: "سلامٌ لكما"، فتقدّمتا وأمسكتا بقدميْه وسجدَتَا له، فقال لهما يسوع: "لا تخافا، اذهبا قُولا لإخوتي أن يذهبوا إلى الجليل وهناك يرونني"، وفيما هما ذاهبتان إذا قومٌ من الحرّاس جاءوا إلى المدينة وأخبرُوا رؤساء الكهنة بكلّ ما كان، فاجتمعوا مع الشّيوخ وتشاوروا وأعطوْا العسكر فضّة كثيرة قائلين: "قولوا إنّ تلاميذه أَتوْا ليلا وسرقوه ونحن نيام، وإذا سُمع ذلك عند الوالي فنحن نستعطفه ونجعلكم مطمئنّين، فأخذوا الفضّة وفعلوا كما علّموهم، فشاع هذا القول عند اليهود إلى هذا اليوم، وأمّا الأحد عشر تلميذًا فانطلقوا إلى الجليل إلى الجبل حيث أمرهم يسوع، ولمّا رأوه سجدوا له ولكنّ بعضهم شكُّوا، فتقدّم يسوع وكلّمهم قائلا: "دُفِع إليّ كلُّ سلطانٍ في السّماء وعلى الأرض فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمّدوهم باسم الأب والابن والرّوح القدس، وعلّموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتكم به، وها أنا معكم كلّ الأيّام إلى انقضاء الدّهر " آمين].

92 – حسن الباش: العقيدة النّصرانيّة بين القرآن والأناجيل، ط1، دار قتيبة، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، 1421هـ/ 2001م، ج1، ص166.

Criticism Quranic for the religious faiths contrary to Islam «Christian faiths model»

Ismail ARIF *

Abstract:

This paper addresses the Christian doctrines and their credibility in the Koran, that it has criticized those beliefs by vitriolic manner, because it is contrary to Islam, which Allah has chosen for His believing slaves. for that, Koran relied on the mental arguments and sound logic. In this regard, Koran Kafr those who thought trinity of Christians. Also, those who believed that Jesus is God, and that he is the Son of God. Koran has decided the correct belief about that, it said that he is only human and messenger, and it has lied the Jews who alleged that they crucified and killed him. So, the Koran has criticized clearly Christian faiths.

Keywords: Koran, creed, Christianity, Islam, criticism.

* Institut des sciences islamiques - Université d'El-oued – Algérie.

دور المؤسسة الدينية في تكريس قيم الحوار الحضاري

بقلم
أ/ بشير بوساحة (*) و أ/ إيمان فرطاس (*)

ملخص

تعتبر المؤسسة الدينية من الركائز الأساسية في بناء المجتمع، وحصنا للدولة يمكنها به فرض سيادتها وتنظيم شؤونها، لما لها من القداسة والاحترام. وهي قادرة على زرع فكرة الحوار بين المسلمين وتأييدها بالنصوص الشرعية والسيرة النبوية. فتتمكن من النفوس وتثمر تقبل الآخر والتعايش معه في ظل مبادئ وأسس تحفظ للطرفين حقوقهما، وتكريس الحوار كأساس للسلم والأمان بين أطياف المجتمع الواحد أو بين المجتمع الإسلامي وغيره من المجتمعات فكونها مؤسسة منظمة لها تقاليد عمل رسمية يجنب المجتمع خطاب التميز والطعن في الآخر أو تأجيج الصراع، ويمكنها من محاربة الفهم الخاطئ للنصوص الشرعية والتصدي لخطاب الكراهية والتطرف.

الكلمات المفتاحية: المؤسسة الدينية ، حوار الحضارات، التعايش، تقبل الآخر، الاختلاف.

تمهيد

إن التواصل بين الشعوب والثقافات ضرورة إنسانية لها دورها في التاريخ البشري، وفي تاريخ الحضارات المتعاقبة لن تجد حضارة ظهرت في ظل الانغلاق الذاتي، بل الجديد يأخذ من القديم، ويستفيد من تجاربه ويطورها، وما التقدم الحاصل اليوم إلا ثمار الاجتهاد على غرس الحضارات السابقة. هذا التفاعل الحضاري سطر له الحوار خطوطا عميقة بين الثقافات والشعوب. وكُلما ساد الحوار في الأرض ساد الأمن والاستقرار، وأبدع الفكر وتطورت الحضارة. ولا أدل على هذا من الحضارة الإسلامية التي تحمل بين جنباتها رؤى ومبادئ تصلح لأن تكون ميثاقا دوليا تجتمع

(*) أستاذ مساعد بقسم أصول الدين ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.
Bbousaha@yahoo.com
(*) ماجستير في التفسير وعلوم القرآن (fartas_imene@yahoo.com).

عليه الأمم والحضارات كأساس للحوار والتعايش، يَجمع شمل الفرقاء ويوحد الجهود ويحقق التفاعل الحضاري والتبادل الثقافي في أسمى صوره.

وإن ما تمر به الساحة الإسلامية اليوم من صراعات وحروب وتأخر في الركب الحضاري، وانحدار في الأخلاق، وانحراف عن الصراط المستقيم، ما هو إلا نتيجة عن ابتعادها عن الدين الحق، وسوء تأويله، وتفضيل الاختلاف والتفرق على التوحد والتعاون، وسيطرة الذاتية والمصلحة الشخصية وترك مجال للخونة وأذيال الاستعمار والطامعين في تخريب عقول الشباب، واجتثاث جذور الحوار والتفاهم من أصول التعامل بين الناس، وقطع التواصل بين الإخوة، وكلها حقائق إذا حضرت غاب الحوار، لأن الحوار عنوانه فهم الآخر وقبوله وحسن التعامل معه. ولا يخفى أن هذه الآثار، نتيجة في حقيقتها للسيطرة التي يحاول الغرب فرضها، على العالم الإسلامي بشتى الوسائل، والتي انعكست سلبا على المجتمعات. فهناك من استجاب لها وهناك من رفضها، وجعل البديل عنها العودة إلى الماضي بحثا عن الأمجاد الخالدة، في رؤية لا تحقق الموازنة بين الواقع وبين الفكر الديني، ونظرا للغياب التفاعلي للمؤسسة الدينية، راج الإرهاب باسم الدين ونالت الأمة نصيبها منه وتعرقلت مسيرة الحوار الحضاري بين الأمم.

فعلى المؤسسة الدينية السعي إلى استعادة دورها على جميع المستويات حتى تساهم في نشر الفكر الوسطي ومواجهة التحديات الدينية والمجتمعية والحضارية، وتستغل كافة قنواتها لتعزيز الحوار بين الفرقاء، فكيف تتمكن المؤسسة الدينية من تعميق لغة الحوار في المجتمع وتعزيز آليات التعامل به؟

أولا: مفهوم المؤسسة الدينية:

يختلف مفهوم المؤسسة الدينية في الغرب عن نظيره في الإسلام، فلا يوجد في الإسلام مؤسسة تحتكر الدين وتتحكم فيه، كما هو الحال في الكنيسة عند المسيحين، "ذلك أنه لا مكان في الإسلام لبناء مماثل لبنية الكنيسة، مؤسسة عليا ناظمة تحتوي تراتبا هرميا، وفضاء لممارسة العبادة" .[1]

فالمؤسسة الدينية في إطارها العالمي: «نسق من المعايير والأدوار الإجمالية المنظمة التي تواجه الحاجة الدائمة إلى الإجابة على الأسئلة النهائية المتصلة بهدف الحياة وبمعنى الموت».[2]

وفي إطارها الإسلامي: "هي تلك المؤسسة ذات الصبغة الشرعية الخالصة والتي تبنتها الدولة بشكل رسمي، وتقوم على أساس واحد هو الإسلام منهجا ودستورا ونظاما وتعمل على نشر تعاليم رسالة السلم السمحة على جميع الأصعدة"[3]. فهي عبارة عن مؤسسة علمية فقهية دعوية، كل الناس فيها سواسية. ومفهوم المؤسسة يعني: "أداء دور تقوم به مجموعة من الأفراد تحت دوافع قيم مشتركة سواء تقليدية، أو تم التفاهم حولها، أو كانت جملة من التشريعات والقوانين الملزمة".[4]

فمجموع الأفراد الذين يجمعهم هدف نشر الدين والدعوة إليه وتعليم الناس مبادئه، ومناقشة

الأمور الفقهية وطرح حلول لمشاكل الناس الحياتية انطلاقا من الدين، يشكلون مؤسسة تهتم بالشؤون الدينية. فهي باختصار "التنظيم العملي للمجال الديني"[5]. وهذا لا يعني بالضرورة تقنين الدين وحصره في أشخاص معينين أو هياكل خاصة، فالإسلام في أصله يشمل كل جوانب الحياة، وهو منهج متكامل ينظم حياة الإنسان، وما اصطلاح المؤسسة الدينية إلا من باب الهيكلة التنظيمية في الدولة، لضمان حسن تسيير للأمور الدينية والدعوية بأسس علمية وفقهية، وتسهيل انتشار الفتوى وأداء العبادة للمسلمين بيسر ورفع الحرج عنهم. وتوحيد كل ذلك تجبا للفوضى والخلاف، وتأسيس خطاب مشترك وموحد ينبع من قناعة المجتمع واختياراته ويمثل الدولة.

وأهم المهام التي تقوم بها المؤسسات الدينية تتمثل في الحرص على أصول وثوابت الدين وتطبيقها، وتوفير أماكن لأداء العبادات والإشراف على تسييرها، ونشر العلم الديني في المجتمع وتحفيظ القرآن الكريم، والقيام على أمر الفتوى وعلاج مشاكل الواقع والعصر، فهي تعتبر المرجعية في ذلك، كما أنها تهتم بالإرشاد العام للناس والدعوة إلى الإسلام بشتى الوسائل.

وتتنوع هياكلها وأشكالها لتشمل: المساجد، المدارس والمراكز القرآنية لتحفيظ القرآن الكريم، وهيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المساجد والمراكز الإسلامية في الغرب، مجالس الفتوى...

ثانيا: مفهوم الحوار الحضاري:

يتشكل مصطلح الحوار الحضاري من مفهومين مركبين هما الحوار والحضارة، والحوار في اللغة: هو "الرجوع، وهم يتحاورون أي:يتراجعون الكلام...التحاور هو التجاوب والمجاوبة".[6]

أما في الاصطلاح فهو يعني: "درجة من التفاعل والتثاقف والتعاطي الإيجابي بين الحضارات التي تعتني به، وهو فعل ثقافي رفيع يؤمن بالحق في الاختلاف إن لم يكن واجب الاختلاف، ويكرس التعددية، ويؤمن بالمساواة".[7]

ومصطلح الحضارة في اللغة يعني: خلاف البادية، والحضارة الإقامة في الحضر.[8]

أما في الاصطلاح فقد تعددت تعاريفها فهي: "جميع مظاهر النشاط البشري الصادر عن تدبير عقلي"،[9] أو هي "مجموعة المفاهيم الموجودة عند مجموعة من البشر، وما ينبثق عن هذه المفاهيم من مُثل وتقاليد وأفكار، ونظم وقوانين ومؤسسات تعالج المشكلات المتعلقة بأفراد هذه المجموعة البشرية وما يتصل بهم من مصالح مشتركة".[10]

وفي العصر الحديث أطلق البعض هذا المصطلح على كل نتاج مادي لأمة من الأمم من عمران ومخترعات وابتكارات وتنظيمات. وتوسع النطاق ليشمل بالإضافة على النتائج المادية القيم الدينية والثقافية.[11]

والتعريف الجامع للحضارة هي: "الحصيلة الشاملة للمدنية والثقافة؛ فهي مجموع الحياة في صورها

وأنماطها المادية والمعنوية"[12]. والذي يهتم بإبراز الجانبين الأساسيين في الحضارة وهما المادة والروح.

انطلاقا من مفهوم الحوار والحضارة نتبين مفهوم الحوار الحضاري والذي هو عبارة عن تبادل الآراء والأفكار في قضايا محددة بهدف إيجاد نقاط اشتراك عامة تكون أساسا لعملية التفاعل والتعايش.

فالهدف الأساس من الحوار هو صبغ شخصية الإنسان بالفكر المعتدل وزرع قيم التفاهم وتقبل الآخر، حتى يُصبح سلوكا متأصلا في شخصية الفرد ويُسير تعاملاته اليومية، فينتج لنا مجتمعا خال من التعصب والتشدد. ويُهيئ مجالات تعاون في قضايا الناس اليومية وشتى الميادين الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية وغيرها.

إن لغة الحوار الثقافي والحضاري عملية متعددة الأبعاد، تتطلب جهدا متواصلا وعملا مضن، ووقتا طويلا وآليات متنوعة ومتجددة، حتى تتبلور منهجية عالمية للتعارف والتواصل بين الحضارات. ولا يجب أن نكتفي بالملتقيات المغلقة وقاعات المحاضرات فقط، بل المطلوب أن يتم تفعيله في الواقع. بدءا بالحوار الداخلي مع الذات ومع أفراد المجتمع، وتوحيد التوجهات والرؤى لخدمة المجتمع، فإذا تحققت شروط الحوار وأُتقنت آدابه وتحققت أهدافه، سيدفع ذلك إلى حوار عالمي يشمل مختلف الثقافات والتوجهات. ولذلك يرى البعض أنه في الوقت الراهن تُعطى الأولوية للحوار الداخلي في المجتمع نظرا للظرف الذي تمر به الأمة الإسلامية، والذي يتطلب معالجة دقيقة وسريعة للوضع الفكري وضبط للتوجهات الدينية، بما يُحقق استقرارها وأمنها، لأن توفر الأمن عامل من عوامل نجاح الحوار الحضاري العالمي وأساس لتقبل الآخر والتعاون معه.

ثالثا: مقومات الحوار الحضاري:

لا يمكن للحوار الحضاري أن ينجح إذا لم يراع مجموعة من الشروط والآداب والنقاط المهمة في العملية الحوارية، فلا يمكن الانطلاق في حوار الثقافات ما لم نكن واعين بثقافتنا. "إن نقطة الانطلاقة الأولى لأية استجابة فعالة تبدأ من خلال فهم الذات وفهم الآخر، فالبداية أن نتعرف على واقعنا كما هو بالفعل، دون رهبة أو خجل، ودون تهوين أو تهويل، ثم التعرف على الآخر وفهمه، وهو هنا الغرب وحضارته".[13]

ومن أهم النقاط الأساسية في الحوار الاتفاق حول القضايا التي يتم التحاور فيها، وتوجد العديد من القضايا التي تحتاج المؤسسات الدينية إلى فتح مجال الحوار فيها في هذا العصر، منها قضية الدين ومواكبة تطورات العصر بما يسمى "فقه النوازل" وإسقاط النصوص الشرعية على الواقع. وكل ما يخص الأقليات الإسلامية، وتوضيح الموقف من الدعوة إلى التقريب بين الأديان والتعارف بينها. وكذا قضية التنمية والنهضة لاسترجاع آفاق الحضارة الغائبة، ومواكبة التقدم العلمي والتكنولوجي الحاصل في العالم اليوم، من دون انغلاق تام على الماضي ولا انفتاح كلي

على الحاضر، بل بتحديد الإيجابيات والسلبيات فيه.

وكمنطلق للحوار الحضاري يجب أن يبدأ بتعارف الحضارات لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: 13]، فبذلك يمكن أن تُكتشف الخصائص والقيم والأفكار، وتفهم المكونات والمؤثرات، وتصحح المفاهيم الناتجة عن جهل أو عوامل تاريخية أو عن أفكار سلبية، وتحقيق شروط الحوار الحضاري المتمثلة في: العلم والمعرفة، فالحوار الناتج عن الجهل لا يثمر أبدا. كما أن العلم يتطلب أولا التخلي عن الأفكار المسبقة عن الآخر، واتفاقا على المشتركات العامة، وتحديدا للمصطلحات بدقة حتى يتوصل إلى نتائج عملية. وعرضا مدعما بالحجج والدلائل، وأن يكون الهدف الأساسي للحوار هو البحث عن الحقيقة عبر اكتشاف الغير واحترامه، ومعرفة الاختلافات والقيم المشتركة للتمكن من التبادل والتفاهم.

إن الاعتراف بالآخر وقبوله والاتفاق على مبدأ التعددية الثقافية والفكرية والدينية، وبحق الآخر في المحافظة على خصوصيته والدفاع عنها، من دون سخرية أو انتقاص له، هو عامل مهم في تحقيق الجو المناسب للتحاور. ومن الآداب المهمة التي يجب على المتحاورين التقيد بها:

- أن تكون لغة مشتركة وواضحة ولبقة لدى المتحاورين، لبيان أكثر للأفكار فاللغة وسيلة للأفكار.
- العدل في القول: بقول الحق وتجنب الاستهزاء أو الانتقاص، أو أسلوب التحدي، لأن الهدف يجب أن يكون الالتقاء والارتقاء لا الافتراق.
- التواضع والرفق والاحترام المتبادل: بحسن الاستماع والاهتمام بما يقوله الآخر، قال تعالى: ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [طه: 44]
- المرونة وعدم التعصب احترام الفكر الآخر، وتبادل الآراء في هدوء واتزان من دون إهانة أو طعن في الآراء أو مس بالثوابت والمقدسات، أو تجريح في الهيئات والأشخاص.
- الرؤية الموضوعية والنزيهة والطرح الشجاع للأفكار، بدون هيمنة عليه أو تنقيص منه.
- الرضا والقبول بالنتائج التي يتوصل إليها المتحاورون.

رابعا: منهجية الحوار الحضاري في الإسلام:

بَنى الإسلام دعوته للحوار بين مختلف الشعوب على أسس متينة، كونت منهجية واضحة في الدعوة إليه، وعمقت الوعي بضرورته كمنهج في الحياة على جميع الأصعدة. إنّ الإسلام هو دين الحوار والتعارف والاعتراف بالآخر، وهو استثمار لطاقات البشر على اختلاف أجناسهم وديانتهم وأفكارهم، فالحوار منهج قرآني وسنة نبوية تبعها الأنبياء في التواصل مع أقوامهم. "وإذا نظرنا إلى الإسلام من حيث مبادئه وتعاليمه الأصلية نجد أنه هو أرقى الأديان في تحقيق

مبدأ التسامح الذي هو القاعدة الأولى للتفاعل الحضاري .[14]

هذه المنهجية الإسلامية قائمة على التأسيس لحقيقة الاختلاف بين البشر، وجعلها سنة كونية، ليتحقق به التكامل البشري، والقيام بأمر الاستخلاف الرباني على هذه الأرض على أكمل وجه، قال تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ [المائدة: 48] وهذا الاختلاف لا يجوز أن يكون سبيلاً للتفرقة والقطيعة وقتل الناس والاعتداء عليهم. وفي هذا الإطار لا يلغي الإسلام الآخر بل يتقبله ويحفظ له حقوقه، فالكل سواسية ولا فضل لجنس على جنس ولا لشخص على شخص.

كما أنه اشترط التكافؤ كأساس للحوار فالتكافؤ" بين المتحاورين مهم جدًّا ليحقق الحوار أهدافه"[15]. فالحوار الذي يهدف لإحداث تفاعل حضاري بين الأمم يرفض النظرة الاستعلائية من أحد الطرفين نظرا لقوته المادية، ولا يؤيد النظرة المركزية للقوة الكبرى التي تسيطر على بقية الأطراف، وتفرض شروطها وأفكارها، بل لكل طرف خصوصياته الدينية والفكرية والحضارية، والتأكيد على "الخصوصيات العقائدية والحضارية والثقافية، لا سبيل إلى إلغائه، ولكن الإسلام لا يريد لهذه الخصوصيات أن تمنع التفاعل الحضاري بين الأمم والشعوب والتعاون فيما بينها.[16]

وهنا يجب أن تظهر صورة الإسلام الذي يجمع تحت لواءه كل الأطراف المختلفة من غير استبداد أو اضطهاد، أو تمييز عنصري، ويحفظ للجميع حقوقهم. وهذا ما عبر عنه " أوجست كونت " بقوله: "إن عبقرية الإسلام وقدرته الروحية لا يتناقضان البتة مع العقل كما هو الحال في الأديان الأخرى؛ بل ولا يتناقضان مع الفلسفة الوضعية نفسها، لأن الإسلام يتمشى أساساً مع واقع الإنسان، كل إنسان بما له من عقيدة مبسطة، ومن شعائر عملية مفيدة ! ".[17]

كما نادى الإسلام باستعمال الحجة والبرهان، ومقابلة الأفكار بالأفكار لا بالعواطف، قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: 111]، بعيدا عن استعمال القوة واستظهار العضلات، واعتماد لغة العنف والتعصب، وتأجيج المشاعر وتأليب الرأي العام وإثارة الفتن، والاستفادة من الأوضاع المتردية لفرض فكر معين أو توجه خاص، واعتماد كل هذا تحت راية الحرية في الحوار وكون الغاية تبرر الوسيلة.

لقد كان منهج الحوار في الإسلام فريدا من حيث أسلوبه وطريقته والتي حددتها الآية قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: 111]. فأول أساليب الحوار أن يبدأ بالحكمة، وتكون باستغلال نقاط الالتقاء وتثمينها، وجعلها قاعدة للحوار، والارتقاء لطرح الأفكار وعرض الآراء بأسلوب رصين وثقة في النفس، والحكمة تعني استخدام ما خبره الإنسان في حياته وتجاربه. وهذا يعدد طرق الاستدلال

لإقناع الطرف الآخر، ثم يأتي المنهج الثاني وهو استخدام الموعظة وأغلب المواعظ تكون مؤثرة في العواطف والأحاسيس، وتهيج النفوس وترقق القلوب، لكن وصفها الإسلام بالموعظة الحسنة، لكي يجتهد الإنسان في اختيارها فيحسن عرضها ويقوى تأثيرها، فإذا اشتد الحوار وصل إلى درجة الجدال حين لا تنفع حكمة ولا موعظة حسنة، والجدال لا يكون بالتشدد والخصام، بل هو رفع المستوى في التحاور والاحتجاج على الأفكار والاستدلال عليها للإقناع بها.

يقول الشيخ يوسف القرضاوي: "ومن الملاحظ على التعبير القرآني المعجز في الآية: أنه اكتفى في الموعظة بأن تكون(حسنة)، ولكنه لم يكتف في الجدال إلا أن يكون بالتي هي(أحسن)، لأن الموعظة – غالباً- تكون مع الموافقين، أما الجدال فيكون –عادة- مع المخالفين؛ لهذا وجب أن يكون بالتي هي أحسن. على معنى أنه لو كانت هناك للجدال والحوار طريقتان: طريقة حسنة وجيدة، وطريقة أحسن منها وأجود، كان المسلم الداعية مأموراً أن يحاور مخالفيه بالطريقة التي هي أحسن وأجود".[18]

فيمكن استثمار عنصر الدعوة إلى الإيمان كأساس يقوم عليه حوار الأديان السماوية. ويمكن استثمار جانب الأخلاق والقيم العامة كأساس لحوار الأديان الأخرى غير السماوية، ومنه الانطلاق إلى أنواع أخرى من الحوارات.

والإسلام ضد الإكراه المباشر للناس للاعتقاد بما لا يريدونه، أو تكميم الأفواه لعدم التصريح بآرائهم، أو التنازل عن الثوابت الدينية والخصوصيات الفكرية، بل يدعو للتعاون على ما فيه خير الإنسانية وحماية حقوق الإنسان التي جاءت بها كل الشرائع السماوية، وهو ما جسدته رسائل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الملوك وقادة الحضارات الأخرى، وما عبرت عنه الأحكام الخاصة لأهل الذمة، واحترام مقدساتهم وشعائرهم وأداء عبادتهم بحرية في أرض الإسلام، والمعاملة الطيبة والحقوق المساوية لحقوق المسلمين، وحماية أموالهم وأعراضهم. فهذه هي سماحة الإسلام وتطبيقه لمبدأ الحوار والتعايش بين الشعوب والأمم في ظل الاختلاف.

خامسا: دور المؤسسة الدينية في نشر ثقافة الحوار:

انطلاقا من الدعوة الصادقة والجادة للحوار في الإسلام، كأساس للتعارف والتواصل بين البشر، ولأهمية الدين كعنصر جوهري في قيام الحضارات ونهضتها، كما يقول مالك بن نبي «قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين»[19]، وبيانا لمقولة عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم أن "المؤسسة الدينية هي وحدها القادرة على أن توحد البشر في مستوى تصوراتهم ومشاعرهم"، يظهر الدور المهم للمؤسسة الدينية في نشر ثقافة الحوار في المجتمع، وتحقيق الوحدة والأمان في العالم. فهي في حقيقتها عبارة عن قناة تواصل بين مختلف شرائح المجتمع، لأن الدين من أهم عناصر اجتماعهم، فهي تعمل على نشر تعاليمه وترسيخ القيم الاجتماعية

والأفكار الصحيحة الوسطية، وتعميق الحوار بين أطياف المجتمع، واحتواء الشباب وتشجيع الإبداع والفكر النير، وبعث الوحدة والتعاون بين صفوف المسلمين، والتركيز على القضايا الهامة والتحسيس بها، وذلك عبر مختلف الهيئات والمراكز الدينية ومن خلال المساجد ودور القرآن الكريم، والمراكز الإسلامية ومدارس تعليم القرآن الكريم.

ودور المؤسسة الدينية في نشر ثقافة الحوار يتجلى على مستويين:

- حوار داخلي: ويكون مع الذات نفسها، أو بين أفراد المجتمع الواحد لتباحث الأفكار وإيجاد حلول، للقضايا المشتركة ومعالجة أدواء المجتمع. والمناداة بالحوار الإسلامي-الإسلامي، للتقريب بين المذاهب والطوائف، ومواجهة الفكر التطرفي، وموجة التغريب التي طالت القيم والأخلاق والأفكار، ومحاولة توسيط فكر المجتمع.

- حوار خارجي: يكون مع الثقافات الأخرى، لإيجاد لغة واحدة ومشتركات عامة للتبادل والانتفاع، والدعوة للتعارف بين أصحاب الأديان والثقافات المختلفة. ورد الشبهات المثارة حول الإسلام وإبراز صورته السمحة.

ومما تواجهه المؤسسة الدينية كتحد لها في هذا الإطار، هو تشعب التيارات الفكرية والمذاهب الدينية، ودخول الأفكار السياسية والحزبية والطائفية، إلى هيئاتها ومراكزها. فإن لم تكن ظاهرة في الهياكل العليا، فإنها تجد مرتعها في المساجد النائية في القرى، وفي المراكز القرآنية والدعوية الصغيرة، أين لا تكون الرقابة مسلطة عليها، وتستفيد من جهل الأفراد بحقيقة الفكر المسلط عليهم، وحسن نواياهم وتعطشهم للتعلم الديني، وغياب المؤسسة الدينية كحارس أمين للفهم الصحيح للإسلام، نظرا للقيود المفروضة عليها من طرف الحكومات، بالإضافة إلى التوارث السلبي للأفكار، والنمط التقليدي الذي تسير به هذه المؤسسة وهياكلها، وابتعادها عن مواكبة الواقع بروح الدين، وتحقيق مقاصده العليا. وكلها عوائق وتحديات تُوظَف لتخريب الأمة وشبابها.

ويُعد الأئمة من أهم العناصر الفاعلة في المؤسسة الدينية، وهم المسؤولون عن الاتصال المباشر بأفراد المجتمع، عبر الخطاب الديني وتحقيق أهداف المؤسسة الدينية. فهم قادرون على تعميق الحوار في المجتمع، وسد أبواب الفرقة وجمع كلمة المسلمين، على الحق وعلى خدمة الوطن والصالح العام. بما يمتلكونه من هيبة ومكانة داخل المجتمع، وبما لهم من حُضور في أحداث الناس وحياتهم كالأعراس والمآتم، ونشاطهم الدعوي في المحاضرات والفعاليات المختلفة. ومن خلال الخطب والدروس والمواعظ، واستثمار المناسبات التي يجتمع فيها المسلمون.

كما أنهم قادرون في نفس الوقت على غرس فكرة التمايز والتضاد، بالطعن في الآخر وتأجيج الصراع بينه وبين المسلمين، وتدعيمها بالفهم الخاطئ للنصوص الشرعية، اجترار الفقه القديم

الذي لا يتوافق وروح الإسلام في دعوته للاجتهاد ومواكبة المستجدات والنوازل، كاعتماد التقسيم الفقهي القديم للعالم إلى دار إسلام ودار حرب، متناسين في ذلك دار العهد التي أشار إليها الفقهاء، وقد أكدت على احترام العهود سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، كما أكد الإسلام على علاقة السلم مع الغير قال تعالى: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الأنفال: 61] .وقد ينساق كثير من الأئمة إلى خطاب التعميم، وجمع الآخر بكل أطيافه وثقافاته وأديانه في سلة واحدة. ويتسرعون في الدعوة إلى القتال والحرب واستثارة الفتن. والمطالب بالتطبيق الصارم لأحكام القرآن، فتشيع الفوضى ويعُم الخراب الأمة.

والنوع الثالث من الأئمة يأبى أن يتحدث في هذا الشأن، ويعتبره موقفا سياسيا، متناسيا أن الإسلام منهج حياة. فيصمت ولا يُشير للقضية أبدا، خوفا من السلطة أو من التيار المتطرف يمينا أو يسارا، ويغوص في قضايا هامشية في المجتمع، أو يغرق في فقه الطهارة والصلاة ولا يتجاوزه أبدا. وهو بهذا يكون مُعينا للفكر المفسد وداعما له، بإخفائه الحقائق ونشر الجهل في أمور الدين الإسلامي، الذي هو منهج حياة يهتم بكل الأمور والجوانب الثقافية والحضارية. منساقا في ذلك مع مفهوم الدين في الغرب، على أنه مجموعة من الطقوس تؤدى في زمن محدد وفي مكان معين، وأنه يمكن أن يكون له خطاب روحي، لا علاقة له بأمور الدنيا ومعاش الناس وحياتهم اليومية خارج أسوار ذلك المكان.

وفي ظل هذه الأفكار المغلوطة والتحدث باسم الدين من طرف الرويبضة وأشباه الأئمة، يميل الفرد المسلم إلى الانغلاق والتقوقع على الذات، والاهتمام بالمصلحة الشخصية على حساب المصلحة العامة. وتبقى هذه الأفكار حبيسة العقول لا تظهر على السطح علنا، وتتغذى على فُتات الحقد والكُره، لتنجلي بعدها في فكر تخريبي لا يؤمن إلا بوجود طرف واحد، ولا يقبل حوارا أو تسامحا وتعايشا ولا يتقبل الآخر، الذي يختلف عن دينه وانتمائه وفكره، وتتهدم جسور التواصل بين طوائف المجتمع المختلفة، وتُقطع الوشائج مع الغرب كلية ويصبح عداء وصراع، نابع من جهل بمبادئ التسامح وحقيقة التعايش السلمي وضرورة فهم الآخر.

لذلك لا يجب أن يُسمح باستغلال المؤسسات الدينية للأغراض الشخصية، وتعبئة الناس بالأفكار والتوجهات، لأن هذا هو السبب الرئيسي الذي يُفقد المؤسسة الدينية مكانتها، ويُبعدها عن الدور المنوط بها، في جمع شمل الناس وتوحيد كلمتهم، ومنحهم الأمان. لما يعانونه من تخبط وسط الأيدولوجيات والتجاذبات السياسية والاجتماعية، والصراعات الطائفية والفكرية، والتي تكون منطلقاتها أحيانا من الاختلافات المذهبية والعقائدية الدينية، لكن حقيقة الدين واسعة تسع الجميع.

ومن أدوار المؤسسة الدينية الهامة هو ضرورة نشر الوعي الديني، من خلال التفريق بين فكرة التدين وبين فكرة التطرف في الدين، فالدين في أساسه حاجة روحية إنسانية فطرية، تقوم على

منهج الوسطية والاعتدال، أما التطرف فهو التشدد والتعسير على النفس وعلى الناس، بدافع حب الدين وتطبيقه. ولديه أسبابه التي تُنتجه. فعلى المؤسسة الدينية التنبه لها ومعالجتها دون تريث، للخطر المحدق بالأمة من هذا الفهم الخاطئ للدين.

ولن تنجح المؤسسة الدينية في نشر الحوار، إلا إذا جددت الخطاب الإسلامي بما يوافق العقل، ويقوم على الحجج والبراهين ولا يناقض الدين ويحقق مقاصده، ويواكب العصر في قضاياه ووسائله. منهجه في ذلك الحكمة والموعظة الحسنة. فيكون هذا الخطاب نتاج عملية تفاعل العقل المسلم مع النص الديني في سياق حضاري، وبهذا يتعمق الطرح وينفذ إلى الزوايا المظلمة فيُضيئها ويعالج الأفكار المريضة ويُقدم البدائل، في خطاب متوازن هادئ ذي أفق عالمي.

أما على مستوى الحوار الخارجي، فلابد للمؤسسة الدينية من فتح باب الحوار في الأديان، وتجنيد العلماء والمحاورين الأكفاء، والسعي لتوحيد الجهود على مستوى جميع المراكز الإسلامية، لإظهار الإسلام بصورة مشرفة في العالم. ودعم المراكز الإسلامية الدعوية، التي تنشر الإسلام في العالم. وإرسال بعثات الدعاة الوسطيين، حتى يساهموا في تبليغ الدعوة بالتي هي أحسن. والذود عن حياض الإسلام في الغرب. وإعانتهم ماديا، ومساعدتهم في نشر الكتب التعريفية بالإسلام، وإخراج قدوات ونماذج صالحة تمثل الإسلام حقا. والاهتمام بالشؤون الدينية للجاليات الإسلامية، وقضايا الإسلام في الغرب. وإعطائهم الفتاوى التي تناسب حياتهم، ووضعهم الديني والاجتماعي. وإقامة علاقات مع دول الغرب، مبنية على فتح باب الحوار من خلال هذه المراكز. وإقامة المؤتمرات والندوات، وتبادل الأفكار والرؤى النافعة للأمة. فتكون واجهة معتدلة للفكر الإسلامي، وعدم ترك المجال للفكر المتطرف بالولوج الى هذه المراكز. وكل ذلك يستدعي متابعة جادة لأمور المسلمين في بلاد الغرب.

ولكي تحصل المؤسسة الدينية على الدعم المادي والمعنوي من المسلمين، لابد أن تُعدل النظرة الإسلامية للآخر، فليس كل الغرب خصما ومعاديا للإسلام، بل هم مستويات ثلاثة كما قال المنصف المرزوقي: "غرب الأنظمة وهو قبيح، لنا الحق في مواجهته لأنه غرب الاستعمار في السابق وغرب دعم الديكتاتوريات في الحاضر. وغرب القيم والتكنولوجيا وعلينا أن نتعلم منه كما تعلم منا. وهناك غرب المجتمعات المدنية وهذا غرب حليف لنا وصديق ومن الغباء وضعه في السلة ذاتها مع غرب الأنظمة."[20]

ومن التحديات التي تواجهها المؤسسة الدينية في الحوار الخارجي، النظرة الغربية الاستعلائية واستصغارها للآخر وأفكاره والتشكيك في معتقداته وقدراته، كونه غير مكافئ لها ولتفوقها المادي التكنولوجي. هذا النظرة تمنع الحوار من أن يصل إلى أهدافه. كما أنها تجعل الطرف الضعيف يميل إلى العيش في الماضي، ويتدثر بأصوله ومبادئه وإنجازاته الماضية كرد فعل، ومنه

ينتج المعاداة للثقافات الأخرى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المؤسسة الدينية وحدها غير قادرة على مواجهة التحديات الحضارية، وبناء الشخصية الإسلامية الوطنية المتزنة، ونقل المجتمع إلى خط الوسطية والاعتدال، وتحصينه من الثقافات الهدامة. فلا بد من أن يتكامل دورها مع المؤسسات المجتمعية الأخرى، والهيئات الرسمية والوسائل الإعلامية، وتتناسق الجهود وفق متطلبات المجتمع، فالكل مسؤول عن رفع شعار الحوار بين الحضارات والثقافات من موقعه.

سادسا: وسائل المؤسسة الدينية ودورها في نشر ثقافة الحوار:

للمؤسسات الدينية هياكل ومراكز تنشر أهدافها، وتساعد على تعميق الحوار وتعزيز آليات العمل به ومنها:

1. المسجد: لقد كان المسجد النواة الأساسية التي انطلق منها الإسلام، والندوة التي يجتمع فيها المسلمون. يتباحثون أمور دينهم ودنياهم، وهو مكان العبادة ودار القضاء ومغرس الآداب والقيم ومدرسة العلم. فكان منارة في المجتمع الإسلامي، تنشر قيم الحرية والتعايش والحوار والتسامح. وتعميق أواصر المحبة، وبسط الأمن والاستقرار في المجتمع، وهو المكان الذي يرتاده الناس طواعية، بحثا عن الأمان الروحي والاستقرار الإيماني، فتلتقي فيه شتى الرؤى والأفكار ومختلف التوجهات والتيارات، ولإبراز دور المسجد يقول الشيخ يوسف القرضاوي: " إن رسالة المسجد تكمن في كونه جامعة شعبية للتثقيف والتهذيب، وبرلمان دائم للتشاور والتفاهم، ومؤتمر عام للتعارف والتحاب، ومعهد للتربية العلمية".[21]

أما في هذا العصر فقد انحصرت رسالة المسجد في كونه مكان تؤدى فيه العبادات. بل أصبحت بعض المساجد تفتح أبوابها عند كل أذان فقط ولمدة محدودة وقصيرة. وضاعت رسالة المسجد العظيمة، كونه المحضن للشخصية الواعية المتزنة. وهذا نتيجة للإهمال المعنوي للمساجد اليوم، فكانت نتيجته وبالا على المجتمع. فالاهتمام المادي بزخرفة المساجد، وإطالة المآذن، وتوسيع الباحات، لا يُنشئ الفرد المسلم الذي كان يُنشئه المسجد في القرون الأولى. فدور المؤسسة الدينية في العناية بالمسجد تقوم في أساسها على اختيار الأئمة والخطباء ذو التوجه الوسطي، الأكفاء في أمور دينهم. ومساعدتهم ببرامج دعوية هادفة، تناسب الفرد عمريا وفكريا، وتطرح القضايا العالمية وتناقش أمور الإسلام بوعي متزن، وتغرس القيم الخلقية وتتعهدها بالسقي والاهتمام، حتى تظهر في سلوكيات الناس، وتحقق الشخصية الإسلامية الحقة. هنا يكون المسجد قد أدى وظيفته على أكمل وجه.

إن تطوير الخطاب المسجدي بما يتلاءم مع حياة الناس، وفتح النقاشات في قضايا فكرية

وعصرية، يجعل الناس أكثر وعيا وفقها للدين. وعرض اختلافات الآراء وأدب العلماء في الاختلاف، وإبراز حقيقة الإسلام في تعاملاته مع الآخرين، يقوي حس التقبل في نفوس الناس، ويدعم مساعي الحوار الرامية إلى تكوين جيل واع بدينه، مثقف في تاريخه وأفكاره، واثق من نفسه ومعتز بحضارته. يسعى للنهضة بأمته، قادر على مواجهة التسربات الفكرية المخالفة للوسطية. كما أن تحصين المسجد بالكتب والنشريات النافعة، يساهم في أدائه لدوره الرسالي. ويفيد المجتمع في تنمية فكره، وتروي عطشه في فهم دينه ودنياه.

إن الخطاب المسجدي في حديثه عن الدين، إذا لم يهيئ نفوس المستمعين لتقبل الآخر، ولم يقنعهم بتأكيد الإسلام على حرية المعتقد والفكر، فإنه عند انتقاده لفكر أو تيار معين، وعندما يثني على الإسلام في مقابل الأديان الأخرى، ويرميهم بالكفر والضلال، قد يعمق الكره في نفوس السامعين فتسيطر فكرة العداء على العقول. وقد يؤجج الخلافات المذهبية، والصراعات الطائفية، والمجادلات السياسية بين أبناء الدين الواحد. فتزداد الهوة بين الفرقاء، في شكليات لا نهاية لها ليست من صميم الدين. ثم تنطلق الفتاوى بالتكفير والإخراج من الدين، ووجوب القتل والقتال وتطبيق الشريعة، على حساب الدماء والأرواح. لذا وجب وضع أُطر معينة للخطاب المسجدي، ومراقبة صارمة لما يحدث في المساجد. دون التضييق على العلماء والأمة أو تحديد الأفكار والعناوين للخُطب والدروس، كما هو الحاصل الآن في بعض المؤسسات الدينية. ويمكن عقد ندوات ودورات، تفتح المجال للأئمة للتعبير عن أفكارهم ورؤاهم، وشرح مناهجهم وأفكارهم وأساليبهم، ومن خلال هذه اللقاءات والمشاورات تُحدد المؤسسة الدينية التوجهات والأفكار المناسبة التي تتبناها. وكل ذلك سيضمن لهذه المؤسسة القبول الاجتماعي، وثقة الناس بها، وحرص كل إطاراتها ورجالها لتحقيق نجاحها في أداء رسالتها.

إن المسجد يُعد القاعدة الصلبة للمؤسسة الدينية وواجهتها المباشرة في المجتمع، فإذا اهتمت به وأولته عنايتها، واهتمت بالأئمة وحسن اختيارهم وتكوينهم، استطاعت أن تحقق أهدافها وتؤسس لفكر معتدل، فتقي المجتمع من الأفكار الدخيلة عليه، وكل ما يؤدي إلى فساده.

2. مراكز إعداد وتكوين الدعاة والأئمة والمرشدين : وهي المراكز المسؤولة عن تخريج الأئمة والدعاة والمرشدين والمرشدات، لتعليم الناس والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وسد حاجة المساجد والمراكز الإسلامية للطاقات البشرية. وتهدف المؤسسة الدينية من إنشاء هذه المراكز، لرفع مستوى الأداء الدعوي والكفاءة العلمية، وتنمية القدرات والمواهب والتدريب العملي للدعاة، وإعدادهم إعداداً يجمع بين الأصالة والمعاصرة. بعيداً عن التعصب والمذهبية، وتزويدهم بالمهارات للتميُّز في الخطابة. وعقد منافسات بينهم، وتحفيزهم للإبداع في الدعوة

والحوار. وهذه المراكز مهمة في غرس الروح الإسلامية في المجتمع، وتحصينه من الغزو الفكري. وتُعتبر أداة لإحياء رسالة المسجد، بتجديد الخطاب الديني.

3 . المدارس القرآنية : ما زالت المدرسة القرآنية تستقطب الآلاف من المسلمين وخاصة حديثي السن، بما يُسهل عليها مهمة نشر ثقافة الحوار بين صفوف روادها، وتعويدهم منذ الصغر ومن خلال الآيات الكريمة على احترام الآخر، وتقبل اختلافه دون تعصب أو تشدد معه. وغرس المنهج الرباني في الحوار في نفوس النشء، فيشُب واعيا بمبادئ التواصل مع الناس متزنا في شخصيته.

4 . لجان الفتوى وإصلاح ذات البين: هي هيئة خاصة تبت في القضايا الفقهية المعاصرة، وهي في منهجها تنطلق من الحوار بين الفقهاء المتخصصين، وتتحرى الرأي الراجح في ذلك. لتحقيق الوحدة في الفتوى نظرياً وعملياً في المجتمع، ونشر الفقه الوسطي البعيد عن التعصب، وحل مشاكل الناس بالحسنى، وتحقيق أصول الاجتهاد بما يوافق الكتاب والسنة. وهي مهمة جليلة لابد من حصر مجالها وأفرادها وتنظيمها. والمؤسسة الدينية من خلال هذه اللجان تعمل على تجنب الفتاوى الهوائية والأثيرية عبر القنوات الفضائية، التي لا تعتمد على مرجعية فقهية، ولا تلم بحيثيات القضايا وواقع المستفتي. وعلى هذه اللجان التأصيل لمستجدات الأقليات المسلمة في الغرب وتكييفهم مع واقعهم.

5 . الكتب والمجلات والمطبوعات الإسلامية: إن اعتماد المؤسسة الدينية على نشر العلم والمعارف الدينية، ونقل أفكار المؤتمرات والبحوث العلمية من الطبقة المثقفة إلى العامة، يُدعم التواصل بين أفراد المجتمع، وينمي الوعي المجتمعي. مع ملاحظة اختيار المواضيع الهادفة والمفيدة للأفراد، بعيدا عن البحوث التأصيلية والاجتهادية. كما أن نشرات الدعوة والفتوى يساهم في التكامل بين هياكل المؤسسة الدينية، ويقرب الفرد من هذه المؤسسة أكثر. وقد تكون الكتب دعوية وتعريفية بالإسلام، تدعم الحوار الثقافي بين الشعوب وتفتح آفاق التعارف والتفاعل بينها، شعارها في ذلك قال تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ [الحجرات: 13]

على أن يتم إيصال هذه المنشورات لتكون في متناول الناس، من خلال توفيرها في المساجد، وأن يتم توزيع هذه الكتب والمجلات بسعر رمزي في المكتبات. وعلى المؤسسة الدينية إنشاء دار طبع ونشر، تكون تابعة لها تسهر على الإشراف على هذا المشروع.

6 . القنوات الإعلامية: تستطيع المؤسسة الدينية أن تجعل من القنوات الإعلامية وسيلة هادفة لنشر الحوار وتوسيع دائرته، فقد ظهرت اليوم قنوات دينية خاصة تحمل على عاتقها الدعوة إلى الإسلام. لكن يشوبها المذهبية والطائفية، وأغلبها قنوات خاصة، لذا على المؤسسة الدينية أن تقوي دورها الإعلامي وتهتم بهذا المجال الذي يكثر رواده من جميع فئات المجتمع. من خلال عقد اللقاءات ونشر

المحاضرات والندوات والمناظرات والمواعظ عبر شاشاتها، واختيار العلماء والمفكرين والأئمة الذين لهم حظوة في نفوس الناس، حتى يحدث التأثير والاستجابة، وتقديم البدائل الهادفة للشباب في مقابل ما تعج به القنوات الأخرى من غث وسمين. والتركيز على الوعي الديني وتقوية الإيمان، والدعوة للوحدة وتقديم الفتاوى المناسبة لكل قطر من طرف أئمة البلد نفسه، لأن لكل بلد خصوصياته الفقهية يعلمها رجال الفتوى. وبيان أخطار الأفكار المتطرفة، على أن تولي اهتماما للتعريف بالمذاهب والثقافات الأخرى لتعريف الناس بها، وبيان إيجابيات التعامل معها والتحذير من سلبياتها.

وعلى القنوات الإسلامية ذات الرسالة الوسطية اليوم، أن تتجنب الطرح الضعيف، والتذبذب الفكري والأسلوب القديم، وعليها أن تنشط في مواسم الطاعات. وأن تعمل جاهدة لمواكبة الواقع، وألا تسير بخطى بطيئة في عصر السرعة والتكنولوجيا. وكل ذلك يتطلب تكاثف الجهود وخاصة من طرف المؤسسة الدينية. فهذه القنوات تحتاج للاهتمام بها، وتخصيص رجال إعلام مهتمين بالشأن الديني لتسييرها. ودعمها ماديا ومعنويا، والعمل المشترك لتحديد رؤية واضحة لها. فكل ذلك سيُساهم في تحقيق أهداف المؤسسة الدينية، وعلى رأسها توطيد الحوار بين الفرقاء في العالم العربي والإسلامي، والحوار مع الغرب. وتستنهض الهمم للقضاء على الفساد والفرقة، وتسعى لتحقيق التسامح والتعايش بين الشعوب والأمم، والتعاون بين الحضارات وتبادل المفيد من المعارف والثقافات.

7 ـ شبكة الانترنت: لا يوجد وسيلة في هذا العصر أكثر انتشارا من شبكة الانترنت، وهي الأسرع في إيصال الأفكار والإقناع بها. فموقع واحد يحيلك إلى مكتبة في موضوع واحد تبحث عنه. لكن خطرها بقدر انتشارها، ففيها تتوزع الأفكار والعقائد والأيديولوجيات بلا رقابة وتُستعمل فيها كل وسائل الإغراء والإقناع، وأغلب روادها من الشباب الذي ما فتئ ينهل من حقائق الدين والعلم فيتأثر بما يُروج فيها.

كما لا ينكر دورها في التواصل بين البشر في أنحاء مختلفة من العالم، ومساهمتها في تنمية التعارف بين الثقافات وإيجاد لغة حوار قريبة من الجميع، وسهلت إيجاد المشتركات الحضارية وعملت على توحيد جهود المنظمات والجمعيات المختلفة في العالم، ونشر قضايا الإنسان في كل المجتمعات، والاستفادة من تجارب الآخرين. وهي وسيلة للتعريف بالدين الإسلامي والدعوة إليه ورد الشبهات عنه، وبيان الصورة المشرقة له. وهو ما يجعلها من الوسائل التي يجب أن تستثمرها المؤسسة الدينية في خدمة الدين والتواصل الحضاري.

سابعا: الخطاب الديني وحوار الحضارات :

إن الحوار بين الحضارات فرصة للتعبير الصادق عن أبرز قيم الحضارة الإسلامية، وسمات الشخصية الإسلامية المتوازنة. فالعالم اليوم عبارة عن قرية صغير تنتشر فيها الأفكار

والأيديولوجيات، وكلٌ يطرح فكره ويُحاجج من أجله. وفي ظل هذا التفاعل الحضاري تظهر المشتركات الحضارية العامة، تسهل التواصل بين بني البشر. هذا التواصل يعمل على تكامل المعارف، وتشجيع الإبداع وتجديد الأفكار، فيُسهم الجميع في بناء الحضارة العالمية.

والخطاب الديني اليوم يواجه انغلاقا تاما على الأفكار العالمية في عصر الانفتاح، خوفا من ضياع الهوية الوطنية والإسلامية. كما أن فكرة قبول الأخر تُعد تحديا آخر للخطاب الديني، نظرا للفكر القديم المتوارث، وتأثير ما يحدث في الساحة السياسية على هذا الخطاب، ويؤجج ذلك بعض الكتابات والأفعال المغرضة من الطرف الآخر بدافع الاستفزاز أو عن جهل مركب منه. كما أن حالة التخلف الحضاري زادت الأمر سوءا بين دعاة الانفتاح العالمي الحر، وبين دعاة الفكر الانغلاقي الذين ما زالوا يهابون اللقاء مع الآخر والاصطدام به. فيظهر الارتباك في الخطاب الديني بين الأصالة والمعاصرة.

ولمواجهة هذا التحدي على الخطاب الديني أن يُحاكي الإنسان المسلم بمنظور عالمي، ويُعزز النظرة الشمولية في التفكير، ويكسر حاجز التقوقع. فمُخاطبة الغرب بنفس آليات مخاطبة المسلم العربي لا تؤتي ثمارها، لاختلاف الثقافات وتغير الواقع وتمايز التاريخ. والخطاب الديني هو الوسيلة الأساسية للمؤسسة الدينية لإيصال الفكر الإسلامي الوسطى، وحماية الدولة والمجتمع الإسلامي من خلل الفهم ولذا لابد من أن يتوفر فيه بعض الخصائص:

1. لا بد أن يكون خطابا علميا مدللا بالنصوص الشرعية فيستشهد بالآيات والأحاديث في محلها ولا يعمد إلى لي أعناقها. وأن يكون صادقا في نقل أقوال العلماء وأحداث التاريخ بدون إخراجها عن إطارها، أو تشويه حقيقتها أو تفسيرها بما يوافق الهوى.
2. تحديد المفاهيم الدينية بدقة حتى يغلق باب التأويل والزيادات والفهوم الخاطئة فهي التي فتحت المجال واسعا أمام زيادة الهوة بين المذاهب والتيارات والأحزاب. وهذا من خلال المراجعة والنقد.
3. الابتعاد عن التكرار في المواضيع، والرتابة في الطرح، والتعميم والارتجال، وتوظيف العلم الحديث في الإقناع، مع مراعاة المستويات الفكرية والثقافية للناس.
4. أن يؤمن بالتنوع والتعدد، ولا يجعل الفكر الناطق هو الفكر الحق، وما خالفه باطل مطلق، فقد قال الإمام الشافعي قولة كانت قاعدة أساسية في أدب الحوار والتواصل مع الناس"رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأيك خطأ يحتمل الصواب". فلابد من الأخذ بهذه النسبية لعدم وجود الكمال في الإنسان.
5. الخروج من بوتقة تقديس نصوص التراث البشري، وتسخير العقل لخدمة الدين، وتجديد نشاطه بفهم النصوص على حسب مقتضيات العصر، والتكيف مع الواقع.
6. تجديد لغة الخطاب الديني بعرض خطب ودروس تطرح مقاربات فكرية، وتعالج المواضيع

المجتمعية والاقتصادية والتربوية والسياسية، وتصحح الأفكار السلبية، وتحارب الفساد والآفات الاجتماعية والانحراف السلوكي.

7. تقديم برامج وحلول عملية لمشاكل الواقع وجمع الناس حولها لتطبيقها، فلا يكتفي بالتنظير والطرح السطحي للأمور بل يغوص في الأعماق ويستخرج الحلول، ويُقدم البدائل للأفكار الخاطئة، ويستنهض الهمم للتنمية الشاملة.
8. أن يكون خطابا حواريا بين أطراف المجتمع وبين ثقافات العالم، يُعزز مبدأ الشراكة والتوافق بين الأطراف. فلا داعي لأن يُقسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، إلا مع من اعتدى؛ فالقرآن الكريم جاء لكافة الناس، وترك لهم حرية الاختيار بين الإسلام أو البقاء على أديانهم، ودعاهم بالحسنى وبلا إكراه لقوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾[البقرة: 256].
9. التوازن في طرح المواضيع، بحيث يكون عرض الموضوع شاملا، فلا يُعرض موضوع الجهاد مثلا بمفهومه وفضله وضرورته، ثم لا يتعرض لشروطه وأنواعه، فيخرج السامع بانطباع عام لم تنضبط له حدوده. أو أن يتم التركيز على سلبيات المجتمع والشباب أو غيرها من الأمور دون ذكر الإيجابيات، فيكون خطابا سلبيا ومعول هدم للنفوس والهمم.
10. التركيز على الجانب الإعلامي لدعم أهداف الخطاب الديني، وتوحيد المُخرجات سلوكا وقيما، وتحسين صورة الإسلام. وتحديث وسائل عرض الخطاب الديني باستعمال الوسائل الحديثة، وبما يُسهم في عرض مختلف الآراء.
11. تأكيد الهوية الإسلامية وتنمية الوعي بها ومكانتها في حوار الحضارات، وعدم الانسياق وراء أهداف الآخر، والذوبان فيه أو الاصطدام معه والانزلاق إلى ردود أفعال للرد على سلوكيات وخطابات الآخر الهوجاء والمتطرفة. بل يُحاول نقده بمنطق العقل دون استعمال خطاب الكراهية أو العنف كسلاح للمواجهة.
12. تعهد الخطاب الديني بالتقويم والإصلاح، حتى لا يميل إلى التطرف أو ينحاز إلى التساهل واللامبالاة، أو يغلب عليه الطابع الشخصي والأهواء في الطرح، فيبتعد عن تحقيق أهدافه. ويكون سهما في قلب الأمة يُلقي به أعداء الدين طعنا وتشويها. وهذا التقويم لا يشمل جوهر النصوص الشرعية، بل في طريقة عرضه ووسائل بيانه، وقوة الأهداف، واختيار الشخصية المناسبة لطرح الخطاب ووقته ومكانه.

ثامنا: عوائق في طريق الحوار الحضاري:

من أهم الحواجز والعوائق التي توضع في طريق الحوار:

1. قلة الفقه وخاصة في موضوع الحوار وعدم النضج العقلي، والتحيُّز للمعتقدات والمواقف الدينية.

2. التطورات السياسية، والصراعات المختلفة بين الزعامات والهيئات الإسلامية في أيها يُمثل العالم الإسلامي، وبين قوى العالم على الزعامة الدولية.
3. الحُروب والصراعات الطائفية المنتشرة في المنطقة، والثورات العربية التي تورطت فيها أنظمة غربية.
4. التبعية الاقتصادية والثقافية للغرب والتنازلات المقدمة بسبب ذلك.
5. قوة التوجهات والتيارات المغرضة والرافضة للحوار الحضاري سواء في المجتمعات الإسلامية أو في الغرب.
6. فرض الشروط والمفاهيم والقيم من طرف الحضارات الأقوى.
7. عدم الانضباط في منهج الحوار، والاعتماد على الجانب العاطفي والنظرة الفوقية لإثارة الآخر.

خاتمة

على المؤسسة الدينية اليوم أن تستعيد دورها المعرفي والتعبدي، وتُجدد رسالتها بإعادة النظر في رؤيتها المنهجية، وأساليبها الدعوية وخطابها الرسالي، لتُحقق التوازن المنشود في المجتمع. وأن تقارب بين الرؤى والتوجهات، وتوحد الجهود في خدمة المجتمع، كما توحد الصفوف في الصلاة. منهجها في ذلك الحوار، تستميل به العقول والقلوب، وتُلين به النفوس الغليظة، وتبعث رسالة هادفة إلى المجتمع. تنشرها عبر كافة قنواتها في جميع المستويات، فيتربى عليه النشء والأجيال الصاعدة، وتغرس فيهم أُسس الحرية الدينية والدنيوية، فيشب الجيل على دين صحيح وفكر وسطي وقيم قوية، يبعث في الأمة الأمل في النهوض من غفوتها التي طالت. ويفتح لها آفاق التواصل الحضاري من جديد.

إن المؤسسة الدينية من خلال هياكلها قريبة من الناس، وتأثيرها أقوى في النفس من تأثير القوانين الوضعية، ويمكنها من إرساء مقومات الحوار وتهيئة الأجواء له، انطلاقا من الاتفاق على المبادئ المشتركة، والتميز بالأخلاق النبيلة وفي إطار الاحترام المتبادل. وفق منهجية الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن. فأسلوب الرفق واللين من أهم ما تحتاجه النفوس، في هذا العصر لتجاوز الأزمات. وتجديد آليات الخطاب الديني ومواكبته لمستجدات العصر، وتفعيل هياكل المؤسسة الدينية وتنشيطها والاهتمام بالطاقات البشرية فكرا ومنهجا. والانفتاح الحضاري على العالم بعقل يستوعب الآخر ويتفهم حاجاته وخصوصياته، فيحدث الأثر والتأثير.

ـ الإحالات:

1. سعيد بن سعيد العلوي، بحث المؤسسة الدينية والتجديد في العالم العربي، ضمن كتاب "حراسة الإيمان المؤسسات الدينية،" مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، ط3، 2011م، ص 27.
2. فاروق مداسي، قاموس مصطلحات علم الاجتماع، دار مدني، دط، الجزائر،2003، ص 223-224.
3. سمير الويفي، دور المؤسسة الدينية الرسمية في التغيير الاجتماعي، دراسة حالة مسجد أول نوفمبر باتنة، مذكرة ماجستير تخصص علم الاجتماع الديني، جامعة الحاج لخضر باتنة الجزائر2009/2010م.، ص 139

4. سعيد بن سعيد العلوي، مرجع سابق، ص28.
5. سعيد بن سعيد العلوي، مرجع سابق، ص28
6. ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجبل /دار لسان العرب، بيروت، 1988م، مج1، ص751.
محمد مسعد ياقوت، حوار الحضارات وخناجر في جسد الإسلام، موقع نبي الرحمة (www.nabialrahma.com)
7. الفيروز أبادي، القاموس المحيط، دار عالم الكتب سنة 1996، ج1، ص 659.
8. أحمد عبد الرازق أحمد: الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، القاهرة: دار الفكر العربي، 1990، ص11.
9. محمد مسعد ياقوت، مرجع سابق، ص6.
10. انظر: عبد الله الطريقي، الحضارة والعالم الآخر، دار الوطن، الرياض، 1415هـ، ط1، ص16-17.
11. توفيق محمد سبع: قيم حضارية في القرآن الكريم: عالم ما قبل القرآن، دار المنار، القاهرة، د.ت، ج1، ص31.
12. حسن عزوزي، الإسلام وترسيخ ثقافة الحوار الحضاري في عصر الصحوة الإسلامية، مجلة رسالة التقريب، ع44، ص15.
13. مجلة العالم الإسلامي (تصدر عن رابطة العالم الإسلامي) عدد 15 فبراير 1999 ص 3.
14. انظر: روجيه جارودي، من أجل حوار بين الحضارات، دار النفائس، ط1، 1411هـ.
15. عبد العزيز بن عثمان التويجري، الأمة الإسلامية في مواجهة التحدي الحضاري، سلسلة المعرفة للجميع، 1999 الرباط، ص 74.
16. رشدي فكار: نظرات إسلامية للإنسان والمجتمع، ص 31.
17. يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ص40، 41.
18. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ص66.
19. خير الدين عبد الرحمن، التثاقف عبر التباين الحضاري مجلة المعرفة – عدد 533 – شباط 2008.
20. يوسف القرضاوي العبادة والسلم دار الشروق القاهرة مصر، ص 88.

The role of the religious establishment in the founding of civilizational values of dialogue

Bachir BOUSSAHA* – Imen FERTAS**

Abstract

The religious establishment is one of the main pillars in the building of society, through which the state can impose its sovereignty and organize its affairs because of its sanctity and respect. It is able to consolidate the idea of dialogue between Muslims and support it by legal texts and biography of the Prophet. This leads to the founding of dialogue as a basis for peace and security between the spectra of the same society or between the Muslim community and other communities.

Keywords: The religious establishment, the dialogue of civilizations, coexistence, and the other accepts, difference.

* Institut des sciences islamiques – université d'El-oued.
** Magistère en sciences coraniques.

أثر الاختلاف المذموم في تخلف الأمة

بقلم

د/ أحمد بوسجادة(*)

ملخص

يتناول هذا البحث الحديث عن الاختلاف كيف كان ضرورة شرعية اجتماعية، من عهد الرسول ﷺ وأصحابه، في حياته وبعد مماته... إذ كان الاختلاف تنوعا وثراء علميا وفكريا. وظل الأمر على ذلك النحو حتى القرون المتأخرة، حيت تحول الاختلاف من دائرة المحمود إلى المذموم، ومن دائرة التكامل إلى دائرة الافتراق...

لقد تفرقت الأمة الواحدة إلى جماعات ومذاهب، وأصبح بأسها بينها شديدا، إذ تم التركيز على قضايا فرعية ثانوية، وجعل من الحبة قبة ومن النملة فيلا.

ففي زمن العولمة نجد كل الدول تتجمع وتتكتل، بينما أمتنا تتمزق وتتفرق. والنتيجة ما نلاحظه من تخلف في الميدان السياسي والاقتصادي والعلمي، ومن هنا وجب أن يتم التفكير بجدية في سبيل الخروج من دائرة الاختلاف المذموم إلى المحمود، وبالتالي من التخلف إلى التقدم، ومن الضعف إلى القوة، وهذا ما سوف يتضح من خلال المقترحات المقدمة في نهاية البحث.

الكلمات المفتاحية: الأمة، الاختلاف، التعصب، التخلف.

مقدمة

لقد اقتضت مشيئة الله سبحانه وتعالى في الخلق أن يكونوا مختلفين. لقوله تعالى:﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾[1].

قال البعض: للاختلاف خلقهم، وقال البعض الآخر: للرحمة خلقهم، وقال فريق آخر: للاختلاف والرحمة معاً.

كما اقتضت مشيئتة سبحانه وتعالى أن يكون الاختلاف ناموساً اجتماعياً وقانوناً عمرانياً ، تقوم

(*) أستاذ محاضر "أ"بقسم أصول الدين ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة

alisdi309@yaho.com

عليه مصالح العباد، وتحفظ به الأرض من الفساد. قال تعالى: ﴿ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ"[2] ﴾ وقال: ﴿ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾[3] إنه قانون التدافع الحضاري، إذ لولا أهل الحق الذين يصلحون ويمنعون شرور أهل الباطل، لاختل التوازن، وعم الخراب، وفسدت الأرض!!

والاختلاف بين المسلمين ضرورة شرعية وفكرية واجتماعية، اقتضتها طبيعة الدين والعقل. إن القرآن الكريم منه آيات محكمات، لا يمكن بحال من الأحوال الاختلاف حولها ، لأنها قطعية الدلالة، كوجوب الصلاة والزكاة والصيام..وغيرها، وأخر متشابهات، تتحمل الاجتهاد والتأويل العقليين، مثل: آيات العدة والوصية والميراث...وغيرها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سنة الرسول ﷺ إذن، فطبيعة فهم القرآن الكريم والسنة النبوية سببان رئيسان للاختلاف المحمود بين المسلمين. ومن هنا كان الاختلاف رحمة وتنوعا، على عهد رسول الله، ومن بعده، وسوف يظل كذلك إلى يوم الدين

لقد وقع الاختلاف بين الملائكة[4]، مصداقا لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[5]، وصح في الحديث اختلاف ملائكة الرحمة وملائكة العذاب في مصير الذي قتل مائة نفس ثم خرج تائباً.

وقد ثبت الاختلاف بين الأنبياء أيضاً، مثل: ما كان بين موسى وهارون. عليهما السلام. حول ما ابتدعه بنو إسرائيل في غياب نبيّهم موسى [6]، واختلف داود وابنه سليمان . عليهما السلام . حول حكم الغنم إذا نفشت في زرع القوم[7]، واختلف موسى والخضر عليهما السلام، حول نقاط ثلاث مشهورة[8]، وتحاج موسى وآدم –عليهما السلام–

واختلف أصحاب رسول الله ﷺ في حياته ولم ينكر عليهم ذلك، بل أحيانا يقر هذا وذاك على الصواب، مثل إقراره لصلاة الفريقين في بني قريظة، وإقراره لصلاة الصحابيين اللذين كانا على سفر، حيث أعاد أحدهما بعد أن وجد الماء في الوقت ولم يعد الآخر.

كما اختلفوا حول أسرى بدر، ومصالحة غطفان في غزوة الخندق، وفي حادثة الإفك، وفي صلح الحديبية، وفي الخروج وعدمه لملاقاة المشركين في غزوة أحد، وفي التزام الرماة بالبقاء في مواقعهم والمشاركة في جمع الغنائم، وفي رفع الحدث الأكبر بالتيمم، وقراءة البسملة، وحول تقسيم الغنائم بين المهاجرين والأنصار...

كما اختلفوا بعد مماته حول قضايا كثيرة، منها: اختلافهم حول دفنه ﷺ وموته، وأرض فدك، وإنفاذ جيش أسامة بن زيد وتأميره على الجيش، وجمع القرآن، وقتال المرتدين ومانعي الزكاة،

وسهم المؤلفة قلوبهم، وتولي الخلافة، ومراعاة السبق في الإسلام في توزيع العطايا، وتقسيم أرض السواد، كما اختلفوا حول العدة، والإيلاء، والنفقة والسكنى للبائن، وميراث الجد مع الإخوة، وميراث الجدة ، وجلد شارب الخمر، والطلاق بالثلاث،والغسل، وما ينقض الوضوء، ومئات القضايا حول فهم الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية. يقول ولي الله الدهلوي: "وقد كان في الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من يقرأ البسملة ومنهم من لا يقرأها، ومنهم من يجهر بها، ومنهم من لا يجهر بها، وكان منهم من يقنت في الفجر، ومنهم من لا يقنت في الفجر، ومنهم من يتوضأ من الحجامة والرعاف والقيء، ومنهم من لا يتوضأ من ذلك، ومنهم من يتوضأ من مس الذكر ومس النساء بشهوة، ومنهم من لا يتوضأ من ذلك، ومنهم من يتوضأ مما مسته النار، ومنهم من لا يتوضأ من ذلك، ومنهم من يتوضأ من أكل لحم الإبل، ومنهم من لا يتوضأ من ذلك "[9]

ثم يضيف قائلا: ورغم ذلك؛ فقد كان بعضهم يصلي خلف بعض،فقد كان أبو حنيفة وأصحابه والشافعي، وغيرهم، يصلون خلف أئمة المدينة من المالكية وغيرهم، وإن كانوا لا يقرؤون البسملة لا سرا ولا جهرا، وقيل للإمام مالك: هل تصلي خلف من خرج منه الدم ؟ فقال: كيف لا أصلي خلف الإمام مالك، وسعيد بن المسيب؟ [10]

وصلى الشافعي قريبا من مقبرة أبي حنيفة؛ فلم يقنت تأدبا معه.[11]

انظر كيف تختفي أمراض النفس المقبوحة، فلا حسد، ولا غلَّ، ولا غيرة، لقد طواها دفء الأخوة الصادقة، وأذابها القصد الكريم، والمطمح النبيل، إنها الهمم والنفوس الطامحة الكبيرة، التي لا تلوي على الهباءة والقذاة، إن النفوس المبصرة تشرئب دوماً إلى نور الله الوضَّاء، وتسمو عن دنيا الخفافيش وهوامّ الليل، إنها تطمح دوماً إلى الوصول إلى عالم الطهر والفيض، لهذا وذاك طهرت نفوسهم وتضوعت أريجاً طيباً. فالنفس الطيبة لا يصدر عنها إلا الريح الطيبة.

لما بدأت مظاهر الحيدة والتنكب تظهر في دنيا المسلمين؛ لاحظ كيف تتغير النفوس وتأسن، يقول أبو حامد الغزالي" فانظر إلى مناظري زمانك اليوم، كيف يسودُّ وجه أحدهم، إذا اتضح الحق على لسان خصمه ؟ ! وكيف يخجل به ؟! وكيف يجهد في مجاهدته ؟! وكيف يذم من أفحمه طول عمره" (12).

لا أدري ماذا يقول أبو حامد الغزالي لو عاش بيننا الآن ورأى مظاهر الترف الفكري، إذ يتناطح العلماء نطاح الثيران الوحشية الفحولة، من أجل القشة والقذاة، ويديرون حولها موسوعة من التحليل والتحريم والتفسيق والترذيل والتقبيح،بل الاقتتال في كثير من الأحيان. وإلى جانب هؤلاء ظهرت ناشئة، حسبت نفسها غرة في جبين الدعوة، وقد ملأت حياة المسلمين بالفتن والعداوات والصراعات، ومن العجب أن نسمع ونقرأ أن مسلمين في بريطانيا يمنحون أصواتهم

لليهود والنصارى، مع وجود مترشحين مسلمين. ومن العجب أيضا أن يقول هؤلاء وأولئك عن إخوانهم في الدين: إنهم أخطر علينا من اليهود والنصارى والملحدين.

وحيال هذه الأوضاع المتردية، نطرح الإشكالية الآتية:

لقد سبقت الإشارة إلى اختلاف الملائكة والأنبياء، وأصحاب رسول الله ﷺ، في حياته وبعد مماته، وعلى منهجهم اختلف التابعون، ومن جاء بعدهم، قرونا مديدة، فكان اختلافهم رحمة وتنوعا، في ظله أقاموا أرقى حضارة إنسانية، وشادوا دولا قادت البشرية أدهرا متطاولة، وفي ظله كان المختلفون ينظر بعضهم إلى بعض كناشد الضالة، لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه ، ويرى رفيقه ومخالفه معينا لا خصما، بل ويشكره إذا عرفه الخطأ، وأظهر له الحق.[13]

.فكيف يكون الاختلاف هنا رحمة وتنوعا ووئاما، وفي عهود الانحطاط، وفي عصرنا الحديث نقمة وخصومات، وفتنا كقطع الليل المظلم ؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات:

.كيف يكون رحمة وقد كان سببا في انهيار ممالك وسقوط دول إسلامية عظمى ؟

.هل الاختلاف هو السبب أم أن هناك اختلافين: محمود وآخر مذموم ؟

. وهل الاختلاف لا يزال يلعب ذلك الدور في ظل العولمة والمتغيرات العالمية الجديدة ؟ وما أثر ذلك ؟

.وكيف يتم تصحيح الخلل ؟

أثر الاختلاف المذموم في الانهيار الحضاري للأمة:

يبدو للباحث بعد لأي أن الفارق بين اختلافنا واختلاف السلف، أن اختلافهم كان اختلافا محمودا، واختلافنا.عموما.صار من باب الاختلاف المذموم، الذي لا ينضبط بالضوابط الشرعية والعلمية...

ويذم الاختلاف بأحد ثلاثة أمور:

الأول: إذا كان حول المحكم "القطعي" وهذا هو معنى القاعدة الأصولية التي تقول:لا اجتهاد مع النص، ومن ثمة لا اختلاف حوله.

الثاني: إذا خالف ما أجمعت عليه الأمة.

الثالث: إذا خرج عن ضوابط وآداب الاختلاف ، حيث إن للاختلاف موسوعة من الآداب السامية، لا يكون العالم عالما إلا إذا فقهها وحذقها، وقد أسهب حولها علماؤنا في الحديث، إلى درجة أنهم أفردوا لها علما كاملا مستقلا بها، يسمى (آداب البحث والمناظرة) وما تنكبت الأجيال اللاحقة، وتكاثرت عثراتها، ونكباتها إلا بعد أن هجر أبناؤها هذا العلم وهذه الآداب السامية.

لقد ورث جيل "خير القرون" العلم معطرا بالأدب القرآني والأدب النبوي، فكان بحق خير أمة أخرجت للناس، وظلت الأمة على ذلك الشموخ، حتى منتصف القرن الرابع الهجري، حيث بدأت حوادث الليل والنهار تنقص من أطرافها ، حتى أوردتها موارد البوار، وجرعتها كؤوس الخزي والخذلان، فأغلق باب الاجتهاد، وفشا التعصب المذموم للمذاهب والأشخاص، وتصدر كثير من المتعالمين والمتفيهقين حلق العلم، ومناصب الإفتاء، فنجم عن ذلك شر مستطير، أصاب الأمة في مقاتلها يوم أن صارت عدوة لنفسها، أي أن الفتنة والتنازع باتا ينخران الأمة من داخلها وليس بأيدي أعدائها، وهذا ما حذر منه القرآن أشد الحذر، قال تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾[14].

خاصة إذا كان التنازع بين العلماء والفقهاء. يقول عبد الله بن المبارك: يا علماء البلد أنتم ملح البلد فمن يصلح الملح إذا فسد ؟

ولعل كثيرا من علماء اليوم الذين يسهمون في إلهاب نار فتنة الاختلاف المذموم هم على شاكلة من قال عنهم بشر بن الحارث: "كيف يدعي هؤلاء العلم وهم يتغايرون على الدنيا، ويتحاسدون عليها...ويحكم يا علماء..، أنتم ورثة الأنبياء، وإنما ورثوكم العلم فحملتموه وزغتم عن العمل به، وجعلتم علمكم حرفة تكسبون بها معاشكم، أفلا تخافون أن تكونوا أول من تسعر به النار".[15]

وقال في موضع آخر:" وقد صار العلم إلى قوم يأكلون به".[16]

إذا كان هذا الصنف موجودا في زمن بشر بن الحارث، فماذا نقول نحن اليوم، وقد طال بنا الأمد، وباعدت الدهور بيننا وبين السلف الصالح ؟

انظر إلى حال الأمة كيف يفسد حالها تماما حينما يفسد علماؤها، وانظر كيف يتداعى عليها الخراب، ويسارع إليها المحق والانهيار.

ففي طور الانحطاط سئل فقيه شافعي عن الطعام وقعت فيه قطرة نبيذ، فأفتى أنه يُرمى إلى كلب أو حنفي!! واستفتي فقيه حنفي في زواج حنفي من شافعية، فقال يجوز، ولكن ليس على أنها مؤمنة، ولكن بقياسها على الكتابية التي تجوز للمسلم باتفاق[17]!!

في دور الجمود والضعف بسط الحنابلة أيديهم على أصحاب الشافعي حتى لا يمكنوهم من الجهر بالقنوت، ولما زالت شوكة الحنابلة استطال أصحاب الشافعي على الحنابلة استطالة السلاطين المستبدين، وآذوا الفقهاء والعوام متهمين إياهم بالتجسيم !!.

إن أبا نصر الواعظ بالنظامية، كان يذم الحنابلة ويتهمهم بالتجسيم، فرموه يوماً بالحجارة، وتقاتل الشافعية والحنابلة بسببه، ووقع بينهم قتلى وجرحى وحرق ونهب!!

إنه في الوقت الذي كانت فيه الأمة تتفتت من الداخل، وتتحلب فيه أنياب القوى الخارجية استعدادا للانقضاض عليها، كان صنف من علماء المسلمين منشغلا بقضايا فرعية، ومن أمثلة ذلك:

. قال حنفي في ماء البئر النجس الذي عجن بمائه.. يلقى العجين للكلاب، أو يعلف للماشية، أو يباع لشافعي[18].!!

. وقال القاضي الحنفي: لو كان لي أمر لأخذت الجزية من الشافعية [19].!!

. وقال ابن إدريس: إني لأشتهي من الدنيا: أن يخرج من الكوفة قول أبي حنيفة، وشرب المسكر، وقراءة حمزة [20]..!!

. وقال يزيد بن هارون: ما رأيت قوما أشبه بالنصارى من أصحاب أبي حنيفة [21].!!

. وقال آخر من لم يكن حنبليا فليس بمسلم [22] !!

. وقال متعصب حنفي: فلعنة ربنا أعداد رمل .. على من ردّ قول أبي حنيفة[23] !!

. ونسب يوسف بن أسباط إلى أبي حنيفة قوله: لو أدركني رسول الله ﷺ وأدركته لأخذ بكثير من قولي[24]!! حاشا أبي حنيفة.

إذ ذاك كان الصليبيون يرقبون الأحداث عن كثب، ويعدون العدة للإجهاز على بيت المقدس!!.

حتى لما أحاطت بهم خطيآتهم، ووقفت بساحتهم المنايا، وجاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر، وبات الصليبيون على مشارف إنطاكية؛ ظل الصراع محتدماً بين الملكين الأخوين: رضوان ملك حلب، ودقّاق ملك دمشق، بسبب أن ملك حلب طمع في دمشق ليضمها إليه، لقد وقف الأخوان يتفرجان على حلب وهي تقاوم وحدها الغزاة الصليبيين ، حتى سقط الكل بما في ذلك بيت المقدس، فاكتسح الصليبيون الحضارة الإسلامية واستباحوا ديار الإسلام[25].!!

وبنفس السيناريو الدرامي سقطت أشبيلية ، وغرناطة...حيث ورث خلافة بني أمية في الأندلس أكثر من عشرين حاكما من ملوك الطوائف، موزعين على أكثر من عشرين مدينة، مزقتهم خلافاتهم وعصبياتهم الموزعة بين العرب والبربر والصقالبة، لقد "انشغلوا بحروبهم الداخلية، وباستعداء النصارى ضد بعضهم البعض، وتسابقوا إلى كسب النصارى، وامتهنوا في ذلك كرامتهم وكرامة الإسلام، فدفعوا الجزية وتنازلوا طوعا عن بعض مدنهم للنصارى، وحاربوا في جيوش النصارى ضد المسلمين من إخوانهم في المدن الأخرى من أرض الأندلس الإسلامية "[26]!!

وإلى وقت قريب مع الهجمة الاستعمارية الحديثة على العالم الإسلامي، كان كثير من المساجد

قد تعددت فيها المحاريب، مثل: الأزهر الشريف، والمسجد الأموي ومسجد الشيخ محيي الدين ابن عربي بدمشق، وكل جماعة تصلي على مذهب إمامها، بل حتى في أثناء اشتباك الأمة مع الاستعمار، اشتباك حياة أو موت، رأينا فريقا من العلماء يفضل معركة أخرى بين الإخوة، ويرى أنها ذات أولوية من مقاومة المستعمر، فبعيد الوقت القريب الذي احتفلت فيه فرنسا بمرور مائة عام على احتلال الجزائر، وما صحب ذلك من غمز ولمز في كرامة الجزائريين، نجد فيه حرب السباب والشتائم المقذعة بين جريدة "المعيار" التي كان يصدرها الصوفية، وبين جريدة "الجحيم" التي كانت تصدرها جمعية العلماء المسلمين. وسوف أقدم هنا نموذجا واحدا، على مدى الانحدار الذي انزلقت إليه الجريدتان في ساعة العسرة، وهما تريان أن ذلك من جهاد الدعوة، جاء في شعار جريدة المعيار ﴿ إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ﴾ وتقصد بالفجار جمعية العلماء، ومما جاء في عددها الأول: "لأن عقارب السوء لا تكف عن البداية بالعدوان إلا بإكرامها بين النعل والثرى، وأن هؤلاء الأوباش لا يرجعون..إلا عندما يعرفون أن الأمة تنبهت إلى مساويهم وأنهم أصبحوا في نظرها بؤرة كل فساد ومصدر كل فتنة" (27). وترد عليها جريدة الجحيم: "وقد ظهر في هذه الأيام رهط ينتسبون إلى الجنس البشري وهو يتبرأ منهم، هؤلاء الخنازير اتخذوا الشتم وثلب الأعراض حرفة، وقذف أهل العلم.. "(28)!!

ونحن نتساءل هنا: هل هذا هو فقه الأولويات الذي علمنا إياه العليم الحكيم ورسوله الكريم ﷺ؟ لا شك أن المستفيد هنا وهناك هو الاستعمار والتخلف معا.

وفي هذا المجال يقول محمد عبده: (وقد خالفنا النصوص فتفرقنا وتنازعنا وشاق بعضنا بعضا بشبهة الدين، إذ اتخذنا مذاهب، كل فريق يتعصب لمذهب ويعادي سائر إخوانه المسلمين لأجله، زاعما أنه ينصر الدين وهو يخذله بتفريق كلمة المسلمين، هذا سني يقاتل شيعيا، وهذا شيعي ينازل إباضيا، وهذا شافعي يغري التتار بالحنفية، وهذا حنفي يقيس الشافعية على الذمية، وهؤلاء مقلدة الخلف يحادون من اتبع طريقة السلف" (29).

إن الانشغال بصغائر الأمور لا يدفع أبداً نزول عظائم الخطوب. إن الجيوش الإسلامية لم تتمكن من فتح القسطنطينية إلاّ بعد أن انتشر النقاش البيزنطي، لقد كانوا منشغلين بقضية أيهما أسبق البيضة أو الدجاجة؟ وموعد الساعة..، ولم يلبثوا حتى فاجأهم محمد الفاتح، ودكّ عليهم أسوار القسطنطينية!!

وظل حكّام مصر منشغلين بعبارة من (نابليون) الواردة في رسالته، هل هي ممنوعة من الصرف أو لا؟ حتى باغتهم بحملته المشهورة.

أثر الاختلاف المذموم في التعويق الحضاري في ظل العولمة.

سبحان مغير الأحوال من حال إلى حال، كيف أن التاريخ يعيد نفسه، وكيف أن لله سننا لا تحابي ولا تجامل، حتى وإن كان المخالف هي خير أمة أخرجت للناس، فالأمة لما أعرضت عن ذكر ربها، وذهلت عن دينه ، وبات بأسها بينها شديدا، صارت إلى مصائر الذين تشبثوا بالقشة، وتركوا قارب النجاة حين الغرق، فأحاط بهم الموت من كل مكان.

إن العالم اليوم . في ظل العولمة . يتوحد ويتكتل وإن تباعدت أقطاره، وتباينت عقائده ونحله، فهذا تكتل اقتصادي حضاري يسمى "نافتا"، يضم كلا من: أمريكا وكندا والمكسيك، وذاك تكتل آ خر يضم مجموعة السوق الأوربية المشتركة، تتحد فيه ما يقارب ثلاثين دولة، يوحد العملة ويلغي التأشيرة، ويلغي الحدود الجغرافية. وذلك تكتل آخر يضم الدول الآسيوية يسمى "يافتا" بقيادة يابانية صينية، بعد أن دفن القوم أحقادهم التاريخية، وتناسوها، وهذه ألمانيا توحدت، وتلك هونج كونج تعود إلى الصين، وتلك جمهوريات البلطيق تعود إلى الحظيرة الأوربية، وأوربا الشرقية تنضم إلى السوق الأوربية المشتركة، وتنخرط في حلف الناتو، وذلك تكتل سياسي اقتصادي يضم روسيا والصين والهند...

يرى الدكتور مهدي المنجرة أن أي تكتل يقل عدد سكانه عن 150 مليون نسمة سوف يتفكك مع نهاية القرن الواحد والعشرين.

أما مسلمو اليوم فقد وقفوا يتفرجون على المشهد، الذي يزداد تفاقما يوما بعد آخر، وكأن الأمر لا يعنيهم.

فقد اقتطع الاتحاد السوفييتي أرض التركستان والجمهوريات الإسلامية، واقتطعت الصين تركستان الشرقية "سينكيانج"، واقتطع الأنجليز من إندونيسيا سنغافورة، وتيمور الشرقية، واقتطعت الهند من باكستان كشمير وبنغلادش، واحتلت إسرائيل فلسطين، والضفة الغربية وسيناء والجولان، واقتطعت أمريكا وإسرائيل جنوب السودان، وإقليم دارفور وآبيي يحضران على صفيح ساخن ليلقيا نفس المصير، واحتل العراق وأفغانستان، وتشر ذ مت الصومال، واستبيحت مالي وإفريقيا الوسطى، وتنصرت أثيوبيا، وآلت إريتريا إلى سلطة صليبية، وقسمت البوسنة والهرسك بين الصرب والكروات . وفق اتفاق دايتون . ومن قبلها ضاعت رومانيا وبلغاريا وألبانيا وأرمينيا وأذربيجان وقبرص...ويحضر اليوم دهاقنة السياسة مشاريع بالغة الالتواء، لتفتيت المنطقة العربية، مثل: الشرق الأوسط الكبير، والسوق الشرق أوسطية، وسايكس بيكو جديدة، ووعد بلفورجديد، وإسرائيل الكبرى، وصدام الحضارات، وحلف الناتو، وقوات التدخل السريع، واتفاقية الغات... لقد بلغ مسامعنا من تهديدات أقطاب النظام العالمي الجديد ما تنخلع له القلوب، ورغم ذلك

يستمر الاستغراق في الصغائر وسفا سف الأمور.

يقول ريتشارد نيكسون:(الرئيس الأسبق لأمريكا): " إنه بعد سقوط الشيوعية، فإن المسلمين في العالم هم العدو الجديد"[30]..ثم يضيف واصفا الإسلام بأنه" غير متحضر ودموي"[31]..

وينتهي به الحنق على الإسلام إلى هذا الوصف المنفر، حيث يقول: "إن الغرب يرى أن المتعامل مع الإسلام يشبه وضعه وضع الشخص الذي يعيش في حفرة ضيقة ومعه مجموعة من الثعابين السامة"[32]. ويرى كل من: جون ما يجور، ومارغريت تاتشر، وبرنارد لويس، وصموئيل هنتجتون، وجيانيديميكليس، وويلي كلايس، وجوديث مور، أنه بعد اختفاء الشيوعية أصبح الإسلام هو العدو الجديد.

ألا فليسمع كل مسلم هذه التصريحات الصادرة عن أقطاب النظام العالمي الجديد، وليتأمل جيدا في التهديد والوعيد، ثم ينظر إلى حال الأمة الغائبة عن الوعي...

سمع الشيخ الغزالي مناديا ينادي: ولد تائه يا أبناء الحلال، فبكى، وقال: أمة تائهة يا أبناء الحلال !!

ما أشبه الليلة بالبارحة، ففي الوقت الذي تتعرض فيه الأمة لحرب استئصاليه خسيسة من طنجة إلى جاكرتا؛ نرى صنفا من العلماء منشغلا بحرمة لحم الدجاج الذي تناول حبوب منع الحمل[33]، وجواز أكل لحوم الجن، وحكم الخل، والكولونيا، ورضاع الكبير، وربطة العنق، وحرمة الجلوس على الكرسي الذي سبق أن جلست عليه امرأة[34]، وحكم تعلم الكتابة والحساب[35]، والساعة الحائطية، والساعة بين الساعد الأيمن والأيسر، والاستعداد للحج بإعداد الراحلة والعلف، وبطلان العقد بين الزوجين إذا تجردا كليا من لبساهما أمام بعضهما[36]، ووجوب الطلاق على من رأى أنه طلق زوجته في المنام،.. وإسهاب الحديث عن مواصفات العبد المعتق في الكفارات،[37]، وحكم إهداء الزهور، وتعلم اللغة الإنجليزية، وحكم التصفيق، وحكم وجود الحكم في لعبة كرة القدم[38] وحكم تعليم الفتاة بعد السنة السادسة ابتدائي، وحرمة حلق شعر الرأس حتى وإن كان عاما [39]، وغدير خم، ومصحف فاطمة، وانتظار عودة الإمام المختفي، ومن هو أبو البشر، هل هو آدم المذكور في القرآن أم يوجد آدم آخر؟[40]، وعدم جواز لعن الشيطان، وكراهية قراءة سورة عبس، وحرمة السُكَر، وحكم الاستياك بإصبع الزوجة والصديق، وحكم ابتلاع بزاق الزوجة والصديق في الصيام، وتناول اللحم الذي ضرب فيه الدود في رمضان[41]، وحكم نقض الوضوء بلحم الجزور[42]، وتحريم الذهب المحلق، وتحريم مشاهدة اللاعب ميسي، وجواز معاشرة الزوجة الميتة، وتحريم مشاهدة الرسوم المتحركة، وضرورة تهديم تمثال أبي الهول، وأهرامات الجيزة، وتمثال بوذا، وتحريم

المشاركة في الرحلات الفضائية، وشيطنة رواد الفضاء...

وبجوارهم عشرة آلاف مسلم يذبحون ويدفنون أحياء في مجزرة "سيبرينيتسة" وعلى مرآهم دول عربية وإسلامية تحتل وتنتهك سيادتها، وغزة تقصف بالفسفور الأبيض، فتستغيث ولا مغيث، بل وجدنا من يغيث أهل فلسطين، بفتوى وجوب الهجرة من فلسطين[43]!! ليخلو الجو لليهود.

لقد أ غلق مركز إسلامي في أمريكا بسبب تهارش المصلين حول قراءة القنوت... ومنح مسلمون أصواتهم الانتخابية -في بريطانيا- لليهود والشيوعين على حساب مرشحين مسلمين[44]... بل وقع اقتتال بين الإخوة بسبب خلافات تافهة، وتم تفجير المساجد والحسينيات.. يقول محمد رشيد رضا:" وقد وقع من الفتن بين المختلفين في الأصول وفي الفروع ما سود صحف التاريخ، من ذلك أن بعض الحنفية من الأفغانيين، سمع رجلا يقرأ الفاتحة وهو بجانبه في الصف فضربه بمجموع يده على صدره ضربة وقع بها على ظهره فكاد يموت. و بلغني أن بعضهم كسر سبابة مصلّ لرفعه إياها في التشهد، وقد بلغ من إيذاء بعض المتعصبين لبعض في طرابلس الشام أن ذهب بعض شيوخ الشافعية إلى المفتي وقال له: قسم المساجد بيننا وبين الحنفية، فإن فلانا من فقهائهم يعدنا كأهل الذمة."[45]

وفي هذا الوقت العاصب؛ نرى صنفا عريضا من علمائنا تناسى رساليته، فبدل أن يصلح ما فسد، ويرشد ما شطط، راح يلهث وراء الدنيا، يعب منها عبا، ويشرب من لذائذها شرب الإبل العطاش، لا يفتر لسانه عن الحديث عن: العلاوات، والترقيات، والمنح، والتربصات في الخارج، والساعات الإضافية، وزيادة الأجور، والمردودية، ومنحة الإشراف والمناقشة ووحدات البحث، والمناصب الإدارية والبيداغوجية، والتغاير والتحاسد عليها، والإعارة للعمل في الخارج..

لعل هذه الفقرة التي ننقلها عن الدكتور أحمد الريسوني، خير ما يعبر به عن واقع جلة علماء ودعاة اليوم. يقول: بحكم اختصاص وعلاقات صديقي الذي زارني، بعد رحلة مطولة إلى مصر، التقى فيها بعشرات من العلماء المصريين: أزهريين وغيرهم " وكان مما لفت انتباه صديقي وآلمه، أن عددا غير قليل من هؤلاء العلماء مهمومون ومشغولون بدرجة كبيرة بالعلاوات والإكراميات، والبعثات، ومشغولون بهاجس البحث عن فرص ومنافذ إضافية للكسب والتمول "!![46]

ثم يقول: "ومن الأضرار الناتجة عن آفة التورق والجري وراءها، أن بعض هؤلاء العلماء المتورقين يلجون كل باب يفضي إلى التورق والزيادة منه، فتتعدد وظائفهم والتزاماتهم وتتراكم، حتى لا يستطيعوا القيام بأي واحدة منها على ما يرام. فتجد أحدهم موظفا عموميا، ثم هو خطيب جمعة، وواعظ محلي ودولي، وهو عضو بالمجلس العلمي، أو رئيس له، أو ساع لرئاسته،

وتجده في بعثة الحج، ومع المعتمرين في رمضان، أو تجده في ضيافة الجالية المقيمة بالخارج، ثم هو يبحث ويقول هل من مزيد ؟ "(47)

في ظل العولمة، و انتهاء الحرب الباردة، انطفأت جذوة الحروب في كل أنحاء العالم، بينما استعرت في بلاد المسلمين: غزة، وسوريا، والعراق، وأفغانستان، والسودان، والصومال، واليمن، وليبيا، وباكستان، والبوسنة والهرسك، ونيجيريا، ولبنان، ومالي، وكشمير، والشيشان.. وافترقت الأمة إلى ستين دولة، كل حزب بما لديهم فرحون، ولا حول ولا قوة إلا بالله !!

لقد امتدت أذرع الاختلاف في مجتمعاتنا الإسلامية – طولا وعرضا– حتى فرقت بين الوالد وولده. والأنكى والأشد؛ أن يمتد هذا السعار إلى العلماء –عموما– والدعاة والمصلحين خصوصا. حيث ظهرت التنظيمات والتجمعات المتنازعة المتخالفة، فرزئت الدعوة بصنف من الدخلاء على العلم والفقه، لا يعرفون إلا رأيا واحدا ولا يعرفون سواه، ثم يقولون: هذا هو الدين ولا دين سواه، ونكئت الساحة الإسلامية بعبارات: التفسيق، والترذيل، والتضليل، والتبديع.

كل هذه الغثائية، وهذا الانقسام، والتشرذم والتشظي؛ يلعب فيه الاختلاف المذموم دور الشرارة في اللهب.

لقد بدأنا نرى أعراض الوهن والاعتلال تلازم كثيراً ممن اعتبروا أنفسهم غرة في جبين الدعوة والإصلاح، وغالبيتهم لا تعرف إعراب جملة من القرآن، ثم يقولون عن السلف الصالح وأئمة الهدى: "هم رجال ونحن رجال!!" بمعنى، كما جاز لأولئك أن يجتهدوا، فلنا الحق أن نجتهد كما اجتهدوا.لقد قرأنا والقلب يتقاطر حسرة وألما كلام من يضلل البخاري، وينزله منزلة أصحاب البدع والأهواء [48] وانبنت على هذا دعوة أخرى تدعو إلى تطهير البخاري ومسلم، وإعادة النظر فيهما.[49]

بل سمعنا من يقول: " أنه يبول ـ أكرمكم الله ـ على القواعد الأصولية للإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ "[50] !!!!

ففي الوقت الذي تتعرض فيه الأمة الإسلامية لحرب نفسية شعواء من طنجة إلى جاكرتا؛ نرى هذا الصنف المحسوب على الدعوة منشغلاً وشاغلاً غيره بما لا طائل فيه.

أناس منشغلون بمعرفة حكم أكل لحم الدجاج الذي تناول حبوب منع الحمل!! وبجوارهم مليون ضحية من أطفال العراق يموتون موت البهائم الضالة!! وخمسة ملايين يتيم، منهم نصف مليون يتيم الوالدين، وحوالي ثلاثة ملايين لا يذهبون إلى المدرسة، ومليون وعشرة آلاف أرملة... إن هذه المشاهد الداكنة، والانفصام النكد يذكرني بخمسة مشاهد مؤلمة في تاريخ أمتنا:

المشهد الأول: في الوقت الذي كانت فيه بريطانيا تجهز على الخلافة الإسلامية، وتستأصل جذور الدولة العثمانية بقيادة الكولونيل الجاسوس لورنس، كان صنف من العلماء يرفع عقيرته

مستغيثا متضرعا: "وا محمداه، وا إسلاماه، وا قرآناه، ضاع المسلمون، وضاع الإسلام، لقد تركوا جمال محمد، وخيل محمد...وركبوا القطار، وا إسلاماه على ترك السنة المحمدية. انتظروا الساعة، لقد ترك المسلمون ما ركبه موسى وعيسى والأنبياء من قبل وركبوا القطار"(51) وكانوا يطلقون على القطار "بقرة عبد الحميد" ولم يهدأ لهم بال حتى أعانوا لورنس على تخريب السكة الحديدية، التي كانت ممتدة من اسطنبول إلى الحجاز، لنقل الحجاج، والبضائع، والعساكر، ولم تطمئن نفوسهم وتهدأ حتى استخلصوا بيت المقدس من أيدي العثمانيين وسلموه للإنجليز، وفق اتفاقية سايكس بيكو، ووعد بلفورر المشؤوم، ورعاية الشريف حسين وأولاده، ألا ما أقسى وقع أحكام ومخازي التاريخ على الأخلاف !!

المشهد الثاني: في الوقت الذي طورت فيه أوربا جيوشها، وتحفزت روسيا للهجوم على القسطنطينة، وأظهرت بريطانيا أطماعها، وهاجمت فرنسا مصر، وبدأت الثورة في البلقان، وأحدقت الخطوب بالدولة العثمانية؛ قرر السلطان العثماني سليم الثالث، تطوير الجيش الانكشاري، وذلك باقتباس بعض النظم، والأسلحة الغربية الجديدة، فما كان من رجال الدين، ومعهم شيخ الإسلام، إلا أن وقفوا في وجهه وقاوموه وحرضوا عليه العامة، بدعوى التشبه بالإفرنج، فانهزم وخلع، ثم قتل.[52]

المشهد الثالث: في الوقت الذي قام فيه السياسيون بإعداد مشروع وحدة عربية بين مصر والعراق؛يطلع كاتب مغرض ويصدر كتابا ينال فيه من فئة عربية كبيرة من الشيعة عموما، وشيعة العراق على وجه الخصوص..وينتهي المشروع بالفشل.[53]

المشهد الرابع: عجز الخديوي توفيق أمام مطالب ثورة عرابي، فاستعان بالإنجليز، فوقعت مصر تحت الانتداب البريطاني.[54]

المشهد الخامس: في الوقت الذي كان فيه القياصرة والبلاشفة يستولون على ملايين الكيلومترات من بلاد البخاري ومسلم، مستخدمين الأسلحة الحديثة، كان الخلاف التافه على أشده بين الإخوة الأعداء حكام قازان، وكان روادهم يصيحون:"لن نقاتل إلا بسلاح قاتل به رسول الله ﷺ". (55)

إنه يوم أن كان المنجل والمطرقة ينزلان على رؤوس ورقاب أحفاد البخاري ومسلم، كان كثير من علمائنا يضعون رؤوسهم ورؤوس الشعوب الإسلامية في الرمال. بل ياليتهم اكتفوا بذلك فنجد لهم المعاذير، لقد فضل كثير منهم الدخول في معارك وهمية، فهذا فتح معركة مع الصديق أبي بكر والفاروق عمر ـ رضي الله عنهما ـ وهذا فتح معركة مع معاوية ويزيد وبني أمية، وذاك أخرج رفات وجماجم سلف الأمة، وأدار وسطها معركة حامية الوطيس، وذاك تقوس ظهره

لطول انكبابه على كتب التراث ليخرج علينا بتآليف الشاذ والغريب، وذاك عمد إلى مقابر المسلمين فتميزت له مقابر المعتزلة والأشاعرة والمرجئة والخوارج والجهمية، فوقف عليها يناظر أصحابها الواحد تلو الآخر فأفحمهم جميعا، بحجة بالغة ولسان مبين، بأسلوب جدلي يتصاغر أمامه الجويني والباقلاني والرازي والغزالي وابن رشد وابن حزم والشهرستاني... إذ ذاك كان القياصرة والبلاشفة قد انتزعوا من تحت أقدام المسلمين أكثر من21 مليون كلم 2 !!

إنه التاريخ يعيد نفسه، ففي الوقت الذي طور فيه الأعداء أنفسهم، وأسلحتهم، كان المماليك يقولون: "إننا نحن المسلمين ورثنا عن ديننا الحنيف ونبينا محمد ﷺ تعاليم الفروسية من سيف ورمح فلن نستخدم غيرها " (56)

يورد الشيخ الغزالي ظواهر أخرى غريبة، لا يمكن أن تكون بريئة أو وليدة صدفة، يقول: "عقب محاضرة كنت ألقيها بالشمال الأفريقي، رفع أحد الشباب يده ليسأل ما حكم الشرع في الخل؟ وبعد أيام وبينما كنت أحاضر في إحدى دول الخليج وإذا بشاب يسأل السؤال نفسه!!"(57).

والغريب أن الكاتب علّق على هذا السؤال بقوله: "وإذا كنت أسمعه الآن في غرب آسيا بعد شرق أفريقيا، فلا بد أنه مع أسئلة أسخف سوف يصدر للهند والسند وغانا" (58)، وهذا الذي حدث بالفعل، فقد سئلنا هذا السؤال في دولة من غرب أفريقيا.

ومن شمال أفريقيا وغربها وعمقها، إلى منطقة الخليج وشرق آسيا وأوربا وأمريكيا، ينتقل هذا الصنف من الناس حاملاً معه هذه البضاعة.

يقول الدكتور حسان حتحوت: بينما كنت أحاضر بأمريكا عن مؤتمر القاهرة للسكان، مبينا خطورة اللوائح المقترحة(59) على شعوب العالم الثالث عموماً، والعالم الإسلامي خصوصاً، "وفيما تهيأت للانصراف بعد المحاضرة؛ هرول ورائي أحدهم وعلى وجهه دلائل الحيرة والاهتمام العظيم... لقد جاء يسألني لماذا ألبس رباط العنق مثل الكفار(60) ؟ !! لقد انعقد مؤتمر السكان بالقاهرة بلد الأزهر الشريف سنة 1994 . بكل أسف . وخرج بقرارات خطيرة لتفكيك الأسرة المسلمة خاصة. ومن أخطر تلك القرارات:

. الدعوة إلى الزواج المثلي (ممارسة الشذوذ الجنسي المقنن)

. رفع سلطة الولي عن المرأة مطلقا.

. الإجهاض بدون ضوابط شرعية أو أخلاقية.

. تحرير العلاقة الجنسية، وإخراجها عن الأطر الدينية والخلقية...

كل هذا وغيره لا يستثير أعصاب السائل وتستثيره ربطة العنق !! إنها مساخر الأيام، ولا

حول ولا قوة إلا بالله، وإليه المشتكى.

إن هذه الحادثة وتلك تذكراني بالمنطق المقلوب الذي ظهر في تنطع الخوارج، فقبيل قليل من أفول نجم الخلافة الراشدة وبداية الملك العضوض، حدثنا التاريخ عن جماعة خرجت إلى مأرب لها، وفي أثناء السير وقعت تمرة من نخلة، فتلقفها أحدهم بفمه، وقبل أن يزدردها، صاح به صاحبه: كيف تأكلها بغير إذن صاحبها وقبل أن تدفع ثمنها.؟ فألقاها من فمه وأظهر الندم وراح يستغفر الله...، وبعد خطوات صادفوا عبد الله بن خباب وزوجه، فذبحوهما ذبح الخراف وبقروا بطن الزوجة عن جنينها[61]!! لقد توسلت الزوجة الحامل بألطف العبارات رحمة بالجنين الذي في بطنها، غير أن توسلاتها كانت صرخة في وادٍ !! لقد تملكهم الورع في تمرة، ولم يتملكهم في إزهاق أرواح الأبرياء. ومن عجب، أن هذه الفئة كانت تجير المشركين وتؤمنهم على دمائهم وأموالهم وتقتل المسلمين !!.

وشبيه بهذا المنطق منطق أهل العراق، حينما سألوا عبد الله بن عمر عن دم البعوض، فقال قولته المشهورة: "انظروا إلى أهل العراق يسألون عن دم البعوض وقد قتلوا ابن بنت رسول الله ﷺ"[62].

إنه الحصاد المر، مما بذرت أيدينا وروت سواقينا، ولم نتعهده بالرعاية الكاملة، بل تركناه لبهائم الليل ترتع أنى شاءت، وأسلمناه للأيادي الآثمة تميل به ذات اليمين وذات الشمال، لقد سمعنا الآثمين وهم يستولون على الحرث والنسل يقولون: هذه قطعان ذهب رُعاتها، ومراتع هلك أصحابها، وصبيان غر، لا عائل لهم ولا كفيل.

يقول طه جابر العلواني، معلقاً على الأمل المنكسر والرجاء الخائب: وإذا بكثير من الجهود تتفتت على هذه الصخرة المقيتة، فبدأنا نرى شباباً ينتسبون إلى المذهبية، وآخرين يدعون اللامذهبية، وبين هؤلاء وأولئك تتبادل الاتهامات المختلفة من التفسيق والنسبة إلى البدعة والانحراف، والعمالة والجاسوسية، ونحو ذلك مما لا يليق بمسلم أن ينسب أخاه إليه بحال من الأحوال[63].

أليس عاراً أن تقوم السلطات الأمريكية بإغلاق مسجد في المركز الثقافي الإسلامي في واشنطن بسبب تهارش المصلين حول الجهر بالبسملة و قراءة القنوت في صلاة الصبح!! [64]، يقول يوسف بن هاشم الرفاعي: "فاشتعل الخلاف في بلاد المسلمين. فهذا تابع لزيد وهذ العمرو...يحارب بعضهم بعضا، ويحرم الصلاة خلفهم، والزواج والتواصل فيما بينهم، ويقطع أواصر الدين، وقد شاهدت ذلك بنفسي و حضرت منع الخطيب من الخطابة في مسجد بأمريكا...فقام الشجار بين المصلين[65]. يقول القرضاوي:"ولكن الذي يدمي القلب حقا أن يوجد بين الدعاة والعاملين من لا يقدر هذا الأمر حق قدره، وأن يبذر بذور الفرقة أينما حل، وأن

يبحث عن كل ما يوقد نار الخلاف، ويورث العداوة والبغضاء،وتركيزه دائما على موضع الاختلاف لا نقاط الاتفاق، وهو دائما معجب برأيه، مزك لنفسه وجماعته، متهم لغيره"[66] ثم يقول: "ويكاد لا يمر علي يوم إلا وأتلقى فيه رسائل من أنحاء العالم الإسلامي، تشكو من الإخوة الذين لا شغل لهم إلا إثارة الخلاف، وتوزيع التهم على عباد الله، دون تقدير للواقع، ولا مراعاة للظروف والضرورات وما عمت به البلوى "[67]

رحم الله الشافعي، وجيل الشافعي لقد صلى الصبح قريبا من مقبرة أبي حنيفة ولم يقنت تأدبا معه [68]

ورحم الله أحمد بن حنبل، لقد سئل هل يصلي خلف من خرج منه الدم ولم يتوضأ ؟ فقال كيف لا أصلي خلف الإمام مالك وسعيد بن المسيب.[69]

ولله در الشافعي وهو يقول: "ما كلمت أحدا قط وأنا أبالي أن يظهر الحق على لسانه أو لساني"[70].

" ما ناظرت أحدا إلا على النصيحة، وما ناظرت أحدا فأحببت أن يخطئ " [71].

لله دركم يا رجال الله...

أليس عاراً أن يدخل في الإسلام صديقان إيطاليان لتتحول صداقتهما بعد ذلك إلى عداوة ولا يكلم أحدهما الآخر، لأن كلا منهما انضم إلى جماعة؟ أليس من العار أن يمنح المسلمون في بريطانيا أصواتهم لليهود رغم وجود مترشحين مسلمين بسبب خلافات ساذجة لا تضر دينا ولا تنفع دنيا؟.

أهذه هي الموضوعات الأليق بالنقاش والمطارحات الفكرية في ظل العولمة، والتكتلات الاقتصادية والسياسية والغطرسة الصهيونية؟ إنه لمن دواعي الحسرة والأسى حال أمة كانت تقود البشرية في أبهى عصورها الذهبية، ثم حافت عليها الليالي فهوت على رأسها من قمة الهرم، تتخبط في الوحل في ذيل مؤخرة الدول المختلفة، وأبناؤها منشغلون بالترف الثقافي، مولعون بصغائر الأمور وسفاسفها، ذاهلون عما تتعرض له أمتهم من محاولات استئصال.

لقد بحت أصوات المسلمات الحرائر في شتى بقاع الأرض، مستصرخات الضمائر الحية، لإنقاذ شرفهن من علوج الملاحدة والصهاينة، وكانت أصواتهن رجع صدى، لأننا منشغلون بسفاسف الأمور، إن سلوى أولئك الحرائر هي قول الشاعر:

قد أسمعت لو ناديت حيا ... لكن لا حياة لمن تنادي

إن أي امرئ يُشغل المسلمين عن واجباتهم الرسالية، إما أن يكون إمعة يمالئ العدو ويعينه على هزيمتنا، وإما أحمق يمثل دور الصديق الجاهل، ويخذل أمته من حيث لا يدري، وكلا الشخصين ينبغي الحذر منه والتنبيه عليه[72].

إنها النفوس إذا انطمست بصيرتها، وتجردت من الهمم الجليلة، قعدت عن المطامح النبيلة...،

وإذّاك ينشب التناطح على القشة والقذاة، قال الشاعر:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم ... وتأتى على قدر الكرام المكارم

حينما يرى الإنسان عاملين في الدعوة بلغوا مرحلة الشيخوخة، وملأوا الدنيا بالكتابات في مثل هذه الموضوعات، ولا يجد حرفاً واحدا عن الصهيونية والشيوعية والصليبية والاستعمار والعولمة والتبشير والشورى والسياسة الشرعية والاقتصاد والتنمية والقضايا المصيرية للأمة... لا يملك إلاّ أن يضع يده على قلبه ويسأل الله اللطف فيما ستجري به المقادير.

"إن إثارة الخلاف بين المسلمين أو تنمية أسبابه خيانة عظمى لأهداف الإسلام، وتعويق لمسيرة الإسلام، وتشتيت لجهود العاملين المخلصين"(73).

لا أشك في أن تكون لهذه النماذج والأمثلة روافد من عصور الانحطاط، ولكن من جهة أخرى لا أستبعد رائحة المكيدة المحبوكة من طرف قوى الاستكبار العالمي، لينشغل الشباب المسلم عن هموم أمتهم وأوطانهم، وليبددوا وقتهم وجهدهم فيما لا طائل من ورائه، وليكون بأسهم شديدا بينهم، في الوقت الذي تمر فيه أمتنا بظروف لا تحسد عليها، ولعل المثال الذي سأشير إليه خير دليل على صدق ما أقول، إذ لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون بريئا... حيث تمكنت جماعة من المسلمين بطريقتها الخاصة في استحضار الأرواح من الاطلاع على ما في جهنم بعد الاتصال بعزرائيل وطلب الإذن منه!! فكان المشهد على النحو الآتي: صور لينين وستالين وهتلر يصطلون في درك جهنم، ثم يأتي في الدرك الأسفل منه إبليس، ثم شيخ الجماعة المعادية لتنظيمهم وجماعتهم في الدرك الأسفل من النار!، يقول صاحب الكتاب: يوم أن مات فلان سقط حجر أسود من جهنم على قبره، وقد كتب عليه اليوم مات مرمّل النساء وميتّم الأطفال، وسمع كل الناس صوتاً هائلاً..! هل هذه هي العقلية التي تجدد الدين وتنهض بالدنيا!!؟

لما ضاقت دنيا المسلمين بالخلاف راحوا يلاحقون بعضهم بعضاً في دركات جهنم، تاركين وراءهم جنة عرضها السموات والأرض!! ذاهلين عن هزائم الأمة الشائنة في المجال الاقتصادي، والعلمي، والسياسي !!

" وامتلأت قلوبنا بالأحقاد، حتى صار الواحد منا يحمل من الحقد على الآخرين من أبناء دينه وعقيدته مالا يحمله على أعداء أمته، من اليهود والصليبيين، لخلاف فكري أو اتجاه حزبي، أو... وصرنا بدلا من أن نلقن الناس مبادئ الحق التي سمونا وسنسموا بها، صرنا نلقنهم كيف يحترسون من زيد، ويحقدون على عمرو، ويتجنبون فلانا " (74).

ونختم الحديث عن الغلو والاختلاف بهذه العبارات المشخصة للشيخ محمد الغزالي: "والصغار دائماً يهتمون بالصغائر، فإذا رأيت من يهتم اهتماماً هائلاً بقبض اليدين في الصلاة أهو

فوق السُّرة أم على الصدر؟ ويستثير ذلك أعصابه أكثر مما يستثيره قتل عشرة آلاف مسلم في تشاد(*)، فاعلم أنك أمام مسخ من الخلْق، لا يُؤمَن على دين الله ولا دنيا الناس، وهذا النفر من المتدينين عبء على الأرض والسماء، والأمة التي تسلم زمامها إلى الإنسان المخبول إنما تسلمه لجزار، ودين الله أشرف من أن يتحدث فيه هؤلاء الحمقى "(75).

ألاّ ما أصدق قول رسول الله ﷺ: "إيّاكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين "(76).

والنتيجة؛ لا أشك لحظة واحدة في أن الاختلاف المذموم حول القضايا الفرعية، وما يترتب عليه هو العامل الرئيسي الذي كان وراء انهيار الأمم والممالك الإسلامية، الواحدة تلو الأخرى. إلى جانب عوامل أخرى. واليوم يؤدي نفس الدور في التخلف الحضاري للأمة، فقد صارت الأمة الواحدة ستين دولة، داخل حدود جغرافية، رسمها الاستعمار، على شكل قنابل موقوتة، يتحكم في تفجيرها عن بعد... تفجرها من الداخل مئات القوميات التي كانت بالأمس تحمل لواء الدعوة والفتوح الإسلامية، تنخرها ألوان شتى من الإيديولوجيات، والمذاهب ،، حتى أبناء الصحوة الإسلامية. بلا استثناء. وأنصار المشروع الإسلامي، متدابرون كل يغني ليلاه، يتقاذفون بمارج من عبارات التفسيق والترذيل، ويتبادلون السباب والتهم،

والنتيجة، أمة بائسة تزحف على بطنها في ذيل قافلة الركب الحضاري، تطمع فقط. في الوقت الحالي. في الانتقال إلى مرحلة الحبو وسط العمالِيق، في شتى النواحي:السياسية والاقتصادية، والعسكرية، والعلمية. وهنا استثني بعض التجارب الجنينية، التي أتمنى لها ولادة سعيدة.

ومن أبشع صور الاختلاف المذموم، الذي يزيد من تشرذم الأمة:

. مسلمون يدعمون جون غارينغ. الصليبي الحاقد. ليستقل بجنوب السودان، وقد فعل !!.

. مسلمون يدعمون انفصال دارفور عن السودان !!.

. زعيم حزب إسلامي سوداني يرى مشروعية تقسيم السودان إلى ثماني دول. !!

. مسلمون يتمنون اندحار أهل غزة أمام إسرائيل سنة:2008 و2014!!

. مسلمون ينسقون عسكريا مع إسرائيل ضد إخوانهم في غزة.

إن لله سننا لا تحابي أبدا، إنها كالظواهر الطبيعية، شروق يعقبه الغروب، وبرق يتلوه رعد، ومد يتبعه جزر، وخريف يتلوه شتاء وشتاء يتلوه ربيع...الأسباب والمسببات الواحدة تعطي نتائج واحدة، مثلا بمثل، مثلما تتبخر كل المياه عند درجة حرارة مائة، ومثلما تتمدد كل المعادن بالحرارة، الظاهرة الواحدة في تاريخ الأمة أعطتنا نفس النتائج.

إن المشاهد السابقة هي صورة طبق الأصل لعبد الله الصغير. آخر ملوم بني الأحمر. الذي

بلغت به الخسة إلى درجة أنه لما سقطت مدينة مالقة وتحول مسجدها الأعظم إلى كنيسة أرسل يهنئ فرديناند بذلك، لا لشيء سوى أنها كانت معقلا لعمه ومنافسه أبي عبد الله الزغل (77)!!

وصورة طبق الأصل للصالح إسماعيل أيوب حاكم الشام في عهد السلاجقة، حيث خان، وتحالف مع الصليبيين، وتنازل لهم عن بعض الحصون، وسجن سلطان العلماء العز بن عبد السلام. تزلفا. !!

وصورة طبق الأصل لابن العلقمي، والصالح أيوب، اللذين تحالفا مع هولاكو!!

.وهناك مئات الصور لا يتسع المقام للإشارة إليها.

أسباب العلة وعلاجها:

لاشك أن الورم الخبيث، تطاولت عليه الأيام والسنون فزادته تورما وخبثا، فأصبح قاتلا ماحقا، أسهمت في عنفوانه عوامل داخلية وأخرى خارجية، التقتا عليه عند نقطة الجمود والتخلف الحضاري... وتعميق توصيفها حديث ذو شجون، قد يتطلب بضعة أسفار، بيد أنه لمقتضى الحال، نوجز هذه الأسباب على عجل على النحو الآتي:

1. الاستعمار الغربي: الذي استولى على المنطقة العربية والإسلامية استيلاءً استيطانياً، حاملا معه شعار "فرق تسد " سيطر فيه سيطرة مطلقة على الناحية السياسية، والاقتصادية، والثقافية... فنتج عن ذلك تأخر المنطقة برمتها، فظهر الفقر، وفشا الجهل، وعمّت الأمية، إلى درجة أنه قد لا يجد الإنسان في مدينته أو قريته من لا يحسن قراءة وكتابة الرسالة !! وكما يقول المثل العربي "يكفيك من شر سماعه" فلما جاء الاستقلال كانت جميع العلوم يتيمة، ومنها العلوم الشرعية، ومن الطبيعي جداً أن يظهر على الساحة العلمية والفكرية، أشباه المتفقهين والمتعالمين، ومن الطبيعي جداً أن يظهر الخلاف المذموم في أبشع صوره، إذ إن فاقد الشيء لا يعطيه، ولن يستقيم الظل والعود أعوج، وسنحتاج إلى وقت طويل لتدارك ما فات.

2- قلّة المؤسسات التي تعنى بالتأطير الشرعي: على مستوى العالم الإسلامي نجد كثيراً من دوله لا تعنى العناية اللازمة بالمؤسسات الدينية، مما تسبب في ظهور متطفلين على الدعوة والإصلاح، اكتفت من الدين باسمه، ومن الإصلاح برسمه، ومن البديهي أنه في غياب الطب الشرعي، تظهر الشعوذة والدجل، ولن تحل المشكلة إلا بعودة هذه المؤسسات إلى سالف عزها وسابق مجدها.

3 . الموروث الحضاري:لاشك أن بعض المتنطعين الجدد، المولعين بالخلاف الفرعي، نبشوا عن بضاعتهم في التراث الحضاري للأمة فوجدوا أصنافا معتبرة من ألوان الخلاف المذموم، فجعلوها رافدا زاخرا، وتكأة شرعية يبررون بها ماهم عليه، وقد سبقت الإشارة إلى بعض

الأمثلة على ذلك.

4. الأمراض النفسية كالكِبر، والغيرة والحسد، والعجب، والرّياء.

5. عدم الإخلاص: للدعوة والدين والمبدأ، فكثير من الدعاة لا هم لهم من الدعوة سوى أن يتوسلوها لنيل مآرب ومصالح دنيوية في عباءة الدعوة، وهؤلاء هم الذين سماهم فتحي يكن المتساقطين على طريق الدعوة، وهم الذين تحملهم الدعوة، بدل أن يحملوها هم.

يقول الشيخ الغزالي: (إننا نلحظ آسفين أن ميدان الدعوة إلى الله غص بأقوام يجعلون وجه الله آخر ما يراعى ويرغب إن كان الأمر لا يعدو أن يكون حرفة تدر ربحاً ربما قليلاً أو كثيراً، وكأن الحرص لا يهيج إلاّ استدامة هذا الربح...) (78).

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: "كثيراً ما يكون ظاهر الخلافات مسائل العلم والفكر، وباطنها حب الذات واتباع الهوى الذي يُعمى ويُصم ويُضل عن سبيل الله، وهذا ما لمسته للأسف الشديد في كثير من ألوان الخلاف التي وقعت وما تزال تقع، فكثير منها يرجع إلى أمور شخصية وتطلعات ذاتية، وإن كانت تغلف بالحرص على مصلحة الإسلام، ويظن أتباع هذا أو ذاك أنه خلاف على المبادئ والمفاهيم، وهو خلاف على المغانم وحب الظهور أو الجاه أو التصدر "(79).

إن الإنسان إذا قل علمه، وفسدت نيته،صار عبئا ثقيلا على أهل الأرض والسماء، وتلك حال كثير ممن انتسبوا إلى الدعوة اليوم، توسلوا الدعوة لملء جيوبهم ومعداتهم، قولهم معيب وسلوكهم مريب...لما قرأت وصف عبد الله الآجري لمدعي العلم في زمانه؛ أحسست كأنما هو يعيش بيننا، ويعرف هؤلاء أحسن مني، فأسنحت له الفرصة، ليقول عن هؤلاء: " يحاج للمراء، مناظرته في العلم تكسبه المأثم، مراده في مناظرته أن يعرف بالبلاغة، ومراده أن يخطئ مناظره، إن أصاب مناظره الحق سره ذلك، فهو دائب يسره ما يسر الشيطان، ويكره ما يحب الرحمن...إن علم ازداد مباهاة و تصنعا، إن كثر العلماء في عصره فذكروا بالعلم أحب أن يذكر معهم، إن سئل العلماء عن مسألة فلم يسأل هو، أحب أن يسأل كما سئل غيره..إن أحد من العلماء أخطأ وأصاب هو فرح بخطإ غيره..إن مات أحد من العلماء سره موته ليحتاج الناس إلى علمه، إن سئل عما لا يعلم أنف أن يقول لا أعلم.. إن علم أن غيره أنفع للمسلمين؛ كره حياته، ولم يرشد الناس إليه..يعد نفسه في العلماء وأعماله أعمال السفهاء، قد فتنه حب الدنيا والثناء والشرف، والمنزلة عند أهل الدنيا، يتجمل بالعلم كما تتجمل بالحلة الحسناء، ولا يجمل علمه بالعمل "80 وقول الآجري هو من باب " قطعت جهيزة قول كل خطيب".

وهنا استثني رهطا كريما من العلماء والدعاة الأبرار، الذين نذروا حياتهم لله، فعطروا تاريخنا الأمجد، وأناروا أمامنا الدروب المظلمة، إنهم فتية آمنوا بربهم وزادهم الله هدى، فبفضلهم.رغم

قلتهم . عرفنا الله، وتعلمنا الدين، وطردنا المستعمر، وعمرت المساجد، وانتشرت الفضيلة، وانحسرت الرذيلة، فكانوا بحق ممن يحملون الدعوة لا ممن تحملهم الدعوة.

أما العلاج المقترح للخلاف المذموم وما يحيط به عموما، فيأتي على رأسه الحل الإسلامي، بالمعنى الدقيق والشامل للكلمة، وعودة المؤسسات الدينية وإعادة الاعتبار إليها، وإعادة بعث التعليم الديني، وإحياء آداب الاختلاف والحوار . قرآنا وسنة وسلفا صالحا . وإدراج أدب الاختلاف ضمن المواد المقررة على تلاميذ وطلاب الجامعات، والتصدي لمخططات العدو الخارجي، الذي يعمل وفق مبدئه المشهور " فرق تسد "

هذا بالإضافة إلى تلك القواعد الذهبية التي أشار إليها الدكتور يوسف القرضاوي، تلك القواعد. التي لا أرى أفضل ولا أحسن منها في موضوع الاختلاف، وما يدور حوله، وهي:

1. لا بد أن تنتقل دائرة الاهتمام والتركيز من الفروع والجزئيات إلى الأصول والكليات.
2. من النوافل إلى الفرائض.
3. من المختلف فيه إلى المتفق عليه.
4. من أعمال الجوارح إلى أعمال القلوب.
5. من طرفي الغلو والتفريط إلى الوسطية والاعتدال.
6. من التعسير والتنفير إلى التيسير والتبشير.
7. من الجمود والتقليد إلى الاجتهاد والتجديد.
8. من الكلام والجدل إلى العطاء والتجديد.
9. من العاطفة والارتجال إلى العملية والتخطيط.
10. من التعصب على المخالفين في الرأي إلى التسامح معهم.
11. من الإثارة إلى التفقيه (أو من أسلوب الوعاظ) إلى أسلوب الفقهاء، أو من حماس المنبر إلى هدوء الحلقة.
12. من الكم إلى الكيف...
13. من سماء الأحلام إلى أرض الواقع.
14. من الاستعلاء على المجتمع إلى المعايشة له.
15. من الانكفاء على الماضي إلى معايشة الحاضر، والإعداد للمستقبل.
16. من الاستغراق في العمل السياسي إلى الاهتمام بالعمل الاجتماعي.
17. من اختلاف التضاد والتشاحن إلى اختلاف التنوع والتعاون.
18. من إهمال شؤون الحياة إلى التعبد بإتقانها.

19. من الإقليمية الضيقة إلى العالمية الواسعة.

20. من الإعجاب بالنفس إلى محاسبة النفس(أو من الغلو في إثبات الذات إلى نقد الذات)[81].

والله ولي التوفيق

الهوامش:

(1) هود: 117 -118.

(2) البقرة: 251.

(3) الحج: 40.

(4) د. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، ب.د، ب.ط، 1989، ص 89- 90.

(5) سورة يوسف، الآية: 69.

(6) الآيات من 89- 92 من سورة طه.

(7) الآيات من 77- 78 من سورة الأنبياء.

(8) الآيات من 64- 84 من سورة الكهف.

(9) ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، دار ابن حزم، ط:1، 1999، ص:164.

(10) وقد كان رحمه الله يرى الوضوء من الرعاف والحجامة وخروج الدم.

(11)حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان، ج1، ص:29.

(12) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج: 1، ص: 47.

وينظر: فن الحوار: أصوله آدابه، صفات المحاور، أبو عبد الله فيصل بن عبده قائد الحاشدي، دار الإيمان - الإسكندرية، 2003، ص: 65.

(13) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية،بيروت. لبنان، ب د،2001، ج:1، ص:47.

(14) الأنفال: 46.

(15) د. عبد الحليم محمود، العارف بالله بشر بن الحارث الحافي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا. بيروت، ص 48.

(16) المرجع نفسه، 49.

(17) د. حسان حتحوت، بهذا ألقى الله، مؤسسة فهد المرزوق الصحفية للطباعة والنشر، ص31 .

(18) د. الصديق بشير بن نصر، الاختلاف الفقهي: أسبابه ومذاهبه، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا. طرابلس، 2008، ص 96.

(19) المرج نفسه.

(20) الخطيب البغدادي،تاريخ بغداد، دار الكتا ب العربي. بيروت، ج: 13 ، ص 410 .

(21) المرجع نفسه. ص 382.

(22) عبد الكريم بكار، فصول في التفكير الموضوعي، دار القلم، دمشق،ط:4، 2005، ص: 196.

(23) المرجع نفسه، ص: 197.

(24) المرجع نفسه. ص 405.

(25) د. طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، دار الشهاب. باتنة، 1986 ص 147.

(26)د. أحمد عويس،أوراق ذابلة من حضارتنا، مؤسسة عبد الحكيم لعرابة للنشر والتوزيع،ط 2،ص 30. 31.

(27)جريدة المعيار، ع: 1، 1932/11/18.

(28) جريدة الجحيم، ع: 1، 1933/01/30.

(29)محمد تاجا،المذاهب الفقهية الإسلامية والتعصب المذهبي، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 2010، ص 174. 175.

(30) د.محمد مورو، المواجهة بين الإسلام والغرب، الدار المصرية للنشر والإعلام، القاهرة – مصر، ط:1، 1993، ص: 20-21.

(31) نفس المرجع، ص 20.

(32) نفس المرجع، ص 25.

(33) بهيج ملاحويش،أضواء على معوقات العمل الإسلامي المعاصر، دار الدعوة. الكويت، ط:3، 1992، ص: 28.

(34) حسان حتحوت، بهذا ألقى الله، مؤسسة فهد المرزوق الصحفية، الكويت، ب ط، ب س، ص: 43.

(35) المرجع نفسه، ص:75.

(36) مما يزيد القلب كمدا أن هذه الفتوى للشيخ رشاد حسن خليل أحد شيوخ الأزهر الشريف، بل هو عميد كلية الشريعة والقانون بالأزهر، ولاحولولاقوة إلا بالله !!

(37) ""أكذوبة الدعوة إلى الإسلام " أحمد القطعاني،مجلة الأسوة الحسنة،ع 68، 2007/03/19،ص 7.

(38)" فيض الخاطر من الدين إلى التراث "أحمد القطعاني، مجلة الأسوة الحسنة،ع 14، 2010/12/07، ص 7. 9.

(39) المتفيهقون، د. محمد حسن هيتو، دار البشائر الإسلامية، ط 1، ص 45.

(40) قي خريف العمر، طلع علينا الأستاذ الفاضل عبد الصبور شاهين ، بمؤلف غريب، عنوانه (أبي آدم) يطرح فيه هذه الإشكالية بحماس زائد، وكأنها من الأولويات في أمة التقى عليها العجز الداخلي والكيد الخارجي، ومزقت شر ممزق، رغم أن ماضيه كان مشرقا بالمواقف الجادة الشجاعة، والفكر الأصيل.

(41) أحمد شلبي، موسوعة الحضارة الإسلامية، المجتمع الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: 9، 2000، ص: 257، 258، 259.

(42) الصديق بشير نصر، الاختلاف الفقهي: أسبابه وآدابه، ص157 والقول هو ملخص لموضوع رسالة دكتوراه!!

(43) يوسف القرضاوي، الفتاوي الشاذة، ص: 62.

(44)"من أغرب ماقرات وسمعت ورأيت؛ صورة شيخ الأزهر وهو يطوي الصحارى نحو جنوب أفريقيا، ليدعم الحملة الانتخابية لصالح مترشح شيوعي رغم وجود مترشح مسلم.

(45) محمد تاجا، المذاهب الفقهية الإسلامية والتعصب المذهبي، ص 165.166.

(46) د. أحمد الريسوني، أبحاث في الميدان، دار الكلمة للنسر والتوزيع، ص 119.

(47) المرجع نفسه، ص123.

(48) حسن هيتو، المتفيهقون، دار البشائر الإسلامية، ط:1، 1994، ص: 9.

(49) المرج نفسه، ص:11.

(50) محمد علي فركوس، سلسلة توجيهات سلفية: الصراط في توضيح حالات الاختلاط، دار الموقع للنشر والتوزيع، الجزائر، ط:2،2010، ص: 35.

(51) د. شوقي أبو خليل، عوامل النصر والهزيمة عبر تاريخنا الإسلامي، دار الفكر. بيروت، 1979، ص 117.

(52) أحمد شلبي، موسوعة الحضارة الإسلامية: المجتمع الإسلامي،مكتبة النهضة المصرية. القاهرة، ط: 2000، ص: 268.

(53) أحمد بن نعمان، التعصب والصراع الديني والعرقي، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر. الجزائر، ط: 2، 1997.

(54) إسماعيل العربي، حاضر الدول الإسلامية في القارة الإفريقية،المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر، 1984، ص: 25. 26.

(55) شوقي أبو خليل، عوامل النصر والهزيمة عبر تاريخنا الإسلامي، ص :116.

(56) نفس المرجع.

(57) انظر الحادثة من التفصيل في محمد الغزالي، هموم داعية، ص 125- 126. وانظر د. حسان حتحوت، ص 141- 142.

(58) محمد الغزالي، هموم داعية، دار الشهاب للطباعة والنشر. باتنة، ص 133.

(59) إيجازاً لكلام يطول حول الموضوع، نقول: إن دول الشمال تريد أن تقول لدول الجنوب توقفوا عن الإنجاب والتناسل بشتى الوسائل: العزوبة وبالواقي وبالحبوب وبالإجهاض أيضاً، ليستأثر التنين بالأكل وحده، إن دول الشمال لا تشكل إلاّ 20٪ من عدد سكان العالم، ورغم ذلك فهي تسيطر على 80٪ من خيراته!، ولا ندري السقف الذي تريد أن ترتفع إليه هذه القسمة الجائرة!!، (الإسلام حضارة الغد، د. يوسف القرضاوي، ص 108).

(60) د. حسان حتحوت، بهذا ألقى الله، ص 140.

(61) خالد محمد خالد، في رحاب علي، دار المعارف بمصر. مصر، ط: 4، 1966، ص 177- 178.

(62) ابن حجر، فتح الباري، ج 9، ص 39.

(63) د. طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، ص 151.

(64) محمد الغزالي، الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟، مكتبة رحاب، ط: 2، 1989، ص:200. 201.

(65) يوسف بن السيد هاشم الرفاعي، نصيحة إلى إخواننا علماء نجد، المقطم للنشر والتوزيع القاهرة، ط: 1، 2004، ص: 68.

(66) يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، ص: 6 .

(67) المرجع نفسه، ص:8.

(68) حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان، ج1، ص:296.

(69) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ولي الله الدهلوي ، ص 164،165، وينظر: حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، ج1، ص:296.

(70) نجم الدين الطوفي، علم الجذل في علم الجدل، دار النشر فراتزشتاينز، فيسيان، 1987، ص 14.

(71) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 313 .

(72) محمد الغزالي، هموم داعية، ص 44.

(73) د. طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، ص 151.

(74) د. محمد حسين هيتو، المتفيهقون، ص: 19.

(*) كان ذلك أيام الاحتلال الفرنسي لتشاد.

(75) محمد الغزالي، هموم داعية، ص 154.

(76) سنن النسائي، كتاب مناسك الحج، باب التقاط الحصى رقم 3070م. سنن ابن ماجة، كتاب المناسك، باب قدر حصى الرمي 3029.

(77) شوقي أبو خليل، عوامل النصر والهزيمة في تاريخنا الإسلامي، ص108.

(78)محمد الغزالي، مع الله، دار نهضة مصر، ط:2، 2000، ص: 161- 162.

(79) د. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، ص 192- 193.

(80) أبو بكر بن عبد الله الآجري، أخلاق العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1981، ص: 72.71

(81) د. يوسف القرضاوي، أين الخلل؟ مكتبة رحاب، الجزائر، ط: 2، 1986 ص 83- 85.

The Impact of the bad difference in the backwardness of the nation

Dr. Ahmed BOUSJEDA*

Abstract:

This research addresses the issue of the difference, and how it was a social and religion principal from Mohamed and his followers' period -in his life and after his death -

The difference was a scientific and mental riches and it stays in this way till the late centuries, when it will move from the good circle to the bad, and from the complementary to the separation one.

Nowadays the coherent nation separates to different communities and religions with a main focus on the secondary and subsidiary matters, however in the globalization time we find all countries gather with each other, except our nation separates; this latter causes retardation on scientific, economic and political level.

This is why we should think seriously to leave from the bad difference circle to the good one.

Keywords: The nation, the difference, fanaticism, backwardness.

* Maître de conférence (A) – département de oussoul din - Université des sciences islamiques Constantine – Algérie.

مجلة البحوث والدراسات

العدد (23) ـ السنة (14) ـ ربيع الثاني 1438 هـ ـ يناير (جانفي) 2017 م

محور بحوث العلوم القانونية والسياسية

صفحة بيضاء

الحماية الخاصة للنساء المدنيات في القانون الدولي الإنساني

بقلم

أ/ عمار جبابلة(*)

ملخص

يمنح القانون الدولي الإنساني للنساء المدنيات حماية مزدوجة، إذ يستفدن من الحماية العامة الممنوحة للأشخاص المدنيين الذين لا يشاركون في الأعمال الحربية، ومن حماية خاصة تهدف إلى توفير حماية إضافية لهن نظرا لاحتياجاتهن الطبية والفسيولوجية المرتبطة غالبا بدورهن في الإنجاب ولاعتبارات الخصوصية .

ونظرا لأن الحماية الخاصة أكثر أهمية بالنسبة للنساء المدنيات خصوصا زمن النزاعات المسلحة، سوف نحاول فيما يلي التركيز على دراستها للوقوف على مدى فعاليتها.

الكلمات المفتاحية: الحماية، النساء، القانون الدولي الإنساني، المدنيين.

مقدمة

إن القانون الدولي الإنساني لا يفرق فيما يشتمل عليه من أحكام بين الرجال والنساء، بل يلزم الدول الأعضاء بعدم التمييز بسبب الجنس، فالمادة الثالثة المشتركة في اتفاقيات جنيف الأربعة تلزم الدول بالمعاملة الإنسانية " دون أي تمييز ضار على أساس...الجنس..."، وقد تم تأكيد هذا المبدأ في نصوص قانونية عديدة أخرى سواء في اتفاقيات جنيف الأربعة أو البروتوكولين الإضافيين لها[1]، وعليه فالنساء أو الرجال يجب أن تطبق عليهم نفس المعاملة الإنسانية، وأوجه الحماية المقررة لهم في القانون الدولي الإنساني، سواء كانوا مدنيين مقاتلين أو غير مقاتلين[2].

إن إعمال مبدأ عدم التمييز بهذا المعنى يجسد مبدأ المساواة ويعتبر شيئا إيجابيا في غاية الإنسانية، إلا أن الأخذ به على إطلاقه وعدم مراعاة الخصوصيات التي تميز النساء عن الرجال قد يؤدي إلى إجحاف

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم الحقوق ـ كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة جيجل.
amermoi@hotmail.fr

في هذا المبدأ، وتطبيقه على نحو غير سليم، وهذا ما يستشف من نص المادة الثالثة المشتركة السابق ذكرها في عبارة: "....دون تمييز ضار..." بمعنى أن التمييز الذي يراعي جنس المرأة وظروفها في بعض الأوضاع غير المساوية فيها مع الرجل، يعتبر تمييزا نافعا وعملا مشروعا لا يتنافى مع مبدأ عدم التمييز، ولا مع مبدأ المساواة، وهذا هو المعنى نفسه الذي تم التأكيد عليه في البروتوكولين الإضافيين لعام 1977 بموجب عبارة: " تمييز مجحف" أي أن التمييز غير المجحف مسموح به.

وبناء على ما سبق سوف نتطرق إلى الحماية الخاصة التي يقررها القانون الدولي الإنساني للنساء المدنيات، سواء أثناء النزاعات المسلحة أو الاحتلال أو عند الاعتقال، ولكن قبل ذلك سوف نتطرق أولا إلى تحديد مفهوم النساء المدنيات، وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: مفهوم النساء المدنيات

إن عبارة النساء المدنيات باعتبارها مركبة من مصطلحين مهمين في القانون الدولي الإنساني تتوقف على كل مصطلح منها انطباق العديد من أحكامه، فإنه من أجل الوقوف على مفهوم هذه العبارة يجب أن نتطرق إلى كل مصطلح على حدة، وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول: تعريف الشخص المدني:

المدني في اللغة ينسب إلى المدينة ويراد به في علم العلاقات الدولية الذي لا يمارس الأعمال الحربية وينبغي للعدو احترامه[3]، ويعرف المدني من الناحية القانونية بأنه: " كل شخص لا ينتمي إلى فئة المقاتلين بالمعنى الوارد في المادة 04 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949 والمادة 43 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977".[4]

وانطلاقا من هذا التعريف للشخص المدني يأتي تعريف المدنيين ليشمل جميع السكان المدنيين الذين لا يمكن تجريدهم من هذه الصفة بسبب وجود أشخاص بينهم لا يسري عليهم تعريف المدنيين[5].

الفرع الثاني: تعريف النساء:

يقصد بتعبير النساء: "كل شخص جنسه أنثى ولا يعتبر طفلا، والذي بلغ سنا معينة."

إن هذا التعريف يتميز بالسهولة والوضوح في تعريف النساء، إلا أنه في القانون الدولي الإنساني ليس كذلك، فهذا الأخير لم يضع لنا معايير للتمييز بين النساء والفتيات، وهو ما يطرح إشكالية مدى انصراف مصطلح النساء ليشمل الفتيات أم أن الفتاة تدخل في حكم الأطفال الإناث، وإن كان كذلك ما هو السن الذي تخرج منه الفتاة من مرحلة الطفولة وتصبح من قبيل

النساء؟ قد يكون سن البلوغ معيارا حاسما بين المصطلحين بالقول أن الفتاة التي بلغت سنا معينة فإنها تصبح من قبيل النساء، أما دونه فإنها تعتبر طفلة من الأطفال، ورغم منطقية هذا الحل إلا أن الاختلاف القائم بين التشريعات الداخلية للدول في تحديد هذا السن يبقي هذه الإشكالية قائمة، بل حتى فقهاء الشريعة اختلفوا في تحديد سن البلوغ، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن البلوغ يكون بظهور العلامات والأمارات للذكر والأنثى، وعند عدم ظهورها فإن سن البلوغ يكون 15 سنة، إلا أن العلامة الإمام أبا حنيفة قال أن سن البلوغ عند عدم ظهور العلامات الطبيعية يكون للفتى هو سن 18 سنة وللأنثى هو سن 17 سنة، ومعنى ذلك أن الذي لم يبلغ هذا السن يكون في حكم الطفل ذكرا كان أو أنثى، وأمام هذا الاختلاف تبقى الإجابة على إشكالية التمييز بين النساء والفتيات بالغة الأهمية خصوصا في القانون الدولي الإنساني الذي لطالما استعمل مصطلح النساء وأهمل مصطلح الفتيات.

وعليه وبناء على ما سبق يمكن أن نعرف النساء المدنيات بأنهن: "كل الإناث البالغات سنا معينة لا يجوز معه وصف الطفولة، مع عدم المشاركة في القتال."

المطلب الثاني: الحماية الخاصة للنساء المدنيات أثناء النزاعات المسلحة

بالرغم من اتفاق الآراء حول ضرورة الحماية الخاصة للنساء، إلا أنها اختلفت حول الأساس الذي تقوم عليه هذه الحماية، فهناك من ذهب إلى توسيع هذه الحماية بحيث يمنع أي اعتداء على كرامة النساء وشرفهن، حتى وإن كن مشاركات في العمليات الحربية، هذه النظرة الإنسانية لم تلق قبولا من البعض الآخر الذي يرى أن الحماية الخاصة يجب أن تكون للنساء الحوامل وحديثي الولادة وليس كل النساء، أي أن الغرض الأساسي من الحماية الخاصة هو حماية الأطفال بالدرجة الأولى[6]، والواضح من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949[7] أنها تبنت وللأسف الشديد الرأي الثاني رغم قصره وضيق نطاقه، من خلال تقرير الحماية لأولات الأحمال وأمهات صغار الأطفال، ولكن دون التمهل للرأي الأول أين قررت حماية خاصة للنساء بغض النظر عن ارتباط ذلك بحالة معينة، حيث نصت هذه الاتفاقية بموجب المادة 27 منها في الفقرة الثانية :"تخص النساء بصفة خاصة من الاعتداء على شرفهن وعلى الأخص هتك العرض أو الاغتصاب أو أي نوع من الاعتداء المشين " وهو نفس المنحى الذي أخذ به البروتوكولين الإضافيين لعام 1977 كما سنبين ذلك لاحقا.

وتتمثل الحماية الخاصة للنساء أثناء النزاعات المسلحة في جملة التدابير التي تعمل الأطراف المتنازعة على القيام بها من أجل توفير الحماية للنساء أولات الأحمال وأمهات صغار الأطفال على

وجه الخصوص وهي كالتالي:

الفرع الأول: إنشاء مناطق الاستشفاء والأمان:

وهي المواقع والمواطن المنظمة بكيفية تسمح باستقبال مجموعة مختلفة من الأشخاص الأشد حاجة إلى الرعاية، وتعتبر النساء الحوامل وأمهات صغار الأطفال دون السابعة من بين هؤلاء الأشخاص المسموح لهم بموجب المادة 14 من اتفاقية جنيف الرابعة بتلقي العناية في هذه المناطق، هذه الأخيرة قد تكون بالفعل مناطق استشفاء وأمان بالنسبة للنساء الحوامل وأمهات صغار الأطفال ومن يدخل في حكمهم من المرضى والجرحى والمسنين الذين هم في أمس الحاجة إلى الحماية والرعاية بشرط أن تستوفي هذه المناطق في حد ذاتها مجموعة الشروط التي تضمن أمنها وسلامتها[8]، والتي من بينها أن تعترف أطراف النزاع بهذه المناطق بموجب اتفاق بينهما، وهو الأمر الذي يصعب تحقيقه خصوصا بعد قيام النزاعات المسلحة، ولعل ذلك ما جعل الفقرة الأخيرة من المادة 14 من اتفاقية جنيف الرابعة تشير إلى الدور الذي قد تلعبه الدولة الحامية واللجنة الدولية للصليب الأحمر لتسهيل إنشاء مناطق ومواقع الاستشفاء والأمان والاعتراف بها.

الفرع الثاني: الإجلاء من المناطق الخطرة والمحاصرة:

فيما يخص المناطق الخطرة فقد نصت عليها المادة 16 من اتفاقية جنيف الرابعة حيث ذهبت الفقرة الأولى منها إلى القول بأن "يكون الجرحى والمرضى وكذلك العجزة والحوامل موضع حماية واحترام خاصين"، فهذه الفئات المختلفة من الأشخاص تشترك في أمر واحد وهو الحاجة إلى الحماية والرعاية الصحية، فالمرأة الحامل قد لا تكون مريضة ولا جريحة إلا أنها تحتاج إلى مثل ما يحتاج إليه الجريح والمريض؛ لذلك جمعت بينهما هذه الفقرة وجعلتهم موضع احترام وحماية خاصين، ثم تضيف الفقرة الثانية من نفس المادة: "بقدر ما تسمح به المقتضيات العسكرية يسهل كل طرف من أطراف النزاع الإجراءات التي تتخذ للبحث عن القتلى والجرحى، ولمعاونة الغرقى وغيرهم من الأشخاص المعرضين لخطر كبير في مقدمتهم النساء الحوامل، ومن يأخذ حكمهم من المرضى والجرحى، وحماية من السلب وسوء المعاملة "، وقد يكون أحسن إجراء لتحقيق ذلك هو إجلاء مثل هؤلاء الأشخاص من المناطق الخطرة.

أما المناطق المحاصرة أو المطوقة فقد نصت عليها المادة 17 التي جاء فيها ما يلي: "يعمل أطراف النزاع على إقرار ترتيبات محلية لنقل الجرحى والمرضى والعجزة المسنين والأطفال

والنساء النفاس من المناطق المحاصرة أو المطوقة، ولمرور جميع رجال الأديان وأفراد الخدمات الطبية والمهمات الطبية إلى هذه المناطق."

لقد ذكرت هذه المادة النساء النفاس دون حالات النساء الأخرى كالحوامل وأمهات صغار الأطفال، لأنها الحالة صاحبة الأولوية القصوى في المناطق المحاصرة من بين حالات النساء الأخرى، فالنساء النفاس قد تأخذ حقا حكم الجريح والمريض، وقد تكون عادة طريحة الفراش ويستدعي وضعها الصحي تدخلا طبيا عاجلا ومكثفا، وهذا باعتقادنا ما جعل المادة 17 أعلاه تركز عليها في مناطق الحصار، ولكن هذا لا يعني أن النساء الحوامل قد استبعدن تماما من إجراءات هذه المادة، فبحكم أنهن يدخلن ضمن فئة الجرحى والمرضى والعجزة الذين تجب لهم حماية واحتراما خاصين[9]، فيجب أن تستفيد النساء الحوامل من نفس الحماية التي يستفيد منها هؤلاء الأشخاص الذين تم ذكرهم في المادة 17. وكذلك الأمر بالنسبة لأمهات صغار الأطفال، فإجلاء الأطفال دون أمهاتهم قد يصادر على المطلوب في حماية الطفل لأنه في حاجة دائمة لأمه، بالإضافة إلى ذلك فإن المناطق المحاصرة قد تكون مناطق خطرة والعكس صحيح، وهو ما يجعل المادتين 16 ،17 متداخلتين ويكمل بعضهما البعض، وإن كانت المادة 17 أفضل استعمالا وأوسع نطاقا من المادة 16 التي تضمنت عبارة: "بقدر ما يسمح به المقتضيات العسكرية"، وهي عبارة كفيلة بقتل كل مادة قانونية وردت فيها بالادعاء أن المقتضيات العسكرية لم تكن تسمح.

الفرع الثالث :حماية المستشفيات ووسائط النقل وموظفيها:

تمثل الرعاية الصحية الإنجابية ضرورة حيوية للنساء، فغالبا ما تحتاج النساء إلى رعاية طبية مناسبة قبل الولادة وبعدها وإلى الوسائل التي تكفل لهن الولادة الآمنة والحصول على الرعاية الطبية لدى حدوث مضاعفات في الولادة، كما يحتجن من جهة أخرى إلى العناية الطبية بأطفالهن[10]؛ لهذا أوردت اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 في مواد مختلفة من المادة 18 إلى 24 ما يكفل تحقيق هذه الرعاية الصحية للمرأة النفساء، حيث نصت المادة 18 من هذه الاتفاقية صراحة على حماية المستشفيات المدنية المنظمة لتقديم الرعاية للجرحى والمرضى والعجزة والنساء النفاس من أي هجوم قد تتعرض له، ولا يجوز وقف هذه الحماية إلا إذا استخدمت للقيام بأعمال تضر العدو، ولا يعد من قبيل هذه الأعمال وجود مقاتلين جرحى أو مرضى لتلقي العلاج في هذه المستشفيات[11].

ولأن حماية هذه المستشفيات قد لا تكتمل وقد تكون بلا معنى إلا بتوفير الحماية لموظفيها،

فقد نصت المادة 20 من نفس الاتفاقية على وجوب احترام وحماية الموظفين في هذه المستشفيات بما فيهم الأشخاص المكلفين بالبحث والنقل والمعالجة للفئات المستفيدة من هذه الحماية خاصة النساء النفاس[12].

إن إضفاء الحماية على المستشفيات والقائمين عليها أمر بالغ الأهمية لضمان حماية ورعاية صحية للنساء النفاس، ومن يأخذ حكمهم من الفئات الأخرى المستفيدة من هذه الرعاية، غير أنه غير كاف تماما، إذا لم تكن هناك حماية لوسائط النقل التي تقوم بنقل هذه الفئات من الأشخاص، لذلك أضافت المادتان 23 ،24 ضرورة احترام وحماية وسائط النقل الطبية المدنية، سواء كانت في البر أو البحر أو في الجو بشرط وضع الإشارة المميزة المنصوص عليها في المادة 38 من اتفاقية جنيف لتحسين حال الجرحى والمرضى من القوات المسلحة في الميدان لعام 1949[13]، وهذه الشارة المميزة يجب أن تكون محل احترام في جميع الأوقات، وأن لا تستخدم في غير الأغراض المخصصة لها[14].

وبالرجوع إلى النزاعات المسلحة غير الدولية نجد أن البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977 قد تضمن أحكاما مماثلة لتلك المطبقة في النزاعات المسلحة الدولية فيما يتعلق بحماية وسائط النقل الطبي المدنية وذلك بموجب المادة 11 منه، إضافة إلى أن هناك العديد من الصكوك القانونية التي تتعلق بالنزاعات المسلحة غير الدولية قد نصت على مثل هذه الحماية والتي نذكر من بينها الصك القانوني المتعلق بتطبيق القانون الدولي الإنساني بين أطراف النزاع في البوسنة والهرسك[15]، علاوة على ذلك وكضمانة لتفعيل حماية المستشفيات ووسائط النقل الطبي المميزة بالشارات المنصوص عليها في اتفاقيات جنيف، فقد اعتبرت المحكمة الجنائية الدولية تعمد أي هجوم عليها من قبيل جرائم الحرب سواء في النزاعات المسلحة الدولية أو غير الدولية.[16]

الفرع الرابع: الأولويـة فـي تلقي الإغاثـة:

يعتبر منع الإمدادات على العدو من الأساليب المعتمدة في الحروب منذ القدم، لكن هذا الأسلوب ورغم فعاليته في إلحاق الهزيمة بالعدو إلا أنه يطرح إشكالية عدم تمييزه بين المقاتلين وغير المقاتلين وهو ما جعل اللجنة الدولية للصليب الأحمر تسعى دائما منذ الحرب العالمية الأولى، وفي العديد من الملتقيات الدولية التصدي لهذه الإشكالية من خلال استعراض آراء الدول حول مسألة عدم التعرض لكل ما يتعلق بالأدوية والمستلزمات الطبية، وكذا الأغذية والملابس الموجهة لبعض الفئات من المدنيين[17].

ومن أجل إعطاء هذه النظرة بعدا قانونيا إلزاميا، تقدمت اللجنة الدولية للصليب الأحمر بمشروع مادة قانونية في المؤتمر الدولي السابع عشر للصليب الأحمر تم اعتمادها بعد ذلك في المؤتمر الدبلوماسي لعام 1949[18]، وهو نص المادة 23 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 التي تنص" على كل طرف من الأطراف السامية المتعاقدة أن يكفل حرية مرور جميع رسالات الأدوية والمهمات الطبية ومستلزمات العبادة المرسلة حصرا إلى سكان طرف متعاقد آخر المدنيين حتى ولو كان خصما، وعليه كذلك الترخيص بحرية مرور أي رسالات من الأغذية الضرورية والملابس والمقويات المخصصة للأطفال دون الخامسة عشر من العمر والنساء الحوامل أو النفاس".

والملاحظ على هذه المادة أنها تتكون من شطرين أساسيين كلاهما يقع في تناقض مع أحكام أخرى وردت في اتفاقيات القانون الدولي الإنساني، فالشطر الأول الذي يتحدث عن واجب الأطراف المتعاقدة في كفالة حرية مرور إرسالات الأدوية والمهمات الطبية وبإيراد عبارة « destinés uniquement a la population civile» أي "المخصصة فقط للمدنيين" يتناقض مع نص المادة 38 من اتفاقية جنيف الثالثة لعام 1949، التي تقضي بالترخيص وتسهيل وصول المساعدات الطبية للجرحى والمرضى سواء من القوات المسلحة أو المدنيين.[19]

أما الشطر الثاني الذي تناول واجب كفالة حرية مرور إرسالات الأغذية الضرورية والملابس والمقويات المخصصة للأطفال دون الخامسة عشر من العمر والنساء الحوامل والنفاس، فإنه يتناقض بطريقة غير مباشرة مع إحدى قواعد القانون الدولي العرفي المطبقة في النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية[20] ، وهي حظر تجويع السكان المدنيين كأسلوب من أساليب الحرب، وهو ما تم تقنينه بشكل رسمي في البروتوكولين الإضافيين لعام 1977[21]، ورغم ذلك تبقى هذه المادة ذات أهمية بالغة؛ لأنها تعطي الأولوية في تلقي الإمدادات والغوث لأشد الفئات احتياجا لها وهم الأطفال دون الخامسة عشر من العمر، والنساء الحوامل أو النفاس، وهو ما تم التأكيد عليه مرة أخرى بموجب المادة 70 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977، التي نصت على إعطاء الأولوية لدى توزيع إرسالات الغوث للأطفال وأولات الأحمال وحالات الوضع والمراضع الذين هم أهل لأن يلقوا معاملة خاصة وتفضيلية[22].

والغريب ألا نجد أحكاما مماثلة تنطبق في النزاعات المسلحة غير الدولية سوى ما ورد في المادة 18 من البروتوكول الإضافي الثاني التي تشجع بوجه عام على القيام بأعمال الغوث وإيصال

المدد الجوهري من الأغذية والمواد الطبية إلى المدنيين[23].

المطلب الثالث: الحماية الخاصة للنساء المدنيات زمن الاحتلال

يعتبر الاحتلال حالة واقعية[24] تمثل امتدادا لنزاع مسلح أو طورا من أطواره، تنشأ خلاله بين الدولة القائمة بالاحتلال والدولة المحتلة حالة من الفعل ورد الفعل[25]، تسفر في الأعم الغالب على جرائم ضد المدنيين ترتكب عادة بأسلوب منهجي مخطط من طرف دولة الاحتلال، بهدف إرهاب السكان الأصليين وحملهم على مغادرة إقليم دولتهم قصرا أو إخضاعهم لسلطات الاحتلال وكبح روح المقاومة لديهم[26]، وتعتبر جرائم الاحتلال الفرنسي ضد المدنيين الجزائريين وما يفعله الآن الاحتلال الإسرائيلي بالشعب الفلسطيني لخير دليل على ذلك.

وتعد المرأة ضحية مباشرة للاحتلال وإحدى الفئات الضعيفة الأشد معاناة فيه، باعتبارها التي تتولى حماية ورعاية الأطفال وكبار السن في أوقات النزاع، وهي اللاجئة والمهاجرة والفقيرة بسبب فقد المعيل أو اعتقاله[27]، لهذا فإن القانون الدولي الإنساني وإن أوجد حماية عامة للسكان المدنيين في فترة الاحتلال سواء كان كليا أو جزئيا؛ فإن النساء يستفدن من كل النصوص القانونية التي تنطوي على هذه الحماية من احترام للحياة والمعاملة الإنسانية، والسلامة البدنية، وعدم الإكراه والتعذيب والعقوبات الجماعية وأعمال الانتقام وأخذ الرهائن، مما ورد في الباب الثالث من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 من أحكام تتعلق بالأراضي المحتلة ومعاملة الأشخاص المحميين.

إضافة إلى ذلك فقد فرضت هذه الاتفاقية على دولة الاحتلال حماية خاصة مقررة للنساء وحيث تنص المادة 27 فقرة 2 من اتفاقية جنيف الرابعة على أن تكون النساء في موضع احترام خاص، وحماية ضد أي عمل يمثل مساسا بشرفهن أو اعتداء على كرامتهن.

وبالرجوع إلى هذه الاتفاقية وبالتحديد إلى الباب الثالث منها فإن هذه الحماية الخاصة للنساء في فترة الاحتلال وردت في ثلاث مواد من بين 52 مادة تتعلق بوضع الأشخاص المحميين ومعاملتهم في أراضي أطراف النزاع والأراضي المحتلة، وهذه المواد الثلاث وردت في صيغ عامة لا تخرج عن عنوانين اثنين: الأول هو عدم المساس بأحكام الحماية الخاصة بالنساء السارية المفعول قبل الاحتلال[28]، أما العنوان الثاني: فهو عدم المساس بالمعاملة التفضيلية للنساء الحوامل وأمهات الأطفال دون السابعة[29]، يضاف إلى ذلك ما ورد في البروتوكولين الإضافيين لعام 1977 من أحكام تمثل حماية قضائية خاصة بالنساء لتعلقها بمسألة الحكم وتنفيذ عقوبة الإعدام على ذوات الأحمال وأمهات صغار الأطفال[30].

وعليه سوف نحاول تناول هذه الأحكام لأنها تمثل مجال الحماية الخاصة للنساء خلال فترة الاحتلال.

الفرع الأول: عدم المساس بأحكام الحماية الخاصة:

إن العبارة الواردة من المادة 27 ف 03 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 والتي تقضي بمراعاة الأحكام المتعلقة "بالحالة الصحية والسن والجنس"، فإنها رغم قصرها وعموميتها في غاية الأهمية، ذلك أنها تمثل من جهة اعترافا وتأكيدا على أن التمييز الإيجابي والنافع وغير الضار لا يمس أبدا بمبدأ المساواة بل هو تجسيد له على النحو السابق بيانه، وهي من جهة أخرى تمثل إلزام تسوية الاحتلال باحترام الحماية الخاصة المقررة للنساء والسارية المفعول قبل الاحتلال باعتباره حالة واقعية جاءت على أنقاض نزاع مسلح، لكنها لا تنهيه بل هي امتداد له ومرحلة من مراحله، فعلى دولة الاحتلال بموجب هذه المادة احترام وحماية النساء بحكم خصوصية جنسهن وظروفهن الصحية في بعض الحالات كالحوامل والنفاس، والطبيعية كأمهات صغار الأطفال، وأن يلقوا رعاية خاصة وما يترتب على هذه الحماية والرعاية من آثار تسري في النزاع المسلح والسابق دراستها كالأولوية في تلقي مواد الإغاثة وتسهيل حصولهم على العلاج بالمستشفيات وحماية هذه الأخيرة وموظفيها، وكذا الإجلاء من مناطق المحاصرة والخطيرة وهي أمور قد تحدث أثناء النزاعات المسلحة، وقد تكون كذلك خلال فترة الاحتلال سواء كان جزئيا أو كليا.

الفرع الثاني: عدم المساس بالمعاملة التفضيلية:

إن هذا الالتزام يعد تكملة للالتزام الأول القاضي بمراعاة الأحكام المتعلقة بالحالة الصحية والسن والجنس وأثرا من آثاره، فعدم مساس دولة الاحتلال بالمعاملة التفضيلية يمثل تجسيدا للأحكام المتعلقة بالحالة الصحية والسن والجنس، وقد ورد هذا الالتزام الذي يقع على عاتق دولة الاحتلال في المادتين 38 الفقرة 05 وكذا المادة 50 الفقرة 05 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949، وباستقراء هاتين المادتين نجد أن عدم المساس بالمعاملة التفضيلية لا يعني فقط الالتزام السلبي من طرف دولة الاحتلال بعدم تعطيل تطبيق التدابير التفضيلية بالمعنى الوارد في المادة 50 الفقرة 05 من اتفاقية جنيف الرابعة التي نصت: "على دولة الاحتلال ألا تعطل تطبيق أي تدابير تفضيلية فيما يتعلق بالتغذية والرعاية الطبية والوقائية من آثار الحرب، تكون قد اتخذت قبل الاحتلال لفائدة الأطفال دون الخامسة عشر والحوامل وأمهات الأطفال دون السابعة"، بل يعني

أيضا الالتزام الإيجابي من طرف دولة الاحتلال بأن تعمل على احترام وتجسيد المعاملة التفضيلية بالمعنى الوارد في المادة 38 الفقرة 05 التي نصت: "يجب أن ينتفع الأطفال دون الخامسة عشر من العمر والحوامل وأمهات الأطفال دون السابعة من العمر من أي معاملة تفضيلية يعامل بها رعايا الدولة المعنية".

والملاحظ هنا أن هذه الأحكام تتعلق بالنزاعات المسلحة الدولية، وأن المادة 03 المشتركة بين اتفاقيات جنيف والبروتوكول الإضافي الثاني لم يتناولا مسألة "التدابير التفضيلية" بالنسبة لفئات معينة من الأشخاص[31]، فإنه لابد من الإشارة أن الإعلان الخاص بحماية النساء والأطفال في حالات الطوارئ والنزاع المسلح الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام 1974، والذي يوجب صراحة عدم تعريض النساء والأطفال المنتمين للسكان المدنيين والذين يجدون أنفسهم في ظروف الطوارئ والنزاع المسلح أو يعيشون في أراض محتلة للحرمان من الغذاء[32].

الفرع الثالث: المحاكمة وعقوبة الإعدام:

تتمتع النساء بشكل عام خلال فترة الاحتلال، بموجب اتفاقيات جنيف الرابعة لعام 1949 بجملة من الضمانات القانونية والقضائية، إلا أن هذه الأخيرة لم تتضمن أحكاما خاصة تستثني بعض النساء من تطبيق عقوبة الإعدام عليهن[33]، كما لم تعط للنساء أية معاملة تفضيلية أثناء المحاكمة، وهو الأمر الذي تحقق باعتماد البروتوكولين الإضافيين الأول والثاني لاتفاقيات جنيف الرابعة لعام 1949، أين تدعمت هذه الضمانات القانونية والقضائية بجملة من الأحكام الجديدة الخاصة بالنساء الحوامل وأمهات صغار الأطفال في مجال المحاكمة وتنفيذ حكم الإعدام.

قد نصت المادة 76 الفقرة 02 من البروتوكول الإضافي الأول على أن: "تعطى الأولوية القصوى للنظر لقضايا أولات الأحمال وأمهات صغار الأطفال، اللواتي يعتمد عليهن أطفالهن المقبوض عليهن أو المحتجزات أو المعتقلات لأسباب تتعلق بالنزاع المسلح"، هذه المادة وما تضمنته من أحكام جديدة، كانت عبارة عن اقتراح تقدمت به اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ثم تم اعتمادها من طرف المؤتمر الديبلوماسي بعد أن أدخل عليها بعض الإضافات[34]، ليصبح نصها النهائي على النحو المبين في المادة 76 من البروتوكول الإضافي الأول[37]، وتعتبر الفقرة الثانية من هذه المادة فقرة مضافة تم اعتمادها من طرف المؤتمر الديبلوماسي ولم ترد في مشروع البروتوكول الذي تقدمت به اللجنة الدولية للصليب الأحمر[35].

إن الملاحظة التي نسجلها على هذه الفقرة أنها احتوت على عبارة غير معتادة هي "الأولوية القصوى " توحي لنا أن الأولوية درجات، فتكون الأولوية هنا على حالات أخرى من النساء معتقلات أو محتجزات ولكن ليسن أولات أحمال ولا أمهات صغار الأطفال، والأولوية كذلك على كل الحالات الأخرى من بينها حالات الرجال المعتقلين أو المحتجزين.[36] إذن الهدف من استعمال هذه العبارة هو وضع حد لاعتقال واحتجاز النساء أولات الأحمال وأمهات صغار الأطفال في أسرع وقت ممكن.

وتضيف الفقرة الثالثة من المادة 76 من البروتوكول الأول: "تحاول أطراف النزاع أن تتجنب قدر المستطاع إصدار حكم بالإعدام على أولات الأحمال وأمهات صغار الأطفال اللواتي يعتمد عليهن أطفالهن بسبب جريمة تتعلق بالنزاع المسلح، ولا يجوز أن ينفذ حكم الإعدام على مثل هؤلاء النسوة "، إن هذه الفقرة تتعلق كما هو واضح بإصدار حكم يقضي بعقوبة الإعدام وتنفيذها على أولات الحوامل وأمهات صغار الأطفال، لكنها في الواقع تطرح العديد من الإشكالات تظهر بمجرد استقراء بسيط لهذه الفقرة، فهذه الأخيرة تتحدث عن فكرتين أساسيتين يظهر على صياغتها التناقض رغم ارتباط بعضها ببعض، ويتجلى هذا الأمر في أن الفكرة الأولى لهذه الفقرة تتحدث عن إصدار حكم الإعدام على فئة معينة من النسوة أين تم استخدام عبارات لا تحمل طابع الإلزامية "تحاول ... أن تتجنب قدر المستطاع، " فهذه الأخيرة تفتح بابا ولو ضيقا لإصدار حكم الإعدام على أولات الأحمال وأمهات صغار الأطفال؛ لأنها لم تأت بصيغة الإلزام التي تمنع إصدار مثل هذا الحكم ولعل هذه الصياغة لها ما يبررها وهو الخوف من التعارض مع العديد من التشريعات الوطنية التي تتبنى العمل بعقوبة الإعدام[37]، أما الفكرة الثانية في هذه الفقرة فتتمثل في منع تنفيذ حكم الإعدام على هؤلاء النسوة بصيغة ملزمة وقطعية، وهنا يظهر التناقض في هذه الفقرة يدفعنا لقراءة ثانية لها، نفهم منها أنها تعني أن أطراف النزاع لها أن تصدر حكم الإعدام. (ولو سلمنا فرضا أن ذلك يكون في مجال ضيق بعد المحاولة وبذل المستطاع لتجنب إصداره) على أولات الأحمال وأمهات صغار الأطفال، وتمتنع عن تنفيذه إلى غاية أن تضع ذات الحمل حملها وتنتفي صيغة أمهات صغار الأطفال عليها، ثم لا يوجد مانع قانوني يحول دون تنفيذ عقوبة الإعدام. وهكذا نكون قد صادرنا على المطلوب وعدمنا كل ما جاء في الفقرة الثالثة من أحكام.

إن هذا المعنى وللأسف الشديد قد طبق في الواقع من طرف العديد من الدول التي قامت

بتنفيذ عقوبة الإعدام على أولات الأحمال بطريقة بربرية بعد وضع حملهن، ولحسن الحظ تم هجران هذا العمل عمليا وقانونيا تقريبا في كل الدول[38]، أما فيما يخص أمهات صغار الأطفال فقد ورد في شرح البروتوكول الأول تعليقا على هذه الفقرة، أنه يمنع في أي حال من الأحوال تنفيذ حكم الإعدام على أمهات صغار الأطفال حتى بانتفاء هذه الصفة عن الأمهات بانتهاء تلك الصفة على الأطفال[39].

أما بخصوص هذه المسألة في النزاعات المسلحة غير الدولية فإننا نجد البروتوكول الإضافي الثاني وبموجب المادة 06 الفقرة 04 منه التي تقضي بعدم جواز تنفيذ عقوبة الإعدام على أولات الأحمال وأمهات صغار الأطفال قد أحرز تقدما كبيرا على ما جاء في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966 الذي قصر بموجب المادة 6 الفقرة 5 منه، عدم جواز تنفيذ عقوبة الإعدام على أولات الأحمال دون أمهات صغار الأطفال[40].

غير أن الذي تجدر الإشارة إليه في كل ما جاء في البروتوكولين الإضافيين لعام 1977 من أحكام تتعلق بمسألة عقوبة الإعدام ضد أولات الأحمال وأمهات صغار الأطفال كصيغة واردة في البروتوكولين الإضافيين، ويضيف البروتوكول الأول إلى أمهات صغار الأطفال عبارة "اللواتي يعتمد عليهن أطفالهن"، أنه لم يتم تحديد السن التي يتطلب فيها اعتماد الطفل على أمه، رغم أنه أمر بالغ الأهمية معرفة أمهات الأطفال الصغار التي يدخلن في مجال تطبيق الفقرة الثانية والثالثة من المادة 76 من البروتوكول الأول وكذا الفقرة 05 من المادة 06 من البروتوكول الإضافي الثاني، وبالتالي وفي غياب تحديد هذه السن في كل من البروتوكولين، فإنه يجب الرجوع إلى نصوص قانونية أخرى والقياس عليها للوصول إلى حل لهذه الإشكالية، فبالرغم من أن البروتوكولين الإضافيين لعام 1977 قد استخدمت عبارة أمهات صغار الأطفال، وهو تعبير أوسع من تعبير الأمهات المرضعات الذي استخدمته اتفاقية جنيف الرابعة، فإن هذه الأخيرة تشير في العديد من نصوصها إلى أمهات الأطفال دون السابعة من العمر.[41]

وعليه يمكن اعتبار سن السابعة من العمر الحد الأدنى الذي يطبق دونه أحكام البروتوكولين الإضافيين المتعلقة بمسألة عقوبة الإعدام، ولا يجب أن ننزل دونه في تحديد المقصود بأمهات صغار الأطفال، أما الحد الأقصى فيترك أمره لتقدير السلطة الحاجزة التي تأخذ في تقديراتها العديد من الاعتبارات[42]، وذلك في غياب نص يفصل في هذه المسألة.

المطلب الرابع: الحماية الخاصة للمعتقلات

وفقا لمبدأ الضرورة إحدى المبادئ التي يقوم عليها القانون الدولي الإنساني، فقد أجاز لأطراف النزاع أن يراقبوا تصرفات الأشخاص المحميين إذا اقتضت الضرورة الحفاظ على ذلك الأمن، ومن ثم فإنه يجوز اعتقال النساء ومحاكمتهن كسائر الأشخاص المحميين التي حدد القانون الدولي الإنساني بموجب اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 الحالات التي يجوز فيها اعتقالهم[43]، وتعتقل النساء في ظروف غالبا ما تكون أسوأ من الرجال، رغم أن الحقيقة تقضي بأن غالبية المعتقلين هم من الرجال[44]، ويرجع ذلك أساسا إلى الخصوصية الفيزيولوجية للنساء من جهة، وما يتطلبه وضعهن الصحي من عناية ورعاية في بعض الحالات كحالة الحمل والولادة من جهة أخرى، لذلك فقد أوردت اتفاقية جنيف الرابعة والبروتوكولين الإضافيين لعام 1977 أحكاما خاصة تتعلق بمعاملة النساء كمعتقلات من هاتين الجهتين، فهناك أحكام مخصصة للنساء بصفة عامة بحكم الخصوصية الفيزيولوجية، وهناك أحكام أخرى تنطبق على النساء الحوامل والمرضعات، وذلك بحكم وضعهن الصحي الذي يحتاج إلى عناية ورعاية خاصة، وهو ما سنبينه فيما يلي:

الفرع الأول: الحماية الخاصة للمعتقلات بحكم الطبيعة الفيزيولوجية:

تنصرف أحكام هذه الحماية إلى كل النساء اللواتي هن في وضع الاعتقال، وتعتبر تجسيدا للمبدأ العام الوارد في المادة 27 الفقرة 02 من اتفاقية جنيف الرابعة بشأن الاحترام الواجب لشرف النساء فهي تتعلق بحماية الخصوصية الفيزيولوجية للنساء المعتقلات بالدرجة الأولى وتتمثل فيما يلي:

1- تخصيص أماكن منفصلة للنساء المعتقلات: بالإضافة إلى واجب الدولة الحاجزة في أن توفر جميع الشروط الصحية و ضمانات السلامة اللازمة للمعتقلين على النحو الوارد في المادة 85 من اتفاقية جنيف الرابعة، فإن عليها كذلك وبموجب الفقرة الأخيرة من نفس المادة، أن تخصص بشكل ملزم أماكن نوم منفصلة للنساء المعتقلات عن الرجال، وكذلك تخصيص أماكن صحية خاصة بهن، وهذا ما أكد عليه البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 الذي وضع بدوره قيودا على اعتقال النساء وأوجب أن تحجز النساء اللواتي قيدت حريتهن لأسباب تتعلق بالنزاع المسلح في أماكن منفصلة عن أماكن الرجال ويوكل الإشراف المباشر عليهن إلى نساء[45]، وفي النزاعات المسلحة غير الدولية نجد أن البروتوكول الإضافي الثاني قد اعتمد نفس الحكم بأن تحتجز النساء في أماكن منفصلة عن الرجال، ويوكل الإشراف المباشر عليهن إلى نساء[46]، وليس هناك أي غرابة في أن تنطبق الأحكام المتعلقة بالفصل بين النساء والرجال في المعتقلات على

النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية لأنها تعتبر من الأمور الطبيعية التي جبل الناس عليها فمنع الاختلاط بين النساء والرجال في المضاجع والمرافق الصحية فضلا عن كونه يعد ضمانا للنساء من أي اعتداء على شرفهن، فإنه يعد حماية كذلك للرجل الذي لا يرغب لاعتبارات دينية أن يكون معتقلا في مكان واحد ودون فاصل مع النساء.

2- التفتيش: يعد التفتيش من الإجراءات الضرورية التي يقام بها عند كل اعتقال، وذلك بهدف التأكد من عدم حيازة المعتقلين لمواد أو وسائل محظورة الاستعمال في المعتقل، وتخضع النساء كغيرهن من المعتقلين لهذا الإجراء، ولأن هذا الأخير عبارة عن مسح شامل لكل نواحي وأعضاء الجسم عن طريق اللمس والتحسس فلابد أن يراعى عند القيام به نوع الجنس، وهو ما نصت عليه المادة 97 من اتفاقية جنيف الرابعة وكذلك المادة 97 الفقرة 04 من البروتوكول الإضافي الأول فإنه "لا يجوز تفتيش المرأة المعتقلة إلا بواسطة امرأة " وصيغة هذا النص القطعية لا يترك أدنى شك في الالتزام الذي يقع على عاتق الجهات المعنية في توظيف حارسات، وإعدادهن وتكوينهن للقيام بمهمة التفتيش والإشراف على النساء المعتقلات، وهذا الالتزام يدخل كذلك في إطار تطبيق المبدأ العام الوارد في المادة 27 من اتفاقية جنيف الرابعة بشأن الاحترام الواجب للأشخاص المحميين وعقائدهم الدينية وعاداتهم وتقاليدهم وخصوصا الاحترام الواجب لشرف النساء[47].

الفرع الثاني: الحماية الخاصة للمعتقلات الحوامل والمرضعات:

تمنح اتفاقيات جنيف الرابعة والبروتوكولين الإضافيين لعام 1977 لبعض النساء المعتقلات معاملة تفضيلية وخاصة، نظرا لوضعهن الصحي كنساء حوامل ومرضعات، وتتمثل هذه المعاملة التفضيلية فيما يلي:

1- الاستفادة من نظام غذائي إضافي: من المعلوم أن نوعية وكمية الغذاء تختلف من شخص لأخر، فالنساء الحوامل والمرضعات يحتجن في الحقيقة إلى غذاء كاف ومتوازن لتلبية احتياجاتهن واحتياجات صغارهن أيضا، بحكم الحمل أو الإرضاع، لأجل ذلك فإن هؤلاء النساء بالإضافة إلى الجراية الغذائية اليومية للمعتقلين المقدمة لهن، والتي يجب أن تكون كافية من حيث الكمية والنوعية، وتراعي العادات الغذائية للنساء المعتقلات، فإنه يجب أن تصرف للنساء الحوامل والمرضعات أغذية تتناسب مع احتياجات أجسامهن[48].

2- التكفل الطبي: إضافة إلى استفادة النساء من الرعاية الطبية التي توفرها عيادة المعتقل[49]، تستفيد النساء في بعض حالات الولادة التي تستدعي تدخلا طبيا عاجلا من حماية خاصة، فقد نصت الفقرة الثانية من المادة 91 من اتفاقية جنيف الرابعة على أن: " تعهد بحالات الولادة ....الذين تستدعي حالاتهم علاجا خاصا،.....إلى أي منشأة يتوفر فيها العلاج المناسب وتقدم لهم فيها رعاية لا تقل عن الرعاية التي تقدم لعامة السكان."

3- الأولوية في تلقي الإعانات المالية: لقد اعتبرت المادة 98 من اتفاقية جنيف الرابعة في فقرتها الثانية النساء الحوامل من ضمن فئات المعتقلين الذين يستفيدون من أولوية تلقي الإعانات المادية التي تقدمها دولة المنشأ أو الدولة الحامية أو أية منظمة إنسانية أو حتى من عائلاتهن، وهذا أمر إيجابي لأن هذه الإعانات المالية تسد العديد من الحاجات الضرورية التي تتطلبها فترة الحمل، لكن هذا الأمر يتوقف على مدى توفير الدولة الحاجزة للآليات التي تمكن من صرف هذه المبالغ، وشراء هذه الحاجيات ووصولها إلى أصحابها، كما يمكن تسجيل ملاحظة على هذه الفقرة أن التعداد الوارد فيها جاء على سبيل المثال لا الحصر، وهو ما يفتح المجال إلى إدراج فئات أخرى تأخذ نفس حكم الفئات المذكورة كالمرضعات وأمهات صغار الأطفال.

4- نقل حالات الولادة: في إطار التدابير الوقائية التي تهدف إلى توفير الحماية والسلامة للنساء في حالات الولادة، ولتكملة ما ورد في المادة 91 من اتفاقية جنيف الرابعة فإنه يحضر نقل حالات الولادة إذا كانت الرحلة تعرض صحتهم للخطر، إلا إذا كانت سلامتهم تحتم ذلك[50]، وهذا التدبير في غاية الأهمية لأنه وضع اعتبار السلامة للمعتقلات في حالات الولادة فوق كل الاعتبارات حتى ولو كانت عسكرية.

5- الأولوية في عملية الإفراج : تتمتع النساء الحوامل والمرضعات وأمهات صغار الأطفال بالأولوية في الإفراج، وذلك أثناء قيام الأعمال العدائية عن طريق عقد اتفاقيات بين أطراف النزاع، وهو ما نصت عليه المادة 132 من اتفاقية جنيف الرابعة في فقرتها الثانية وعلى خلاف البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977، فإن البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977 قد ألزم أطراف النزاع باتخاذ التدابير اللازمة لضمان سلامة المفرج عنهم.

خاتمة

وفي الأخير يمكن القول أن اتفاقيات جنيف الأربعة لعام 1949 وأحكام البروتوكولين الإضافيين لها لعام 1977، جاءت بحماية خاصة لا يمكن إنكار أهميتها بالنسبة للنساء خصوصا

زمن النزاعات المسلحة، غير أن انصراف أغلب أحكام هذه الحماية إلى النساء الحوامل والنفاس وأمهات صغار الأطفال دون سواهن من النساء رغم اشتراكهن في الحاجة إليها أثر كثيرا على أهمية هذه الحماية بالنسبة لعموم النساء، فضلا على أن طريقة صياغة بعض أحكام الحماية الخاصة تفتح مجالا لأطراف النزاع للتنصل منها وهو مصادرة على المطلوب، ودليل ذلك الانتهاكات الواسعة لهذه الحماية بشكل عاد سلبا على المرأة، وزاد من معاناتها سواء في النزاعات المسلحة الدولية أو غير الدولية.

الهوامش:

1– انظر المواد: 12 من اتفاقية جنيف الأولى والثانية والمادة 14 من اتفاقية جنيف الثالثة والمادتين 27 ،98 من اتفاقية جنيف الرابعة ،والمادتين 9،75 من البروتوكول الإضافي الأول والمادتين2، 4 من البروتوكول الإضافي الثاني .

2- Paniele _Anca Deteseanu , « la protection des femmes en temps de conflit armé », in la protection des personnes vulnérable en temps des conflit armé ,sous la direction de Jean – mare Sorel et comeliu –liviu popeseu,Buylant,2010,P267

3– حسن عبد الغني أبو غدة ،أصناف المدنيين الحربيين وحكم قتلهم حال اعتزالهم الحرب ،مجلة الشريعة والقانون ،العدد الحادي عشر ،1998 ،ص241.

4 – أنظر المادة 50 ف1 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

5 – أنظر المادة 50 ف2 ،ف3 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

6 - زكريا حسين عزمي ،من نظرية الحرب إلى نظرية النزاع المسلح ،رسالة للحصول على درجة الدكتوراه ،كلية الحقوق جامعة القاهرة ،ص372.

7 – انظر المواد: 14 ،16 ،21 ،22 ،23 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

8 – تتمثل الشروط التي يجب أن تستوفيها مناطق الاستشفاء والأمان مما يلي: " أ) يجب أن تشغل إلا قسما صغيرا من الإقليم الذي يخضع لسيطرة الدولة التي تنشؤها، ب) يجب أن تكون كثافتها السكانية منخفضة بالنسبة لإمكانات الإقامة بها ،ج) يجب أن تكون بعيدة عن أي أهداف عسكرية أو منشئات صناعية أو إدارية ،د) يجب أن تكون مناطق يحتمل أن يكون لها أهمية في سير الحرب ، ه) لا يجوز استخدام خطوط الاتصال ووسائل النقل التي تكون تحت تصرفها في نقل المواطنين والعسكريين أو المهمات العسكرية ولو بصورة عابرة، و) يحظر الدفاع عنها بوسائل عسكرية ويجب أن تعترف أطراف النزاع بهذه المناطق بموجب اتفاق بينهما ، انظر شريف عتلم، القانون الدولي الإنساني دليل الأوساط الأكاديمية ، اللجنة الدولية للصليب الأحمر ،جنيف ،1992 ،ص262 .

9 – انظر المادة 8 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977

10 - Charlotte Lindsey , les femmes face a la guerre, CICR ,2002., P. 128

11 - انظر المادة 19 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

12 - انظر المادة 20 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

13 - الشارة المميزة هي شارة الصليب الأحمر والهلال الأحمر ،أما الأسد والشمس الأحمران فلم يعد مستخدمين الآن ،فقد أعلنت جمهورية إيران الإسلامية في عام 1980 أنها ستتخذ من الهلال الأحمر شارة مميزة لها بدلا من الأسد

والشمس الأحمرين أنظر: Charlotte Linsey ,op.,cit., P3

14 –Ibid.,P.133

15– هنكرتس جون ماري ، دوزوالدبك لويز، القانون الدولي الانساني العرفي ، المجلد الأول، القواعد، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، 2007 ، ص83

16– المرجع نفسه، ص 89

17 – hiller., o., coursier., H., « la convention de Genéve relative a la protection des personnes civiles en temps de guerre – vol IV »., commontaire., CICR.,1959.,p 192
18 Ibid. , p. 193
19Ibid.,p. 194

20– هنكرتس جون ماري ، دوزوالدبك لويز، القانون الدولي الإنساني العرفي، المرجع السابق، ص166

21– انظر المادة 54 من البروتوكول الإضافي الأول والمادة 14 من البروتوكول الإضافي الثاني .

22– انظر المادة 70 من البروتوكول الإضافي الأول.

23– انظر المادة 18من البروتوكول الإضافي الثاني.

24– عرفت المادة 42 من اللائحة المتعلقة باتفاقيات لاهاي الخاصة بقوانين وأعراف الحرب البرية لسنة 1907 الاحتلال بأن: "تعتبر أرض محتلة حين تكون تحت السلطة الفعلية لجيش العدو ولا يشمل الاحتلال سوى الأراضي التي يمكن أن تمارس فيها هذه السلطة بعد قيامها."

25– إسماعيل عبد الرحمن، الحماية الجنائية للمدنيين في زمن النزاعات المسلحة، ج2، الهيئة المصرية للكتاب،2008، ص644،645.

26–المرجع نفسه ،ص 681 .

27– ريما كتانة نزال ،المرأة الفلسطينية والقرار 1325 ،منشورات مفتاح ، الطبعة الأولى ،2009 ،ص10.

28– تنص المادة 27 فقرة 3 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 "مع مراعاة الأحكام المتعلقة بالحالة الصحية والسن والجنس..."

29–انظر نص المادة 38 ف 05 والمادة 50 ف 5 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1977.

30– انظر في ذلك نص المادة 76 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977 والمادة 6 فقرة 4 من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977.

31– شارلوت ليندسي ،المرجع السابق ص 94 .

32– المرجع نفسه ،ص95.

33– قبرع عامر ،حماية النساء أثناء النزاعات المسلحة، رسالة ماجستير، كلية الحقوق ،جامعة باتنة، ص 80 .

34- Article 67 protection des femmes : les femmes seront l'objet d'un respect particulier et seront protégées notamment contre le viol la contrainte a la prostitution et toute autre forme d'attentat a la pudeur.

35 - sadoz ., y. , Swinarski.,C., commentaire des protocoles additionnels du 8 juin 1977 aux conventions de Genève du 12 aout 1949.,CICR.,p 917, p 917
36- Op., cit., p .918
37- Krill (F). op . cit . voir aussi commentaire des protocoles ، p 919

38 - krill (F) ,op .cit .

39- commentaire protocoles , op., cit ., p. 919

40- رقية عواشرية المرجع السابق ص 236

41- انظر المواد : 14 ،50 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

42- بلمختار سيد علي ،المركز القانوني للمرأة في ظل اتفاقيات جنيف الرابعة لعام 1949 وبروتوكولها الأول لعام 1977 ،رسالة ماجستير فرع القانون الدولي والعلاقات الدولية ،كلية الحقوق ،جامعة الجزائر ،ص 107 .

43- تنص المادة 79 من اتفاقية جنيف الرابعة " لا تعتقل أطراف النزاع أشخاصا محميين إلا طبق المواد 41،42،43،68،78 "

44 - charlotte lindesy ,les femmes et la guerre –vue d'ensemble de la question ,revu international de la croix rouge ,30-09-2000 ,p07

45- انظر نص المادة 75 الفقرة 05 من البروتوكول الإضافي الأول لعام 1977.

46- انظر نص المادة 05 الفقرة 02 من البروتوكول الإضافي الثاني لعام 1977.

47- انظر نص المادة 27 الفقرة 1و 2 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

48- انظر نص المادة 89 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

49- انظر نص المادة 91 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949.

50- انظر المادة 127 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949 .

Special protection for women in international humanitarian law

Ammar DJEBEBLA *

Abstract

International humanitarian law grants women double protection, where they benefit from general protection granted to civilians for people who do not take part in hostilities, and special protection aim to provide additional protection for them because of medical and physiological needs which is often linked to their role of childbearing and privacy considerations.

Because of that special protection is more important for women, especially in times of armed conflict, we will address in this study this issue to determine the extent of its effectiveness.

Keywords: Protection, women, international humanitarian law, civilians..

---

* Maître-assistant A - Faculté de droit et des sciences politiques - Université de Djijel – Algérie.

حقوق الطفل في الاتفاقيات والمواثيق الدولية

بقلم
د/ عبد الرؤوف دبابش(*)

ملخص

ما من أمانة في عنق العالم تفوق في قدسيتها الأطفال، وما من واجب يعلو في أهميته فوق احترام الجميع لحقوق الأطفال، لأن حمايتهم واحترام حقوقهم حمايةً لمستقبل البشرية بأسرها.

وعلى الرغم من أن المجتمع الدولي لم يغفل الاهتمام بالأطفال وبحاجتهم للحماية والرعاية، إلا أننا ما نشاهده في أنحاء عديدة من العالم من انتهاكات لحقوق الأطفال تجعلنا نطرح العديد من التساؤلات حول وجود اتفاقيات دولية تعالج حقوق الطفل ومدى فعاليتها في هذه الحماية ؟

وتأتي هذه الورقة البحثية لتعالج موضوع حقوق الأطفال في ضوء الاتفاقيات والمواثيق الدولية.

الكلمات المفتاحية: الحقوق- الطفل- الاتفاقيات الدولية- القانون الدولي.

مقدمة

حظي موضوع الطفل بعناية قانونية وإنسانية فائقة من قبل المجتمع الدولي المتجسد أساسا في التشريعات الحديثة، المواكبة لتحولات وتطلعات المجتمعات وكذا المعاهدات والمواثيق الدولية المتجددة، حيث بدأ الاهتمام بالطفل في مطلع العشرينات من القرن الماضي بظهور قوانين لحماية الطفل أين صدر أول إعلان لحقوق الطفل في العام 1923، وتبلور عنه إعلان جنيف لحقوق الطفل في العام 1924، ثم اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في العام 1959 إعلاناً عالمياً لحقوق الطفل، وفي عام 1989 صدرت اتفاقية حقوق الطفل التي تعهدت بحماية وتعزيز حقوق الطفل ودعم نموه ونمائه ومناهضة كافة أشكال ومستويات العنف الذي قد يوجه ضده، واعتبرت حُقُوقه كلٌ لا يتجزأ، ومن هنا تمّ طرح الإشكال التالي:

(*) أستاذ محاضر"أ" بقسم الحقوق ـ كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة بسكرة.

- كيف تناولت مختلف الإعلانات والمواثيق الدولية حقوق الطفل؟ وما مدى قوة الفعالية الحمائية التي توفرها هذه المواثيق الدولية ؟

وعليه سيتم الإجابة على التساؤل المطروح من خلال المحاور التالية:

أولا / حقوق الطفل في الإعلانات الدولية السابقة على اتفاقية حقوق الطفل1989.

1- حقوق الطفل في إعلان جنيف 1924 .

2- حقوق الطفل في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948.

3- حقوق الطفل في إعلان حقوق الطفل لعام 1959 .

4- حقوق الطفل في العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية الاقتصادية والثقافية والاجتماعية عام 1966.

ثانيا / حقوق الطفل في اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989.

1- أهم الحقوق التي وردت في اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 .

2- آليات متابعة التزامات الدول المصدقة على اتفاقية حقوق الطفل .

ثالثا / حقوق الطفل في المواثيق الدولية والإقليمية

1- حقوق الطفل في ميثاق حقوق الطفل العربي .

2- حقوق الطفل في الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل 1990.

3- حقوق الطفل في الميثاق الأوربي

خاتمة.

أولا / حقوق الطفل في المواثيق الدولية السابقة على اتفاقية حقوق الطفل 1989.

كانت بداية الاهتمام بالطفل وحقوقه على المستوى الدولي في عام 1924م، حيث أصدرت عصبة الأمم إعلان لحقوق الطفل تناول بعد الديباجة خمسة مبادئ تتحدث عن تقديم الإنسانية كل إمكانياتها وما لديها لصالح الطفل بدون أدنى درجات من التمييز على أي اعتبار من الاعتبارات، غير أن مصطلح «الطفولة» غير محدد، ويختلف مدلوله باختلاف التخصص أو مجال الدراسة،فعرف لغة: من الطفل - بكسر الطاء مع تشديدها - هو الصغير من كل شيء، والطفولة هي أولى مراحل عمر الإنسان، ليصير بعد ذلك شاباً ثم رجلاً ثم مسنا عجوزاً. يقول الله عز وجل في محكم التنزيل: ﴿ هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ﴾[1]، ولكنها في علم النفس التربوي تطلق على الفترة من الرضاعة إلى البلوغ. وفي

نظر البعض، فإن الطفولة كمرحلة للهو والبراءة تنتهي عند سن المراهقة. وفي العديد من الدول، يوجد سن محددة تنتهي عندها مرحلة الطفولة بصفة قانونية رسمية، وبحيث يصبح الشخص بعدها بالغاً قانونا.[2]

وقد عرف الطفل في الفقه الإسلامي "يظل الإنسان طفلاً حتى بلوغه سن الخامسة عشر" عاما حسب رأي جمهور فقهاء المسلمين .» بمعنى إذا لم تظهر علامات البلوغ على الطفل فإنه بمجرد بلوغه سن الخامسة عشر فإنه يُعدً بالغا،فيعد سن 15سنة هو أقصى سن للبلوغ في الفقه الإسلاميً أخذا بقول الجمهور[3]، وقد اهتمت الشريعة الإسلامية أيما اهتمام بالطفل وبحقوقه فتواترت الأحاديث عن كيفية العناية بهذا الطفل ورعايته ومداعبته والرحمة به وتأديبه وتعليمه الفنون التي تشد أزره وتجعله قويا.[4] أما تعريف الطفل في القانون الدولي فإن الاهتمام بالطفولة عرفً بعداً عالميا مع بداية القرن العشرين، وعلى الرغم من اهتمام القانون الدولي بالطفل والطفولة، وورود هذين المصطلحين في العديد من الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان بشكل عام، إلا أن معظم هذه الوثائق لم تحدد على وجه الدقة المقصود بهذين المصطلحين، وربما قصدت ترك هذه المسألة للتشريعات الوطنية تحدده في ظروف كل دولة، وقد عرفت الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل لسنة 1989 لأول مرة من هو الطفل، إذ نصت المادة الأولى منها على أنه «لأغراض هذه الاتفاقية يعني الطفل كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة ما لم يبلغ الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه».[5]

1- حقوق الطفل في إعلان جنيف 1924 :

اعتمد من المجلس العام للاتحاد الدولي لإغاثة الأطفال في جلسته بتاريخ 23 فيفري 1923، وتم التصويت النهائي عليه من قبل اللجنة التنفيذية في جلستها بتاريخ 17 ماي 1923، والموقع عليه من أعضاء المجلس العام في فبراير 1924.

طبقا لإعلان حقوق الطفل المسمى إعلان جنيف، يعترف الرجال والنساء في جميع أنحاء البلاد بأن على الإنسانية أن تقدم للطفل خير ما عندها، ويؤكدون واجباتهم، بعيدا عن كل اعتبار بسبب الجنس أو الجنسية أو الدين.[6]

1. يجب أن يكون الطفل في وضع يمكنه من النمو بشكل عادي من الناحية المادية والروحية.
2. الطفل الجائع يجب أن يطعم، والطفل المريض يجب أن يعالج، والطفل المتخلف يجب أن يشجع والطفل المنحرف يجب أن يعاد للطريق الصحيح، واليتيم والمهجور يجب إيواؤهما وإنقاذهما.
3. يجب أن يكون الطفل أول من يتلقى العون في أوقات الشدة.
4. يجب أن يكون الطفل في وضع يمكنه من كسب عيشه، وأن يحمى من كل استغلال.

5. يجب أن يربى الطفل في جو يجعله يحس بأنه يجب أن يجعل أحسن صفاته في خدمة أخوته.[7]

2- حقوق الطفل في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948.

صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 217 في دورة انعقادها العادية الثالثة بتاريخ 12/10/ 1948، على شكل توصية صادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة ولم يصدر على شكل معاهدة دولية.

ويتكون الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من ديباجة وثلاثين مادة. وقد جاءت هذه المواد بمجموعة كبيرة من الحقوق والحريات الأساسية التي لا غنى للإنسان عنها كي يحيا حياة كريمة ومستقرة، وقد قرر الإعلان في ديباجته أن حفظ كرامة جميع أعضاء الأسرة البشرية وحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم.

وما يهمنا في هذا الصدد وضع الطفولة وحقوق الطفل بشكل خاص كما جاءت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وسنستعرض فيما يلي حقوق الطفل كما وردت في الإعلان:

1- الحق في الحياة والحرية والسلامة الشخصية:

تنص المادة الأولى من إعلان حقوق الإنسان العالمي على أن جميع الناس يولدون أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق. وتعني هذه العبارة التصاق الحق في الحرية بمولد الإنسان على أساس أنه حق طبيعي أزلي قائم بذاته .

كما تنص المادة الثالثة من الإعلان على حق كل فرد في الحياة. والحرية وسلامة شخصه. وحق الحياة حق يمنحه الله عز وجل من يوم أن يتكون الجنين في بطن الأم، ولعل الغرض من النص عليه في الإعلان هو تأكيد حق الطفل في البقاء والنمو والحماية ضد أي خطر يمس حياته خاصة وأنه كائن ضعيف أعزل.

وتحظر المادة الرابعة من الإعلان الاسترقاق وتجارة الرق وهذا حق إنساني مهم يمس الطفولة بشكل حساس، فتجارة الرقيق تجد سوقها الرئيسي الواسع في الأطفال على اعتبار أنهم سلع بشرية لا حول لهم ولا قوة. ونلاحظ أن الإعلان لم يتعرض إلى جريمة خطف الأطفال كجريمة دولية وترك أمر النص على تجريمها إلى تشريعات وقوانين الدول الداخلية.

2- الحق بالاعتراف بالذات :

تنص المادة السادسة من الإعلان على حق كل إنسان أينما وجد في الاعتراف بشخصيته القانونية، ويعنى هذا النص الإنسان عموما، كما يعني الطفل كذلك على اعتبار أن تطبيق الاعتراف بالشخصية القانونية يبدأ بالإنسان منذ ولادته، بل منذ أن يتكون في رحم أمه. ويرتكز الحق في

الاعتراف بالشخصية القانونية للطفل على عدة أمور هي: الاعتراف بمولده واسمه ونسبه وجنسيته. وقد نصت المادة الخامسة عشرة من الإعلان على حق كل فرد في التمتع بجنسية ما.

3- الحق بالتعليم:

أبدى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اهتماما واضحا بالحقوق الثقافية والتعليمية للإنسان والتي تلعب دورا حاسما في صقل شخصيته والارتقاء بمستواه الحضاري. وقد جاءت الفقرة الأولى من المادة السادسة والعشرين لتنص على حق كل إنسان في التعلم، وعلى وجوب أن يكون التعليم في مراحله الأولى إلزاميا ومجانيا وعلى أن يتم قبول الطلبة في المعاهد العليا على أساس من الكفاءة وحدها.

وبهذا المحتوى الشامل يتميز الإعلان عن الأفكار والنصوص التقليدية المتعلقة بحقوق الإنسان التي تضمنتها دساتير وقوانين مختلفة خاصة في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.[8] وكخلاصة يمكن القول بأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعتبر أهم وثيقة عالمية عنيت بتكريس الحقوق والقيم الأصيلة للإنسان وعلى الرغم من أهميته فقد جرى التصويت عليه آنذاك شفهيا وبرفع الأيدي، دون أي توقيع خطي أو مصادقة رسمية ودولية عليه وبالتالي لم يتمتع هذا الإعلان بصفة قانونية ملزمة ولم يشكل قط جزءا من القانون الدولي.[9]

3- حقوق الطفل في الإعلان العالمي لحقوق الطفل لعام 1959.*[10]

لقد رأى المجتمع العالمي حاجة الطفل إلى وجود مواثيق دولية تحتوي على نصوص أكثر إلزاماً من الحقوق التي احتواها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو بالأحرى إلى وجود نصوص خاصة ومتفردة للطفل على الرغم من أن نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد جاءت بقواعد عامة أي أنها تتعلق بالطفل أيضاً.

إلا أن للطفل احتياجات خاصة وهذه الاحتياجات بحاجة لنصوص تلائم خصوصية هذه الاحتياجات وكان الاتفاق في كافة أنحاء العالم على أن الأطفال يحتاجون إلى عناية ورعاية خاصة وأن العالم الأفضل لا يبنى إلا ببناء الطفل الأسعد والأكثر شعوراً بالأمن والسلام.

وقد صدر الإعلان العالمي لحقوق الطفل من هيئة الأمم المتحدة في 1959/1/20م مثمراً عن عشرة مبادئ عدا الديباجة التي أشارت إلى عزم شعوب العالم على تعزيز التقدم الاجتماعي كما تضمنت دعوة الدول بوضع التشريعات المحلية الكفيلة بتلبية حاجات الطفل الأساسية.

وبالإطلاع على ديباجة حقوق الطفل نجد أنها ركزت على الطبيعة الضعيفة للطفل وحاجته إلى رعاية الآخرين ووجود من يهتم به بسبب قصوره من ناحية النضج البدني وعدم قدرته على

القيام بالعديد من الوظائف الأساسية للإبقاء على حياته والتي إذا لم تتوفر له فإن ذلك يعني هلاكه المؤكد[11].

الاحتياجات الضرورية للإبقاء على حياة الطفل:

1- المساواة وعدم التمييز وتكافؤ الفرص:

لقد قرر الإعلان مبدأ المساواة بين الأطفال كحق من حقوقه ولقد أكد أنه لا يجوز التمييز في المعاملة بين الأطفال بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو المعتقد السياسي أو غيره.

وإن حق المساواة وتكافؤ الفرص يجب أن يعم جميع الحقوق فتكون هناك مساواة بين الأطفال في حقهم في التعليم وحقهم في النمو الجسمي والعقلي والروحي والاجتماعي نمواً طبيعياً وسليماً.

وحق المساواة وتكافؤ الفرص هو من أكثر الاحتياجات التي يجب توفرها للطفل وذلك لأثرها الكبير في نمو الطفل وحياته بشكل عام فإذا حصل على طعامه وتعليمه وحريته متساوياً مع غيره من الأطفال دون تمييز للونه أو جنسه أو دينه أو معتقدات والديه السياسية فإن ذلك سيشعره بتقبل الآخرين وتفهمهم وحبهم له، ومن خلال ذلك يشعر الطفل بقيمته الشخصية والانتماء لوطنه الأمر الذي نستطيع من خلاله الحصول على جيل متوازن على قدر كبير من الثقة بالنفس يستطيع البناء والإنماء .

2- حق الطفل في أن يكون له اسم وجنسية:

إن الحاجة للانتماء هي من الاحتياجات المهمة للطفل كما ذكرت سابقاً فقد ورد في المبدأ الثالث من الإعلان النص على أن للطفل منذ مولده حقاً في أن يكون له اسم وجنسية فتمتع الطفل باسم وجنسية يعطي إحساساً بالأنا وبانتمائه إلى جماعة حيث يرتبط بأسرته، ومن انتمائه إلى مجتمعه المحلي ومجتمعه الأكبر (وطنه) تجعل من التعرف به وبجنسيته إلى المجتمع الذي ينتمي إليها أحد أبرز احتياجاته ومع تطور الدولة أو الحدود أخذ هذا البعد لزاماً حقيقياً بحيث أصبح الإنسان دون أن يعرف باسم وجنسية أو هوية محكوماً عليه عرف باسم وجنسية أو هوية محكوماً عليه بالضياع وفاقدا لأبرز الحاجات التي تسهل حياته وبقاءه و وبقاءه[12].

3- الحق في التعليم:

لقد جاء تأكيد إعلان حقوق الطفل العالمي لأهمية تأمين وسائل التعليم الإجباري والتربية الاجتماعية السليمة متمشياً إلى درجة كبيرة مع طبيعة الطفل الذي يحقق له التعلم، والقدرة على التكيف مع الطبيعة وإمكانية التغلب على الصعاب التي إذا لم يستطع مواجهتها فإنها تسبب له العديد من المشاكل وحاجات الإنسان تؤكد أن التعليم إحدى الدعائم الاجتماعية والنفسية التي

يحتاج إليها الفرد ويحتاج إليها المجتمع.

وقد أشار المبدأ السابع من الإعلان إلى هذا الحق وأوجب على أن يتمتع الطفل بالحق في التعليم وأن يكون التعليم مجانياً إلزامياً على الأقل في المراحل الأولى ويستهدف رفع ثقافة الطفل العامة وتمكينه على أساس تكافؤ الفرص من تنمية نواة تفكيره الشخصي ومن أن يصبح عضواً مفيداً في مجتمعه وقد أكد الإعلان دور الدولة في توفير التعليم للأطفال من حيث جعله مجانياً وإلزامياً في مرحلته الأساسية وحث الدولة على تشريع القوانين التي تحظر عمالة الأطفال والتي هي من أكثر الأسباب التي تقف في وجه الأطفال في الحصول على حقهم الكافي من التعليم وتأكيد إتاحة الفرص .

4- الحق في الحماية الخاصة والرعاية:

لقد جاء الإعلان العالمي لحقوق الطفل مؤكداً الحماية الخاصة للعديد من احتياجات الطفل ووضع لكل منها مفهوماً محدداً،فقد جاء الإعلان مؤكداً توفير الحماية الخاصة المناسبة والفرص والتسهيلات القانونية اللازمة للطفل لإتاحة نموه الجسمي والعقلي والخلقي والروحي والاجتماعي نمواً طبيعياً وهذا ما جاء به المبدأ الثاني من الإعلان.

وأيضاً من وسائل نمو الطفل طبيعياً هو حمايته من الاسترقاق والاتجار به بأية صورة من صور الرق ومنع تعرضه للإهمال والقسوة والاستغلال والتي تكون نتيجة طبيعية للاسترقاق ومن الصور التي حاربها الإعلان كصورة من صور الاستغلال هو حظر تشغيل الطفل في أعمال لا تتناسب واحتماله البدني أو في أماكن نائية أو مهجورة أو مقفرة أو تشغيله في أعمال غير لائقة أو تتنافى والأخلاق كالعمل في الحانات والمراقص الليلية ومن البديهيات حظر استخدام الطفل قبل بلوغه السن الأدنى الملائمة للعمل.

وقد نص الإعلان العالمي لحقوق الطفل على قواعد خاصة لتوفير الرعاية للطفل فقد جاء المبدأ الرابع من صور هذه الرعاية يقرر حق الطفل في الاستفادة بالمزايا المقررة في التأمينات الاجتماعية والصحية مع تقديم العناية والحماية الخاصتين وكذلك من صور هذه الرعاية توفير القدر الكافي من الغذاء والمأوى ووسائل اللهو والخدمات الطبية وفي اعتقادي ومن أهم صور الرعاية التي يجب أن تتوفر للطفل والتي تؤثر كثيراً في توازنه ونموه الجسمي والعقلي والطبيعي هو حصوله على الرعاية الطبيعية والغريزية من والديه الطبيعيين وأن يكون نموه في ظل مسؤوليتهم لذلك شدد هذا الإعلان على عدم توفير عواطف الحب والحنان للطفل فيصبح الطفل معرضاً للإيذاء من والديه.

ومن الملاحظ في الإعلان العالمي لحقوق الطفل أنه كان صورة من صور الاتجاه العالمي بتوفير الرعاية والحماية الخاصة ليس فقط للأطفال الأصحاء والأذكياء وأصبحت الرعاية والحماية في ظله تشكل الأطفال المصابين بعاهة جسمية أو عقلية وقد جاء في الإعلان بمفهوم جديد للعاهة في ذلك الوقت وهي العاهة الاجتماعية والتي تعني الانحراف الاجتماعي وإجرام الأحداث وغيرها من هذه الحالات التي هي تعد من أهم المشاكل التي تعانيها المجتمعات على اختلاف أنواعها في وقتنا الحالي.

إلا أن الإعلان العالمي لحقوق الطفل لعام (1959م) وإن حاول أن يوجد قواعد خاصة وملزمة لكن هذا الإعلان لم يكن مصيره مختلفاً عن مصير إعلان (1924م) لذا تطلب الوضع الدولي إيجاد اتفاقية دولية أكثر إلزاماً ويصادق عليها من أغلب دول العالم[13]. ومع ذلك فإن فإنه قد مهد لصدور مواثيق ذات أهمية لحماية حقوق الأطفال .

4- حقوق الطفل في العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية الاقتصادية والثقافية والاجتماعية عام 1966.

سنتناول أولا حقوق الطفل في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ثم العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كالتالي:

4-1- حقوق الطفل في العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966*:

اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في عام 1966، ودخل إلى حيز التنفيذ في عام 1976. وبلغ عدد الدول الأطراف فيه 140 حتى أكتوبر 1998، وقد قنن الحقوق المدنية والسياسية في صورة معاهدة ملزمة للدول التي تصدق عليها أو تنضم لها، ووسع من نطاق الحقوق المدنية والسياسية المعترف بها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وهو يحمي الحقوق الأساسية، ومن بينها تلك المبادئ الأساسية التي تهتدي بها منظمة العفو الدولية في لب نشاطها: الحق في الحياة، والحق في حرية التعبير والرأي والتجمع وتكوين الجمعيات والانضمام إليها، والحق في التحرر من القبض أو الاحتجاز تعسفا، والحق في التحرر من التعذيب وسوء المعاملة، والحق في المحاكمة العادلة.[14] ونذكر في هذا السياق بعض المواد على سبيل المثال لا الحصر:

المادة السادسة: حظرت في البند الخامس منها، فرض عقوبة الإعدام على الجرائم التي يرتكبها أشخاص دون الثامنة عشرة من العمر، وكذلك على النساء الحوامل.

المادة العاشرة: نصت في البند الثاني منها (الفقرة ب) على وجوب الفصل بين الراشدين

والأحداث المتهمين، وعلى وجوب تقديم الأخيرين للمحاكمة، بأسرع وقت ممكن كما نصت في البند الثالث على وجوب الفصل بين الراشدين والأحداث المحكومين، ووجوب إخضاع هؤلاء الأحداث للتأهيل المناسب لأعمارهم ولأوضاعهم القانونية.

المادة الرابعة عشرة: نصت في البند الأول منها على إمكانية خرق مبدأ علنية المحاكمة، إذا استدعت ذلك مصلحة الأحداث المعنيين كما نصت في البند الرابع على وجوب أن تأخذ الإجراءات الجزائية بعين الاعتبار السن والرغبة في إعادة التأهيل، عندما يكون المتهمون أحداث.

المادة الرابعة والعشرون: نصت في الفقرة الأولى منها، على أن لكل طفل ودون أي تمييز بسبب العرق واللون والجنس، أو اللغة والدين، أو الأصل الوطني والاجتماعي والملكية أو الولادة، الحق في تدابير حمائية مناسبة ووضعه كقاصر تؤمنها العائلة أو المجتمع أو الدولة.

ونصت في الفقرة الثانية، على حق كل طفل، مباشر بعد الولادة بالقيد في سجل رسمي وفي الحصول على اسم، كما نصت في الفقرة الثالثة، على حق كل طفل في الحصول على جنسية. [15]

4-2- حقوق الطفل في العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام 1966:

أفرد العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بعض الحقوق الخاصة بالطفل حيث نصت م 1/10 على وجوب منح الأسرة أوسع حماية ومساعدة ممكنة – كونها الوحدة الاجتماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع – لكي تستطيع رعاية وتثقيف الأطفال القاصرين.

كما نصت م 2/10 على وجوب منح الأمهات حماية خاصة خلال فترة معقولة قبل الولادة وبعدها على أن تمنح الأمهات العاملات إجازة مدفوعة الأجر أو مقرونة بمنافع مناسبة من الضمان الاجتماعي، والحقيقة أن الربط في هذه الحقوق والحماية بين الأم والطفل تقتضيه طبيعة العلاقة في هذه الفترة من حياة الطفل الذي لا يستطيع خلال هذه الفترة الزمنية التخلي مطلقا عن أمه نظرا لاعتماده كليا عليها، لأن الفصل بينهما وأبعاد الطفل عن أمه وقتئذ يعد جريمة ترتكب بحق الطفل.

ونصت كذلك م 3/10 من هذا العهد على وجوب اتخاذ إجراءات خاصة لحماية الطفل ومساعدته دون أي تمييز، ويجب كذلك حماية الطفل من كافة صور الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، وأقرت هذه المادة مبدأ فرض العقوبات القانونية على من يضر بالطفل صحيا وأخلاقيا أو بأي شكل يعد خطرا على حياته بأن يعيق نموه الطبيعي، وألزم العهد الدول بأن تضع حدا أدنى للسن التي يستطيع أن يعمل فيها هذا الطفل وأن تضع ضمن قوانينها الوطنية العقوبات المناسبة نتيجة مخالفة ذلك.

وتناولت المادة 2/12 بند (أ) من هذا العهد الدولي حق الرعاية الصحية للطفل وذلك عندما طالبت الدول بالقيام بما هو ضروري ولازم للعمل على خفض نسبة الوفيات في المواليد وفي وفيات الأطفال، والتنمية الصحية للطفل، وذلك على اعتبار أن حق الحياة هو أهم حقوق الإنسان قاطبة بصفة عامة.[16]

ومنحت م 2/13 بند (أ) للطفل حق التعليم وجعله مجانيا وإلزاميا في المرحلة الابتدائية باعتبار أن هذا التعليم له دور مؤثر وفعال في تنمية قدرات الطفل الذهنية ومهاراته المختلفة وبواسطته يمكن الدفاع عن الحقوق والحريات وحمايتها من الانتهاك والافتئات.

وأعطت م 3/13 أيضا حق الطفل في تعلم مبادئ وتعاليم دينه والأخلاق التي تتفق مع معتقداته الخاصة.[17]

ثانيا / حقوق الطفل في اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989.

إن اتفاقية حقوق الطفل 1989 التي صادقت عليها معظم دول العالم وجميع الدول العربية (ماعدا دولة الصومال لأوضاعها السياسية) لم تأت فجأة وإنما هي نتاج جهود جادة ومبكرة أسست لهذه الاتفاقية وقد كان أول وأبرز هذه الجهود ما قامت به بريطانيا والسويد من تأسيس منظمة رعاية الطفولة عام 1919م، أعقب ذلك بحوالي أربع سنوات إعلان حقوق الطفل 1923م الذي صدر عن اتحاد إنقاذ الأطفال البريطاني، ثم تبنت عصبة الأمم المتحدة إصدار إعلان جنيف عام 1924م الذي وصف بأنه إعلان خاص بحقوق الطفل وله صبغة دولية . ثم جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م الذي أرسى أول دعائم الالتزام تجاه الأطفال وحقوقهم مؤكداً في المادة (25) (الفقرة 2) " أن للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية".

وقبل هذا الإعلان كان قد أنشأت الجمعية العامة للأمم المتحدة صندوق الطوارئ للأطفال (عام 1946م) وأصبح هذا الصندوق فيما بعد منظمة تحت مسمى "منظمة الأمم المتحدة لرعاية الطفولة المعروفة باليونيسيف unicef وفي العام 1948م تمكن الاتحاد الدولي لرفاه الأطفال طرح حقوق الطفل من سبعة مبادئ ثم توسعت إلى عشرة مبادئ وانبثق عن ذلك إعلان حقوق الطفل لعام 1959م.

رغم أهمية إعلان جنيف (1924م)، وإعلان حقوق الطفل (1959م)إلا أنهما لم يكونا ملزمين للدول ولم يكن التفاعل معهما قوياً وظلت الحاجة قائمة وملحة لمعاهدة أو اتفاقية تعنى بحقوق الطفل وتحقق الاعتراف العالمي والالتزام من قبل الحكومات والهيئات والمنظمات غير الحكومية إلى أن قدمت السلطات البولندية اقتراحاً بوضع اتفاقية حقوق الطفل وكان ذلك في عام 1979

وهو العام الذي سمي بالسنة الدولية للطفل وقد سارت المداولات بخصوص هذه الاتفاقية واستمرت قرابة عشر سنوات أتاحت هذه المدة لتطوير مشروع الاتفاقية، ثم جاءت اتفاقية حقوق الطفل 1989 تتويجاً لكافة الجهود الرامية لتحسين أوضاع الأطفال وحماية طفولتهم .[18]

1- أهم الحقوق التي وردت في اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 .

هذه الاتفاقية المؤلفة من 54 مادة التي تمثل "شرعة حقوق" للطفل، تجعل مصالح الطفل الفضلى الهدف الأساسي لها. وتتخذ الاتفاقية نهجا يتسم بالإيجابية والتطلعية، فتهيب بالدول التي تصدق عليها أن تهيئ الظروف التي تتيح للطفل المشاركة على نحو فعال ومبدع في الحياة الاجتماعية والسياسية في بلدانها.

ويعرف الطفل في الاتفاقية بأنه كل إنسان لم يتجاوز سنة الثامنة عشرة، ما لم تحدد القوانين الوطنية سنا أصغر للرشد.

كما تشمل نطاق حقوق الإنسان، المدنية منها والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فإنها تقر بأن التمتع بحق الحرية التي يحتاج إليها الطفل في تنمية قدراته الفكرية والخلقية والروحية تستلزم، في جملة أمور، وجود بيئة صحية وسالمة، وإتاحة الرعاية الطبية، وتوفر حد أدنى لمستويات الغذاء والكساء والمأوى.

وفي عدد من المجالات الأخرى، التي يتسم بعضها بالحساسية، تتجاوز الاتفاقية بكثير المعايير والممارسات القانونية القائمة.وهذه المجالات تشمل أحكام الاتفاقية التي تتعلق بالحق في الحياة والبقاء والنمو، والحق منذ الولادة في اسم واكتساب جنسية، والحقوق المتعلقة بالتبني، وحقوق الأطفال المعوقين واللاجئين وكذلك المتورطين في مشاكل مع القانون. وتوسع الاتفاقية نطاق التغطية القانونية لحقوق الإنسان بحمايتها للأطفال من كافة أشكال الاستغلال وبمعالجتها لمسألة أطفال فئات الأقليات والسكان الأصليين وبمعالجتها لمشكلتي إساءة استعمال المخدرات والإهمال.[19]

وتعترف الاتفاقية بالدور الأساسي للأسرة والوالدين في رعاية الأطفال وحمايتهم، وبواجب الدولة أن تساعدهم على القيام بهذه المهام.

وأخيرا، فإنها تجمع في منظور عالمي مستكمل واحد حقوق الطفل المنصوص عليها في العديد من المعاهدات والإعلانات الدولية الصادرة خلال السنوات الأربعين الماضية.

وعدم التمييز مبدأ هام من مبادئ الاتفاقية، فهي تنص على تمتع الطفل بجميع حقوقه دون تمييز من أي نوع وبصرف النظر عن عنصر الطفل أو والديه أو الوصي القانوني عليه أو لونهم أو جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو رأيهم السياسي أو عجزهم، أو مولدهم، أو أي وضع آخر.[20]

ويمكن تصنيف الحقوق التي وردت في الاتفاقية كالتالي :

أ- الحقوق الشخصية والمدنية: وتشمل الحق في الاسم والجنسية منذ الولادة ومعرفة الوالدين والحفاظ على هويته وصلاته العائلية.

ب - حقوق الحياة والبقاء: وتشمل الحق في التغذية السليمة والمياه النقية والتمتع بأعلى مستوى صحي ممكن بلوغه وتطوير الرعاية الصحية الأولية والوقائية والعلاج وإعادة التأهيل الصحي والإصحاح البيئي.

ج- حقوق النمو: وتشمل الحق في الرعاية الأسرية من الوالدين، وحق الطفل المحروم من بيئة عائلية في رعاية توفرها الدولة، والحق في مستوى معيشي ملائم لنموه البدني والعقلي والروحي والمعنوي والاجتماعي، والحق في الراحة ووقت الفراغ ومزاولة الألعاب والمشاركة في الحياة الثقافية والفنون بحرية، والحق في التعليم المجاني والمتطور وإدارة المدارس على حقوق الحماية.

وتشمل حماية الطفل من جميع أشكال الاستغلال الاقتصادي أو الاجتماعي أو التعرض لانتهاك جنسي وكافة أشكال استغلال الأطفال أو أدائهم لأي عمل يرجح أن يكون خطيرا أو يعوق تعليمه أو أن يكون ضارا بصحتهم أو نموه البدني أو العقلي أو الروحي أو البدني أو الاجتماعي أو النفسي. وحمايته من التعرض لأي تعذيب أو عنف أو المعاملة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة أو حرمانه من حريته بصورة غير قانونية أو تعسفية وأن يكون احتجازه أو حبسه في أماكن خاصة بهم كملجأ أخير أو لأقصر فترة زمنية.[21]

ومما لا شك فيه أن اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 تعد من قبيل "الاتفاقيات الملزمة العامة"، حيث أنها تتوجه بخطابها بصورة عامة ومجردة، أو بمعنى آخر فإنها ترسي قواعد سلوك عامة ومجردة، أي أنها قواعد قانونية بالمعنى الفني الدقيق، وهي بذلك تعد من "المعاهدات الشارعة.[22]

وعلى ضوء ذلك فإن هنالك بعض الملاحظات على هذه الاتفاقية:

أولا : إن الاتفاقية فرضت التزاما على الدول ومن هذه الالتزامات الاعتراف بالطفل باعتباره عضوا فاعلا في المجتمع ومواطنا صالحا في العائلة والمدرسة والمحلة وأعطت التزاما بعدم التفريق بين الأطفال في المحيط العائلي ومسؤولية الدولة قانونيا ودستوريا.

ثانيا: اعتبرت الاتفاقية أن الحقوق التي تضمنتها لصالح الأطفال هي جزء من حقوق الإنسان الدولية الواردة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان المادة 1، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية المادة 25 وكثير من الاتفاقيات والإعلانات أو الاتفاقيات الإنسانية الدولية في زمن الحرب وكذلك يجب أن تتناول الحماية الجنائية لحقوق الطفل.

ثالثا : إن الاتفاقية أوردت ثلاث مبادئ عامة وهو مبدأ مصالح الطفل الفضلى أي ضرورة أخذ المصلحة العليا للطفل في الاعتبار عند اتخاذ أي إجراء أو قرار خاص به من قبل سلطات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية[23]، والمبدأ الثاني هو حق الطفل في أن تسمع أقواله في الإجراءات القضائية، والاعتراف له بحق الكلام أما المبدأ الثالث فله حق الدفاع عن مصالح الطفولة وإلزام القاضي بتسمية مندوب عنه، وإذا كانت الاتفاقية المذكورة قد جاءت بهذه المبادئ السامية فان هناك بعض الصعوبات قد تعترض هذه الاتفاقية ومنها عدم اتخاذ أي إجراءات تشريعية تلزم بها بعض الأطراف الموقع عليها بحيث تصبح ملزمة لتلك الأطراف إذا ما علمنا بان عدد الدول الموقعة على الاتفاقية بلغت 190 دولة حتى عام 1998وهذا دليل على ارتياح الضمير العالمي لهذه الاتفاقية والاعتراف بها. كما أن بعض الدول وخاصة العربية أبدت بعض التحفظات على الاتفاقية خاصة فيما يخص المادة 14 التي تعترف بحق الطفل في تغيير معتقداته الدينية وهذه أثارت مسائل وصعوبات خاصة فيما يخص الدول التي لم تعترف بحق اختيار الدين كما أن الاختلاف جاء وفقا للمادة 12 من الاتفاقية التي تعطي للطفل حق التعبير عن آرائه الخاصة بحرية كاملة وفرصة الاستماع إليه عند الإجراءات القضائية والمدنية والإدارية التي تمس حقوقه إذا ما علمنا بان الاتفاقية هي لم تكن تشريعا دوليا بل هي اتفاق بين عدة دول تنم عن نية البلدان لحماية حقوق الطفولة والقضاء على الجوانب السلبية والحفاظ على القيم الإنسانية[24].

2- آليات متابعة التزامات الدول المصدقة على اتفاقية حقوق الطفل :

• يتم تكوين لجنة خبراء مستقلين ترشحهم الدول الأطراف وتنتخبهم الجمعية العامة للأمم المتحدة لمدة أربع سنوات. كانت المادة 43 تنص على أن عدد أعضاء اللجنة هم عشرة ونظرا للزيادة غير المتوقعة في عدد الدول المصدقة، فقد قررت الجمعية العامة زيادة عدد الأعضاء إلى 18 عضوا.

• تعقد اللجنة ثلاث دورات سنوية إلى جانب الدورات التمهيدية. وتتلخص مهام اللجنة في تلقي تقارير الدول الأطراف عن التدابير المتخذة لإنفاذ الاتفاقية في غضون سنتين من بدء نفاذ الاتفاقية بالنسبة للدولة الطرف وبعد ذلك مرة كل خمس سنوات (المادة 44). كما تصدر ملاحظات عامة بشأن مواضيع تتعلق بتفسير الاتفاقية أو تشكل أهمية خاصة في تطبيق الاتفاقية.[25]

ثالثا / حقوق الطفل في المواثيق الدولية والإقليمية :

ومنها ميثاق حقوق الطفل العربي والميثاق الإفريقي لحقوق الطفل ورفاهيته، وكذلك الميثاق الأوربي لحقوق الطفل، وفيما يلي نستعرض هذه المواثيق:

1- حقوق الطفل في ميثاق حقوق الطفل العربي :

أصدرته جامعة الدول العربية سنة 1984 ونص على حماية الطفولة ويتكون الميثاق من إحدى وخمسين مادة في خمسة أقسام.[26] ويعتبر ميثاق حقوق الطفل العربي إسهاما عربيا طيبا في مجال الاهتمام بالطفولة وفي توحيد المفهوم العربي لحقوق الطفل حيث نص على ضرورة العمل العربي المشترك في مجال تنمية ورعاية الطفولة والتركيز بصفة خاصة على الآتي:

- **إنشاء منظمة عربية للطفولة.**
- **إنشاء صندوق عربي لتنمية الطفولة ورعايتها.**
- **تعزيز التعاون العربي في مجال توحيد المصطلحات والنظم الإحصائية الأساسية.**
- **منح أولوية مقدمة للصناعات المتصلة بتنمية الطفولة وتوفير حاجاتها.**
- **إنشاء مؤسسة عربية لأدب الأطفال، وصحافتهم.**
- **تنظيم لقاءات ومنافسات ثقافية وفنية ورياضية للأطفال العرب.**
- **الاهتمام بالأطفال العرب في المهجر.**
- **رعاية الطفل الفلسطيني في مختلف مواقعه داخل الأراضي المحتلة وخارجها.**
- **دعم الحضور العربي كل المؤسسات واللقاءات والمحافل التي تهتم بتنمية الطفولة ورعايتها.[27]**

غير أن هناك ما يعيب الميثاق في مثل نص المادة 49 الذي تتعهد من خلاله الدول العربية باتخاذ الخطوات اللازمة لتنفيذ أحكامه في حدود ما تسمح به إمكاناتها وهذه العبارة الأخيرة تفتح الباب أمام الحكومات العربية لتحلل من نصوص الميثاق بدعوى عدم توفر الإمكانيات.

كما لم تحدد المادة 50 منه مواعيد تقديم التقارير التي تقدمها الدول العربية إلى الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ولم تنص على لجنة خبراء عربية مختصة بشؤون الطفل للنظر في هذه التقارير.

ويعيب على الميثاق أيضا تغلب الجوانب التوجيهية إذ يعتبر بمثابة خطة عربية وتوجيهات إرشادية في مجال الطفولة ولهذا فهو يحتاج إلى مراجعة وإعادة نظر خاصة بعد صدور اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل لعام 1989 التي صادقت عليها جميع الدول العربية.[28]

2- حقوق الطفل في الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل 1990:

يشبه الميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل

(1989) حيث استلهمت اللجنة عملها بحسب ما ورد في المادة 46 من الميثاق من القانون الدولي لحقوق الإنسان – وعلى وجه الخصوص من أحكام الميثاق الإفريقي بشأن حقوق الإنسان والشعوب، وميثاق منظمة الوحدة الإفريقية، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والاتفاقية الدولية لحقوق الطفل، والمواثيق الأخرى التي تبنتها الأمم المتحدة والدول الإفريقية في مجال حقوق الإنسان، ومن القيم والتقاليد الإفريقية.

وقد بدأ العمل بالميثاق الإفريقي لحقوق ورفاهية الطفل 1990 في 29 نوفمبر 1999 حيث تبنته الجمعية العمومية لرؤساء دول وحكومات منظمة الوحدة الإفريقية في دورة انعقادها العادية السادسة عشرة في مونروفيا – ليبيريا في الفترة من 17 إلى 20 يوليو 1979 الذي اعترف بالحاجة إلى اتخاذ الإجراءات المناسبة لتشجيع وحماية حقوق ورفاهية الطفل الإفريقي، ويعرف الميثاق الطفل على أنه أي إنسان لم يتجاوز سنه الثامنة عشر (أقل من 18 سنة) كما أنه ينص في بنوده على حقوق مختلفة للطفل.

وقد ورد في الديباجة أن الدول الإفريقية قلقة بشأن وضع معظم الأطفال الأفارقة الذي يبدو خطيرا بسبب العوامل الفريدة لظروفهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والظروف التقليدية والإنمائية والكوارث الطبيعية، والنزاعات المسلحة، والاستغلال، والجوع، وبسبب عدم النضج البدني والعقلي للطفل فإنه يحتاج لضمانات ورعاية خاصة.

ومن بين الأسباب التي دعت إلى إبرام هذا الميثاق هو احتلال الطفل مكانة متميزة وفريدة في المجتمع الإفريقي واعتراف الدول باحتياجاته إلى الاهتمام الخاص فيما يتعلق بالصحة والتنمية البدنية والعقلية والأخلاقية والاجتماعية، وكذلك إلى الحماية القانونية في جو من الحرية والكرامة والأمان.

وأهم ما ورد في الميثاق الإفريقي لحقوق الطفل ورفاهيته تأكيده على مصالح الطفل المثلى، البقاء والتنمية، الاسم والجنسية، حرية التعبير، حرية الارتباط بالآخرين، حرية الفكر والضمير والديانة، حماية الخصوصية، الحق في التعليم، الأطفال المعاقون، الصحة والخدمات الصحية ومنع تشغيل الأطفال حيث تتم حماية كل طفل من كافة أشكال الاستغلال الاقتصادي، ومن أداء أي عمل يحتمل أن ينطوي على خطورة، أو يتعارض مع النمو البدني أو العقلي أو الروحي أو الأخلاقي أو الاجتماعي للطفل.[29]

كما نص الميثاق على الحماية ضد إساءة معاملة الطفل وتغذيته، تطبيق عدالة الأحداث، حماية الأسرة، رعاية وحماية الآباء، مسؤوليات الآباء، الحماية ضد الممارسات الاجتماعية والثقافية الضارة،

الحماية ضد التفرقة العنصرية والتمييز، الحماية من الاستغلال الجنسي وتعاطي المخدرات والبيع بالاتجار والاختطاف، كما تضمن الدول الأطراف التي تعترف بنظام التبني بمراعاة أفضل مصلحة للطفل ومراعاة حالة الانفصال عن الآباء إلى جانب حماية أطفال الأمهات السجينات وحماية الأطفال اللاجئين حيث نص الميثاق كذلك على أن تتخذ كافة الإجراءات الملائمة لضمان حماية ورعاية الأطفال الذين يتأثرون بالنزاعات المسلحة، وعلى أن تطبق كذلك مثل هذه القواعد على الأطفال في حالة النزاعات والتوترات الدولية المسلحة.

وبخصوص تطبيق هذه البنود نص الميثاق على إنشاء وتنظيم لجنة خاصة تتألف من خبراء أفارقة ويشار إليها بـ " اللجنة" – في إطار منظمة الوحدة الإفريقية من أجل تشجيع وحماية حقوق ورفاهية الطفل وتتكون اللجنة من أحد عشر عضوا من ذوي المكانة الأخلاقية العالية والاستقامة والنزاهة والتخصص والشخصية،يتم انتخابهم بالاقتراع السري من قبل الجمعية العمومية لرؤساء الدول والحكومات من بين قائمة الأشخاص الذين رشحتهم الدول أطراف هذا الميثاق ويجوز لكل دولة طرف من هذا الميثاق أن ترشح ما لا يزيد على مرشحين اثنين، ويجب أن يكون لدى المرشحين إحدى جنسيات الدول الأطراف. [30]

3- حقوق الطفل في الميثاق الأوربي :

والمقصود به ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوربي الذي بدأ العمل به في ديسمبر 2000 حيث أعلن البرلمان الأوروبي والمجلس الأوروبي واللجنة الأوروبية النص الرسمي للميثاق في مدينة نيس الفرنسية وذلك للتأكيد على الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي بشكل عام.

وقد ورد في الديباجة أن شعوب أوروبا تعتزم التشارك في مستقبل آمن قائم على القيم المشتركة ويتأسس على القيم العامة التي لا تتجزأ للكرامة الإنسانية والحرية والمساواة والتضامن، على أساس مبادئ الديمقراطية وسلطان القانون.

كما جدد هذا الميثاق تأكيده – بالاحترام الواجب لسلطات ووظائف المجتمع والاتحاد ومبدأ المشاركة في القرار- على الحقوق الناشئة على وجه الخصوص عن التقاليد الدستورية والالتزامات الدولية المشتركة بين الدول الأعضاء والمعاهدة بشأن الإتحاد الأوروبي ومعاهدات المجتمع، والاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، والمواثيق الاجتماعية التي يتبناها المجتمع والمجلس الأوروبي، وقانون الدعوى لمحكمة العدل للمجتمعات الأوروبية والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان مؤكدا أن التمتع بهذه الحقوق يستلزم مسؤوليات وواجبات نحو الأشخاص الآخرين والمجتمع الإنساني وأجيال المستقبل.[31]

وقد نص الميثاق الأوروبي في فصله الأول على احترام الكرامة الإنسانية، كما نص على: الحق في الحياة، حق الشخص في السلامة، حظر التعذيب والمعاملة أو العقوبة غير الإنسانية أو المهينة، حظر الاسترقاق والعمل بالإكراه، الحق في الحرية والأمن، احترام الحياة الخاصة والحياة العائلية، حماية البيانات الشخصية، الحق في الزواج والحق في تكوين أسرة، حق الفكر والضمير والديانة، حرية التعبير والمعلومات، حرية التجمع وحرية تكوين الاتحادات، حرية الفنون والعلوم، الحق في التعليم، حرية اختيار مهنة والحق في الارتباط بعمل، الحق في إدارة عمل تجاري، الحق في الملكية، الحق في اللجوء، الحماية في حالة الفصل أو الترحيل أو التسليم.

كما نص على : المساواة أمام القانون، عدم التمييز، الاختلاف الثقافي والديني واللغوي، المساواة بين الرجال والنساء، حقوق الطفل، حق كبار السن، اندماج الأشخاص ذوي الإعاقة.

ونص كذلك في فصوله الأخرى على التضامن وحقوق المواطنين، حظر عمل الطفل وحماية الشباب أثناء العمل، الحياة العائلية والمهنية، الضمان الاجتماعي والمساعدة الاجتماعية، الرعاية الصحية، الحق في وسائل فعالة ومحاكمة عادلة.[32]

وقد بينت المواد 24 و32 حقوق الطفل في الحماية والرعاية كما وضحت الرفض الصريح للاتحاد الأوربي لاستغلال الأطفال أو تشغيلهم:

المادة 24 – حقوق الطفل:

1- يكون للأطفال الحق في الحماية والرعاية كما تتطلب مصلحتهم، ويجوز لهم أن يعبروا عن وجهات نظرهم بحرية، وتؤخذ وجهات النظر هذه في الاعتبار بشأن المسائل التي تخصهم وفقا لأعمارهم ونضجهم.

2- في كافة الأفعال التي تتعلق بالأطفال – سواء اتخذتها السلطات العامة أو المؤسسات الخاصة- يجب أن تؤخذ مصالح الطفل في الاعتبار الأول ويكون لكل طفل الحق في الحفاظ على علاقة شخصية واتصال مباشر مع والديه على نحو منتظم ما لم يكن ذلك يخالف مصلحته.

المادة 32- حظر عمل الطفل وحماية الشباب أثناء العمل:

يحظر تشغيل الأطفال، ولا يجوز أن يكون الحد الأدنى لسن الالتحاق بالعمل أقل من الحد الأدنى لسن التخرج في المدرسة، دون الإخلال بمثل هذه القواعد مثلما يكون مناسبا للشباب وباستثناء القيود المحدودة، ويجب أن يتمتع الشباب الذين يلتحقون بالعمل بظروف عمل مناسبة لأعمارهم، ويجب حمايتهم ضد الاستغلال الاقتصادي، وأي عمل من المحتمل أن يضر بسلامتهم أو صحتهم أو نموهم البدني أو العقلي أو الأخلاقي أو

الاجتماعي أو يتعارض مع تعليمهم.

إلى جانب ذلك أكدت المواد 33، 34، 35 إمكانية تحقيق هذه الحقوق عن طريق حماية الأسرة وضمان الرعاية الصحية ومكافحة الحرمان الاجتماعي والفقر، والتي تنعكس مباشرة على حماية الطفل.

المادة 33 – الحياة العائلية والمهنية:

1- تتمتع الأسرة بالحماية القانونية والاقتصادية والاجتماعية.

2- للتوفيق بين الحياة العائلية والحياة المهنية – يكون لكل إنسان الحق في الحماية من الفصل لسبب يتعلق بالأمومة، والحق في إجازة أمومة مدفوعة الأجر، وبعد الولادة، أو تبني الطفل.

المادة 34 – الضمان الاجتماعي والمساعدة الاجتماعية:

1- يقر الإتحاد ويحترم الحق في إعانات الضمان الاجتماعي والخدمات الاجتماعية التي توفر الحماية في حالات مثل الأمومة، والمرض وإصابات العمل، والعوز أو الشيخوخة، وفي حالة فقد الوظيفة وفقا للقواعد التي يضعها قانون المجتمع والقوانين والممارسات المحلية.

2- يكون من حق أي شخص يقيم وينتقل بشكل قانوني داخل نطاق الإتحاد الأوروبي الحصول على إعانات الضمان الاجتماعي والمزايا الاجتماعية وفقا لقانون المجتمع والقوانين والممارسات المحلية.

3- لمكافحة الحرمان الاجتماعي والفقر – يقر الإتحاد ويحترم الحق في الحصول على المعونة الاجتماعية، ومعونة الإسكان من أجل ضمان حياة لائقة لكل أولئك الذين يفتقرون إلى الموارد الكافية وفقا للقواعد التي يضعها قانون المجتمع والقوانين والممارسات المحلية.

المادة 35 – الرعاية الصحية:

لكل إنسان الحق في الحصول على الرعاية الصحية الوقائية، والحق في الاستفادة من العلاج الطبي، بموجب الشروط التي تضعها القوانين والممارسات المحلية، ويكفل مستوى عال من حماية صحة الإنسان في تحديد وتنفيذ كافة سياسات وأنشطة الإتحاد.[33]

خـاتمـة

في الأخير يمكننا القول بأن أطفال اليوم هم رجال الغد وأمل المستقبل، وإنسان الحاضر بطفولته ورشده الفعال، فهذه الفئة الضعيفة جديرة بالرعاية الاجتماعية والاهتمام والحماية وتأمين حقوقها السياسية والمدنية والاقتصادية والتعليمية والثقافية وهذا ما ترجم بالعناية القانونية من قبل المجتمع الدولي المتجسدة أساسا في التشريعات الحديثة، حيث فعلا كما رأينا من

خلال هذه الورقة البحثية حدثت نقلة نوعية للتطور التشريعي في مجال الطفولة، تمخضت في جزء كبير منها عن الجهود الدولية، وألزمت الدول الموقعة على تطوير قوانينها وتشريعاتها، ومنه يمكننا اقتراح مجموعة من التوصيات كخلاصة لهذا البحث :

– ضرورة اعتبار الحقوق الأساسية المنصوص عليها في اتفاقية حقوق الطفل لعام 1989 بمثابة الحد الأدنى للحماية والرعاية التي يجب أن توفرها جميع الدول دون استثناء لأطفالها، وهذا دون المساس بالخصوصيات الدينية.

– عدم اكتفاء الدول بالانضمام إلى الاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية الطفل، بل عليها سن تشريعات داخلية تضمن لهم كافة حقوقهم وتواكب وتحظر الأساليب المبتكرة لاستغلالهم.

– دعوة المؤسسات العلمية والباحثين وأهل الفكر إلى نشر ثقافة السلم والتعايش والتسامح، واحترام حقوق الإنسان عامةً والطفل خاصةً.

– ظاهرة اختطاف الأطفال من أخطر الجرائم بالنظر إلى آثارها السلبية على أمن واستقرار المجتمع، فعلى المؤسسات الرسمية وغير الرسمية التوعية والتوجيه إزاء مخاطرها، كما يتوجب إقرار عقوبات مشددة لمرتكبي هذه الجريمة، وعدم استفادتهم من ظروف التخفيف لوضع حد لهذه الظاهرة، كما يتوجب على الإعلاميين ضرورة التوعية والتعريف بمخاطر هذه الظاهرة وأضرارها على الفرد والمجتمع.

– خلق برامج بحثية موجهة لتطوير البحث العلمي في مجالات مخصوصة تتصل اتصالا مباشرا بالطفولة.

– التأكيد، من قبل المرجعيات التربوية المسؤولة، على مسألة إلزامية التعليم، عَبْرَ حملةٍ توعيةٍ على أهميتِهِ القُصوى، مُتعاونةً في ذلك مع سائر وسائل الإعلام، ولاسيما الإعلام التواصلي، أي إطلاق حملة إعلامية شاملة تتضافر فيها جميع الجهود، ولاسيما جهود المجتمع الأهلي والمدني.

– العمل على نشر ثقافة حقوق الطفل وزيادة الوعي بها لدى جميع أفراد المجتمع، وعدم قصر ذلك على الدارسين والهيئات المعنية فقط.

الهوامش

[1] – القرآن الكريم، سورة غافر، الآية 67 .

[2] – الاتفاقيات الدولية بشأن حقوق الطفل، الطبعة الأولى، 2011م، دائرة القضاء، أبوظبي، ص 7 .

[3] – العسكري كهينة "حقوق الطفل بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي" مذكرة ماجستير (جامعة امحمد بوقرة بومرداس،كلية الحقوق، 2016/2015) ص 7 .

[4] – فريد علواش "حقوق الطفل في المواثيق والاتفاقيات الدولية" مجلة المنتدى القانوني، العدد السادس، ص

[5] – العسكري كهينة، مرجع سابق، ص 7 .

[6] – وسيم حسام الدين الأحمد، حماية حقوق الطفل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والاتفاقيات الدولية، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2009،ص 69 .

[7] – وسيم حسام الدين الأحمد، مرجع سابق، ص 70 .

[8] – بولحية شهيرة، حقوق الطفل بين المواثيق الدولية وقانون العقوبات الجزائري: دراسة مقارنة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2011، ص 26 .

[9] – نفس المرجع ، ص 28 .

10 – تضمن الإعلان العالمي لحقوق الطفل لعام 1959 ديباجة و عشرة مبادئ هي :

المبدأ الأول: يجب أن يتمتع الطفل بجميع الحقوق المقررة في هذا الإعلان. ولكل طفل بلا استثناء أن يتمتع بهذه الحقوق دون أي تفريق أو تمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو الدين أو الرأي سياسيا أو غير سياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي، أو الثروة أو النسب أو أي وضع آخر يكون له أو لأسرته.

المبدأ الثاني: يجب أن يتمتع الطفل بحماية خاصة وأن يمنح، بالتشريع وغيره من الوسائل، الفرص والتسهيلات اللازمة لإتاحة نموه الجسمي والعقلي والخلقي والروحي والاجتماعي نموا طبيعيا سليما في جو من الحرية والكرامة. وتكون مصلحته العليا محل الاعتبار الأول في سن القوانين لهذه الغاية.

المبدأ الثالث: للطفل منذ مولده حق في أن يكون له اسم وجنسية.

المبدأ الرابع: يجب أن يتمتع الطفل بفوائد الضمان الاجتماعي وأن يكون مؤهلا للنمو الصحي السليم. وعلي هذه الغاية، يجب أن يحاط هو وأمه بالعناية والحماية الخاصتين اللازمتين قبل الوضع وبعده .وللطفل حق في قدر كاف من الغذاء والمأوي واللهو والخدمات الطبية.

المبدأ الخامس: يجب أن يحاط الطفل المعوق جسميا أو عقليا أو اجتماعيا بالمعالجة والتربية والعناية الخاصة التي تقتضيها حالته.

المبدأ السادس: يحتاج الطفل لكي ينعم بشخصية منسجمة النمو مكتملة التفتح، إلي الحب والتفهم. ولذلك يراعي أن تتم تنشئته إلي أبعد مدي ممكن، برعاية والديه وفي ظل مسؤوليتهما، وعلى أي حال، في جو يسوده الحنان والأمن المعنوي والمادي فلا يجوز، إلا في ظروف استثنائية، فصل الطفل الصغير عن أمه. ويجب علي المجتمع والسلطات العامة تقديم عناية خاصة للأطفال المحرومين من الأسرة وأولئك المفتقرين إلي كفاف العيش. ويحسن دفع مساعدات حكومية وغير حكومية للقيام بنفقة أطفال الأسر الكبيرة العدد.

المبدأ السابع: للطفل حق في تلقي التعليم، الذي يجب أن يكون مجانيا وإلزاميا، في مراحله الابتدائية علي الأقل، وأن يستهدف رفع ثقافة الطفل العامة وتمكينه، علي أساس تكافؤ الفرص، من تنمية ملكاته وحصافته وشعوره بالمسؤولية الأدبية والاجتماعية، ومن أن يصبح عضوا مفيدا في المجتمع.

ويجب أن تكون مصلحة الطفل العليا هي المبدأ الذي يسترشد به المسؤولون عن تعليمه وتوجيهه. وتقع هذه المسؤولية بالدرجة الأولي علي أبويه.

ويجب أن تتاح للطفل فرصة كاملة للعب واللهو، اللذين يجب أن يوجها نحو أهداف التعليم ذاتها. وعلي المجتمع والسلطات العامة السعي لتيسير التمتع بهذا الحق.

المبدأ الثامن: يجب أن يكون الطفل، في جميع الظروف، بين أوائل المتمتعين بالحماية والإغاثة.

المبدأ التاسع: يجب أن يتمتع الطفل بالحماية من جمع صور الإهمال والقسوة والاستغلال. ويحظر الاتجار به علي أية

صورة.

ولا يجوز استخدام الطفل قبل بلوغه السن الأدنى الملائم. ويحظر في جميع الأحوال حمله علي العمل أو تركه يعمل في أية مهنة أو صنعة تؤذي صحته أو تعليمه أو تعرقل نموه الجسمي أو العقلي أو الخلقي.

المبدأ العاشر : يجب أن يحاط الطفل بالحماية من جميع الممارسات التي قد تدفع إلي التمييز العنصري أو الديني أو أي شكل آخر من أشكال التمييز، وأن يربي علي روح التفهم والتسامح، والصداقة بين الشعوب، والسلم والأخوة العالمية، وعلي الإدراك التام لوجوب تكريس طاقته ومواهبه لخدمة إخوانه البشر.

من المرجع : وسيم حسام الدين الأحمد، الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان الخاصة : حقوق الطفل، حقوق المرأة، حقوق اللاجئين، حقوق العمال، حقوق المعوقين، حقوق السجناء، منشورات الحلبي، بيروت، 2011، ص10،11،12.

[11] – عبد الرحمن سعد العرمان "حقوق الطفل في المواثيق الدولية " مجلة الأمن والحياة، العدد 301، ص 38.

[12] – عبدالرحمن سعد العرمان، مرجع سابق، ص 38 .

[13] – عبد الرحمن سعد العرمان، ص 38، 39 .

[14] – عروبة جبار الخزرجي، حقوق الطفل بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص 77، 78 .

[15] – عروبة جبار الخزرجي،مرجع سابق، ص 78 .

[16] – منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الأزاريطة، 2007، ص 60 .

17 – منتصر سعيد حمودة،مرجع سابق، ص 61 .

[18] – نورية علي حمد، حماية الطفولة: قضاياها ومشكلاتها في دول مجلس التعاون، الطبعة الأولى، المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل ووزراء الشؤون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربي، المنامة،2009، ص 46، 47 .

[19] – وسيم حسام الدين الأحمد، حماية حقوق الطفل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والاتفاقيات الدولية، مرجع سابق، ص75، 76 .

[20] – نفس المرجع، ص 77 .

[21]– وسيم حسام الدين الأحمد، حماية حقوق الطفل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والاتفاقيات الدولية، مرجع سابق،ص 78،79 .

[22]– يحيى سعيد القاضي "اتفاقية الطفل وأثرها على القوانين الوطنية في العالم العربي" من الموقع:
"https://sites.google.com/site/socioalger1/drasat-qanwnyte"، يوم: 13-10-2016 على الساعة : 18:12

[23] – إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي،حقوق الطفل : نظرة تحليلية وثائقية عن حقوق الطفل العربي والمسلم في العالم المعاصر، مركز الإسكندرية للكتاب، الأزاريطة، 2006، ص 32 .

[24]– رزاق حمد العوادي" حقوق الطفل في الاتفاقيات والمواثيق الدولية والواقع في المشهد العراقي " الحوار المتمدن، العدد: 2179، من الموقع :http://www.ahewar.org"، يوم :04-10-2016 على الساعة : 11: 15 .

25 – وسيم حسام الدين الأحمد، حماية حقوق الطفل في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والاتفاقيات

الدولية،مرجع سابق، ص 80 .

[26] – الشحات إبراهيم محمد منصور، حقوق الطفل وآثارها بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية، 2011، ص105 .

[27] – وفاء مرزوق، حماية حقوق الطفل في ظل الاتفاقيات الدولية، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2010، ص 47 .

[28] – نفس المرجع، ص 48 .

[29] – وفاء مرزوق،مرجع سابق، ص 43 .

[30] – وفاء مرزوق، مرجع سابق، ص 44 .

[31] – نفس المرجع ، ص 38، 39 .

[32] – وفاء مرزوق، مرجع سابق، ص 39 .

[33] – وفاء مرزوق، مرجع سابق، ص 40، 41 .42 .

Rights of the Child in the international conventions and charters

Dr. Abdelrraouf DEBABECHE*

Abstract :

There is no charge entrusted to the world more sacred than children, and there is no duty more significant than protecting and respecting children's rights, because protecting their rights is a protection of the future of all humanity.

Although the international society did not ignore children and their needs for protection and care, but what we see in several parts of the world of infringements of children's rights makes us ask many questions about the existence of international treaties dealt with children's rights? and what is its efficiency in their protection .

In this view this paper trait the topic of children's rights in the light of International treaties and Charters.

Key words: rights - child - international conventions - international law.

* Maître de conférence - Faculté de droit et des sciences politiques, Université de Biskra.

الأبعاد الاستراتيجية والقانونية للحرب السيبرانية

بقلم
د/ يحي مفرح الزهراني(*)

ملخص

يحاول الباحث في هذا البحث تسليط الضوء على مفهوم الحرب السيبرانية، والمصلحات والمفاهيم الخاصة بها، في دراسة للأبعاد الاستراتيجية والقانونية وكذلك التفرقة بين مجالاتها من ناحية الحرب السيبرانية وكذلك الأمن السيبراني (الالكتروني)، علاوة على تطور تلك الظاهرة في محاولة للوصول للقواعد القانونية التي يمكن أن تنطبق عليها، سواء في حال السلم أو الحرب.

حيث تتعرض الكثير من الدول لما يسمى بالاختراقات الإلكترونية وكذلك قد تتطور إلى ما يسمى الحرب السيبرانية بالمفهوم الشامل للظاهرة، والذي قد يشمل مصادر تهديد خارجية، وبالتالي يطرح التساؤل الاستراتيجي والقانوني، ما هو دور و مسؤولية الدول في ضوء القانوني الدولي في التعامل مع هذه الظاهرة، وما هي الاستراتيجيات (استباقية – دفاعية – احترازية) يمكن تطبيقها للحماية من الأخطار والتهديدات الالكترونية، مع التباين الذي يتشكل ما بين الحرب السيبرانية والحرب التقليدية.

الكلمات المفتاحية: القانون، السياسة، الحرب، الاستراتيجية، السيبرانية.

مقدمة

يشكل الفضاء الالكتروني وما يتعلق به من أدوات تقنية و معلوماتية بعدا مستقبليا هاماً للنزاع والصراع بشتى درجاته وأنواعه، ومع تزايد الاعتماد على الشبكات والاتصالات والمعلومات، تزداد يوما بعد يوم، الاعتمادات والطرائق التي تشكل فيها التقنية وسيلة هامة للأمن والدفاع.

ولذا، تسعى الدول للحفاظ على بنيتها وأجهزتها الحيوية التقنية الالكترونية والدفاع عنها،

(*) كلية العلوم الاستراتيجية ـ جامعة نايف للعلوم الأمنية ـ المملكة العربية السعودية.

ومن هنا تشكل هذه الدراسة أهمية في بحث الظاهرة والمفهوم، والتفصيل في مفهوم الحرب الالكترونية، وكذلك الجوانب القانونية الخاصة بالردع أو الدفاع الالكتروني من وجهة نظر القانوني الدولي.

حرب الانترنت هي حرب يتم شنها من خلال أجهزة الحاسب الآلي وشبكة الانترنت. وهي تشمل على حد سواء إجراءات هجومية لإلحاق الضرر والأذى بنظم معلومات الخصوم، وأخرى دفاعية لحماية النظم الخاصة بالمهاجمين، حماية لنظمهم من أن تهاجم. وما يسبب الإرباك استخدام المصطلح لوصف عمليات عسكرية تستخدم تقنيات تعتمد على المعلومات، و هذا جمع بينه وبين مصطلحي حرب المعلومات والحرب القائمة على الشبكات.إن الدول الحديثة وقواتها المسلحة تعتمد بشكل متزايد على أجهزة الحاسب، وقد تسبب الهجمات على هذه الأجهزة ضررا مساويا لما يسببه هجوم عسكري تقليدي[1]

لقد زادت التقنيات الرقمية من فاعلية الحروب الالكترونية، فكان أول إعلان عن دخول التقنيات الرقمية ميادين الحروب في حرب البلقان في نهايات القرن الماضي على يد حلف الناتو ضد الصرب فيما سمي "بالقنابل المعتمة"، وقد أدى هذا الهجوم الإلكتروني إلى توقف شبكة الحاسب الرئيسية مما أصاب نظم الكمبيوتر الخاصة بوزارة الدفاع اليوغسلافية بالشلل التام.

ولحرب الانترنت عدة أهداف، هي: استغلال معلومات الآخرين للمصلحة الشخصية أي التجسس على الآخرين، وخداع العدو، و تعطيل نظم معلومات العدو أو حرماته مؤقتا، أو تغييرها أو تدمير هذا النظام، وتشمل الطرق: مهاجمة البيانات، مثل إغراق البريد الالكتروني برسائل إعلانية يمكن أن تزيد الحمل على نظام الحاسوب وتسبب له التعطل، واختراق أجهزة الحاسوب من اجل انتزاع معلومات أو بث معلومات مغايرة، وعمليات مهاجمة البرامج مثل الفيروسات و الديدان الالكترونية و القنابل المنطقية، والهجمات المادية على أجهزة الحاسوب او نظم الاتصالات التي تربطها.[2]

وقد حاولت مختلف الأطراف الدولية التوصل إلى الأطر القانونية الدولية لتوضيح ما هو مقبول وما هو غير مقبول فيما يتعلق بالحروب السيبرانية وقد تم اصدرا دليل تالين، الذي نشر في عام 2013، وهو دراسة أكاديمية في القانون الدولي، ولاسيما في شن الحرب والقانون الإنساني الدولي، تنطبق على النزاعات السيبرانية والحرب الإلكترونية. وقد أصدر كذلك مركز حلف شمال الأطلسي مستنداً حول الدفاع السيبراني 2009 و 2012.

قامت كذلك منظمة شنغهاي للتعاون (تشمل أعضاء منها الصين وروسيا) بوضع تعريفات للحرب الإلكترونية لتشمل نشر المعلومات "الضارة إلى الأجواء الروحية والأخلاقية والثقافية

للدول الأخرى". في سبتمبر 2011، اقترحت هذه الدول إلى الأمين العام للأمم المتحدة وثيقة تسمى "مدونة السلوك الدولية لأمن المعلومات". [3] في المقابل، يركز نهج الولايات المتحدة على الضرر المادي والاقتصادي والإصابات، ووضع المخاوف السياسية في ظل حرية التعبير. وقد أدى هذا الاختلاف في الرأي إلى تردد في الغرب لمتابعة اتفاقيات الحد من الأسلحة السيبرانية العالمية.[4]

وقد وضع أستاذ للقانون الدولي، الكسندر مرسنكهو، مشروعا يسمى الاتفاقية الدولية لحظر حرب الإنترنت في الإنترنت. ووفقا لهذا المشروع، يرى الدكتور الكسندر بأن الإنترنت يجب أن تظل خالية من تكتيكات الحرب وأن تعامل على أنها معلما دوليا. ويذكر أن شبكة الإنترنت (الفضاء الإلكتروني) هو "التراث المشترك للبشرية".[5]

مشكلة الدراسة:

تسعى الدراسة لمعرفة كيفية التفاعل المستقبلي للحرب الالكترونية بين المكونات الاستراتيجية التقنية و المكونات القانونية التي تعطي حق الدفاع وعن أشكالها المتوقعة،وكيف يمكن للقانون الدولي تغطية تلك الأنماط المعقدة بحسب طبيعة الحرب ومصدرها.

وبصيغة أخرى يمكن القول: كيف عالج القانون الدولي والقانون الدولي الإنساني، مسألة الحرب السيبرانية وفي أي سياق مع اختلاف نمط وموقع الهجوم.

أهداف الدراسة:

- التعرف على مفهوم الحرب السيبرانية
- التعمق في معرفة أنماط الحرب السيبرانية
- التحليل القانوني والاستراتيجي لأنماط الهجمات وسبل الدفاع الالكتروني قانونياً

أهمية الدراسة:

تشكل الدراسة أهمية علمية في الإضافة للمكتبة العربية للأبحاث المتخصصة حول الحرب الالكترونية، حيث تعاني المكتبة العربية من شبه انعدام للمراجع المتخصصة حول هذا الموضوع الهام، والذي أصبح من الشواغل المستقبلية لجهات الأمن والدفاع الوطني.

تشكل كذلك الدراسة أهمية عملية في معرفة التحليلات والنصوص القانونية التي تعنى بالحرب الالكترونية، والتي ستكون أداة هامة في شرعية الدفاع والأمن الالكتروني، ومن ناحية أخرى أداة للدفاع الدولي في حال التقاضي القانوني أو السياسي كون ذلك الدفاع يرتكز على مبادئ الدفاع في القانون الدولي.

مصطلحات الدراسة:

الفضاء الالكتروني: مصطلح حديث، ظهر في العقود الأخيرة نتيجة لثورة تكنولوجيا

المعلومات. ويشمل الفضاء الالكتروني، في ما يشمل، جميع الحواسيب والمعلومات التي بداخلها والأنظمة والبرامج والشبكات المفتوحة لاستعمال الجمهور العام أو تلك الشبكات التي صممت لاستعمال فئة محددة من المستعملين ومنفصلة عن شبكة الإنترنت العامة.[6]

حرب الانترنت: هي حرب يتم شنها من خلال أجهزة الحاسب الآلي وشبكة الانترنت. وهي تشمل على حد سواء إجراءات هجومية لإلحاق الضرر والأذى بنظم معلومات الخصوم، وأخرى دفاعية لحماية النظم الخاصة بالمهاجمين، حماية لنظمهم من أن تهاجم. وما يسبب الإرباك استخدام المصطلح لوصف عمليات عسكرية تستخدم تقنيات تعتمد على المعلومات، و هذا جمع بينه و بين مصطلحي حرب المعلومات والحرب القائمة على الشبكات. يمكن كذلك تعريفها بمصطلح الحرب السيبرانية والتي تعرف بأنها إجراءات من قبل الدولة القومية لاختراق أجهزة الكمبيوتر أو شبكات دولة أخرى لأغراض التسبب في ضرر أو تعطيل ولكن تشمل التعاريف الأخرى أيضا الجهات الفاعلة غير الحكومية، مثل الجماعات الإرهابية، الشركات والجماعات السياسية أو الأيديولوجية المتطرفة، المخترقون الأفراد، والمنظمات الإجرامية العابرة للحدود.

الشبكة المعلوماتية: ارتباط بين أكثر من حاسب آلي أو نظام معلوماتي للحصول على البيانات وتبادلها، مثل الشبكات الخاصة والعامة والشبكة العالمية (الانترنت) (نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية 2007).

الجريمة المعلوماتية: أي فعل يرتكب متضمنا استخدام الحاسب الآلي أو الشبكة المعلوماتية بالمخالفة لإحكام هذا النظام (نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية 2007).

نظام المعلومات: مجموعة برامج وأدوات معدة لمعالجة وإدارة البيانات أو المعلومات أو الرسائل الالكترونية أو غير ذلك (مدني، 2007).

حق الخصوصية: تعني حقوق الخصوصية هو التحرر من التدخل والحق في حفظ المعلومات الشخصية بدون اطلاع أحد عليها ولا يجوز لأحد الحق بالتدخل بهذه المعلومات الشخصية أو الإفصاح عنها أو تقديمها إلى العامة (معجم أكسفورد، 2009)

منهجية الدراسة:

المنهج الوصفي التحليلي ويمكن تعريف المنهج الوصفي بأنه أسلوب من أساليب التحليل المرتكز على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد، عبر فترة أو فترات زمنية معلومة وذلك من أجل الحصول على نتائج عملية تم تفسيرها بطريقة موضوعية تنسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة.

ولذا يعتبر المنهج الوصفي خطوة أولى وهامة في كل مجال معرفي، لأن طبيعة الدراسات

الوصفية أنها تكشف في معظمها عن ماهية الظاهرة و الظواهر المختلفة.

وسوف تقوم الدراسة، باستعراض مفهوم الحرب الالكترونية و الفضاء الالكتروني، وكذلك استعراض القوانين الخاصة بالحالات، عندما يكون الهجوم من خارج الإقليم الخاص بالدولة، و كذلك عندما يكون الهجوم من داخل إقليم الدولة، علاوة على استعراض مفهوم الدفاع الوقائي الالكتروني في القانون الدولي الإنساني.

المنهج الاستنباطي وهو المنهج الذي يبدأ من الحقائق الكلية لينتهي إلى الحقائق الجزئية، ومن هنا سعى البحث إلى استخلاص التحليلات من القانون الدولي والدولي الإنساني، إلى موضوع الحرب الإلكترونية تحديدا والتي هي من ضمن المواضيع المتعددة التي يغطيها هذا القانون، ليقوم بتطبيقها على الحالات الخاصة.

الدراسات السابقة:

"حرب الفضاء الالكتروني: اتجاهات وتأثيرات على إسرائيل"، للباحثين شموئيل ايفن ودافيد بن سيمان- طوف، العاملين في معهد أبحاث الأمن القومي.

ويضم الكتاب مقدمة وأربعة فصول وخاتمة وملحقين، بما مجموعه تسعين من الصفحات. وأشار المؤلفان إلى أن الفضاء الالكتروني بات مجال قتال جديد، وانظم بذلك إلى مجالات القتال الأخرى، في اليابسة والبحر والجو والفضاء. فالدول المتطورة وجيوشها تزيد من نشاطاتها وأبحاثها في الفضاء الإلكتروني الذي أصبح يشكل بالنسبة لها مصدر قوة عظيمة، ولكنه في الوقت نفسه يكشف خاصرتها الضعيفة، لأن البنى التحتية التي تقوم عليها الدول الحديثة مثل الكهرباء والمياه والمواصلات والاتصالات والبورصة والبنوك تعتمد في عملها على الفضاء الالكتروني. وكذلك شبكات القيادة والسيطرة والتحكم العسكرية ومختلف أنواع التكنولوجيا المتطورة في ساحات القتال؛ مثل: أنظمة جمع المعلومات، واستعمال الأقمار الصناعية والطائرات من دون طيار في الحرب؛ كلها تعتمد على الفضاء الإلكتروني.

ويقول صاحبا الكتاب إن الدفاع في حرب الفضاء الالكتروني يشكل تحدياً من نوع جديد لإسرائيل، وذلك لأنه بمقدور العدو شن هجمات بسرعة البرق ومن الصعوبة بمكان تحديد من هو المهاجم. ويوصي المؤلفان أن تتعلم إسرائيل وتستفيد من مفهوم "الدفاع الفعال" في الفضاء الإلكتروني الذي تتبعه الولايات المتحدة الأميركية. إذ يستند هذا "الدفاع الفعال" على قدرة مخابراتية متطورة لتحديد النشاطات في الإنترنت وعلى أنظمة دفاع دينامية ذات رد تلقائي من دون تدخل الإنسان. ويستطرد المؤلفان، إن "الدفاع الفعال" لا يعتمد فقط على التكنولوجيا المتطورة، وإنما أيضا على شبكة محكمة ذات قواعد وإجراءات صارمة وعلى ثقافة

تفهم المخاطر وعلى انضباط شديد وعلى حماية المواقع وعلى رقابة بشرية قوية.[7]

ويوصي المؤلفان، في ضوء اعتراف الجيش الإسرائيلي بالفضاء الالكتروني كساحة قتال إلى جانب الساحات الأخرى، بإجراء تغييرات في قوات الجيش الإسرائيلي والعمل على إقامة جيش خاص بالفضاء الالكتروني، أسوة بالقوات البرية والبحرية والجوية.

وكتب هيثر كينقزبري رسالة لنيل درجة الماجستير في الأمن السيبراني من جامعة أوتيكا في الولايات المتحدة الأمريكة، ديسمبر 2014، بعنوان "مدى انطباق القوانين الدولية على الحروب السيبرانية ."

تعد تلك الدراسة من الدراسات الحديثة و التي تهدف إلى البحث في سبب تضافر جهود الدول لإيجاد قوانين دولية تحكم الحرب الالكترونية، كمان أنها قامت بدراسة محاولات وضع تنظيم يحكم الفضاء السيبراني أثناء الهجمات السيبرانية المتوقعة مستقبلا. بالإضافة إلى تقديمها العديد من التوصيات والتي المتعلقة بالخطوات المطولة لإعداد قواعد قانونية دولية خاصة بالحروب السيبرانية.

وقد اشتملت فصول تلك الدراسة على تعريف بظاهرة الحروب السيبرانية، و مدى انطباق مبدأ حظر استخدام القوة المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة (المادة 4/2) على الهجمات السيبرانية، كمان أنه خصص أحد الفصول لدراسة دليل تالين الخاص بالحرب السيبرانية، ومن ثم خصص فصلا آخر لاتسعراض مدى انطباق القانون الدولي السيبراني على هذا النوع من الحروب، بالإضافة إلى الاستشهاد بالهجمات السيبرانية التي تعرضت لها استونيا كنموذج قضية لدعم هذه الدراسة.

أما البحث الحالي فهو سيثري المحتوى العربي فيما يتعلق بموضوع الحرب الالكترونية والأمن السيبراني، كما أن تلك الدراسات صادرة من كلية العلوم فتتناول الجانب البرمجي والحاسوبي أكثر من تناولها للجانب القانوني والسياسي.

الدراسة التي أعدها البروفيسور ماثيو واكسمان، بعنوان "الهجمات السيبرانية واستخدام القوة بالرجوع إلى المادة البند 4 من المادة الثانية في ميثاق الأمم المتحدة، بحث منشور في مجلة يال للقانون الدولي، الإصدار رقم 36، 2011م.

تهدف الدراسة إلى توضيح تفاسير حديثة متعلقة بالفقرة 4 من المادة 2 في ميثاق الأمم المتحدة، لمحاولة تطبيقها على الهجمات السيبرانية، ولتوضيح الآثار المترتبة على التطورات في قواعد القانون الدولي. كما تهدف هذه الدراسة إلى تقديم فهم أفضل للعلاقة بين قواعد استخدام القوة في القانون الدولي والتكنولوجيا. وستربط هذه الدراسة تفسيرات وكتابات

الفقهاء أثناء الحرب الباردة بخصوص المادة السالفة الذكر. فضلاً عن ذلك فقد استدل الباحث بجهود الولايات المتحدة الأمريكية في محاولات تفسير المادة (4/2) من الميثاق.

وقد تضمنت فصول ذلك البحث على استعراض لتفسيرات مصطلح "القوة" الوارد في المادة (4/2) من الميثاق، بالإضافة إلى تخصيص أحد البنود لاتسعراض تفسيرات الولايات المتحدة بهذا الشأن، كمان تناول الباحث في بقية الفصول الصراع التكنولوجي والكتابات الخاصة بالميثاق خلال الحرب الباردة، بالإضافة إلى توضيح التحديات التي تواجه مهمة تفسير المادة (2/4) في ظل الهجمات السيبرانية.

أما الدراسة الحالية، فهي لا تنحصر في تجربة الولايات المتحدة الأمريكية، ولم تنحصر في تفسير المادة (4/2) من الميثاق، بل تم تناول العديد من المبادئ الدولية والمواد الأخرى في الميثاق تم الارتكاز عليها أثناء هذه الدراسة.

مقدمة من ماثيو هوسينقتتون، بعنوان " استخدام القوة في الحرب الالكترونية و مبدأ الدفاع عن النفس "، بحث منشور في دورية جامعة بوسطن للقانون الدولي و القانون المقارن، المجلد رقم 32 الإصدار 2، 2006 م.

لقد سعت تلك الدراسة إلى رسم الخطوط العريضة لمعرفة حقوق كل أطراف النزاع السيبراني، وتحديدا الحق في الدفاع الشرعي، وذلك عن طريق محاولة الوصول إلى تعريف واضح و مجمع عليه للحرب الإلكترونية من خلال البحث في قانون اللجوء للحرب. بالإضافة إلى البحث في تصنيف واضح للهجمات الالكترونية قياسا على المعايير الخاصة بالحرب المادية (الحركية)، وقد تناولت الدراسة مدى أحقية التناول في الدفاع عن نفيها والرد بحسن نية على الهجمات السيبرانية وفقا للقانون الدولي وذلك لحماية البنية التحتية لتلك الدولة.

لقد اقتصرت هذه الدراسة على تناول حق الدفاع الشرعي ومحاولة تكييفه داخل مفهوم الحرب السيبرانية، ولكن الدراسة الحالية ستتناول حق الدفاع الشرعي ولكن بجانب موضوعات أخرى تثيرها الحرب الإلكترونية، مثل موقف القانون الدولي الإنساني ومدى انطباقه عليها، و.....

مقدمة من يورام دينستين، بعنوان "الهجمات على شبكات الكمبيوتر و الدفاع عن النفس"، مجلة دراسات القانون الدولي، المجلد 76، 2002 م.

تتناول هذه الدراسة مبدأ الدفاع الشرعي ضد الهجمات الالكترونية، و مدى أحقية الدول في اتخاذ التدابير الإلزامية ضد هذه الهجمات، كما تبين الدراسة حالة الدفاع الفردي أو الجماعي ضد هذا النوع من الهجمات، حيث تقوم هذه الدراسة على الاجتهاد من الباحث لإيجاد تنظيم فيما

يخص استعمال حق الدفاع عن النفس، في ظل عدم وجود قرارات ملزمة صادر من مجلس الأمن.

ويستهل الباحث الدراسة باستعراض مفهوم الهجمات الالكترونية، ومن ثم دراسة هذه الهجمات الموجهة إما للأفراد أو للشركات،وبعد ذلك توضيح مفهوم الدفاع الشرعي ومدى شرعيته في الحرب الإلكترونية، ويليه دراسة تحليلية للشروط الثلاثة الواجب توافرها– في نظر الكاتب – ليثبت الحق في الدفاع (الضرورة، التناسب، الفورية)، وفي فصل آخر يوضح الباحث مشكلة إثبات نسبة الهجمات لجهة معينة.

تلك الدراسة ركزت على الدفاع الشرعي بالتفصيل، وما يميز هذا البحث أنه تناول الدفاع الشرعي من عدة نظريات بشكل موجز لأنه لم يقتصر عليه، بالإضافة إلى أن هذه الدراسة تتسم بالحداثة ومواكبة التطورات، فمن عام 2002 حتى العام الحالي، الكثير من التغيرات والأحداث والهجمات السيبرانية استجدت.

boyd, d. m., & Ellison, N. B. (2007). Social network sites: Definition, history, and scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(1), article 11

وتطرح هذه الدراسة تاريخ ونشأة تلك الشبكات الاجتماعية وتطورها والظواهر التي طرأت عليها وأبرز ما يميزها من سمات وقد تناولت كذلك هذه الدراسة تأثير الشبكات الاجتماعية على المجتمع وطرق التواصل البيني.

ويمكن كذلك أن يستفيد الباحث من هذه الدراسة عن طريق دراسة أهمية هذه الشبكات ومدى تأثيرها على المجتمع وأهمية التفاعل القانوني مع ما تمثله من دخول إلى حياة المواطن في المملكة العربية السعودية.

عولمة تكنولوجيا المعلومات وواقع التوظيف المجتمعي للإنترنت: دراسة تحليلية من منظور سوسيولوجي د.إبراهيم إسماعيل عبده محمد 2009.

وتتحدث هذه الدراسة عن "رصد واستيعاب بعض التحولات التي تجري في سياق العولمة، لاسيما ما يتعلق بالتوظيف المجتمعي لتتاجاتها في المجال التكنولوجي والمعلوماتي المتمثل في شبكة الإنترنت أيضا فإن شبكة الإنترنت تظل واحدة من الوسائل الاتصالية الحديثة التي تتطلب إجراء المزيد من الدراسات و البحوث حول الأبعاد المختلفة التي تكتنف استخداماتها المتنامية وغير المحدودة، وخاصة بالنظر إلي ما تثيره الجوانب الاجتماعية لهذه الاستخدامات من نقاشات واسعة ومحتدمة وذات أبعاد عدة على المستوى العالمي؛ فمن ناحية فإن شبكة الإنترنت تعد من أحدث وسائل الاتصال الإنساني و أكثرها فاعلية في العصر الحديث.

وقد تضمنت أهداف الدراسة إلقاء الضوء علي نماذج من المعالجات البحثية التي تناولت

بالأساس قضية التوظيف المجتمعي للإنترنت والجوانب محور الاهتمام في هذا الصدد. وقد انتهت الدراسة إلي صياغة رؤية استشرافية تتناول المحددات النظرية والآليات التطبيقية الملائمة نحو الإفادة الفاعلة من الإمكانات العولمية لتكنولوجيا المعلومات والإنترنت في المجتمعات العربية"(محمد، إبراهيم، 2009)

المبحث الأول: قوانين الانترنت والتداخل القانوني لتنظيماته

قوانين الانترنت هي مجموعة القواعد والتنظيمات التي تضع المعايير للمستخدمين ومقدمي الانترنت والعمليات التي تقوم بين المستخدمين بعضهم البعض أو المستخدمين ومقدمي الخدمات أو السلع ويطلق على هذا المصطلح باللغة الانجليزية مسمى "cyber law".

وقبل بدء الحديث عن قوانين الانترنت يجب أن نورد مقدمة بسيطة لقرائنا الأعزاء عن الانترنت كوسيلة اتصال لا محدودة.

مع ظهور عصر الانترنت والانفتاحية في مجال الاتصال تطورت أداة جديدة وهامة قادرة على تخطي الحدود الجغرافية وتخطي كل حاجز أمني بكل سهولة و إيصال أي معلومة إلى أي مكان بسرعة لم يكن لأحد أن يتخيلها.

والانترنت شبكة اتصال واسعة وعالمية تسيطر على تلك الخدمة الولايات المتحدة الأمريكية ممثلة بمنظمة "الايكان" "ICANN" وقد دارت عدة معارك سياسية ودبلوماسية بخصوص توزيع هذه السلطة الأمريكية لجعلها سلطة متعددة الإدارات لكن هذا يتطلب جهدا وإمكانيات جبارة وإعادة تعريف لبعض النطاقات الأساسية في أبجديات الانترنت.

أما بالنسبة لقوانين الانترنت فسوف نأتي فقط بمقدمة عما قد تتناوله تلك القوانين آملين أن تتاح لنا الفرصة للكتابة عن باقي تلك القوانين و حيثياتها والمواضيع المتعلقة بها مثل حوكمة الانترنت والعقود الالكترونية والجدل حول أسماء النطاقات و غيرها.

الجدير بالذكر أنه لا توجد معايير موحدة لقوانين الانترنت وإنما هي تخضع بشكل أو بآخر لما تسنه القوانين المحلية لذلك الإشكالية هنا عندما تكون المسألة القضائية "عابرة للدول" أي متعلقة بشخص أو شركة أو مقدم خدمة من دول مختلفة.

لهذا قد تتعرض قوانين الانترنت لثلاثة عناصر قضائية أو ثلاثة عوامل ألا وهي: أولا القوانين المحلية للمستخدم نفسه أو العميل، ثانيا القوانين المحلية لمكان وجود السيرفر أو مقدم الخدمة، ثالثا قوانين صاحب العمل ومقدم السلعة. وهنا نجد هذه العوامل تمضي بنا إلى مبدأ رئيسي من مبادئ القانون الدولي ألا و هو "استقلالية و سيادة الدول".

أما فيما يتعلق بالقضايا التي قد تعالج في قوانين الانترنت وهي على سبيل الذكر لا الحصر:

- الأمن والدفاع الإلكتروني.
- أسماء النطاقات التجارية.
- الجرائم الإلكترونية سواء عبر الإنترنت أو في الإنترنت.
- حقوق الملكية.
- قوانين الخصوصية الشخصية.
- حرية التعبير.

وفي المملكة تشرف هيئة الاتصالات وتقنية المعلومات على تنظيم الإنترنت وما يتعلق بقوانينه وحسب نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر عام 1428[8] والذي يؤكد على الأهداف التالية:

- المساعدة على تحقيق الأمن المعلوماتي.
- حفظ الحقوق المترتبة على الاستخدام المشروع للحاسبات الآلية والشبكات المعلوماتية.
- حماية المصلحة العامة والأخلاق والآداب العامة.
- حماية الاقتصاد الوطني.

ومع انتشار الجرائم المعلوماتية مؤخراً توجد الحاجة إلى التوعية بهذه القوانين وكذلك خلق ثقافة الاستخدام السليم للإنترنت والاستفادة من تلك الأداة بشكل أكبر و فاعلية أكثر.

المطلب الأول: المؤسسات الدولية والإقليمية والمحلية المسؤولة عن قطاع الاتصالات والانترنت

إن الجهة المؤسساتية التي تشرف على قطاع الاتصالات والإنترنيت هي مجلس الوزراء العرب للاتصالات والمعلومات والذي ينشأ في نطاق جامعة الدول العربية ويتألف من المسئولين عن قطاع الاتصالات وتقنية المعلومات في الدول العربية.

وذلك المجلس هو الجهة المخولة بتنظيم الإنترنت في العالم العربي وسيكون على عاتقها الأخذ بكل مزايا وتطوير هذه الخطوة الجبارة بإدخال الأسماء والحروف العربية في أسماء الحقول، وبعد ذلك ربما سيرى النور قانون عربي موحد بشأن قوانين الإنترنت والملكية الفكرية على الانترنت وكذلك التجارة الإلكترونية مما ستساعد على تخطي أي حاجز جغرافي.

ونطرح تساؤلا هنا حول كيفية تشجيع الجهات المعنية داخلياً لهذه المبادرة لتطوير المحتوى العربي للانترنت من جهة أو كذلك دعم التجارة الالكترونية وتحفيزها حيث إن التجارة الالكترونية بدأت بتبوء مكانة كبيرة على ساحة شبكة الانترنت.

وذلك الانفتاح المعلوماتي سيكون له نتائج ايجابية كثيرة و قد يكون أيضا له نتائج سلبية فالتحدي هنا ليس بفرض العقوبات أو حصار المستخدمين أو الحجب – لا شك أنه يجب

فرض نوع من الرقابة والقوانين الرادعة لكن الأهم من ذلك هو خلق ثقافة الاستخدام السليم من قبل المستخدم نفسه، إذ من الضروري البدء من الآن في العمل على تثقيف وتوعية المجتمع بالطرق السليمة لاستخدام الانترنت ليكون هناك ثقافة واعية ومسئولة عن استخدام الانترنت بما يعود لفائدة ومصلحة المستخدم والبلاد.

يعيش العالم اليوم متغيرات لا حصر لها و تطورا تقنياً فائقاً في مجال الانترنت والعالم الرقمي، حيث يوظف الانترنت اليوم، في غالب شؤون الحياة والتعاملات المالية والإدارية والمعلوماتية، وما يترتب عليه من تعليق للديناميكية الالكترونية التي أصبحت يعتمد عليها أكثر من أي وقت مضى، مما جعل تلك البيئة الافتراضية مسرحا للهجمات التي تتعرض لها دول العالم أجمع.

ولا شك أن الهجوم مؤخرا على وزارة الداخلية حين صرح مصدر مسؤول بالمركز الوطني للأمن الإلكتروني بوزارة الداخلية بأن العديد من المواقع الحكومية الإلكترونية في المملكة ومن بينها موقع بوابة وزارة الداخلية الإلكترونية تعرضت خلال الأيام الماضية لهجمات إلكترونية منسقه ومتزامنة.

ولا شك أن تلك الهجمات لم تكن الأولى، كما سبقها قبل ذلك عدد من الأمثلة على رأسها الهجوم على حواسيب شركة أرامكو.

ولعلنا نطرح سؤالاً بداية: إلى أي مدى لدينا الجاهزية لمثل تلك الهجمات التي حصلت مؤخرا والتي قد لا تكون الأخيرة؟ وهل يوجد استراتيجية وطنية تشرك أصحاب المصلحة لاسيما هيئة الاتصالات والمعلومات ووزارة الداخلية ووزارة الدفاع فيما يتعلق بأمن الانترنت أو الأمن المعلوماتي أو الأمن الإلكتروني، على اختلاف المسميات والدلالات وتداخلهم في وصف الظواهر التي قد يكون مسرح عملياتها حاسوبي بحت أو قد تنتقل إلى التحكم بآليات عسكرية أو مدنية لشن هجوم إرهابي،أو التحكم في عمليات حاسوبية و شبكات لتكبيد خسائر اقتصادية.

وقد عرّف كل من "ريتشارك كلارك" و"روبرتكناكي" الحرب الإلكترونية على أنها "أعمال تقوم بها دولة تحاول من خلالها اختراق أجهزة الكمبيوتر والشبكات التابعة لدولة أخرى بهدف تحقيق أضرار بالغة أو تعطيلها".

يرى المنظر العسكري كارل كلاوزفيتز أن "الحرب هي استخدام القوة لإجبار العدو على فعل ما نريد، ويضيف أن الحرب "إجراء سياسي.. استمرار للسياسة بوسائل أخرى" وتشكل النظرية الواقعية للعلاقات الدولية مجالا لتبرير الحرب إذا ما كانت في صالح تعظيم المصلحة،أو القضاء على تهديد.

وعلى الرغم من أن حرب الانترنت هو وصف لصراع غير عنيف بشكل مباشر، إلا أن

الكلفة الاقتصادية لعواقب تلك الحرب قد تكون كبيرة جدا، حيث ألحق الهجوم على أرامكو السعودية الضرر بحوالي 30 ألف جهاز كمبيوتر، وفي مثل ذلك الهجوم لا تحسب التكلفة المباشرة لمثل تلك الهجمات بل كذلك تحسب التكلفة من الوقت الذي أخر أو أوقف عمليات تلك الأجهزة وتبعات ذلك.

وكما يشير القاموس الدولي حول حرب الانترنت "هي حرب يتم شنها من خلال أجهزة الحاسوب وشبكة الانترنت، وهي تشمل – على حد سواء- إجراءات هجومية لإلحاق الضرر بنظم المعلومات عند الخصوم، وأخرى دفاعية لحماية النظم الخاصة بالمهاجمين،حماية لنظمهم من أن تهاجم. وما يسبب الإرباك استخدام المصطلح لوصف عمليات عسكرية تستخدم تقنيات تعتمد على المعلومات، وهذا جمع بينه و بين مصطلحي حرب المعلومات والحرب القائمة على الشبكات. فالدول الحديثة و قواتها المسلحة تعتمد بشكل متزايد على أجهزة الحاسوب وقد تسبب الهجمات على هذه الأجهزة ضررا مساويا لما يسببه هجوم عسكري تقليدي".

إن التكلفة الرخيصة نسبيا للأجهزة الإلكترونية والحاسوبية لشن هجوم إلكتروني يظهر أن مستوى الاستراتيجية في الحروب قد تغير وان صرف الأموال فقط على شراء المعدات العسكرية التقليدية قد لا يصبح هو فقط المطلوب بل إن التدريب الالكتروني قد يصبح ذو أولوية في تجهيز ما نسميه "الأمن الالكتروني" لواء الحرب الإلكتروني".

ولحرب الإنترنت كما يشير القاموس عدد من الأهداف منها التجسس والخداع والتعطيل، والتدمير وإغراق البريد الالكتروني بالرسائل. وكذلك واختراق الأجهزة من اجل انتزاع المعلومات منها، ومنها عمليات مهاجمة البرامج مثل الفيروسات، والديدان الالكترونية، والقنابل المنطقية، والهجمات المادية على الحاسوب أو معظم الاتصالات التي تربطها.

الجدير بالذكر أن تلك الحرب يمكن أن تشن من قبل فرد أو أفراد أو مجموعة تابعة لدول. ومن أشهر الدول التي صدر منها هجمات الكترونية روسيا والصين والتي حاولت الأخيرة اختراق موقع البنتاجون عام 2007.

ولعل الحاجة إلى حماية من هجوم كهذا يجعل أمن المعلومات أولوية حيوية للدول المعاصرة جمعاء وللمملكة خصوصا لاسيما بعد الهجوم على المواقع الإلكترونية الحكومية وموقع وزارة الداخلية خصوصا، في تحديث نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية من جهة،ومن جهة أخرى اعتماد استراتيجية وطنية للدفاع الالكتروني.

عادة ما تشكل الجيوش الحربية الحديثة من ثلاثة أذرع عسكرية وهي القوة الجوية والقوة البرية والقوة البحرية تستخدمها للهجوم على أعدائها والدفاع عن أرضها. ولكن في عصر

الإنترنت والاتصالات بدأنا نسمع عن معارك يدور رحاها في الفضاء الإلكتروني وبين خصوم معظمهم مجهولي الهوية يهاجمون البنية التحتية الرقمية للدول التي يضعونها في خانة العدو حيث تهدف الهجمات الرقمية إلى الحصول على معلومات مخابراتية حساسة أو تدمير بنية الاقتصاد الذي بدأ يعتمد على المعلومات بشكل كبير أو لمجرد إشعار العدو أنهم موجودون على الجبهة الرقمية وبإمكانهم إزعاجه.[9]

إن استعمال الفضاء الإلكتروني في القتال وعمليات التطوير والاستعدادات التي قامت بها دول عديدة، يؤكد أن سباق التسلح في مجال الفضاء الإلكتروني قد بدأ. ويشار إلى أن العديد من الدول أقامت في السنوات الأخيرة مؤسسات وهيئات مختلفة ومختصة باستعمال الفضاء الإلكتروني كمجال قتال، وطورت استراتيجيات أمنية في الفضاء الإلكتروني.[10]

المطلب الثاني: تطور الحرب الالكترونية

تطورت الحرب الإلكترونية والتي أصبحت، في بعض السياقات يطلق عليها، الحرب القائمة على الشبكات، أو العلميات المفعلة بالشبكة، وهي عنصر مهم من عناصر الثورة في الشؤون العسكرية والتحول الدفاعي. وهي تعتمد بشدة على استخدم تقنيات المعلومات وأنظمة الاتصالات الحديثة. ويتمثل هدف الحرب القائمة على الشبكات في تمكين القوات المسلحة من العمل بمزيد من السرعة والكفاءة، ومن خلال الربط والتشبيك لجميع أنظمة القيادة و السيطرة والمعلومات بالأسلحة وصناعة القرار، ومن هنا تشكل هذه المنظومة جزءا حيويا جدا ومهما للدولة والتي يتوجب عليها حمايته والدفاع عنه وتأمينه.

ينبغي على الذين يتولون قيادة الأسلحة أن تتوافر لهم إمكانية الوصول الفوري من خلال شبكة الحاسوب الآلي لجميع المعلومات، و السماح لهم بضرب الأهداف بسرعة ودقة. وهكذا فإن الحرب القائمة على الشبكات تعزز القوة القتالية و تزود القوات المسلحة بتفوق حاسم في المعلومات على من لا يملكها. كذلك في علاقة الحرب القائمة على الشكبات، والثورة في الشؤون العسكرية.[11]

المبحث الثاني: الدفاع الشرعي ضد الهجمات السيبرانية

ليس من المتوقع أن لا يكون للدولة التي تمت مهاجمتها إلكترونيا أي رد أو دفاع، وكأحد الحقوق الطبيعية للدول و المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة، فقد أجازت المادة 51 من الميثاق للدول الدفاع عن أي اعتداء عليها وعلى إقليمها أو سيادتها أو أمنها، وليس في هذا الميثاق ما يضعف أو ينتقص الحق الطبيعي للدول، فرادى أو جماعات في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء "الأمم المتحدة"[12].

ولتتمكن من وضع إطار للدفاع الشرعي من الهجمات الإلكترونية فلابد من النظر بداية في

الشروط و الضوابط اللازمة لثبوت الحق لأي دولة في الدفاع عن نفسها، والتي تكونت من العرف الدولي وأثبتها الميثاق، أولا يجب أن يكون الهجوم مسلحا وثانيا أن يكون الهجوم واقعا وليس احتمالي الوقوع وثالثا أن يكون هذا الهجوم غير مشروع أي لا يكون دفاعا شرعيا أو تنفيذا لأحد قرارات الأمم المتحدة. أما ضوابط ممارسة هذا الحق وهي، تناسب رد الفعل مع الاعتداء، تقدير الضرورة وثبوت نسبة الاعتداء للدولة المتهمة بالهجوم[13] وأخيرا إبلاغ مجلس الأمن فوراً بالاعتداء ليتمكن من اتخاذ التدابير المناسبة للمحافظة على الأمن والسلم الدوليين.[14]

وبتطبيق هذه الشروط و الضوابط على الدفاع في حالة الهجوم الإلكتروني يجب تقدير كون الهجوم السيبراني يصنف اعتداءً مسلحا أم لا؟ بالرجوع إلى قرار الجمعية العامة الخاص بتعريف العدوان فقد نصت على أنه: "اعتماد القوة المسلحة من قبل دولة ما ضد سيادة دولة أخرى أو سلامتها الإقليمية أو استقلالها السياسي، أو بأية صورة أخرى تتناف مع ميثاق الأمم المتحدة..."[15]، فقد ذكر هذا التعريف أن العدوان يعني استخدام القوة المسلحة، فهل الهجوم الإلكتروني ينطوي على استخدام قوة مسلحة؟ يوجد ثلاث تحليلات كل منها سلك مذهبا مختلفا.

المطلب الأول: الاستنباط القانوني للدفاع الإلكتروني بحسب الأداة والأثر والمسؤولية

فالمذهب الأول، (بالنظر للأداة)، يقضي بأنه يجب تحديد ما إذا كان الهدف الموجه إليه الهجوم السيبراني كان قبل الاعتماد على الإلكترونيات لا يمكن الهجوم أو الاعتداء عليه إلا عن طريق القوة الحركية، فلنفترض أن هجوما إلكترونيا على مولدات الطاقة لدولة ما أدى إلى تدميرها، فبحسب هذا المذهب يتم النظر إلى مدى إمكانية تدمير هذه المولدات في السباق عن طريق أسلحة يدوية كتفجيرها مثلا.[16]

المذهب الثاني (بالنظر للأثر)، يتم تصنيف الهجوم كمسلح عن طريق قياس الأثر المترتب من جراء الهجوم السيبراني، أي النظر إذا ما كانت الآثار المترتبة على هذا الهجوم كان لا يمكن ترتيبها إلا عن طريق استخدام القوة المادية (الحركية)، كالتلاعب بالأنظمة المالية والبنكية لدولة ما.[17]

المذهب الثالث (المسئولية المطلقة)، من خلال هذا المذهب يجعل أي هجوم على البنية التحتية لدولة ما (المرتبطة بالصحة العامة أو الأمن مثلا) من قبيل الهجوم المسلح.[18]

بالرغم من اختلاف معايير قياس الهجوم السيبراني إلا أن كل المذاهب الثلاثة متفقة أن بإمكان الهجوم السيبراني أن يشكل هجوما مسلحاً، كما يرى الكاتب أن المذهب الثالث هو الأكثر منطقية والأسهل في القياس لوضوحه، كما أن استهداف البنية التحتية من أكثر المخاطر التي تهدد أمن أي دولة واستقرارها وتعد انتهاكا صريح لسيادتها مما يجعل انطباق الحق في

الدفاع واجباً.

ومن وجهة نظر أخرى، يمكننا القياس على الأجهزة النووية والمفاعلات النووية، حيث أنها تعتبر من قبيل الأسلحة بالرغم من أنها ليست مدافع ولا جنودا، ولهذا يمكن اعتبار الفيروسات التي تقوم بالاختراق و الهجوم سلاحا يستخدم لتنفيذ ذلك الهجوم السيبراني.

أما الشرط الثاني لمشروعية الدفاع وهو أن يكون الهجوم واقعا فعلا وليس احتمالي الوقوع فلا يكفي التهديد باستخدامه ولا يكفي أن تكون إحدى الدول المعادية تمتلك ذلك النوع من الفيروسات، وإنما يشترط أن يكون ذلك الهجوم قد تم بالفعل، وقد يضاف إلى ذلك الخطر الوشيك الوقوع لكن هذه الزاوية سنتناولها بالتفصيل عند الحديث عن الدفاع الوقائي والتوقعي[19].

وكما أنه لابد أن يكون هذا الهجوم غير مشروع، أي لا يكون هذا الهجوم السيبراني نتيجة لتنفيذ أحد قرارات الأمم المتحدة أو يكون دفاعا شرعيا بسبب هجوم من تلك الدولة بداية، وهذا الشرط من السهل التحقق منه و إثبات انطباقه.

ومن أهم الضوابط، أولا، التناسب بين عملية الدفاع الشرعي والهجوم، على سبيل المثال لا يجوز لدولة الدفاع القيام بعملية غزو لإقليم الدولة المتهمة كرد دفاعي لهجمة إلكترونية، ولكن هذا يشكل صعوبة في الفضاء السيبراني، حيث من الممكن أن يتعدى فعل الدفاع تلك الدولة ويضر بكيانات أخرى، وهذا ما حدث فعلاً في الهجوم بفعل فيروس ستكسنت (Stuxnet) والذي استهدف الأجهزة الإلكترونية الإيرانية، فقد تم رصد ما يزيد عن 40 ٪ من أجهزة الكمبيوتر تضررت خارج الحدود الإيرانية [20]. فلابد من التأكد والتثبت من أن عملية الدفاع ستنحصر في هدف معين ولا تنال دول أخرى ليس لا علاقة بالهجوم.

الإلزام الآخر وهو تقدير الضرورة [21]، أي استنفاذ أو استحالة أي إجراء سلمي آخر، و هذا ما تؤكده الأمم المتحدة كأحد مبادئها، وهو وجوب حل المنازعات الدولية بالطرق السلمية[22]، أي عن تعرض أي دولة لهجمات إلكترونية فيفترض قبل اللجوء لأي استخدام للقوة أن يكون هناك محاولات لحل هذا النزاع بأحد الطرق السلمية المقترحة من قبل القانون الدولي والاتفاقيات الدولية [23]، كالقيام بالمفاوضات أو التحكيم.

وفي هذا السياق يمكننا الحديث عن مدى مشروعية التدخل العسكري كرد دفاع على الهجوم الإلكتروني، فبتطبيق مبدأ التناسب، سيكون من الصعب اللجوء للقوة العسكرية وتحريك جيوش الدولة بسبب الهجوم الإلكتروني، ولكن يثار هنا التساؤل لو كان هذا الهجوم السيبراني قد مس المنشآت العسكرية والتحكم بالأسلحة الحربية هل من الممكن أن يباح في هذه الحالة حق اللجوء للدفاع العسكري ؟

ومن بين أهم الضوابط وهو ثبوت نسبة الاعتداء للدولة المتهمة بالهجوم، حيث إنه من الصعب تقديم دليل مقنع يحدد لي مصدر الهجمة الإلكترونية فالمستخدمين المجهولين الهوية والمتخفين وراء الشاشات والأجهزة هو ما يجعل إثبات مطلق الهجمات صعباً، وفي حالة المقدرة على ذلك فهذا الأمر يستغرق وقتا طويلا وقد يقود لمصدر خاطئ، فمثلاً من الممكن أن يقوم المهاجم باختراق جهاز شخص بريء وجعل تلك الهجمات تظهر وكأنها صدرت من ذلك الشخص[24]. فلابد من التحقق وإسناد قاطع لجهة معينة مرتكبة للهجوم.ويمكنني القول، إذا كان العالم الواقعي أغلقت فيه قضايا ضد مجهول فما الحل بالعالم الافتراضي؟

في هذا الصدد يجب تناول افتراضين: الأول، أن يكون مطلق الهجمات السيبرانية داخل إقليم الدولة والافتراض الثاني أن يكون موجهها خارج إقليم الدولة أي من دولة أخرى.[25]

المطلب الثاني: مصدر الهجمات السيبرانية من داخل إقليم الدولة

في الافتراض الأول، إما ستخضع الجهة المتهمة للقانون الوطني إذا كان مطلقي تلك الهجمات هم أفراد أو جماعات إرهابية غير تابعة لأي دولة، ولكن في حالة أن مصدر تلك الهجمات هو جهة رسمية تابعة لدولة أخرى وتقع في نفس إقليم تلك الدولة، مثل السفارات والقنصليات، فيأخذ حكم أن مصدر الهجوم هو إقليم تلك الدولة لأن كما هو مثبت في القانون الدولي السفارات والبعثات الدبلوماسية تتمتع بحصانات خاصة وتعامل كما لو كانت على إقليم دولتها المبعوثة منها.

المبحث الثالث: مصدر الهجمات السيبرانية من خارج إقليم الدولة

إذا تم تحديد أن الهجوم السيبراني انطلق من جهة رسمية لدولة معينة أو من أشخاص يمثلون الدولة بصفة رسمية أو يعملون لصالحها، أو أي جماعات قامت بهذا الهجوم اتباعا لتوجيهات من حكومة الدولة، فطبقا لمبادئ المسؤولية الدولية، تكون الدولة مسؤولة عن تلك الأفعال ويمكن استخدام الدفاع الشرعي ضده[26]. أما في حالة كان مطلقو الهجمات عبارة عن أفراد وجماعات إرهابية بدون أي أوامر من الدولة، فطبقاً لمبدأ احترام سيادة الدول وواجب عدم التدخل، لا يمكن للدولة المستهدفة القيام بأي عمليات ضد هؤلاء الجماعات ولكن هذا لا يمنع تنبيه الجهات الرسمية لتلك الدولة بضرورة اتخاذ الإجراءات اللازمة والعقوبات المفترضة ضد هذه الجماعات أو الأفراد، وهذا ما أقره ميثاق الأمم المتحدة في مادته (7/2) وأوجبت عدم التدخل[27].

ولكن هذا الأمر ليس مطلقاً، ابتداء من قضية كارولين 1837[28]، وقضية الكونغو[29]، والتي كان الحكم فيها يجيز للدولة الضحية اتخاذ عمليات دفاعية ضد هجمات من أشخاص أو جماعات غير تابعة أو مدعومة من الدولة بشرط أن تكون تلك الدولة عاجزة عن إيقاف تلك الجماعات واتخاذ

التدابير اللازمة ضدهم[30]، وفيما يخص الهجمات السيبرانية فقد أيد الخبراء المشاركون في إعداد دليل تالين في الحرب الالكترونية، أنه يجوز استخدام الدفاع الشرعي ضد هجمات قادمة من خارج إقليم الدولة إذا كانت تلك الدولة غير قادرة على قمع مطلقي ومنشئي تلك الهجمات، و معيار عدم القدرة على القمع يشمل عدم توفر الخبراء أو التكنولوجيا اللازمة لدى تلك الدولة أو تجاهلها لهذه الأفعال وعدم اتخاذ أي تدابير ضدها. بالرغم من ذلك يوجد قلة من خبراء دليل تالين، ضد استعمال حق الدفاع لقمع جهات على إقليم دولة أخرى إلا بموافقة تلك الدولة أو إذن من مجلس الأمن، وقد قيدت هذه القلة استعمال ذلك الحق بوجود ضرورة مبيحة (تطبيق مبدأ الضرورة) [31]. ومن الممكن أن يكون الأساس للدفاع الشرعي هو انتهاك الدولة المهاجمة لواجب عدم التدخل و الذي تقره الأمم المتحدة، و ذلك في المادة (4/2) من الميثاق: "يمتنع أعضاء الهيئة جميعا في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأية دولة أو على أي وجه آخر لا يتفق ومقاصد "الأمم المتحدة"[32].

المطلب الأول: الدفاع الاستباقي مابين الحروب التقليدية والسايبرية

الدفاع الاستباقي يمكن تعريف الدفاع الاستباقي بأنه الحق في اتخاذ كافة التدابير الفعالة ضد أي عمليات أولية أو تطويرية لم يتم اكتمالها بعد ولا تشكل خطراً في وضعها الحالي، ولكنها ستشكل خطرا وتهديدا إذا تم الانتهاء منها وتجهيزها [33].

بالنسبة لمدى مشروعية هذا النوع من الدفاع، فبعد أحداث 11 سبتمبر، تبنت الولايات المتحدة هذا المبدأ و أجازت القيام بأعمال دفاعية استباقية ضد أي خطر يهدد أمنها حتى لو لم يتم تفعيله بعد.[34] كما قامت إيران و كوريا الشمالية أيضا بالاعتراف بهذا النوع من الدفاعات.

ولكن على الصعيد الدولي فقد امتنعت محكمة العدل الدولية عن إبداء أي رأي في هذا النوع من الدفاع، بالرغم من أنها في قضائها سابقا كانت تجعل تحقق الهجوم ووقوعه شرطا أساسيا لثبات الحق في الدفاع[35].

بتطبيق ذلك على الدفاع الاستباقي ضد الهجمات السيبرانية، فلا يوجد سند قانوني دولي يسمح بالهجمات الدفاعية ضد أي أعمال بدائية لم تكتمل بعد.

المطلب الثاني: الدفاع التوقعي كوسيلة احترازية

الحق في اتخاذ كافة التدابير الفعالة ضد أي تهديد أو خطر لم يقع بعد، ولكن يشترط أن يكون هذا الخطر وشيك الوقوع، وقد أقر ذلك تقرير الأمم المتحدة عام 2004[36]، وجعل للدول الحق في الدفاع الشرعي ضد أي خطر يهددها مادام وشيكاً، وأيضا أكد الخبراء المشاركين في إعداد دليل "تالين" للقانون الدولي في الحرب الإلكترونية على أن إذا كانت الهجمات السيبرانية وشيكة فيحق للدولة الدفاع التوقعي[37]. وكما قال فرانسو دي فيتوريا "لا يمكنك معاقبة أحد بتهمة لم يتركبها

حتى الآن "، ولكن مايكل ويزلر من جهة أخرى يرى بأن أفضل وسيلة للدفاع هي الهجوم [38].

المطلب الثالث: مدى انطباق القانون الدولي الإنساني في حالة الحرب السيبرانية

ينطبق القانون الدولي الإنساني بمبادئه وقواعده بصفة عامة على أي نزاع مسلح، ويشمل ذلك وسائل الحرب المستخدمة ومكان النزاع أو الصراع المسلح، ولكن في حالة كون مكان النزاع هو الفضاء السيبراني والأجهزة المستخدمة ذات خواص حديثة ومتطورة فهل ينطبق عليها ذلك؟

لقد نصت المادة 36 من البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقيات جنيف[39] بأنه "يلتزم أي طرف سام متعاقد، عند دراسة أو تطوير أو اقتناء سلاح جديد أو أداة للحرب أو اتباع أسلوب للحرب، بأن يتحقق مما إذا كان ذلك محظوراً في جميع الأحوال أو في بعضها بمقتضى هذا الملحق "البروتوكول" أو أية قاعدة أخرى من قواعد القانون الدولي التي يلتزم بها الطرف السامي المتعاقد". فبهذا يجب على الدول عند تطوير التكنولوجيات الجديدة والتي قد تستخدم لشن هجمات على دولة أخرى أن تراعي قواعد القانون الدولي الإنساني بما فيها المبادئ الرئيسية والمتمثلة في (الإنسانية، الضرورة، التناسب، التمييز).

إذا كان استخدام هذه التكنولجيا الحديثة في سياق نزاع مسلح (حركي) قائم، فمن المؤكد ستنطبق قواعد القانون الدولي الإنساني مع استثناء الأجهزة و البنية التحتية التي تشكل أهدافا عسكرية حيث إن القانون الدولي الإنساني لا يضفي الحماية على الأهداف العسكرية أثناء الحروب ولكنه يضع قواعد وحدودا لاستهدافها حتى لا يتم الضرر بالمدنيين أو أعيان مدنية أخرى، أما إذا كان لا يوجد نزاع قائم ولكن تلك الهجمات السيبرانية ترقى لتكون نزاعا مسلحا فينظر إلى أثر تلك الهجمات على حياة المدنيين (كقطع إمدادات الطاقة و المياه) أو إصابة النظام المصرفي بخلل، أو أي تلاعب بالبنية التحتية للدولة [40].

ولا يمكن التنصل من أحكام القانون الدولي الإنساني بحجة أن ميدان الحرب هو الفضاء السيبراني، فحيث إن الحروب البرية و البحرية و الجوية ميادينها تكونت طبيعيا، إلا أن الحرب السيبرانية ميدانها من صنع الإنسان، ولكن هذا الاختلاف لا يخرج الحرب السيبرانية من إطار القانون الإنساني، وهذا ما أكدته محكمة العدل الدولية بقولها: إنّ مبادئ وقواعد القانون الإنساني المنطبق في النزاع المسلح المستقرة تنطبق على جميع أشكال الحروب وعلى جميع أنواع الأسلحة"، بما في ذلك" تلك المستقبلية"[41].

وقد استثنت اللجنة الدولية للصليب الأحمر في تقريرها عام 2015 [42]، عمليات التجسس من انطباق القانون الدولي الإنساني عليها، ولكنها استدركت على هامش التقرير أنه من الممكن أن يشملها القانون الدولي الإنساني إذا أدت إلى اختراقات تقود لأضرار مادية كبيرة، حيث إن اغلب العمليات السيبرانية تتم في بدايتها عن طريق التجسس والحصول على الإذن بالدخول للبيانات

المستهدفة عن طريق اختراق ذلك الجهاز.أما الاستثناء الثاني فيتعلق بتشويش الاتصالات اللاسلكية والبث التلفزيوني، فلم يتم اعتباره من قبيل الهجوم الوارد في القانون الدولي الإنساني.

ومما يشكل صعوبة على الالتزام بتطبيق أحكام القانون الدولي الإنساني في الحرب السيبرانية، هو صعوبة التفرقة بين الأهداف المدنية والعسكرية لارتباطها ببعضها في الفضاء السيبراني، ففي العصر الحالي يتم استخدام أجهزة الإنترنت والاتصالات لتوصيل الإمدادات اللوجستية إلى المدنيين وفي نفس الوقت يستخدم العسكريين هذه الاتصالات، بالإضافة إلى استخدام نظام تحديد المواقع العالمي(GPS) والمرتبط بالأقمار الصناعية من قبل المدنيين والعسكريين، وفي هذا السياق يجب التنبه إلى الضرر العرضي الناتج من استهداف نقاط عسكرية والتي قد تؤدي بصورة غير مباشرة لأضرار مدنية [43].

ومن الممكن أيضا أن تصبح الأهداف المدنية في الفضاء السيبراني أهدافا عسكرية، و في هذه الحال يجب مراعاة قواعد القانون الدولي الإنساني فيما يتعلق بحظر الهجمات العشوائية وقواعد التناسب والاحتياطات أثناء الهجوم[44].

والخبراء العاملون على دليل تالين، قد أكدوا ضرورة تدخل القانون الدولي الإنساني في الحروب السيبرانية، وقد فرقوا بين الحروب الدولية وغير الدولية في الفضاء السيبراني، كما جعلوا معيار انطباق قواعد القانون الدولي الإنساني هو الضرر المترتب، إذا ما كان الضرر سيودي بحياة المدنيين و يؤثر عليهم تأثيرا كبيرا أم لا؟

بالرغم من أن القانون الدولي الإنساني ينطبق في حالة الحرب إلا أنه لم يغفل واجبا على عاتق الدول في زمن السلم، وهو وجوب اتخاذ كافة التدابير الوقائية اللازمة لحماية البنية التحتية الأساسية والمرتبطة بالأجهزة الحيوية للدولة وتطوير نظام الحماية السيبراني وجعله ذا جاهزية عالية لصد أي هجمات قد تخل بالنظام الإلكتروني لدولة ما، وقد أوصت اللجنة الدولية للهلال الأحمر والصليب الأحمر في تقريرها السالف الذكر، بالعديد من التدابير والتي من بينها، النسخ الاحتياطي للبيانات المهمة، استخدام تدابير للحماية من الفيروسات، فصل البنية التحتية والشبكات السيبرانية العسكرية عن المدنية[45].

وبالنظر للتطور المتسارع للمنظومات السيبرانية والأجهزة المصممة لتنفيذ الاختراقات والهجمات فلابد من أن يكون التطور القانوني في هذا المجال متزامنا مع هذه البرمجيات الحديثة.

الخاتمة

في موجة الاجتياح السيبراني لكل أجهزة الدولة، وفي ظل الخطر الذي يهدد المرافق العامة والبنية التحتية لأي دولة، نكون أمام التزامين اثنين وهما: تعزيز الدفاع، وتكتيك الهجوم؛ مما يتطلب اقتناء برامج والعمل بآليات لحماية أجهزة الدولة من الهجمات السيبرانية والاختراقات

وعمليات التجسس الالكتروني.

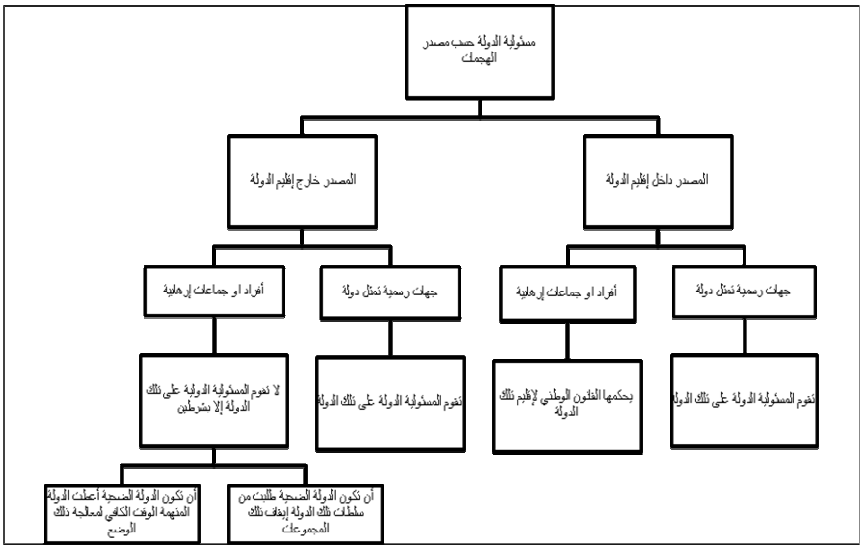
لقد عرضت هذه الدراسة، حق استخدام أي دولة الدفاع الشرعي ضد الهجمات السيبرانية، وهذا الحق تم إقراره في ميثاق الأمم المتحدة في مادته 51 حق الدول في الدفاع الشرعي عن إقليمها وسيادتها وأمنها في حالة وقوع أي هجمات عليها من دول أخرى، مع مراعاة شروط وضوابط ممارسة هذا الحق، ولو حاولنا تطبيق هذه الشروط على الدفاع في حالة الهجوم الإلكتروني يجب علينا في البداية تقدير كون الهجوم السيبراني يصنف هجوما مسلحا أم لا؟ ويمكننا القياس على الأجهزة النووية و المفاعلات النووية، حيث إنها تعتبر من قبيل الأسلحة بالرغم من أنها ليست مدافع ولا جنود، ولهذا يمكن اعتبار الفيروسات التي تقوم بالاختراق والهجوم سلاحا يستخدم لتنفيذ ذلك الهجوم السيبراني، و يشترط أيضا أن يكون الهجوم واقعا فعلا وليس احتمالي الوقوع فلا يكفي التهديد باستخدامه ولا يكفي أن تكون إحدى الدول المعادية تمتلك ذلك النوع من الفيروسات، وكما أنه لابد أن يكون هذا الهجوم غير مشروع أي لا يكون دفاعا شرعيا أو تنفيذا لأحد قرارات الأمم المتحدة، و من أهم الضوابط التناسب بين عملية الدفاع الشرعي والهجوم، و هذا ما يشكل صعوبة في الفضاء السيبراني، حيث من الممكن أن يتعدى فعل الدفاع تلك الدولة و يضر بكيانات أخرى.

أما اشتراط نسبة الفعل لجهة معينة، فهو مازال معضلة بالنسبة للدول، فمن الصعب اكتشاف من قام بتلك الهجمات، وهذا الأمر من شأنه تهديد الثقة والعلاقات بين الدول، ومن الممكن في حالة التشكك من الجهة مطلقة الهجمات وإصدار اتهامات علنية لها في وسائل الإعلام قد يثير لغطاً في الوسط الدولي ويؤثر على علاقات الدولتين الدبلوماسية، وقد يزداد الأمر سوءاً إذا كان بين الدولتين ماض مشحون بالأزمات والمناوشات والصراعات.

ومن المستقر عليه في القانون الدولّي أحكامه تختلف في حالة إطلاق الهجمات من عناصر إرهابية غير تابعة لأي دولة أو من عناصر تعمل لمصلحة تلك الدولة وبأمرها، وهذا ما وضحته هذه الدراسة، فبناء على المسؤولية غير المباشرة والتي توجب المسئولية الدولية على أفعال رعايا دولية ما، فإن الاعتداءات حتى لو لم تصدر من جهة رسمية في الدولة قد تعد الدولة مسئولة دوليا عندها، ولكن يشترط لذلك أحد الأمرين إما أن يكون هؤلاء العناصر عملوا بأمر من الدولة أو بعلم من الدولة ولكن الدولة لم تتخذ أي إجراء ضدهم لإيقافهم، أو أن هذه العناصر أو الأشخاص أو المجموعات مطلقة الهجمات السيبرانية قد كانت لها سوابق في هذا المجال وهذه الاعتداءات ولكن الدولة لم تصدر أي عقوبات بحقهم، الشرط الآخر أن تكون الدولة مقصرة في مراقبة فضائها السيبراني ولم تضع الإجراءات اللازمة لردع هذه المجموعات وقمعها منذ البداية، وما زل هناك جدل حول تحديد معيار "العناية" الواجبة على الدولة حتى تتحلل من مسؤوليتها

الدولية في مواجهة الدول الأخرى المعتدى عليها.

وقد طرحت هذه الدراسة موضوع مدى انطباق القانون الدولي الإنساني على الحرب السيبرانية، وتم الاستناد بشكل كبير على تقارير اللجنة الدولية للهلال الأحمر والصليب الأحمر، دليل تالين للقانون الدولي في الحرب الإلكترونية والصادر عن حلف شمال الأطلسي لعام 2013م، وقد كان هناك بعض الآراء المختلفة بهذا الخصوص والكثير من الجدل حوله، حيث إنه يستوجب في بداية الأمر وضع تكييف للحرب السيبرانية ومعرفة مدى انطباق مصطلح النزاع المسلح عليها، ومن ثم يأتي دور تطبيق المبادئ الخاصة بتنظيم استخدام الأسلحة والمحظور والمسموح منها وحدود استخدامها، ومحاولة حصر أمثلة على الأسلحة المستخدمة في الحرب السيبرانية وتحديد مدى إمكانية انطباق أحكام القانون الدولي الإنساني عليها، وأيضا تحديد الأهداف المدنية والعسكرية منها وهذا مما يصعب حسمه، وفي ذلك ذكرت اللجنة الدولية للصليب الأحمر في تقريرها عام 2015:"من أجل حماية البنية التحتية المدنية الأساسية التي تعتمد على الفضاء الإلكتروني، من الأهمية بمكان أيضا حماية البنية الأساسية للفضاء الإلكتروني بحد ذاته. بيد أنّ التحديات تقع في الترابط بين الشبكات المدنية والعسكرية. ومعظم الشبكات العسكرية تعتمد على البنية الأساسية السيبرانية المدنية، مثل كابلات الألياف البصرية البحرية أو الأقمار الاصطناعية أو أجهزة التوجيه أو العقد".



الشكل (1) من إعداد الباحث

ـ الإحالات:

[1] **بول روبنسون، قاموس الأمن الدولي(أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية،2009)، 85**

[2] **عانت المملكة العربية السعودية بعدد من الاختراقات الإلكترونية الأمنية مثل الاختراق لشبكة المعلومات لشركة أرامكو، وكذلك الاختراقات لكثير من الوزارات والمواقع الشخصية، وهنا تدخل حرب الإنترنت في اتجاهين، الاتجاه الأول هو الدفاع الالكتروني والاتجاه الثاني هو الأمن الالكتروني.**

[3] International code of conduct for information security, "diplomacy online" ,*Embassy of Russian federation in UK*, 2016, http://www.rusemb.org.uk/policycontact/49.

[4] Tom Gjelten "*Seeing The Internet As An 'Information Weapon*, (23 September 2010), http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=130052701.

[5] Alexander Mersihnko,"*International agreement on cyber war*" 2016, http://www.politik.org.ua/vid/publcontent.php3?y=7&p=57

[6] Cyberspace*: The physical and non-physical terrain created by and/or composed of some or all of the following: computers, computer systems, networks and their computer programs, computer data, content data, traffic data, and users*, 2016, http://www.itu.int/ITU-D.

[7] **شموئيل إيفن ودافيد بن سيمان، حرب الفضاء الإلكتروني – تحديات على الصعيد العالمي والسياسي والتكنولوجي، (تل أبيب: معهد دراسات الأمن القومي 2011)**

http://www.dohainstitute.org/release/14e23aac-b76f-48f8-ba00-c94efe48fa36#1

[8] **هيئة الاتصالات وتقنية المعلومات، نظام مكافحة الجرام المعلوماتية، (المملكة العربية السعودية: هيئة الاتصالات،1428).**

[9] **عباس بدران، كتاب الحرب الالكترونية الاشتباكات في علم المعلومات (بيروت: مركز دراسات الحكومة الالكترونية، 2010).**

[10] **محمد محارب، حرب في الفضاء الإلكتروني اتجاهات وتأثيرات على إسرائيل (نابلس: كلية النجاح،2013)77–80.**

[11] **بول روبنسون، قاموس الأمن الدولي،(أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2009) 199**

[12] United Nations, *Charter of the United Nations*, 24 October 1945, 1 UNTS XVI, available at: http://www.refworld.org/docid/3ae6b3930.html [accessed 15 April 2016]

[13] **د.الدين جيلاني أبو زيد، د. ماجد الحموي، الوسيط في القانون الدولي العام،(الرياض: دار الشواف، 2003)144–148**

[14] **بالاستناد أيضا إلى حكم محكمة العدل الدولية عام 2005 في القضية بين الكونغو و أوغندا فقد قضت أن عدم إبلاغ أوغندا لمجلس الأمن بالهجمات وبعملية الدفاع التي قامت بها يعد دفاعا غير قانوني ويعد انتهاكا لمبدأ حظر استعمال القهوة.**

[15] **قرار من الجمعية العامة" تعريف العدوان"(رقم 3314 الصادر في 14 ديسمبر 1974).**

[16] Yoram Dinstein, *Computer Network Attacks and Self-Defense, in COMPUTER NETWORK ATTACK AND INTERNATIONAL LAW* **(** Michael N. Schmitt & Brian T.O'Donnell eds., 2002**)** 99

[17] David E. Graham, **"**Cyber Threats and the Law of War", *JOURNAL OF NATIONAL SECURITY LAW & POLICY* ,Vol. 4:87, 13 Aug (2010**)**:91.

[18] **المرجع السابق.**

[19] نفس المرجع ص35

[20] Mary Ellen O'Connell, Louise Arimatsu, *Cyber Security and International Law, Meeting summary* ,(London: Chatham House,, 29 May 2012)7

[21] يمكن الاستشهاد على ذلك بفتوى محكمة العدل الدولية بشأن الآثار القانونية الناشئة عن تشييد جدار في الأرض الفلسطينية المحتلة A/ES-10/273، 2004، حيث قامت المحكمة بقياس مدى ضرورة بناء ذلك الجدار كأحد وسائل الدفاع من قبل إسرائيل وقد انتهت إلى أنه لا يوجد ضرورة محققة من تشييد الجدار لحماية أمن إسرائيل.

[22] United Nations, *the United Nations convention*, 1949, Article 2/3 available at: http://www.refworld.org/docid/3ae6b3930.html [accessed 15 April 2016]

[23] كاتفاقية لاهاي 1907م.

[24] المرجع السابق، David E. Graham، ص 92.

[25] انظر الشكل 1.

[26] المرجع السابق، SOPHIE CHARLOTTE PANK ، ص 39.

[27] المادة 2"7- ليس في هذا الميثاق ما يسوغ "للأمم المتحدة" أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما..."، ميثاق الأمم المتحدة، 1949 م.

[28] "قضية كارولين " *http://avalon.law.yale.edu/19th_century/br-1842d.asp*,1837 م

[29] حكم محكمة العدل الدولية في قضية الأنشطة المسلحة في أقليم الكونغو الديموقراطية، 19 ديسمبر 2005.

[30] المرجع السابق SOPHIE CHARLOTTE PANK ص 40.

[31] المرجع السابق.

[32] ميثاق الأمم المتحدة، 1949 م.

[33] Reisman, W. M. ,"The Past and Future of the Claim of Préemptive Self-défense". *THE AMERICAN JOURNAL OF INTERNATIONAL LAW*, Vol. 100:525 ,1. (Jan 2006).525..

[34] The Bush Doctrine Preemptive Strikes Against Threats To America's Security

[35] SOPHIE CHARLOTTE PANK ,"What is the scope of legal self□defense in International Law?", visited 2015, http://law.au.dk/fileadmin/Jura/dokumenter/forskning/rettid/Afh_2014/afh19-2014.pdf

[36] United Nations Secretary General, 2004, United Nations High□Level Panel on Threats, Challenges and Change

[37] حلف شمال الأطلسي، دليل تالين للقانون الدولي في الحرب الإلكترونية،(روما: الناتو 2013)

[38] المرجع السابق، SOPHIE CHARLOTTE PANK ، ص 33.

[39] "الملحق البروتوكول الأول الإضافي إلى اتفاقيات جنيف" المعقودة في(12 آب/أغسطس 1949) والمتعلق بحماية ضحايا المنازعات الدولية المسلحة.

[40] الصليب الأحمر، التقرير الرابع المعدّ من قبل اللجنة الدولية للصليب الأحمر اللجنة الدولية بشأن "القانون الدولي الإنساني وتحديات النزاعات المسلحة المعاصرة"، رقم 32IC/15/11، ديسمبر (2015)، ص54.

[41] محكمة العدل الدولية، مشروعية التهديد بالأسلحة النووية أو استخدامها، الرأي الاستشاري، 8 تموز/يوليو (1996)، تقارير محكمة العدل الدولية 226، 1996، الفقرة 86.

[42] الصليب الأحمر، التقرير الرابع المعدّ من قبل اللجنة الدولية للصليب الأحمر اللجنة الدولية بشأن "القانون الدولي الإنساني وتحديات النزاعات المسلحة المعاصرة"، رقم 32IC/15/11، ديسمبر (2015)، ص58.

[43] المرجع السباق، ص59.

[44] المرجع السابق.

[45] المرجع السابق، ص60.

Strategic and legal dimensions of cyber war

Dr. Yahia mefrah EL-ZAHRANI *

Abstract:

This researcher aims to focus on the concept of cyber war, distinction between the cyber war, and Cyber Security, as well as the evolution of this phenomenon in an attempt to reach the legal rules which may apply in different situation.

We tries to analyze the different legal and strategic aspect of cyber war under the International Law, its application with taking in consideration the different scenarios that may occur during cyber war.

This research also study the various threat source whether its external sources of threat, or internal, and thus raises the strategic and legal question, what is the role and responsibility of States in the international law in dealing with this phenomenon, and what are the strategies (proactive - defensive - precautionary) can be applied for protection from the dangers and electronic threats, with the variation that is forming between cyber war and conventional war.

Keywords: Law, politics, war, strategy, Cybernetics.

* The College of Strategic Sciences –Naïf Arab University for Security Sciences – Saudi Arabia.

دور مراكز الأبحاث في رسم السياسة العامة
(دراسة حالة العالم العربي)

بقلم
د/ مبروك ساحلي (*)

ملخص

يتوقف نجاح أي مؤسسة بحثية على أهمية البحوث التي تنتجها ومدى مساعدتها في اتخاذ القرار وثقة المقررين فيها، لكن الحكومات العربية وأغلب أصحاب المصلحة لا يثقون في مؤسسات التفكير المحلية، ولا يعتقدون أنها تنتج الأفكار والمعرفة، ولذلك فهم غير مستعدين لتغيير آرائهم إزاءها مقارنة بما تنتجه مراكز الاستشارات الأمريكية رغم إدراكهم أن لهذه الأخيرة أجنداتها الخاصة، وأن النتائج المتوصل إليها عادة ما لا تخدمنا.

وبالموازاة مع انطلاق موجة الربيع العربي والتحول السياسي وجهت مراكز التفكير العربية مجهوداتها لفهم ما يحدث، وتعضيد الحراك الديمقراطي من خلال خلق محيط للمؤيدين للديمقراطية والحوار يرافق التقدم الذي أحرزه الثوار، غير أن بعض الشكوك حامت حول تمويل بعض المنظمات الدولية لهذه المراكز ما يثير مخاوف بشأن طبيعة وقيمة الأبحاث التي تنتجها مؤسسات التفكير العربية خلال هذا الوقت الحرج في المنطقة، وتصل الدراسة إلى نتيجة مفادها وجوب دعم مؤسسات التفكير في البيئة العربية ودعم الثقة في نتائجها.

الكلمات المفتاحية: السياسة العامة، مركز البحث، العالم العربي.

مقدمة

تزايد الاهتمام بمراكز الأبحاث والدراسات Think-Tanks عالميا بشكل واضح في العقود الأخيرة من القرن العشرين في أغلب دول العالم، وبعد أن كانت البحوث والدراسات تتم من خلال جهود ذاتية واجتهادات خاصة وفق أولويات وتوجهات ومنطلقات فردية، فقد تحولت

(*) أستاذ محاضر بقسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية ـ جامعة أم البواقي.
sahlimabrouk.aa@hotmail.fr

الآن في معظم المجتمعات إلى جهود جماعية، لما لها من تأثير مباشر وغير مباشر على مراكز صنع القرار وإعداد السياسات العامة، وخاصة في المجتمعات الغربية. كما أنها أصبحت تشكل إحدى الظواهر الأساسية للتغيير الحضاري والإنتاج الفكري والبحث العلمي.

في العالم العربي تزايد الاهتمام بمراكز الأبحاث والدراسات منذ بداية تسعينيات القرن الماضي، واتسعت دائرة نشاطها من الناحية الكمية والوظيفية، إلا أنها لم تتبوأ مكانها الحقيقي، ولم تمارس دورها الحيوي في المشاركة في صنع القرار أو مشاركتها في عملية التنمية المجتمعية بكافة أبعادها، بسبب المعيقات الكثيرة التي تحيط بها.

أهمية الدراسة: مع تزايد الاهتمام بدراسة موضوع مراكز الأبحاث وفي إطار الحيوية (العلمية والعملية) التي يكتسبها هذا المفهوم من خلال الأدوار التي يؤديها، وفي ظل التطورات العالمية والإقليمية والمحلية، فقد عرفت الدول العربية نموا واضحا ومطردا لمراكز الأبحاث من الوجهة البنائية، وبرزت أكثر أهميتها من الجانب الوظيفي، من حيث مدى فاعليتها وتأثيرها في السياسة العامة.

أهدف الدراسة: يمكن القول إن معرفة ودراسة الدور الذي تقوم به مراكز الأبحاث والدراسات في ترشيد السياسة العامة ينطوي على أثر بالغ الأهمية، ولذلك فإن هذا البحث يهدف إلى:

– تبيان أثر ودور مراكز الأبحاث في السياسة العامة بشكل عام.

–دور مراكز الأبحاث في العالم العربي وأهم التحديات التي تواجهها.

إشكالية الدراسة: تدور إشكالية الدراسة حول: ما مدى مساهمة مراكز الأبحاث – من خلال الوظائف والأدوار التي تؤديها – في عملية ترشيد السياسة العامة؟

فرضيات الدراسة: انطلاقا من الإشكالية التي سبق طرحها، تهدف الدراسة إلى اختبار الفرضيات الآتية:

- كلما اعتمد صانع القرار على استشارات مراكز الأبحاث في اتخاذ قراراته، كلما كانت هذه القرارات كفؤة وراشدة.

- إن "مراكز الأبحاث" بتوجهاتها المختلفة والوظائف التي تؤديها، تعتبر فاعلا أساسيا في إعداد وتقييم السياسة العامة.

- تؤدي البيئة التي يتبلور فيها نشاط مراكز الأبحاث، وطبيعة علاقتها بصناع القرار دورا هاما في ضمان الممارسة الفعلية للوظائف والقدرة على ترشيد السياسة العامة.

تقسيم الدراسة: حسب المنهجية المتبعة ولأجل بلوغ الأهداف النظرية والعملية للدراسة،

وبالإضافة إلى المقدمة والخاتمة، فقد تم تقسيم الدراسة إلى ثلاث مباحث، على النحو التالي:

أولا: الإطار المفاهيمي للدراسة (مراكز الأبحاث والسياسة العامة)

ثانيا: دور مراكز الأبحاث في ترشيد السياسة العامة

ثالثا: مراكز الأبحاث في العالم العربي (الدور والتحديات)

خاتمة.

أولا- الإطار المفاهيمي للدراسة

بما أن المؤسسات البحثية قد حظيت بحضور أكثر وضوحا في كل من الدول المتقدمة والنامية، فقد استخدم الباحثون العديد من المقاربات النظرية لشرح مفهومها، وأهميتها في السياسة العامة.

أ- إشكالية مفهوم مراكز الأبحاث(*):لقد ظلت مسألة تعريف المؤسسات البحثية تثير المعضلات منذ وقت طويل لأولئك الذين يبحثون عن وصف دقيق لمجموعة متزايدة التنوع من المنظمات. وكما أقر كنت ويفر Kent Weaver وجيمس ماكجان James Mcgann، فإنه على الرغم من أن عبارة ThinkTank كانت تستخدم في الأصل في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الحرب العالمية الثانية للإشارة إلى قاعة آمنة أو بيئة ملائمة يلتقي فيها علماء الشؤون الدفاعية والمخططون العسكريون لمناقشة المسائل الإستراتيجية، فإن المصطلح نفسه ظل يستخدم منذ ذلك الحين لوصف أنواع مختلفة من المؤسسات المنخرطة في نشاط تحليل السياسة، وتبعا لذلك، وضعت تصنيفات عديدة للمؤسسات البحثية(1).

يعرف البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة المنظمات البحثية على أنها: "منظمات ملتزمة، وبصورة دورية، بإجراء الأبحاث والدفاع عن أي موضوع يتعلق بالسياسات العامة. تشكل هذه المنظمات جسرا يربط بين المعرفة والسلطة الديمقراطية الحديثة(2)."وقد انتشر هذا التعريف للبرنامج الإنمائي للأمم المتحدة على نطاق واسع، إذ أنه يرى في المراكز البحثية هيئات وسيطة بين المعرفة والسلطة، أو بين السياسيين والأكاديميين(3).

كما يعرفها هوارد ج ويارد Howard J Wiarda بأنها عبارة عن: "مراكز للبحث والتعليم، ولا تشبه الجامعات أو الكليات، كما أنها لا تقدم مساقات دراسية؛ بل هي مؤسسات غير ربحية، وإن كانت تملك "منتجا" وهو الأبحاث. هدفها الرئيسي البحث في السياسات العامة للدولة، ولها تأثير فعال في مناقشة تلك السياسات. كما أنها تركز اهتمامها على التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والسياسة العامة، والدفاع والأمن والخارجية. كما لا تحاول تقديم معرفة سطحية لتلك المسائل؛ بقدر مناقشتها والبحث فيها بشكل عميق، ولفت انتباه الجمهور لها". وينتهي هوارد Howard بالقول: "إن هذه المراكز، هي مؤسسات بحثية هدفها الأساسي توفير البحوث والدراسات المتعلقة

بالمجتمع والسياسات العامة، والتأثير في القضايا الساخنة التي تهم الناس "[4].

عرفتها الموسوعة البريطانية على أنها: "معهد أو شركة أو مجموعة منظمة لغرض البحث في مجالات الدراسة المختلفة ذات الصلة عادة بالقضايا الحكومية والتجارية. فهي فيما يخص القضايا التابعة للحكومة تتدخل أحيانا في تخطيط السياسات الاجتماعية والدفاع الوطني. وفيما يخص القضايا التابعة للمواضيع التجارية تتدخل في التطويرات والتجارب التكنولوجية والبضائع والمنتجات الجديدة. تعتمد مصادر تمويلها على المنح والهبات النمطية والمشاريع الخيرية وكذلك العقود بالإضافة إلى التبرعات الفردية والشخصية والعوائد من انجازها للتقارير والبحوث لصالح جهات محددة مقابل مبالغ مالية "[5].

يمكن تعريف مراكز الأبحاث على أنها:" مراكز إنتاج وإدارة المعرفة البحثية وتتخصص في مجالات أو قضايا معينة، علمية أو فكرية، وبما يخدم تطوير وتحسين أو صنع السياسات العامة أو ترشيد القرارات أو بناء الرؤى المستقبلية للمجتمع أو الدولة. وهذا المفهوم يشمل مراكز الأبحاث والدراسات بغض النظر عن طبيعتها الحكومية أو الخاصة، والتمييز الرئيسي لمراكز الأبحاث الخاصة هنا تتمثل في أن إدارتها وسلطتها لا تخضع رسميا إلى توجيه وسلطة حكومية باستثناء القوانين والتعليمات الناظمة لترخيص وأعمال هذا النوع من المؤسسات، كما أن تمويل المراكز الخاصة لا يخضع إلى تمويل حكومي منتظم أو خاضع لبنود الميزانية أو المالية العامة للحكومة. والمراكز الخاصة بهذا المعنى قد تكون ربحية وخاضعة لإدارة القطاع الخاص أو غير حكومية ولكن غير ربحية "[6].

- كما تم تعريفها على أنها:" منظمة عامة أو خاصة، الغرض الأساسي منها هو تقديم تحليلات مستقلة وحلول مبتكرة في السياسة العامة لخدمة المصلحة العامة ".[7]

- يطلق عليها أيضا منظمات النخبة التي تعتمد على تقديم الخبرة لخدمة المصالح الاقتصادية أو السياسية، سواء لواضعي السياسة العامة أو الشركات الراعية والخيرية.[8]

وعلى الرغم من غياب الإجماع على تحديد مفهوم مراكز الأبحاث والدراسات، فإن هذه الدراسة تستخدم مصطلح مراكز الأبحاث والدراسات باعتباره مرادفا لمصطلح مراكز الفكر، وتعني بهذا المصطلح: مؤسسات بحثية، دورها الرئيس هو إنتاج الأبحاث والدراسات في مجالات متعددة، بما يخدم السياسات العامة للدولة، وتقديم رؤى مستقبلية تهم الفرد والمجتمع وصانعي القرار.

ب- تعريف السياسة العامة[*]: تشير السياسات العامة إلى حصيلة ما ينتجه النظام داخل مؤسسة الدولة، إنها إحدى مخارج النظام، لذلك فهي في العمق والنظرة تستبطن جوابا مماسسا

عن مشكلة عامة[9].

لا تتعلق السياسات العامة بالدولة في حد ذاتها، بل بما تفعله وتنتجه وتقوم به عبر مؤسساتها الدستورية في المجالات التشريعية والتنفيذية والقضائية، لذلك عادة ما يقال أن السياسات العامة هي محاولة النظر إلى الدولة في حالة فعل (*L'ÉTAT EN ACTION*)[10]. بهذا المعنى فإننا نعرض مجموعة من التعريفات للسياسات العامة كالتالي:

– عرفها جيمس أندرسون:" السياسة العامة هي برنامج عمل هادف يعقبه أداء فردي أو جماعي في التصدي لمشكلة أو لمواجهة قضية أو موضوع "[11].

– يعرف مارك ليند نبرك، وبنيامين كرسوبي السياسة العامة بأنها:"عملية نظامية تحظى بميزات ديناميكية للمبادلة والمساومة وللتعبير عن من يحوز على ماذا؟ ومتى؟ وكيف، كما تعبر عن ماذا أريد؟ ومن يملكه؟ وكيف يمكن أن أحصل عليه؟ "[12].

هذا الاتجاه عالج السياسة العامة على منظور القوة في تعريفها، وإمكانية النخبة في حصولها على مكاسبها عبر التأثير على قوة الآخرين في المجتمع، وبالتالي فإن السياسة العامة ما هي إلا انعكاس لإرادة أصحاب النفوذ، الذين يسيطرون على محاور المنتظم السياسي ونشاطات مؤسساته المختلفة[13].

إلا أن هذا المنظور، قد وجهت له انتقادات من مجموعة كبيرة من المفكرين والعلماء المهتمين، الذين يؤمنون بأن القوة وحدها غير كافية لتفسير كل التفاعلات والعلاقات التي تحدث في المجتمع، كما أن القوة ليست العامل الوحيد الذي يتحكم في النشاطات والتفاعلات المعبرة عن جوهر السياسة العامة[14].

– توماس داي يعتقد أن"السياسة العامة هي ما تختار الحكومة عمله أو عدم عمله في مجال ما"[15].هذا التعريف فيه بعض الصحة، ولكنه لا يتناول الاختلاف بين ما تقرره الحكومة وما تفعله فعلا، بل إنه قد ينصرف إلى أعمال لا تدخل ضمن السياسة العامة كتعيين شخص أو منح شهادة[16].

هذا فيما يخص الكتاب الغربيين، أما عن الكتاب العرب المهتمين بدراسات السياسة العامة، فقد ساهموا بإثراء هذا الموضوع، ويمكن إدراج بعض تعريفاتهم لمصطلح السياسة العامة كالآتي:

– عرفت الموسوعة العربية للعلوم السياسية:" السياسة العامة، بأنها برنامج معد للقيم المستهدفة والممارسات، وهي عملية وضع وتطبيق التحديات والمطالب والتوقعات فيما يخص مستقبل علاقات الذات مع الغير،وقد أكد البعض على عنصر الإكراه فوصفت السياسة بأنها الإكراه المخطط عمدا، أو أقوال تحدد غرض ووسائل وموضوع ممارسة الإكراه داخل سياق علاقات القوة في المنظمات"[17].

– وعرفها الفهداوي: "بأنها تلك المنظومة الفاعلة التي تتفاعل مع محيطها والمتغيرات ذات العلاقة من خلال استجابتها الحيوية (فكرا وفعلا)، بالشكل الذي يعبر عن نشاط مؤسسات الحكومة الرسمية وسلطاتها المنعكسة في البيئة الاجتماعية المحيطة بها بمختلف مجالاتها،عبر الأهداف والبرامج والسلوكيات المنتظمة، في حل القضايا ومواجهة المشكلات القائمة والمستقبلية، والتحسب لكل ما ينعكس عنها وتحديد الوسائل والموارد البشرية والفنية والمعنوية اللازمة وتهيئتها، كمنظمات نظامية هامة لأغراض التنفيذ والممارسة التطبيقية، ومتابعتها ورقابتها وتطويرها وتقويمها كما يجسم أو يجسد تحقيقا ملموسا للمصلحة العامة المشتركة المطلوبة "[18].

من خلال التعاريف السابقة للسياسة العامة، نلاحظ أن الاختلاف بينها لغوي وليس جوهريا، وبالتالي فإن السياسة العامة هي نشاط حكومي هادف ومقصود متأثر بالبيئة الداخلية والخارجية. يمتد لعموم المجتمع مع توفير الإمكانيات المادية والفنية والمعنوية اللازمة، وتصدر السياسة العامة في عدة أشكال منها: القوانين، لوائح، قرارات إدارية أحكام قضائية.

ثانيا: دور مراكز الأبحاث في ترشيد السياسة العامة

هناك مجموعة من التساؤلات التي يجب التوقف عندها حين دراسة دور مراكز الأبحاث في عملية صنع السياسة العامة بشكل عام، فهل دورها محصور في مرحلة معينة من مراحل صنع القرار؟ وهل لمراكز البحوث دور في مرحلة ما بعد اتخاذ القرار في التنفيذ والتقييم؟

يعتقد الأستاذ وليد عبد الحي أن تساهم مراكز البحوث في عملية صنع السياسة العامة في ثلاثة مستويات:[19]

– مرحلة الإعداد: التي تتمثل في مساهمة المراكز في صنع البدائل المختلفة، وتوفير المعلومات وتبويبها وتفسيرها، وهو دور تشارك فيه المراكز إلى جانب الفواعل الأخرى الرسمية وغير الرسمية.

– مرحلة تقييم القرار: أي التركيز على مخرجات النظام وأثرها من خلال تلقي التقارير وردود الأفعال والنتائج، ومن خلال قياس آثار القرار على الجماعات المستهدفة وغير المستهدفة.

– مرحلة تعديل القرار: أي تقديم دراسة حول النقائص التي يمكن اكتشافها، فيما بعد من أجل تعديلها.

إلا أننا نلاحظ أن دور مراكز الأبحاث يرافق جميع مراحل صنع السياسة العامة سواء في تحديد المشكلة أو جمع المعلومات وتنقيحها، والمفاضلة بين البدائل، واتخاذ القرار المناسب وتنفيذه وتقييمه.

فمراكز التفكير Tank Think تكون بمنزلة جسور بين المجتمع والدولة والعلم، وأن تخدم المصلحة العامة والفرد وصانع القرار. وبشكل عام، فإن الدور الأساس الذي تقوم به مراكز

الأبحاث، يعد مؤشرا على درجة نضج مؤسسات الحكم والإدارة في المجتمع، وعلى تطور الجماعة العلمية والبحثية[20]. ومن الأدوار التي تضطلع بها مراكز الأبحاث ما يلي:

– تجسير العلاقة بين أطراف متعددة تمثل بمجملها أقطاب إدارة السياسة العامة وتنفيذها والتفاعل معها، فهي تتوسط العلاقة بين الحكومة والمؤسسات الأكاديمية، من خلال تحويل السياسة من عملية إجرائية وممارسة إلى مادة علمية تنتظم في أطروحات ونظريات وأفكار، يمكن تداولها من قبل الأكاديميات في مجال البحث والدرس، وبذلك تخدم (المراكز) المؤسسة الأكاديمية في تحويل التجربة العملية إلى مادة نظرية تدعم البناء العقلي والعلمي وتقدم له أرضية التطور، ومن جهة أخرى تمكن الحكومة من تلافي أخطائها أو تحسين وسائلها، من خلال ما تتم ملاحظته عبر الرؤية الأكاديمية وما تتمخض عنه عملية التطوير الفكري والمناقشات النقدية لتلك الأفكار[21].

– تقوم مراكز البحث والتفكير بإمداد الإدارة بالموظفين اللائقين علميا وعمليا لتطبيق السياسة، ويعد هذا من قبيل التأثير المباشر لها، فالعاملون بها يقومون بالعمل التطبيقي للسياسة الخارجية في الإدارات المنتخبة. لذلك نجد أن كثيرا من موظفي الإدارة في البيت الأبيض ووزارتي الدفاع والخارجية هم بالأساس باحثون في المراكز البحثية مثل: ريتشارد بيرل، مساعد وزير الدفاع السابق وديبنيس روس مبعوث الإدارة الأمريكية في الشرق الأوسط[22]. كذلك في الديمقراطيات المتقدمة الأخرى، مثل فرنسا أو اليابان أين تعتمد الحكومات الجديدة في استمرارية تقدمها على مراكز الأبحاث في تقديم رؤى حول الخدمات المدنية[23].

– تتدخل المراكز البحثية تدخلا مباشرا في بعض القضايا الدولية كمؤسسة فاعلة تهدف إلى تحقيق بعض النتائج بالتنسيق مع الإدارة، ولعل من أبرز الأمثلة على هذا الدور قيام المركز الأمريكي للسلام، بإجراء مفاوضات غير رسمية بين الإسرائيليين والفلسطينيين، وقيامه بتدريب موظفي الإدارة الأمريكية على كيفية إدارة المفاوضات بين كلا الطرفين[24].

– يمكن لمراكز الفكر المتخصصة في السياسات الاقتصادية أن تصبح ذات تأثير خاص في تشكيل الحوكمة في الاقتصاديات النامية، إذ أن مراكز البحوث الاقتصادية في كثير من البلدان قد أرست وضعيتها كمراكز استشارية محترمة فيما يتعلق بأطر عمل السياسات الخاصة بخلق اقتصاد السوق. وقد ساعد مركز المشروعات الدولية الخاصة بمراكز الفكر التي تقوم على الابتكار والمهنية، التي لم يتوقف دورها عند إعادة تشكيل الفكر بشأن حلول السوق، وإنما أيضا على قيادة الإصلاح إلى الأمام.[25]

ولقد قادت مراكز الفكر الشريكة لمراكز المشروعات الدولية الخاصة بعملية التغيير إزاء

أحداث القضايا الاقتصادية التي كان لها نتائجها على الحوكمة الديمقراطية. فعلي سبيل المثال ، ابتكر مركز دراسات الديمقراطية في بلغاريا منهجية لرصد الفساد، وقاد ائتلافا لدفع الحكومة للعمل ضد صور الفساد الإداري المختلفة. وفي كوسوفو، نسق معهد رينفست (the Riinvest Institute) أول إسهام للقطاع الخاص المحلي في عملية صنع السياسات، ووضع خطة خوصصة ثلاثة من اكبر المشروعات المملوكة للدولة. أما معهد هرناندو دي سوتو للحرية والديمقراطية في البيرو، فقد أسهم في تغيير الفهم العالمي لحقوق الملكية، وساعد أكثر من ثمانية ملايين مواطن فقير في الحصول على الملكية القانونية للعقارات، وساعد في إضفاء الطابع الرسمي على مئات الآلاف من المشروعات الصغيرة. (26)

– تقديم خدمة الاستشارات، فيما يخص مختلف المجالات، فقد اضطلع معهد الشؤون الاقتصادية (IEA) منذ العام 1992 في غانا بخدمة الاستشارات التشريعية، مستلهما برامج مراكز المشروعات الدولية الخاصة في أمريكا اللاتينية. وأثمرت نجاحات المعهد في مجال الاستشارات التشريعية عن تعديل مشروع قانون أعمال الاحتيال الكبيرة، وإلغاء قانون جنايات التشهير، وزيادة حرية وسائل الإعلام، وإصدار أول قانون من نوعه في غانا لحرية المعلومات، بالإضافة إلى عدد آخر لا يمكن حصره من التدخلات التشريعية التي وسعت نطاق الشفافية عمل الحكومة، وحماية حق إقامة المشروعات الحرة. (27)

– إشاعة روح البحث العلمي، والتعامل مع القضايا بموضوعية، وتعميم ثقافة البحث والتحري والاستدلال، ورعاية المبدعين واكتشافهم، وتوفير الفرصة للراغبين في البحث والكتابة والتأليف، وإقامة جسور التعاون بينهم وبين الجمهور(28).

ويلخص بعض الباحثين وظائف ومهام مراكز الأبحاث بما يلي(29):

- إجراء البحوث حول تحليل المشكلات التي تواجه السياسات العامة.
- تقديم الإرشادات أو الاستشارات حول الاهتمامات أو المستجدات العاجلة والفورية للسياسات.
- تقويم البرامج الحكومية.
- تقديم التفسير حول المبادرات والسياسات العامة لوسائل الإعلام، وتسهيل فهم استيعاب الجمهور.

ثالثا: مراكز الأبحاث في العالم العربي (الدور والتحديات)

نشأت في السنوات القليلة الماضية، في العالم العربي مراكز أبحاث ودراسات متعددة. وقد توزعت بين الجامعات والمؤسسات الحكومية. كما نشأت مراكز بحثية مستقلة ضمن منظمات المجتمع المدني. وهي متخصصة في مجالات وميادين عديدة، وتشترك في إنتاج المعرفة والأفكار وصنعها.

يتضح أن أول مركز أبحاث عربي تم إنشاؤه، هو معهد البحوث والدراسات العربية التابع

للجامعة العربية ومقره في القاهرة، كان ذلك في الخمسينيات من القرن الماضي، وتحديدا في عام 1952. تلاه تأسيس المركز القومي للبحوث في عام 1956، ومركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية في عام 1968، ومركز دراسات الوحدة العربية في عام 1975. ومنذ ذلك التاريخ، أخذت مراكز الأبحاث تنتشر في العالم العربي بشكل واضح. والملاحظ هو أن تلك المراكز كانت في البداية مراكز أبحاث أكاديمية، ترتبط بالجامعات أو بمؤسسات حكومية. ومن ثم لحق بها تأسيس مراكز أبحاث خاصة غير حكومية وغير ربحية، تبحث في المجالات السياسية، والاقتصادية، والإستراتيجية، والزراعية، والصناعية، والهندسية، والتربوية...إلخ[30].

يمكن تصنيف مراكز الأبحاث في العالم العربي إلى ثلاثة أصناف رئيسية، وهي كالتالي:[31]

الصنف الأول: مراكز الأبحاث التي تمثل امتداد لمراكز أبحاث خارج الحدود الوطنية مثل: مركز كارينجي للشرق الأوسط في بيروت، الذي هو جزء من مركز كارينجي في الولايات المتحدة الأمريكية وهو الأكثر تأثيرا فيها.

الصنف الثاني: مراكز الأبحاث التي تخضع لتوجيه القادة المحليين، لخدمة أغراضهم السياسية بغض النظر عن نوعية العمل المنجز، مثل: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، تحت الإشراف المباشر للشيخ محمد بن زايد آل نهيان أمير إمارة أبو ظبي.

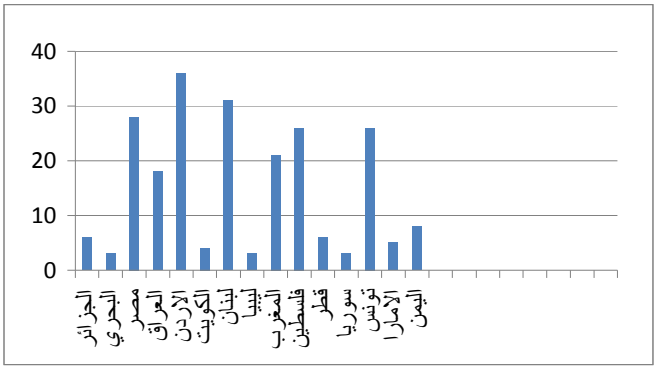
الصنف الثالث: مراكز الأبحاث التي يطلق عليها المراكز المستقلة، لكن هذا الاستقلال ما زال مرتبط بهامش المناورة في بيئتهم المحدودة. مثل مركز الخليج للأبحاث، الذي يعتبر مؤسسة بحثية مستقلة غير حكومية وغير ربحية شعارها (المعرفة للجميع)، وأولوياتها هي خدمة المملكة العربية السعودية، ودول مجلس التعاون الخليجي على الصعيد المحلي والدولي لكل دولة، إضافة إلى التطورات الإقليمية في الدول المجاورة ومنها العراق، وإيران، واليمن، وأيضا تأثيرات التطورات العالمية على هذه المنطقة الهامة.

وقد أجريت عملية الاختيار النهائية من خلال تصفية القائمة وفقا للمعايير المذكورة أعلاه، وحسب برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وكذلك مؤسسة من أجل المستقبل، حيث يوجد حاليا حوالي 224 مركز بحث موزع كالتالي:

الدولة	عدد مراكز الأبحاث
الجزائر	06
البحرين	03
مصر	28

العراق	18
الأردن	36
الكويت	04
لبنان	31
ليبيا	03
المغرب	21
فلسطين	26
قطر	06
سوريا	03
تونس	26
الإمارات	05
اليمن	08
المجموع	224

المصدر: Fadi K. Assaf.Op.Cit.P.9-15.



لكن هذا التصنيف أغفل مراكز الأبحاث والمخابر البحثية التابعة للجامعات مثل: مركز البحوث والتنمية جامعة الملك عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية، مخبر الأمن الإنساني، جامعة باتنة1 الجزائر.

أ- دور مراكز الأبحاث في العالم العربي:

تأتي أهمية رؤى ومهام مراكز الدراسات الاجتماعية أو السياسية أو الإستراتيجية أو الأمنية، أيا كان مجال الاهتمام في المنطقة، بخصائصها الذاتية وبيئتها الإستراتيجية، وهو ما يمكن رصد بعض النقاط الأولية بشأنها:

1- تطوير أساليب للتعامل مع الأزمات الممتدة المفتوحة، التي أصبحت سمة المنطقة العربية بامتياز، فبعيدا عن دورات إدارة الأزمات التقليدية، فالمنطقة تتطور تقريبا عبر سلسلة أزمات متتالية، كل أزمة فيها تلد أزمة أخرى، وينطبق الأمر على الصراعات وغيرها، فيما يتعلق بالتحليل والتوقع والإدارة وسيناريوهات الإدراج، وأسوأ الحالات الممكنة، والسيناريوهات المستبعدة أو النتائج غير المقصودة، وغيرها مما يرتبط بنظرية التعقيد تحديدا، وهنا لم تعد عملية اعتماد برامج تدريب متقدمة لباحثي مراكز الدراسات العربية "ترفا"، فبدون التطوير الدائم للقدرات، سيتم الوقوع في فخ الروتينية والتقليدية.(32)

2- القيام بإجراء استطلاعات الرأي؛ لقياس قضية تهم صانع القرار، أو لعمل دراسة تتطلب وجود استطلاع للرأي. مثل: نتائج استطلاع المؤشر العربي لعام 2015 الذي نفذه في 12 بلدا عربيا، هي: موريتانيا، والمغرب، والجزائر، وتونس، ومصر، والسودان، وفلسطين، ولبنان، والأردن، والعراق، والسعودية، والكويت. وشمل الاستطلاع 18311 مستجيبا. تحت إشراف المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.(33)

3- تقديم تقارير تتعلق بتقدير موقف طارئ أو تشخيص أزمة أو إدارة مشكلة مثل ما يقدمها مركز دراسات استشارات الإدارة العامة بجامعة القاهرة حيث يشارك في مشروعات علمية بالتعاون مع وزارات البيئة والصحة والشباب. كما أن المركز القومي لدراسات الشرق الأوسط يمثل تجربة التواصل مع مجموعة من الخبراء الباحثين وهو ما ينطبق أيضا على مركز الدراسات الإستراتيجية بالقوات المسلحة.(34)

4- تنظيم الأنشطة العلمية وورش العمل، مهتمة بمختلف القضايا، وإعداد الدراسات الخاصة لمعالجة مشكلة ما، ووضع الاقتراحات والتوصيات لها، بناء على تكليف ذاتي، أو من طرف المؤسسات المانحة، أو صانع القرار.(35)

5- بلورة الاختيارات الممكنة والمتاحة وترشيد عملية المفاضلة بينها. وذلك بإخضاع كل اختيار منها للدرس والفحص، بقصد استطلاع ما يمكن أن يؤدي إليه من تداعيات، وما يمكن أن يسفر عنه من نتائج. ويترتب على ذلك المساعدة في توفير قاعدة معرفية يمكن لصناع القرار أن يحددوا اختياراتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية على ضوئها، وذلك بدلا من الاكتفاء- كما هو حاصل حاليا- بالمجادلات الفكرية والسياسية التي تختلط فيها الأسباب بالنتائج، ويصعب فيها تمييز ما هو موضوعي من ما هو ذاتي.(36)

ب – تحديات مراكز الأبحاث والدراسات في العالم العربي:

من المشاكل البارزة التي تواجه المراكز البحثية العربية عموما طبيعة الأوضاع السياسية،

والاجتماعية، والثقافية السائدة والتي تعاني من عدم الاستقرار. فهناك تدخل حكومي فاضح في عمل تلك المراكز وإلزامها بالتعبير عن فلسفة الدولة، وإرادتها، وتوجهات سياساتها الداخلية والخارجية. ويمكن أن نورد مجموعة منها:

1- مشكلة التمويل، بسبب ضعف الإنفاق الحكومي والقطاع الخاص على حد سواء في الاستثمار في التعليم والبحث العلمي، مما يخلق مشكلة لهذه المراكز في الاستمرارية في الإبداع والابتكار وإنتاج الأفكار الجديدة، حيث يقدر متوسط الإنفاق على التعليم من الدخل القومي الإجمالي في الدول العربية بحوالي 4.5٪ في عام 2011، وهو ما يقارب مع مثيليه في الدول النامية 4.7٪ ودول العالم ككل 4.8٪. وفيما يتعلق بنسبة الإنفاق على التعليم من إجمالي الإنفاق العام، فإن المتوسط العربي في عام 2011 بلغ حوالي 16٪، وهو ما يزيد عن مثليه في كل من الدول النامية.

وعلى مستوى الدول العربية فرادى، فقد فاقت هذه النسبة حوالي 20٪ في كل من الإمارات والجزائر وجيبوتي والمغرب، في حين بلغت أقل من 10٪ في البحرين والسودان والصومال وعمان وقطر ولبنان خلال الفترة (2008-2011) [37]. وعلى الرغم من أن إنفاق الدول العربية على التعليم يعتبر مقبولا ، إلا أن أداء الأنظمة لا يزال دون المستوى المطلوب.

الإنفاق على التعليم

	الإنفاق العام على التعليم					
	٪ من الدخل القومي الإجمالي			٪ من الإنفاق القومي الإجمالي		
	1990	2000	2011-2008	1990	2000	2011-2008
الأردن	7.0	6.4	3.1	17.1	16.2	12.0
الإمارات	1.7	1.9	1.0	14.6	22.2	23.4
البحرين	5.0	-	2.6	14.6	-	8.9
تونس	6.2	6.2	6.2	13.5	17.4	17.3
الجزائر	5.5	5.1	4.4	21.1	-	20.3
جيبوتي	-	9.7	8.4	10.5	-	22.8
السعودية	6.0	5.9	5.5	11.7	22.7	19.3
السودان	8.5	-	0.8	4.5	-	8.0
سورية	4.3	2.2	5.1	17.3	6.8	18.9
الصومال	-	-	-	-	-	2.0
العراق	-	-	-	-	-	-
عمان	3.5	3.1	3.1	7.2	8.7	6.9
فلسطين	-	3.4	4.6	-	13.0	15.5
قطر	3.5	2.5	2.4	-	9.4	8.2

القمر	–	7.6	–	–	–	–
الكويت	3.2	3.7	3.8	3.4	17.9	12.9
لبنان	–	1.9	2.2	–	9.2	7.1
ليبيا	–	–	–	–	–	–
مصر	3.8	4.5	3.7	–	16.1	11.9
المغرب	5.5	5.7	5.4	26.1	23.5	25.7
موريتانيا	–	3.4	3.7	–	–	13.0
اليمن	–	5.1	6.7	–	18.9	15.5

المصدر: اليونسكو، قاعدة المعلومات، 2014.

– البنك الدولي، مؤشرات التنمية الدولية، 2014

2– إن الصفة الحكومية قد تنزع من مركز البحوث أهم مكوناته، وهي الحرية في البحث والتفكير والإبداع في التنقيب عن الحلول، ووضع السيناريوهات المحتملة. وقد تقع مراكز **البحوث في صراع بين الرغبة في الحصول على رضا المسؤولين وبين الأداء الكفء وغير المتحيز. والعمل تحت المظلة الحكومية قد يجعل المؤسسة البحثية تخضع للبيروقراطية الإدارية** والإجراءات الحكومية، مما يفقد المؤسسة حيويتها وقدرتها على التعامل مع الأحداث والتطورات بسرعة وفاعلية. كما أن العلاقة مع الحكومة قد تجعل بعض أو معظم الدراسات التي تقوم بها هذه المراكز محدودة التداول أو بعيدة عن متناول الجمهور أو ذوي الاختصاص والاهتمام(38).

3– تواجه مراكز البحوث في أغلب دول العالم، بما في ذلك الدول الديمقراطية المستقرة، وجود فجوة بين مراكز البحوث من ناحية وصناع القرار من ناحية أخرى. تنبع هذه الفجوة من اعتبارات موضوعية ترتبط باختلاف دور متخذ القرار عن البحث. فالمسؤول الحكومي أو متخذ القرار عليه أن **يتخذ القرار في وقت محدد، وتحت ضغوط الوقت، وفي بعض الأحيان غياب كل المعلومات الممكنة عن الموضوع وخصوصا في ظروف الأزمات. وهو لا يتمتع برفاهية الباحث في الاستمرار في بحثه أو دراسته دون شعور بضغط الوقت. هذا الفرق الموضوعي يمكن أن يؤدي مع عوامل أخرى إلى اتساع الفجوة، فكثير من متخذي القرار لديهم الاعتقاد بأن نتائج البحوث السياسية لا تفيدهم كثيرا، أو أنها يغلب عليها الطابع التنظيري دون أن يكون قيمة عملية واضحة(39).**

من ناحية أخرى، فإن الباحثين يبررون عمومية التوصيات التي يخرجون بها بامتناع الأجهزة **الحكومية عن تزويدهم بالبيانات والمعلومات الدقيقة اللازمة للوصول إلى نتائج قابلة للتطبيق، كما أنهم ينتقدون متخذي القرار بعدم تقديرهم للآثار والتداعيات المترتبة على اتخاذ القرار.**

4– نقص الإمكانيات والقدرات التسويقية للإنتاج المعرفي والنشر العلمي الذي يصدر عن

مراكز الأبحاث والدراسات العربية، والتي أصبحت تحصر دورها في نشر المعرفة فقط أو التوقع العلمي العمودي وتتجاهل كيفية تأثير هذه المعرفة والبحث العلمي وإيصالها إلى صناع القرار.(40)

5- وجود فجوة بين مراكز الأبحاث والبيئة المحيطة بها، مما أدى إلى غياب الترابط العضوي والتنسيق الوظيفي بين مراكز الأبحاث وبين باقي الهيئات والمؤسسات والقطاعات الموجودة داخل المجتمع، فالملاحظ للواقع يجد أن هناك هوة كبيرة بينهما، ولا شك أن عدم وجود علاقة وشراكة بينهما يجعل من الصعب رسم استراتيجيات البحث العلمي وتحديد أهدافه، إذ أن هدف البحث العلمي واستراتيجياته يفترض أن تستنبط من احتياجات القطاعات المختلفة والمشاكل التي تواجهها من أجل صياغة الحلول المناسبة.(41)

6- من المشكلات الحديثة التي تعاني منها مراكز الأبحاث، أن انهيار عدد من النظم السياسية العربية في موجة الأحداث (ما تسمى بالثورات العربية) أدى إلى توابع يتمثل أحدها انهيار مراكز الدراسات التي ارتبطت بها، على نحو يتطلب إعادة هيكلة لها، وبينما تتزايد أهمية مراكز التفكير في العالم، لا يوجد تدريب حقيقي داخل مراكز الدراسات العربية على منتج مهم هو "تقديرات المواقف". كما أن مشكلات عدم الأمن قد تفاقمت فجأة، في وقت كانت دراسات الأمن في المنطقة العربية لا تزال تخطو خطواتها الجادة الأولى بعد عقود من المحاولات.(42)

خاتمة

لقد حاولت هذه الدراسة تسليط بعض الضوء على مصطلح مراكز الأبحاث والدراسات (Tanks Think)، وتاريخ ونشوء وتطور هذه المؤسسات، وقد سعينا إلى عرض مراكز الأبحاث في العالم العربي، وقد ساهم العديد منها في خدمة عملية التنمية، وتراوحت هذه المساهمة بين القيام بأنشطة تنصب أساسا في عملية اتخاذ القرار، أو خدمة الجمهور من العلماء والباحثين، من خلال المؤتمرات والندوات والدراسات المتخصصة أو توفير قواعد البيانات. إلا أن هذه المراكز بالرغم ما حققته مازلت تواجه مجموعة من التحديات (كما سلف الذكر)، ولتفعيل دورها، نقترح مجموعة من التوصيات:

- توفير البيئة المناسبة للقائمين على العمل البحثي في المراكز البحثية، وفتح باب التعاون فيما بينها وذلك لمنع التكرار وللقيام بمشروعات مشتركة، أو على الأقل لضمان عدم قيام أنشطة رئيسية في أوقات متضاربة هذا من جهة، من جهة أخرى التعاون مع صناع القرار.

- زيادة الموائمة بين مراكز الأبحاث والواقع العملي، حتى لا تكون الدراسات والأبحاث بعيدة عن أرض الواقع وعن مشاكل المجتمع.

– توفير التمويل اللازم لمراكز الأبحاث، من خلال المزيد من التخصيص من ميزانية الدولة، وتوكل هذه المهمة مثلا إلى وزارة التعليم، أو التخطيط، أو الوزير الأول، كما أن تشجيع القطاع الخاص للاستثمار في المجال البحثي يوفر مصدر مهم للتمويل.

– ارتباط مراكز الأبحاث بالأمانة والصدق في تقديم الحلول للقضايا المطروحة، ويجب أن يكون هناك مجموعة من العوامل المساعدة للقيام بالدور الأمثل لمراكز البحوث في ظل توافر بيئة ديمقراطية. فهناك ما يرتبط بالإطار والقواعد والبيانات التي يعتمد عليها الباحث في البحث العلمي الذي يقوم به.

– الحواشي والإحالات:

(*)–أطلق على هذه المراكز اسم (Think tanks) في الولايات المتحدة الأمريكية، التي ترجمت في العربية إلى (مراكز التفكير) أو (بنوك التفكير) أو (خزانات التفكير)، في حين أُطلق عليها في بريطانيا اسم "مراكز الأبحاث والدراسات"، لكن أثناء الحرب العالمية الثانية استخدمت عبارة (Brain Boxes) أي: "صناديق الدماغ."

وقد كان أول ظهور لمركز الأبحاث في الولايات المتحدة، وذلك من خلال تأسيس معهد كارنيجي للسلام سنة 1910، وتلا ذلك إنشاء معهد بروكينجز 1916، ثم معهد هوفر 1918، ومؤسسة القرن 1919م. وعرفت مرحلة ما بعد الحرب الباردة توسع انتشارها ونشاطها ونفوذها في الدول الديمقراطية.المرجع: خالد وليد محمود،"تقرير عن دراسة "دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي: الواقع الراهن وشروط الانتقال إلى فاعلية أكبر". مركز نماء للبحوث والدراسات:

http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=245

(1)– دونالد أبلسون، هل هناك أهمية للمؤسسات البحثية؟تقويم تأثير معاهد السياسة العامة، الأمارات: مركز الإمارات للدراساتوالبحوث الإستراتيجية، 2007، ص.14.

(2)-GORANBULDIOSKI.THINK TANKS IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE IN URGENT NEED OF A CODE OF ETHICS. THEINTERNATIONAL *Journal of Not-for-Profit Law.Volume 11, Issue 3, May 2009.P.43.*

(3)– خالد وليد محمود، مراكز البحث العلمي في الوطن العربي: الإطار المفاهيمي– الأدوار – التحديات– المستقبل، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2013، ص.30.

(4)– خالد وليد محمود، دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي: الواقع الراهن وشروط الانتقال إلى فاعلية أكثر، الدوحة: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2013، ص.4.

(5)-Stella Ladi,Think tank Organization.EncyclopaedieBritannica. http://www.britannica.com/topic/think-tank

(6)– سامي خزندار وطارق الأسعد،دور مراكز الفكر والدراسات في البحث العلمي وصنع السياسات العامة،" مجلة دفاتر السياسة والقانون"، العدد 6، جانفي 2012، ص 4.

(7)-Olivier Urrutia,Label Gouvernance et Transparence des Think Tanks, Paris: Observatoire Des Think Tanks. 2016.P.10.

(8)-DzmitryYuran, An Exploratory Study of the Presence and Direction of Agenda-Setting Effects between Leading U.S. Foreign Policy Think Tanks and U.S. Newspapers.A Dissertation Presented for the Doctor of Philosophy Degree, The University of Tennessee, Knoxville. August 2015.P.22.

(*)-ظهرت البوادر الأولى لدراسة السياسات العامة، خلال عقد الثلاثينيات من القرن الماضي، في الولايات المتحدة الأمريكية، عبر بعض الأعمال التي حاولت إخضاع الشأن العام للشرط العلمي والموضوعي في القراءة والتحليل والتركيب. ويسعى تحليل السياسية العامة إلى تحسين صنعها، وأدائها وتنفيذ وتقييم نتائجها وذلك إلى جانب الغرض العام، وهو فهم ما يحدث، وتفسير سبب الحدوث وإلى حد ما التنبؤ بما قد يحدث.

(9)-حسن طارق، مبادئ ومقاربات في تقييم السياسات العمومية، المغرب: الوسيط من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان،2015 ص.12، http://event.mediateurddh.org.ma/Mediateur/livretsmddh.pdf

(10)- نفس المرجع، ص13.

(11)- عامر الكبيسي، مترجما،صنع السياسات العامة.عمان:دار المسيرة،1999،ص.15.

(12)-فهمي خليفة الفهداوي، السياسة العامة منظور كلي في البنية والتحليل، ط.1.الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة2001،ص.32.

(13)- المرجع نفسه، ص.32.

(14)-المرجع نفسه، ص.32.

(15)-Thomas R.Day, Understanding Public Policy.7Ed. New Jersey,Prentice-Hall Inc1992,p.10.

(16)-عامر الكبيسي،مرجع سبق ذكره، ص.15.

(17)- محمد محمود ربيع وإسماعيل صبري مقلد وآخرون،الموسوعة العلوم السياسية.ج3،الكويت:ذات السلاسل،1994،ص.451.

(18)-فهمي خليفة الفهداوي، مرجع سبق ذكره.ص.38.

(19)- وليد عبد الحي، دور مراكز الأبحاث في صنع القرار السياسي الأردني 1989- 2010. بيروت: معهد عصام فارس للسياسة العامة والشؤون الدولية في الجامعة الأمريكية في بيروت، أكتوبر 2012، ص.15.

(20)-خالد وليد محمود، مراكز البحث العلمي في الوطن العربي: الإطار المفاهيمي- الأدوار – التحديات- المستقبل، المرجع السابق، ص65.

(21)- نعمة العبادي، مراكز الأبحاث في العراق نظرة مستقبلية، موقع معهد الإمام الشيرازي الدولي للدراسات، http://siironline.org/alabwab/derasat%2801%29/689.htm

(22)- منى مكرم عبيد،نحو دور مؤثر لمراكز البحث والتفكير في صنع السياسات في مصر، مصر: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، القاهرة، 21 ديسمبر 2004، ص16.

(23)- Richard N. Haass,The Role of Think Tanks,U.S .Foreign Policy Agenda, Volume 07, Number 03. November 2002.P.17.

(24)- منى مكرم عبيد، المرجع السابق، ص.17.

(25)-كيم إريك بيتشر، قضايا الإصلاح الاقتصادي: الأدوار التي تضطلع بها مراكز الفكر الاقتصادية في صنع

السياسات ديمقراطيا ومقومات نجاح تلك المراكز،مصر: مركز المشروعات الدولية الخاصة، 31 يناير 2012، ص.2.

(26)- المرجع نفسه، ص. 2.

(27)- المرجع نفسه، ص.3.

(28)-خالد وليد محمود، دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي: الواقع الراهن وشروط الانتقال إلى فاعلية أكثر، المرجع السابق ص.21.

(29)-سامي خزندار وطارق الأسعد، المرجع السابق، ص13.

(30)-خالد وليد محمود، دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي: الواقع الراهن وشروط الانتقال إلى فاعلية أكثر،المرجع السابق ص.24.

(31)- Fadi K. Assaf, Les think tanks dans le Monde Arabe, Observatoire des ThinkTanks, http://www.oftt.eu/think-tanks/international/article/les-think-tanks-dans-le-monde-arabe

(32)- محمد عبد السلام، مراكز التفكير: 6826 عينا أكاديمية على العالم، مجلة اتجاهات الأحداث، المجلد الاول، العدد 01، أوت 2014، ص.8.

(33)- للمزيد من المعلومات يرجى الاطلاع على موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات http://www.dohainstitute.org/release/7a3ec170-23c7-430b-9c7d-306ad03b4a15

(34)- علي الدين هلال، تجربة مراكز البحوث والدراسات،القاهرة:المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، 21 ديسمبر 2004.ص.31.

(35)- خالد وليد محمود، دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي: الواقع الراهن وشروط الانتقال إلى فاعلية أكثر،المرجع السابق، ص.90.

(36)-معمر فيصل خولي، دور المراكز الأبحاث والدراسات في صنع القرار السياسي: إيران أنموذجا، مركز الروابط والبحوث والدراسات الإستراتيجية، http://rawabetcenter.com/archives/11893

(37)- اليونسكو، التقرير العالمي لرصد التعليم للجميع (2013-2014).

(38)- عبد الرزاق فارس الفارس، مراكز البحوث وصناعة القرار: في دولة الإمارات العربية المتحدة. مجلة التنمية والسياسات الاقتصادية، المعهد العربي للتخطيط، المجلد05، العدد 2، يونيو 2013 . ص.9.

(39)- علي الدين هلال، دور مراكز البحوث السياسية والاستراتيجية في ترشيد القرار: العلاقة مع الدولة والمجتمع، ورقة بحث قدمت إلى ندوة حول:" دور مراكز البحوث والدراسات السياسية والإستراتيجية في الوطن العربي: التحديات والأفاق. مركز الخليج للأبحاث والجمعية العربية للعلوم السياسية، 23 - 24 نوفمبر 2005. ص.8.

(40)-سامي خزندار وطارق الأسعد، المرجع السابق، ص.24.

(41)-لعلي بوكميش، معوقات توظيف البحث العلمي في التنمية بالعالم العربي، مجلة الأكاديمية للدراسات

الاجتماعية والإنسانية، العدد12، جوان 2014. ص.6.

(42)- محمود عبد السلام، المرجع السابق، ص.8.

The role of research centers in public policy-making (case study of the Arab world)

Dr. Mabrouk SAHLI

Abstract:

The success of any think tank is based on the relevance of its research to real challenges and the trust of decision makers in the advice that a think tank provides. But the Arab governments and the majority of stakeholders do not trust local think tanks to produce valuable research and knowledge, or are unwilling to consider that their analyses are as reliable as those of American consulting firms. Foreign research centers often have their own agendas and their findings may not always have our interests in mind.

In the same context, the advent of the Arab uprisings and the transformation of political regimes in the region, think tanks have devoted their efforts toward creating a pro-democracy and pro-dialogue environment to uphold the progress made by the revolutionary force. But they widespread mistrust in the objectives and agendas of international organizations willing to fund regional think tanks projects . This dilemma adds to the complexity of the region's transitional period and raises concerns about the nature and value of the work produced by Arab think tanks during this critical time in the Middle East.

Keywords: Public policy, Research Center, Arab world.

---

* Maître de conférence – Département de science politique et de l'Université des relations internationales - Université de Oum el bouaghi - Algérie.

حلف الناتو: المهام الجديدة في ظل التحولات الدولية الراهنة

بقلم
د/ نور الدين حتحوت(*)

ملخص

إذا كانت نهاية الحرب الباردة قد أفرزت قضايا جديدة فرضت بقاء الحلف واستمراره، فإن تبدل اهتماماته الإستراتيجية من دفاع جماعي ضد هجوم سوفياتي محتمل، إلى التوسع نحو بناء إطار جديد للأمن الأوربي والأطلسي قد أفرز أيضا قضايا ينبغي على الحلف معالجتها، بعبارة أخرى، إذا كان الدفاع قد فرض على الحلف معالجة قضايا عسكرية استراتيجية تتعلق بكيفية تحقيق الموازنة مع التطورات الحاصلة في القدرات العسكرية للاتحاد السوفياتي وحلف وارسو السابقين، فإن التوسع فرض عليه معالجة قضايا ينبغي حسمها سياسيا حتى لا تعيق استراتيجيته العسكرية، وهي نفسها القضايا التي شكلت معضلات أثَّرت في مستوى أدائه وكادت تقضي على مبررات وجوده لعدة مرات.

الكلمات المفتاحية: الحلف، الناتو، السياسة، الأمن، العلاقات الدولية.

أولاً: التطور التاريخي لحلف الأطلنطي:

ظهر حلف شمال الأطلسي عام 1949 استجابة لمواجهة تحديات كبرى برزت على الساحة الأوربية بعد الحرب العالمية الثانية اتخذت مستويات عدة؛ أولها المستوى الإيديولوجي والمتمثل في التحدي الشيوعي لقيم الغرب ومفاهيمه، والذي أضحى يشكل خطورة على الأمن الأوربي من خلال التواجد العسكري للشيوعية في بلدان وسط وشرق أوربا بُغية إقامة منطقة عازلة تثبّت نفوذ الإتحاد السوفياتي في أوربا وفي البلدان المحاذية لها وذات الأهمية الحيوية لمصالحها [1]، وعليه لم يكن أمام الدول الغربية لردع النزعة الإيديولوجية التوسعية للسوفييت إلا التفكير في إقامة نظام دفاع جماعي مع واشنطن؛ وثانيهما المستوى الأمني وهو أخطر التحديات التي واجهت دول أوربا الغربية بعد الحرب

(*) أستاذ محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة بسكرة.

العالمية التي تركت وضع اقتصادي واجتماعي متردي، بالإضافة لتحطم معظم قواتها العسكرية [2]، وأمام هذا الوَهَن العسكري لتلك الدول وانكشافها أمام القوات السوفياتية قامت بريطانيا وفرنسا وبلجيكا وهولندا ولوكسمبورغ بتوقيع اتفاقية بروكسل للأمن الجماعي عام 1948، والتي شكلت أساس الترتيبات الدفاعية الأوربية بعد الحرب في مواجهة القوة السوفياتية[3].

والمستوى الثالث من التحديات هو المستوى الاقتصادي، بحيث واجهت معظم دول غرب أوربا معضلات اجتماعية واقتصادية كبرى صاغت في النهاية مشروع مارشال لعام 1949 لإعادة إعمار أوربا[4]، في حين مثل للولايات المتحدة الأمريكية الأداة غير العسكرية لسياسة الاحتواء المتضمنة إحاطة السوفيات، كمقدمة لسلسلة من الأحلاف والقواعد العسكرية لمنع انتشار الشيوعية في أوربا والمناطق القريبة منها كتركيا واليونان والمناطق الرخوة في العالم الثالث كالشرق الأوسط وجنوب شرقي أسيا[5].

ويتمثل التحدي الأخير في المستوى السياسي، إذ برزت بعد الحرب مشكلات سياسية معقدة أهمها مشكلة تحديد المستقبل السياسي لشكل القارة الأوربية بشكل عام، إذ كانت الدول الغربية ترغب في العودة بأوربا إلى شكلها السياسي قبل الحرب العالمية الثانية أي دون تقسيمات سياسية للدول الخاسرة، في حين أصر الاتحاد السوفياتي على أن شكل القارة السياسي يتحدد وفق مواقع الجيوش، وعلى أساس ذلك أقدم على إقامة منطقة عازلة إيديولوجيا وسط وشرق أوربا قصد إحباط أي مفاوضات أو مبادرات سياسية بهذا الشأن، وبهذا ظهر الانقسام السياسي في أوربا بعد الانقسام الإيديولوجي[6].

هي إذن مجموعة من التحديات أسهمت في ظهور الحلف بموجب معاهدة واشنطن في 4 أفريل1949 وضمت كل من الولايات المتحدة الدنمارك والنرويج والأمريكية وكندا وبريطاني وفرنسا وهولندا وبلجيكا ولوكسمبورغ وإيطاليا والبرتغال وآيسلاندا، وفي عام 1952 ضم تركيا واليونان بعد أن تبين للحلف أن العدوان السوفياتي أقرب من الجنوب عبر تركيا واليونان منه من وسط أوربا عبر ألمانيا الغربية، وفي 1955 ضم ألمانيا الغربية بعد أن يئس من إمكانية توحيدها مع ألمانيا الشرقية، ذلك أن أي صيغة دفاعية أطلسية أوربية من دون ألمانيا تمثل وهَناً استراتيجيا وسط القارة[7]. وفي 1981 انضمت إسبانيا إلى الحلف، وتلت ذلك سلسلة من عمليات توسيع الحلف مواكبة لتطورات البيئة الدولية -كما سيلي تفصيله لاحقاً- سواء بالعضوية الكاملة أو بصيغة المشاركة أو الانتساب إلى أحد الأجهزة التي يضمها الحلف؛ وأهمها مجلس الحلف وهو السلطة العليا فيه والجهاز الوحيد المُنشَأ بموجب معاهدة واشنطن، تتبع المجلس عدة لجان فنية في مختلف الاختصاصات؛ أو في مجلس المندوبين الذي تأسس سنة 1950كهيئة دائمة تمثل فيها

الحكومات بوزراء حسب الموضوعات المدرجة في جدول الأعمال كالخارجية أو الدفاع وغيرها؛ ولجنة شؤون الدفاع وتتشكل من وزراء الدفاع واختصاصها تطبيق نصوص المادتين الثالثة والخامسة من نصوص ميثاق الحلف؛ والأمانة العامة كإدارة مدنية يرأسها سكرتير عام كرئيس للمنظمة ومتحدث باسمها....

لقد اشتملت معاهدة الحلف على ديباجة تؤكد ثقة الدول الأعضاء في مبادئ وأهداف ميثاق الأمم المتحدة، بالإضافة إلى أربع عشرة مادة تعهدت في أولاها بالامتناع عن استخدام القوة على أي نحو يتعارض ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة، وعن مجموعة الوسائل السلمية في مضمون المادة الثانية، في حرصت المادة الثالثة على تطوير القدرات الدفاعية الفردية والجماعية للدول الأعضاء، أما المادة الخامسة وهي أهمها فتتضمن مجمل التدابير الجماعية لمقاومة العدوان الذي حددته المادة السادسة في المنطقة التي يغطيها تدخل الحلف وهي أقاليم الدول المتعاقدة في أوربا وأمريكا الشمالية، أو قوات هذه الدول في أي مكان أو في الدول الحليفة للمناطق المذكورة، إلاّ أن المادة السابعة أكدت استمرار اعتراف الدول المتحالفة بسلطة مجلس الأمن باعتباره المسؤول الأول على حماية السلم والأمن الدوليين[8].

ومن كل ذلك استطاع الحلف أن يحقق مستوى عال من التنسيق والمركزية من خلال طابعه المؤسساتي، أثبتت قدرته على التكيف وملائمة الظروف الدولية المتغيرة وفي إطار معاهدته الأصلية دون حاجة إلى تعديلها أو المساس بها، وذلك من خلال التركيز على الوسائل والإجراءات التي ثبت من تجربة الحلف فعاليتها وكفاءتها، وكذا من خلال حرصه على أقصى قدر ممكن من التضامن السياسي بين أعضائه كما يظهر بعد الحرب الباردة في محاربة الإرهاب والتضامن مع الدول المتضررة منه[9].

ثانياً: وظائف الحلف أثناء الحرب الباردة:

إن الهدف الأساسي لنشوء الحلف هو هدف أمني يغلب عليه الطابع العسكري، ومضمونه ردع الخطر الشيوعي واحتواؤه في أوربا وأمريكا الشمالية والمناطق الواقعة شمال الأطلسي إضافة إلى تركيا واليونان[10]، ربما كان ذلك أهم ما ميّز الأحلاف عن الإقليمية رغم ما يصوره البعض عن الأولى من حيث أهدافها ومبادئها العامة، ففي الحين الذي يكون فيه الأمن الهدف الأساسي للحلف ونقصد هنا الأمن الخاص الذي يتعلق مباشرة بالدول الموقعة على معاهدة التحالف[11]، هذا الذي يتميز عن نظام الأمن الجماعي دون تحديد لزمانه أو مكانه أو لذات المعتدين، فيكون بذلك الأمن غاية والجماعي وسيلة له عكس الأمن كهدف للحلف، ومن ثم فإن الصفة الإقليمية للأحلاف ليست إلا ستار للتمويه وبقصد اكتساب غطاء سياسي لمشروعات عسكرية لدولة

كبرى أو مجموعة دول[12]، ثم إن المنظمات الإقليمية تهدف أساسا إلى تحقيق التعاون السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي باعتبار ذلك هدفا في حد ذاته، وليس باعتباره وسيلة لتحقيق الهدف الأساسي وهو الأمن كما هو في الأحلاف، ويضاف إلى هذا التحليل السياسي معيار قانوني مفاده أن المنظمات الإقليمية عندما تلجأ لاستعمال القوة فإنها تستعملها في حدود الضوابط القانونية التي قررها ميثاق الأمم المتحدة بالنسبة للأمن الجماعي[13]، أما الأحلاف فقد قامت أساسا قصد القيام بأعمال عسكرية وهي تعمل مستقلة عن مجلس الأمن وبدون حتى الرجوع إليه أو الالتزام بما يقرره وحرب الخليج الثانية خير مثال على ذلك[14].

وقد وضعت المعاهدة المنشأة للحلف ثلاث وظائف أساسية ينبغي القيام بها لمواجهة الخطر وهي:

1- **الوظيفة العسكرية**: تحددت هذه الوظيفة بموجب المادتين الثالثة والخامسة من المعاهدة، فقد أشارت المادة الثالثة إلى ضرورة قيام الحلف بتدعيم القدرات العسكرية الفردية والجماعية للدول الأعضاء وتقوية قدرة المقاومة لديها ضد أي عدوان عسكري خارجي محتمل[15]، وتَعتَبر المادة الخامسة أن أي عدوان مسلح على دولة من دول الحلف هو عدوان ضد كل الدول المتحالفة، ويتضح من مضمون المادتين أن الوظيفة العسكرية تقوم على ركيزتين أساسيتين أولاهما تكوين عقيدة قتال موحدة للحلف وعدم الاكتفاء بتطوير القدرات العسكرية للأطراف، وثانيهما توظيف تلك العقيدة لخدمة الهدف الأساسي للحلف[16].

ومع ذلك فإن تأثُّر نشوء الحلف بالمدركات التي قامت عليها استراتيجية الاحتواء قد منحته وظائف عسكرية خارج إطار نص المادتين الثالثة والخامسة، مثل تحقيق التوازن العسكري مع الوجود السوفياتي في شرق أوربا. وبعد انهيار المعسكر الشرقي أصبح بحثه منصب في احتواء مناطق النفوذ السوفياتية السابقة بقواعد وأحلاف عسكرية لها علاقات قوية بالناتو، وكانت بذلك للحلف قدرة على التكيف مع التحولات رغم ثبات النصوص القانونية الضابطة لحركته[17].

ثم إن المادة 5 والتي تُعتبر العمود الفقري للحلف تستند في أساسها القانوني إلى المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة والتي تمنح الحق للدول فرادى وجماعات في رد العدوان الواقع عليها، هو إذن الاستثناء الوحيد من الميثاق على مبدأ حظر استخدام القوة المقرر في المادة 2 وهو الدفاع الشرعي، وعليه كان حق الدفاع الجماعي لأعضاء حلف الأطلنطي ممكن بناءً على ميثاق الأمم المتحدة[18]، وهذا يتضمن جميع التدابير الاقتصادية والسياسية وغيرها، وهي نفسها التدابير المنصوص عليها في المادتين 41 و42 من الميثاق[19].

2- **الوظيفة السياسية**: رغم أن الهدف العسكري هو الهدف الرئيسي لحلف شمال الأطلسي، إلاّ أنه لم يُنه دور الدولة وما تملكه من مؤسسات سياسية واقتصادية، مع قدر من الحرية

في إقامة علاقاتها السياسية والاقتصادية مع دول من خارج الحلف، وبالتالي تضَمن ميثاق الحلف إشارة إلى مسألة النزاعات التي قد تنشأ بين دوله على المصالح كالنزاع التركي اليوناني[20]، أو الأمريكي الفرنسي حول مسألة الدفاع الأوربي المستقل- والتي ستكون سببا في توسع الحلف كما سيلي تفصيله- ومن أجل ذلك فرضت المادة الأولى من ميثاقه التزامين أساسيين على الدول: الأول فض المنازعات الدولية بالطرق السلمية وهو التزام غير مقيد بقيد، أي أن الدول الأعضاء حرة في اختيار الوسيلة السلمية المناسبة من ضمن الوسائل المنصوص عليها في المادة 33 من ميثاق الأمم المتحدة[21]؛ أما الثاني فيخص الالتزام بتجنب التهديد باستخدام القوة في العلاقات الدولية، ذلك أن الأهداف التي نشأ من أجلها الحلف والموجهة ضد الخطر السوفياتي يفترض توسيع المجال غير العسكري للحلف وألا يقتصر على الهدف العسكري بل يمتد إلى غيره من الأهداف السياسية، بحيث تعلو فيه السلطة السياسية على العسكرية كما تشير إلى ذلك المادة الثانية من ميثاق الحلف، وهو ما أكدته قرارات مجلس الحلف عام 1965 بنصوص خاصة بحل النزاعات بين الدول الأطراف بالطرق السلمية[22]، فالحلف هنا بمنزلة المنبر السياسي الذي ينبغي أن ترجع إليه الدول الأعضاء لحل نزاعاتها سلميا أو للتشاور الجماعي الذي يسبق استخدام القوة، وهو ما ظهر في الدور السياسي للحلف في نزع بعض السياسات المتطرفة لبعض الأعضاء.

3- **الوظيفة الاقتصادية**: يضم الحلف دولا ينتمي معظمها أو كلها إلى العالم الرأسمالي الذي يَعتبر المنافسة الاقتصادية أهم قوانينه في التطور، وبغية ضبط هذه المنافسة عند مستويات معينة وضمان عدم تصاعدها إلى صراع اقتصادي قد يكون سببا لحرب بينها مثلما حصل في الحربين العالميتين، فإن وظيفة الحلف الاقتصادية تتمثل في دفع أعضائه إلى بناء سياسة اقتصادية قائمة على التعاون والاندماج الاقتصادي بينهم لضمان عدم تعرض الحلف للانقسام، بالإضافة لسهولة السيطرة على موارد الطاقة في العالم الثالث وانفتاح الأسواق أمام منتجات الدول الأعضاء[23]، ثم إن هذه السياسة ستعزز الدور الدفاعي والعسكري للحلف عن طريق تقسيم أعباء الدفاع الجماعي عبر تولي الولايات المتحدة تزويد الحلف بالقوة العسكرية التقليدية والنووية، وتولي أوربا دعم هذه القوة اقتصاديا وماليا[24].

لقد أدركت الدول أعضاء الحلف أن المجال الاقتصادي هو الأساس الحقيقي لأي تكتل، وكان ذلك الموضوع الأساسي للاجتماع الثاني لمجلس الحلف في نوفمبر 1949، الذي قرر تشكيل اللجنة الاقتصادية والمالية المتكونة من وزراء المالية للدول الأعضاء مقرها لندن ومهمتها إعداد الخطط الاقتصادية والمالية للجنة شؤون الدفاع، وتجميع وإعداد ومعرفة المطالب المالية لبرامج الدفاع

الخاصة بالدول الأعضاء، والإعداد لقيام تكتل أطلنطي كامل قائم على قيم الليبرالية الغربية[25].

والملاحظ أن الوظائف السياسية والاقتصادية لم تُجرد الحلف من طابعه العسكري بقدر ما جاءت لتدعيم هذا الطابع، لأن قوة الدفاع الجماعي لا تعتمد في مفهوم الحلف على القدرات العسكرية وما يرتبط بها من عقيدة قتال موحدة فحسب، وإنما تحتاج إلى تضامن سياسي وتعاون اقتصادي بين الأعضاء، ولهذا السبب لم يُعتبر الحلف طوال مسيرته التاريخية منظمة للتعاون الإقليمي والدولي.

ثالثا: التطورات الدولية الراهنة:

يمر عالم ما بعد الحرب الباردة بمرحلة انتقالية مضطربة وغير معروفة النتائج، وهي مرحلة تاريخية تعقب تفكك أو انهيار أي إمبراطورية عالمية، ومثلما استغلت القوى الأوربية الاستعمارية الحالة المضطربة المترتبة على انهيار الدولة العثمانية لبسط سيطرتها على ممتلكاتها، فإن القوى الغربية تستغل الحالة المضطربة الناجمة عن انهيار الاتحاد السوفياتي لتوظيف إمكانياتها من أجل الهيمنة على النظام الدولي بما يتماشى ومفهومها الجديد، بمعنى آخر، إن المرحلة الانتقالية في النظام الدولي والتي تعقب الأحداث والتحولات الكبرى تؤكد وحدانية النظام وجذوره التاريخية الممتدة[26]، ويظهر ذلك جليا في إحياء حلف الناتو والشروع في توسيعه وتعديل استراتيجيته وتطوير هياكله السياسية والعسكرية بما يعكس تطلعات التسلط على النظام الدولي ومجريات السياسة فيه.

لقد واجه الحلف في تطوره التاريخي عدة معضلات أثرت في مستوى أدائه، كانت أولها مسألة تحديد نوعية العقيدة العسكرية الواجب اعتمادها لمواجهة الخطر السوفياتي، تباينت خيارات هياكل وأجهزة الحلف المختلفة حول الخيار المركزي فيما إذا كان الخيار التقليدي أم النووي، وفي كلتا الحالتين لم يتوصل الحلف إلى حل، فإن تم اختيار الدفاع التقليدي فالمشكلة في تفوق الإتحاد السوفياتي في الكم البشري والقوة التقليدية والتي تستطيع شن حرب استنزاف هائلة لا يستطيع الحلف تحملها[27]، أما خيار الدفاع النووي لصد هجوم تقليدي على غرب أوربا فقد يُفسر على أنه لجوء لمبدأ الضربة النووية الهجومية فيبادر المعسكر الشرقي بهجوم مفاجئ بغية حرمان الحلف من الاستخدام الأولي للأسلحة النووية، وهكذا تتفاقم المعضلة في إطار مبدأ التصعيد ليتحول الدفاع النووي إلى حرب نووية شاملة مدمرة للطرفين، وقد حل الحلف المشكلة عبر ما سمي بمبدأ الحرب النووية المحدودة في الخمسينيات[28]، ونتيجة رفض الإتحاد السوفياتي للمبدأ والذي كان يسعى لتحطيم تفوقه الأمر الذي جعل الحلف يستعيض عن مبدأ الحرب المحدودة باستراتيجية الرّد المرن أواخر الستينيات، غير أنها مجرد خيارات عسكرية لا تمثل عقيدة عسكرية واضحة تعتمد على مستوى الفعل السوفياتي ورد الفعل، ما لبث فيه الحلف أن دخل في سباق

تسلح لاستنزاف الطرف الآخر بداية السبعينيات.

1- القضايا الراهنة ومبدأ التدخل الإنساني:

في بداية التسعينيات ومع الانهيار الذاتي للمعسكر الشرقي سقط معه النظام الدولي ثنائي القطبية، إلاّ أن مؤسساته –الأمم المتحدة– ومبادئه التي تجسدها مواد ميثاق المنظمة الدولية ظلت قائمة، أي أن النظام الدولي بعد نهاية الحرب الباردة أصبح أقرب إلى الأحادية القطبية الذي تهيمن عليه منظومة الدول الرأسمالية، غير أن أسس ومبادئ ومؤسسات النظام القديم ظلت تحكم العلاقات الدولية من الناحية الرسمية الأمر الذي أحدث نوع من الانفصام والتناقض ما بين المبادئ والمؤسسات من ناحية وبين التفاعلات الحاصلة من ناحية أخرى، وقد أسفر هذا التناقض في العلاقات الدولية والذي انعكس بوضوح في عدم ملائمة القواعد القانونية القائمة لحكم تفاعلات العلاقات الدولية في عدة أزمات، نتيجة ما بدا من عجز الشرعية الدولية عن مواجهة صراعات وأزمات عالم ما بعد الحرب الباردة وأن متطلبات تسوية هذه الصراعات لا تتوافر في حزمة القوانين التي تحكم العلاقات الدولية[29]، وعليه كانت تسويتها منذ أزمة الخليج الثانية ثم احتلال العراق مرورا بحرب كوسوفو إلى الحرب على الإرهاب وكذا التدخل الدولي لاعتبارات إنسانية في الشؤون الداخلية للدول تصل حد إسقاط نظم كاملة السيادة تحت تلك الحجج، كانت كلها من واقع التسليم بتوزيع القدرات الشاملة في النظام الدولي والتي يعبّر عليها تماما حلف الناتو، الذي تمكّن منذ حرب الخليج الثانية من إرساء سابقة في القانون الدولي وهي حق التدخل لحماية حقوق الإنسان عبر مجموعة آليات: عبر تجاوز صلاحيات التفويض الدولي وتمديد مضمون القرارات الدولية ليسمح لنفسه بالتدخل في صميم الشأن الداخلي للدول، وذلك كمرحلة انتقالية يعقبها العمل على تأطير الأسس القانونية التي تسمح باللجوء إلى القوة – لاعتبارات ردع العدوان على الدول أعضاء الحلف– في شأن يتعلق بتطور الأوضاع الداخلية في دولة ما من الدول وفق حسابات أجندة الدول النافذة والحالة الليبية خير شاهد؛ والحالة الثانية هي التدخل عبر الإنفراد بالتسوية كحالة البوسنة مستغلاً في ذلك عجز المنظمة الدولية على تسوية الصراع نتيجة حسابات القوة بعد تأكيد عجز الأطراف الأخرى الإقليمية والأوربية عن وقف صراع في قلب القارة الأوربية؛ والحالة الثالثة هي التدخل دون تفويض من الأمم المتحدة وعلى عكس ما جاء به ميثاق حلف الأطلنطي ذاته كما في حالة كوسوفو، وكانت أول تطبيق عملي لفكرة حق المجتمع الدولي في التدخل العسكري ضد دولة أخرى لاعتبارات إنسانية وفي شأن أحداث تقع في أراضي تلك الدولة، وهي تدخلات صدرت في عواصم دول حلف شمال الأطلسي، كما كانت التجربة الأولى التي تم عبرها طرح فكرة تعديل مفهوم سيادة الدولة

التقليدي كي يُسمح للمجتمع الدولي بالتدخل فيما يندرج تقليديا في إطار الشأن الداخلي بدعوى "حماية حقوق الإنسان" أو توسيع تطبيق حق التدخل الإنساني[30].

إن شعور الدول المنتصرة في الحرب الباردة بعدم ملاءمة ميثاق الأمم المتحدة لحكم تفاعلات ما بعد الحرب والذي ينهض على فكرة المساواة في السيادة وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول (المادة 7/2)، ورفض استخدام القوة في العلاقات الدولية إلا في حال رد العدوان (المادة 4/2)، وبذلك شكل الميثاق حاجز قانوني على الدول المنتصرة يحول دون تنفيذها لأجندتها ومصالحها ولا يعكس حقيقة إنفرادها بالتفوق والقوة، ومن هنا بدأت حالة تمديد الحلف لنطاق الحملة ضد العراق ودون تفويض من مجلس الأمن من أجل إيجاد سابقة يمكن من تواترها أن تأخذ شكل "العرف الدولي" من أجل تطوير القواعد القانونية الدولية حتى تعترف بشرعية التدخل الدولي، ومنه بضرورة وجود حلف قد يلعب دور الأداة بيد المنظمة الدولية من حيث استحال عليها في أحيان كثيرة تشكيل الإجماع المطلوب في مجلس الأمن لتنفيذ القرارات الدولية[31].

كانت المعضلة الثانية بالنسبة للحلف في الساحة الأوربية ذاتها وما شهدته من تحولات كبرى بداية التسعينيات، كالثورات في وسط وشرق أوربا وانحلال حلف وارسو، وبالتالي ساد الرأي الذي يقضي بأن عدم حاجة أوربا إلى الحماية الأمنية الأمريكية قد يؤدي إلى انحلال وتفكك الحلف، إلاّ أن نهاية الحرب الباردة قد أنتجت بيئة أوربية جديدة من ناحية الأخطار التي تهدد الأمن الأوربي، الأمر الذي جعلهم يتمسكون بالحلف ويعملون في الوقت نفسه على تجديد هويته وتكليفه بمهام ووظائف جديدة[32].

2- **البيئة الأوربية الجديدة**:

تُعتبر أوربا أكثر مناطق العالم تأثرا بالتحولات السياسية والجيو استراتيجية التي شهدها النظام الدولي في أعقاب نهاية الحرب الباردة، وهي تحولات أثرت بشكل كبير في البيئة الأمنية الأوربية ويظهر ذلك من عدة نواح: أولاها اختفاء الانقسامات والتناقضات السياسية والإيديولوجية والاقتصادية والعسكرية التي عكرت صفو الأمن الأوربي وكانت السبب المباشر في ظهور المؤسسات الدفاعية كحلف الناتو[33]؛ وثانيها التحسن الذي طرأ على الوضع الأمني لدول غرب أوربا بعد اختفاء المواجهة التقليدية مع الشرق[34]، فضلا على أن روسيا ذاتها لم تعد تشكل بنظر الأوربيين ذلك التهديد الفعلي الذي كان يمثله الاتحاد السوفياتي على الأمن الأوربي بل كان في الإمكان جعلها عنصر فاعل في الأمن الأوربي وليس منفصلاً عنه، خاصة بعد دعم وتفعيل آليات الإتحاد الأوربي وتوسيع عضويته[35]؛ وثالثها هو التغير الذي حصل في المدركات الأمنية الأوربية بحيث لم تعد هذه المدركات أسيرة للافتراضات التي قامت عليها

الإستراتيجيات العسكرية السابقة للحلف وما تضمنته من مبادئ كالردع والدفاع والاحتواء، بل قامت على افتراضات اللجوء إلى الوسائل السلمية لحل معضلات الأمن الأوربي[36].

على إثر المستجدات السابقة أضحى لزاماً على الحلف أن يُقنع الأوربيين بأن قيمته الدفاعية لا تزال قائمة رغم زوال الخطر الشيوعي، وهو ما افترض إثبات وجود أخطار جديدة تفترض بقائه وإلا فإن وجود قوات أمريكية كبيرة في قلب أوربا يُصبح غير ذي جدوى بل وقد يُثير استياء الرأي العام هناك، الأمر الذي أحدث مشكلة كبيرة بالنسبة للحلف، فهل بإمكانه قيادة أوربا سياسيا وأمنيا بعد الحرب الباردة؟ أم أن الأوربيين من خلال ما يملكون من مؤسسات سياسية وأمنية قادرين على ذلك دون حاجة للناتو؟ حاول الإتحاد الأوربي الإجابة من خلال تدشين "بنية عسكرية ذاتية" تتولى الاضطلاع بأعباء القارة خاصة في الحالات التي لا تبادر فيها الولايات المتحدة كما كان الحال في البوسنة ولا تجد لها مصلحة في هذا التحرك، وهو التوجه الذي تجسد في القمة الفرنسية الألمانية ببوتسدام في1ديسمبر 1998 تلتها مباشرة القمة الفرنسية البريطانية في 5 ديسمبر، بحيث تم التأكيد على ضرورة بناء سياسة دفاعية أوربية مشتركة من خلال دعم القدرات العسكرية للتدخل في الأزمات الدولية[37].

لقد استند الموقف الفرنسي الألماني في ضرورة إنهاء الحلف على القاعدة العامة في العلاقات الدولية والتي تؤكد على ضرورة اختفاء الأحلاف ذات الطابع العسكري بمجرد زوال التهديد الذي قامت لأجله[38]، ثم إن التحديات الجديدة على الأمن الأوربي لم تعد تصدر من دول كبرى كالإتحاد السوفياتي الأمر الذي يتطلب وجود مؤسسة عسكرية قوية لمواجهتها، بل من دول صغيرة تعاني صراعات مذهبية يمكن للمؤسسات الأوربية حسمها سياسيا، بالإضافة إلى أن أهم الفرضيات التي قام عليها الحلف هو وجود توافق في المصالح والمدركات الأمنية بين أوربا والولايات المتحدة الأمريكية الأمر الذي مكّن واشنطن من قيادة أوربا سياسيا وعسكريا، وهي فرضية لم تعد مقبولة لأن العلاقات الأوربية الأمريكية تشهد تنافس اقتصادي متزايد وأضحى كل واحد وكأنه خصم تجاري وليس حليف، وعليه فلا الحقائق التاريخية لنشوء الأحلاف العسكرية وزوالها، ولا الواقع الراهن لمعضلات الأمن الأوربي، ولا الدور المستقبلي لأوربا في السياسة الدولية تبرر بقاء الحلف في أوربا بعد انتهاء الحرب الباردة.

لكن ورغم كل المواقف السابقة، بل ومحاولات تجسيدها واقعيا عبر إنشاء قوة أوربية من 150ألف جندي، إلاّ أن الرؤية الأمريكية لدورها في أوربا من خلال الإستراتيجية الجديدة لحلف الناتو قد أجهضت كل المحاولات بعد أن قرر الحلف التوسع شرقا بضم أعضاء جدد من أوربا الشرقية والوسطى سنة 2004، بل وعمل على ضم دول البلقان مناطق النفوذ التقليدية لموسكو

كأوكرانيا وكرواتيا وألبانيا[39]، وهي خطوات استهدفت أوربا أكثر من اعتبارها استفزازا لروسيا، الأمر الذي أدركه الأوربيين بحيث سارعوا لاحتواء استراتيجية الناتو من خلال استيعاب نفس الدول في الإتحاد الأوربي، وعليه أضحى المشروعان في مرحلة التنافس على بسط النفوذ[40].

لقد أكدت مجمل الأزمات الدولية الراهنة على فشل المؤسسات الأوربية في سد الفراغ الأمني، بالإضافة لعدم قدرتهم على بناء سياسة أمن ودفاع دون مشاركة أمريكية خاصة في ظل الاختلالات بين دول القارة الأوربية ذاتها، ففي الحين الذي تملك فيه بعض الدول قدرات عسكرية تقليدية ونووية كبيرة كبريطانيا وفرنسا، وقدرة البعض الآخر على التحول السريع إلى قوة عالمية كألمانيا، تعاني كثير من الدول فيها وهن في قوتها العسكرية أو انعدامها، بالإضافة إلى أن المخاطر والتهديدات الجديدة كالإرهاب العابر للحدود أكبر من أن تواجهه دولة بعينها خاصة بعد أن بلغ عواصم تلك الدول، وكلها أمور جعلت من بقاء الحلف ضروري لحفظ التوازن بين القوى الأوربية ذاتها ولمواجهة التحديات المشتركة كما نص عليه ميثاق الحلف.

كلها إذن اعتبارات أدت في النهاية إلى إقرار جميع أعضاء الحلف بأهمية بقائه بل وتطويره وتوسيع مهامه، فالحلف قد رسم في النهاية لأوربا آفاق سياساتها ومدركاتها الأمنية طيلة فترة الحرب الباردة، كما أن البيئة الراهنة قد أفرزت قضايا جديدة تتسم بحالة من عدم اليقين في انعكاساتها المستقبلية على الأمن الأوربي الأمر الذي استدعى بقاء الحلف وتطوير إستراتيجيته، بل والتسليم بالدور الأمريكي الريادي فيه والتي تستطيع التصدي للمشكلات التي تهدد مصالح حلفائها[41]، وليس أدل على ذلك مما يبدو من بوادر تصدع الإتحاد الأوربي نفسه بعد خروج بريطانيا كأهم قوة فيه مما يجعل الحلف بالنسبة لأعضائه خير وسيلة لتحقيق هيمنتها العالمية بعد حفظ أمنها، وهو فقط ما يُبرر عمليات توسيعه نحو وسط وشرق أوربا، ثم الانطلاق منها إلى التوسع في مناطق العالم الثالث تحت ذرائع مختلفة مثل مواجهة خطر ما يسمى "بالظاهرة الإسلامية أو الإسلام المتطرف"، نزع أسلحة الدمار الشامل، مكافحة الإرهاب وما إلى ذلك من تبريرات.

رابعاً: وظائف وأهداف الحلف بعد الحرب الباردة:

لقد سبق تفصيل وظائف الحلف العسكرية والسياسية والاقتصادية من أجل تفعيل استراتيجيته في الدفاع الجماعي كما حددها الميثاق، أما اليوم فقد أصبح من الصعب حصر وظائفه في حدود دفاعية عسكرية، وعليه كان من الصعب دراسة وظائف الناتو الحالية والتي تعقدت مع تنوع القضايا التي تستقطب اهتماماته، وربما يكون برنامج الشراكة من أجل السلام الذي أقره الناتو خلال قمة بروكسل عام 1994 الإطار الأساسي لمعرفة وظائف الحلف الجديدة[41]، ذلك أن وظائفه في إطار برنامج الشراكة هي إعداد وتأهيل الدول غير الأصلية المشاركة سياسيا

واقتصاديا وعسكريا للانضمام للحلف، بحيث تستطيع بموجب ذلك التكيف مع مؤسساته السياسية والعسكرية، وقد تحددت الوظائف الجديدة بمقتضى برنامج الشراكة في:

1- **الوظيفة السياسية**:

تتمثل الوظيفة السياسية للحلف في دعم وترسيخ عمليات التحول السياسي لدول وسط وشرق أوربا وجمهوريات الإتحاد السوفياتي السابق، كما فعل مع ألمانيا وإيطاليا بعد الحرب العالمية الثانية، وبموجب ذلك نصّب نفسه مدافعا عن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم، وقد اشترطت اتفاقيات برنامج الشراكة من أجل السلام أن تقوم هذه الدول بحل مشكلاتها الدينية والعرقية والاجتماعية بالطرق السلمية، ومنح شعوبها حق تقرير المصير على أن يكون للحلف إشراف على هذه التحولات، وفي المقابل على أعضاء الناتو الأصليين فتح مؤسساتهم السياسية كالإتحاد الأوربي ومنظمة الأمن والتعاون في أوربا ومجلس أوربا أمام هذه الدول للاستفادة من خبرتها الطويلة في عملية التحول الديمقراطي[42]، بالإضافة لإدخال تلك الدول مفاهيم وقيم الديمقراطية في مؤسساتها العسكرية، ووضع القيادات الرئيسية لقواتها تحت إدارة مدنية سياسية قصد التقليل من احتمالات اللجوء إلى الأساليب غير الديمقراطية للوصول إلى السلطة فيها كالانقلابات العسكرية. كما أسست الاتفاقية وظيفة سياسية جديدة للحلف تتمثل في السيطرة على أسلحة الدمار الشامل والأسلحة النووية الموجودة لدى بعض الدول المشاركة، وذلك بموجب تعهد الدول المشاركة أن يكون للناتو حق الإشراف عليها مع عدم بيعها أو نقل تقنياتها إلى دول أخرى[43].

ومع أن حلف الناتو قد أكد أن "الدبلوماسية الوقائية" من اختصاص الأمم المتحدة لحفظ السلام، والتي تعني تجميع المعلومات السياسية والإخبارية حول بُؤر الأزمات الموجودة في أوربا والعالم، إلا أن تأكيد الناتو مشاركته في تفعيل الدبلوماسية كان تحت مبرر تجارب الحلف الطويلة في أوربا ومنطقة الأطلسي، ومع أن المنظمة الدولية غير قادرة بمفردها على حل جميع النزاعات والأزمات، فإن التعاون بين المنظمة والحلف سيتيح إمكانية التدخل وحلها أو احتواؤها سياسيا ودبلوماسيا قبل أن تتحول إلى حروب، وهو الأمر الذي قد يزيد من أهمية الحلف مستقبلا[44].

2- **الوظيفة الاقتصادية**:

تمحورت الوظيفة الاقتصادية منذ نشوء الحلف في التنسيق بين السياسات الاقتصادية لأعضائه الأصليين والتخفيف من حدة التنافس الاقتصادي بينهم، حتى لا يؤثر ذلك في متانة استراتيجيته الدفاعية ضد تهديدات القوة السوفياتية، غير أن الوظيفة بعد انتهاء الحرب الباردة لم تعد مجرد وظيفة في خدمة الإستراتيجية العسكرية، بل أخذت أبعاد أخرى تمثلت في الهيمنة

العالمية الأطلسية عبر تضامن العالم الرأسمالي على النظام الدولي من خلال التقليل من احتمالات الحروب الاقتصادية بين دول ذلك العالم[45]. كما أضافت اتفاقيات الشراكة بين الحلف والدول المشاركة مهام أخرى تمثلت في إنعاش اقتصاديات تلك الدول ومساعدتها على التحول الصحيح نحو اقتصاد السوق، سواء من خلال تزويدها بالمنح والمعونات المالية والاقتصادية التي تمكنها من تجاوز مرحلة التحول، أو من خلال تزويدها بالخبرات الفنية والعلمية التي تمكنها من بناء بنيتها التحتية وتحويل صناعاتها العسكرية الفائضة إلى الصناعات المدنية وفتح الأسواق أمام اقتصاداتها داخل أوربا وخارجها. وفي المقابل فإن دول الناتو ستستفيد من هذه الوظيفة لتصريف بضائعها المصنعة وغير المصنعة في أسواق هذه البلدان، وإيجاد مشروعات استثمارية جديدة فيها، والاستفادة من المواد الأولية المتوفرة لديها بما في ذلك عمالتها الرخيصة[46].

3- **الوظيفة العسكرية**:

تمثلت الوظيفة العسكرية الجديدة للحلف في تهيئة وإعداد الدول المنضمة إلى برنامج الشراكة من أجل السلام للقيام بعمليات حفظ السلام في أوربا ومنطقة الأطلسي، وتكريس هيمنة الغرب على مناطق العالم المختلفة، لذلك تفرض هذه الوظيفة على الناتو العمل على تغيير هياكل وأنماط استخدام القوة العسكرية لهذه الدول سواء من حيث الحجم أو النوع أو حتى في التفكير الإستراتيجي[47]، بحيث تكون مستوعبة للتغييرات التي طرأت على استراتيجيته العسكرية والتي لم تعد استراتيجية دفاعية بقدر ما أصبحت ردعاً أو منعا للأزمات والمخاطر التي تهدد الأمن الأوربي الأطلسي داخل أوربا مع استخدام القوة بشكل هجومي[48]، وذلك في حال التحديات التي تواجه الهيمنة الغربية في مناطق قوسي الأزمات الخارجية[49]. وقد حددت اتفاقيات الشراكة الخطوات التي ينبغي على الدول المشاركة القيام بها للانسجام مع استراتيجية الناتو العسكرية في:

- تسهيل الشفافية في تخطيط الدفاع الوطني، وعمليات موازنة الدفاع.
- السيطرة الديمقراطية والمدنية على القوات المسلحة.
- الاستعداد للمساهمة في مجال حفظ السلام، سواء تلك الفعاليات التي يقوم بها الحلف مع الأمم المتحدة أو مع اتحاد غرب أوربا.
- الاشتراك مع الحلف في مجالات البحث والتطوير للدفاع الجوي ونزع وضبط التسلح، والتخطيط للطوارئ المدنية، وفي الشؤون الإدارية والمالية والعلاقات العامة.
- الاشتراك مع الحلف في التدريبات والتمرينات المتعلقة بعمليات حفظ السلام.
- التعهد بتطوير قوات قادرة على المدى المتوسط والبعيد للعمل مع الحلف خارج مسارح

عملياته التقليدية في أوربا والأطلسي[50].

هي إذن مجموعة الوظائف المختلفة للحلف في فترة ما بعد الحرب الباردة، والتي تكشف بوضوح أن الحلف يولي اهتماما متزايدا لتنفيذ استراتيجية التوسع نحو الشرق، وتكريس الهيمنة الغربية على النظام الدولي من خلال التعاون مع مؤسسات عسكرية وسياسية من خارجه، بعضها أوربي مثل اتحاد غرب أوربا، وبعضها دولي كالأمم المتحدة، وآخر أنشأه بنفسه في إطار التجديد الهيكلي قصد مواكبة التطورات والتكيف معها مثل مجلس الشراكة الأوربي-المتوسطي، غير أن ذلك لم يُؤثر إلا نسبيا في بنيته السياسية والعسكرية الأساسية التي نشأ عليها الحلف منذ أكثر من نصف قرن، كما أنه لا يريد التخلي عن هذه البنية التي تشكل عماد قوته الإستراتيجية العالمية، ذلك أن أي تعديل جدري فيها كما يقول خافيير سولانا "قد يؤدي إلى تغييرات وتقلبات خطيرة، بل وربما تشجع عدم الاستقرار في أوربا خاصة بعد أن بدأت في تكوين علاقات أمنية جديدة"[51].

خاتمة

لقد أدت مجمل التحولات الطارئة في العلاقات الدولية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي إلى التحول في استراتيجية الناتو، وإلى تغيير طبيعته من مجرد تنظيم عسكري إلى تنظيم سياسي-عسكري بأغراض وأهداف جديدة لا يمكن تحقيقها في ظل المعطيات الدولية الراهنة إلا عبر معالجة جميع القضايا المطروحة والتي يمكن أن تعيق مشروعه في التوسع نحو الشرق، وهو ما تم للحلف بعد تنظيم علاقاته مع روسيا في مؤتمر باريس أواخر ماي 1997، ومن ثم إجهاض كل المشاريع الموازية والتي من شأنها تحجيم دوره أو حتى استبعاده، وأخيرا من خلال قدرته على التكيف الهيكلي والوظيفي مع مجمل التطورات، كل ذلك وفر للحلف آفاق أوسع للتحول إلى قوة مهيمنة في العلاقات الدولية ووضع ضوابطها وإدارتها في ظل غياب مؤسسات منافسة.

- الهوامش:

1- مورتن هالبرين، الإستراتيجيات العسكرية المعاصرة، ترجمة: سليم شاكر الألوسي، (دار النهضة: بغداد)، 1987، ص91.

2- أحمد عباس عبد البديع، "حقائق الموقف السوفيتي من أحداث أوربا الشرقية"، مجلة السياسة الدولية، العدد 100، 1990، ص250.

3- حسين آغا وآخرون، "التحالف العربي والعلاقات الأطلسية"، سلسلة دراسات استراتيجية، عدد12، 1982، ص14.

4-من الجدير بالذكر أن معظم أدبيات العلاقات الدولية لا تتحدث في أسباب عدم انضمام واشنطن إلى الاتفاقية رغم أنها مارست سياسة الاحتواء المعادية للسوفييت، فقد يعود ذلك لعدم رغبتها في قطع الجسور نهائيا مع موسكو، أو من أجل استمالتها آنذاك لسحب جيوشها من أراضي دول وسط وشرق أوربا، أو لإيجاد حلول للمعضلة الألمانية، أو لأن الرأي العام الأمريكي لم يكن على استعداد لتقبل فكرة انضمام دولتهم إلى أحلاف خارجية قد تكون مكلفة وغير معلومة النتائج. غير أن المعاهدة وإن وُلدت ميتة بسبب ضعف الدول المنضوية فيها إلا أن حصار السوفييت لبرلين بعد ثلاث أشهر من توقيع المعاهدة كان كافيا لإقدام واشنطن على تقوية علاقاتها بدول

غرب أوربا لحد التحالف.

5-إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية، (المكتبة الأكاديمية: القاهرة)، 1991، ص347.

6-روبرت ماكنامارا، ما بعد الحرب الباردة، ترجمة: محمد حسين يونس، (دار الشروق للنشر: عمان)، 1990، ص250.

7-مصطفى أحمد أبو الخير، النظرية العامة للأحلاف العسكرية، ط1، (إيتراك للنشر والتوزيع: القاهرة)، 2005، ص444.

8-إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية: دراسة في الأصول والنظريات، مرجع سبق ذكره، ص364 وما بعدها.

9-بطرس بطرس غالي، الإستراتيجية والسياسة الدولية، (المكتبة الأنجلو مصرية: القاهرة)، 1967، ص134.

10-" حلف الناتو ضد من؟"، تقديرات إستراتيجية، العدد 8، (الدار العربية للدراسات والنشر والترجمة: القاهرة)، 1992، ص15.

11-إبراهيم أحمد شلبي، التنظيم الدولي: المنظمات الدولية الإقليمية المتخصصة، (الدار الجامعية: القاهرة)، 1992، ص 15.

12-المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة.

13- انظر في هذا:

Régionalisme et Universalisme dans le droit international contemporain,BordeauxParis : Edition A. Pedone , 1977,p 81.

14-عائشة راتب، التنظيم الدولي، (دار النهضة العربية: القاهرة)، 1991، ص7.

15-رغم أن المعاهدة المنشئة للحلف أشارت إلى الدفاع الجماعي فقط، فإن الحلف لم يهمل الدفاع الفردي بدليل أن المادة الثالثة تشير إلى تطوير القدرات الفردية للأعضاء، وذلك يعني أن إجراءات الدفاع الجماعي قد تتأخر في حال تعرض أحد الأعضاء للعدوان، وهذا ما يؤدي ضمنا إلى سباق التسلح كأحد الأسباب الأولى لاندلاع الحروب في علاقات الدول، وذلك ما يناقض نص المادة الأولى التي تتعهد بالالتزام بما ورد في المادة 4/2 من ميثاق الأمم المتحدة.

16-نجلاء محمد نجيب، "مستقبل العلاقات بين الولايات المتحدة الأمريكية والإتحاد الأوربي"، السياسة الدولية، العدد 127، 1997، ص138.

17-بطرس بطرس غالي،""الأحلاف العسكرية والأمم المتحدة"، المجلة المصرية للقانون الدولي، مج 8، 1988.

18- حدد فقهاء القانون الدولي حدود ثلاثة للدفاع الشرعي وهي: شرط اللزوم، شرط التناسب، وإخطار مجلس الأمن طبقا للمادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة.

19-لمزيد من التفصيل في هذه التدابير، انظر: مصطفى أحمد أبو الخير، مرجع سبق ذكره، ص468.

20-نزار إسماعيل الحيالي، دور حلف شمال الأطلسي بعد انتهاء الحرب الباردة، ط1، (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية: أبو ظبي)، 2003، ص35.

21-تتمثل هذه الوسائل في: المفاوضات، التحقيق، الوساطة، التوفيق، التحكيم، التسوية القضائية، اللجوء للمنظمات الإقليمية أو أي وسائل أخرى.

22-محمد عزيز شكري، " الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية"، عالم المعرفة، العدد 7، جويلية 1988.

23-مصطفى أحمد أبو الخير، مرجع سابق، ص480.

24-محمد كريم المشهداني، الأحلاف وتأثيرها على الأمن القومي العربي، (معهد الدراسات القومية: بغداد)، 1989، ص89.

25-حازم الببلاوي، "النظام الاقتصادي الدولي المعاصر: من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة"،

سلسلة عالم المعرفة، العدد 257، ماي 2000، ص16.

26-جان بيير شوفنمان، أنا وحرب الخليج، ترجمة: حياة الحويك، (دار الشروق للنشر: عمان)، 1992، ص84.

27-Stanly R Sloan, New Designs on NATO: perspectives on NATO's future, International Affairs, vol 71, N°2, p218.

28-إسماعيل صبري مقلد، الإستراتيجية والسياسة الدولية: المفاهيم والحقائق الأساسية، (مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت)، 1979، ص108.

29-تفاقمت بعد الحرب الباردة أنماط من الصراع لم يكن يشملها ميثاق الأمم المتحدة، وبذلك شكلت حالة من الاضطراب في العلاقات الدولية لم يكن بمقدور حزمة القوانين الدولية التصرف حيالها مثل: الصراعات على السلطة بين النظم الحاكمة والفصائل المعارضة على أسس سياسية وإيديولوجية وعرقية؛ صراعات من أجل الانفصال وفق مبدأ حق تقرير المصير كما حصل مع إقليم كوسوفو؛ صراعات إقليمية جديدة والتي تغذت تقليديا طوال مرحلة الحرب الباردة على الدعم المقدم من أحد المعسكرين، وبمجرد انتهاء الحرب الباردة اندلعت عشرات الحروب الأهلية الداخلية أو الإقليمية والتي تفجرت معها قضايا انتهاك حقوق الإنسان خاصة في المناطق التي اندلعت فيها بدوافع عرقية.

30-أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان: دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، (مكتبة الشروق الدولية: القاهرة)، 2011، ص253 وما بعدها.

31-عماد جاد، التدخل الدولي بين الاعتبارات الإنسانية والأبعاد السياسية، (مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية: القاهرة)، 2000، ص146.

32-حسين حنفي عمر، التدخل في شؤون الدول بذريعة حماية حقوق الإنسان، ط1، (دار النهضة العربية: القاهرة)، 2005، ص305 وما بعدها.

33-نزار إسماعيل الحيالي، مرجع سابق، ص40.

34-صلاح سالم زرنوقة، " الناتو بين مرحلتين"، السياسة الدولية، العدد 129، 1997، ص68.

35-نزار إسماعيل الحيالي، مرجع سابق، ص 43.

36-كان ذلك في تصريح الأمين العام السابق للحلف ويلي كلاس: "أن روسيا الاتحادية تعتبر جزء مهم في الشكل الأمني الجديد لأوربا"، انظر: نزار إسماعيل الحيالي، مرجع سابق.

37-عماد جاد، حلف الأطلنطي: مهام جديدة في بيئة أمنية مغايرة، (مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية: القاهرة)، 1998، ص103.

38-وفي هذا الشأن أشار الرئيس الفرنسي السابق ميتران في قمة الحلف بروما عام 1991:" إلى أن الحلف ليس شيئا مقدسا، بل هو عرضة للتغيير، وأنه ليس بديلا من أوربا". انظر: انطوني كورسمان،" المهمات الأمريكية منذ 2004: متغيرات حلف الأطلسي والمعضلة الأوربية"، مركز الدراسات الإستراتيجية، 2005، ص2.

39-عماد جاد، التدخل الدولي بين الاعتبارات الإنسانية والأبعاد السياسية، مرجع سبق ذكره، ص140.

40-Mohamed El Habib Berrada, Une Evaluation de la participation des forces Armées Royales dans les opérations de maintien de paix dans les Balkans, in : 4th Mediterranean Dialogue international research seminar, (Rome 21/11/2001),p213.

41-عاطف الغمري، الأمريكي التائه في الشرق الأوسط، ط1، (مكتبة الشروق: القاهرة)، 2001، ص188.

42-قدري إمام، " موقع حلف شمال الأطلنطي في النظام العالمي الجديد"، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية: جامعة الإسكندرية، العدد 2، 1999، ص415

43- نزار إسماعيل الحيالي، مرجع سابق، ص 93.

44- عماد جاد، حلف الأطلنطي: مهام جديدة في بيئة أمنية مغايرة، مرجع سابق، ص158

45- نزار إسماعيل الحيالي، مرجع سابق، ص 93.
46- ممدوح محمود مصطفى منصور، سياسات التحالف الدولي: دراسة في أصول نظرية التحالف الدولي ودور الأحلاف في توازن القوى واستقرار الأنساق الدولية، (مكتبة مدبولي: القاهرة)، 1997، ص326.
47- نزار إسماعيل الحيالي، مرجع سابق، ص 94.
48- تم ذلك في إطار الحرب الاستباقية الذي تبنته الولايات المتحدة الأمريكية بعد أحداث 11سبتمبر 2001.
49- قوسي الأزمات هما: الشرقية والمتمثلة في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى؛ والجنوبية التي تضم الدول العربية في الحوض المتوسط وشمال إفريقيا.
50- مصطفى أحمد أبو الخير، مرجع سابق، 519.
51- انظر: نزار إسماعيل الحيالي، مرجع سابق، ص 95.

NATO: new tasks under the current international changes

Dr. Noureddine HATHOUT*

Abstract:

If the end of the Cold War has produced new issues imposed the survival the continuation of (NATO) , the change of its strategic interests of collective defense against a probable Soviet attack , toward expansion into creating a new framework for the European and the Atlantic security; has emerged issues which should be treated by the Alliance , in other words, if Self-defense has forced the Alliance to deal with strategic and military issues relating on how to achieve the balance with the developments of the military capabilities of the former Soviet Union and the Warsaw Pact , the expansion imposed the NATO to resolve issues politically, in order not to hamper its military strategy, and they are the same issues that made several dilemmas and they affected the NATO performance level and were almost to eliminate the justification for its existence several times.

Keywords: alliance, NATO, politics, security, international relations.

* Maître de conférence - Faculté de droit et des sciences politiques, Université de Biskra.

مجلة البحوث والدراسات

العدد (23) ـ السنة (14) ـ ربيع الثاني 1438 هـ ـ يناير (جانفي) 2017 م

محور بحوث العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير

صفحة بيضاء

التمويل المصغر وإشكالية الأمن الغذائي في الجزائر
« القرض الرفيق أنموذجاً »

بقلم
أ/ علي باللموشي(*)

ملخص

يطرح هذا المقال إشكالية الأمن الغذائي التي ظهرت في كثير من دول العالم، ومنها الجزائر، فقد تبنت هذه الأخيرة عدة سياسات للحد من هذه الإشكالية، عن طريق تمويل القطاع الفلاحي، والذي يعتبر أهم قطاع مسؤول عن توفير الغذاء وتحقيق الاكتفاء الذاتي، فكان تمويل القطاع الفلاحي عن طريق آلية القرض الرفيق الذي يندرج ضمن تمويل قصير الأجل، حيث اعتمد هذا التمويل في أكتوبر 2008، وتم التطرق في هذا المقال إلى الجانب النظري بالنسبة لمفردة الأمن الغذائي والتمويل الفلاحي، بينما خصص الجانب الثاني للوقوف على واقع الأمن الغذائي في الجزائر بالتطرق إلى أهم المؤشرات التي يقاس بها مدى تحقيق الأمن الغذائي، وكان آخر الجوانب حول واقع القرض الرفيق كآلية لتعزيز وتطوير وتنويع منتجات القطاع الفلاحي لتحقيق الأمن الغذائي.

الكلمات المفتاحية: الأمن الغذائي، الاكتفاء الذاتي، القطاع الفلاحي، التمويل الفلاحي، القرض الرفيق.

تمهيد

إن قضية الأمن الغذائي مسألة غاية في الأهمية ومن المواضيع الحساسة التي تسعى كافة الدول إلى تحقيقه أو تحقيق الحد الأدنى منه على الأقل وهو ما يعرف بحد الكفاية، أو توفير لقمة العيش لكل فرد. وكل دولة من هذه الدول لها سياسات وآليات لذلك، ومعظم الدول تعتمد على القطاع الفلاحي؛ لأنه يشكل أهم دعائم الاقتصاد، وأهم القطاعات الإنتاجية الرئيسية التي

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم الشريعة ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.

تساهم في توفير جزء كبير من الغذاء للسكان، والذي بقدر ما يعتبر المسؤول الأول على تحقيق الأمن الغذائي، بقدر ما يشكل التمويل أساسه. وللتمويل الفلاحي أهمية كبيرة خاصة في المجتمعات التي تعتمد على الفلاحة كمورد أساسي لها، أو تسعى لتطوير القطاع الفلاحي، وهو في الغالب تمويل قصير أو متوسط الأجل، وقليل منه مخصص للأجل الطويل، ويكون الهدف منه تمويل المحصول والإنتاج الفلاحي الجاري الذي يؤدي إلى زيادة الإنتاج الفلاحي والنهوض بالتنمية الفلاحية، كما يمكن أن يؤدي في حالة حسن استخدامه إلى رفع مستوى معيشة الفلاحين، وزيادة مساهمة الدخل الفلاحي في تركيب الدخل الوطني، والتقليل من درجة التبعية الغذائية، والتخفيف من آثارها السلبية على النشاط الاقتصادي.

والجزائر كباقي دول العالم قد خص هذا القطاع باهتمام واسع من قبل الحكومة، لتطويره وتنميته وتعزيز دوره في توفير الأمن الغذائي والحد من التبعية الغذائية، وهو ما نلاحظه في المخططات التنموية التي تم تنفيذها، ومن بين هذه المخططات إستراتيجية التمويل المصغر التي جسدت من خلال آلية القرض الرفيق الذي يمنح عن طريق بنك الفلاحة والتنمية الريفية "بدر"، والذي تم إطلاقه منذ شهر أوت من العام 2008 كمحاولة من الحكومة لدعم القطاع الفلاحي، ودفع عجلة التنمية. ومن خلال ما سبق يمكن أن يثار الإشكال الآتي: ما مدى مساهمة آلية القرض الرفيق في دعم القطاع الفلاحي كمدخل لتحقيق الأمن الغذائي؟.

وللإجابة عن هذا الإشكال سوف تكون الخطة كالآتي:

1ـ الإطار النظري (الأمن الغذائي ، التمويل الفلاحي).

2ـ واقع الأمن الغذائي في الجزائر.

3ـ القرض الرفيق كآلية للتنمية في الجزائر .

أولاً – الإطار النظري:

1. **الأمن الغذائي:**

1.1. مفهومه: يعتبر مفهوم الأمن الغذائي من المفاهيم التي ظهرت على إثر أزمة الغذاء خلال عقد الستينيات ومنذ ذلك الوقت سعت دول العالم وبدون استثناء وبأساليب مختلفة إلى إمكانية تحقيقه، وقد تعددت تعريفات الأمن الغذائي حسب الجهة المعرفة له، ومنها ما يأتي:

أ ـ تعريف منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة(الفاو):"يتحقق الأمن الغذائي عندما يتمتع جميع الناس في كل الأوقات بإمكانية الحصول ماديا واجتماعيا واقتصاديا على غذاء كاف وسليم ومغذ، لتلبية حاجاتهم التغذوية، وأفضليتهم الغذائية لحياة نشطة وصحية"[1].

ب ـ تعريف المنظمة العربية للتنمية الزراعية :"توفير الغذاء بالكمية والنوعية اللازمتين

للنشاط والصحة بصورة مستمرة لكل أفراد الأمة، اعتمادا على الإنتاج الذاتي أولا، وعلى أساس الخبرة النسبية لإنتاج السلع الغذائية لكل قطر عربي، وإتاحته للمواطنين العرب بالأسعار التي تتناسب مع دخولهم وإمكاناتهم المالية".[2]

وهناك تعاريف أخرى لهيئات مختلفة مثل منظمة الصحة العالمية والبنك الدولي ولكن سائر التعاريف تجمع على أن "مفهوم الأمن الغذائي هو القدرة على تحصيل الغذاء الكافي والسليم، لتلبية الاحتياجات الغذائية، لأجل توفير الحياة النشطة والصحية".

1.2. **أركانه**: من خلال مفهوم الأمن الغذائي يتبين أنه ينطوي على خمسة أركان، تتمثل في[3]:

أ. توفير المواد الغذائية الأساسية لجميع السكان، سواء من الإنتاج المحلي، أو من السوق العالمي، وتشمل : الحبوب، اللحوم، الأسماك، الزيوت، السكر، الخضروات، الفواكه والحليب .

ب. استقرار المعروض من المواد الغذائية على مدار السنة، مع تأمين مخزون من المواد الأساسية القابلة للتخزين، مثل: الحبوب والزيوت والسكر بحجم يكفي لمدة 4 إلى 6 أشهر على الأقل .

ج. إتاحة المواد الغذائية لجميع السكان بأسعار تتناسب مع دخلهم .

د. إتاحة المواد الغذائية وفق المواصفات المعتمدة دوليا، لتحقيق سلامة الغذاء .

هـ. اتخاذ إجراءات لمساعدة المواطنين الفقراء، والذين لا تتيح لهم دخولهم تأمين كفايتهم من المواد الغذائية الأساسية.

1.3. **مستوياته**: يمكن التمييز بين مستويين للأمن الغذائي، أحدهما مطلق، والآخر نسبي[4]:

أ. **الأمن الغذائي المطلق**: والذي يقصد من خلاله قدرة الدولة الواحدة على إنتاج الغذاء بما يعادل أو يفوق الطلب المحلي، وهذا المستوى مرادف لمفهوم الاكتفاء الذاتي الكامل، ويعرف أيضاً بالأمن الغذائي الذاتي . ومن الواضح أن مثل هذا التحديد المطلق والواسع لمفهوم الأمن الغذائي توجه له انتقادات كثيرة، إضافة إلى أنه غير واقعي، كما أنه يُفوت على الدولة المعنية إمكانية الاستفادة من مزايا التجارة الدولية القائمة على التخصص وتقسيم العمل واستغلال المزايا النسبية.

ب. **الأمن الغذائي النسبي** : ويقصد به قدرة الدولة على توفير احتياجات مجتمعهم من السلع الغذائية الأساسية كلياً أو جزئياً، وضمان الحد الأدنى من تلك الاحتياجات بانتظام، وبناء على ذلك فإن مفهوم الأمن الغذائي النسبي يقصد به أساساً توفير المواد اللازمة لتوفير الاحتياجات، من خلال منتجات أخرى يتمتع فيها القطر المعني بميزة نسبية على الأقطار الأخرى.

2- التمويل الفلاحي:

قبل الخوض في تفصيل مصطلح التمويل الفلاحي، وبما أنه يندرج ضمن الإطار العام لمفهوم التمويل، نرى أهمية الوقوف عند فكرة أن التمويل بصفة عامة ينقسم إلى عدة تقسيمات مختلفة من

حيث الحجم أو الطبيعة أو المصدر، لكن التقسيم المستعمل عادة هو الذي يكون حسب المدة أو الأجل، و يقسّم بذلك إلى ثلاثة أنواع[5]:

1- التمويل قصير الأجل: ومدته سنة واحدة في الغالب، ويجب ألاّ يتجاوز السنتين كحد أقصى، وإن كان بعض الاقتصاديين يجعل هذا الحد هو 18 شهراً فقط. أما الحد الأدنى فيمكن أن يصل إلى يوم واحد.

2- التمويل متوسط الأجل: وتتراوح مدته من سنتين إلى خمس سنوات، وقد يمتد حده الأقصى إلى سبع سنوات.

3- التمويل طويل الأجل: ومدته تزيد عن الخمس أو السبع سنوات، وليس له حدّ أقصى، إذ يمكن أن يصل إلى 20 سنة أو أكثر.

ومن خلال ما سبق يتبين أن التمويل المصغر يندرج ضمن "تمويل" قصير الأجل.

2ـ1. مفهوم التمويل المصغر:

أ. لغة: جاء في القاموس المحيط: "مُلتَ تَمَالُّ ومِلتَ وتَمَوَّلتَ واستمَلْتَ: كثر مالُكَ ... ومُلْتُه (بالضم) : أعطيته المال"[6] ، أي أنّ التموّل: هو كسب المال، والتمويل: هو إنفاقه (عادة)، فأموله أو أموّله تمويلاً، أي أزوّده بالمال.

ب. اصطلاحا: للتمويل عدة تعريفات نذكر منها:

- هو الإمداد بالأموال في أوقات الحاجة[7].
- هو أحد مجالات المعرفة ويتكون من مجموعة الحقائق والأسس العلمية والنظريات التي تتعلق بالحصول على الأموال من مصادرها المختلفة، وحسن استخدامها من جانب الأفراد ومنشآت الأعمال والحكومات[8].
- هو توفير الأموال (السيولة النقدية) من أجل إنفاقها على الاستثمارات وتكوين رأس المال الثابت بهدف زيادة الإنتاج والاستهلاك[9].

التمويل يعني التغطية المالية لأي مشروع أو عملية اقتصادية.

2ـ2 أقسام التمويل المصغر: ينقسم التمويل قصير الأجل إلى عدة أقسام نذكر منها:

- الائتمان التجاري (الدفع على الحساب): ويعبر عن المشتريات الآجلة لحسابات الدفع والتي تمثل أكبر مصدر من مصادر الأموال قصيرة الأجل[10].
- الائتمان المصرفي: هو عبارة عن الثقة التي يوليها المصرف التجاري لشخص ما حيث يضع تحت تصرفه مبلغ من النقود، ويكلفه فيه لفترة محددة يتفق عليها بين الطرفين، ويقوم المقترض نهايتها بالوفاء بالتزامه، وذلك لقاء عائد مدين يحصل عليه المصرف من المقترض يتمثل في

الفوائد والعمولات والمصاريف[11].

● القروض المصرفية قصيرة الأجل: ويتضمن الحسابات الجارية وحسابات التوفير ويتم إقراضها إلى الأفراد أو المؤسسات أو البنوك وهي قروض قصيرة الأجل واجبة السداد خلال مدة لا تزيد عن السنة[12].

2.3. التمويل الفلاحي(مفهومه،أهميته،أهدافه):

2.3.1. مفهوم التمويل الفلاحي:

التمويل الفلاحي بمفهومه الواسع هو توفير واستخدام الأموال اللازمة، لتطوير الزراعة، وتحسين دخول المزارعين، وتحسين مستوى معيشتهم.

ولكن التمويل الذي نعنيه يتمثل في منح الفلاحين المستثمرين فرصة استغلال أراضيهم، وكذلك استصلاح الأراضي الصحراوية من خلال قدرتهم على اقتناء أنواع مختلفة من المبيدات والأسمدة والآلات الخاصة باستصلاح الأراضي، وتهيئتها، وتدعيم الري، لاستغلال الأراضي في أكثر من دورة إنتاجية خلال السنة[13].

2.3.2. الأهمية الاقتصادية للتمويل الفلاحي: وتتمثل فيما يلي[14]:

ـ يخلق ويحافظ على حجم كاف من المخرجات (الإنتاج).

ـ زيادة الكفاءة، حيث يمكن للإقراض أن يحسن من كفاءة العمل المزرعي من خلال شراء كميات أفضل من وسائل الإنتاج المتاحة.

ـ التكيف مع الظروف الاقتصادية المتغيرة، فقد تستدعي المتغيرات التقنية الحديثة، أو ظروف التسويق المتغيرة، إجراء تعديلات رئيسية في المزرعة، كتبديل أدوات الطاقة، وخاصة عندما تنخفض الأسعار وتزداد التكاليف؛ فالإقراض مصدر رئيسي لإجراء هذه التعديلات والتغيرات.

ـ مواجهة التقلبات الموسمية والسنوية في الدخل والنفقات؛ وذلك لأن مدخلات الإنتاج يتم شراؤها في فترة معينة من السنة، وبيع الإنتاج يتم في فترة معينة أيضا، لهذا فالتدفقات الداخلة والخارجة لا تحصل في نفس الوقت، مما يؤدي إلى العجز النقدي من وقت الشراء حتى موعد البيع في بعض المنتجات، ولذلك فاستعمال القروض لتسوية هذه التقلبات أمر ضروري لنجاح العمل بصورة جيدة.

ـ الحماية في الظروف المعاكسة (تجنب الأخطار)؛ لأنه من غير الممكن إزالة كل المخاطر في الزراعة فالطقس والمرض والسعر هي أخطار لا يمكن التحكم بها كليا.

2.3.3. أهدافه: للتمويل الفلاحي عدة أهداف تتمثل في الآتي[15]:

● زيادة التكوين الرأسمالي في الزراعة لمواجهة الاحتياطات المختلفة.

- المحافظة على حجم نشاط زراعي ملائم، والاستفادة من وفرات الحجم وزيادة كفاءة الإنتاج، من خلال الاستخدام الأمثل للموارد المتوفرة وتطويرها.
- زيادة المقدرة على مواجهة الظروف الاقتصادية المتغيرة كتلك المتعلقة بالتكنولوجيا، والأخرى المتعلقة بظروف السوق، ومواجهة التقلبات الموسمية في الدخل والنفقات، والحماية من الظروف الطبيعية غير المواتية، وتوفير ائتمانية تساعد في مواجهة تلك الظروف.
- إتاحة التملك ضمن فترة يكون بها المزارع قادرا على العمل والاستثمار.

ثانيا: واقع الأمن الغذائي في الجزائر:

يعرف الأمن الغذائي على أنه قدرة المجتمع على توفير الغذاء المناسب للمواطنين في المدى البعيد والقريب كما ونوعا وبالأسعار التي تتناسب مع دخولهم، ومن بين القطاعات المسؤولة على توفير الغذاء القطاع الفلاحي، لذا سيكون الوقوف على واقع الأمن الغذائي من خلال التعرف طبيعة الأراضي الفلاحية، وحجم الإنتاج النباتي والحيواني، ونسبة تحقيق الاكتفاء الذاتي، وحجم القوة العاملة في القطاع الفلاحي، ومدى مساهمة القطاع الفلاحي في الناتج الإجمالي الوطني، وبهذه المؤشرات تتحدد قدرة الجزائر على تحقيق الأمن الغذائي، ويكون تناول هذه المؤشرات كالآتي:

1 ـ طبيعة الأراضي الفلاحية في الجزائر:

إن إجمالي المساحة الفلاحية في الجزائر لا تتجاوز 8 هكتار، ولا تمثل سوى 3 ٪ من مساحة الجزائر وتتوزع كما يلي[16]:

- 7.5 هكتار أراضي صالحة للحرث وتتضمن الأراضي التي تزرع بالتناوب.
- 452.000 هكتار أراضي مخصصة للزراعات الدائمة وتتمثل خاصة في الأشجار المثمرة.
- 47.000 هكتار تغطي مساحة زراعة الكروم.
- 36.000 هكتار تتمثل في المروج والمراعي الطبيعية.

وقد انخفض نصيب الفرد من الأرض الصالحة للزراعة من 0,29 هكتار سنة 1992 إلى 0,20 هكتار سنة 2000، وعلى سبيل المقارنة يقدر نصيب الفرد من الأراضي الصالحة للزراعة 0,55 هكتار في إسبانيا، و0,50 هكتار في اليونان، و0,42 هكتارا في فرنسا.

2 ـ الإنتاج النباتي:

يحتل الإنتاج النباتي مكانة مهمة في الزراعة عموما؛ لأنه الركيزة الأساسية في توفير الغذاء، ويتحقق الأمن الغذائي بدرجة كبيرة إذا كان الإنتاج النباتي وفيرا، حيث يضم هذا الإنتاج مجموعة من المحاصيل الزراعية أهمها الحبوب بأنواعها، والبقوليات بأنواعها، إضافة إلى مجموعة

الخضر والفواكه، إلى جانب الزراعات الصناعية[17].

جدول رقم 01: مردودية الحبوب خلال فترة 1988ـ2004.

الوحدة: قنطار/هكتار

النوع/السنة	قمح صلب	قمح لين	شعير	خرطال	ذرة	ذرة البيضاء	المجموع
89/88	8.1	7.3	7.5	5.3	15.1	25.2	7.6
90/89	6.4	6.1	7.6	5.0	16.5	16.6	6.9
91/90	10.1	9.5	9.0	7.5	22.8	40.0	9.4
92/91	10.1	9.5	9.0	7.5	22.8	40.0	9.4
93/92	8.2	7.8	6.3	5.4	12.5	50.0	7.5
94/93	8.2	7.3	6.5	4.7	4.5	-----	7.5
95/94	10.1	6.2	7.1	7.2	16.1	12.7	8.3
96/95	12.8	13.7	14.0	11.5	17.2	14.8	13.4
97/96	7.7	8.8	7.2	6.7	21.4	40.0	7.8
98/97	8.8	9.0	7.5	7.7	17.2	24.5	8.5
99/98	10.1	11.8	10.9	8.5	22.4	27.0	10.7
00/99	8.9	9.7	7.6	5.6	36.2	69.5	8.8
01/00	11.1	11.1	11.1	8.8	27.2	27.8	11.1
02/01	11.6	9.4	10.3	7.5	33.5	33.5	10.6
03/02	14.2	14.9	15.6	10.9	28.8	26.4	14.7
04/03	15.3	7.9	13.2	12.3	31.7	43.3	13.4

المصدر:فوزية غربي، الزراعة العربية وتحديات الأمن الغذائي حالة الجزائر،ط1، 2010،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ص 132.

نلاحظ من خلال الجدول اختلالا وتذبذبا كبيرا من سنة إلى أخرى، حيث سجلت فترة 90.89و93.92 أقل نسبتين وهما على التوالي6.9 قنطار في الهكتار، و7.4 قنطار في الهكتار، وهذا يعود لأسباب عديدة سادت هذا القطاع خلال الفترة المذكورة، ومن أهمها عدم الاهتمام الكامل بالجانب الزراعي، لأنها كانت تتميز بعدم الاستقرار، مما أدى بها إلى إهمال هذا القطاع، أما بالنسبة للفترة التي حققت أكبر نسبة، أي ارتفاعا مقبولا هي الفترة95ـ96 و2002ـ2003 و2003ـ2004، وهذا على التوالي 13.4قنطار في الهكتار و14.7قنطار في الهكتار، و13.4قنطار في الهكتار، ويعود هذا الارتفاع للأسباب التالية:

ففي فترة 96/95 اهتمت الدولة بهذا القطاع، إذ عرف انتعاشا خلال هذه الفترة منذ بداية 95 إلى 99 حيث قدرت هذه النسبة ب 3.86٪ سنويا نتيجة تسجيل ارتفاع في الإنتاج النباتي5.42٪، أما بالنسبة لفترتي 2002.2003 و2003.2004، فهو عائد إلى تبني الدولة المخطط الوطني للتنمية.

والجدول الآتي يوضح تطور إنتاج السلع الغذائية في الجزائر خلال الفترة من 2005 إلى 2012.

الجدول رقم 02: تطور إنتاج السلع الغذائية الرئيسية في الجزائر خلال الفترة2005_2012.

الوحدة: ألف طن

السلع الغذائية	متوسط 2005-2009	2010	2011	2012
القمح	2330.69	2952.70	2554.93	3432.23
الشعير	1209.20	1503.90	1104.21	1591.72
الذرة الشامية	1.37	0.36	0.58	1.75
البقوليات	51.35	72.32	78.82	84.29
الزيتون	218.82	175.31	417.99	284.01
الخضر	5401.52	8640.42	9569.24	10402.32
الفواكه	2088.19	2705.339	2983.42	3067.38

المصدر:د مزريق عاشور و أعميش عائشة ،الرشادة الزراعية كآلية لتحقيق الأمن الغذائي والتنمية الزراعية المستدامة في الجزائر ،أوراق عمل مقدمة ضمن ملتقى العلمي الدولي القطاع الفلاحي ومتطلبات تحقيق الأمن الغذائي بالدول العربية،جامعة المدية،28_29 أكتوبر 2014،ص430.

إن معدلات النمو في إنتاج المحاصيل الزراعية الرئيسية في الجزائر هو معدل أقل بكثير من **المعدل المستهدف والمطلوب للحفاظ على حجم المعروض من المواد الغذائية والسلع الغذائية،** وهذا ما سبب انخفاض معدلات الاكتفاء الذاتي لهذه المحاصيل والسلع،كما أن حجم الإنتاج **الزراعي لمختلف المحاصيل يتسم بالتقلب وعدم الاستقرار، وهذا ما يضفي أهمية بالغة وضرورية جدا للحفاظ على احتياطي استراتيجي من الغذاء من أجل تحقيق الأمن الغذائي، وهكذا أصبحت الزراعة الجزائرية غير قادرة على تلبية الاحتياجات الغذائية للسكان وسد الفجوة الغذائية المتسعة ،بالإضافة إلى عدم القدرة على توفير المادة الأولية للصناعات المحلية** وهذا ما أدى إلى زيادة الكميات المستوردة من المواد الغذائية وتفاقم العجز في ميزان المدفوعات.

3 ـ الإنتاج الحيواني:

يشكل الإنتاج الحيواني جزءا مهما من الإنتاج الزراعي، سواء من حيث مساهمته في الناتج **المحلي الزراعي، أو من حيث مساهمته في تغطية الاحتياجات الاستهلاكية للسكان من المنتجات الحيوانية المختلفة، وأهم ما تتكون منه الثروة الحيوانية في الجزائر: هي الأبقار، الأغنام، الماعز،**

الخيول، الإبل، بالإضافة إلى الأسماك والدواجن[18].

والجدول الموالي يوضح أهم تطورات الإنتاج الحيواني خلال السنوات 2003.2004.2005.

الجدول رقم 03: الإنتاج الحيواني للسنوات2003.2004.2005.

الوحدة: ألف رأس،ألف طن.

النوع	2003	2004	2005
بقر محلي	64269	64530	62460
الإبل	24998	27320	26860
أغنام	1739700	1829330	189010
ماعز	335800	345018	359000
لحوم حمراء	11008	8480	7795
لحوم بيضاء	15200	15330	16257
حليب	158800	170910	168211
عسل	221	279	299

المصدر:فوزية غربي، مرجع سابق، ص 173.

من خلال الجدول السابق نلاحظ أن سنة 2005،قد تميزت بأكبر إنتاج، وهو المتمثل في الأغنام بقيمة 1890910 رأس، ثم تليه في المرتبة الثانية سنة 2004 بقيمة 1829330رأس، أي بفارق يقدر ب 61580 رأس، وأما الإنتاج الذي احتل المرتبة الثانية خلال هذه السنوات هو الإنتاج الحيواني المتمثل في الماعز؛ حيث احتلت نفس السنة المرتبة الأولى في هذا الإنتاج الذي قدر ب 359000 رأس لسنة2005، ثم تليها 2004 بـ 345018 رأس، و2003 بـ 335800 رأس.وأما المرتبة الثالثة فكانت لإنتاج الحليب، ففي سنة 2004 كان الإنتاج بمقدار170910 لتر،ثم تليها 2005 و2003 على التوالي168211 لتر و158800 لتر، وأما المنتوج الذي عرف أقل نسبة هو منتوج العسل والذي قدر على التوالي 221 لتر لسنة 2003، و279 لتر لسنة 2004، و299 لتر لسنة 2005، وهذا لعدم الاهتمام الكافي بهذا المجال.

4ـ نسبة الاكتفاء الذاتي:

الاكتفاء الذاتي هو سد الحاجات الغذائية عن طريق إنتاجها محليا، والجدول الآتي يوضح نسبة الاكتفاء الذاتي للحبوب التي تعتبر المادة الغذائية الأساسية ذات الاستهلاك الواسع،وكانت الدراسة في الفترة 2004.2011 وهي فترة بداية الإصلاحات والاهتمام بالقطاع الفلاحي في إطار سياسة الإنعاش الاقتصادي.

الجدول رقم 04: نسبة الاكتفاء الذاتي لمحصول الحبوب خلال الفترة 2004_2011.

السنوات	الإنتاج	الصادرات	الواردات	المتاح للاستهلاك	نسبة الاكتفاء الذاتي٪
2008.2004	3376.39	9.76	7722.58	11089.21	30.45
2009	5253.15	6.03	7925.19	13172.31	39.88
2010	4558.57	6.03	7925.19	12496.38	36.48
2011	3727.99	8.34	7946.15	11665.80	31.96

المصدر: الكتاب السنوي للإحصاءات الزراعية، المجلد32، ص296.

على الرغم من الحصيلة الإنتاجية الأكثر للحبوب سنة 2009 إلا أن نسبة الاكتفاء الذاتي من محصول الحبوب لم يتجاوز نسبة 39.88٪، وهي نسبة ضعيفة لا تعبر عن الأمن الغذائي لهذا المحصول، كما أنها بعيدة عن النسبة المرجوة من خلال الإصلاحات والسياسات التي عكفت عليها الوزارة ابتداء من سنة 2000،كما تدل على أن أكثر من 60٪ من احتياجاتنا الغذائية من الحبوب تعتمد على الاستيراد، وهو ما يعرقل ميزان المدفوعات، ويجعلنا عرضة للآثار السلبية لتقلبات الأسعار والأزمات الاقتصادية.

5. القوى العاملة الكلية والفلاحية في الجزائر:

تعد القوة العاملة المحرك الأساسي للقطاع الفلاحي، وتسعى الجزائر من خلال سياسة تنمية القطاع عن طريق منح القروض الفلاحية ومن بينها القرض الرفيق إلى زيادة اليد العاملة الفلاحية، والجدول الآتي يوضح لنا نسبة اليد العاملة الفلاحية من بين اليد العاملة الكلية. والنسبة المدروسة خلال الفترة 2009.2011.

الجدول رقم 05:القوى العاملة الكلية والفلاحية في الجزائر خلال الفترة 2009_2011.

السنوات	القوى العاملة الكلية	القوى العاملة في القطاع الفلاحي
2009	14638.00	3157.00
2010	14698.00	3175.00
2011	15285.00	3188.00

المصدر:د محمد يدو و سمية بوخاري، القطاع الفلاحي ودوره في تحقيق التنمية _حالة الجزائر_ أوراق عمل مقدمة ضمن الملتقى العلمي الدولي: القطاع الفلاحي ومتطلبات تحقيق الأمن الغذائي بالدول العربية،جامعة المدية28_29 أكتوبر2014،ص 87.

من الجدول يمكن ملاحظة أن هناك تطورا في حجم القوى العاملة الإجمالية وحجم القوى العاملة في القطاع الفلاحي، فهي في ارتفاع مستمر طيلة الفترة 2009 . 2011، وهذا يرجع لاستجابة سوق العمل للإصلاحات الفلاحية التي شهدتها الفترة، والتسهيلات التي منحتها

الدولة في هذه الفترة للفلاحين وصغار المستثمرين، مما يفسر لنا سياسة الدولة الهادفة إلى توفير نسبة كبيرة من مناصب الشغل في هذا القطاع عبر المشاريع الاستثمارية والمحافظة على التوازن الاقتصادي والسياسي العام.

6 ـ مكانة القطاع الفلاحي ومدى مساهمته في الناتج الإجمالي الوطني بالجزائر:

يحتل القطاع الزراعي في الجزائر مركزا مهما في البنيان الاقتصادي من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، وبالرغم من الأهمية الملموسة لهذا القطاع فإن القصور الذي اتسم به دوره يظهر جليا من خلال مساهمته المتواضعة في الناتج المحلي الإجمالي ،وتسعى السياسات الزراعية المتبعة إلى تحقيق نسبة عالية من الأمن الغذائي ،بل إنها تتوقع الوصول إلى الاكتفاء الذاتي بالنسبة إلى أغلب السلع الغذائية.ويعد النهوض بالقطاع الفلاحي وزيادة قدرته التنافسية من أهم متطلبات استمرار نمو القطاع الزراعي، وتتحدد تنمية القطاع الفلاحي في توفير المدخلات البشرية والمادية[19]، والجدول التالي يوضح مساهمة القطاع الفلاحي في الناتج الإجمالي الوطني:

الجدول رقم 06:مساهمة القطاع الفلاحي في الناتج الإجمالي الوطني:

السنة	2000	2005	2012	2013	2014
النسبة٪	8.4	7.7	8.8	9.8	10.3

المصدر: التقرير الاقتصادي العربي الموحد 2015،ص407.

والملاحظ من خلال الجدول أن هناك زيادة في نسبة مساهمة القطاع الفلاحي في الناتج الإجمالي الوطني، وهذه الزيادة تبقى غير كافية مقارنة بنسبة الواردات الفلاحية، وما توفره الدولة من إمكانيات لهذا القطاع من خلال ما رأيناه من مخططات، ومن بينها سياسة القرض الرفيق.

ثالثا: القرض الرفيق كآلية للتنمية في الجزائر:

1ـ مفهوم القرض الرفيق:

هو قرض مصرفي أنشئ في إطار اتفاق بين كل من بنك الفلاحة والتنمية الريفية والبنك الوطني الجزائري لعام 2008، بالتعاقد مع وزارة الفلاحة والتنمية الريفية، لمنح الفلاحين (بصفة فردية) أو لمن هم منتظمون في تعاونيات أو تجمعات أو جمعيات أو فيدراليات، أوحدات الخدمات الفلاحية، أو القائمون بتخزين المنتجات الفلاحية ذات الاستهلاك الواسع)، قرض بسعر فائدة 0 ٪ بالنسبة للفلاح، وموسمي قصير المدى مدته سنة واحدة قابلة للتمديد إلى 6 أشهر في حالة الظروف القاهرة، يمنح لمستحقيه في إطار مساعدتهم لتحسين أداء مؤسساتهم الفلاحية وقد دخل حيز التنفيذ تحديداً بتاريخ 10 أوت 2008، وتمت المصادقة عليه بقانون المالية التكميلي 2008 تحت الأمر رقم 08ـ02 بتاريخ 24 جويلية 2008، المتعلق بقانون المالية التكميلي

لعام 2008 [20]. وأهم ما يشمل :[21]

ـ اقتناء مواد المكونات الضرورية المتعلقة بنشاط الاستغلال الفلاحي (البذور، المشتلات، الأسمدة، المبيدات...).

ـ اقتناء الأعلاف للحيوانات المخصصة للتربية (كل الأنواع) ووسائل السقي ومنتجات الأدوية البيطرية.

ـ اقتناء المواد الفلاحية لتخزينها ضمن نظام مراقبة المنتجات الفلاحية الواسعة الاستهلاك "سيربالاك".

ـ تقوية قدرات الاستغلال الفلاحي.

ـ تحسين نظام الري (تعبئة وكفاءة استخدام المياه).

ـ شراء المعدّات الفلاحية في إطار قرض الائتمان.

ـ بناء أو إعادة تأهيل البنية التحتية لتربية المواشي والتخزين على مستوى المستغلات الفلاحية وبناء البيوت البلاستيكية.

ـ تعمير الإسطبلات أو إعادة تعميرها.

2ـ مميزاته:

أ ـ أنه تمويل قصير الأجل، وهو أحد أنواع مصادر التمويل الخارجي، ويتم منحه إلى الأفراد أو المؤسسات على أن يتم سداده خلال مدة لا تزيد عن السنة[22]. وتم تطبيقه في الجزائر لما يحمله من إيجابيات نذكر منها[23] :

- ضعف نسبة المخاطرة لقصر فترة التسديد التي تجعله أقل خطورة.
- الحصول عليه بأقل تكلفة من التمويل متوسط وطويل الأجل.
- يغطي الاحتياجات الموسمية وليس النقص في السيولة مما يجعل الأفراد أو المؤسسات تقوم بالبحث عن تمويل قصير الأجل بدلا من متوسط وطويل الأجل.

ب ـ كل مستفيد من القرض "رفيق"، يسدّد قرضه بعد مهلة سنة، تقوم وزارة الفلاحة والتنمية الريفية من تسديد الفوائد عليه، وله الحق في الاستفادة من قرض آخر من نفس النوع في السنة الموالية.

ج ـ كل مستفيد من قرض "رفيق"، لا يسدّد بعد مهلة سنة واحدة، تمدّد له المهلة بستة (06) أشهر في حال تعرّضه لظروف قاهرة، ويفقد حق تسديد الفوائد من طرف وزارة الفلاحة، وإمكانية الحصول على قرض آخر.

د ـ البنك الذي يملك اتفاقية يمكنه، بطلب منه، الاستفادة من دعم المصالح التقنية لوزارة

الفلاحة والتنمية الريفية.

3- دوافع اختياره كآلية لتمويل القطاع الفلاحي في الجزائر:

3 ـ 1 ـ جاء ضمن سلسلة من الإصلاحات التي عرفتها السياسات الزراعية المنفذة في الجزائر؛ حيث اتسمت في العقود الثلاثة الماضية بعدم الاستمرارية، فقد تميزت فترة الستينات بتجربة الإدارة الذاتية وإعادة التحويل الجزئي لنظام الإنتاج أما فترة السبعينات فقد عرفت المشاركة المؤسسية للدولة في إدارة القطاع، ليأتي في فترة الثمانينات سياسة الإصلاح الزراعي الذي حاول ضمان الانتقال السلس نحو اقتصاد السوق، وتشجيع الزراعة الخاصة لأن هذه الفترة من القرن الماضي، وبفعل أزمة المديونية الدولية لعام 1982، وما نتج عنها من زيادة لمعدلات البطالة والفقر، واختلال حاد في توزيع الدخل بين أفراد المجتمع الجزائري، فالبيانات تشير إلى أن نسبة الفقر وفق خط الفقر الوطني قد ارتفعت من حوالي 8 ٪ عام 1988، إلى أكثر من 12 ٪ مع دخول الألفية الراهنة عام 2000 (ينظر الجدول رقم : 07).

الجدول رقم 07 : تطور نسبة الفقر وتوزيع الدخل في الجزائر 1988 إلى 2000

السنة/المؤشر	نسبة الفقر وفق خط الفقر الوطني	نسبة الفقر وفق خط الفقر الدولي	مؤشر جيني لتوزيع الدخل ٪
1988	8.1	6.61	40.14
1995	14.1	6.79	35.33
2000	12.1	....	36.90

المصدر : التقرير الاقتصادي العربي الموحد، 2015، ص 390 .

وأما في فترة التسعينيات فقد شهدت تحرير النظام وانسحاب الدولة في سياق برنامج التكيف الهيكلي، ورغم ذلك لم تنجح في تحسين أداء القطاع.

وشهدت الألفية الجديدة العديد من الإصلاحات والسياسات التي نشطت القطاع، سميت بسياسة الإنعاش الاقتصادي، وطبقت هذه السياسة بعدة مخططات، بدية بالمخطط الوطني للتنمية الفلاحية، والمخطط الوطني للنمو، ومن بين أدوات هذه المخططات تمويل القطاع الفلاحي عن طريق القرض الرفيق، وكان سبب اختياره تراجع القدرة المالية للأفراد (الطبيعيين والمعنويين) في الجزائر، وبالتالي عدم تمكنهم من توفير الضمانات الكافية للاقتراض من المصارف التقليدية، فكان من الضروري البحث عن سبل جديدة للتمويل تتوافق مع المتغيرات الاقتصادية، أضف إلى ذلك زيادة الفقراء والبطالين والفلاحين، الذين ارتفع عددهم بشكل جد ملحوظ بمعدل سنوي قارب 1 ٪ خلال الفترة ما بين عامي 2000 و2008، إضافة إلى ارتفاع عدد

السكان الريفيين من حدود 12.6 ألف نسمة العام 2000 إلى أكثر من 13.8 ألف نسمة العام 2008، وكذلك السكان الزراعيون الذين لم يتجاوز عددهم عام 2000 الـ 7.2 ألف زراعي، ليلامس عتبة 7.8 ألف زراعي عام 2008 (ينظر الجدول رقم : 08).

الجدول رقم 08 : تطور السكان الريفيين والسكان الزراعيين في الجزائر من 2000 إلى 2008

	السكان الريفيون (ألف نسمة)	السكان الزراعيون (ألف نسمة)
2000	12.960	7.262
2005	13.159	7.448
2006	13.321	7.486
2007	13.684	7.525
2008	13.843	7.780
التغير السنوي	٪0.8	٪0.9

المصدر: التقرير الاقتصادي العربي الموحد، 2010، ص 329.

3 ـ 2. من بين الدوافع لاختيار القرض الرفيق الجانب العقائدي الذي يعتبر مقررا عند الكثير من الفلاحين في عملية الاقتراض، خاصة وأن الجزائريين مسلمون، وجل الفلاحين من المناطق المحافظة دينيا، فالكثير منهم يعزفون عن الاقتراض بسبب سعر الفائدة الربوي. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية كانت تلك الزيادة عبئا قد لا يتمكن الكثير منهم الوفاء بها بسبب نسبها العالية. كل ذلك وغيره، فرض على الحكومة الجزائرية البحث عن سياسة تمويل وفق ذلك المتغير، فكانت سياسة القرض الرفيق.

3 ـ 3 ـ وجاءت سياسة القرض الرفيق نتيجة للواردات الزراعية للدولة التي شهدت ارتفاعا ملموسا بمعدل سنوي تجاوز 12 ٪ خلال العشرية الأولى من القرن الحالي؛ فمثلا ومع دخول الألفية قفزت الواردات الزراعية من حدود 2.78 مليون دولار عام 2000 إلى أكثر من 7 مليون دولار عام 2008، مرورا بـ 4.5 مليون عام 2005، وأكثر من 6 مليون العام 2007 (ينظر الجدول رقم : 09).

الجدول رقم 09 : الصادرات والواردات الزراعية الجزائرية من 2000 إلى 2008

(مليون دولار)	الصادرات الزراعية	الواردات الزراعية
2000	111	2.782
2005	164	4.539
2006	165	4.677
2007	181	6.077

2008	190	7.031
التغير السنوي	٪ 6.9	٪ 12.3

المصدر: التقرير الاقتصادي العربي الموحد، 2010، ص 334.

4. واقع القرض الرفيق:

جاءت سياسة القرض الرفيق في إطار مخطط برنامج دعم النمو الفلاحي والريفي، حيث منح بنك الفلاحة والتنمية الريفية ما قيمته 6.84 مليار دج للفلاحين في إطار قرض رفيق منذ انطلاقته الفعلية في أكتوبر 2008 إلى غاية نهاية شهر جوان 2009. وقد عرف هذا الإجراء بعد سنة فقط من انطلاقه نجاحا كبيرا؛ وسمح بمرافقة 7555 زبونا بين فلاحين خواص ومزارع نموذجية وتعاونيات للحبوب ومؤسسات عمومية بقيمة 6.84 مليار دج. وقد جاء هذا الإجراء في إطار تطبيق ترتيبات قانون التوجيه الفلاحي وبرنامج تجديد الاقتصاد الفلاحي والريفي. وحسب الفروع فقد نال فرع زراعة الحبوب حصة الأسد من خلال منحه 6707 قرض بقيمة 3.74 مليار دج يليه فرع تربية المواشي ب312 قرض بقيمة 779.8 مليون دج، وقد استفاد فرع البطاطا من 263 قرض بقيمة 1.48 مليار دج، متبوعا بفرع تربية الدواجن 126 قرض بقيمة 558.8مليون دج، والبقول الأخرى 60 قرض بقيمة 80.98 مليون دج، وغرس الأشجار 49 قرض بقيمة 80.13 مليون دج، وتربية الأبقار 31قرض بقيمة 62.47 مليون دج، وفروع أخرى 7 قروض بقيمة 51.12 مليون دج.وحسب الولايات تأتي ولاية تيارت في المركز الأول من عدد القروض الممنوحة ب720 قرض، متبوعة بقسنطينة ب658 قرض، وميلة 362 وقالمة والأغواط 341 قرض لكل منهما، وغليزان 334 قرض، وسكيكدة 332قرض وخنشلة 292قرض ...[24].

وقد بلغت قيمة القروض التي استفاد منها الفلاحون في إطار ما يعرف بقرض رفيق ما يقارب الألف مليار سنتيم، منحها بنك الفلاحة والتنمية الريفية؛ حيث شملت(مست) أكثر من 15300 فلاح، استفادوا من قرض رفيق، بما يقارب حوالي 10 ملايير دينار، مست جميع ولايات الوطن[25].

وقد عرفت سياسة القرض الرفيق إقبالا متزايدا في السنوات الأخيرة؛ حيث بلغ عدد الملفات المعالجة إلى غاية سبتمبر 2013 حوالي 15300 ملف مقارنة بـ 6000 ملف خلال سنة 2008، وهي سنة الانطلاق، وسيعرف هذا القرض إقبالا بسبب إسقاط شرط عقد الملكية للأراضي الفلاحية[26].

الخاتمة

وفي النهاية تبين أن الجزائر تبنت سياسة التمويل المصغر، والذي يعتبر أحد أهم المصادر

لتعزيز القطاع الفلاحي لما يحمله من مزايا وايجابيات، ولكن في واقع الأمر نجد أن الإنتاج الفلاحي لا يزال عاجزا على تلبية الطلب المحلي المتزايد على الغذاء، وهو ما عرفناه من خلال ارتفاع الواردات الغذائية والذي أدى إلى زيادة الفجوة الغذائية، رغم الإمكانيات التي يعتمد عليها القطاع الفلاحي في الجزائر، حتى صنفت الجزائر في سنة 2012 ضمن تقرير عالمي حول الأمن الغذائي في المرتبة 73 من 107 دولة شملها التصنيف، وهذا الوضع راجع إلى :

1 ـ إن عدم تحقيق الأمن الغذائي في الجزائر راجع إلى ضعف الرقابة على البرامج الداعمة والمبالغ المقدمة للدعم الفلاحي.

2 ـ هناك مجهودات كبيرة في الجزائر لتمويل القطاع الفلاحي، لكن لم تحقق هذه التمويلات الهدف المرجو منها، ولنجاح سياسة التمويل في الجزائر لابد أن تراعى فيها الشروط الآتية[27]:

- لكي يكون القرض ذو فعالية يجب أن يهيأ المناخ المناسب لاستخدامه حتى يؤدي إلى زيادة الإنتاج الذي يترتب عليه زيادة الدخل الفلاحي، فزيادة الإنتاج إذا صاحبها نظام سليم للتسويق مع إعداد الطرق ووسائل النقل المناسبة تؤدي إلى تحقيق الرخاء وهو هدف منح القروض، وأما منح القروض دون تهيئة المناخ المناسب، فإن القروض ستتحول من استثمار يهدف إلى الإنتاج إلى استثمار لا هدف له.
- منح القروض يجب أن يؤسس على الحيازة وليس على الملكية، ذلك أن الكثير من الفلاحين ليست لهم ملكية ثابتة، وهذا يقيد من طاقتهم في الاقتراض .
- على المؤسسة المقرضة أن تضع خطة بسيطة توضح فيها شروط الإقراض حتى يستطيع كل فلاح الاستفادة من هذه القروض واستخدامها في الوقت المناسب.
- يجب على الفلاحين مهما كانت مستوياتهم أن يعملوا على الوفاء بالتزاماتهم تجاه مؤسسات الإقراض، ويمكن لهم ذلك عن طريق اتباعهم لأساليب الإنتاج الحديثة، سواء عن طريق تنويع الإنتاج الفلاحي وإدخال مختلف تقنيات الإنتاج أو عن طريق التسويق المنظم للمنتجات.
- كنتيجة للطبيعة الاحتمالية للإنتاج الفلاحي، يجب على الفلاحين القيام بعملية التأمين على المحاصيل الفلاحية لدى المؤسسات المختصة.
- يجب تحديد قيمة القروض على أساس قواعد منظمة تراعي فيها احتياجات مختلف مناطق الإنتاج وطبقات المقترضين، وهذا التنظيم يحتاج إلى تدعيم مؤسسات الائتمان حتى تصبح قادرة

على القيام بهذه المهام بكفاءة، خاصة بالنسبة لصغار الفلاحين.

- يجب استخدام القروض الفلاحية في الأغراض التي صرفت من أجلها، كما يجب أن لا تتوقف وظيفة البنوك على منح القروض فقط، وإنما يجب عليها متابعة استخدامها في الأغراض التي منحت من أجلها.
- يجب على البنوك التأكد من أن استخدام القرض الممنوح سوف يعطي إيرادا يكفي لتسديد ودفع الفوائد عليه مع ترك ربح مناسب للفلاح.
- يجب أن تكون مواعيد سداد القروض تبعا لمواعيد استلام الدخل وعلى أقساط، تسهيلا للدفع.

الحواشي والإحالات:

1. منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، حالة الأغذية والزراعة: التجارة الزراعية والفقر هل يمكن توظيف التجارة لصالح الفقراء ؟سلسلة دراسات الزراعة رقم 36، روما 2005، ص81.
2. المنظمة العربية للتنمية الزراعية: أعضاء الجمعية العمومية للمنظمة العربية للتنمية الزراعية (وزراء الزراعة العرب)، جانفي 1996بتونس العاصمة.
3. صبحي القاسم، واقع الأمن الغذائي العربي ومستقبله، دار الفارس ، عمان، 2010، ص10.
4. ينظر: محمد ولد عبد الدايم، مفاهيم تتعلق بالأمن الغذائي، www.aljazeera.net . (بتصرف). و انظر في ذلك: سامي عفيفي حاتم، التجارة الخارجية بين: التنظير والتنظيم، الطبعة الثانية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1993.وزايري بلقاسم، اقتصاديات التجارة الدولية، دار الأديب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006.
5. سليمان ناصر، التمويل قصير الأجل وتطبيقاته في البنوك الإسلامية نموذج الخصم والإعتماد المستندي، مداخلة ضمن الملتقى الوطني حول "المنظومة المصرفية قي الألفية الثالثة: منافسة- مخاطر و تقنيات"، المنعقد بكلية علوم التسيير-جامعة جيجل – الجزائر، أيام 06-07 جوان 2005، ص 03.
6. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المطبعة الحسينية، القاهرة، 1344هـ، ج 4، ص 25 ، (مادة : المال) .
7. طارق الحاج، مبادئ التمويل، دار صفاء، عمان. الأردن،2010، ص21.
8. حسين عطاء غنيم، دراسات في التمويل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة،2005،ص02.
9. هيثم صاحب عجام، علي محمد سعود، التمويل الدولي، دار الكندي، الأردن،2002، ص23.
10. حسين عطا غنيم، دراسات في التمويل، مرجع سابق، ص 248.
11. عبد الغفار حنفي، أساسيات التمويل والإدارة المالية، الدار الجامعية، القاهرة، مصر،2007، ص 452.
12. عدنان تايه النعيمي وآخرون، الدارة المالية(النظرية والتطبيق)، دار المسيرة، عمان، الأردن،2007، ص 352.
13. بونوة شعيب وبودلال علي، إشكالية التمويل والسياسة المنتهجة لإنعاش هذا القطاع، مداخلة في الملتقى الدولي حول التنمية الفلاحة الصحراوية كبديل للموارد الزائلة، جامعة بسكرة، ص 135.
14. علي محمود فارس وآخرون، أسس الإقراض الزراعي والتمويل التعاوني، منشورات جامعة المختار البيضاء، ليبيا،2005، ص24،23.
15. رشا محمد سعيد أمي استيتيه، تمويل القطاع الزراعي في الأردن ،مذكرة ماجستير في العلوم الاقتصادية، قسم

الدراسات العليا، جامعة الأردن، 1999، ص14.
16. تقرير وزارة الفلاحة لسنة 2000، ص40.
17 . فوزية غربي،الزراعة العربية وتحديات الأمن الغذائي حالة الجزائر،ط2010،1،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ص119.
18. فوزية غربي،مرجع سابق،ص171.
19. فوزية غربي، مرجع سابق، ص 80. 81.
20. حول مفهوم القرض الرفيق، انظر: موقع وزارة الفلاحة والتنمية الريفية:
. http://www.minagri.dz/actualites.html
21. انظر موقع وزارة الفلاحة والتنمية الريفية،والجريدة الرسمية العدد 58 سنة 2008.
22. عدنان تايه النعيمي وآخرون،الإدارة المالية(النظرية والتطبيق)،دار المسيرة،عمان،الأردن،2007،ص352.
23. عدنان هاشم السامرائي، الادارة المالية ، دار زهران، عمان. الأردن،1997،ص 264.
24 انظر: جريدة النهار الجديد، عدد 6755، الصادرة بتاريخ 2009/09/13، على الموقع:
www.ennaharonline.com
25. انظر:سمية يوسفي، مقال في جريدة الخبر الصادرة يوم 01 جانفي 2014، على الموقع:
www.elkhabar.com
26. انظر: جريدة وكالة الأنباء الجزائرية، الصادرة يوم 2013/12/26، على الموقع:
www.djazairers.com
27 . خلف بن سليمان بن صالح النمري ، الخصائص والقواعد الأساسية للاقتصاد الزراعي في الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، 1999،ص 34.

The problem of food security in Algeria

Ali BELLAMOUCHI *

Abstract:

This article poses the problem of food security that have emerged in many countries of the world, including Algeria, which has adopted several policies to reduce this problem, through the financing of the agricultural sector, which is considered the most important sector for providing food and self-sufficiency. Therefore, the agricultural sector has been financed through the " Loan Rafik ", which falls within the short-term financing, where this funding was adopted in October 2008.

This article addresses the issue of food security and agricultural financing, the reality of food security in Algeria, and finally, the " Loan Rafik " as a mechanism to promote, develop and diversify the agricultural sector products to achieve food security.

Keywords: Food security, self-sufficiency, the agricultural sector, agricultural finance, " Loan Rafik ".

*Maître-assistant (A) – institut des sciences islamiques - Université d'El-oued-Algérie.

قياس عناصر قائمة الميزانية وفق النظام المحاسبي المالي (SCF)
* دراسة تحليلية *

بقلم
د/ محمد فيصل مايده(*) وأ.د/ جمال خنشور (**)

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على عملية القياس المحاسبي لعناصر قائمة المركز المالي (الميزانية) وفق ما جاء به النظام المحاسبي المالي، الذي يتماشى مع معايير المحاسبة الدولية، حيث تمت مواكبة وعصرنة تطبيقاتنا المحاسبية مع التطبيقات الدولية للمحاسبة، التي يعتبر القياس المحاسبي اللبنة الأساسية فيها لإنتاج التقارير والقوائم المالية، والتي تعدد مستخدموها كما تطورت وزادت حاجة هؤلاء لهذا النوع من المعلومات، حيث أضحت تشكل أساس عملي لقراراتهم الاقتصادية، ولطالما كانت وظلت تمثل الميزانية أحد أهم القوائم المالية، لما تحتويه من معلومات تشكل أساس تشخيص الوضعية المالية للمؤسسة، وفي هذا الإطار خص النظام المحاسبي المالي عناصر قائمة الميزانية بمجموعة نصوص توضح إجراءات تقييمها، وهو ما سوف نحاول بيانه من خلال هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: النظام المحاسبي المالي، عناصر الأصول، عناصر الخصوم، القياس المحاسبي.

مقدمة

تعتبر القوائم المالية الوسيلة الأساسية للإبلاغ المالي بين المؤسسة والأطراف المهتمة بنشاطها، والتي من خلالها ستتمكن تلك الأطراف من التعرف على العناصر الرئيسية المؤثرة على المركز المالي للمؤسسة وما حققته من نتائج، ومن المزايا التي جاء بها النظام المحاسبي المالي هو تطوير

(*) أستاذ مساعد "أ" بكلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير ـ جامعة بسكرة.
mohamedfaissel_maida@yahoo.fr
(**) أستاذ بكلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير ـ جامعة بسكرة.
khenchour_djamel@yahoo.fr

طريقة إعداد وعرض القوائم المالية بشكل يسمح بتوفير معلومة موثوق بها وقابلة للمقارنة، وعليه فإن كل المؤسسات المعنية بتطبيقه، ملزمة بإعداد وعرض قوائم مالية في نهاية الدورة المحاسبية المحددة عادة بـ 12 شهرا، وهي: الميزانية، حساب النتيجة، جدول التدفقات النقدية، جدول التغير في حقوق الملكية، ملحق يبين القواعد والطرق المحاسبية المستعملة ويوفر معلومات مكملة عن الميزانية وحساب النتيجة.

أولا: ماهية النظام المحاسبي المالي

1- تعريف النظام المحاسبي المالي:

يتضمن النظام المحاسبي المالي شقين، أحدهما قانوني والآخر اقتصادي، يمكن توضيح كل منهما على النحو الآتي:

1.1- من الناحية القانونية: هو مجموعة من الإجراءات والنصوص التنظيمية التي تنظم الأعمال المالية والمحاسبية للمؤسسات المجبرة على تطبيقه وفقا لأحكام القانون، ووفقا لمعايير المحاسبة والتقارير المالية الدولية المتفق عليها[1].

2.1- من الناحية الاقتصادية: لقد نصت المادة رقم 03 من القانون 07- 11 المؤرخ في 25 نوفمبر 2007، والذي يدعى في صلب هذا القانون بـ "المحاسبة المالية":هو نظام لتنظيم المعلومة المالية يسمح بتخزين معطيات قاعدية عددية وتصنيفها وتقديمها وتسجيلها وعرض كشوف تعكس صورة صادقة عن الوضعية المالية وممتلكات الكيان ونجاعته ووضعية خزينته في نهاية السنة المالية[2].

2- أهداف النظام المحاسبي المالي: يمكن إبراز أهم أهداف تطبيق النظام المحاسبي المالي كما يلي[3]:

- تبسيط قراءة القوائم المالية بلغة محاسبية موحدة؛
- فرض رقابة على الشركات التابعة والفروع للشركة الأم؛
- تقليص التكاليف الناتجة عن عملية ترجمة أو تحويل القوائم المالية من النظام المحاسبي للبلد الذي تعمل به الشركات التابعة والفروع إلى النظام المحاسبي للشركة الأم؛
- توحيد الطرق المحاسبية المعتمد في عملية التقييم الخاصة بالمخزونات وإعادة تقييم عناصر الميزانية، حساب الاهتلاكات وكيفية معالجة المؤونات، وتوحيد الإجراءات المحاسبية بهدف الوصول إلى قوائم مالية موحدة؛
- يسمح بتوفير معلومات مفصلة ودقيقة تعكس الصورة الحقيقية للوضعية المالية للشركة؛
- توضيح المبادئ المحاسبية الواجب مراعاتها عند التسجيل المحاسبي والتقييم، وكذا إعداد

القوائم المالية مما يقلص من حالات التلاعب؛

- يستجيب لاحتياجات المستثمرين الحالية والمستقبلية، كما أنه يسمح بإجراء المقارنة؛

- يساهم في تحسين تسيير المؤسسات من خلال فهم أفضل للمعلومات التي تكون أساس لاتخاذ القرار وتحسين اتصالاتها مع مختلف الأطراف المهتمة بالمعلومات المالية؛

- يسمح بالتحكم في التكاليف مما يشجع الاستثمار ويدعم القدرة التنافسية للشركة؛

- يسهل عملية مراقبة الحسابات التي ترتكز على مبادئ محددة بوضوح؛

- يشجع الاستثمار الأجنبي المباشر نظرا لاستجابة احتياجات المستثمرين الأجانب؛

- تحسين تسيير القروض من طرف البنوك من خلال توفير وضعية مالية وافية من قبل المؤسسات؛

- يسمح بمقارنة القوائم المالية للمؤسسات مع مؤسسات أخرى من نفس القطاع، سواء داخل الوطن أو خارج الوطن أي من الدول التي تطبق المعايير المحاسبية الدولية؛

- يؤدي إلى زيادة ثقة المساهمين بحيث يسمح لهم بمتابعة أموالهم في المؤسسة؛

- يسمح للمؤسسات الصغيرة بتطبيق محاسبة مالية مبسطة؛

- يعتمد على القيمة العادلة في تقييم أصول المؤسسة، بالإضافة إلى التكلفة التاريخية المعتمدة في المخطط الوطني للمحاسبة مما يسمح بتوفير معلومات مالية تعكس الواقع الاقتصادي؛

- تقديم صورة وافية عن الوظيفة المالية للمؤسسة من خلال استحداث قوائم مالية جديدة، ألا وهما قائمتي التدفق النقدي والتغير في حقوق الملكية، بالإضافة إلى جدول حساب النتيجة حسب الوظيفة.

3- مميزات النظام المحاسبي المالي (SCF): يتميز النظام المحاسبي المالي بالمميزات التالية[4]:

- وجود إطار تصوري للمحاسبة يحدد بطريقة واضحة الاتفاقات والمبادئ الأساسية للمحاسبة ويحدد الأصول والخصوم ورؤوس الأموال الخاصة والتكاليف والمنتجات؛

- توضيح قواعد تقييم وحوسبة كل العمليات، بما فيها تلك التي لم ينص المخطط الوطني للمحاسبة بشأنها على المعالجة المحاسبية مثل: مثل القرض الإيجاري، الامتيازات؛

- وصف محتوى كل واحدة من الوضعيات المالية التي ينبغي أن تقدمها للمؤسسات وتقديمها طبقا لذلك المقترح وفق المعايير الدولية؛

- الإجبار على تقديم الحسابات الموحدة والحسابات المشتركة بالنسبة للمؤسسات التابعة لنفس سلطة القرار؛

- التكفل بالقواعد العصرية المتعلقة بتنظيم المحاسبة، خاصة فيما يتعلق بمسك المحاسبة بواسطة أجهزة الإعلام الآلي؛

- وضع نظام محاسبة مبسط، يرتكز على محاسبة خزينة بالنسبة للمؤسسات المصغرة والتجار الصغار؛
- توسيع مجال التطبيق، مقارنة بالمخطط الوطني للمحاسبة الذي سيسمح من الآن فصاعدا، بتغطية كل المؤسسات التي ستنتج حسابات مهما كان قطاع نشاطها وحجمها.

ثانيا: الإطار التصوري للنظام المحاسبي المالي:

يتضمن النظام المحاسبي المالي إطارا تصوريا للمحاسبة المالية، ومعايير محاسبية ومدونة حسابات تسمح بإعداد قوائم مالية على أساس المبادئ العامة المعترف بها، ويعتبر هذا الإطار من بين المفاهيم الجديدة التي جاء بها النظام المحاسبي المالي، ويعتبر من الإضافات الهامة بالمقارنة مع المخطط الوطني للمحاسبة لسنة 1975، يبرز المفاهيم ويحدد المبادئ والقواعد التي تشكل أساس إعداد القوائم المالية، ويكون بذلك قاعدة هامة تعتمد عليها المحاسبة، التي تخضع لتنظيم شامل يسمح بتوضيح كل الأمور المتعلقة بمسك المحاسبة، وأخذ الحسابات وتسجيل العمليات فيها.

1- تعريف الإطار التصوري: يعرف الإطار التصوري مختلف المفاهيم التي تشكل أساس إعداد القوائم المالية، بحيث يوضح الفرضيات والمبادئ المحاسبية التي يتعين التقيد بها، ويعطي التعاريف لعناصر القوائم المالية المتمثلة في الأصول، الخصوم، رؤوس الأموال الخاصة، النواتج والأعباء، إضافة إلى توضيح الخصائص النوعية للقوائم المالية وتحديد مجال التطبيق، ويمكن إبراز أهمية هذا الإطار في العناصر التالية[5]:

- يشكل مرجعا لوضع معايير محاسبية جديدة؛
- يسهل تفسير المعايير المحاسبية، وفهم العمليات أو الأحداث غير المنصوص عليها بوضوح في التنظيم المحاسبي.

2- مجال التطبيق: يطبق النظام المحاسبي المالي على كل شخص طبيعي ومعنوي ملزم بموجب نص قانوني أو تنظيمي بمسك المحاسبة، ويستثنى في هذا المجال الأشخاص المعنويين الخاضعين لقواعد المحاسبة العمومية، ومنه يلتزم بمسك المحاسبة كل من[6]:

- الشركات الخاضعة لأحكام القانون التجاري؛
- التعاونيات؛
- الأشخاص الطبيعيين أو المعنويين المنتجين للسلع والخدمات التجارية وغير التجارية، إذا كانوا يمارسون نشاطات اقتصادية مبنية على عمليات متكررة؛
- كل الأشخاص الطبيعيين أو المعنويين الخاضعين لذلك بموجب نص قانوني أو تنظيمي؛
- ويمكن للمؤسسات الصغيرة التي لا يتعدى رقم أعمالها وعدد مستخدميها ونشاطها الحد المعين أن تمسك محاسبة مالية مبسطة.

3- فروض النظام المحاسبي المالي: يحتوي الإطار التصوري للنظام المحاسبي المالي على فرضيات محاسبية أساسية، يمكن أن نستعرضها فيما يلي[7]:

1.3- محاسبة الالتزام (التعهد): حسب هذا الفرض يتم تسجيل أثر التعاملات والأحداث محاسبيا وقت حدوثها وليس عند إتمام عملية الدفع أو استلام النقدية المقابلة لها، أي عند استحقاقها بصرف النظر عن تحصيلها أو تسديدها، بحيث تسجل في المستندات المحاسبية وتقدم في القوائم المالية للدورات التي ترتبط بها هذه الأحداث.

2.3- استمرارية النشاط: يفترض بأن لا تكون للمؤسسة عند إعداد قوائمها المالية أي رغبة أو ضرورة لإنهاء أنشطتها أو التقليص من حجمها، وإذا توفرت هذه الرغبة أو الضرورة فان المؤسسة تعد قوائمها المالية بطريقة مختلفة ينبغي الإشارة إليها في الملحق.

ثالثا: قياس عناصر الميزانية (قائمة المركز المالي):

حسب النظام المحاسبي المالي فإن الميزانية تهدف إلى قياس المركز المالي للمؤسسة، وهذا من خلال معرفة قيمة الموارد التي هي تحت رقابة المؤسسة ومعرفة هيكلها المالي خلال فترة زمنية معينة، ولتحقيق ذلك فإن عناصر الميزانية يتم عرضها حسب درجة السيولة التي على أساسها تصنف الأصول إلى أصول جارية وأصول غير جارية وتصنف الخصوم على أساس درجة استحقاقها إلى رؤوس الأموال الخاصة، الخصوم غير الجارية والخصوم الجارية.

تعريف 01: تعرف الميزانية على أنها وثيقة مالية ختامية تقوم على أساس عرض صافي ذمة المؤسسة، أي ما لها من أصول وما عليها من ديون، بما يسمح بمعرفة صافي مركزها المالي، أي صافي الفوائد التي ترجع إلى أصحاب المؤسسة ومساهميها، وهو ما يجعل هذه القائمة بامتياز أكثر القوائم المالية أهمية بالنسبة للمستثمرين[8].

تعريف 02: تعرف الميزانية على أنها: قائمة تلخيصية تعكس الوضعية المالية للمؤسسة، فهي بمثابة مرآة عاكسة تبين ما لها من موجودات (استخدامات) وتسمى الأصول وما عليها من مطلوبات (التزامات) وتسمى بالخصوم من قبل الملاك أو الغير ولهذا تسمى قائمة المركز المالي[9].

1- الأصول:

1.1- تعريف الأصول: هي عبارة عن مجموعة من الوسائل التي تملكها المؤسسة أو أن تكون تحت سيطرتها من أجل الحصول على منافع اقتصادية مستقبلية نتيجة لأحداث سابقة، وطبقا للقاعدة العامة لقياس الأصول، يدرج الأصل العيني أو المعنوي أو المالي في الحسابات كأصل في حالة ما[10]:

- إذا كان من المحتمل أن تؤول عنه منافع اقتصادية مستقبلية مرتبطة به إلى المؤسسة؛

- إذا كانت تكلفة الأصل من الممكن قياسها بصورة صادقة؛
- إذا كان الأصل محددا أي منفصل بحيث يمكن بيعه أو تأجيره.

2.1- تصنيف الأصول: تصنف الأصول بشكل عام إلى فئتين رئيسيتين وذلك وفقا لمعياري السيولة والفترة الزمنية وهذا ما اعتمد في النظام المحاسبي المالي، فالأصل الأسرع تحولا إلى سيولة يدرج في آخر الميزانية مثل البنك والصندوق، أما بالنسبة للعناصر البطيئة التحول إلى سيولة فيتم إدراجها في أعلى الميزانية مثل الأراضي والمباني لأن الهدف من اقتنائها هو استعمالها لمدة تفوق السنة المالية الواحدة.

1.2.1- الأصول غير الجارية (التثبيتات): تصنف الأصول غير الجارية إلى ثلاثة عناصر رئيسية كالآتي[11] :

1.1.2.1- التثبيتات العينية: حسب البند 121-1 من النظام المحاسبي المالي يعرف التثبيت العيني على أنه أصل عيني يحوزه الكيان من أجل الإنتاج، تقديم الخدمات، الإيجار والاستعمال لأغراض إدارية والذي يفترض أن تستغرق مدة استعماله إلى ما بعد السنة المالية الواحدة.

وطبقا للقاعدة العامة يتم إدراج التثبيتات العينية في الحسابات كأصل إذا كان:

- من المحتمل أن تؤول منافع اقتصادية مستقبلية مرتبطة به إلى الكيان؛
- تكلفة الأصل من الممكن تقييمها بصورة صادقة.

1- التقييم الأولي للتثبيتات العينية: عند اقتناء تثبيت عيني من طرف المؤسسة فإنه يقيم مبدئيا بالتكلفة.

- حالة الشراء: تسجل التثبيتات العينية بتكلفة شرائها والتي تضم حسب النظام المحاسبي المالي (SCF) العناصر التالية[12]:

- سعر الشراء خارج الرسم القابل للاسترجاع مطروحا منه التخفيضات التجارية؛
- تكاليف مباشرة ضرورية لبدء استعمال الأصل، مثل مصاريف النقل، أعباء المستخدمين، الجمارك، التركيب، أتعاب المهندسين، مصاريف تحضير وتهيئة الموقع...الخ؛
- المصاريف المتوقعة لتفكيك الأصل أو إعادة الموقع لوضعه الأصلي عند انتهاء فترة الاستعمال المتوقعة؛
- تجارب التشغيل؛
- بعض الأعباء المتوقعة بالحيازة كعقد الموثق بالنسبة لاقتناء الأراضي أو المباني؛
- وتستثنى من التكلفة العناصر التالية: مصاريف إدارية وأعباء عامة، مصاريف الانطلاق والمصاريف السابقة لعملية الاستغلال، خسائر التشغيل الأولي، تكاليف القرض الممول لاقتناء

التثبيت العيني، باستثناء تبني الخيار المسموح به في ظل النظام المحاسبي المالي.

– حالة الإنتاج: في هذه الحالة يسجل التثبيت العيني حسب النظام المحاسبي المالي بتكلفة إنتاجه، والتي يتم الحصول عليها عن طريق إضافة العناصر التالية[13]:

- سعر شراء المواد الأولية؛
- التكاليف المباشرة لعملية الإنتاج؛
- التكاليف غير المباشرة لعملية الإنتاج بنوعيها الثابتة والمتغيرة.

لم يتعرض النظام المحاسبي المالي إلى مكونات تكلفة الإنتاج بالتفصيل، لكن حسب المعيار الدولي 16، فإن عناصر التكلفة مكونة من الآتي:

- الأعباء المباشرة للإنتاج والتي يتم توزيعها دون حساب وسيط إلى تكلفة الأصل أو الخدمة المحددة؛
- الأعباء غير المباشرة الثابتة للإنتاج والتي تبقى ثابتة بمعزل عن حجم الإنتاج، مثل قسط اهتلاك المباني والمركبات والمنشآت التقنية، ويضاف إليها عند الاقتضاء اهتلاك تكاليف التفكيك؛
- الأعباء غير المباشرة المتغيرة للإنتاج والتي تتغير وفقا لحجم الإنتاج مثل اليد العاملة غير المباشرة.

– حالة التبادل: في بعض الحالات يمكن للمؤسسة أن تقوم بعملية تبادل تثبيت عيني مقابل أصول غير نقدية في نفس الوقت، يقيم الأصل العيني الذي حصلت عليه المؤسسة بالقيمة العادلة ما عدا حالة التبادل الحاصل والتي لا تمثل حقيقة تجارية أو انه يستحيل قياس القيمة العادلة بمصداقية سواء تعلق الأمر بالقيمة العادلة للأصل الحاصلة عليه أو بالنسبة للتثبيت العيني المتنازل عليه في إطار التبادل.

إن القيمة العادلة التي يجب الأخذ بها هي القيمة العادلة للتثبيت المتنازل عليه في إطار التبادل إلا إذا كانت القيمة العادلة للأصل الذي تم الحصول عليه أكثر واقعية، وإذا تعذر قياس الأصل الحاصل عليه بالقيمة العادلة فإنه يقيم ويظهر بصافي القيمة المحاسبية للأصل في إطار التبادل.

2– اهتلاك التثبيتات العينية: في نهاية السنة المالية وعند غلق الحسابات يتم رصد انخفاض في قيمة الأصل نتيجة لاستعماله وذلك وفقا للشروط التالية[14]:

- بالنسبة للأصول ذات الاستخدام المحدد زمنيا ولأسباب مادية، تقنية أو قانونية، فان المؤسسة تعد مخطط اهتلاك الذي يسمح بحساب القيمة المحاسبية الصافية لهذه الأصول؛
- بالنسبة للأصول المادية والتي لها قيمة حالية اقل، سواء من القيمة المحاسبية الصافية أو قيمتها الإجمالية، يجب إثبات الخسارة في قيمة الأصل.

- تعريف الاهتلاك: يعرف الاهتلاك حسب النظام المحاسبي المالي بأنه: استهلاك للمنافع الاقتصادية المرتبطة بالأصل ويتم إدراجه كعبء، ويوزع المبلغ القابل للاهتلاك وفقا لوتيرة

استهلاك المنافع الاقتصادية المنتظرة من استخدام هذا الأصل، وذلك مع مراعاة القيمة المتبقية لهذا الأصل في نهاية المدة النفعية له[15].

- طرق الاهتلاك: يتم إعداد مخطط الاهتلاك منذ لحظة دخول الأصل إلى ذمة المؤسسة وبداية تشغيله ويجب تبرير أي تعديل وذلك وفقا لأحد طرق الاهتلاك التالية[16]:

• طريقة الاهتلاك الثابت: ويتم احتساب الاهتلاك وفقا لهذه الطريقة على أساس زمني، فهي تحمل السنة المالية مبالغ متساوية من تكلفة الأصل على مدار عمره الإنتاجي، ومن مميزات هذه الطريقة سهولة الاستخدام وملاءمتها لاحتساب الاهتلاك عندما يتعرض الأصل للتقادم خلال فترة حياته الإنتاجية، ويحسب بالعلاقة التالية:

$$\text{قسط الاهتلاك السنوي} = \frac{\text{المبلغ القابل للاهتلاك}}{\text{العمر الإنتاجي للأصل}}$$

• طريقة الاهتلاك المتناقص: تعتمد هذه الطريقة على تطبيق نسبة مئوية ثابتة على قيمة متناقصة (القيمة القابلة للاهتلاك)، والقيمة القابلة للاهتلاك للسنة الأولى هي تكلفة الاقتناء أو الإنتاج، أما في السنوات الموالية فهي تمثل القيمة الباقية من خلال طرح اهتلاك السنة المالية الماضية من القيمة القابلة للاهتلاك الخاص بها، وهكذا مع كل سنوات العمر الإنتاجي للأصل وتفاديا من أن يكون مبلغ القسط الأخير أكبر من الأقساط السابقة نقوم بقسمة القيمة المسجلة الباقية على عدد السنوات الباقية من العمر الإنتاجي للأصل، وذلك حتى يصبح القسط السنوي المتناقص أقل من القسط الثابت للسنوات المتبقية.

وتحدد النسبة المئوية الثابتة من خلال ضرب معدل الاهتلاك الثابت للأصل في المعامل الضريبي، ويرتبط المعامل الضريبي بالعمر الإنتاجي للأصل، كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول يوضح المعدل الثابت لطريقة الاهتلاك المتناقص

السنوات	المعدل الضريبي	المعدل السنوي الثابت	المعامل (النسبة المئوية الثابتة)
3 أو 4 سنوات	1.5	T	T= 1.5*t
5 أو 6 سنوات	2	T	T= 2*t
أكثر من 6 سنوات	2.5	T	T = 2.5*t

المصدر: من إعداد الطالب، بالاعتماد على المادة 174 من قانون الضرائب المباشرة والرسوم المماثلة لسنة 2015.

• طريقة الاهتلاك عن طريق عدد وحدات الإنتاج: هناك بعض الأصول يرتبط تناقص واستنفاذ منافعها بعدد وحدات النشاط أو عدد وحدات الإنتاج، فاستهلاك منافع الأصل ليست تابعة للزمن، وإنما تابعة لكيفية الاستخدام، وتتمثل عدد وحدات النشاط أو الإنتاج في عدد

الكميات المنتجة، ساعات العمل أو عدد الكيلومترات المقطوعة...الخ، ومعدل الاهتلاك وفق هذه الطريقة يحسب بالعلاقة التالية:

$$\text{معدل الاهتلاك} = \frac{\text{القيمة القابلة للاهتلاك}}{\text{عدد وحدات الإنتاج}}$$

ويحسب قسط الاهتلاك السنوي كما يلي:

قسط الاهتلاك للسنة n = عدد الوحدات للسنة n× معدل الاهتلاك.

• طريقة الاهتلاك المتزايد (Softy):

يتم حساب قسط الاهتلاك في المؤسسة التي تستخدم هذه الطريقة بجمع سنوات العمر الإنتاجي المقدرة للأصل واستخراج قيمة الأصل المعدة للاهتلاك والتي تمثل تكلفة الأصل مطروحا منها القيمة المتبقية، ثم نقوم بحساب قسط الاهتلاك السنوي وفق العلاقة التالية:

قسط الاهتلاك السنوي = أساس الاهتلاك × n / N، بحيث:

N: تمثل مجموع عدد سنوات العمر الإنتاجي للأصل؛

n: تمثل عدد السنوات الباقية من عمر الأصل في بداية السنة.

ويرجع اختيار طريقة الاهتلاك إلى طبيعة الأصل المعني، حيث يجب على المؤسسة إتباع طريقة منطقية يراعى فيها التناقص في قدرة الأصل الإنتاجية.

ويتم إعداد مخطط اهتلاك الأصل عند دخوله المؤسسة وبداية تشغيله، ومن المحتمل أن تكون هذه المدة غير مناسبة، لذلك يجب أن ندرس دوريا المدة النفعية للأصل، القيمة المتبقية بحيث يتم تعديل مخطط الاهتلاك إذا كان هناك تغير، أما بالنسبة للأصول المفككة فيتم إعداد جدول اهتلاك لكل عنصر من التجهيزات القابلة للتفكيك، كل على حدة.

3- التقييم اللاحق للتثبيتات العينية: بعد الاعتراف والتقييم المبدئي للتثبيت العيني يسمح النظام المحاسبي المالي باستعمال طريقتين لإعادة التقييم وهما:

- نموذج التكلفة: بموجب هذا الأسلوب يتم التسجيل عند إعداد القوائم المالية بالتكلفة مطروحا منها مجموع الاهتلاك المتراكم ومجموع خسارة (تدني) قيمة التثبيت، ويتم تحديد القيمة المحاسبية للأصل كما يلي:

القيمة المحاسبية = التكلفة التاريخية – الاهتلاك – خسارة القيمة

- نموذج إعادة التقييم: أما بموجب هذا الأسلوب فيتم التسجيل بالقيمة العادلة مطروحا منها الاهتلاك المتراكم وخسائر القيمة، ويتم إعادة التقييم بانتظام بحيث لا يختلف المبلغ المسجل في تاريخ

الميزانية بشكل كبير عن قيمته العادلة، ويتم تحديد القيمة المحاسبية للأصل كما يلي:

القيمة المحاسبية = القيمة العادلة بتاريخ إعادة التقييم – الاهتلاكات المستقبلية – خسائر القيم المستقبلية

4- الخسارة في قيمة التثبيتات: يجب على كل مؤسسة في نهاية كل سنة مالية أن تخضع أصولها إلى فحص للقيمة، وهذا لضمان عدم تسجيل الأصول بأقل من قيمتها القابلة للتحصيل، وذلك بإجراء العمليات التالية[17] :

– الأدلة على خسارة القيمة: عند قفل الحسابات، يجب على المؤسسة تقدير فيما إذا كان هناك دليل يبين أن الأصل قد فقد قيمته، ومن بين هذه الأدلة انخفاض في القيمة السوقية خلال الدورة بشكل معتبر، التدهور أو الاختلاف غير المتوقع في المخطط الابتدائي، التغير في البيئة التكنولوجية...الخ.

– اختبار خسارة القيمة: وتتمثل هذه العملية في المقارنة بين القيمة المحاسبية الصافية بعد طرح الاهتلاكات مع القيمة الحالية (القيمة القابلة للاسترداد) فإذا كانت هذه الأخيرة أقل من القيمة المحاسبية الصافية تقوم المؤسسة بإثبات خسارة القيمة، كما يجب في نهاية كل سنة مالية مراجعة خسارة القيمة المسجلة مسبقا، فخسارة القيمة ليست نهائية، بحيث يمكن زيادتها (رفعها)، تخفيضها أو إلغائها، وهذا في حالة كون القيمة القابلة للاسترداد (التحصيل) أكبر من القيمة المحاسبية وهذا الاسترجاع أو الإلغاء يجب أن لا يتعدى مبلغ الاسترجاع مبلغ الخسارة المسجل سابقا حتى لا تفوق قيمة التكلفة التاريخية المسجلة في الميزانية.

5- تقييم التثبيتات العينية عند خروجها من المؤسسة: قد تتنازل المؤسسة عن تثبيتات عينية بسبب من الأسباب، كعدم الكفاية الإنتاجية، التقادم أو بسبب تغير طرق الإنتاج أو النشاط، فيتم التنازل عن الأصل إما بالبيع سواء في نهاية عمره الإنتاجي أو قبل نهاية عمره الإنتاجي، وقد يترتب عن عملية البيع أرباح أو خسائر فيجب تسجيلها في حساب النتيجة، أو التنازل عن الأصول عن طريق الاستبدال، وتخرج الأصول بالقيمة المحاسبية الصافية من ذمة المؤسسة[18].

2.1.2.1- التثبيتات المعنوية حسب البند 121-2 من النظام المحاسبي المالي يعرف التثبيت المعنوي بأنه أصل قابل للتحديد غير نقدي وغير مالي، مراقب ومستعمل في إطار أنشطته العادية والمقصود به مثلا: المحلات التجارية المكتسبة، العلامات التجارية، برامج المعلوماتية، رخص الاستغلال الأخرى، مصاريف تنمية حقل منجمي موجه للاستغلال التجاري.

وطبقا للقاعدة العامة يتم إدراج التثبيتات المعنوية في الحسابات كأصل إذا كان:

– تكلفة التثبيت المعنوي قابلة للتحديد بصورة صادقة بحيث يمكن تشخيص أو تحديد التثبيت غير الملموس عن باقي الأصول الأخرى، كما يمكن بيعه، مبادلته، تحويله، إيجاره كما

يمكن أن يكون محل عقود تنشأ عنها حقوق أو التزامات.

– ارتباطه بتحقيق مزايا اقتصادية مستقبلية؛

– مورد تحت رقابة المؤسسة، أي بإمكان المؤسسة مراقبته ومنع الغير من الاستفادة منه.

1– التقييم الأولي للتثبيتات المعنوية: وفق النظام المحاسبي المالي يدرج التثبيت المعنوي في الحسابات بتكلفته المنسوبة إليه مباشرة والتي تتضمن: تكاليف الاقتناء + الرسوم المدفوعة غير المسترجعة والأعباء المباشرة الأخرى، بالإضافة إلى اقتناء الأصل عن طريق الشراء هناك عدة طرق والتي نوردها باختصار: الاقتناء كجزء من اندماج المؤسسات، الاقتناء بموجب إعانة حكومية، الاقتناء عن طريق التبادل، الانجاز الداخلي.

نفقات البحث والتطوير: تعرف نفقات البحث والتطوير الناجمة عن تطوير أو تنمية مشروع داخلي تقوم به المؤسسة تثبيتا معنويا إذا توفرت الشروط التالية[19]:

– إذا كانت النفقات ذات الصلة بعمليات نوعية مستقبلية تنطوي على حظوظ كبيرة لتحقيق مردودية شاملة؛

– إذا كانت المؤسسة تنوي وتمتلك القدرة التقنية والمالية لإتمام العمليات المرتبطة بنفقات التنمية أو استعمالها أو بيعها؛

– يمكن قياس هذه النفقات بصورة صادقة؛

أما نفقات البحث أو النفقات الناجمة عن طور البحث في مشروع داخلي فإن أعباءه تدرج في الحسابات حسب طبيعتها، ولا يتم إدراجها كتثبيت معنوي.

2– اهتلاك الأصول المعنوية: إن طريقة اهتلاك الأصل المعنوي هي انعكاس تطور استهلاك المؤسسة للمنافع الاقتصادية التي يدرها هذا الأصل، وفي حالة عدم التمكن من تحديد هذا التطور بصورة صادقة فانه يجب تطبيق طريقة الاهتلاك الخطي، ومن خلال هذا نميز بين نوعين من الأصول المعنوية[20]:

– تثبيتات معنوية محددة المدة النفعية: حيث تهتلك حسب وتيرة الاستفادة من منافعها الاقتصادية طيلة العمر الإنتاجي مثل: الرخص والتي تحدد مدة الاستفادة منها بموجب العقد، فحسب النظام المحاسبي المالي فانه لا يجب أن تتعدى هذه المدة 20 سنة، وفي حالة تجاوز هذه المدة أو عدم تحديدها على المؤسسة تقديم المعلومات المتعلقة بذلك في ملحق القوائم المالية.

– تثبيتات معنوية غير محددة الاستفادة من منافعها الاقتصادية، كالشهرة التي لا تهتلك.

3– التقييم اللاحق للتثبيتات المعنوية: وفق النظام المحاسبي المالي وبعد الإدراج الأولي للتثبيتات المعنوية، يجب أن تسجل هذه الأصول بالقيمة الحقيقية في تاريخ إعادة التقييم ناقص

الاهتلاكات المتراكمة وخسائر القيمة المتراكمة، ويرخص لهذه المعالجة إلا إذا كانت القيمة الحقيقية للتثبيت المعنوي يمكن تحديدها بالاستناد إلى سوق نشط[21].

4- الخسارة في قيمة التثبيتات المعنوية: يجب على كل مؤسسة مقارنة قيمة التثبيتات المعنوية بين القيمة القابلة للتحصيل والقيمة المحاسبية الصافية في نهاية كل سنة مالية، وإذا كان هناك نقص في قيمة الأصل يجب إثبات الخسارة في القيمة[22].

5- تقييم التثبيتات المعنوية عند خروجها من المؤسسة: يجب أن يحذف التثبيت المعنوي من الميزانية عند خروجه أو عندما لا ينتظر منه مزايا اقتصادية مستقبلية من استخدامه أو خروجه فالأرباح أو الخسائر المتحصل عليها من وضع الأصل خارج الخدمة أو خروجه تحدد بالفرق بين إيرادات الخروج الصافية المقدرة والقيمة المحاسبية الصافية للأصل، ويجب أن تسجل الإيرادات والأعباء التشغيلية في حساب النتيجة[23].

3.1.2.1- التثبيتات المالية حسب البند 122-1 من النظام المحاسبي المالي، تكون التثبيتات المالية المملوكة لأي كيان من الكيانات من غير القيم العقارية الموظفة والأصول المالية الأخرى المذكورة في شكل أصول مالية جارية محل إدراج في الحسابات تبعا لمنفعتها وللدواعي التي كانت سائدة عند اقتناءها أو عند تغيير وجهتها، وتضم العناصر الأربعة التالية[24]:

- سندات المساهمة والحسابات الدائنة الملحقة التي يعد امتلاكها الدائم مفيدا لنشاط الكيان خاصة وأنها تسمح لها بأن تمارس نفوذا على الشركة التي تصدر السندات، أو أن تمارس مراقبتها: المشاركة في الفروع، الكيانات المشاركة لها أو المؤسسات المشتركة؛

- السندات المثبتة لنشاط المحفظة الموجهة لكي توفر للكيان على المدى الطويل بقدر أو بآخر مردودية مرضية، لكن دون التدخل في تسيير الكيانات التي تمت الحيازة على سنداتها؛

- السندات المثبتة الأخرى التي تمثل أقساط رأس المال أو توظيفات ذات أمد طويل التي يمكن للكيان الاحتفاظ بها حتى حلول أجل استحقاقها أو ينوي الاحتفاظ بها أو يتعين عليه ذلك؛

- القروض والحسابات الدائنة التي أصدرها الكيان والتي لا ينوي أو لا يسعه القيام ببيعها في الأجل القصير مثل: الحسابات الدائنة لدى الزبائن، وغيرها من الحسابات الدائنة للاستغلال لمدة تفوق السنة المالية الواحدة والمقدمة لأطراف أخرى.

1- التقييم الأولي للتثبيتات المالية: حيث تقيم عند تاريخ دخولها في ذمة المؤسسة بالقيمة الحقيقية بمقابل معين، بما في ذلك مصاريف الوسطاء والرسوم غير المسترجعة ومصاريف البنك، وتستبعد منها بعض الأعباء مثل الفوائد المتوقع استلامها والمستحقة قبل اكتسابها[25].

2- التقييم اللاحق للتثبيتات المالية: يختلف هذا التقييم بحسب نوع الأصل المالي، ففي هذه الحالة نميز بين أربعة أشكال وهي[26] :

- بالنسبة لسندات المساهمة والحقوق المرتبطة فإنها تقيم بالقيمة السوقية مثلها مثل الأصول المالية القابلة للبيع؛

- بالنسبة للسندات المسعرة في السوق المالي (البورصة) تقيم بمتوسط القيمة السوقية للشهر الأخير من السنة؛

- بالنسبة للسندات غير المتداولة في السوق المالي، فإن تقييمها يكون بالقيمة التفاوضية المحتملة انطلاقا من تقنيات تقييم مقبولة؛

- بالنسبة للتوظيفات المالية والقروض الأخرى، تقيم بالتكلفة المهتلكة.

2.2.1- قياس الأصول الجارية: وهي الأصول التي تتوقع المؤسسة بأن يتم بيعها أو استهلاكها خلال دورة الاستغلال العادية والتي تمتد بين تاريخ شراء المواد الأولية وتاريخ بيع المنتجات، كما تشمل الأصول الجارية على الأصول التي تم شراؤها بهدف بيعها خلال الإثني عشر شهرا، بالإضافة إلى الزبائن والنقدية.

1.2.2.1- المخزونات: وهي الأصول التي تتوقع المؤسسة بأن يتم بيعها أو استهلاكها خلال دورة الاستغلال العادية والتي تمتد بين تاريخ شراء المواد الأولية وتاريخ بيع المنتجات، كما تشمل الأصول الجارية على الأصول التي تم شراؤها بهدف بيعها خلال الإثني عشر شهرا.

1- تعريف المخزونات: عرف المخزونات وفق النظام المحاسبي المالي المخزونات على أنها أصول يحوزها الكيان بهدف بيعها في إطار دورة الاستغلال العادي، أو تكون عبارة عن منتجات قيد الإنتاج بقصد بيعها، كما يدخل ضمن تعريف المخزونات المواد الأولية واللوازم الموجهة للاستهلاك خلال عملية الإنتاج أو تقديم الخدمات، ويتم تصنيف أصل ما على انه مخزون حسب وجهة أو استخدامه في نشاط المؤسسة[27].

2- التقييم المحاسبي للمخزونات: تقيم المخزونات في العادة مرتين، مرة عند إدخالها ومرة عند جردها في نهاية الدورة.

- التقييم الأولي للمخزونات: تقيم المخزونات عند الدخول بالتكلفة المستحقة من اجل إيصالها إلى أماكن التخزين، وتتمثل هذه التكاليف في[28]:

• تكلفة الشراء: وتشمل ثمن الشراء مضافا إليه جميع المصاريف الملحقة بالشراء والتي تشمل: مصاريف النقل، حقوق الجمارك، الشحن، الرسوم غير القابلة للاسترجاع مع طرح جميع أنواع التخفيضات.

• **تكلفة الإنتاج: وتشمل كل التكاليف المرتبطة بعملية تحويل المواد الأولية إلى منتجات، بالإضافة إلى كل المصاريف الضرورية لإيصال المخزون إلى أماكن التخزين.**

– التقييم اللاحق للمخزونات: إن تدفق المخزون في الفترات اللاحقة بعد الحصول عليه يطلق عليه التدفق المادي للمخزون، أي خروجه من المخازن سواء للتحويل أو البيع وهذا يتطلب تتبع تكلفة الوحدات المخرجة بهدف تحديد تكلفة المبيعات وتكلفة المخزون في آخر المدة – حالة الجرد الدوري– بما يخدم قياس النتيجة، وقد اعتمد النظام المحاسبي المالي طريقتين لقياس تكلفة مخرجات المخزونات وهما: طريقة الوارد أولا الصادر أولا (FIFO) وطريقة التكلفة الوسطية المرجحة (CUMP) لتكلفة الشراء والإنتاج.

– خسارة القيمة للمخزونات: تطبيقا لمبدأ الحيطة، تقيم المخزونات بأقل قيمة بين تكلفتها وقيمتها القابلة للتحصيل الصافية، فالقيمة القابلة للتحصيل الصافية هي عبارة عن سعر البيع المقدر بعد طرح تكلفتي الإتمام والتسويق، وتدرج أية خسارة في قيمة المخزونات في الحساب كعبء ضمن حساب النتائج عندما تكون تكلفة مخزون ما أكثر من قيمته القابلة للتحصيل الصافية[29].

– الحالة الخاصة بالمنتجات الزراعية: تقيم المنتوجات الزراعية عند إدراجها الأولي في الحسابات وعند كل تاريخ إقفال للسنة المالية بقيمتها الحقيقية (العادلة) منقوصا منها التكاليف المقدرة لعملية البيع، ويدرج أي ربح أو خسارة ناتجة عن تغير القيمة الحقيقية منقوصا منها التكاليف التقديرية لعملية البيع في النتيجة الصافية للسنة المالية التي حصلت فيها.

2.2.2.1– تقييم حساب المدينين والحسابات المالية: تمثل المبالغ المستحقة على الزبائن مقابل أداء الخدمات التي تؤدى لهم أو البضاعة المباعة لهم بالأجل، والنقدية والأصول الأخرى المتوقع تحويلها إلى نقدية خلال دورة النشاط العادية للمؤسسة، وتوجد ثلاثة حسابات رئيسية تحت هذا البند وهي[30]:

1. الزبائن والحسابات الملحقة: يسجل في هذا الحساب المبالغ المستحقة على الزبائن مقابل الخدمات التي تؤدى لهم أو البضاعة المباعة لهم بأجل، ويظهر هذا الحساب عندما يتم تسليم البضاعة أو الخدمة إلى العملاء قبل أن يتم تحصيل قيمة البضاعة أو الخدمة، ويضم هذا الحساب أيضا الزبائن المشكوك فيهم، أوراق القبض، التخفيضات والتسبيقات.

2. المصاريف المقيدة سلفا: وهي المبالغ التي قامت المؤسسة بسدادها مقابل الحصول على خدمات في المستقبل القريب، فمثلا عادة ما يتم سداد مصروف الإيجار أو أقساط التأمين مقدما، ويتم تحميل المصروفات المدفوعة كمصروف بقائمة الدخل للفترة التي تستفيد فيها المؤسسة من

تلك المصروفات.

3. المدينون الآخرون: وهي أي حسابات مدينة أخرى بخلاف الحسابين المذكورين أعلاه (الزبائن والمصروفات المقيدة سلفا)، وتكون مستحقة خلال سنة من تاريخ الميزانية أو خلال دورة النشاط أيهما أقل.

4- الاستثمارات المالية الجارية (المتداولة): قد تقوم المؤسسة باستثمار الأرصدة النقدية الزائدة عن احتياجاتها الحالية في أوراق مالية متداولة بالسوق.

5- النقدية في البنك والصندوق: وهي تمثل أموالا حاضرة، يتم قبولها فورا كوسيلة من وسائل السداد وتشمل: النقدية، العملات المعدنية، الشيكات، الودائع تحت الطلب في البنوك، كما تشمل أيضا عناصر شبه نقدية مثل الأوراق المالية عالية السيولة ومنخفضة المخاطر، ويتم تسجيلها بقيمتها الفعلية.

ثانيا: قياس عناصر الخصوم

1- تعريف الخصوم: هي عبارة عن التزام حالي للمؤسسة ناتج عن أحداث ماضية يجب تسويته بخروج موارد ممثلة لمنافع اقتصادية، أي هي عبارة عن مجموع التزامات المؤسسة على أصولها وتنقسم إلى مجموعتين:

- التزام المؤسسة لصالح ملاكها: وهو ما يسمى برؤوس الأموال الخاصة أو حقوق الملكية، وتتكون من رأس المال مضافا إليه الأرباح غير الموزعة ومطروحا منها خسائر الدورات السابقة؛

- التزامات المؤسسة تجاه الغير: وهي عبارة عن ديون المؤسسة تجاه البنوك (القروض والسلفيات)، أو الديون تجاه مورديها أو الغير.

لقد صنف النظام المحاسبي المالي (المادة 22)، الخصوم على أساس مدة استحقاقها كخصوم جارية عندما يتوقع أن يتم تسويتها خلال دورة الاستغلال العادية، أو يجب تسديدها خلال 12 شهرا الموالية لتاريخ الإقفال، أما باقي الخصوم فيتم تصنيفها كخصوم غير جارية، ويمكن للمؤسسة تسوية هاته الالتزامات عن طريق إحدى الطرق التالية: الدفع نقدا، تحويل أصول أخرى، تقديم خدمات، استبدال التزام بالتزام آخر، تحويل التزام إلى حق ملكية.

2- قياس عناصر الخصوم:

1.2- قياس الأموال الخاصة: هي عبارة عن صافي الأصول المتبقية للمؤسسة بعد استبعاد التزاماتها، أي الفرق بين الأصول والخصوم غير الجارية والخصوم الجارية، وهناك مصدران أساسيان للأموال الخاصة هما:

-المساهمات المقدمة أو المدفوعة من طرف المساهمين؛

-الاحتياطات أو الأرباح المحتجزة.

وتتكون الأموال الخاصة من العناصر التالية[31]:

1.1.2- رأس المال الصادر: كما هو معلوم أن المؤسسات الاقتصادية ذات أشكال مختلفة منها الفردية، الجماعية (شركات الأموال والأشخاص)، لذلك فإن المعالجة المحاسبية للأموال في الدفاتر والقوائم المالية كل نوع يختلف عن الآخر.

1.1.1.2- بالنسبة للمؤسسات الفردية: تمثل أموال الاستغلال قيمة الإسهامات التي يقدمها صاحب المؤسسة في بداية نشاطه، مع تسجيل المعاملات التي تتم خلال السنة المالية بين المؤسسة والمستغل وكذلك الأجر العادي للمستغل.

2.1.1.2- بالنسبة للمؤسسات الجماعية (الشركات): يمثل رأس المال الصادر في الشركات الخاصة القيمة الاسمية للأسهم أو الحصص المقدمة من طرف الشركاء، وفي المؤسسات العمومية يمثل رأس المال الصادر قيمة الأسهم العينية أو النقدية التي تقدمها الدولة أو الجماعات المحلية.

ويسجل في هذا الحساب أيضا تطور رأس مال المؤسسة خلال حياتها، ويقيد الارتفاع في رأس المال بمبلغ الأسهم النقدية أو العينية المقدمة من طرف الشركاء، وبنفس الطريقة يسجل التخفيض في رأس المال وهذا في حالة التسديدات للشركاء، أما العلاوات المرتبطة برأس مال الشركة فتدرج في حساب فرعي خاص، كما تدرج ضمن هذا الحساب فارق التقييم الناتج عن تقييم بعض عناصر القوائم المالية، ونفس الشيء فيما يتعلق بفارق المعادلة الناتج عندما تكون القيمة العادلة للسندات أكبر من سعر الشراء.

2.1.2- الاحتياطات: يمكن دمج مبلغ الاحتياطات المدمجة في رأس المال بقرار من المساهمين أو الشركاء، وتقيد الاحتياطات القانونية، النظامية، العادية والمقننة والتي تعتبر كأرباح من حيث المبدأ ضمن الأموال الخاصة، ما لم يصدر قرار مخالف من الهيئات المختصة.

3.1.2- فرق إعادة التقييم: ويدرج في هذا الحساب فوائض القيمة لإعادة التقييم الناتج من خلال الأصول التي هي موضع إعادة التقييم حسب الشروط القانونية.

4.1.2- النتيجة المالية: تدخل نتيجة السنة المالية ضمن حساب الأموال الخاصة مع التمييز بينها وبين النتيجة غير المخصصة في حين اتخاذ قرار بتوزيعها من طرف الهيئات المختصة، أما في المؤسسات الفردية فإن النتيجة الصافية تضاف إلى حساب أموال الاستغلال مباشرة عند افتتاح السنة المالية الموالية.

5.1.2- الترحيل من جديد: يدرج في هذا الحساب الجزء من النتيجة التي أرجأت الجمعية

العامة تخصيصه إلى قرار نهائي لاحق.

2.2- الخصوم غير الجارية: الخصوم غير الجارية هي التزامات لا تستحق السداد خلال السنة المالية الحالية، ومن أمثلتها: الإعانات، مؤونات المخاطر والأعباء، الضرائب المؤجلة – خصوم– والقروض والديون المماثلة ولهذه الالتزامات عدة خصائص وهي:

– لا تحتاج إلى أصول متداولة لتصفيتها؛

– الهدف منها تمويل أصول طويلة الأجل؛

– ترفق عادة بعقد يضمن حق الدائن والمدين.

1.2.2- الإعانات: الإعانات هي تحويل الموارد العامة من الهيئات العمومية (الدولة، الجماعات المحلية أو كل هيئة عمومية محلية جهوية، وطنية أو عالمية)، من أجل إعطاء الأفضلية الاقتصادية النوعية للمؤسسة، لتغطية تكاليفها المحتملة أو التي ستتحمل مقابل مطابقتها لبعض الشروط المرتبطة بأنشطتها، أما إذا كانت الإعانة موجهة لتغطية أعباء وخسائر أصبحت مستحقة أو تهدف إلى تقديم دعم مالي فوري بدون ارتباطها بتكاليف مستقبلية فإنها تسجل ضمن النواتج في التاريخ الذي تستلم فيه، ولا تدرج الإعانات العمومية بما في ذلك الإعانات النقدية المقيمة بقيمتها الحقيقية في الحسابات في شكل حساب نتيجة أو في شكل أصل مالي إلا إذا توفر أحد الشروط:

– أن المؤسسة تمتثل للشروط المتعلقة بالإعانات؛

– أن الإعانة تم استلامها.

كما تستثنى الحالات التالية من محاسبة الإعانات:

– مساهمة الدولة والجماعات المحلية في رأس مال المؤسسة؛

– الإعانات العمومية المتمثلة في المزايا الجبائية الممنوحة للمؤسسة مثل: بعض الإعفاءات الضريبية التي تتحصل عليها المؤسسة عند احتساب النتيجة[32].

2.2.2- الضرائب المؤجلة خصوم: وهي عبارة عن مبلغ الضريبة على الأرباح قابل للدفع خلال سنوات مالية مستقبلية، وتسجل في الميزانية وفي حساب النتائج، حيث تفصل الضرائب المؤجلة خصوم عن الديون الضريبية الجارية.

3.2.2- مؤونات المخاطر والأعباء: من خلال النظام المحاسبي المالي تتم معالجة مؤونات المخاطر والأعباء كالآتي:

1.3.2.2- الاعتراف بمؤونة المخاطر والأعباء: يعرف في النظام المحاسبي المالي مؤونات المخاطر والأعباء على أنها خصوم يكون تاريخ استحقاقها أو مبلغها غير مؤكدين، تسجلها

المؤسسة إذا كان لها التزام حالي قانوني أو ضمني ناتج عن حدث ماضي، ومن المحتمل أن خروج موارد من الكيان أمر ضروري لإطفاء هذا الالتزام وكان من الممكن تقدير مبلغ هذا الالتزام بموثوقية.

2.3.2.2- التقييم الأولي واللاحق لمؤونات المخاطر والأعباء: تحدد قواعد النظام المحاسبي المالي أن يكون المبلغ المسجل في الحسابات والخاص بمؤونات المخاطر والأعباء في نهاية السنة المالية هو أفضل تقدير للنفقات الواجب تحملها حتى إطفاء الالتزام المعني، وتكون المؤونات محل تقدير جديد عند إقفال كل سنة مالية[33].

3.3.2.2- استخدام المؤونة: لا يمكن استعمال مؤونات المخاطر والأعباء التي تم الاعتراف بها سابقا، إلا في النفقات التي تم إدراجها من أجلها في الحسابات.

4.2.2- القروض والخصوم المالية الأخرى: في النظام المحاسبي المالي يتم تقييم القروض والخصوم المالية الأخرى عند حيازتها بتكلفتها والتي تمثل القيمة الحقيقية للمقابل الصافي المستلم بعد طرح التكاليف الملحقة بالحصول على القرض، وبعد الحصول على الخصوم المالية تقيم هذه الخصوم من غير تلك التي تمت حيازتها لأغراض معاملة تجارية حسب التكلفة المهتلكة، أما التي تمت حيازتها لأغراض التعامل التجاري فتقيم بقيمتها الحقيقية[34].

1.4.2.2- التكلفة المهتلكة: يعرف النظام المحاسبي المالي التكلفة المهتلكة لأي خصم مالي بأنها المبلغ الذي تم به تقييمه عند إدراجه الأولي في الحسابات منقوصا منه التسديدات من المبلغ الأصلي مضافا إليه أو منقوصا منه الاهتلاك المجمع لكل فارق بين المبلغ الأصلي والمبلغ عند استحقاقه، وهذا نفس التعريف الذي قدمته المعايير المحاسبية الدولية ما عدا اختلاف بسيط في طريقة حساب مبلغ الاهتلاك المجمع الذي يضاف أو يخفض والذي يحسب وفق معايير المحاسبة الدولية بطريقة سعر الفائدة الحقيقي، كما توزع التكاليف الملحقة بالحصول على القرض وعلاوات تسديد القرض أو إصداره بصورة تناسبية على مدة القرض.

2.4.2.2- الفوائد والنواتج المالية: تسجل الأعباء والمنتجات المالية تبعا للزمن وتلحق بالسنة المالية التي ترتبت الفوائد خلالها، والعمليات التي تم الحصول فيها على تأجيل الدفع أو منح هذا التأجيل بشروط تقل عن شروط السوق تدرج في الحسابات بقيمتها الحقيقية بعد طرح المنتوج المالي أو التكلفة المالية المرتبطة بهذا التأجيل.

ويتم إدراج تكاليف القروض مثل: الفوائد واهتلاك علاوات الإصدار وغيرها في الحسابات كأعباء مالية للسنة المالية المترتبة فيها.

3.4.2.2- معالجة مسموح بها للفوائد المالية: يمكن للكيان تطبيق معالجة محاسبية أخرى

مرخص بها للفوائد المالية والتي تنص على إدماج تكاليف الاقتراض المنسوبة مباشرة إلى اقتناء أو بناء أو إنتاج أصل يتطلب مدة طويلة من التحضير تتعدى السنة المالية 12 شهرا قبل أن يستعمل أو يباع في كلفة هذا الأصل على أن يتوقف الكيان عن إدماج تكاليف الاقتراض في حالة انقطاع نشاط الإنتاج ويتوقف نهائيا عندما تنتهي عمليا الأنشطة الضرورية لتحضير الأصل قبل استعماله أو بيعه[35].

3.2- الخصوم الجارية: يضم هذا الحساب باقي عناصر الخصوم التي من المنتظر أن تلتزم المؤسسة بالوفاء بها في إطار دورة الاستغلال العادية أو خلال فترة لا تتعدى 12 شهرا، وحسب النظام المحاسبي المالي فان الخصوم الجارية تضم العناصر التالية[36]:

1.3.2- السحب على المكشوف: هي المبالغ المستحقة السداد خلال فترة سنة واحدة من تاريخ الميزانية أو خلال دورة نشاط واحدة أيهما أطول وذلك طبقا لاتفاقيات التسهيلات البنكية المقدمة للمؤسسة.

2.3.2- الموردون والحسابات الملحقة: يسجل في هذا الحساب جميع التزامات المؤسسة للغير والمتعلقة أساسا بالعمليات التي تخص دورة التشغيل العادية مثل: شراء البضائع، المواد الأولية، الخدمات المرتبطة بدورة الاستغلال وأوراق الدفع.

3.3.2- المصروفات المستحقة: هي المبالغ المستحقة على المؤسسة والناتجة عن خدمات تحصلت عليها المؤسسة ولم يتم سدادها، ومن أمثلة ذلك الأجور المستحقة والفوائد المستحقة.

4.3.2- الجزء المتداول من القروض طويلة الأجل: ويمثل هذا المبلغ المستحق السداد خلال فترة سنة من تاريخ الميزانية كأقساط سداد القروض طويلة الأجل وفقا لاتفاقيات تلك القروض الموقعة مع البنوك.

5.3.2- الدائنون الآخرون: هي باقي الالتزامات المستحقة على المؤسسة خلال سنة من تاريخ الميزانية أو خلال دورة النشاط العادية أيهما أطول، والتي لم ترد ضمن أي بند من البنود السابقة.

الخاتمة

تعتبر القوائم المالية الوسيلة الأساسية التي تعرض بها المؤسسات وضعيتها المالية وأدائها المالي وتدفقاتها النقدية، كما تعد وسيلة لتوصيل المعلومات المحاسبية والتي يجب أن تتوفر على خاصيتي الملائمة والموثوقية حتى يتسنى استخدامها في اتخاذ القرارات الاقتصادية والمالية المناسبة ويكون المستثمرون الحاليون والمرتقبون والمقرضون على دراية بالمعلومات المنشورة حول الأوضاع المالية للمؤسسات، لهذا اهتمت العديد من الهيئات والمنظمات المهتمة بالجانب المحاسبي، وكذا العديد من دول العالم بوضع الأسس اللازمة لإعداد وعرض القوائم المالية

وتطويرها باستمرار للوصول إلى إفصاح أفضل، وتعد الميزانية أحد أهم مكونات هذا الإفصاح، وهذا راجع لحجم المعلومات التي يتم بلورتها عن طريق عملية القياس المحاسبي،ليستفيد منها كافة الأطراف الداخليين والخارجيين عن المؤسسة، ومن هذه المعلومات، معلومات تتعلق بقرارات الاستثمار والائتمان، معلومات تتعلق بتقييم توقعات التدفقات النقدية، معلومات عن موارد المؤسسة والالتزامات المقابلة لها والتغييرات التي تطرأ عليهما، معلومات تتعلق بأداء المؤسسة ومكاسبها، معلومات عن السيولة والقدرة على السداد...الخ، وعلية فإن وضع معايير محاسبية دولية تكفل إطار فكري ومفاهيمي واضح ستؤدي إلى توحيد نماذج القياس والتقييم المستخدمة في قياس عناصر القوائم المالية بشكل عام وقائمة الميزانية بشكل خاص، سيكون له دور كبير في زيادة الملائمة والموثوقية في عناصر هذه القوائم..

الهوامش والإحالات:

1- عاشور كتوش، متطلبات تطبيق النظام المحاسبي الموحد (IAS/ IFRS) في الجزائر، مجلة اقتصاديات شمال إفريقيا، العدد 06، جامعة الشلف، الجزائر، 2009، ص: 7.

2- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، القانون رقم 07-11 المؤرخ في 25 نوفمبر 2007، المتضمن النظام المحاسبي المالي، العدد: 74، المادة: 03

3- ناصر مراد، النظام المحاسبي المالي والمخطط المحاسبي الوطني، الملتقى الدولي الأول حول النظام المحاسبي المالي الجديد في ظل معايير المحاسبة الدولية، معهد العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، المركز الجامعي بالوادي، يومي 17- 18 جانفي 2010.

4- الجريدة الرسمية للمداولات، الدورة الخريفية، 2007، العدد: 02، ص: 04.

5- المرسوم التنفيذي رقم 08- 156 ، المؤرخ في: 26 ماي 2008 ، المادة: 02.

6- القانون رقم 07 -11، المؤرخ في: 25 نوفمبر 2007، مرجع سبق ذكره، المواد: 2- 4- 5.

7- المرسوم التنفيذي رقم 08- 156، مرجع سبق ذكره، المادتين: 06- 07.

8- سفيان بن بلقاسم، النظام المحاسبي الدولي وترشيد عملية اتخاذ القرار في سياق العولمة وتطور الأسواق المالية، أطروحة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، 2010، ص: 73.

9- حنيفة بن ربيع، الواضح في المحاسبة المالية وفق SCF، والمعايير الدولية،منشورات كليك، الجزائر، ج 02، ط 01، 2013، ص: 425.

10- بلعروسي أحمد التجاني، النظام المحاسبي المالي، دار هومة، الجزائر، 2009، ص: 55.

11- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 19، الصادرة بتاريخ: 25 مارس 2009، مرجع سبق ذكره، ص: 08.

12- حنيفة بن ربيع، الواضح في المحاسبة المالية وفق SCF، والمعايير الدولية، منشورات كليك، الجزائر، ج 01، ط 01، ص: 267.

13- هوام جمعة، المحاسبة المعمقة وفق النظام المحاسبي المالي والمعايير المحاسبية الدولية (IAS/ IFRS)، ديوان

المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، 2010، ص: 49- 52.

[14]- المرجع السابق، ص: 53.

[15]- بلعروسي أحمد التجاني، ص: مرجع سبق ذكره، ص: 57.

[16]- القرار المؤرخ في: 26 جويلية 2008، المتضمن تحديد قواعد التقييم والمحاسبة ومحتوى الكشوف المالية وعرضها ومدونة الحسابات، مرجع سبق ذكره، البند 121-7.

[17]- هوام جمعة، مرجع سبق ذكره، ص: 59.

[18]- بن ربيع حنيفة، الواضح في المحاسبة المالية وفق المعايير المحاسبية الدولية، ج 01، مرجع سبق ذكره، ص: 292.

[19]- القرار المؤرخ في: 26 جويلية 2008، المتضمن تحديد قواعد التقييم والمحاسبة ومحتوى الكشوف المالية وعرضها ومدونة الحسابات، مرجع سبق ذكره، البند 132-13.

[20]- بن ربيع حنيفة، الواضح في المحاسبة المالية وفق المعايير المحاسبية الدولية، ج 01، مرجع سبق ذكره، ص: 330.

[21]- القرار المؤرخ في: 26 جويلية 2008، المتضمن تحديد قواعد التقييم والمحاسبة ومحتوى الكشوف المالية وعرضها ومدونة الحسابات، مرجع سبق ذكره، الفقرتين: 121-21، 121-27.

[22]- المرجع السابق، الفقرة: 121-10.

[23]- المرجع السابق، الفقرتين: 121-11، 121-12..

[24]- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 19، الصادرة بتاريخ: 25 مارس 2009، ص: 11.

[25]- بلعروسي أحمد التجاني، مرجع سبق ذكره، ص: 63.

[26]- بلعروسي أحمد التجاني، مرجع سبق ذكره، ص: 64.

[27]- القرار المؤرخ في: 26 جويلية 2008، مرجع سبق ذكره، الفقرة: 123-1.

[28]- المرجع السابق، الفقرة: 123-2.

[29]- المرجع السابق، الفقرة: 123-5.

[30]- رميدي عبد الوهاب، سماي علي، المحاسبة المالية وفق النظام المالي والمحاسبي الجديد، ط01، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص ص : 37- 38.

[31]- زين عبد المالك، القياس والإفصاح عن عناصر القوائم المالية في ظل النظام المحاسبي المالي، مذكرة ماجستير في علوم التسيير، تخصص: محاسبة، جامعة بومرداس، 2015، ص: 76-77

[32]- لخضر علاوي، نظام المحاسبة المالية، الصفحات الزرقاء، 2011، ص: 92.

[33]- القرار المؤرخ في: 26 جويلية 2008، المتضمن تحديد قواعد التقييم والمحاسبة ومحتوى الكشوف المالية وعرضها ومدونة الحسابات، مرجع سبق ذكره، الفقرة: 125- 3.

[34]- المرجع السابق، الفقرة: 126-1.

[35]- المرجع السابق، الفقرة: 126- 3.

[36]- عبد الوهاب رميدي، علي سماي، مرجع سبق ذكره، ص ص: 40- 41.

Measuring elements of the balance sheet in accordance with the Financial Accounting System - An analytical study -

Dr. Mohammed Faisal MAIDAH*
Pr. Djamel KHANCHOUR**

Abstract:

This study deals with the accounting measurement of the components of the balance sheet process (budget), according to its financial accounting system, which is consistent with International Accounting Standards, where our accounting applications have become in accordance with international accounting applications.

Key words: Financial accounting system, Asset elements, the elements of liabilities, Accounting Measurement.

* Maître-assistant A - Faculté des Sciences Economiques, Commerciales et Sciences de Gestion – Université de Biskra.

* * Professeur - Faculté des Sciences Economiques, Commerciales et Sciences de Gestion – Université de Biskra.

التكلفة التاريخية بين الاستمرارية والتغيير

بقلم
أ/ سي محمد لخضر(*)

ملخص

مما لا شك فيه أن تطور المحاسبة في سياقها التاريخي قد واكبه اتساع نطاق أهداف المحاسبة لأنها تعتبر القاعدة العامة التي يتم على أساسها تقييم البدائل المحاسبية التي ترتبط بطرق وأساليب القياس والإفصاح بما يتيح توفير المعلومات المحاسبية للمستفيدين منها لمساعدتهم في ترشيد قراراتهم. غير أن تنوع وتعدد الأطراف التي تستخدم المعلومات المحاسبية يثير العديد من المشاكل المتصلة بإمكانية تلبية احتياجاتهم للمعلومات بكيفية متكافئة. ولذلك فإن ما يبرر لجوء المهنيين إلى تطبيق العديد من أدوات القياس هو أن يضمنوا توفير قاعدة معلومات تغطي كافة احتياجاتهم و بما يتناسب مع مختلف نماذج اتخاذ القرار المستعملة.

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد المبررات الكامنة وراء مقاومة استمرارية استخدام التكلفة التاريخية كأساس مرجعي في القياس المحاسبي مقارنة مع طرق القياس البديلة. كما تهدف إلى البحث عن أوجه القصور التي تصاحب استخدام التكلفة التاريخية وغيرها من الطرق البديلة وفق مواقف وآراء الخبراء والأكاديميين.

الكلمات المفتاحية: التكلفة، المحاسبة، القياس، القرار، معلومات.

تمهيد

يعتبر القياس من أهم العمليات التي يعتمد عليها النموذج المحاسبي المعاصر الذي يتميز بالتغير وعدم الثبات نتيجة لتغير العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتكنولوجية[1]. وفي ظل هذا التغير برزت عدة مواقف متباينة اتجاه مختلف بدائل وطرق القياس تستند إلى اعتبارات تتعلق بأهداف متخذي القرارات. ويعود اختلاف هذه المواقف والآراء إلى اختلاف المناهج والمداخل التي تعتمد عليها مختلف المدارس الفكرية المتمثلة في المدرسة الكلاسيكية

(*) أستاذ مساعد "أ" بكلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير ـ جامعة باتنة1. .

والمدرسة الاقتصادية الحديثة التي كان لها، بدون شك، تأثير على أنشطة مجلس معايير المحاسبة الدولية (IASB) خصوصا في ما يتعلق بأسس وقواعد القياس والتقويم في المجال المحاسبي[2].

إن تعدد البحوث والدراسات الحالية التي تتعلق بموضوع القياس كان الهدف منها ليس فقط تجاوز المشاكل التي تصاحب تطبيق التكلفة التاريخية، و إنما العمل كذلك من أجل إيجاد طرق وأدوات قياس بديلة تضمن توفير معلومات محاسبية تجمع بين خاصية الملاءمة (توفير مؤشرات تساعد على التنبؤ) وخاصية الموثوقية (تقديم معلومات حول أحداث وعمليات قد تمت فعلا).

انطلاقا مما سبق يتضح أن طرق القياس المتاحة لا توفر الخصائص النوعية للمعلومات المحاسبية بكيفية مثلى. فعلى سبيل المثال، إن حققت بعضها الملاءمة فإنها تكون قد حققتها على حساب الموضوعية (الموثوقية) والعكس صحيح. وبغرض تخفيض درجة هذا التباين ظهرت العديد من الدراسات والبحوث التي تحاول إيجاد طرائق توافقية تضمن تحقيق الخصائص النوعية الأساسية للمعلومات المحاسبية.

من منطلق أن أدوات القياس المحاسبي تهدف في مجملها إلى إعطاء قيم نقدية – ثابتة – لمختلف بنود عناصر الأصول و الخصوم تسمح للأطراف المستخدمة للقوائم المالية من تقييم الوضع المالي للشركات بهدف اتخاذ القرارات الاقتصادية، فإن الظروف والعوامل البيئية المتغيرة تعمل أحيانا على جعل أدوات القياس المستخدمة لا تتناسب ولا تنسجم مع الواقع السائد.

إشكالية البحث: على ضوء هذه الاعتبارات تتجلى إشكالية أنه مهما تنوعت أدوات القياس والتقييم إلى حد الآن، فإن أسس وقواعد الممارسة المحاسبية التطبيقية في هذا الشأن لا تزال أحيانا غير مكتملة.

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى تقديم عرض تحليلي لمختلف البحوث والدراسات التي ساهمت في إيجاد قواسم مشتركة تجمع بين مختلف أدوات القياس المتضاربة حتى تعبر بكيفية صادقة وعادلة عن المنافع والتضحيات التي تتعلق بعناصر الأصول وعناصر الخصوم على الترتيب.

أهمية البحث: تتلخص أهمية البحث في ما يلي:

- تحديد المفاهيم المختلفة للقيمة و القياس الاقتصادي،
- معرفة المقومات التي تستند إليها التكلفة التاريخية،
- توضيح الاعتبارات والظروف التي تعمل على تشويه التكلفة التاريخية،
- تحليل ومعرفة مختلف الطرق المعدلة للتكلفة التاريخية،
- الوقوف على الحالات التي يصعب فيها تطبيق القيمة العادلة،

المحاور الأساسية للبحث: لقد تم تقسيم هذا البحث إلى العناصر التالية:

1. تقديم القياس المحاسبي والاقتصادي،
2. دراسة تحليلية نقدية لطريقة التكلفة التاريخية،
3. الدراسات والطرق المعدلة لأساس التكلفة التاريخية،
4. أهم الدراسات الداعمة للتكلفة التاريخية واستمرارها.

1. تقديم القياس الاقتصادي و المحاسبي:

1.1 تقديم القياس في الفكر الاقتصادي

يشير القياس حسب (E.S. Hendiksen. 1982) إلى تعيين قيم عددية لكي تعبر عن خصائص معينة لأشياء أو أحداث مختارة. وقد حددت هذه القيم العددية بطريقة تجعلها ملائمة للتجميع.[3] وتعتبر القيمة من بين المواضيع الأكثر إثارة في الفكر الاقتصادي لكونها استقطبت فضول المحللين والدارسين منذ أمد بعيد،لكنها عرفت اهتماما متزايدا خاصة من طرف أتباع المدرسة الكلاسيكية، مثل البريطانيين سميث (1727-1770) وريكاردو (1972-1823) وميل (1806-1873) وأتباع المدرسة الفرنسية مثل المفكر جون باتيستساي (1767-1832) وكذلك مساهمات المفكرين النمساويين وعلى رأسهم ويليام ستانلي جيقونز.

تعتبر القيمة العنصر الأساسي الذي يعتمد عليها القياس في تفسير الأشياء والظواهر الاقتصادية وتحديد خصائصها. ولمعرفة ما المقصود بالقيمة من منظور اقتصادي ومحاسبي، يستحسن تقديم أهم التعاريف في هذا الشأن بغرض استقراء أهميته واستخداماته و تأثيراته على مختلف الأنشطة الاقتصادية.

1.1.1. تعريف القياس في الفكر الاقتصادي

تعريف 1: تعرف القيمة على أنها: "تلك الأهمية الاقتصادية التي يلقيها الفرد أو المجتمع على مال معين، بحيث يطلق القيمة الاستعمالية على الأهمية التي يقدمها الفرد، والقيمة التبادلية على تلك الأهمية التي يقدمها المجتمع"[4]. ونجد آدم سميث استخدم كلمة القيمة في هذا الاتجاه، إذ استخدمها للدلالة على منفعة شيء ما "قيمة الاستعمال"، كما استخدمها كذلك للدلالة على القدرة التي يقدمها هذا الشيء لمن يملكه على الحصول على السلع الأخرى "قيمة تبادلية" عكس ريكاردو الذي استخدم كلمة القيمة على قيمة المبادلة فقط. غير أن المدرسة النمساوية بعد ذلك ومن خلال جيقونز أعادت القيمة الاستعمالية من جديد بل وأعطت لها أهمية كبيرة في كل مراحل التحليل الاقتصادي.

تعريف 2: تعرف بأنها احتواء السلع على جوهر اجتماعي يتمثل في قوة عمل إنسان متجانس ومنتشر فيها[5]. ومن خلال هذا التعريف نجد الأهمية التي تحظى بها القيمة في الاقتصاد الاشتراكي خاصة لدى ماركس الذي ركز في هذا التعريف على مكانة العمل الإنسان يفي تحديد القيمة، وهذا

لأنه كان كثير التأثر بالمدرسة الكلاسيكية خاصة ريكاردو. وعلى هذا الأساس قام بتقسيم القيمة إلى قيمة استعماليه وأخرى تبادلية، كما توصل إلى مفهوم آخر للقيمة وهو فائض القيمة.

وفي هذا الإطار جاءت تعاريف أخرى منها خاصة المفهوم الذي يربط القيمة بالاستعمال والتبادل، بحيث ينظر إليها باعتبارها تعبر عن نوعية الشيء التي تعكس الحاجة لاستعماله (القيمة الاستعمالية)، كما تعكس العلاقة بين العرض والطلب (القيمة التبادلية)، والتكاليف الضرورية للحصول عليه (القيمة المضافة)[6]. من خلال هذا المفهوم نستنتج وجود ثلاثة جوانب أساسية للقيمة لم تخرج عن ما جاء في المفاهيم المقدمة من قبل رواد المدرسة الكلاسيكية وهي:

- القيمة من وجهة نظر المستهلك والتي ترتكز على القيمة الاستعمالية وتتلخص في درجة الإشباع والمنفعة المحققة نتيجة استخدام سلعة أو خدمة معينة، وهي قيمة ذاتية على العموم، نظرا لاختلاف درجة الإشباع من فرد لآخر؛

- القيمة من وجهة نظر البائع والتي ترتكز على التكاليف الضرورية للحصول على السلعة وهو ما يعكس الجهد المبذول؛

- القيمة من وجهة نظر التبادل والتي تعكس التفاعل بين جوانب العرض والطلب في السوق وهي تعكس الجانب الموضوعي للقيمة.

إن قيمة أي أصل وفقا للنظرية الاقتصادية تتحد بالقيمة الحالية للتدفقات النقدية المستقبلية التي تنتج عن هذا الأصل[7]. أي هي على العموم قيمة ذاتية وغير موضوعية لأنها تتعلق بتفضيل الأشخاص لبند ما عن البنود الأخرى[8].

2.1.1. مزايا القيمة الاقتصادية: يستخلص من الدراسات الاقتصادية التي اهتمت بالقيمة بأن لهذه الأخيرة الخصائص التالية:

- ✓ يتفق مفهوم القيمة في الاقتصاد مع المفهوم الاقتصادي للأصل؛
- ✓ يعتمد نموذج القيمة الاقتصادية على التنبؤات المستقبلية؛
- ✓ تأخذ القيمة الاقتصادية في الاعتبار التغيرات الحاصلة في مستوى الأسعار عند تحديد معدل الخصم الملائم لتحديد القيمة الحالية للتدفقات النقدية للأصل؛
- ✓ يعمل نموذج القيمة الاقتصادية على تقييم الأصول التي ليس لها مثيل في السوق وذلك من خلال تحديد القيمة العادلة للأصل[9].

3.1.1. حدود القيمة الاقتصادية: رغم المميزات العديدة لهذه القيمة إلا أنها لا تخلو من عيوب كثيرة منها على الخصوص ما يلي:

- ✓ يشوب هذه التنبؤات حالة منعدم التأكد في معظم الأحيان نتيجة لتأثير العوامل الداخلية

والخارجية خصوصا إذا امتدت هذه التنبؤات لفترات زمنية طويلة؛

✓ صعوبة تحديد معدل الخصم المناسب الذي يعكس المخاطر المصاحبة للتدفقات النقدية المستقبلية ومعدلات الفائدة التي من المتوقع أن تكون سائدة في المستقبل؛

✓ صعوبة تحديد قيمة التدفقات النقدية التي يدرها كل أصل على حدة لأنه في كثير من الأحيان تستخدم الأصول المختلفة كوحدة واحدة في توليد التدفقات النقدية؛

✓ ليس من السهل تحديد فترات التدفقات النقدية بدقة.

2.1. تقديم القياس المحاسبي:

من خلال المفاهيم المقدمة للقياس في الاقتصاد نستنتج المساهمة الفعالة لهذا الأخير في إثراء وتطوير القياس في المحاسبة خاصة من خلال إشارته لمختلف أنواع القيم (الاستعمالية، التبادلية، الذاتية و الموضوعية)، بالإضافة إلى إشارته إلى ربط قيمة الأصول بمدى مساهمتها في التدفقات النقدية المستقبلية للوحدة المحاسبية. وعلى هذا المنوال جاءت معظم التعاريف المقدمة للقياس والتقييم في المحاسبة، هذه الأخيرة ورغم تعددها إلا أنها لم تختلف كثيرا عن بعضها البعض بل نجدها تشترك في نقاط جوهرية عديدة رغم المراحل الزمنية المختلفة التي قدمت فيها.إلا أن المفهوم المرجعي حسب أغلبية الدراسات هو ذلك الذي يعود للجمعية المحاسبية الأمريكية (AAA) والذي ركز على أن القياس المحاسبي هو قرن الأعداد بأحداث المنشأة الماضية والحاضرة والمستقبلية، وذلك بناء على ملاحظات ماضية أو جارية وبموجب قواعد المحددة[10].

أما باقي التعاريف فيمكن سردها وفقا للتسلسل التاريخي كما يلي:

تعريف 1: عملية القياس المحاسبي بالمفهوم العلمي هي مقابلة يتم من خلالها مقارنة خاصية معينة هي خاصية التعدد النقدي، بشيء معين هو حدث اقتصادي[11].

تعريف 2: أضاف Kohler Hans إلى مفهوم القياس بعدا رياضيا من خلال إشارته إلى أنه "تحديد نظام رقمي لنتائج خطة استقصاء، أو نتائج نظام مشاهدات بمراعاة القواعد المنطقية الرياضية[12].

تعريف 3: أما Kaplan / Soccuzzo فركز على المقيم والخصائص التي يجب أن تتوفر فيه للقيام بهذه المهمة إذ "يمثل القياس مجموعة إجراءات تتبع لقياس مدى توافر خصائص معينة في الفرد، والحكم على إمكانية قيام الفرد بمهام وأنشطة ووظيفية معينة".[13]

تعريف 4: عرفت لجنة معايير المحاسبية الدولية (IASC)، عند عرضها للإطار لمفاهيمي لإعداد القوائم المالية القياس بأنه: "عملية تحديد القيم النقدية للعناصر التي سوف يعترف بها في القوائم المالية، وهذا يتطلب اختيار أساس معين للقياس، ويتم استخدام أسس مختلفة للقياس

مثل التكلفة التاريخية، التكلفة الجارية، القيم القابلة للتحقق، القيم الحالية". ما يلاحظ في هذا التعريف هو إشارته إلى ضرورة استعمال القيم النقدية، وبضرورة توفر أسس للقياس، كما أشار إلى النماذج المستعملة في عملية القياس.

وعلى هذا المنوال جاءت أغلبية التعاريف الأخرى، خاصة تعريف Campell من خلال إشارته إلى ضرورة تحديد الخصائص الواجب قياسها، من أجل ربطها بالأعداد، وذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وهو ما ذهب إليه كذلك Steven من خلال إشارته على أن القياس هو عملية ربط بين الخصائص والأعداد بموجب نموذج رياضي معين.

ومن خلال كل هذه التعاريف المتماثلة في المضمون في أغلب الحالات يمكن أن نستخلص ما يلي:

- القياس هو تحديد قيم الماضي والحاضر والمستقبل للمنشأة؛
- إعطاء القيم النقدية للعناصر التي سوف يعترف بها القوائم المالية؛
- تحديد وإعطاء قيم عددية لأحداث أو لعمليات المنشأة حتى تكون قابلة للتجميع؛
- تحديد الحدث الاقتصادي؛
- تحديد الخاصية موضوع القياس؛
- تحديد مقياس مناسب للقياس؛
- تحديد طبيعة القائم بالقياس ؛
- الإشارة إلى الطرق المختلفة للقياس؛
- غياب القياس الكيفي في شكل ملاحظات رغم أهميته.

2. دراسة تحليلية للتكلفة التاريخية وآفاق استمرارها.

1.2 تقديم التكلفة التاريخية:

أجمعت الدراسات على أن المقصود بالتكلفة التاريخية هو أن تقاس كل الأصول والخصوم على أساس السعر النقدي، أو السعر النقدي المعادل لتلك الموارد والالتزامات في تاريخ اقتناء الأصل أو قيام الالتزام.

وعلى منوال هذا المفهوم جاءت كل التعاريف المقدمة لأساس التكلفة التاريخية منها على الخصوص:

التعريف1: يقصد بالتكلفة التاريخية أن يتم إثبات الأصل على أساس التضحيات الاقتصادية التي تتحملها المنشاة في سبيل الحصول عليه، فالتكلفة وليست القيمة هي أساس الإثبات في المحاسبة، وتتمثل قيمة الأصل بالنسبة للمنشاة في القيمة الحالية لمقدار الخدمات المتوقع الحصول عليها من هذا الأصل خلال سنوات عمره الإنتاجي[14].

التعريف2: التكلفة التاريخية، هي طريقة مرتبطة بالتصنيف النقدي (classification monétaire)، وتعرف بأنها المبالغ المدفوعة من أجل الحصول على أصل معين أو أداء التزام

معين، ومن أهم مميزاتها: الموثوقية والموضوعية ، وثبات قيمها على الأقل في المدى القصير[15].

بالإضافة إلى تعريف (kieso and al. 2005) وتعريفات أخرى التي تركز جميعها على أن تكلفة الأصل أو الالتزام أثناء حدوثه أو حيازته، هي أداة قياس معظم الأصول والالتزامات، لأن ذلك يمثل التكلفة الفعلية والحقيقية "العادلة" والمتفق عليها بين كل الأطراف المتعاقدة في تلك اللحظة، بالإضافة إلى المستندات الثبوتية التي تسمح بالتأكد من بياناتها.

إن المتمعن في معظم التعاريف المقدمة لطريقة التكلفة التاريخية نجدها تركز على العناصر التالية:

- الإجماع على موضوعيتها و دقتها؛
- تتجاهل كل ما يحدث بعد التسجيل الأولي، ولا تعترف بالقيمة الناتجة عم ذلك إلا بعد تحققها؛
- الدخل حسب هذا الأساس يتجدد بالفرق بين القيمة والتكلفة، والأحداث اللاحقة القصيرة جدا؛
- تتهم على أنها بعيدة عن الواقع كلما كانت الفترة أطول بين التسجيل الأولي والأحداث اللاحقة؛
- تأثير عامل التضخم، والتغير المستمر في المستوى العام للأسعار على ملاءمتها ودقتها؛

ومما سبق فإن الجدول التالي يبين بوضوح أكثر أهم العناصر التي ركزت عليها أغلبية المفاهيم المقدمة للتكلفة التاريخية.

خصائص التقييم عند التبادل	خصائص التقييم بعد التبادل (مدى قصير)	خصائص التقييم بعد التبادل (مدى بعيد)
- الموثوقية	- الموثوقية	- الموثوقية
- الموضوعية	- الموضوعية	- الموضوعية
- الملاءمة	- الملاءمة	- عدم الملاءمة

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن العيب الأساسي لهذه الطريقة هو عدم ملاءمتها وابتعادها عن الواقع بعد عملية التسجيل الأولي للأحداث الاقتصادية، خاصة في ظل عدم استقرار الاقتصاد والتغير المستمر في الأسعار وعامل التضخم .

2.2. مزايا وعيوب طريقة التكلفة التاريخية:

إن المتتبع للبحوث التي تناولت التقييم في المجال المحاسبي يمكنه استخلاص عيوب ومزايا هذه الطريقة من خلال مكونات الجدول التالي:

المزايا	العيوب
- إظهار القوائم المالية المعدلة لأثر التضخم على المشروعات . - السهولة في إجراء المقارنات بين القوائم المالية العائدة لفترات مختلفة بعد تعديلها باستخدام الأرقام	- لا تحقق انسجاما مع الموضوعية، وهذا راجع لكون أسعار الأصول لا ترتفع بالمستوى نفسه وفي لحظة معينة من الزمن . - القيمة التاريخية المنسوبة إلى زمن وقوعها قد تكون أكثر ملائمة من التكلفة المعدلة، التي لا تمثل قيمة سوقية ولا تاريخية . - تطبيق هذه الطريقة قد يؤدي إلى زيادة الأرباح الدورية في بعض

القياسية العامة . - تساعد على حل مشكلة الاستبدال، لأن الاستهلاكات المحسوبة بناء على هذه الطريقة أكبر من تلك المحسوبة على أساس التكلفة التاريخية . - تميل إلى تخفيض الأرباح .	الحالات ، كما أنها تصطدم مع أساس الاستحقاق المتعلق بالأرباح الناتجة عن التعديلات التي يقتضيها الرقم القياسي العام . - إمكانية منع الإدارة من اتخاذ القرارات . - الخلط بين الأرباح والخسائر الظاهرية أو الوهمية الناجمة عن حيازة الأصول والالتزامات النقدية و الأرباح أو الخسائر الحقيقية الناتجة عن حيازة الأصول غير النقدية. - قد تؤدي إلى نتائج مضللة، لان تأثر مشروع معين بالتضخم الاقتصادي خاضع لظروف معينة لا تتطابق بالضرورة مع الاقتصاد الكلي.

3. الطرق المعدلة للتكلفة التاريخية:

إن فشل المحاولات المستمرة التي قام بها مختلف الفاعلين في الميدان المحاسبي في إيجاد بديل للتكلفة التاريخية خاصة بعد الانتقادات الحادة لطريقة القيمة العادلة واتهامها على أنها عامل أساسي في الأزمات المالية العديدة التي شهدها الاقتصاد العالمي بالإضافة إلى إجماع المهتمين بالميدان المحاسبي على صعوبة تطبيقها في الواقع، بات من الضروري الاستمرار في البحث عن أنسب الطرق التي تعمل من أجل تضييق رقعة الانتقادات الموجهة إلى هذه الطريقة البارزة في القياس والتقييم وكذلك تضييق مسافة الاختلاف بين مختلف المستعملين خاصة بين الإدارة والمدققين من جهة والمستثمرين من جهة أخرى. ومن بين هذه الطرق التي تهدف إلى تحسين التكلفة التاريخية نجد:

1.3. طريقة تشكيل احتياطات لارتفاع أسعار الأصول:

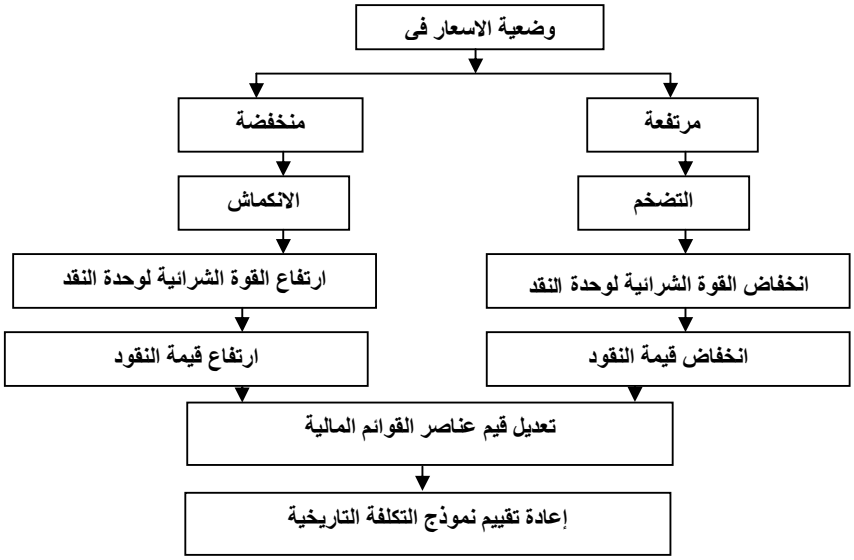
تهدف هذه الطريقة إلى عدم توزيع الأرباح المحققة وتوجيهها نحو تشكيل الاحتياطات من اجل تعزيز المركز المالي الذي يسمح باستبدال أصول الوحدة المحاسبية في الوقت المناسب، ورغم أهمية هذا الاقتراح في ا لانتقال من التكلفة التاريخية إلى مستويات اقرب من الوقائع، إلا أن أوجه القصور فيها كثير ومتعدد بفقدها تطبيقها في الواقع العملي خاصة فيما يتعلق بـ:

- اعتمادها على التقديرات الشخصية؛
- تأثر نسبة الاحتياطات بمستوى الأرباح؛
- تقابل مصاريف تاريخية بقوة شرائية أعلى في فترات التضخم يؤدي إلى عدم موضوعية قياس الربح؛
- إمكانية تدخل هيئات المشروع "الجمعية العامة" ومطالبتها بتوزيع الأرباح؛
- الإبقاء على التكلفة التاريخية في حساب الاستهلاكات وعرض الأصول الثابتة؛
- عدم إمكانية اقتطاع الاحتياطي في حالات الخسارة.

2.3. طريقة محاسبة المستوى العام للأسعار: بعد التأكد منعدم جدوى تشكيل احتياطات

لمواجهة ارتفاع أسعار الأصول من أجل تمكين الوحدات المحاسبية من تجديد ممتلكاتها، بسبب عيوبها المتعددة تم اللجوء إلى طريقة جديدة آنذاك وهي طريقة المستوى العام للأسعار والتي يقصد بها "الزيادة أو النقص في أسعار كل أو غالبية السلع والخدمات التي يتم تبادلها في المجتمع ككل "[16]. حيث أن تغير المستوى العام للأسعار يمثل مقياسا للتضخم وبالتالي يمكن اعتماد هذا المقياس لإزالة أثر التضخم. والشكل التالي يبين أثر التغير في المستوى العام للأسعار على القوائم المالية المقيمة على أساس التكلفة التاريخية.

الشكل (1) : القوائم المالية المقيمة على أساس التكلفة التاريخية



من خلال الشكل يلاحظ انه في حالة ارتفاع أو انخفاض المستوى العام للأسعار يستدعي ضرورة تعديل قيم عناصر القوائم المالية، وبالتالي ضرورة أعادة تقييم نموذج التكلفة التاريخية . وهناك عدة دراسات أخرى تفسر اثر المستوى العام على القائم المالية وكيفية معالجتها منها على الخصوص ما يلي:

- دراسة مجمع المحاسبين الأمريكيين،
- البيان رقم (03) الصادر عن مجلس مبادئ المحاسبة الأمريكي (APB)،
- نموذج الأستاذ تشامبرز (Chambers):
- دراسة Henry.Sweeney 1927 بالولايات المتحدة الأمريكية:

خلاصة هذه الدراسات ترتكز على مجموعة من المقومات منها على الخصوص:

– تعديل عناصر القوائم المالية المعدة على أساس التكلفة التاريخية باستخدام وحدات نقدية لها قوة شرائية متجانسة ؛

– الاعتماد على القوائم المالية المعدة على أساس المبادئ المحاسبية ثم تعديلها ؛

– استعمال الأرقام القياسية في تعديل القوائم المالية، لأنها تعبر عن القوة الشرائية للنقد في تاريخ آخر قائمة مركز مالي؛

– العمل من أجل التمييز بين البنود النقدية و البنود غير النقدية في القوائم المالية

ورغم المزايا التي تتميز بها هذه الطريقة ، خاصة في إظهار أثر التضخم وكذلك إمكانية إجراء المقارنات، مما يساعد مستخدمي القوائم المالية على اتخاذ القرارات الصحيحة، إلا أنها واجهت **عدة انتقادات قللت من إمكانية تطبيقها بصورة أعم واشمل خاصة في عدم تحقيقها الانسجام مع** الموضوعية وقد تؤدي إلى خلط في البيانات لأنه هناك حالات خاصة قد ترتفع أسعار بعض السلع أو تنخفض وفي أي لحظة من الزمن.

3.3. **طريقة محاسبة القيمة الجارية**:

وهي طريقة كذلك تهدف إلى معالجة القصور في أساس التكلفة ، وكان آدم سميث الأول من الاقتصاديين الذي عرف الدخل على أنه المقدار الذي يمكن استهلاكه دون التعدي على رأس المال[17]. **وبالتالي كيفية المحافظة على رأس المال، أما هذه الطريقة فتقوم على تقويم موجودات** الوحدة الاقتصادية وتحديد الدخل الدوري لها باستخدام القيم الجارية في القياس المحاسبي، **بحيث يتم المحافظة على رأس المال سليما من الناحية الاقتصادية وليس من الناحية التقنية** فقط[18]. كما يطلق على هذه الطريقة كذلك بالتغير في الأسعار الخاصة[19]. كما يتطلب مفهوم **المحافظة على رأس المال المادي ضرورة التعبير عن كل الأصول والالتزامات بقيمتها الجارية**[20].

لذلك تعتبر هذه الطريقة الأكثر حضورا لمعالجة أساس التكلفة التاريخية التقليدي، خاصة خلال الخروج على أهم مبادئ هذه الطريقة الكلاسيكية وهو عدم الاعتراف بالتغيرات في الأسعار الخاصة إلا عندما تكون في إطار مبدأ التحقق أي التبادل مع طرف خارجي. ومن أجل التعبير عن تلك القيمة الجارية ظهرت في الدراسات المحاسبية المختلفة (03) طرق وهي:

1.3.3. تكلفة الاستبدال: **وتسمى كذلك بسعر دخول الأصل أو تكلفة الإحلال، ويقصد بها أن يتم التعبير عن الأصول بتكلفة استبدالها بأصول مشابهة وفي حالة مشابهة**[21]. **كما يفهم منها على أنها المبلغ الواجب دفعه من أجل الحصول على أصل مماثل للأصل الموجود، وتتم الإشارة إليها على أنها تمثل سعر الدخول الجاري**[22]. **ورغم أهمية هذه الطريقة (تكلفة الاستبدال) إلا أن أغلب**

الدراسات أشارت إلى الغموض الذي يدور حول مفهوم الأصل المماثل، وهل يقصد به[23] :

- تكلفة استبدال الأصول المستخدمة، والتي يقصد بها المبلغ المطلوب من أجل الحصول على أصل مماثل من السوق المستعملة والتي لها الحياة الإنتاجية نفسها؛

- تكلفة إعادة إنتاج الأصول المماثلة ويقصد بها المبلغ المطلوب من أجل الحصول على أصل مماثل للأصل الموجود؛

- تكلفة الأصول الجديدة، وهي تكلفة استبدال القدرة الإنتاجية للأصل، حيث تعكس أثر التغيير التكنولوجي.

أما أهم الاقتراحات والدراسات الداعمة لتكلفة الاستبدال نجد[24]:

- اقتراح جون بارو منذ عام 1919 من اجل استخدام التكلفة الاستبدالية؛

- إصدار لجنة بورصة الأوراق المالية في الولايات المتحدة الأمريكية للنشرة رقم 190 المؤرخة في سنة 1975؛

- إصدار هيئة معايير المحاسبة المالية (FASB) بيانها رقم 33 في سنة 1979.

2.3.3. طريقة القيمة الحالية:

تقوم هذه الطريقة على احتساب القيمة الاقتصادية للأصل ، وذلك عن طريق التنبؤ بصافي الإيرادات التي يحققها الأصل خلال حياته الإنتاجية ، ثم اختيار معدل فائدة مناسب من اجل حسم تلك التدفقات النقدية المتوقعة والمبلغ الناجم عن ذلك هو القيمة الحالية لهذا الأصل .

ويشترط لتطبيق هذه الطريقة ما يلي[25] :

- التنبؤ بالتدفقات النقدية التي يمكن أن تحقق من خلال استخدام الأصل؛

- حصر التدفقات النقدية المتوقعة في كل فترة مالية من حياة الأصل؛

- التنبؤ بعدد السنوات المتوقع أن يبقى فيها الأصل صالحا للاستخدام؛

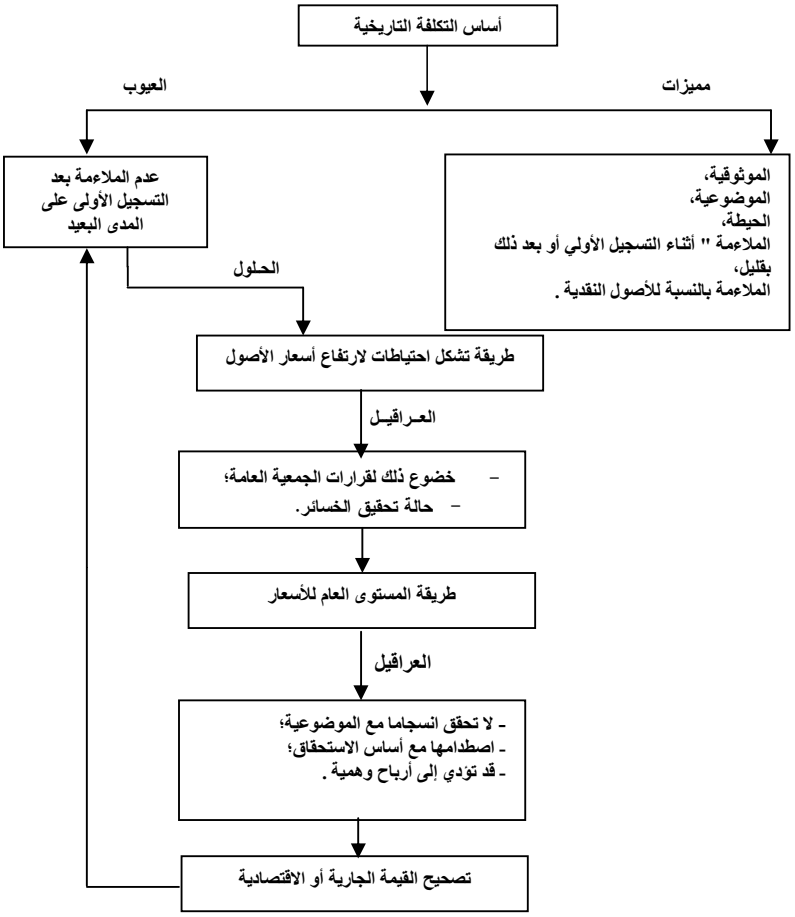
- اختيار معدل فائدة مناسب .

3.3.3. طريقة صافي القيمة البيعية:

صافي القيمة أو سعر الخروج الجاري لأصل ما، هو المبلغ الذي يمكن الحصول عليه حاليا، إذا تم بيع الأصل في السوق مطروحا منه المصاريف اللازمة لإتمام عملية البيع[26].

من خلال التطرق إلى الطرق الثلاثة السابقة الهادفة إلى تعديل التكلفة التاريخية وجعلها أكثر ملاءمة، يمكن أن نستخلص المميزات الموضحة في الشكل الذي يظهر في الصفحة الموالية:

الشكل رقم (2): أهم المحاولات لتعديل التكلفة التاريخية.



4. **أهم الدراسات الداعمة لأساس التكلفة التاريخية واستمراريتها.**

أجمعت غالبية الدراسات التي تناولت التقييم على صعوبة تطبيق نموذج القيمة العادلة وأرجعت ذلك إلى الأسباب الأساسية التالية:

- عدم توفر المتطلبات السوقية التي تسمح بإيجاد قيم مماثلة للعديد من الأصول خصوصا المتخصصة، والمستخدمة (غير الجديدة)،
- عدم كفاءة الأسواق المالية إن وجدت،

- ضعف في مستوى التأهيل القانوني و التقني المرتبط بالتقييم،
- صعوبة تطبيق الطريقة في حد ذاتها نظرا لتعقيداتها المختلفة،
- ارتفاع تكلفة المعلومات المحاسبية والمالية المرتبطة بتطبيقها،
- ضعف في درجة موثوقيتها.

ومن بين هذه الدراسات نجد:

1. دراسة Jean. F. Costa التي تناول من خلالها موضوع القيمة العادلة ومدى قدرتها على تقييم المؤسسة مسترشدا بالمساهمات التي يقوم بها كل من مجلس معايير المحاسبية المالية الأمريكي (FASB) ومجلس معايير التقارير المالية الدولية (IASB) في عملية المواءمة بين النماذج المحاسبية التقليدية في قياس وتقييم عناصر أصول وخصوم المؤسسات ونموذج القيمة العادلة، حيث أشار هذا الكاتب إلى مجموعة من المحددات التي تعرقل التطبيق السليم للقيمة العادلة منها على الخصوص:
   - تقييم الأصول غير الموجهة للبيع – تقييم داخلي؛
   - عملية التقييم تتسم بالذاتية وعدم الحياد، وعدم القابلية للمقارنة؛
   - لا يبرز هذا النمط من التقييم الوضعية الاقتصادية الحقيقية للمؤسسة؛
2. دراسة Stéphane Lefranq. 2009 التي خصصها لمناقشة هل القيمة العادلة عادلة أو غير عادلة و توصل على إثر تلك المقارنة إلى:
   - أن غالبية الأدوات المالية لا تسعر بكفاءة في حالة عدم وجود السواق المالية،
   - لا تجد القيمة العادلة تطبيقاتها في الحالة التي تكون فيها المؤسسة مجبرة على إتمام عمليات البيع كحاجتها للسيولة مثلا.
3. دراسة Philippe Danjou: هي في شكل إجابات لعشرة (10) انتقادات رئيسية لمعايير IFRSخاصة تلك المتعلقة بالقيمة العادلة والتي لخصها فيما يلي:

▪ تطبق القيمة العادلة المعممة أي أن كل الأصول والخصوم يجب أن تقيم بالقيمة العادلة، وهو ما نفاه الكاتب من خلال إشارته إلى أن IASB تنصح بتطبيق النموذجين الأساسين للتقييم وهما التكلفة التاريخية والقيمة العادلة، ويتجسد ذلك حتى في الأدوات المالية والدليل على ذلك ما تناوله المعيارIAS 39 منذ 1989، والاستمرار فيه حتى بعد تطبيق IFRS9 ؛

▪ القيمة العادلة تهدف إلى إبراز القيمة المالية العامة للمؤسسة، وحسب الكاتب دائما فإن البعض يعتقد بأن IASB يريد من المؤسسة أن تطبق مبدأ التحقق. أي إبراز القيمة النقدية للمؤسسة، حتى وان المؤسسة لا تريد التنازل على أصولها وخصومها؛

- معايير IFRS تتجاهل مبدأ الحيطة والحذر عند التقييم؛
- معايير IFRS تتعسف في تطبيق مبدأ اسبقيه الواقع الاقتصادي على القانوني ؛
- العراقيل الكبيرة التي تواجه المسيرين في إثبات العمليات عند تطبيق نموذج القيمة العادلة؛

4. تطبيق القيمة العادلة لا يعكس الواقع العملياتي للمؤسسة:

ومن خلال هذه الدراسات نستنتج ما يلي:

1. العمل من أجل إيجاد طرق تقييم تجمع بين الموثوقية والملاءمة؛
2. القيمة العادلة بمثابة عامل ميكانيكي لتسريع الأزمة؛
3. إن القيمة العادلة هي السبب في الأزمة المالية لسنة (2008) وما حالة بنك فرنسا 2009 إلا دليل على ذلك؛
4. إن المهنيين المحاسبين في الدول الأوروبية يميلون إلى استمرار التكلفة التاريخية كأساس للقياس المحاسبي؛
5. استمرار التكلفة التاريخية في فرض وجودها رغم بدائل القياس الكثيرة؛

الخاتمة

من خلال هذه الورقة البحثية التي تضمنت دراسة تحليلية لأسلوب التكلفة التاريخية كأساس مرجعي في القياس المحاسبي، وجهت لها عدة انتقادات تتمثل على الخصوص في عدم ملاءمتها بعد التسجيل الأولى وعلى المدى البعيد، نظرا لعدم الاستقرار الاقتصادي وميوله إلى التضخم باستمرار. بالإضافة إلى انتقادات أخرى فرعية مثل عدم القابلية للمقارنة مثلا بين نفقات مقاسه على أساس تاريخي وإيرادات حالية، وعدم اعترافها بتغير مستويات الأسعار، وعدم اعترافها بالأحداث والعمليات الاقتصادية إلا بعد حدوث عملية التبادل الحقيقي مع طرف خارجي. إلا أن هناك اتجاه عام لدى المستعملين على أنها الطريقة الوحيدة المقبولة عموما لدى مختلف المتدخلين، كما يجمع البعض على قابليتها للتحسن والتأقلم والاستمرار، خاصة في ظل الانتقادات الكثيرة الموجهة لأساس القيمة العادلة واتهامها على أنها المتسبب الأساسي في مختلف الأزمات الاقتصادية الأخيرة التي ضربت عالم الأعمال. ومن خلال المساهمات المختلفة سواء على المستوى الأوروبي "فرنسا خاصة" وعلى المستوى العربي كذلك "الأردن" يمكن أن نصل إلى النتائج التالية:

- التكلفة التاريخية تملك من المقومات ما يسمح لها بالاستمرار والتطور خاصة في ظل تراجع طريقة القيمة العادلة البديلة وإلصاق سبب الأزمة المالية العالمية بها؛
- التكلفة التاريخية تتوافق مع كل من الموضوعية والدقة والحيطة والموثوقية؛

▪ التكلفة التاريخية لديها القابلية في معالجة مشكلات أثر التضخم في عدم ملاءمتها؛

▪ التكلفة التاريخية لديها قبول عام لدى المجتمع الدولي خاصة تلك الدول المقننة للأنظمة المحاسبية؛

▪ الدول العربية على العموم، ومنها الجزائر لا تملك السوق الكفء الذي يمكن أن يقدم وفي إي وقت القيم العادلة المناسبة والصحيحة؛

▪ صعوبة إسقاط فلسفة القيمة العادلة النظرية على الميدان والتطبيقات العملية؛

▪ الطرق البديلة التي تنطلق من أساس التكلفة التاريخية قد تؤدي إلى تكلفة تاريخية معدلة أكثر ملاءمة وموثوقية.

والنتيجة النهائية هي أن أغلبية الانتقادات الموجهة لطريقة التكلفة التاريخية تعود إلى المستثمرين فقط وليس إلى باقي المستعملين، وحتى الاقتراح الداعي إلى إنتاج قوائم مالية حسب الطلب هو تكريس لعدم الحياد و الموضوعية. وعليه فان الاعتماد على التكلفة التاريخية في قياس العناصر غير النقدية والقيمة العادلة في قياس العناصر النقدية تسمح في الجمع بين الملاءمة الغائبة عن التكلفة التاريخية والموثوقية التي تفتقد لها القيمة العادلة.

- الهوامش:

[1] بالرقي تيجاني، مجلة العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة سطيف. العدد. 2005.

[2] Alfred stettler ,RédaGharbi, L'expert-comptable suisse, Le cadre conceptuels comptable et les méthodes d'évaluation: 241.

[3] إلدون س. هندريكسن (1982): النظرية المحاسبيةص.130،410

[4] جوان روبنسون، ايتيل، تعريب: فاضل عباس، مقدمة في علم الاقتصاد الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص42.

[5] فداء العياشي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، مفهوم القيمة ونظريتها في الاقتصاد الإسلامي، السعودية، ص 100.

[6] محفوظ جبار، تقييم الشركات المرشحة للتخصيص والتقييد في البورصة، الطرق المستعملة وتطبيقاتها، مجلة المال والأعمال، الكويت،2005 ، ص 122 .

[7] ليلى محمد لطفي مرعي ، قيمة أصول المنشأة ، النظرية والتطبيق ، المجلة العلمية الاقتصاد ، جامعة عين شمس ، العدد الأول ، 1996 ، ص 549 .

[8] سامية تاودورس إبراهيم: دراسة تحليلية لمشكلات تقييم الأصول، رسالة دكتوراه، كلية التجارة، جامعة القاهرة، 2001 ، ص 50.

[9] محمد نواف حمدان عابد: دراسة تحليلية لمشاكل القياس والإفصاح المحاسبي، مذكرة ماجستير محاسبة، سنة 2006 ، جامعة عين شمس، ص 55 .

[10] محمد مطر، موسى السويطي: التأصيل النظري للممارسات المهنية المحاسبية، دار وائل للنشر، الطبعة 2 ، عمان 2008 ، ص 130.

[11] محمد مطر، موسى السويطي، التأصيل النظري للممارسات المهنية المحاسبية، دار وائل للنشر، الطبعة الثانية 2008 ، ص 131.

[12] علي رمضان محمد، المحاسبة المتقدمة: دراسات في مشاكل محاسبية معاصرة، الطبعة الأولى، دار الحامد، عمان، 1997، ص 310.

[13] القاضي وحمدان: نظرية المحاسبة، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، 2008، ص 142.

[14] عباس مهدي الشيرازي: نظرية المحاسبة ، مرجع سبق ذكره ، ص :311 .

[15] Alfred Stettler, Reda Gharbi, l'expert-comptable suisse, le cadre conceptuels comptable et les méthodes d'évaluation , p 241 .

[16] عباس مهدي الشيرازي، نظرية المحاسبة ، مرجع سبق ذكره ، ص :494 .

[17] إ. س. هندريكسن: ترجمة كمال خليفة أبو زيد: النظرية المحاسبية 'الطبعة الرابعة ،2008، ص 257 .

[18] حسين القاضي، د/ مأمون حمدان: مرجع سابق ، ص 401 .

[19] عباس مهدي الشيرازي: نظرية المحاسبة، مرجع سبق ذكره، ص 514.

[20] ريتشارد شوريدر و آخرون، تعريب خالد علي احمد كاجيجي وآخرون: نظرية المحاسبة ،دار المريخ للنشر ، الرياض، 2006 ، ص 177 .

[21] ريتشارد شرويدر وآخرون ،مرجع سابق ص. 178.

[22] حسين القاضي، مرجع سابق ،ص 403.

[23] حسين القاضي، مرجع سابق ،ص 403.

[24] حسين القاضي، مرجع سابق ،ص 404-405.

[25] حسين القاضي، مرجع سابق ، ص402.

[26] حسين القاضي، مرجع سابق ،ص403 .

Historical cost between continuity and change

Si Mohamed Lakhdar*

Abstract

There is no doubt that the development of accounting in their historical context has been accompanied by widening accounting goals, because it is the general rule that is based on assessing the accounting alternatives That are related to the ways and methods of measurement, allowing the provision of accounting information to their beneficiaries to help them to rationalize their decisions. However, the diversity and the multiplicity of parties using accounting information raises many problems related to the possibility of meeting their needs for information in an equal manner.

This study aims to determine the justification behind the use of the continuity of the historical cost as a reference in the accounting measurement compared with alternative methods of measurement. It also aims to search for the shortcomings associated with the use of historical cost and other alternative methods in accordance with the views of experts and academics.

Keywords: Cost, Accounting, measurement, decision information.

* Maître-assistant A - Faculté des Sciences Economiques et Sciences de Gestion – Université de Batna 1

مساهمة تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة
دراسة حالة مؤسسة اتصالات الجزائر ـ فرع بسكرة ـ الجزائر

بقلم
د/ رببحة قوادرية (*) د/ عيسى خليفي (**)

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على واقع تنمية رأس المال البشري بمؤسسة اتصالات الجزائر –فرع بسكرة–، ومساهمتها في إدارة المعرفة، ومن أجل تحقيق الهدف من هذه الدراسة تم استخدام الاستبانة كأداة لقياس المتغيرات، وزعت على عينة قدرها (45) مديرا من الإدارة العليا والوسطى والدنيا، وأمكن استرجاع (40) استبانة صالحة لتحليل النتائج، وفيما يخص تحليل البيانات فقد أستخدم البرنامج الإحصائي SPSS.V 19، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة أن المؤسسة لديها اهتمام متوسط بتنمية رأس المال البشري من وجهة نظر مديريها، وأنّ أبعاد قياسها هي على التوالي حسب أهميتها: التدريب، التعليم، كما أنّ مستوى إدارة المعرفة في المؤسسة محل الدراسة هو مستوى متوسط، وأنّ أبعاد قياسها هي على التوالي حسب أهميتها: اكتساب المعرفة، نشر وتوزيع المعرفة، توليد المعرفة، تطبيق المعرفة، كما أظهرت النتائج أن تنمية رأس المال البشري تساهم في إدارة المعرفة بالمؤسسة، حيث بلغت قيمة معامل الارتباط (0.562). وأن تنمية رأس المال البشري تفسر (31.6%) من التغيرات الحاصلة في إدارة المعرفة.

الكلمات المفتاحية: تنمية رأس المال البشري، التعليم، التدريب، إدارة المعرفة.

مقدمة

شهدت السنوات الماضية تطورات غير مسبوقة في المجالات الاقتصادية والإدارية والتكنولوجية كافة، وكان من أبرز التطورات التي ميزت وقتنا الحالي الديناميكية التي عرفها المجال التقني خاصة المتعلقة بمعالجة البيانات ونشرها، أو ما يعرف بتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، بحيث تُعَدّ المعرفة السلاح الأقوى والأكثر نجاعة فيه، لذلك أصبح مستقبل المؤسسات مرهونا

(*) أستاذة مؤقتة بكلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير ـ جامعة بسكرة.
kouadriarebiha@yahoo.fr
(**) أستاذ محاضر"أ" بكلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير ـ جامعة بسكرة.
Khelifissa@yahoo.fr

بقدرتها على التأقلم مع التغيّرات المتسارعة[1]. ونتيجة لذلك فقد ظهرت المعرفة كأحد المتغيّرات الأساسية لبقاء المؤسسات نظرا لقدرتها على التكيّف والاستجابة السريعة للتغيّرات، وهو ما ساعد على ظهور العديد من المفاهيم الإدارية الحديثة التي تحاول استغلال المعرفة والاستفادة منها أكثر في إنجاز الأعمال، ومن أبرزها إدارة المعرفة، التي تُعَدّ من المواضيع الحديثة التي أثبتت مكانتها في العديد من المؤسسات، فزادت ثروتها نتيجة تغلبها على منافسيها.

ونظرا لكون الأفراد هم المصدر الرئيسي للمعرفة، أدركت المؤسسات أن العامل الوحيد الذي يبقيها في السوق ويوفر لها ميزة تنافسية في ظل اقتصاد المعرفة هي الموارد البشرية، هنا برزت فكرة الاهتمام بها باعتبارها رأس مال بشري وضرورة تنميتها، بهدف الحصول على المعارف والمهارات والقدرات وتوليد الأفكار الجديدة مما يساهم في عمليات إدارة المعرفة، فتنمية رأس المال البشري تلعب دورا هاما في إدارة المعرفة، وذلك من خلال المساعدة في اكتساب المعرفة وتوليدها ونشرها وتوزيعها ثم تطبيقها، لذلك سنحاول من خلال هذه الدراسة التعرف على الأساليب التي تعتمدها المؤسسات لتنمية رأس مالها البشري ومساهمتها في إدارة المعرفة، بالاعتماد على دراسة حالة مؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة، ولدراسة الموضوع قمنا بالتطرق إلى أربع نقاط أساسية: نهتم أولا بعرض الإطار العام للدراسة، بعد ذلك نتطرق للإطار النظري للدراسة من خلال التعرف على تنمية رأس المال البشري وإدارة المعرفة ومن ثم معرفة مساهمة تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة من خلال مختلف أبعادها، ثم نقوم بعرض وتحليل البيانات التي تم الحصول عليها، وأخيرا نقوم بعرض النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: الإطار العام للدراسة

أولا- مشكلة الدراسة: نظرا لأهمية رأس المال البشري في المؤسسات لما يمتلكه من معارف ومهارات وخبرات، فإنه لابد من تنمية هذه المعارف والمهارات والخبرات وصيانتها، ذلك أن توفرها وحده لا يكفي بل لابد من تجديدها باستمرار لضمان عدم تقادمها، فالمعارف والمهارات والخبرات مع مرور الوقت لا تصبح ذات قيمة إذا لم يتم تنميتها، وبالتالي لا تستفيد منها المؤسسات، وهو ما سيؤثر بالسلب على عملية إدارة المعرفة. ومن هنا يمكن صياغة مشكلة الدراسة في السؤال الجوهري التالي: هل تساهم تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة-؟ ويندرج تحت هذا التساؤل مجموعة من الأسئلة الفرعية تتمثل في:

- ما واقع تنمية رأس المال البشري بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة- من وجهة نظر مديريها؟

– ما مستوى تطبيق إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة– من وجهة نظر مديريها؟

– هل يساهم التعليم في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة– من وجهة نظر مديريها؟

– هل يساهم التدريب في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة– من وجهة نظر مديريها؟

ثانيا– أهمية الدراسة: تحظى المعرفة باهتمام كبير خاصة في المؤسسات القائمة على المعرفة، نظرا لقدرتها على تحقيق الإبداع والابتكار وتحقيق الميزة التنافسية، وهو ما تسعى إليه المؤسسات خاصة في ظل الظروف الحالية التي تتّسم بكثرة التغيّرات، ومن أجل تحقيق ذلك لابد من إدارة هذه المعرفة، إذ تعد إدارة المعرفة من المواضيع الهامة نظرا لقدرتها على تحقيق أهداف المؤسسات، لكن على الرغم من أهميتها إلا أنها لم تلقى الاهتمام الكافي في العديد من المؤسسات، خاصة المؤسسات الجزائرية، لذا وجب الاهتمام بها وذلك بالاهتمام بالمورد البشري داخل المؤسسة، على اعتبار أنه المورد الرئيسي للمعرفة، من خلال تنمية المعارف والمهارات والخبرات التي يمتلكها. وبالتالي تظهر أهمية هذه الدراسة في إلقاء الضوء على أهمية تنمية رأس المال البشري وتوجيه النظر إليه من قبل المؤسسات الجزائرية ليكون من أولوياتها، ذلك أن تنمية رأس المال البشري تعمل على زيادة معارف ومهارات وخبرات العاملين مما يساهم في إدارة المعرفة.

ثالثا– أهداف الدراسة: نسعى من خلال هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف تتمثل في:

– التعرف على واقع تنمية رأس المال البشري بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة–.

– التعرف على مستوى تطبيق إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة–.

– دراسة مساهمة تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة–.

– وضع بعض المقترحات التي تساعد متخذي القرار في المؤسسة محل الدراسة على تفعيل تنمية رأس المال البشري للمساهمة في تطبيق إدارة المعرفة من أجل تحقيق أهدافها.

رابعا– فرضيات الدراسة:

– الفرضية الرئيسية: تساهم تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر– فرع بسكرة–. وقد تمّ تجزئة هذه الفرضية إلى مجموعة من الفرضيات الجزئية تتمثل في:

– يساهم التعليم في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر –فرع بسكرة–.

– يساهم التدريب في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر –فرع بسكرة–.

خامسا- منهجية الدراسة: بالنظر إلى طبيعة الدراسة وأهدافها فقد اعتمدنا على المنهج الوصفي، إذ يقوم هذا المنهج على رصد ومتابعة دقيقة للظاهرة أو حدث معين بطريقة كمية أو نوعية في فترة زمنية معينة أو عدة فترات، من أجل التعرف على الظاهرة أو الحدث من حيث المحتوى والمضمون، والوصول إلى نتائج وتعميمات تساعد في فهم الواقع وتطويره، ويبدأ هذا المنهج بتحديد المشكلة ووضع الفروض وجمع البيانات والمعلومات ومن ثَمّ تحليلها وتفسيرها، وبالتالي الوصول إلى النتائج والتوصيات[2]، وقد تمّ استخدام أسلوب دراسة الحالة الذي يعتبر من بين أساليب المنهج الوصفي من خلال جمع البيانات والمعلومات عن المؤسسة محل الدراسة وتحليلها وتفسيرها والخروج بالنتائج والتوصيات.

سادسا- تقنية وأداة جمع البيانات: تم الحصول على البيانات من خلال الاستبانة كأداة لقياس متغيرات الدراسة، وتوزيعها على مبحوثي الدراسة، ثم استخدام البرنامج الإحصائي *SPSS. V19*(*) في تحويل البيانات إلى أرقام وتحليل هذه البيانات. وقد تم اعتماد سلم *Likert* ثلاثي الأبعاد لقياس درجة الموافقة من 1 (غير موافق) إلى 3 (موافق)، بالإضافة إلى استخدام الأساليب الإحصائية المناسبة بهدف الوصول إلى دلالات ذات قيّمة ومؤشرات تدعم الموضوع وتتمثل هذه الأساليب في: اختبار ألفا كرونباخ بهدف معرفة صدق وثبات عبارات ومتغيرات الاستبانة؛ المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لمعرفة آراء مبحوثي الدراسة حول العبارات التي تقيس متغيرات الدراسة واتجاه إجاباتها؛ تحليل نتيجة الانحدار الخطي البسيط وذلك بهدف اختبار فرضيات الدراسة.

سابعا- مجتمع وعينة الدراسة: تكون مجتمع الدراسة من جميع مدراء مؤسسة اتصالات الجزائر -فرع بسكرة- والبالغ عددهم (131) مدير، وهم يتفرعون على جميع الدوائر التابعة للمؤسسة. وقد تم اختيار عينة قصدية مكونة من 45 مدير. تم توزيع الاستبانة عليهم عبر زيارات ميدانية، أمكن استرجاع (40) استبانة مكتملة البيانات، أي ما نسبته (88.88%) من الحجم الإجمالي للاستبانات الموزعة، وهي نسبة عالية ومقبولة إحصائيا.

ثامنا- اختبار صدق وثبات الاستبانة

1-اختبار الصدق: يعتبر الصدق من الخصائص المهمة التي يجب الاهتمام بها عند القيام بالدراسة، فعند قيام الباحث بتصميم الاستبانة أو أي أداة أخرى لابد أن تكون هناك طريقة سلوكية معينة نقيس بها صدق هذه الأداة، وفي حالة اعتماد الباحث على الاستبانة نقوم بتحويل ظاهرة ما إلى

* -Statistical Package For Social Sciences

عبارات تتألف منها، وعندما يتأكّد بطريقة علمية أنّ الاستبانة تقيس الظاهرة التي نريد دراستها هنا تعتبر الاستبانة صادقة، حيث يُعَبِّر الصدق عن الدرجة التي تحقّق فيها الاستبانة الأهداف التي وُضِعَتْ من أجلها، أي أنّ الاستبانة تعتبر صادقة عندما تقيس ما ينبغي قياسه فعلا[3].

وفي هذه الدراسة تم حساب الجذر التربيعي لاختبار (ألفا كرونباخ) لقياس صدق أداة القياس، حيث بلغ معامل الصدق للاستبانة كاملة 92.7% وهي نسبة جيدة كونها أعلى من المعدل المطلوب 60% كما أن معامل الصدق لكل محور على حدة أعلى من المعدل المطلوب كما هو مبين في الجدول رقم (01).

2- اختبار الثبات: يقصد بالثبات أنّ الاستمارة تعطي نفس النتائج إذا ما أعيد توزيعها على نفس الأفراد في ظل نفس ظروف التطبيق الأول أي هو الاتساق في تقدير الاستبانة لما تقيسه[4]. وللتحقق من ثبات أداة القياس (الاستبانة) قمنا باستخراج معامل ألفا كرونباخ، حيث بلغ معامل ألفا كرونباخ للاستبانة كاملة 86.1% وهي نسبة مقبولة كونها أعلى من المعدل المطلوب 60%، كما أن معامل ألفا كرونباخ لكل محور من محاور الدراسة أعلى من المعدل المطلوب كما هو مبين في الجدول التالي:

الجدول رقم (01): معامل الثبات والصدق

محاور الاستبانة	عدد العبارات	معامل الثبات	معامل الصدق*
التعليم	05	0.650	0.806
التدريب	06	0.652	0.807
تنمية رأس المال البشري	11	0.726	0.852
اكتساب المعرفة	05	0.623	0.789
توليد المعرفة	04	0.796	0.892
نشر وتوزيع المعرفة	05	0.738	0.859
تطبيق المعرفة	04	0.739	0.859
إدارة المعرفة	18	0.831	0.911
الإجمالي	29	0.861	0.927

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج SPSS

* - تم حساب معامل الصدق بجذر معامل الثبات.

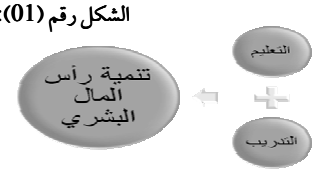
المبحث الثاني
الإطار النظري للدراسة

أولا- تنمية رأس المال البشري: يعتبر رأس المال البشري من أهم مكونات رأس المال الفكري حيث شاع استخدامه في الستينات على يد *(scholtz)*، إذ يمكن تعريفه بأنه "حصيلة تفاعل أربعة عناصر تتمثل في: الإرث التاريخي، التعليم، التجارب، ومواقف الفرد خلال حياته وعمله"[6]، وعرف حسب *(Stewart)* على أنه "الأفراد الذين يملكون المعرفة والمهارات والقدرات والخبرات والاعتقادات والمواقف ومن بين الإستراتيجيات الملائمة لإدارته هو استقطابه وتدريبه والحفاظ عليه وذلك من أجل تشجيع الإبداع والمرونة"[7]. أما *Scholtz, (1993)* فقد أكد أن رأس المال البشري يعبر عن العنصر الرئيسي للتحسين في المؤسسات والمتمثل في الأصول والمستخدمين التي تعمل على إنتاج المنتجات الجديدة وتحقيق الميزة التنافسية وبيّن أن رأس المال البشري متعلق بالعمليات التي لها علاقة بالتعليم والتدريب ومختلف المبادرات الأخرى التي تساهم في زيادة مستويات المعرفة، المهارات، القدرات، القيمة، حيث تساهم هذه المبادرات في تحقيق الرضا والأداء وفي النهاية تساهم في رفع أداء المؤسسات.[8]

ومن خلال مجمل التعاريف يتضح لنا أن رأس المال البشري هو "مجموعة المعارف والمهارات الفطرية والمكتسبة التي يمتلكها الأفراد من خلال التعليم ومختلف التدريبات التي يحصلون عليها والخبرات التي يكتسبونها خلال مدة عملهم والتي تساهم بدورها في تحقيق الميزة التنافسية للمؤسسات".

وفي ظل التحولات المتسارعة التي يشهدها المحيط خاصة التحول نحو الاقتصاد المعرفي، أصبحت المؤسسات مجبرة على تنمية رأس مالها البشري، كونها تساهم في زيادة معارف ومهارات وخبرات الأفراد العاملين، كما أنّ عملية التنمية المستمرة تضمن عدم تقادم هذه المعارف والمهارات والخبرات، وبهذا الصدد يشير كل من *(Robertson and Hammesley, 2000)* أنّ التنمية المستمرة أمر ضروري لعمال المعرفة لكي يبقوا في مقدمة حقولهم المعرفية، فمن خلال هذه التنمية لابد أن يكونوا على إدراك تام بالتطورات التي تحدث في مجالات معيّنة، وهو ما جعل العديد من المؤسسات تلجأ إلى توظيف الطلاب الجامعيين، وتدريبهم ضمن المجموعات[9]. ويشير أغلب الباحثين إلى أنّ تنمية رأس المال البشري تتم من خلال التعليم والتدريب كما هو مبيّن في الشكل التالي:

الشكل رقم (01): أبعاد تنمية رأس المال البشري



المصدر: من إعداد الباحثين.

1- التعليم: لقد ظهرت أهمية التعليم باعتباره استثمارا من خلال أبحاث الاقتصادي الأمريكي *(Schultz)* في نظرية رأس المال البشري**، وقبل ذلك قال الحكيم الصيني "كيواه تزو" في القرن الخامس عشر قبل الميلاد "إذا كنت تخطّط لسنة فاغرس بذرة، وإذا كنت تخطّط لعشر سنوات فازرع شجرة، لأنّك عندما تزرع بذرة واحدة فإنّك تحصد محصولا واحدا، وعندما تعلم الناس تحصد مائة محصول"[10]. إنّ هذا المثل يبرز أهمية التعليم للمؤسسات باعتباره استثمار، فما تنفقه المؤسسات على هذه العملية سيعاد إليها بالإضافة إلى الفوائد المحققة من هذه العملية، وذلك من خلال زيادة معارف ومهارات وخبرات الأفراد، وتحقيق الإبداع والابتكار وزيادة الإنتاجية. كما عُرِّف من قبل (عبد المعطي عساف) بأنّه "العملية التي تستهدف بناء وتطوير منظومة معارف علمية ضمن سياق تطبيقي محدّد وعلى قاعدة الاختيار الفلسفي والعقيدي المحدّد"[11]. ومنه فإنّ التعليم من أهم الممارسات المستخدمة في تنمية رأس المال البشري، فمن خلاله يتخصص كل فرد في مجال العمل الذي يرغب به، كما تظهر أيضا أهمية التعليم في قدرته على توفير الموارد البشرية ذات المستوى العالي، والتي تتضمّن المعارف والمهارات والخبرات وهي ما يشكّل رأس مال بشري. وتتضمّن عملية التعليم مجموعة من الأبعاد تتمثل في[12]:

- زيادة قدرة الأفراد على التفكير والإبداع؛
- ملائمة البرامج التعليمية مع المتغيرات البيئية والمستجدات؛
- توفير حرية التفكير والعمل الأكاديمي؛
- استخدام التكنولوجيا التعليمية؛
- ربط برامج التعليم بمتطلبات المحيط واحتياجات السوق.

وبصفة عامة يمكن القول أنّ التعليم يعمل على تحسين الوضع الإنساني وقدرته في الحصول على المعلومات، واستخدامها للتأثير في أداء المؤسسة، إذ يزيد من قدرات ومهارات الإنسان ويساعده في سدّ احتياجاته وزيادة إنتاجيته.

---

* تيودور ويليام شولتز (Theodore William Schultz) ولد في 30 أفريل 1902، اقتصادي أمريكي متخصص في اقتصاد التطوير، ساهم طويلا في التعليم العالي بجامعة شيكاغو، ساهم بشكل فعال في نظرية رأس المال البشري، عين رئيس التجمع الاقتصادي الأمريكي عام 1960 حصل من هذا التجمع على جائزة walker عام 1972، ونال جائزة نوبل للاقتصاد عام 1979، توفي في 26 فيفري 1998، للمزيد من المعلومات: http://fr.wikipedia.org/wiki/Theodor_Schultz

** تطورت هذه النظرية بشكل فعّال من خلال أعمال (Schultz, 1961)، (Becker, 1964) ، (Muncer,1958)، وفي هذه النظرية جاء التركيز على أهمية الأفراد من خلال اكتشاف دور مؤشرات رأس المال البشري (المعرفة، المهارات، الخبرات) في زيادة الإنتاجية، وهو ما أصبح يعرف برأس المال البشري.

2- التدريب: لقد حظي موضوع التدريب بأهمية بالغة من قبل المؤسسات باعتباره من أهم الاستثمارات المربحة، وهو ما أكّده *(Becker)* ***

من خلال نظرية رأس المال البشري، حيث ركّز أبحاثه على التدريب، واعتبره أحد أهم الجوانب التي يمكن للمؤسسات أن تستثمر فيها، ومثل هذا النوع من الاستثمار لا تظهر فائدته في المدى القصير وإنّما في فترات مستقبلية طويلة. ويمكن تعريفه بأنّه "إعداد الفرد للقيام بعمل معيّن، وذلك من خلال تزويده بالمهارات والخبرات التي تجعله جديرا للقيام بالعمل، وكذلك اكتسابه المعارف والمعلومات التي تنقصه لرفع مستوى كفاءته الإنتاجية"[13]. كما عرف من قبل *(Ann Gilley and al)* بأنه "العملية التي يمكن من خلالها الحصول على المعرفة والمهارات والقدرات التي يحتاجها الأفراد لتنفيذ نشاط أو مهمة معيّنة"[14]. أما (حرحوش صالح) فعرفه بأنّه "نقل مهارات يغلب عليها الطابع اليدوي أو الحركي إلى المتدربين وتوجيههم لإتقان تلك المهارات على مستوى مقبول"[15].

إنّ التدريب في إطار رأس المال البشري وإن كان ينطلق من المنظومة التدريبية المألوفة نفسها (تحديد الاحتياجات التدريبية، وتصميم البرامج التدريبية، وإعداد الحقائب وتنفيذ البرامج التدريبية وتقييمها) إلّا أنّه ينبغي أن يكون مختلفاً جداً من حيث النوعية، ذلك أنّ هذه الفئة المستهدفة تمتلك المعرفة والخبرة والمهارة نتيجة لتجاربهم السابقة التي تجعل أساليب التدريب التقليدية القائمة على المحاضرات والجلوس لساعات طويلة في قاعات التدريب غير مجدية. ذلك أنّ تدريب هذه الفئة ينبغي أن يكون قائماً على أساس تبادل الخبرات فيما بينهم، وإتاحة المجال لهم للتعرّف على الثقافات الأخرى التي من المحتمل أن يعملوا بها. كذلك فإنّ أي برنامج تدريبي بالنسبة لهذه الفئة يجب ألّا يغفل جوانب التقنية والجوانب السلوكية في التعامل مع الأدوار الجديدة بالنسبة لهم. إضافة إلى ذلك فإنّ برنامج تسيير رأس المال البشري يركّز على ضرورة استثمار خبرات ومهارات هذه الفئة في التدريب بما يمكنهم من نقل تجاربهم للآخرين، ويجعل مورد رأس المال البشري مورداً متواصلاً من حيث العطاء والفاعلية الإدارية[16].

وفي ضوء ما تمّ ذكره سابقا يتّضح أنّ التدريب هو إحدى الطرق الرئيسية لرفع الإنتاجية، وهو عنصر حيوي وبالغ الأهمية، ذلك أنّ التدريب هو أحد المحاور الرئيسية لتحسين وزيادة قدرات ومهارات رأس المال البشري، حتى يصبح أكثر استعدادا وقدرة على أداء المهام المطلوبة

*** غاري ستانلي بيكر (G.S.Becker)، عالم اقتصادي أمريكي، عرف من خلال أبحاثه في مجال التحليل في الاقتصاد الجزئي، ساهم بشكل فعال في نظرية رأس المال البشري وقد حصل على جائزة نوبل للاقتصاد عام 1993.

منه بالشكل المطلوب والمناسب والإبداع والابتكار.

كما يجدر بنا الإشارة أنّ التدريب يهدف إلى وضع المعارف والمهارات والخبرات التي تحصّل عليها المتدرب موضع التطبيق في قطاع العمل الذي يعمل به، وهو ما يجعل التدريب أكثر تخصصا من التعليم، فالهدف منه هو جعل الأفراد يتقنون عملهم بأحسن كيفية، وهو يرتبط بأهداف المؤسسات عكس التعليم الذي يرتبط بأهداف الأفراد، أي أنّ التدريب يغلب عليه الجانب التطبيقي عكس التعليم الذي يغلب عليه الجانب النظري، وهما من أهم الممارسات التي تستخدمها المؤسسات في تنمية رأس المال البشري، فكلاهما يهدفان إلى زيادة معارف ومهارات وخبرات العاملين وتطبيقها في مجال العمل، مما يساعد في زيادة القدرات الإبداعية والابتكارية للأفراد وتحسين الإنتاجية.

ثالثا- إدارة المعرفة: نظرا لاتساع موضوع المعرفة فقد اختلف الباحثون في تقديم مفهوم محدد لها، حيث عرفت لغة على أنها "دراية، علم، القدرة على فهم الشيء"[17]، ويعرفها قاموس أكسفورد بأنها "الفهم من خلال الممارسة، الخبرة، الملاحظة أو الدراسة التي يمتلكها الفرد"[18]، ويعرفها المنجد الفرنسي *(Larousse)* بأنها "ما نعرفه من التعلم والممارسة"[19]، أما اصطلاحا فيعرفها *(Burton-Jones)* بأنها تمثل "المخزون المتراكم للمعلومات والمهارات التي اشتقت من استعمال المعلومات من قبل المتلقين(الأفراد).[20]

ونظرا لأن المعرفة تحظى بأهمية واهتمام كبير في المؤسسات القائمة على المعرفة، وجب إدارتها لاستغلال المعارف المتواجدة لدى الأفراد، وهو ما يمكن أن يتجسد من خلال إدارة المعرفة.

ويقصد بإدارة المعرفة "العملية المنتظمة التي يتم من خلالها الحصول على المعرفة التي تحتاجها المؤسسة لتحقيق النجاح"[21]، ويرى *UNDP** بأنها تمثل "الخلق والتنظيم والتشارك واستعمال المعرفة لأجل الحصول على نتائج إيجابية"[22]، أما *Wiig* فيعني بإدارة المعرفة على أنها "تخطيط وتنظيم ورقابة وتنسيق وتوليد المعرفة وأصول المعرفة المرتبطة برأس المال الفكري، والعمليات والقدرات والإمكانات الشخصية والتنظيمية، بحيث يتم تحقيق أكبر ما يمكن من التأثير الإيجابي لتحقيق الميزة التنافسية".[23]

إذن إدارة المعرفة تقوم على فكرة الاستغلال الأمثل للمعرفة، سواء كانت داخلية أو خارجية وذلك من خلال مختلف العمليات التي تقوم بها والتي تتمثل في:

- اكتساب المعرفة: تشير هذه العملية إلى تحديد أفضل الموارد المعرفية المتاحة داخل المؤسسة

* اختصارا لـ: United Nations Development Programme وهو برنامج الأمم المتحدة للتنمية.

وخارجها واللازمة لتحقيق الأهداف المخططة؛[24]

– توليد المعرفة: تعرف بأنها "تكوين أو تطوير معرفة صريحة وضمنية جديدة من البيانات والمعلومات المتوافرة أو من تركيبة أو تجميع من المعرفة السابقة والجديدة"؛[25]

– خزن المعرفة: تشمل هذه العملية الاحتفاظ بالمعرفة والمحافظة عليها وإدامتها وتنظيمها وتسهيل البحث والوصول إليها وتيسير سبل استرجاعها، حيث تعد بمثابة الذاكرة التنظيمية للمؤسسة؛[26]

– نشر وتوزيع المعرفة: ويقصد بها "إيصال المعرفة الصحيحة إلى الأشخاص المعنيين بها في الوقت وبالشكل المناسب من أجل القيام بمهام ناجحة"؛[27]

– تطبيق المعرفة: تشير إلى ممارسة المعرفة فعليا وتنفيذها، وتقوم على فكرة أن وجود المعرفة وحده لا يكفي بل يجب تطبيقها للوصول إلى الأهداف المرجوة، فالمعرفة ليست لها قيمة في حد ذاتها وإنما التطبيق الفعلي لها هو الذي يخلق القيمة.[28]

ثالثا– علاقة تنمية رأس المال البشري بإدارة المعرفة: بالنظر إلى أنّ تنمية رأس المال البشري تتم من خلال التعليم والتدريب، سنتناول من خلال هذا المطلب علاقة كل من التعليم والتدريب في إدارة المعرفة:

أولا– علاقة التعليم بإدارة المعرفة: في ظل اقتصاد المعرفة الذي يعتمد على الإبداع والابتكار، فإنّ عملية التعليم لا تتوقف بل تبقى يقظة دائما، إذ أنّها تدفع للمزيد من المعارف التي تغذي القدرات الجوهرية* للمؤسسة، ومن الجدير بالذكر أنّ المبدع ينطلق من فهم الأشياء، أي يبحث عن الإجابة على التساؤل لماذا؟ وليس كيف؟[29].

إذن التعليم يساعد في تنمية المعارف لدى الأفراد من خلال تعلّم السلوكات والتوجه الفكري وأدوات الإبداع حيث توفر مختبرات بيل *(Bell Laboratories)* ما يزيد عن (100) دورة دراسية مختلفة تساعد على ربط تعلم وممارسة التوجه الفكري الجديد وأدوات الإبداع، تظمّ الدورات الدراسية وسائل العمل الجماعي ومضلات التفكير الست التي ابتكرت من قبل إدوارد دوبونو، ودورة دراسية لمنهج دراسي في الرسم بالألوان يسمى "الرسم النشط والعاطفة"[30]، ويشير (البرغوتي) أنّ المنطق الذي يحكم ويتحكم في التعامل مع المهارات التفكيرية على الصعيد

* عرّفت حسب (عبد الستار علي وآخرون، 2005، ص345) بأنها "الموارد الحقيقية التي تُكسِب المؤسسة ميزة تنافسية، وتتكون من التكنولوجيا والمهارات المنتجة للقدرات والتي يتم تشكيلها من خلال تمكين العاملين لتبني قدرات التغير للاستجابة إلى فرص البيئة".

التعليمي، تتمثل هذه المهارات في[31]:

1- مهارات التركيز: حيث أكّد العاملون في ميدان التعليم أنّ مهارات التركيز إنّما تبدأ بالعمل عندما يشعر الأفراد بمشكلة ما، أو وجود مسألة ما، أو نقص في بعض المعاني، وعلى اعتبار أنّ المشكلات هي أساس عملية التفكير فإنّ التعليم هو أساس توضيح مهارة التركيز من منطق حل المشكلات؛

2- مهارات جمع المعلومات: هنا يأتي التركيز على الملاحظة، حيث صمّمت الملاحظة في النظام التعليمي للحصول على الإدراك الحسي المرتبط بالحواس الخمس؛

3- مهارات التذكر: أساسها أنّه كلما كان التفكير في شيء ما أكبر، كلما كان تذكره أكبر، لذلك فالتعليم يساعد على التذكر؛

4- مهارات التنظيم: إنّ التعليم يدور حول المقارنة والتبويب والترتيب والتمثيل، وهو ما يتطلب تمثيلا إدراكيا أقل من تمثيل المادة المتعلمة؛

5- مهارات التحليل: الهدف منها فحص الأجزاء المكونة للمعلومات والعلاقة القائمة بينهما؛

6- مهارات التوليد: وتتم من خلال عدة محاور: التفسير، والتنبؤ، والتوسع؛

7- مهارات التكامل أو دمج المعلومات السابقة والجديدة في بناء جديد: وهو ما يتطلب القدرة على تلخيص المعلومات، وتمييز الهام وغير الهام منها، من أجل بناء المواد المعرفية وتغيير التطورات والمدركات والمعتقدات بما يتناسب مع المعطيات الجديدة.

إذن التعليم يلعب دورا هاما فمن خلاله يصبح الأفراد أكثر قدرة على أداء الأعمال بشكل أفضل وأسرع، فالفرد المتعلم هو القادر على حل المشكلات ومواجهتها والبحث عن كل ما هو جديد وإحداث تغييرات جديدة.

ثانيا- التدريب وإدارة المعرفة: إنّ تدريب رأس المال البشري داخل المؤسسة هو عملية مهمة، كونها تساهم في تنمية معارف ومهارات وخبرات الأفراد العاملين، كما أنّ عملية التدريب المستمرة تضمن عدم تقادم هذه المعارف والمهارات والخبرات، وبهذا الصدد يشير كل من *(N. B. Ishak and al)* إلى أنّ تراكم رأس المال البشري يحدث نتيجة تدريب رأس المال البشري، فإستراتيجيات تنمية مهارات ومعارف وخبرات رأس المال البشري تمكّنهم من الرّد بسرعة والليونة لمتطلبات العمل[32]. كما أوضحت (اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا) أنّ عمليات التدريب الجيّدة تسهل تقاسم المعرفة ما بين الأفراد، وأنّ المؤسسات في الوقت الحالي تقوم بتحديد المعرفة باعتبارها مطلبًا لها، ثم تستنبط خطط تدريب تيسّر هذه المعرفة، وهذا يعني أنّه من الأمور الأساسية تحديد مسيرات تعلم متفاوتة، تتيح للعاملين حيازة المعرفة التي تحتاجها المؤسسة، ونشر هذه المعرفة وتجديدها، وتوفر للعاملين في الوقت نفسه اختيارات مهنية مرنة،

وتستخدم المؤسسات عامة في الوقت الحاضر منهجيات تدريب توجّه نحو تقاسم المعرفة ونشرها، وتشتمل على طرائق تدعمها تكنولوجيا المعلومات مثل: التعلم الافتراضي والكتب الافتراضية وتقنيات تدريب المدربين وغيرها[33]. بالإضافة إلى ذلك تتبنى العديد من المؤسسات في الوقت الحاضر العديد من الإستراتيجيات المتعلقة بتدريب العاملين تتمثل في[34]:

- الإستراتيجية الخاصة بتكليف العاملين بالمهام والأعمال والواجبات التي سوف يقومون بها وفقا لما تحدده الإدارات العليا في المؤسسة، وذلك بهدف تطوير مهارات العاملين ومعرفة نقاط ضعفهم؛
- إستراتيجية إكساب العاملين المعارف والأفكار الضرورية لتنفيذ الأعمال وتهيئتهم وتدريبهم على استخدام وسائل جديدة باستخدام الطرق الحديثة المتمثلة في التكنولوجيا المتطورة في المؤسسات؛
- إستراتيجية زيادة الخبرات بشكل فعّال؛
- إستراتيجية وضع سياسات خاصة بالبرامج التدريبية وتشجيع الأفراد على الالتحاق فيها؛
- الإستراتيجية المتعلقة بطرق التدريب من خلال إعداد برنامج تدريبي متكامل خاص بكل مجال (مجالات إدارية ومالية واقتصادية، المجالات العملية، الحسابات المالية...الخ).

المبحث الثالث: عرض وتحليل البيانات

أولا- عرض وتحليل نتائج متغيرات الدراسة وفق إجابات مبحوثي الدراسة: يظهر الجدول رقم (02) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية الخاصة بآراء المبحوثين لكل بعد من أبعاد الدراسة.

الجدول رقم (02): المتوسط الحسابي والانحراف المعياري واتجاهات الإجابة

الأبعاد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	اتجاه الإجابة	الترتيب
التعليم	2.030	0.598	محايد	2
التدريب	2.262	0.452	محايد	1
تنمية رأس المال البشري	2.156	0.454	محايد	
اكتساب المعرفة	2.390	0.389	موافق	1
توليد المعرفة	2.306	0.649	محايد	3
نشر وتوزيع المعرفة	2.355	0.531	موافق	2
تطبيق المعرفة	2.268	0.561	محايد	4
إدارة المعرفة	2.334	0.384	محايد	

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج SPSS.

يتضح من خلال الجدول رقم (02) بأن المتوسط الحسابي الإجمالي للفقرات المتعلقة بتنمية رأس المال البشري تقدر بـ(2.156) وهي نسبة متوسطة، كما أن الانحراف المعياري بلغ (0.454).

ويتضح أيضا بأن بعد التدريب احتل المرتبة الأولى من بين أبعاد تنمية رأس المال البشري، بحيث بلغ المتوسط الحسابي له (2.262) وهي نسبة متوسطة تنتمي إلى مجال المحايدة، كما أن الانحراف

المعياري له بلغ (0.452). كما أن بعد التعليم احتل المرتبة الثانية حيث أن المتوسط الحسابي له بلغ (2.030) وهي نسبة تنتمي إلى مجال المحايدة، كما أن الانحراف المعياري له بلغ (0.598).

أما فيما يخص المتوسط الحسابي الإجمالي للفقرات المتعلقة بإدارة المعرفة فهي تقدر بـ (2.334) وهي نسبة متوسطة تنتمي إلى مجال المحايدة، كما أن الانحراف المعياري بلغ (0.384).

ويتضح أيضا بأن المتوسط الحسابي للمتغير المتعلق باكتساب المعرفة بلغ (2.390) وهي نسبة مرتفعة تنتمي إلى مجال الموافقة، كما أن الانحراف المعياري له بلغ (0.389)، وقد احتل هذا البعد المرتبة الأولى من حيث أبعاد إدارة المعرفة. أما بعد نشر وتوزيع المعرفة فقد بلغ متوسطه الحسابي (2.355) وهي نسبة مرتفعة تنتمي إلى مجال الموافقة، كما أن الانحراف المعياري له بلغ (0.531)، وهذا ما جعله يحتل المرتبة الثانية. أما بعد توليد المعرفة فقد بلغ متوسطه الحسابي (2.306) وهي نسبة متوسطة تنتمي إلى مجال المحايدة، كما أن الانحراف المعياري له بلغ (0.649)، وهذا ما جعله يحتل المرتبة الثالثة. أما بعد تطبيق المعرفة فقد بلغ متوسطه الحسابي (2.268) وهي نسبة متوسطة تنتمي إلى مجال المحايدة، كما أن الانحراف المعياري له بلغ (0.561)، وهذا ما جعله يحتل المرتبة الأخيرة.

3- اختبار فرضيات الدراسة: من أجل اختبار الفرضيات قمنا باختبار تحليل الانحدار البسيط ***simple linear regression*** لاختبار مساهمة تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة.

3-1/الفرضية الأولى: يساهم التعليم في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة-.

الجدول رقم (03): تحليل نتيجة الانحدار البسيط للفرضية الأولى

البيان	مجموع المربعات	درجة الحرية	R	R^2	F المحسوبة	مستوى الدلالة
الانحدار	2.183	1	0.615	0.378	23.128	0.000
الخطأ	3.586	38				
الإجمالي	5.768	39				

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج SPSS.

يتضح من الجدول رقم (03) أن قيمة الارتباط بين المتغير المستقل التعليم ومتغير إدارة المعرفة بلغت (0.615) ومستوى الدلالة (0.000) أي أنها أقل من (0.05) وبالتالي هو ارتباط طردي قوي ذو دلالة إحصائية عند مستوى (0.05)، بمعنى أنه كلما زاد التعليم يتبعها زيادة في إدارة المعرفة، كما يتضح من خلال الجدول أن قيمة F المحسوبة قد بلغت (23.128) وهي أكبر من قيمتها الجدولية وهو ما يؤكد قبول هذه الفرضية، وبالتالي يساهم التعليم في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر –فرع بسكرة-، وبلغ معامل التحديد (0.378) وهذا ما يفسر قدرة المتغير المستقل التعليم في تفسير (37.8%) من المتغير التابع إدارة المعرفة.

3-2/ الفرضية الثانية: يساهم التدريب في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر – فرع بسكرة-.

الجدول رقم (04): تحليل نتيجة الانحدار البسيط للفرضية الثانية

البيان	مجموع المربعات	درجة الحرية	R	R^2	F المحسوبة	مستوى الدلالة
الانحدار	0.793	1	0.358	0.128	5.580	0.023
الخطأ	5.030	38				
الإجمالي	5.768	39				

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامجSPSS.

يتضح من الجدول رقم (04) أن قيمة الارتباط بين المتغير المستقل التدريب والمتغير التابع إدارة المعرفة بلغت (0.358) ومستوى الدلالة (0.000) أي أنها أقل من (0.05) وبالتالي هو ارتباط طردي ضعيف ذو دلالة إحصائية عند مستوى (0.05)، وبلغت قيمة F المحسوبة (5.580) وهي أكبر من قيمتها الجدولية، وبلغ معامل التحديد (0.128) وهذا ما يفسر قدرة المتغير المستقل التعليم في تفسير (12.8%) من المتغير التابع إدارة المعرفة، وبناء على ذلك يمكن قبول الفرضية: يساهم التدريب في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر –فرع بسكرة–.

3-3/ الفرضية الرئيسية: تساهم تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر –فرع بسكرة–.

من خلال الفرضية الأولى والثانية تبين لنا أن تنمية رأس المال البشري تساهم في إدارة المعرفة حيث وجدنا: يساهم التعليم في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر –فرع بسكرة– (الفرضية الأولى)، ويساهم التدريب في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر –فرع بسكرة– (الفرضية الثانية)، وبالتالي نقبل الفرضية الرئيسية: تساهم تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر –فرع بسكرة–، حيث بلغت قيمة الارتباط بين هذين المتغيرين (0.562)، وهو ارتباط طردي متوسط عند مستوى دلالة (0.05)، كما بلغت قيمة F (17.560) وهي أكبر من قيمتها الجدولية، وفيما يخص معامل التحديد فقد بلغ (0.316) وهو ما يفسر لنا أن (31.6%) من التغييرات الحاصلة في تنمية رأس المال البشري ترجع إلى إدارة المعرفة.

الجدول رقم (10): تحليل نتيجة الانحدار البسيط للفرضية الرئيسية

البيان	مجموع المربعات	درجة الحرية	R	R^2	F المحسوبة	مستوى الدلالة
الانحدار	1.823	1	0.562	0.316	17.560	0.000
الخطأ	3.945	38				
الإجمالي	5.768	39				

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامجSPSS.

المبحث الرابع: النتائج والاقتراحات

أولا- النتائج: من أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة ما يلي:

1- النتائج النظرية:

- إن تنمية رأس المال البشري أصبح ضرورة لأي مؤسسة تبحث عن التميز والتفوق؛

- إن الهدف من إدارة المعرفة هو ضمان حصول المؤسسات على المعرفة التي تحتاج إليها، من خلال اكتسابها وتحويل المعارف الضمنية المتواجدة في عقول الأفراد إلى معرفة صريحة تستطيع أن تستفيد منها، وتخزين هذه المعرفة وإعادة استرجاعها عند الضرورة، لنشرها وتوزيعها في كافة أرجاء المؤسسة، للعمل على تطبيقها والاستفادة منها، إما في منتج جديد، أو حل مشكلة معينة...الخ؛

- إن مهام تنمية رأس المال البشري تكمن في تنمية المعارف والمهارات والخبرات التي يمتلكها رأس المال البشري، وضمان عدم تقادمها، وهو ما يساهم في عملية إدارة المعرفة داخل المؤسسة من خلال اكتساب المعارف، وتوليدها، ونشرها وتوزيعها، ثم تطبيق هذه المعارف للاستفادة منها.

2- النتائج العملية:

- إن المؤسسة محل الدراسة لديها اهتمام متوسط بتنمية رأس المال البشري من وجهة نظر مديريها، وأنّ أبعاد قياسها هي على التوالي حسب أهميتها في المؤسسة: التدريب، التعليم؛

- إنّ مستوى تطبيق إدارة المعرفة بالمؤسسة محل الدراسة هو مستوى متوسط من وجهة نظر مديريها، وأنّ أبعاد قياسها هي على التوالي حسب أهميتها: اكتساب المعرفة، نشر وتوزيع المعرفة، توليد المعرفة، تطبيق المعرفة؛

- يساهم التعليم في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر -فرع بسكرة-، حيث بلغت قيمة معامل الارتباط (0.615). كما أن (35.8%) من التغيرات الحاصلة في إدارة المعرفة ترجع إلى التعليم؛

- يساهم التدريب في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر -فرع بسكرة-، حيث بلغت قيمة معامل الارتباط (0.358). كما أن (37.8%) من التغيرات الحاصلة في إدارة المعرفة ترجع إلى التدريب؛

- تساهم تنمية رأس المال البشري في إدارة المعرفة بمؤسسة اتصالات الجزائر -فرع بسكرة، حيث بلغت قيمة معامل الارتباط (0.562). كما أظهرت النتائج أن (31.6%) من التغيرات الحاصلة في إدارة المعرفة ترجع إلى تنمية رأس المال البشري. أي أن تنمية رأس المال البشري فسرت (31.6%) من التغيرات الحاصلة في إدارة المعرفة.

ثانيا- الاقتراحات:

- التأكيد على أهمية رأس المال البشري في المؤسسة وضرورة تنميته، من خلال الاهتمام بالبرامج المتعلقة بتنميته كالتعليم والتدريب؛

– العمل على تبادل المعارف والخبرات والمهارات بين العاملين في المؤسسات من خلال التعاون والعمل الجماعي؛

– ضرورة استعانة المؤسسة بخبراء ومتخصصين من خارج المؤسسة لنقل معرفتهم وخبرتهم للعاملين، بغرض التجديد المستمر للمعارف؛

– العمل على معالجة كافة الصعوبات التي تحول دون وصول المعرفة للأفراد، والوحدات الإدارية والإنتاجية، وإعطاء العاملين الحرية في استخدام معارفهم الشخصية، وزرع الثقة في الأفراد.

ـ الهوامش

[1]– عبد الرحمن الجاموس، إدارة المعرفة في منظمات الأعمال وعلاقتها بالمداخل الإدارية الحديثة مدخل تحليلي – المداخل – العمليات– الإستراتيجيات– دراسة حالة–، دار وائل للنشر، ط1، الأردن، 2013، ص25.

[2]– ربحي مصطفى عليان، عثمان محمد غنيم، مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2000، ص 43.

[3]– أحلام عبد الكريم الجهني، سوزان حمد الفوزان، التدريب على معامل الصدق والثبات، ص 04، على الموقع: https://drive.google.com/file/d/0BwQKexVqd، تاريخ التصفح: 2015/05/02.

[4]– المرجع نفسه، ص 14.

[5]– تيودور ويليام شولتز(Theodore William Schultz) ولد في 30 أفريل 1902، اقتصادي أمريكي متخصص في اقتصاد التطوير، ساهم طويلا في التعليم العالي بجامعة شيكاغو، ساهم بشكل فعال في نظرية رأس المال البشري، عين رئيس التجمع الاقتصادي الأمريكي عام 1960 حصل من هذا التجمع على جائزة walker عام 1972، ونال جائزة نوبل للاقتصاد عام 1979، توفي في 26 فيفري 1998، للمزيد من المعلومات: Theodor_Schultzhttp://fr.wikipedia.org/wiki/

[6] –Nick Bontis, Jac Fitz-enz , Intellectual capital ROI: a causal map of human capital antecedents and consequents, journal of Intellectual capital, vol 3. N°3, 2002, p 225. on the site: http://www.emeraldinsight.com/1469-1930.htm

[7]–Teresa Torres cornas, Mario Aria –oliva-, E- human Resources management: managing knowledge people, Idea group Publishing, America, 2005, p 37.

[8]- Maran Marimuthu and al, human capital development and its impact on firm performance , journal of international social research, vol.2/8, 2009, p 266.

[9]– Ingi Runar Edvardsson, knowledge management and creative HRM, 2003, p11, on the site: www.strath.ac.uk/.../departments/hrm/.../hrm...occasionalpapers/media_61995_en.pdf.

[10]– فريد كورتل وآخرون، رأس المال البشري كأداة لتفعيل الابتكار في النشاط التسويقي، الملتقى الدولي العلمي السنوي الثاني عشر للأعمال "رأس المال البشري في اقتصاد المعرفة"، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، جامعة الزيتونة الأردنية، 22–25 أفريل 2013، ص217.

[11]– عبد المعطي عساف، التدريب وتنمية الموارد البشرية، دار زهران، الأردن، 2009، ص27.

[12]– موسي اللوزي، التطوير التنظيمي، دار وائل للنشر، ط1، الأردن، 1999، ص284.

[13]– صالح مفتاح، إدارة الموارد البشرية وتسيير المعارف في خدمة الكفاءات، الملتقى الدولي حول التنمية البشرية وفرص الاندماج في اقتصاد المعرفة والكفاءات البشرية، كلية العلوم الاقتصادية والتسيير والعلوم التجارية، جامعة ورقلة، الجزائر، 9 –10 مارس 2004، ص17.

[14]– Ann Gilley and al, The Praeger Handbook of Human Resource Management, Greenwood Publishing Group, USA, 2009, p108.

[15]– عادل حرحوش صالح، مؤيد سعيد السالم، الموارد البشرية مدخل إستراتيجي، جدار للكتاب العالمي، الأردن، 2006، ص130.

[16]– شيماء محمد أحمد محمود، دور رأس المال الفكري في تكوين الرصيد المعرفي للمجتمع، ص10، على الموقع: http://www.hrdiscussion.com، تاريخ التصفح: 2014/05/19.

[17]– محمد شنشونة، نظام المعلومات وأهميته في تسيير المعرفة بالمؤسسة: دراسة حالة مؤسسة صناعة الكوابل بسكرة، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، قسم علوم التسيير، كلية العلوم الاقتصادية والتسيير والعلوم التجارية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2010 / 2011، ص84.

[18]– خضير كاظم حمود، منظمة المعرفة، دار صفاء للنشر، ط1، عمان، الأردن، 2010، ص55.

[19]– محمد شنشونة، مرجع سابق، ص84.

[20]– Gil Ariely, Knowledge Management As A Methodology Towards Intellectual Capital, 3rd European Knowledge Management Summer School, University of Westminster, Westminster Business School , San Sebastian, Spain, 7-12 Sept, 2003, p02.

[21] – Nancy Dubois, Tricia Wilkerson, Knowledge Management: Background Paper for the Development of a Knowledge Management Strategy for Public Health in Canada, National Collaborating Centre for Methods and Tools (NCCMT), Canada, October 2008, p**16**.

[22] – United Nations Development Programme, Knowledge Management toolkit for the Crisis Prevention and Recovery Practice Area, New York, March 2007, p01.

[23]– عصام نور الدين، إدارة المعرفة والتكنولوجيا الحديثة، دار أسامة، عمان، الأردن، 2010، ص32.

[24]- راتب صويص وآخرون، عمليات إدارة المعرفة وتأثيرها في تحقيق الميزة التنافسية دراسة حالة لمجموعة الاتصالات الأردنية (Orange)، المجلة الأردنية في إدارة الأعمال، مج7، ع4، الأردن، 2011، ص514.

[25]– عمر أحمد همشري، إدارة المعرفة الطريق إلى التميز والريادة، ط1، دار صفاء، الأردن، 2013، ص124.

[26]– راتب صويص وآخرون، مرجع سابق، ص516.

[27]– محمد تركي البطاينة، أثر إدارة المعرفة على الأداء والتعلم التنظيمي في المصارف التجارية الأردنية، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، تخصص إدارة أعمال، كلية الدراسات الإدارية والمالية العليا، جامعة عمان للدراسات العليا، عمان، الأردن، 2007، ص11.

[28] – David Schwartz, Op.cit, p220.

[29]– طارق علي حجاز، إدارة المعرفة، الأكاديمية العربية المفتوحة بالدنمارك، كلية الإدارة والاقتصاد، الدراسات العليا، ص 11، على الموقع: http://www.eshamel.net، تاريخ التصفح: 2013/02/15.

[30]– برافين جوبتا، ترجمة أحمد المغربي، الإبداع في القرن الحادي والعشرين، دار الفجر، القاهرة، 2008، ص 182.

[31]– بشير البرغوتي، إدارة العقل البشري الجديد دراسة مقارنة، دار زهران، ط1، الأردن، 2013، ص ص 118–126.

[32]- Norhaiza Binti Ishak and al, Integrating Knowledge Management and Human Resource Management for Sustainable Performance, Journal of Organizational Knowledge Management, Multimedia University, Malaysia, 2010, p 08.

[33]- اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب أسيا، منهجية إدارة المعرفة: مقاربة تجريبية في قطاعات مركزية في دول الإسكوا الأعضاء، نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية، 2004، ص 18.

[34]- محمد سرور الحريري، طرق واستراتيجيات تنمية وتطوير الموارد البشرية، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2012، ص ص 83-85.

The contribution of human capital development in the knowledge management

The case of Algeria Telecom Corporation - Branch Biskra - Algeria study

Dr. Rabiha KOUADRIA*
Dr. Aissa KHELIFI**

Abstract:

This study aims to identify the reality of human capital development in Algeria Telecom Corporation - Biskra branch - and its contribution to knowledge management. In order to achieve the objective of this study, the questionnaire was used as a tool to measure the variables which were distributed to a sample of (45) director of the senior management, the middle and lower. The questionnaires recovered suitable for the analysis of the results is 40. Statistical program SPSS.V 19 was used with regard to data analysis. The most important findings of this study is that the enterprise has average interest in the development of human capital from the viewpoint of its directors, and its dimensions came ordered according to their importance like this: training, education. In addition, the knowledge management level in the organization under study is average level, and that the dimensions are measured, respectively, according to their importance: The acquisition of knowledge, the dissemination and distribution of knowledge, knowledge generation, application of knowledge, The results showed that the development of human capital contribute to the knowledge management organization, as the value of the correlation coefficient (0.562). And that the development of human capital explain (31.6%) of the developments in knowledge management changes.

Key words: The development of Human Capital, Education, Training, Knowledge Management.

* Faculté des Sciences Economiques, Commerciales et Sciences de Gestion – Université de Biskra
** Faculté des Sciences Economiques, Commerciales et Sciences de Gestion – Université de Biskra

مجلة البحوث والدراسات

العدد (23) ـ السنة (14) ـ ربيع الثاني 1438 هـ ـ يناير (جانفي) 2017 م

محور بحوث العلوم الاجتماعية والإنسانية

صفحة بيضاء

فعالية استراتيجية التعلم التعاوني في تدريس الرياضيات

بقلم
د/ عبد الرزاق باللموشي(*) أ.د/ أحمد زين الدين بوعامر(**)

ملخص

لقد ظهرت استراتيجيات حديثة في تدريس الرياضيات خصصت للتلميذ فيها دورا بارزا من حيث فاعليته وتفاعله، ومن هذه الاستراتيجيات استراتيجية التعلم التعاوني التي لها ميزات عديدة ليس فقط في التحصيل، ولكن في الجوانب الأخرى من التعليم مثل: الجوانب الانفعالية وتنمية المهارات والتعاون والاتجاه نحو المدرسة والاتجاه نحو الآخرين وتنمية التفكير الابتكاري والقدرة على حل المشكلات الرياضية من خلال الربط بين المستويات الواقعية والمجردة للتعليم لتمكينهم من فهم الرموز والمعادلات الرياضية والكسور وغيرها من المفاهيم الرياضية.

الكلمات المفتاحية: الاستراتيجية – التعلم التعاوني – الرياضيات.

مقدمة

تتحمل التربية المسؤولية الرئيسية في مواجهة التغيرات السريعة التي تشهدها الحياة العالمية، فهي الأداة القادرة على تطوير إمكانيات المتعلمين بما يمكنهم من التعامل مع هذه الثورة العالمية. ومن تغيرات الحياة اليومية أن الفرد يواجه فيها بعض المواقف التي تحتاج منه إلى وقفة تأمل وتفكير، وقد يستغرق ذلك وقتا يطول كلما كان الموقف أكثر صعوبة وتعقيدا، فيشكل الأمر

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم العلوم الاجتماعية ـ كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ جامعة الوادي.
belamo73@hotmail.com
(**) أستاذ ب كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ جامعة أم البواقي.

بالنسبة له مشكلة تؤرقه إلى حين الحصول على الحل المنطقي والمقبول، وهذا ما يتفق تماما مع ما يواجهه التلميذ في دراسته، إذ عليه أن يقف أمام مشكلات تتطلب منه أن يفكر فيها بطريقة تعاونية مع زملائه، كل يقوم بوظيفة تتناسب وإمكانياته، وهذا ما نجده في إستراتيجية التعلم التعاوني التي سنتطرق لأهميتها في تدريس الرياضيات.

أولا: إستراتيجية التعلم التعاوني:

1. مفهوم الإستراتيجية:

كلمة إستراتيجية: كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية إستراتيجيوس وتعني: فن القيادة، ولذا كانت الإستراتيجية لفترة طويلة أقرب ما تكون إلى المهارة " المغلقة " التي يمارسها كبار القادة.

الإستراتيجية هي فن استخدام الإمكانات والوسائل المتاحة بطريقة مثلى لتحقيق الأهداف المرجوة على أفضل وجه ممكن، بمعنى أنها: طرق معينة لمعالجة مشكلة أو مباشرة مهمة بأساليب عملية لتحقيق هدف معين.

1-1. إستراتيجية التدريس: عبارة عن إجراءات التدريس التي يخططها المعلم مسبقا، بحيث تعينه على تنفيذ التدريس على ضوء الإمكانات المتاحة لتحقيق الأهداف التدريسية لمنظومة التدريس التي يبنيها، وبأقصى فاعلية ممكنة.

الإستراتيجية التدريسية: هي المنحنى أو الخطة والإجراءات والمناورات (التكتيكات) والطريقة والأساليب التي يتبعها المعلم للوصول إلى مخرجات أو نواتج التعلم.

1-2- مواصفات الإستراتيجية الجيدة في التدريس:

1. الشمول، بحيث تتضمن جميع المواقف والاحتمالات المتوقعة في الموقف التعليمي.
2. المرونة و القابلية للتطوير، بحيث يمكن استخدامها من صف لآخر.
3. أن ترتبط بأهداف تدريس الموضوع الأساسية.
4. أن تعالج الفروق الفردية بين الطلاب.
5. أن تراعي نمط التدريس ونوعه (فردي، جماعي).
6. أن تراعي الإمكانات المتاحة بالمدرسة [1]

2- مفهوم التعلم التعاوني:

يعرف "ثائر أحمد غباري" التعلم التعاوني بأنه أسلوب تعلم يتم فيه تقسيم التلاميذ إلى

مجموعات صغيرة غير متجانسة (تضم مستويات معرفية مختلفة)، يتراوح عدد أفراد كل مجموعة ما بين 2-6 أفراد، ويتعاون تلاميذ المجموعة الواحدة في تحقيق هدف وأهداف مشتركة.(2)

ويعرف"smith1991" التعلم التعاوني على أنه استراتيجية تدريس تتضمن وجود مجموعة صغيرة من الطلاب يعملون سويا بهدف تطوير الخبرة التعليمية لكل عضو فيها إلى أقصى حد ممكن.

أما " mcenerney;1994" فيعرفه بأنه استراتيجية تدريس تتمحور حول الطالب حيث يعمل الطلاب ضمن مجموعات غير متجانسة لتحقيق هدف تعليمي مشترك.

ويعرفه محمد حسن المرسي 1995 على أنه أسلوب للتعلم الصفي يتم بموجبه تقسيم الطلاب إلى مجموعات صغيرة غير متجانسة يعمل أفرادها متعاونين متحملين مسؤولية تعلمهم وتعلم زملائهم وصولا إلى تحقيق أهدافهم التعليمية التي هي في الوقت نفسه أهداف المجموعة.(3)

3- مراحل التعلم التعاوني:

يقوم المعلم بتقسيم طلاب الصف إلى مجموعات عمل، وفق المراحل الخمس التالية:

المرحلة الأولى: مرحلة التعرف

يتم في المرحلة الأولى من العمل التعاوني تفهم طلاب كل مجموعة للمشكلة أو المهمة المطروحة أمامهم، ويتبادلون الأفكار و الخبرات حولها، وذلك من أجل تكوين الخبرات القبلية لديهم جميعا ليتم البناء عليها في المراحل اللاحقة، وتحقيق الهدف أو الأهداف التعليمية المنشودة.

المرحلة الثانية: وضع خطة للعمل الجماعي

يقوم طلاب كل مجموعة في هذه المرحلة بتحديد معطيات المهمة المطروحة أمامهم والمطلوب منهم عمله لإنجاز وتحديد ما يحتاجونه من أجهزة وأدوات وغيرها، ثم يقومون بوضع خطة عمل تبين مسار عملهم وفق خطوات متسلسلة لإنجاز هذه المهمة على أكمل وجه.

المرحلة الثالثة: تنظيم العمل الجماعي

بعد أن حدد طلاب كل مجموعة ما هو مطلوب منهم عمله لإنجاز المهمة المطروحة عليهم، يتفقون في هذه المرحلة على توزيع الأدوار فيما بينهم، ويحددون المسؤوليات الجماعية، وكيفية اتخاذ القرارات المشتركة، وكيفية الاستجابة لآراء بعضهم والتعامل معها.

المرحلة الرابعة: مرحلة الإنتاجية

يتم في هذه المرحلة انخراط طلاب المجموعة في العمل والتعاون فيما بينهم كل حسب دوره المتفق عليه لإنجاز المهمة، ومن ثم كتابة ما توصلوا إليه من أفكار خلصوا إليها، أو ما توصلوا

إليه من نتائج، ليتم عرضها على طلاب الصف بأكمله في المرحلة اللاحقة.

المرحلة الخامسة: مرحلة الإنهاء

يقوم طلاب كل مجموعة في المرحلة النهائية من العمل الجماعي بعرض ما خلصوا إليه من أفكار، أو ما وصلوا إليه من نتائج، أمام طلاب الصف بأكمله في جلسة حوار فيما بينهم ينظمها المعلم.(4)

4ـ بعض القدرات الاجتماعية المكتسبة للطالب من خلال التعلم التعاوني:

لقد أشارت نتائج الأبحاث إلى أن الطالب يكتسب العديد من المهارات التعاونية إذا تعلم خلال مواقف التعلم التعاوني أكثر من تعلمه خلال مواقف التعلم الفردي والتنافسي ومن هذه المهارات:

أـ الصحة النفسية:

يتمتع الطلاب بصحة نفسية واستقرار ينعكس أثره على علاقات الطلاب في المهنة وعلاقاتهم في الأسرة والمجتمع، والصحة النفسية ينعكس أثرها على التفاعل المتبادل بين الطلاب والآخرين وعلى مشاركتهم الفعالة بالمجتمع. ولقد أشارت نتائج دراسة (johnson1983) إلى أن التعلم التعاوني يرتبط ارتباطا إيجابيا بعدد من العوامل الخاصة بالصحة النفسية مثل النضج الانفعالي، والعلاقات الاجتماعية الإيجابية، وذاتية الفرد القوية، وثقة الفرد في الآخرين.

بـ الضبط الاجتماعي المتوقع:

يشير مفهوم الضبط الاجتماعي المتوقع إلى القدرة على فهم وتحديد الملامح لوجهة نظر فرد آخر نحو موقف ما تقوم به، أو فهم كيف يبدو موقف معين تقوم به بالنسبة لفرد آخر، وفهم الكيفية التي يتفاعل بها هذا الشخص مع ذلك الموقف من الانفعالية والناحية المعرفية.. ومما هو جدير بالذكر أن الخبرات التعليمية التي يحتك بها المتعلم في التعليم التعاوني تعمل على إثارة وتطوير الضبط المعرفي والانفعالي المتوقع لدى المتعلم أكثر من خبرات التعلم الفردي والتنافسي.

جـ واقعية وجهات النظر في الآخرين:

عندما نصف فردا ما فإننا نركز عادة على بعض السمات، وتكون وجهة نظرنا فيه ثابتة لا تتغير من موقف إلى آخر.

ومما هو جدير بالملاحظة أن خبرات التعلم التعاوني تقوم بدور هام في تطوير وجهات نظر أكثر واقعية ومتنوعة ومرنة في الآخرين.

د ـ احترام الذات:

تثير خبرات التعلم التعاوني مستويات عليا من احترام الذات بالمقارنة بخبرات التعلم التنافسي والتعلم الفردي، حيث تعمل خبرات التعلم التعاوني على تطوير القبول الذاتي لدى

المتعلم، أما خبرات التعلم التنافسي فتطور ميلا مؤقتا لدى الفرد بعكس خبرات التعلم الفردي التي تؤدي إلى رفض الذات.

هـ ـ العلاقات مع المعلم:

لا تقتصر خبرات التعلم التعاوني على تطوير العلاقة بين الطالب وبقية الزملاء داخل مجموعة التعلم أو الصف، بل يتعداها إلى تطوير علاقات الطالب مع المعلم؛ فالطالب الذي يشارك في خبرات التعلم التعاوني بالمقارنة بنظيره المشارك في خبرات التعلم الفردي والتنافسي يحب معلمه، ويدرك المعلم على أساس أنه مصدر للتشجيع والتدعيم.(5)

5- أهمية التعلم التعاوني:

يعتبر التعلم التعاوني من الاستراتيجيات التربوية المعاصرة التي لها أهمية كبير في عملية التعلم، حيث إنه نموذج تعليمي يهدف إلى ربط التعلم بالعمل والمشاركة الإيجابية من طرف التلاميذ، من خلال تنشيط أفكارهم، وتعليم بعضهم البعض للوصول إلى أهداف مشتركة.

"إن أسلوب التعلم التعاوني يعتبر من الأساليب المهمة في تعليم التلاميذ ذوي القدرات المحدودة ورفع مستواهم التحصيلي، وذلك من خلال تعلم المفاهيم واكتساب المهارات، وله نتائج فاعلة في تحسين أداء التلاميذ، وفي تقبل الأفكار والمفاهيم واتخاذ القرارات الواعية والمشتركة، ويساهم بشكل كبير في الكشف عن ميول التلاميذ، وذلك من خلال التفاعل والاستماع مع زملائهم التلاميذ في الحصة الدراسية، ومن خلال عملية التأثير والتأثر فيما بينهم".(6)

ذلك أن التعلم التعاوني يؤدي إلى اشتراك التلاميذ الفعلي في عملية التعلم، وتحمل كل منهم مسؤولية تعليم نفسه ومسؤولية تعليم بعضهم البعض، مما يؤدي إلى تلبية الاحتياجات التعليمية والنفسية.

كما أن التعلم التعاوني يعمل على حل مشكلة الفروق الفردية من خلال الارتقاء بمستوى التلاميذ المتأخرين دراسيا إلى المستوى التحصيلي المطلوب.

"ويمكن القول بأن التعليم التعاوني يعتبر الركيزة الأساسية في تفعيل دور الطلبة ضمن المجموعة الواحدة بحيث نجعل الطلبة قادرين على الاستمرار في الانتباه للحصة الصفية، وعدم الوصول إلى الملل، ولذلك نرى بعض الدراسات تؤكد على أهمية تطبيق هذه الطريقة لما لها من مزايا في جعل الطلبة متعاونين فيما بينهم ضمن المجموعة الواحدة، وهذا يؤدي إلى تشكيل إطار

متكامل من التفاعل الصفي مما يؤدي إلى حدوث التعاون والتكافل في الحصول على الاستفادة.

بالإضافة إلى أن التعلم التعاوني يرتبط إيجابيا بالصحة النفسية للتلاميذ، حيث إنه يساهم في تحسين حالتهم النفسية، ويعمل على تنمية وتقدير مفهوم الذات لديهم، والثقة في الآخرين وامتلاك القدرة على الاتصال، وزيادة التوافق النفسي.

ثانيا: الرياضيات

1- تعريف الرياضيات:

من الملاحظ أن الرياضيات حظيت باهتمام الكثير من المفكرين والمربين والمهتمين بتدريسها منذ القدم، وعليه فلا يوجد تعريف واحد لها.

فالرياضي "موريس كلاين" 1974 ينظر إليها على أنها: "موضوع يساعد الفرد في فهم البيئة المحيطة والسيطرة عليه".(7)

أما جون ديوي فيري "أن الرياضيات لغة المنطق، وأن الرموز والعلاقات والأرقام تساعد على سرعة التركيز والمنطق.

في حين نلاحظ أن "جان موكروس" يوضح: "إن مصطلح رياضيات يأتي من عائلة من الكلمات الاغريقية "mathematics" تعني التعليم أو البحث عن المعنى، ويعترض على كثير من الرياضيات، لأن التلاميذ الذين يستخدمونها لا تتوفر لديهم قط فرصة لكي يقوموا بأنفسهم بجمع المعلومات الحقيقية ووصفها وتلخيصها وتفسيرها ".

وتقول "ستيفاني مارشال" المدير التنفيذي لأكاديمية الرياضيات في ولاية إيلينوي:"يجب أن ننظر إلى الرياضيات على أنها لغة وكوسيلة اتصال أو أداة لفهم العالم" وتضيف قائلة:"الرياضيات لغة تعبر عن علاقات وأنماط وارتباطات... هذه هي الرياضيات التي يجب أن نعلمها للتلاميذ".(8)

2- مفهوم تعليمية الرياضيات:

-تعريف دوفلاي، 1986 Develay: تعليمية الرياضيات هي تعليمية خاصة تدرس التفاعلات بين الأقطاب الثلاثة للوضعية التعليمية التعلمية (المدرس- المتعلم- المعرفة) في إطار حقل مفاهيمي معطى، تسمح هذه الدراسة للمدرسين تملك المعارف من قبل تلاميذهم.

- تعريف بروسو 1991 Broisseau: يعرف تعليمية الرياضيات بأنها العلم الذي يهتم بدراسة إنتاج وتبادل المعارف الرياضية، فتعليمية الرياضيات تدرس الطرق التي تنتج بها المعارف

الرياضية، وتتبادل وتوظف من أجل إرضاء حاجات الأشخاص الذين يعيشون في المؤسسة، إنها الدراسة التعليمية للشروط الخاصة بتبليغ المعارف الرياضية.

– تعريف أوزي، 2006: تعليمية الرياضيات هي دراسة علمية لسيرورات التعليم والتعلم متعلقة بتدريس الرياضيات قصد تطوير سيرورتها وتحسينها وتشتغل هذه التعليمية داخل حقول أربعة هي: البعد الخاص بالمادة، البعد البيداخوجي، البعد السيكولوجي، البعد التطبيقي أو البنائي.(9)

3ـ طبيعة الرياضيات وأهداف تدريسها:

الرياضيات هي مجموعة من الأنظمة الرياضية وتطبيقات هذه الأنظمة في جميع نواحي الحياة العلمية والتخصصات العلمية، والنظام الرياضي عبارة عن بناء استنتاجي يقوم على مجموعة من المسلمات والافتراضات، ولذلك يطلق على الرياضيات بأنها علم فرضي، أي: قائم على افتراضات، والرياضيات تهتم بدراسة موضوعات عقلية، إما أن يتم ابتكارها كالأعداد والرموز الجبرية، أو أن تجرد من العالم الخارجي كالأشكال أو العلاقات القائمة بينها أو بين أجزائها.

ويبدأ التطور المنطقي للأنظمة الرياضية ب"المفردات غير المعرفة"ومنها النقط، الخط، المجموعة، العدد "وتختلف هذه المفردات باختلاف النظام الرياضي الذي تنطلق منه، وتعد اللامعرفات مكونا أساسيا من مكونات البنية الرياضية القائمة على النظام الاستنتاجي.

أما الأساس الثاني أو المكون الثاني للبنية الرياضية فهي "التعريفات"؛ والتعريف توضيح لمعنى اللفظ أو المصطلح أو الشيء وتحديد مفهومه، وتقوم هذه التعريفات على المفردات المعرفة لتصف الصفات الأساسية للفكرة آو المفهوم أو الرمز موضع الاهتمام.

أما الأساس أو المكون الثالث للبنية الرياضية وهو المسلمات، هو عبارات أو جمل نقبلها دون الحاجة إلى البرهنة عليها، وذلك لوضوحها، وهي مجرد افتراضات يسلم بصحتها بشرط ألا تكون متناقضة مع النسق الرياضي، فلا تتناقض مع التعريفات مثلا.

أما الأساس أو المكون الرابع من مكونات البنية الرياضية فهو "النظريات"وهي نتائج منطقية يمكن البرهنة على صحتها بالاستناد إلى مجموعة المسلمات والتعريفات والنظريات المبرهنة سابقا.

ويوضح" محمد الصالح حثروبي" مجموعة من الأهداف ينتظر تحقيقها في المتعلم من خلال ما يلي:

- تمكين المتعلم من اكتساب كفاءات قابلة للتحويل والتوظيف في مختلف المجالات (الحياة

المدرسية، الاجتماعية....) بما يسهل عليه التفاعل مع العالم المحيط به.

- إكسابه المفاهيم الرياضية اللازمة، والمعارف الضرورية (من حساب وتناسبية، قراءة جداول وبيانات، وقياس...) لاستيعاب باقي المواد الدراسية، وحل المشكلات اليومية...

- إكسابه كيفية حل المشكلات انطلاقا من معطيات (البحث عن النتائج) أو انطلاقا من نتائج تجربة (نماذج، ظواهر، حلول).

- تنمية استعداداته، وإغناء قدراته في مجالات البحث والملاحظة والتجريد والاستدلال والدقة في التعبير.

- تمكينه من تحقيق ذاته، والثقة بمؤهلاته والتواصل والتبليغ الشفهي والكتابي والاستعداد للعمل الجماعي، والمبادرة والتنافس الشريف.

وعليه فالرياضيات ينتظر من تدريسها تحقيق غرضين اثنين؛ أحدهما ذو طابع تكويني معرفي، والآخر نفعي.(10)

4 – نظرة علماء الرياضيات إلى الرياضيات عبر العصور:

إن اعتماد كثير من العلوم والتكنولوجيا على الرياضيات يؤكد بالضرورة وجود قوة خفية لها في عصور التاريخ عندما كان للرياضيات جسم واحد، وكانت التطبيقات الرياضية محدودة، كان هناك جواب واحد وبسيط، وربما كان مرتبطا بالعقائد الدينية، فبالنسبة للإغريق كان الاعتقاد بأن "العالم مصمم تصميما رياضيا"، أما في العصور الوسطى فكان الاعتقاد بأن" الله خلق هذا العالم رياضيا"؛ وبذلك كانت الرياضيات بالنسبة لهم الطريق إلى الحقائق حول الطبيعة، كما أن البحث عن القوانين الرياضية أصبح مطلبا دينيا، وأن تناسق العالم ناتج عن التنظيم الإلهي الرياضي.

لقد اعتقد الفيتاغورثيون والبلاتونيون بأن "الرياضيات هي الحقيقة الأساسية للعالم الطبيعي". مثل هذه التحليلات انصهرت في برنامج علمي أساسه أن أهمية العلوم تكمن في اكتشاف العلاقات الرياضية التي تصف الظواهر الطبيعية، وبذلك تظهر عظمة خلق الله.

ومن الفلاسفة في عصر النهضة، الذين اعتبروا الرياضيات طريقا للحقيقة الفيلسوف "رين ديكارت"(1560-1650)، الذي استفسر عن إمكانية الرياضيات الناتجة من تفكير العقل البشري في تزويدنا بالمعرفة عن العالم الطبيعي، وقد كان جوابه على ذلك هو الإيمان بالله. لقد أكد اتباع ديكارت عن حقيقة التصميم الرياضي للطبيعة كما قال جاليلو"أن المبادئ الرياضية هي الألف

والياء التي كتب بها الله هذا العالم، ودون مساعدة الرياضيات يصبح من الصعب كتابة كلمة واحدة". وكذلك اعتقد نيوتن بأن الله خلق هذا العالم وفقا لمبادئ رياضية معينة، كما أكد "ليبتز" بأن القوانين الحقيقية لا تختلف عن قوانين الرياضيات الحقيقية، وأن هذا العالم هو أكثر العوالم كمالا، كما أن التفكير المنطقي هو العالم المشترك في قوانينه.[11]

5- التعميمات الرياضية:

التعميمات الرياضية تأتي كتكوين رياضي نتيجة الربط بين المفاهيم الرياضية، ولذلك فهي تأتي بعد المفاهيم من حيث كون هذه الأخيرة لبنات لهذه التعميمات، وبذلك يعرف التعميم على أنه عبارة عن (جملة خبرية) تحدد العلاقة بين مفهومين أو أكثر بين المفاهيم الرياضية، وبذلك تعتبر التعميمات الرياضية أعم وأشمل من المفاهيم الرياضية، ومن هنا جاء مصطلح التعميم الرياضي.

والتعميمات الرياضية إما تقبل بدون برهان، وهذا يعني أن تكوين بديهيات أو مسلمات (سلم بصحتها) أو أنها قابلة للبرهان أو عدم البرهان، وهناك من يعتبر أن التعاريف تقع ضمن التعميمات شأنها شأن المسلمات والبديهيات، وهي لا يبرهن عليها أيضا. والمسلمات هي تعميم يسلم بصحتها، وهي خاصة بعلم من العلوم؛ فعلم الهندسة له مسلماته الخاصة به، وعلم الفيزياء له مسلماته وعلم الجغرافيا له مسلماته، أما البديهية فهي تعميم يسلم بصحته، وهي ليست خاصة بعلم معين، ولكنها يمكن أن تكون مشتركة بين أكثر من علم.

وتعتبر المعرفات واللامعرفات والمسلمات والبديهيات من العناصر الأولية والأساسية التي يبنى عليها علم الرياضيات، حيث إنه بإيجاد العلاقة بينها تنشأ تعميمات جديدة، وبإيجاد علاقات بينها وبين التعميمات الجديدة، أو بإيجاد علاقات جديدة بين التعميمات الجديدة تنشأ تعميمات أخرى، وهكذا يعلو بناء الرياضيات ويتشعب.[12]

6 - أهمية التعلم التعاوني في تعليم الرياضيات:

التعلم التعاوني مفهوم يستخدم لوصف الإعداد التعليمي الذي عن طريقه يتعلم التلاميذ في مجموعات صغيرة مهارات معرفية أكاديمية أو عملية تطبيقية. والتعلم التعاوني مرغوب فيه بشكل كبير لأنه يعمل على تقليل العزلة والحد من المنافسة بين التلاميذ من جهة، كما أنه يسهم في تعزيز الانجاز الأكاديمي، وتحقيق العلاقات المتبادلة الإيجابية بين التلاميذ من جهة أخرى. وتتجلى فائدة التعلم التعاوني واضحة بالنسبة لبطيئي التعلم في:

– مساعدة هؤلاء على مقابلة صعوبات تعلمهم في مادة الرياضيات.

– تحقيق التفاعل الاجتماعي؛ لأنه يعتمد نظاما تعليميا تعلميا يضمن تطبيقا وممارسة للمهارات التعاونية والرياضية آنيا عن طريق الأنشطة الجماعية.

ولهذا يستخدم هذا النمط من التعلم بشكل مكثف لتعزيز الانجازات في التعلم خاصة عند المتأخرين دراسيا في مادة الرياضيات، ويتفق ذلك مع:

– وجوبية أن تكون بيئات التعلم والتعليم مهيأة بشكل يقوي التفاعلات الصفية بين المدرس والتلميذ من جهة، وبين التلاميذ بعضهم البعض من جهة أخرى، سواء بين تعليم التلاميذ في مجموعة واحدة كبيرة، أو يتم تعليمهم بتقسيمهم في مجموعات صغيرة. فالتعليم التعاوني مثال جيد للإعداد التعليمي الذي يمكن استخدامه لضمان وجود تعلم فعال للتلميذ، لذلك هو يمثل اتجاها مهما في تعلم الرياضيات حيث تم الاتفاق عليه وإقراره من قبل مجموعة كبيرة من الباحثين التربويين ومعلمي الرياضيات، إذ لا يمكن إلا عن طريقه تقديم بعض الأنشطة التعليمية لمناقشتها وحل المشكلات المتضمنة بها.

– على مستوى آخر يمكن استخدام التعلم التعاوني كمكمل للكتاب المدرسي، حيث يمد التلاميذ بفرص لممارسة المهارات والمفاهيم التي سبق لهم تعلمها.

– وعلى مستوى ثالث يمكن للمتعلمين استخدام أنشطة التعلم التعاوني لمساعدة التلاميذ على **الربط بين المستويات الواقعية والمجردة للتعليم من خلال الأنشطة التي يتم إعدادها بغرض تحقيق التفاعل بين التلاميذ.**

– وعلى مستوى رابع يمكن استخدام التعلم التعاوني لتعزيز وتشجيع المناقشة داخل الفصل، ولتطوير الحديث والمناقشة في الرياضيات التي تتميز بمفاهيم كثيفة عديدة، من حيث الصعوبة والتجريد، ولهذا يجب على التلاميذ فهم لغة ورموز الرياضيات، ناهيك عن أن الرياضيات ذاتها تفتقد الى المفاتيح التي تتوافر في القراءة. فعلى سبيل المثال: مفردات الرياضيات مثل أكبر من أصغر من، يساوي التي لديها رموز، لابد أولا من فهمها لحل المسائل لعدم وجود مفاتيح تساعد على الفهم مثلما هو الحال في موضوعات القراءة، حيث توجد بعض الكلمات المفتاحية التي عن طريقها يمكن استخلاص دلالة النص واستنتاج معانيه، وعليه في التعلم التعاوني يسهل فهم المفردات والرموز وفهم معانيها بالتفاعل المباشر بين التلاميذ، وتقديم الأمثلة الدالة على ذلك.

ويدعم البحث العلمي التعلم التعاوني كمدخل تعلم مؤثر على جميع التلاميذ بلا استثناء، لذلك فإنه يشمل التلاميذ المتأخرين دراسيا، حيث يمكن تعليمهم في مجموعات عمل ثنائية أو ثلاثية مقبولة داخل الفصل، ومع ذلك فإن بعض الباحثين يشجعون المدرسين على تضمين التعلم المباشر والتعلم التعاوني سويا في ممارساتهم التدريبية.

وعليه فإن مجموعات التعلم التعاوني ذات الإعداد المناسب، يمكنها الاستفادة من التفاعلات الثنائية في تعلم المهارات والمفاهيم الرياضية، وخاصة عندما يحصل التلاميذ على القدر الرياضي اللازم لتحقيق ذلك الهدف. والغرض من هذا الحديث هو مناقشة مكونات التعلم التعاوني وتقديم مثال على كيفية توظيف هذا التعلم واستخدامه في تدريس المهارات الرياضية.[13]

خـاتمـة

من خلال هذا العرض يتبين لنا بوضوح فعالية استراتيجية التعلم التعاوني في التدريس عموما، وفي مادة الرياضيات خصوصا، من خلال تزويد المتعلم بمهارات إضافية تساعده على فهم الرموز الرياضية والمعادلات الصعبة بواسطة التعاون مع زملائه، حسب الأدوار التي يحددها المعلم لكل تلميذ في المجموعة التعاونية، التي يفترض أن تكون غير متجانسة من حيث المستوى التعليمي، على اعتبار أن كل منهم مزود بمهارات معينة لا تتوفر عند الآخر، وهكذا يتم التعلم في بيئة جماعية تعاونية تساعد الأفراد على مواجهة المشكلات التعليمية الموكلة إليهم، حيث يتوقع منهم الحصول على مردود تعليمي كبير.

قائمة المراجع:

1. عبد الحميد حسن عبد الحميد شاهين، (2011)، استراتيجيات التدريس المتقدمة واستراتيجيات التعلم وأنماط التعلم، كلية التربية، جامعة الإسكندرية، مصر، ص 82.
2. ثائر أحمد غباري، خالد محمد أبو شعيرة،(2015)، علم النفس التربوي وتطبيقاته الصفية، عمان، مكتبة المجتمع العربي، ط1. ص 184.
3. محمود داود الربيعي،(2011)، استراتيجيات التعلم التعاوني، اربد (الأردن)، عالم الكتب الحديث، ص 84
4. عادل أبو العز سلامة وآخرون، (2009)، طرائق التدريس العامة، عمان، دار الثقافة، ط1. ص171-172
5. سناء محمد سليمان،(2005)، التعلم التعاوني. أسسه. استراتيجياته. تطبيقاته، القاهرة، عالم الكتب، ط1 ص 170-171.
6. ردينة عثمان الأحمد وحذام عثمان يوسف، (2005)، طرائق التدريس، عمان، دار المناهج للنشر والتوزيع، ص 184.
7. فريد كامل أبوزينة، (1977)، الرياضيات مناهجها وأصول تدريسها، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط4. ص17.

8. دونا أوتشيد وآخرون، ترجمة محمد نبيل نوفل، تقديم حامد عمار، (2004)، إعداد تلميذ القرن الحادي والعشرين، الدار اللبنانية المصرية، ط1. ص34.
9. أحمد بن سعد،(2011)، أثر إستراتيجية تدريس مقترحة في تنمية الحس العددي والثقة بالنفس والاتجاه نحو الرياضيات لدى تلاميذ السنة أولى متوسط، دراسة تجريبية في ضوء نظرية معالجة المعلومات، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الحاج لخضر- باتنة. ص148-150.
10. محمد الصالح حثروبي،(2012)، الدليل البيداغوجي لمرحلة التعليم الابتدائي وفق النصوص المرجعية والمناهج الرسمية، الجزائر، دار الهدى، ص194.
11. عزو إسماعيل عفانة وآخرون،(2012)، استراتيجيات تدريس الرياضيات في مراحل التعليم العام، عمان، دار الثقافة، ط1، ص20.
12. فؤاد محمد موسى، (2005)، الرياضيات بنيتها المعرفية واستراتيجيات تدريسها، كلية التربية، جامعة المنصورة، مصر، ص38-39.
13. مجدي عزيز إبراهيم،(2008)، تدريس الرياضيات لذوي صعوبات التعلم، القاهرة، عالم الكتب، ط1. 229-231.

The effectiveness of Cooperative learning strategy in the teaching of mathematics

Dr. Abderrazak BELLAMOUCHI*
Pr. Ahmed Zine eddine BOUAMER**

Abstract

Modern strategies have emerged in the teaching of mathematics; the student has become a prominent role, in terms of his effectiveness and interaction, From these strategies: there is cooperative learning strategy, which has many advantages, not only in the collection, but in other aspects of education, such as: emotional aspects and development of skills and Cooperation and the trend towards the school and the trend towards others and the development of innovative thinking and the ability to solve mathematical problems by linking realistic and mere levels of education to enable them to understand the mathematical symbols and equations and other mathematical concepts.

Keywords: strategy - cooperative learning - mathematics.

* Maître-assistant A - Faculté des sciences sociales et humaines – Université d'El-oued.
** Professeur – Université de Oum El-Bouaghi.

علاقة الذكاء العاطفي بالتوافق الزواجي
(دراسة ميدانية لعينة من المتزوجين بولاية الوادي)

بقلم
أ/ دلال سلامي(*)

ملخص

هدفت الدراسة إلى بحث العلاقة بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي لدى عينة من المتزوجين في مدينة الوادي، حيث استخدمت الباحثة مقياس الذكاء العاطفي (بار- اون، 1997) ومقياس التوافق الزواجي لغراهام سبانيه (1976) وتكونت عينة الدراسة من(110) متزوجا.

توصلت الدراسة إلى وجود علاقة ارتباطية إيجابية بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي، وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في الذكاء العاطفي تبعاً لمتغير الجنس.

الكلمات المفتاحية: الذكاء العاطفي – التوافق الزواجي.

مقدمة

يبدو أن إنسان الوقت الحاضر قد ترصده الضمور الوجداني وأمسك به ونخر في حياته فهو اللاهث وراء القشور والمظهرية والباحث عن أسطح الأشياء والمعاني، وهو من صار لا يتحسس قلبه ومشاعره وهو أيضا الهزيل داخليا والمتعثر في جفاف شعوري وخواء روحاني، والسائر في طريق انهيار خطير حيث اللاانتماء واليأس وفقدان القيمة ومعنى الحياة في عالم خصومته للوجدان إلا من رحم رب العباد تبارك وتقدس، وإنه مما لا يدع مجالا للشك أن ما واجهته البشرية في السنوات القليلة الماضية في شتى مناحي الحياة من الهجمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية يفوق حدود الخيال؛ مما قد يدفع بأفراد المجتمع إلى العدائية والعدوانية والتخريب والعنف والإرهاب وإلى تدمير بنيتهم الوجدانية بوجه عام مما يحتم على الباحثين التربويين والمربيين والآباء والمعلمين بضرورة الاهتمام بالتربية الوجدانية وصولا إلى نمو سليم ومتكامل لأفراد المجتمع.

وفي هذا الصدد يشير العديد من الباحثين إلى أن الذكاء العاطفي هو الوسيلة التي تساعدنا على أن

(*) أستاذ مساعد متعاقد بقسم العلوم الاجتماعية ـ كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ جامعة الوادي.
soulamidalele@gmail.com

نصبح مبتكرين متعاطفين ملتزمين متحملين للمسئولية مهتمين منصفين محترمين ومنتجين في المجتمع.

وبما أن الزواج يمثل قنطرة عبور بين احتياجات المجتمع لكي يحافظ على كيانه واحتياجات الأفراد لتحقيق ذواتهم، وهو أحد الشعائر المهمة للانتقال من تبعية الطفولة إلى الحرية والمسؤولية المميزة للشخص الراشد، وهو أدوم رابطة تصل بين اثنين من بني الإنسان، وتشمل أوسع الاستجابات التي يتناولها فردان.

لذلك فإن أهمية الذكاء العاطفي في هذا الجانب الجوهري من الحياة الاجتماعية، تكمن في معرفة الخصائص الانفعالية والخلفية العاطفية لكل من طرفي العلاقة الزوجية، فردود الفعل الانفعالية والعاطفية لكلا الطرفين تلعب دورا كبيرا في توجيه العلاقة الزوجية في الاتجاه الصحيح. وهذا ما تؤكده العديد من الدراسات منها دراسة سعد بن حامد العبدلي(2008)، كونكل ;kunkel (2002)، سكوت Schutte.et.al (2001)، عبد الرحمن (1987)، جليك (1997 Glik).

وهذا ما دفعني إلى الاهتمام بهذا الموضوع والبحث عن العلاقة الكامنة بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي لدى عينة من المتزوجين بولاية الوادي، حتى يمكن الاستفادة من نتائج تلك الدراسة في الخروج بالتوصيات والمقترحات اللازمة لتقديم البرامج الإرشادية.

1- الإشكالية: لقد لاحظ علماء النفس منذ مدة ليست بطويلة أن ذكاء الإنسان ليس مرهونا بتاتا بما يملك من مؤهلات أكاديمية أو مستوى جامعي راق، بقدر ما هو مرتبط أساسا بقدرته على فهم مشاعره ومشاعر غيره، وتسييرها لخدمة صحته النفسية وتطوير قدراته العقلية ذاتيا، والنجاح في علاقاته الاجتماعية وتطوير مجتمعه على هذا الأساس، و على صفات ومهارات أطلق العلماء عليها اسم "الذكاء العاطفي"، وبدؤوا بإجراء أبحاث حوله لما له من تأثير على الفرد في مجالات الحياة كافة، يسعون إلى توظيفه في فهم شخصية الإنسان، وتنمية قدراته التعليمية والإبداعية ورفع مستوى عمله وإنتاجه، وإرساء قواعد متينة لتكيف الإنسان داخل مجتمعه، فهو من أحدث أنواع الذكاءات في الوقت الحالي الذي يتطلب رؤية غير تقليدية لمفهوم الذكاء لأن المجتمع الآن يواجه تغيرات متنوعة صحية ثقافية، سياسية، اقتصادية، وهي تتطلب من الفرد ليس فقط قدرات عقلية لحل المشكلات التي تواجهه، ولكن تحتاج أيضا إلى قدرات وجدانية انفعالية يمكن من خلالها التأثير على الأفراد داخل المجتمع.

حيث يعرف الذكاء العاطفي بار-أون 1997 هو "مجموعة منظمة من القدرات غير المعرفية، الكفاءات والمهارات التي تؤثر على قدرة الفرد للتوافق مع المتطلبات البيئية والضغوط".

ويذكر جولمان أن الذكاء التقليدي (IQ) يساهم بنسبة 20 ٪ من العوامل التي تحدد النجاح في

الحياة في حين يترك 80 ٪لعوامل أخرى من بينها الذكاء الوجداني (EQ)، فالذكاء التقليدي يساعد الفرد على النجاح في الجانب الأكاديمي، بينما الذكاء الوجداني يساعد الفرد على النجاح في مجالات الحياة كافة (جولمان، 2000، 45).

وهناك العديد من الدراسات التي أثبتت أهمية دور الذكاء العاطفي للنجاح في العديد من مجالات الحياة كالزواج والعلاقات الاجتماعية مع الآخرين والتكيف مع تحديات وضغوط الحياة دراسة مارتينز (2000)، دراسة ثريا السيد عطا الله (2003)، دراسة كونكل (2002)، دراسة خولة البلوي (2004)، دراسة جوبرج (2008)، دراسة فرج وعبد الله (1999)، دراسة سعد العبدلي (1430)، دراسة الشارخ (2010)، دراسة عبدالله جاد محمود (2006)، دراسة جوثي وثنجام (2009) و دراسة مقدم فهمية (2010)، ودراسة سكوت Schutte.et.al (2001)

هذا، ويعتبر الزواج من أهم الأحداث في حياة الإنسان، ويؤدي بالفرد إلى نقلة نوعية، فبعد أن عاش لسنوات طويلة كجزء من أسرة أصبح رأس أسرة أخرى، والزواج هو طريق للتوافق النفسي والاجتماعي فبالإضافة إلى أنه يؤدي إلى تحقيق الفرد لذاته ويلبي حاجاته وفق طرق مقبولة اجتماعيا، نجده في نفس الوقت يحقق مطالب المجتمع، منها الحفاظ على النوع البشري، حيث يقول المولى عز و جل في محكم تنزيله: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الروم 21)

إن نجاح الأسرة في وظائفها يتوقف على ركيزتي هاته المؤسسة ألا وهما الرجل والمرأة بأن يكونا على قدر من التوافق، والتوافق حسب جولدنسون Goldenson "هو محصلة المشاركة في الخبرات والاهتمامات والقيم واحترام أهداف وحاجات ومزاج الطرف الآخر والتعبير عن المشاعر، وتوضيح الأدوار والمسؤوليات والتعاون في صنع القرارات وحل المشكلات وتربية الأبناء، والإشباع الجنسي المتبادل"، هذا يعني باختصار بأن يكون الرجل والمرأة على قدر من النضج والذكاء العاطفي.

وعلى ضوء ما سبق تتحدد مشكلة البحث في التساؤل التالي:

- هل توجد علاقة ارتباطية بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي لدى عينة الدراسة ؟
- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في الذكاء العاطفي لدى عينة الدراسة تعزى لمتغير الجنس ؟

2- فرضيات الدراسة:

- توجد علاقة ارتباطية موجبة بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي لدى عينة الدراسة.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في الذكاء العاطفي لدى عينة الدراسة تعزى لمتغير الجنس.

3 –أهداف الدراسة :

- **التعرف على طبيعة علاقة الذكاء العاطفي بالتوافق الزواجي لدى عينة الدراسة.**
- **معرفة درجة الفروق بين الذكور والإناث لدى عينة الدراسة في درجة الذكاء العاطفي.**

4–أهمية الدراسة:

– يتناول مفهوما جديدا من المفاهيم النفسية الذي لم يظهر إلا مع أواخر القرن العشرين ورغم ذلك فقد أصبح مؤشرا هاما للنجاح الشخصي والاجتماعي و الزواجي ونقصد به الذكاء العاطفي.

– تستمد الدراسة أهميتها من تناولها موضوع الذكاء العاطفي وعلاقته التوافق الزواجي خاصة على مستوى البيئة المحلية.

– تستمد هذه الدراسة أهميتها من ارتباطها بالأسرة والحياة الزوجية.

– النتائج المتوصل إليها تساعد في تصميم برامج الإرشاد الزواجي وتعليم المتزوجين والمقبلين على الزواج مهارات الذكاء العاطفي لتحقيق التوافق والسعادة الزوجية.

5–حدود الدراسة: اقتصرت الدراسة الحالية على الحدود التالية:

–الحدود البشرية: تم إجراء الدراسة الحالية على عينة من المتزوجين.

–الحدود المكانية: تم إجراء الدراسة الحالية بولاية الوادي.

–الحدود الزمانية: تم إجراء الدراسة الحالية في الموسم الجامعي 2014- 2015

6– تحديد مصطلحات الدراسة:

*** الذكاء العاطفي : يعرفه بار–أون Bar-on بأنه " مجموعة منظمة من القدرات غير المعرفية، الكفاءات والمهارات التي تؤثر على قدرة الفرد للتوافق مع المتطلبات البيئية والضغوط ".**

ويعرف إجرائيا في هذه الدراسة بأنه الدرجة التي يحصل عليها أفراد العينة على مقياس الذكاء الوجداني لبار–أون الذي يتكون من133 عبارة.

*** التوافق الزواجي: ويعرفه جولدنسون Goldenson بأنه "محصلة المشاركة في الخبرات والاهتمامات والقيم واحترام أهداف وحاجات ومزاج الطرف الآخر، والتعبير التلقائي عن المشاعر وتوضيح الأدوار والمسؤوليات والتعاون في صنع القرارات، وحل المشكلات وتربية الأبناء، والإشباع الجنسي المتبادل".**

ويعرف إجرائيا في هذه الدراسة بأنه الدرجة التي يتحصل عليها الأزواج على مقياس التوافق الزواجي لغراهام سبانيه المتكون من 32 بندا.

7–الدراسات السابقة:

ا–دراسة سعد بن حامد العبدلي (2008) بعنوان الذكاء الانفعالي وعلاقته بكل من فاعلية

الذات والتوافق الزواجي لدى عينة من المعلمين المتزوجين بمدينة مكة المكرمة.

ولتحقيق أهداف الدراسة تم تطبيق مقياس الذكاء الانفعالي لعثمان ورزق (2002) ومقياس فاعلية الذات للعدل (2001) ومقياس التوافق الزواجي لفرج وعبد الله (1999) وذلك على عينة تكونت من (300) معلم من المعلمين المتزوجين بمدينة مكة المكرمة ومن خلال استخدام الأساليب الإحصائية المناسبة، أسفرت الدراسة عن النتائج التالية: - وجود علاقة ارتباطية موجبة بين جميع أبعاد الذكاء الانفعالي وبين فاعلية الذات لدى أفراد عينة الدراسة.

- وجود علاقة ارتباطية موجبة بين جميع أبعاد الذكاء الانفعالي وبين التوافق الزواجي لدى أفراد عينة الدراسة.

- وجود علاقة ارتباطية موجبة بين جميع أبعاد التوافق الزواجي وبين فاعلية الذات لدى أفراد عينة الدراسة.

- وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات مرتفعي ومنخفضي التوافق الزواجي في جميع أبعاد الذكاء الانفعالي، وكانت الفروق لصالح مرتفعي التوافق الزواجي.

- وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات فاعلية الذات وبين مرتفعي ومنخفضي التوافق الزواجي، وكانت الفروق لصالح مرتفعي التوافق الزواجي.

- إمكانية التنبؤ بالتوافق الزواجي من خلال كل من الذكاء الانفعالي وفاعلية الذات. (العبدلي، 2008، 84).

ب-دراسة كونكل ;kunkel (2002) بعنوان العلاقة بين الاكتئاب والتوافق الزواجي والذكاء الوجداني، والتي هدفت إلى دراسة الفروق بين الأسوياء وعينة من مرضى الاكتئاب للتمييز بينهم فيما يتعلق بالذكاء الوجداني والتوافق الزواجي، وذلك على عينة قوامها (68 فردا 35 أنثى 33 ذكرا)، وقد استخدم الباحث مقياس C.E.S.D الذي صممه رودلوف (Rodlof 1977) لقياس الاكتئاب ومقياس التوافق المزدوج الذي صممه سبانير (Spanier 1976) لقياس التوافق الزواجي ومقياس الذكاء الوجداني الذي صممه كل من ماير Mayer سالوفي Salovy و امب كارسور Caruso – Amp، وقد أظهرت النتائج وجود علاقة ارتباطة إيجابية بين الذكاء الوجداني والتوافق الزواجي، كما تبين وجود علاقة عكسية بين العلاقة الحميمة والاكتئاب لدى الإناث فقط، وليس لدى الذكور.

ت-قام سكوت Schutte.et.al (2001) بدراسة هدفت إلى فحص العلاقة بين الذكاء الانفعالي والعلاقات بين الأشخاص من خلال سلسلة من الدراسات تناولت العلاقة بين الذكاء الانفعالي وسبعة مظاهر للعلاقات بين الأشخاص، أربعة منها تتعلق ببناء العلاقات وهي: التعاطف، القدرة على مراقبة الذات في العلاقات الاجتماعية، والمهارات الاجتماعية، التعاون، أما المظاهر الثلاث الباقية فتشير إلى

دلالات مهمة حول نوعية تلك العلاقات وهي: الاندماج، والروابط القريبة الفعالة، والرفقة القريبة المرضية، وقد أجريت سلسلة الدراسات على عينات مختلفة في أحجامها وأعمارها، اهتمت كل دراسة منها بعلاقة الذكاء الوجداني بأحد المظاهر السبعة للعلاقات بين الأشخاص، وقد توصل الباحثون من خلال النتائج إلى أن الأفراد الذين سجلوا درجات مرتفعة على مقياس الذكاء الوجداني هم الذين حصلوا على درجات مرتفعة في المظاهر السبعة للعلاقات بين الأشخاص فهم أكثر تعاطفا، وأكثر قدرة على مراقبة الذات في المواقف الاجتماعية، ولديهم قدرة أكبر من المهارات الاجتماعية، كما أنهم أكثر تعاونا، مما يدل على كفاءاتهم في بناء العلاقات الإيجابية مع الآخرين، أما فيما يتعلق بنوعية العلاقات التي ترتبط ذوي الذكاء فتتميز بالاندماج العاطفي، كما أن علاقاتهم الزوجية أكثر نجاحا، وخاصة أولئك الذين يرتبطون بأزواج مرتفعي الذكاء الوجداني، ومن ثم فإن البيوت الزوجية التي يتصف كلا الطرفين فيها بذكاء وجداني مرتفع تكون أفضل من حيث نوعية العلاقة داخل الأسرة.

ث-وأجرى جليك Glik (1997) دراسة تهدف لفحص العلاقة بين القدرة على الإدراك وفهم التغيرات الانفعالية للقرين، ومستوى التوافق الزواجي، على عينة تكونت من 110زوج من شمال كارولنيا. وتم تطبيق مقياس الإدراك الانفعالي للقرين، ويتكون من المهارات الانفعالية التالية) القدرة على الاتصال، فهم العلاقات، إدراك انفعالات القرين، القدرة على التعبير الانفعالي) توصلت الدراسة إلى أهمية إدراك التعبير الانفعالي الإيجابي الصادر عن القرين والاتصال الجيد في التوافق الزواجي(جاد محمود، 2006، 81)

ج-قام عبد الرحمن (1987) بدراسة في النضج الانفعالي وعلاقته بالتوافق الزواجي لهدف التعرف على العلاقة بين إدراك الذات وإدراك الآخر كناضج انفعاليا والتوافق الزواجي لكل من الأزواج والزوجات، وكذلك الفروق بين المتوافقين زواجيا وغير المتوافقين زواجيا في النضج الانفعالي، واشتملت عينة الدراسة على 96 زوج، 96 زوجة من مدينة الزقازيق كلهم من العاملين في وظائف حكومية، وذات مستوى اقتصادي واجتماعي متوسط، وكان متوسط عمر الزوجات 1. 35 سنة، ومتوسط عمر الأزواج 39.5 سنة، ومتوسط مدة الزواج 1.4 سنة، واستخدم الباحث مقياس النضج الانفعالي ومقياس للتوافق الزواجي من إعداد الباحث، وأوضحت نتائج الدراسة أن إدراك الزوج لذاته كناضج انفعاليا يرتبط بتوافقه الزواجي وبالتوافق الزواجي لزوجته، وأن إدراك الزوجة لذاتها كناضجة انفعاليا يرتبط بتوافقها الزواجي بالتوافق الزواجي لزوجها، كذلك أوضحت نتائج الدراسة أن إدراك الزوجة لزوجها كناضج انفعاليا يرتبط بالتوافق الزواجي له ولها، وكذلك إدراك الزوج لزوجته كناضجة انفعاليا يرتبط بالتوافق الزواجي له ولها، وتعكس هذه النتيجة أهمية إدراك الآخر كناضج انفعاليا في تحقيق التوافق لكل من الزوج والزوجة، كذلك أوضحت نتائج الدراسة أنه توجد

فروق ذات دلالة إحصائية بين المتوافقين زواجيا وغير المتوافقين زواجيا في النضج الانفعالي، وهذا يؤكد كون النضج الانفعالي له تأثير على التوافق الزواجي كمتغير للشخصية (العبدلي، 2008، 84)

-توظيف وتقويم الدراسات السابقة: وقد تم تسجيل ملاحظات حول الدراسات السابقة كما يلي:

أهداف الدراسات: اختلفت الدراسات السابقة في طبيعة أهدافها تبعا لطبيعة موضوع الدراسة، وكذا الحال للظروف والإمكانيات المتوفرة لكل دراسة.

عينة الدراسات: تراوحت عينة أغلبية الدراسات السابقة بين 68 زوج كما في دراسة كونكل ;kunkel (2002) و300 كما في دراسة سعد بن حامد العبدلي (2008) وكانت دراستنا الحالية بين ذلك حوالي 110 فرد.

أدوات الدراسات: في دراسة سعد بن حامد العبدلي (2008) استخدمت مقياس الذكاء الانفعالي لعثمان ورزق(2002)، كما استخدم كونكل kunkel (2002) مقياس الذكاء الوجداني لمايرو سالوفي، لكن دراستنا اعتمدت على قائمة بار- اون لقياس الذكاء العاطفي.

واستخدم سعد بن حامد العبدلي(2008) في دراسته مقياس التوافق الزواجي لفرج وعبد الله (1999) ومقياس التوافق الزواجي سبانير(1976، Spanier)في دراسة كونكل kunkel (2002) كما في دراستنا الحالية، وهناك من الباحثين من صمموا مقاييس للتوافق الزواجي من إعدادهم عبد الرحمن(1987).

8-إجراءات الدراسة الميدانية:

أ-منهج الدراسة: تعد الدراسة الحالية من البحوث الوصفية الارتباطية، حيث استخدم الباحث المنهج الوصفي; لأنه يُوفر فهما عن علاقة الذكاء العاطفي بالتوافق الزواجي. وبالتالي تم تبني هذا المنهج لأنه يقوم بدراسة متغيرات البحث كما هي لدى أفراد العينة دون أن يكون للباحث دور في ضبط المتغيرات.

ب-عينة الدراسة: بعد تعذر بل استحالة تطبيق الأسلوب العشوائي في الاختيار، وهذا للاعتبار المنهجي المرتبط بالعشوائية ذاتها، والتي تقتضي منح نفس الفرص لكل مفردات المجتمع الإحصائي حتى تختار ضمن عينة الدراسة، تكونت عينة الدراسة من (110) زوج وزوجة أبدوا رغبتهم في مشاركتهم في الدراسة من خلال الإجابة عن المقاييس المستعملة لتجميع البيانات، وعليه يمكن القول أننا اعتمدنا على معاينة التطوع بمعنى أنه تم الاعتماد على من كانت له رغبة حقيقية في التعاون وذلك بعد توضيح أهداف الدراسة.

حيث تم توزيع 250 نسخة من استبيانات البحث في بعض كليات جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي من أساتذة وطلبة وعمال وكذا بعض المؤسسات التعليمية والاقتصادية والصحية،

وتطلب عملية توزيع الاستبيانات واسترجاعها قرابة الثلاثة أشهر لكون الاستبيانات طويلة وتحتاج إلى وقت للإجابة.

ت-أدوات جمع البيانات:

* مقياس الذكاء العاطفي: اعتمدت الباحثة على قائمة بار- اون التي تعتبر من أول المقاييس التي وضعت لقياس الذكاء الوجداني ويتكون من 133بندا، ويتضمن المقياس خمسة مقاييس أساسية تضم خمسة عشرة مقياسا فرعيا، ويستغرق إجراؤه حوالي نصف ساعة، ويستخدم سلم ليكرت لخمس درجات للإجابة (مبيض، 2003، 36)

وقد تم التأكد من صدق وثبات المقياس القائم في دراسات عربية كثيرة (دراسة حسين 2004) (دراسة نور الهي 2009) (دراسة الشارخ 2010)، أما في البيئة الجزائرية فقد تم التأكد من صدق وثبات المقياس من طرف الباحثة مقدم فهيمة في دراستها بعنوان: "الذكاء الوجداني وعلاقته بالتوافق الزواجي لدى عينة من المعلمين "سنة 2010 حيث وجدت معامل ثبات المقياس 0.98 بمعامل ألفا كرونباخ.

* مقياس التوافق الزواجي: تم اعتماد مقياس غراهام سبانيه يتكون من 32 بندا لقياس نوعية العلاقة كما يدركها الأزواج ويخدم هذا المقياس عدة أغراض فيمكن استخدامه كمقياس عام للرضا عن العلاقات الحميمة باستخدام النقطة الكلية كما بين التحليل العاملي على تضمنه لأربعة مظاهر للعلاقة الزوجية : وهي الرضا بين الطرفين -الانسجام بين الطرفين -الإجماع بين الطرفين -التعبير عن العواطف. ولقد تم التأكد من صدق وثبات المقياس في البيئة الجزائرية من طرف الباحثة كلثوم بلميهوب في دراستها بعنوان "الاستقرار الزواجي" لنيل شهادة الدكتوراه 2006 حيث وجدت معامل الثبات 0.94 كما تم التحقق من صدقه عن طريق صدق المضمون (بلميهوب، 2010، 260)

ث-الأساليب الإحصائية:

* المتوسط الحسابي والانحراف المعياري.
* اختبار "ت" لدلالة الفروق بين المتوسطات الحسابية للإجابة على السؤال الثاني.
* معامل الارتباط بيرسون للإجابة على السؤال الأول.

9-عرض ومناقشة نتائج فرضيات الدراسة:

- عرض ومناقشة نتيجة الفرضية الأولى: تنص الفرضية الأولى للدراسة على أنه توجد علاقة ارتباطية بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي.

وللتحقق من صحة هذه الفرضية تم استخدام معامل ارتباط بيرسون لفحص العلاقة الارتباطية بين الدرجات التي تحصل عليها المبحوثين على مقياس الذكاء العاطفي، وبين

الدرجات التي حصلوا عليها على مقياس التوافق الزواجي ، حيث تحصلنا على النتائج التالية:

الجدول رقم (01) يوضح معامل ارتباط بيرسون بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي

المتغير	مستوى الدلالة	معامل الارتباط	العينة	القرار
الذكاء العاطفي –التوافق الزواجي	0.01	0.52	110	دالة

نلاحظ من خلال نتائج الجدول رقم (01) وجود علاقة ارتباطية موجبة بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي، حيث بلغ معامل الارتباط (0.52) عند مستوى الدلالة (0.01)، بمعنى كلما زاد مستوى الذكاء العاطفي كلما زاد مستوى التوافق الزواجي، وتتفق النتيجة المتوصل إليها في الدراسة الحالية مع نتائج بعض الدراسات السابقة كنتائج دراسة فرج وعبد الله (1999)، سعد العبدلي (1430)، الشارخ (2010)، عبد الله جاد محمود(2006)، جوثي وثنجام (2009) ودراسة مقدم فهمية (2010)، دراسة محمود (2006) fitmess (2001)، ودراسة سكوت Schutte.et al (2001) وعبد الرحمن (1987) دراسة كونكل (2002). وتختلف مع دراسة رسلان (2006)، ودراسة محمد عسيلة و أنور حمودة البنا (2010).

بناء على هذه النتيجة يتضح أن أصحاب الذكاء الوجداني يميلون إلى أن يكونوا أكثر توافقا في علاقتهم الزوجية; فالذكاء العاطفي للشريك يساعد في فهم مشاعر الطرف الاجتماعي والتعاطف معها، وبالتالي يقلل من حدة الصراعات بينهما، فالبيوت الزوجية التي يتصف كلا الطرفين فيها بذكاء وجداني مرتفع تكون أفضل من حيث نوعية العلاقة داخل الأسرة; وبالتالي ينعكس على توافقهما الزواجي.

أما بشأن إدراك التوافق الزواجي ففي الثقافات الشرقية إجمالا هناك ميل إلى إعطاء الأهمية لما يجب أن يكون لا لما هو كائن بالفعل، بمعنى أن ما يعيشه شريكا العلاقة الزوجية لا يعبران عنه إلا في حدود ما يفرضه الالتزام في إطار ما يسمى مؤسسة الزواج بما ينسجم مع القيم والعادات والتقاليد.

ويمكن تفسير ذلك استنادا إلى ما تتمتع به العينة من علم وثقافة، والقدرة على التقدير والتعبير عن العواطف، ومن ثم القدرة على تكوين علاقات اجتماعية جيدة، والقدرة على مواجهة الضغوط، هاته المهارات كفيلة لتحقيق قدر من التوافق النفسي والاجتماعي، ومن ثم تحقيق التوافق الزواجي.

وفي هذا الإطار يقرر جونسون وجرينبارغ أن الانفعالات أو العواطف تحفظ وتنمي و تغذي الزواج، وأن الانفعالات هي الشيء الوحيد الذي يقتله.

إن القوى العاطفية والانفعالية يمكن أن تبني العلاقة الزوجية وتوطدها أو أن تهدمها من أساسها; فالتوظيف الصحي للانفعالات والعواطف يؤدي دورا في استقرار وحفظ العلاقات الحميمية.

وبالنسبة لفيتنس(Fitness) فإن الزواج هو نموذج العلاقة الحميمية التي نتقاسم فيها بعض

أعمق المشاعر والعواطف والانفعالات، بدءا من الحب مرورا بالكراهية والغضب إلى الخوف، الحزن والفرح. ويعتبر توسع مجال الفهم والاتصال وإدارة الانفعالات والعواطف القوية إلى كل من الزوجين أمرا من شأنه أن يلعب دورا محوريا في سعادتهما الزوجية وتوافقهما.

وقد اعتبر فيتنس (Fitness. 2006) أن الزواج السعيد و الناجح هو زواج ذكي عاطفيا.

وعلى أية حال فإن الباحثين في الزواج و العلاقة الزوجية أوضحوا أنه كلما كان الأزواج أحسن إدراكا، و أدق تعرفا وأكثر تنظيما، و أحسن تعبيرا فيما يتعلق بالانفعالات والعواطف، كلما كانت علاقتهم الزوجية أسعد. وهناك كم معتبر من الدراسات المؤكدة للدور المركزي للمشاعر والانفعالات في تشييد أو حفظ أو تفكك أو إنهاء العلاقة أيا كانت سواء العلاقة الزوجة أو غيرها من العلاقات((Clark, M,Fitness, J,& Brissette,I. 2001. p287

ومن ثم نقبل فرضية البحث التي تنص على وجود علاقة ارتباطية موجبة بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي.

– عرض ومناقشة نتيجة الفرضية الثانية: تنص الفرضية الثانية على أنه توجد فروق في الذكاء العاطفي تبعاً لمتغير الجنس.

وللتحقق من صحة هذه الفرضية تم الاعتماد على المعالجة الإحصائية T test لدلالة الفروق، حيث تحصلنا على النتائج التالية:

الجدول رقم (02): يوضح دلالة الفروق في الذكاء العاطفي تبعاً لمتغير الجنس.

مستوى الدلالة	قيمة ت	الذكور ن = 66		الإناث ن = 44		المتغير المقياس
		الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	
0.05 غير دالة	0.13	39.84	356.07	37.81	355.06	الذكاء العاطفي

نلاحظ من خلال نتائج الجدول رقم (02) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى الذكاء العاطفي تبعاً لمتغير الجنس، حيث بلغت قيمة ت (0.13) عند مستوى الدلالة (0.05)، بمعنى أنَّ الفروق غير دالة إحصائياً، حيث تتفق نتائج الدراسة الحالية مع ما توصلت إليه بعض نتائج الدراسات كنتائج دراسة علي خرف الله (2013) ودراسة عجوة (2002)، ودراسة أنس الطيب الحسين رابح (2011)، وتفسر هاته النتيجة إلى أن الذكاء الوجداني متعلم ومكتسب وذلك بواسطة

التدريب والتعلم وبمساعدة مؤسسات المجتمع عموما، ولكون أفراد العينة من مجتمع وثقافة واحدة.

وهي تختلف مع دراسة جوبرج joberg (2001) ودراسة أحمد علوان (2010) وجاءت الفروق لصالح الإناث، وهذا راجع إلى طبيعة التنشئة الأسرية بتربية الإناث، كضرورة الاتزان الانفعالي والتصرف بهدوء، واللباقة مع الآخرين، وجميعها أبعاد للذكاء العاطفي (العلوان، 2011، 137).

وتختلف كذلك مع دراسة بشير معمرية(2008) الذي أكد على وجود فروق بين الذكور والإناث في الدرجة الكلية للذكاء الوجداني وتختلف من حيث الأبعاد (معمرية، 2008، 91).

فتؤكد بعض التفسيرات النظرية المقدمة بشأن دور عامل الجنس في اختلاف الذكاء العاطفي، وهذا ما ينقله كل من براكت وسالوفي عن ما توصل إليه كل من جار وآخرون أن النساء أعلى في معدلات الذكاء العاطفي مقارنة بالرجال، ذلك أن المناطق الدماغية ذات الصلة بالذكاء العاطفي أكثر نموا لدى النساء (خرف الله، 2013، 266).

كما وجد أن النساء يتفوقن في المهارات البينشخصية، التعاطف، المسؤولية الاجتماعية، إدارة الانفعالات وكذا التكيفية. لكن هن أقل اقتدارا على مقاومة الضغوط مثل ما توصل إلى ذلك بوياتزيز وسالا.

وقد توصل ماتسيموتو إلى نتيجة مفادها أن الرجال أكثر قدرة على إخفاء وقع المفاجأة والخوف، في حين أن النساء يملكن قدرة على السيطرة على الشعور بالازدراء والاشمئزاز والغضب.وأن النساء يملن أكثر من الرجال إلى إظهار انفعالاتهن فيما عدا الغضب، فالرجال يعبرون عن غضبهم أكثر من النساء. ومن ثم نرفض الفرضية التي تنص على أنه يوجد فروق في الذكاء العاطفي تبعاً لمتغير الجنس.

خاتمة

عندما يصل الباحث إلى نهاية بحثه ينتقل إلى مرحلة تقييم عمله، وإلقاء نظرة على ما حقق وما لم يحقق، فانطلاقا من هدف دراستنا الأساسي هو محاولة معرفة العلاقة بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي لدى عينة الدراسة، وقد توصلت الدراسة إلى وجود علاقة ارتباطية إيجابية بين الذكاء العاطفي والتوافق الزواجي، وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في الذكاء العاطفي تبعاً لمتغير الجنس.

وعلى ضوء النتائج المتوصل إليها نقترح ما يلي:

– إن تعقّد الحياة وخاصة في الحضر وارتفاع نسبة الطلاق باطراد يستدعيان ضرورة تدريب الأزواج على فهم حاجات الآخر، والتدريب على مهارات التواصل لحل الخلافات أثناء الحياة الزوجية.

– توفير الإرشاد الزواجي (العائلي) على مستوى مؤسسات حكومية ستمكن الأسر من اكتساب آليات تساعدهم على تحقيق الاستقرار العائلي والتوافق الزواجي وتربية أطفال متوافقين

نفسيا واجتماعيا، كما يساعد الشباب المقبل على الزواج على اكتساب مهارات الاختيار المناسب للشريك واتخاذ القرارات المرتبطة بالزواج وتكاليفه.

– محاولة إجراء دراسات في الموضوع في باقي مناطق الجزائر، فما البحث الحالي إلا خطوة أولى في دراسة الذكاء العاطفي الذي مازال على المستوى العالمي مجالا بكرا.

- قائمة المراجع:

1. القران الكريم.
2. العبدلي، سعد.(2008).*الذكاء الانفعالي وعلاقته بكل من فاعلية الذات والتوافق الزواجي لدى عينة المعلمين المتزوجين بمدينة مكة المكرمة*.رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة ام القرى.
3. العلوان، احمد.(2011).الذكاء الانفعالي وعلاقته بالمهارات الاجتماعية وأنماط التعلق لدى طلبة الجامعة في ضوء متغيري التخصص والنوع الاجتماعي للطالب. *المجلة الأردنية في العلوم التربية*، مجلد 7، (عدد125 144 ، (2
4. بلميهوب، كلثوم.(2006) .*الاستقرار الاسري دراسة في علم النفس*.(ب ط).الجزائر: منشورات الحبر.
5. بلميهوب، كلثوم.(2010) الاستقرار الزواجي دراسة في سيكولوجية الزواج.(ط1).مصر: المكتبة العصرية.
6. جاد محمود، عبد الله.(2006).التوافق الزواجي في علاقته ببعض عوامل الشخصية والذكاء الانفعالي. *مجلة كلية التربية*، جامعة المنصورة، (العدد 60).
7. جولمان، دانيال،.(2000).*الذكاء الانفعالي*. ترجمة: ليلى الجبالي (العدد 262). الكويت: سلسلة عالم المعرفة.
8. خرف الله، علي.(2013). *نوعية العلاقة الزوجية وعلاقتها بمهارات الذكاء العاطفي*.رسالة دكتوراه، جامعة باتنة.
9. مبيض، مأمون.(2003). *الذكاء العاطفي والصحة العاطفية*. (ب ط)، لبنان:المكتب الاسلامي.
10. معمرية، بشير.(2009). *دراسات نفسية في الذكاء الوجداني*.(الجزء3).الجزائر:المكتبة العصرية.
11. **Clark, M.,Fitness, J.,& Brissette,I. (2001).*Understanding people's perceptions of relationships is crucial to understanding their emotional*, p287**

The relationship between emotional intelligence and marital adjustment

(A field study of a sample of married in Wilaya of El-oued)

Dalal SALAMI *

Abstract:

This study aims to examine the relationship between emotional intelligence and marital adjustment among a sample of married people in El-oued. The researcher used the Emotional Intelligence measure (Bar-On, 1997) and the measure of marital adjustment for Spainh Graham (1976). The study sample consisted of (110 married).

The study found a positive correlation between emotional intelligence and marital adjustment, and no significant statistical differences in emotional intelligence according to the sex.

Keywords: emotional intelligence - marital adjustment.

* Faculté des sciences sociales et humaines – Université d'El-oued.

أثر حصة التربية البدنية والرياضية
في الكشف عن السلوك العدواني اللفظي والمادي لدى تلاميذ الطور المتوسط
دراسة ميدانية على تلاميذ متوسطة الشهيد لسود خليفة ـ الدريميني ـ الدبيلة ـ ولاية الوادي

بقلم

د/ فوزي لوحيدي(*)

ملخص

تعتبر التربية الوسيلة التي تلجأ إليها المجتمعات لنقل ثقافتها وحضارتها، من أجل استمرار التقدم، فالمدرسة بشكل عام والتربية البدنية والرياضية بشكل خاص من وسائل التربية العامة التي تعد الفرد للحياة، وتوفر له الظروف المناسبة للنمو من كافة الجوانب الجسمية والعقلية والانفعالية والمهارية والنفسية والاجتماعية.

إن الارتفاع الرهيب لنسب السلوك العدواني بأشكاله المختلفة داخل مؤسساتنا التربوية وخاصة الطور المتوسط دفعنا إلى البحث في هذه الظاهرة، ولما كانت حصة التربية البدنية والرياضية وسيلة هامة في تطوير التلميذ من النواحي البدنية والعقلية والنفسية والاجتماعية، تم اختيار هذا الموضوع من أجل القيام بدراسة ميدانية بغية الكشف عن السلوك العدواني – اللفظي والمادي لدى تلاميذ الطور المتوسط بإحدى متوسطات ولاية الوادي في حصة التربية البدنية والرياضية– والذي يعيق من تحقيق الأهداف التربوية والتعليمية المختلفة.

الكلمات المفتاحية: التربية البدنية، الرياضة، السلوك العدواني، المدرسة.

مقدمة

تلعب التربية البدنية والرياضية دورا إيجابيا في تعلم السلوك لدى التلميذ أو الفرد بصفة عامة وهي من وسائل التربية العامة التي تعد الفرد للحياة، وتوفر له الظروف المناسبة للنمو من كافة الجوانب الجسمية والعقلية والانفعالية والمهارية والنفسية والاجتماعية.

إلا أنه يلاحظ أثناء حصة التربية الرياضية ظهور العديد من السلوكيات السلبية التي يفرغ

(*) أستاذ محاضر "ب" بقسم العلوم الاجتماعية ـ كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ جامعة الوادي..
faouzilouhidi@gmail.com

فيها التلاميذ طاقاتهم المكبوتة نتيجة ضغط الأسرة والمدرسة على حد سواء خصوصا في فترة المراهقة التي تعتبر من الفترات الحساسة التي تمر بالفرد، والتي تعيق المدرس من تحقيق أهداف حصة التربية البدنية والرياضية والمتمثلة في إكساب الطلبة الصفات الإيجابية التعاونية خاصة إذا لم يكن أستاذ التربية البدنية موجها ومتابعا بشكل مباشر لسلوك التلاميذ أثناء الحصة، وتتمثل بعض من هذه السلوكيات في الركل والدفع والعرقلة والضرب والشد والتشابك بالأيدي وبالأدوات، أو بالعدوان الكلامي كالسب والشتم والتهديد والتجريح والوعيد أو بالرمز كالامتناع عن النظر نحو الزميل أو رد السلام أو النظر بازدراء وعدم المشاركة أو التفاعل مع مجموعة معينة، وقد يكون هذا الاعتداء مزدوجا بحيث يأخذ أكثر من شكل يمارسه التلاميذ معا.

1. **تحديد بعض المفاهيم:**

السلوك: هو الاستجابة الكلية التي يبديها الفرد إزاء أي موقف يواجهه.

العدوان: ارتكاب سلوك عدواني تجاه الآخرين إما ظلما وعدوانا أو ردا للحق شعورا بالظلم.

العدوان المادي: السلوكيات العدوانية التي يرتكبها الفرد كالضرب والركل والدفع والعرقلة وغيرها.

العدوان اللفظي: هو إطلاق عبارات سيئة وجارحة في حق المعتدى عليهم ظلما.

المراهقة: هي الفترة التي تبدأ بالبلوغ، وتمتد بين 12 و18 سنة، وما يميزها هي أزمة هوية، وهي تنتهي إما بتكوين شخصية سوية أو غير سوية.[1]

المراهق: الفرد في مرحلة المراهقة.

الغضب: استجابة انفعالية يثيرها بوجه خاص التدخل والإهانة والتهديد وتتميز ببعض الخصائص كالسلوك العدواني والتغيرات الجسدية.

وقد عرف "حنفي" الغضب بأنه: (استجابة انفعالية حادة، تثيرها مواقف التهديد أو العدوان أو القمع أو السب أو الإحباط أو خيبة الأمل، ويختلف الغضب عن الكراهية لأن الغضب قصير الأمد والكراهية تستمر طويلا ويصحب الغضب استجابات قوية في الجهاز العصبي المستقل، ويدفع المرء إلى الاستجابة بالهجوم بدنيا أو لفظيا).[2]

التلميذ: هو الشخص المتمدرس الذي يتلقى دروسه من معلم داخل فصل دراسي وفق نظام تربوي معين.

التربية البدنية والرياضية: يعرف تشارلز بيوكر التربية البدنية والرياضية بأنها الميدان التجريبي الذي يهدف إلى تكوين المواطن الصالح من الناحية البدنية والانفعالية والاجتماعية وذلك عن طريق ممارسة ألوان النشاط البدني والرياضي.

أما وليامز فيعرفها بأنها مجموعة من الأنشطة البدنية والرياضية المختارة التي يمارسها الأفراد

وفق حالة كل منهم.[3]

حصة التربية البدنية والرياضية: هي عملية تربوية فوق ميدان مخصص تحت إشراف أستاذ بغرض توجيه النمو البدني والقوام لدى التلميذ باستخدام تمارين بدنية وصحية لتنمية النواحي النفسية والاجتماعية والخلقية على مستوى المدرسة.

2. اهتمام التربية البدنية والرياضية بالثنائية الجسدية الروحية:

تهتم التربية البدنية بدراسة تاريخ النشاط البدني والرياضي للإنسان للاعتبارات المتمثلة في استخلاص الدروس والعبر من الماضي والتعرف على الأخطاء لتجنبها في الحاضر والمستقبل لاستقراء تأثير المتغيرات والأطر الاجتماعية على نظام الرياضة والتربية البدنية ذلك لتوجيهه نحو التقدم بالاستفادة من هذه التأثيرات، فدراسة الجانب التاريخي للرياضة والألعاب والتربية البدنية محكات لتقدير حجم واتجاه التقدم في المنافسة الرياضية ولقد كانت المهرجانات الرياضية أحداث ذات أهمية [4] دينية خاصة في حياة الإغريق وأشهر هذه المهرجانات مهرجان أولمبيا الذي كان يقام تكريما للإله زيوس في عقيدة اليونان.

ولقد كان للمجتمع المسلم دور في الاهتمام بهذه الجدلية في الرياضة فمنذ عهد النبي ﷺ ووقائع الحياة اليومية تشهد بأن الرياضة أحد الأنشطة الإنسانية والثقافية البارزة، فهي تحمل في طياتها كل مقومات النظام الاجتماعي المعروفة والشائعة والمقبولة بين غالبية الناس بشقيها البدني والروحي والرياضة تنفذ على مجال واسع معتمدة على مصادر السلطة والمهابة والوقار كما أنها تتفق والمبادئ الدينية كالوقار والمداومة والإخلاص والنزاهة فهي تساير الأنظمة السائدة وتهدف إلى تماسكها.[5]

3. اهتمام التربية البدنية والرياضية بالبعد البدني أو صورة الجسم:

إن مفهوم البعد البدني يشير إلى مورفولوجيا الجسم أو نمط الجسم أي الشكل التكويني والبنائي له وتعتبر تقديرات بنية الجسم أو نمط الجسم somatologie إجراءات قياس فنية وعلمية مقننة تستخدم لتحديد مورفولوجيا الجسم بطريقة كمية واصطلحت هذه الطرق على أن الجسم ثلاث مكونات رئيسية كبيرة أو ما يعرف بالأبعاد الأساسية وهي النمط السمين endomorphine النمط العضلي mesomorphie النمط النحيف ectomorphie وذلك انطلاقا من المراحل الجنينية بناء على الأسس الوراثية ويلعب الكمال الجسدي دورا في الاتزان العقلي للفرد بحسب مختلف التناولات والتحليلات لنفسية من خلال كيفية تطور وتكوين الصورة الجسدية التي لا تشمل فقط على مظهر الجسم كما يدركه كل شخص بل تحتوي أيضا على تصورات وعناصر متعلقة بالوظائف الجسمية فحسب دولتو f Dolto فإن صورة الجسم هي ذلك الوسيط الموقف النفعي للسلطات النفسية الثلاثة الأنا، الهو، الأنا الأعلى فيما يقوم به الشخص من عروض وتجسيدات رمزية.

لقد بعث الاهتمام بالجسم من جديد في عصرنا الحديث حيث اعتبر المكون الأساسي لشخصية الإنسان بأنه جزء يحظى بالاهتمام ولعل أول من وجه الاهتمام إلى إمكانية التفاعل بين الجسم والعقل في الحياة العقلية للفرد واثر الواحد منهما على الأخر هو جوزيف ليوتود Jozef lieu taud 1703 1780 في قوله إن العقل والجسم يمارس الواحد منهما السلطة على الآخر سلطة متبادلة غير أننا لا نعرف مداها بالتطرق لظاهرة التفاعل بين الجسم والشخصية يرى ديفوت بينوت m t dufot pinot عام 1987 أننا نعلم أن الفرد في نفس الوقت هو باعث المظهر البدني ومستقبل المظهر البدني الآخر، وحسب هذا العالم فإن كل مقابلة بين الأفراد محيط بث وإصدار واستقبال للانطباعات والمعلومات عن طريق المظهر البدني .

هذا الكمال الجسدي حتى وإن ظهر فإنه من الصعب التوصل إليه فيبقى أحد أهم عنايات الفرد عبر مراحل نموه وخاصة خلال مرحلة المراهقة، فهذه المرحلة تصطحب بتغيرات تمس الجسد الذي يحل مركز الاهتمام عند الطفل ويصبح ركيزة لكل تقمصاته واحد النقاط الثابتة للتجربة الوجودية ويسجل أيضا في أرائه حول نفسه في شعوره بقيمة الشخصية وانعدامها.

3. مفهوم المراهقة والتغيرات المصاحبة لها :

من البديهي أن نبدأ بتحديد المراهقة حيث يرى رالف موس أن المراهقة هي فترة في حياة كل شخص والتي تقع في نهاية الطفولة وبداية الرشد وقد تطول في هذه الفترة أو تقصر ويتفاوت مداها الزمني من مستوى اجتماعي واقتصادي وثقافي إلى آخر.[6]

والمراهقة هي الفترة في النمو الإنساني التي بين بداية البلوغ والوصول إلى الرشد والأعمار التقريبية هي 12 21 للإناث و13 23 للذكور، فترة الحياة منذ بداية البلوغ حتى تحقيق اكتمال الرشد وهي التي أثناءها تتعقد الضغوط الاجتماعية والتجرد من الروابط الأسرية والعثور على مركز في الحياة المهنية للجماعة وتحقيق توافقات الجنس وهو مما يجعل علماء النفس الاجتماعيين يعتبرون المراهقة نتاجا للضغوط في المجتمع لا مجرد فترة فريدة من الشد والتوتر البيولوجيين.[7]

4. النمو خلال سن المراهقة :

1.4. نمو الذات عند المراهق وسماته :

- يزداد الوعي بالذات بحيث يؤثر ذلك في المواقف الاجتماعية.
- يتأثر نمو الذات عنده بالبلوغ.
- يحدث عنده تغير في الاتجاهات نحو الآخرين.
- تحدث عنده تغيرات كثيرة داخلية وخارجية ويتكامل نموه الجسمي مع نموه العقلي.
- تتعدل صورة الذات المثالية لديه.
- يتأثر مفهوم الذات عنده بملاحظة الوالدين .

- يهتم بنفسه ويركز على خبراته الجديدة في العمل والحب .
- يتأثر نمو الذات عنده بالدور الاجتماعي الذي يقوم به .
- يتعلم المراهق المعايير الاجتماعية والتوقعات السلوكية من الآخرين
- يزداد نجاحه بنجاح تفاعلاته مع الآخرين .

2.4. النمو الديني عند المراهق:

- يساعد الدين على الاستقرار النفسي.
- تنمو عنده روح التأمل.
- تتعدد عنده الاتجاهات الدينية بنسب متفاوتة.
- يتولد عنده الحماس الديني.
- يشعر بالذنب المتعلق بالدوافع الجنسية ولهذا يقبل على الله .
- يظهر عنده النقد والشك في العقيدة .
- تتغير أخلاقياته نتيجة تأثرها بالدين.

3.4.النمو الأخلاقي عند المراهق :

- يبدي رأيه في الصواب والخطأ.
- يزداد تطابق سلوكه مع المعايير الاجتماعية.
- يتعلم المراهق بعض القيم.
- يصحح المفاهيم الأخلاقية من موقف إلى آخر.
- يرتكب السلوك الخاطئ من اجل جلب انتباه الآخرين أو إجبار الآخرين على الاعتراف به.
- يثور إذا عوقب على سلوكه الخاطئ .
- يثق في معرفته ماذا يعمل وكيف يعمل.
- يساير المعايير الاجتماعية لاعتقاده أنها صواب.[8]

ويؤكد صلاح مخيمر على أنه نتيجة لهذه الثورة الجنسية التي تلي الكمون مقحمة نفسها على الوجود تتشبق كل الأشياء من حول المراهق فالألوان والأشكال والضلال كلها قد غدت مفعمة بالدلالة الجنسية ولكن ما تزال الإمكانية قاصرة ومن هنا تكون أحلام اليقظة الرومانتيكية الاستنمائية والصداقات التعويضية وإن لم يكن الالتجاء إلى الممارسات الدينية والإفراغات الرياضية.[9]

وليست الطاقة الجنسية الغامرة التي يواجه بها المراهق هي التي تطيح بالاتزان القديم بل إن طفرة النمو growth spurt في كل جوانب الشخصية تعد من المظاهر المميزة لتلك الفترة من حياة كل شخص حيث يتضاءل السلوك الطفولي وتبدأ المظاهر الجسمية والفسيولوجية والعقلية والانفعالية والاجتماعية المميزة للمراهقة في الظهور.[10]

مما سبق يتضح أن مرحلة المراهقة تعد فترة محفوفة بالمخاطر مفعمة بالمشكلات ولا نغالي إذا

قلنا إنها تخلو من السعادة من كثرة ما فيها من معاناة نابعة من طبيعة التغيرات الإنمائية من جوانب الشخصية المختلفة في حالة تفاعل مع العوامل والظروف أو الضغوط الاجتماعية في بيئة المراهق ولعل ذلك يفسر لنا ما يقدمه البعض في تحليله لطبيعة المراهقة من حيث إنها فترة أزمة على نحو ما نجده في كتابات هول، فرويد، اريكسون، وإن كانت هناك من أعطت نقيض ذلك مثل دراسات مرجريت ميد.

5. المطالب والتحديات الأساسية في مرحلة المراهقة :

1 تحقيق علاقات ناضجة مع الرفاق: وتظهر هنا محاولة إسقاط صورة الأنا المتشرة على الآخرين.

2 تحقيق هوية الجنس: ويظهر في اعتناق الدور وقبوله لطبيعته البيولوجية.

3 اتخاذ قرار فيما يتعلق بالمستقبل المهني: إن الاستعداد للمستقل المهني من المهام الرئيسية أمام المراهق ويؤكد البعض أن المراهقة تنتهي ببداية الخبرة العملية في عالم العمل. [11]

4 تنمية القيم والمعايير الخلقية: ولعل أقوى الحاجات عند المراهق هي الحاجة إلى المركز الاجتماعي في محيطه وواقعه وتحقيق المكانة ومن هنا يكون ميل المراهق إلى الإسهام الجماعي في حياة الجماعات ليؤكد انتماءه لحياة الكبار أحيانا ما ينتمي إلى الجماعات المناهضة أو المنحرفة ليؤكد كيانه ووجوده ولو بصورة سلبية في وجه عالم الكبار بدلا من الوجود الهامشي الأمر الذي يجعلنا نرى عند المراهقين العنف والسلوك العدواني.

6. مفهوم العنف :

لغة الخرق بالأمر وقلة الرفق به والتعنيف يعني التوبيخ والتقريع واللوم. [12] أما من الناحية الاجتماعية فهو يعني استخدام الضغط أو القوة استخداما غير مشروع أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير على آراء فرد ما. [13]

والقوة هنا لا تعني القوة الجسدية فقط بل تشمل إلحاق الأذى بالطرف الآخر والإيذاء مفهوم مرادف للعنف إلا أنه أقل ضررا أو قوة ويعرف الإيذاء لغة أنه كل ما تتأذى به من ضرر صغيرا كان أو كبيرا. [14]

اجتماعيا يعني انحراف في استعمال الحق ينشأ منه ضرر بالغير[15] ويقول بارسونز إن العنف عبارة عن آلية حل قصيرة المدى تساعد على التكيف لكنها تثبت أنها سيئة في مجال التكيف على المدى البعيد للفرد والجماعة.

كما أن العنف تجاه الآخرين والمجتمع هو أحد الأشكال العدوان الناتجة عن الإحباط الفردي فأي حاجة غير ملباة تؤدي إلى الإحباط الذي ينفس عنه بالعنف[16] تعدد الآراء والنظريات التي حاولت تفسير الأسباب التي قد يكون لها التأثير الكبير على سلوك الأطفال العنيف، فمنها من أرجعها

للمحيط الاجتماعي الذي يوجد فيه الفرد ورأت أخرى أن المستوى الاقتصادي للأسرة هو الذي يؤثر سلبا في سلوكاته اليومية، كما تؤكد نظريات أخرى على الحالة النفسية التي يكون عليها الطفل والتي تولد فيه نزعة للعنف والعدوان[17]، ومثل هذه السلوكيات قد تكون مؤشرا لتوتر حالة الطفل النفسية يعتبر العنف أحد الخصائص التي يتصف بها كثير من الأطفال المضطربين سلوكيا وانفعاليا[18].

7. السلوك العدواني داخل المدارس :

تعرضت المدارس إلى مشاكل ناتجة عن سلوكيات التلاميذ ومواقف ذات طبيعة عدوانية استفزازية استهدفت بعض التلاميذ والمعلمين والمؤطرين التربويين أشكال عديدة من السلوكيات السلبية من عنف جسدي ولفظي أو تهديد يلجا إليه بعض التلاميذ كقذف مدرسيهم بالحجارة ، حتى الأقسام الدراسية التي كان من المفترض أن تكون لها هيبتها المقدسة أخذ العنف له مكانا فيها سواء كان ذلك بين التلاميذ فيما بينهم أو بين التلاميذ والمعلمين أو بين التلاميذ والطاقم المدرسي كما اصطبغ هذا السلوك بأشكال عديدة تمثلت في بعض السلوك كالشتم والتهديد الجسمي واللفظي من طرف التلميذ داخل الحرم المدرسي بصورة لم يسبق وأن عرف لها مجتمعنا مثيلا، سلوكات خطيرة وصلت إليها مؤسساتنا التربوية اعتدي من خلالها على المعلمين لأتفه الأسباب فكم من تلميذ قتل زميله أو اعتدى على معلمه، ونحن في مقالنا هذا نحاول أن نسلط الضوء على العنف داخل المدرسة المتوسطة وأثر حصة التربية البدنية في كشفه.

– **أنواع العنف المدرسي ومظاهره:** العنف المدرسي لا يختلف عن العنف بصفة عامة في ماهيته وأشكاله، لذلك فالعنف المدرسي قد يكون عنفا مباشرا أو غير مباشر وقد يكون عنفا فرديا أو عنفا جماعيا، كما قد يكون عنفا بدنيا أو لفظيا أو رمزيا وبالإضافة إلى ذلك تظهر لدى الطلاب في المؤسسات التربوية بصفة عامة ثلاثة أنواع أخرى من العنف هي:[19]

– **العنف الناتج عن استفزاز:** وهو العنف الذي يسبقه دافع، بحيث يسعى الطالب عن طريقه إلى الدفاع عن نفسه ضد هذا الدافع الذي قد يكون تهديدا أو غيره.

– **العنف لإثبات الذات:** يظهر هذا العنف في مرحلة المراهقة، حيث يحاول التلميذ في هذه المرحلة إثبات ذاته، كما يهدف هذا النوع من العنف الذي يمارسه بعض الطلاب إلى السيطرة والتسلط على الآخرين وإزعاجهم أو إغاظتهم.

– **العنف الموجه إلى رموز الموضوع الأصلي:** وهذا النوع من العنف هو عنف غير مباشر موجه إلى أحد رموز الموضوع الأصلي، وليس إلى الموضوع الأصلي الذي تسبب في الاستجابة، كالتلميذ الذي يصب جام غضبه على سيارة أستاذه بدل الأستاذ ذاته أو يرمي الحجارة في منزل زميله انتقاما منه.

8. المدرسة المتوسطة الجزائرية:

يتم فيها تزويد التلاميذ بأنواع مختلفة من المعرفة والمهارات والخبرات اليدوية والعقلية التي تناسبه سنهم ومستواهم الفكري وتكشف عن مواهبهم واستعداداتهم لتنوع الدراسة الثانوية التي يتجه إليها وكذا نوع التخصص الذي يرغب فيه وعليه فمنهاج هذه المرحلة يجب أن يقوم على تهيئة الوسائل التي تكشف عن قدراتهم ويكون تطبيقا مزيدا لتنميتها وهذه المرحلة تعمل على الكشف والتوجيه لمن يواصلون الحياة التعليمية والإعداد لمن يدخلون الحياة العملية [20] وتستمر هذه المرحلة في الجزائر أربع سنوات تتوج بشهادة التعليم المتوسط bem .

1.8. خصائص المدرسة المتوسطة: تتميز المدرسة المتوسطة بجملة من الخصائص تتمثل في:

- أنها المرحلة الأولى التي تظهر فيها بواكير المراهقة فوجب عليها أن تلبي حاجات التلاميذ التي تتميز بصفات جسدية وسلوكية ذات أهمية خطيرة في تحديد مستقبل حياة التلميذ.
- أنها تثبت مهارات المدرسة الابتدائية.
- أنها تحقق فرص النمو السليم باكتشاف الميول لأنها مشتقة من طبيعة مرحلة نمو التلميذ

2.8. أهداف المدرسة المتوسطة :

- متابعة النمو المتكامل لتلاميذ الابتدائي.
- توجيه التلاميذ حسب ميولهم وحاجات المجتمع .
- تنمية قيم القومية والانتماء.
- التوسيع من ثقافة ومدارك التلميذ.[21]

3.8. حصة التربية البدنية والرياضية : التي تعتبر مادة تكميلية ترفيهية يجد التلميذ فيها شيئا من الحرية والخروج عن المراقبة ذلك أنها تدرس خارج القسم تكون عادة في الملاعب والهواء الطلق، وقد عرفت هذه المادة تهميشا كبيرا فيما سبق بسبب نقص المدرسين المتخصصين ونقص الهياكل القاعدية والتجهيزات (هذه الوضعية التي ساهمت إلى أبعد حد في الحط من قيمتها وساهمت في تطوير عدد من المواقف السلبية إزاءها)[22] وما إن لاح في أفق المنظومة التربوية الإصلاحات الجديدة حتى بدأت التربية البدنية والرياضية تسترجع مكانتها الطبيعية بصورة تدريجية وأخذت حقها من المنهاج لتقف على قدم المساواة مع بقية المواد الدراسية وتحقق تبعا لذلك ما يلي.[23]

- ☒ إنشاء مجموعة متخصصة في المادة مرتبطة باللجنة الوطنية للمناهج قصد التكفل بجميع الجوانب المتعلقة بممارستها في المنظومة التربوية.
- ☒ إدراج هذه المادة في التوقيت الأسبوعي لجميع المستويات والأطوار بدءا من السنة الأولى

ابتدائي إلى غاية السنة الثالثة ثانوي.

- إن ممارسة التربية البدنية والرياضية مادة إلزامية لجميع التلاميذ.
- لهذه المادة برامجها وطرائق تدريسها وتوقيتها الخاص.
- هي من المواد المدرجة في برنامج التكوين الأولي لمعلمي مرحلة التعليم الابتدائي.
- يتم تقديمها في مرحلة التعليم الابتدائي من طرف نفس المعلم الذي يقدم المواد الدراسية الأخرى.
- أما في مرحلتي التعليم المتوسط والثانوي فيتم تقديمها من طرف أساتذة متخصصين.
- هي مدرجة في قائمة مواد الاختبارات الرسمية في امتحان كل من شهادتي التعليم المتوسط وشهادة البكالوريا.

4.8. برنامجها: يتكون من عدة العاب تنقسم إلى العاب جماعية وتتمثل في كرة اليد كرة السلة كرة الطائرة والعاب فردية تتمثل في المداومة السرعة ، الوثب ، الجمباز ودفع الجلة.

9. الدراسة الميدانية:

1.9. أهمية الدراسة: إن تزايد نسب العنف والسلوك والعدواني داخل مؤسساتنا التربوية بات مسألة خطيرة تتطلب تكثيف الجهود وتوجيهها لإيجاد حلول عاجلة، ولما كانت حصة التربية البدنية والرياضية من الحصص التي تتجلى فيها بوضوح بعض من هذه السلوكيات العدوانية، حاولنا في هذه الدراسة تسليط الضوء على أثر حصة التربية البدنية والرياضية في الكشف عن السلوكيات العدوانية لدى تلاميذ الطور المتوسط، لإظهار دور النشاط البدني والرياضي عند المراهق في الكشف عن السلوك العدواني وتقويمه، وتتمثل أهمية هذه الدراسة في جانبها النظري في الكشف عن السلوك العدواني في حصة التربية البدنية والرياضية في متوسطات ولاية الوادي وذلك بغية وضع الحلول المناسبة لها، كما تقدم هذه الدراسة إطارا نظريا يمكن للأساتذة الإفادة منه في التعامل مع السلوك العدواني الذي يظهر في حصة التربية البدنية والرياضية لتنمية التلاميذ نفسيا وبدنيا واجتماعيا وعقليا.أما الجانب العملي للدراسة فيتمثل الهدف منه تقديم وسائل عملية تساعد المعلمين في التعامل مع السلوك العدواني في الحصة خصوصا وأن مرحلة المراهقة تتميز بأن لها متطلبات خاصة متى فهمها الأستاذ أمكنه التعامل مع المشكلات المرتبطة بها خاصة فيما يتعلق بحاجة المراهق لتوكيد ذاته بالسلوك العدواني.

2.9. أهداف الدراسة:

- تحديد السلوك العدواني اللفظي والمادي في حصة التربية البدنية لدى طلبة المرحلة المتوسطة في الدريميني –بلدية الدبيلة ولاية الوادي.
- توضيح العلاقة بين السلوك العدواني اللفظي والسلوك العدواني المادي في حصة التربية

البدنية لدى طلبة المرحلة المتوسطة في الدريميني –بلدية الدبيلة، ولاية الوادي.

3.9. التساؤل الرئيسي: هل يوجد سلوك عدواني لفظي ومادي في حصة التربية البدنية والرياضية لدى تلاميذ الطور المتوسط؟

4.9. التساؤلات الفرعية:

1- هل يوجد سلوك عدواني مادي في حصة التربية البدنية والرياضية لدى تلاميذ الطور المتوسط؟

2- هل يوجد سلوك عدواني لفظي في حصة التربية البدنية والرياضية لدى تلاميذ الطور المتوسط؟

4.9. مجالات الدراسة:

– المجال البشري: تلاميذ السنة الثالثة والرابعة متوسط بمتوسطة لسود خليفة – الدريميني.

5.9. منهج الدراسة: قام الباحث بجمع الأوصاف المفصلة عن الظواهر المطلوب دراستها وتم استخدام المنهج الوصفي على اعتبار أنه أنسب مناهج البحث العلمي لهذه الدراسة.

6.9. مجتمع الدراسة: تكون مجتمع البحث من تلاميذ السنة الثالثة والرابعة متوسط بمتوسطة لسود خليفة– الدريميني بلدية الدبيلة ولاية الوادي وقد بلغ مجتمع الدراسة الكلي 205 تلميذا.

7.9. عينة البحث: تتألف عينة البحث بصورتها النهائية من 30 تلميذاً تم اختيارهم بطريقة عشوائية طبقية من المتوسطة التي أجريت بها الدراسة حيث تم تقسيم المجتمع الكلي للدراسة إلى طبقتين: أقسام السنة الثالثة متوسط وهم 03 أقسام، وأقسام السنة الرابعة متوسط وهم 03 أقسام وبعدها تم أخذ 05 تلاميذ من كل قسم بطريقة عشوائية.

8.9. أداة الدراسة: تم إعداد استبانة لاستخدامها كأداة للدراسة وتكونت الاستبانة من 15 سؤالا وزعت على محورين أساسين وبعدين من أبعاد الدراسة؛ وهي السلوك العدواني اللفظي والسلوك العدواني المادي ويقوم التلميذ باختيار مفتاح الإجابة الذي يعبر عن وجهة نظره . تكونت الاستبانة بصورتها النهائية من بعدين:

– البعد الأول: السلوك اللفظي ويشمل 7 فقرات.

– البعد الثاني: السلوك المادي: ويشمل 8 فقرات.

10. نتائج الدراسة:

نتائج الفرضية الفرعية الأولى: يوجد سلوك عدواني مادي في حصة التربية البدنية والرياضية لدى تلاميذ الطور المتوسط.

بنود الأسئلة	التكرارات	النسبة المئوية

	نعم	لا	نعم	لا
لن أتردد في دفع زميلي لأخذ الكرة منه إذا شعرت أن الحكم لن يراني	29	01	96.67	3.33
أقوم بتوجيه الكرة إلى جسم زميل ضايقني أثناء اللعب	05	25	16.66	83.33
إذا شعرت أن فريقي سوف يخسر عند اقتراب نهاية الحصة فلن أتردد في القيام بسلوك عدواني على أحد عناصر الفريق الخصم	07	23	23.33	76.66
إذا تهيأت فرصة لتسجيل هدف عن طريق دفع زميلي دون أن يراني الحكم فلن أتردد في فعل ذلك	19	11	63.33	36.67
إذا عاقبني المعلم أمام التلاميذ فإنني أتعمد دفع زملائي أثناء اللعب	05	25	16.67	83.33
وجود عدد كبير من التلاميذ في الملعب يجعلني أتصرف بخشونة	15	15	50	50
أقوم بعرقلة زميلي إذا تأكدت أنه سيجل هدفا ضد فريقي	14	16	46.67	53.33

نستنتج من الجدول السابق أن التكرار والنسبة المئوية في إجابات التلاميذ تميل بكثرة إلى استعمال السلوك العدواني في غياب مراقبة الحكم حيث يظهر لنا من خلال استقصائنا لآراء التلاميذ أن 29 تلميذا من أصل 30 تلميذا أبدوا موافقتهم على أنه يقوم بهذا الفعل ولم يرفض هذا السلوك إلا 01 من أصل 30 تلميذا بنسبة مئوية قدرت بـ 3.33 ٪ مقابل 96.67 ٪ وذلك لأن المراهق يقوم باختيار أفعاله لبناء شخصية تتوافق مع المحيط الخارجي ووضع أعماله على محك الضبط الاجتماعي وهو يقوم بالاستحواذ على الكرة بدفع زميله إذا شعر أنه قد خرج عن إطار المراقبة وهذا ما يدل على أن المراهق في حد نفسه يستنكر السلوك العدواني ويدرك بأنه سلوك فيه جانب من الخطأ إلا أنه يفعل ذلك السلوك لإثبات ذاته والبروز على الساحة وذلك لأن النجاح في أخذ الكرة من الآخر في حصة التربية البدنية والرياضية يعتبر نجاحا في إثبات الذات والتميز على الآخرين وفي هذا ما يدل على أن المراهق يبحث دائما عن الاستحسان الاجتماعي لسلوكاته ولا يقوم بالسلوك الذي يستهجنه المجتمع إلا إذا شعر بعدم المراقبة.

أما فيما يتعلق بالاعتداء الظاهر أو المادي الذي قد يتسبب في ضرر كبير لزميل وذلك بضربه بالكرة في حالة ما إذا قام بمضايقته فإن إجابات التلاميذ تميل إلى رفض هذا السلوك كما يظهر في الجدول أعلاه حيث إن الذين قالوا بأنهم يقومون بهذا السلوك عددهم 05 تلاميذ من أصل 30 تلميذا وبنسبة تقدر بـ 16.67٪ في مقابل أن الذين استهجنوا هذا السلوك يمثلون 25 تلميذا من أصل 30 تلميذ وبنسبة مئوية 83.33 وهذا قد يعود إلى أن التلاميذ ينتمون إلى مجتمع واحد وبينهم علاقات مودة وصداقة وإن هذا السلوك فيه من العدوانية ما يضر ضررا يجهل مستواه بالزميل من جهة ومن جهة أخرى قد يكون هذا الفعل ظاهرا ويصعب على التلميذ أن يقوم به دون أن يعلم به أحد فيكون الضبط الاجتماعي والمراقبة القوية تجعل التلميذ يتحرز من القيام ببعض

السلوكيات وذلك لصرامة العقوبة التي قد توجه إليه إذا قام بهذا السلوك.

أما فيما يخص السلوك العدواني كنتيجة لعدم تقبل الخسارة فإننا نجد – عندما وضعنا مؤشرا – أن التلميذ يقوم بسلوك عدواني على أحد عناصر الفريق الخصم إذا شارفت الحصة على النهاية ورأى بأن فريقه سيتعرض للخسارة فإننا وجدنا كما هو مبين في الجدول السابق أن الذين قبلوا هذا الفعل مثلوا 7 تلاميذ من أصل 30 تلميذا بنسبة مئوية قدرت بـ 23.33٪ والذين رفضوا هذا السلوك كان تكرارهم 23 تلميذا من أصل 30 تلميذا أي بنسبة مئوية تقدر بـ 76.66 ٪ وهذا يفسر بأن ردة فعل التلميذ لا تكون قوية في حالة خسارته في المباراة لأن المباراة في حصة التربية البدنية والرياضية لا تمثل للتلميذ انتصارا كبيرا لأن فرصة التعويض عن هذه الخسارة متاحة في الحصص القادمة خلال السنة الدراسية.

أما فيما يخص استعمال السلوك العدواني لإثبات الذات، فقد أشرنا إلى هذا النوع في معرض حديثنا على أنواع السلوك العدواني وأي إثبات للذات في حصة التربية البدنية والرياضية من أن يسجل التلميذ هذا بأي طريقة من الطرق وقد توصلنا إلى أن التلاميذ يميلون لاستعمال السلوك العدواني المتمثل في دفع الزميل لتسجيل الهدف في حالة التأكد من عدم رؤية الحكم له وذلك أن الذين أبدوا موافقتهم للقيام بهذا السلوك مثلوا نسبة 63.67 ٪ وهم بذلك 19 تلميذا من أصل 30 تلميذا في مقابل أن الذين رفضوا قيامهم بهذا الفعل هم 11 تلميذا من أصل 30 تلميذا ممثلين نسبة 36.67 ٪ وهذا يعود إلى عاملين هما شعور التلميذ بخروجه من المراقبة والضبط الاجتماعي والعامل الثاني هو بحث التلميذ عن إثبات ذاته والوصول إلى غايته بأي وسيلة من الوسائل حتى ولو كانت هذه الغاية تؤثر سلبا على هذا الزميل وذلك بغية إثبات تميزه عن الآخرين.

وقد لاحظنا في السؤال رقم 05 الذي تمثل في تعمد دفع التلميذ لزملائه أثناء اللعب كرد فعل على عقوبة المعلم إياه أمام التلاميذ ويتمثل هذا في محاولة من التلميذ لإعادة الاعتبار لنفسه جراء إهانته أمام زملائه لعجزه عن رد العنف على الأستاذ وهو ما يدخل تحت نوع العنف الناتج عن الاستفزاز ولما أردنا التعرف على وجود هذا السلوك في مجتمع دراستنا توصلنا إلى أن المجيبين بـ (نعم) 05 تلاميذ من أصل 30 تلميذا بنسبة مئوية 16.67 ٪ أما المجيبون بـ (لا) فكانت أغلبية الفئة المبحوثة فكان عددهم 25 تلميذا من أصل 30 تلميذا بنسبة 83.33 ٪ مما يدل أن التلاميذ في الطور المتوسط لا يميلون إلى إفراغ غضبهم على زملائهم بسبب عقوبة الأستاذ وذلك راجع إلى العديد من الأسباب منها أنهم يعرفون أن زملاءهم ليس لهم ذنب في عقوبتهم ولأن التلميذ في الطور المتوسط بإمكانه أن يرد على الأستاذ إذا عاقبه فلا يحتاج إلى إفراغ شحنة غضبه على زملائه.

وقد يخاف من ردة فعل زملائه إذا قام بهذا السلوك مع أنه يخاف من ردة فعل زملائه إذا قام

بالاعتداء عليهم بدون سبب وخاصة إذا كان السبب في الاعتداء خارج عن إرادتهم.

أما الأقلية التي تميل إلى هذا السلوك فهي فئة لا تستطيع الرد على الأستاذ ولا تخاف من ردة فعل زملائهم وتسعى بهذا السلوك إلى إعادة الاعتبار وإرجاع المكانة التي سلبت بالعقوبة أمام الزملاء.

أما فيما يخص تأثير جماعة الرفاق وتسببها في السلوك العدواني فلما سألنا التلاميذ عن هذا المؤثر أجابوا أن تواجد عدد كبير من التلاميذ في الملعب يجعلني أتصرف بخشونة فوجدنا تساوي بين التلاميذ في إجاباتهم مما يدل أن هذا المؤثر له أهميته لكن أهميته لا تصل إلى درجة عالية مقارنة بغيره من المثيرات لظهور السلوك العدواني وذلك بسبب تنوع عقلية التلاميذ.

أما عن السؤال رقم 06 فإننا نرى بأن من قال بأنه يعرقل زميله إذا تأكد من أنه سيسجل هدفا ضد فريقه كانت بتكرار 14 تلميذا مقابل 16 تلميذا من أصل 30 تلميذا بنسبة مئوية تقدر بـ 46.67 ٪ مقابل 53.33٪ مما يظهر تقارب في قبول التلاميذ لهذا السلوك وأن السلوك غير السوي الناتج عن تهديد يظهر لدى التلاميذ في الطور المتوسط إذا كانت مجموعته تتعرض إلى خطر وهنا يحاول التلميذ إبراز نفسه ليحمي الجماعة من الخطر بأي وسيلة من الوسائل وهي سمة من سمات الشخصية غير السوية -كما يقول كارل روجزر -أي أن عرقلة التلميذ لزميله تعتبر ميكانيزم من الميكانيزمات الدفاعية للشخصية غير السوية إلا أنه لا يظهر كثيرا عند التلاميذ أثناء حصة التربية البدنية والرياضية ذلك لأن التلاميذ لا يعتبرون اللعب أثناء الدراسة حاجة أساسية كي يدافعوا عنها ولأن الرقابة مفروضة عليهم من طرف الأستاذ فيتفاوتون في مدى إصدارهم لهذا السلوك.

- تحليل نتائج الفرضية الفرعية الأولى:

الفرضية	التكرار		النسبة	
	نعم	لا	نعم	لا
يوجد سلوك عدواني مادي في حصة التربية البدنية والرياضية لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة	94	116	44.76	55.23

بعد جمعنا للبيانات وتبويبها وحسابها لاحظنا إن نسبة 44.76 ٪ من التلاميذ يظهرون سلوكا عدواني مادي أثناء حصة التربية البدنية والرياضية بينما 55.23 ٪ لا يظهرون هذا السلوك وقد يعود هذا إلى العديد من الأسباب نذكر منها أن حصة التربية البدنية والرياضية تمتاز بطابع الرسمية والرقابة تكون عالية فيها مما يجعل التلميذ ينأى بنفسه عن القيام بالسلوكيات العدوانية خوفا من التعرض إلى العقوبة سواء كانت هذه العقوبة مادية أو معنوية وهذا ما له أثر سلبي على شخصيته وإبراز مكانته أمام زملائه وهو السبب الذي يسعى إليه إذا قام بسلوك عدواني مادي فلما صار الهدف الذي يصبو إليه قد يفقده بسبب هذا السلوك فإنه لا يقوم به ويبرر هذا اعني السلوك العدواني المادي في حالة اعتقاده بعدم وجود مراقبة، زد على ذلك العلاقة الأخوية

القائمة بين الزملاء في الصف وأن العدوان المادي قد يسبب ضررا على جسم الزميل مما يجعل القائم بهذا السلوك غير مرغوب فيه اجتماعيا وهذه خسارة للمراهق في بناء شخصيته وأنه في أكثر سلوكياته يبحث عن الاستحسان الاجتماعي له. ومن هنا نستنتج عدم ظهور السلوك العدواني المادي عند أغلب التلاميذ في حصة التربية البدنية في مرحلة التعليم المتوسط مما يؤكد لنا عدم تحقق الفرضية الفرعية الأولى.

- **نتائج الفرضية الفرعية الثانية:** يوجد سلوك عدواني لفظي في حصة التربية البدنية والرياضية لدى تلاميذ الطور المتوسط.

بنود الأسئلة	التكرارات		النسبة المئوية	
	نعم	لا	نعم	لا
إذا عاقبني المعلم أما زملائي أقوم بالصراخ على زملائي أثناء اللعب.	7	23	23.33	76.67
أقوم بالصراخ على زميلي في حالة تباطئه في تمرير الكرة.	22	8	73.33	26.67
إذا فشلت في أداء حركة رياضية معينة في الحصة ونظر إلي زملائي فإني أصرخ في وجوههم.	7	23	23.73	76.67
إذا قام المعمل باختيار قائد للفريق غيري فإني لا أعترض على ذلك.	17	13	56.67	43.33
عندما يقوم المعلم بتقسيم القسم إلى فرق وأكون ضمن فريق لا أرغب في اللعب معه فإني أصف الفريق بصفات سيئة.	15	15	60	60
إذا قام أحد زملائي بالصراخ علي فإني أقابله بالمثل.	12	18	40	60
إذا خسرت في مسابقة في أثناء حصة التربية البدنية والرياضية فإني أهنئ الفائزين بألفاظ مهذبة.	28	02	93.33	60.67
إذا تجمع عدد من الزملاء حولي أثناء استحواذي على الكرة فإنني أصرخ عليهم.	21	09	70	30

نلاحظ من الجدول السابق ومن خلال استقائنا للمعلومات حول بعض المؤشرات أو الأسئلة التي طرحناها على تلاميذ الطور المتوسط حيث إن 07 من أصل 30 أجابوا بأنهم يقومون بالصراخ على زملائهم أثناء اللعب إذا عاقبهم المعلم أمامهم وهم بذلك يمثلون نسبة 23.33٪ مقابل نسبة 76.67 ٪ بتكرار 23 من أصل 30 تلميذا أجابوا برفضهم لإصدار هذا السلوك وذلك يرجع كما أسلفنا في تحليلنا للمؤشر الخامس من الفرضية الأولى أي أنهم لا يعتبرون سببا في هذا العقاب وأنه بإمكانه أن يرد على الأستاذ إن كانت له الجرأة مع أن له علاقات صداقة وأخوة وقرابة مع هؤلاء التلاميذ خارج حصة التربية البدنية والرياضية أما الذين أجابوا بـ (نعم) فهم على العكس من هؤلاء الأولين.

ولاحظنا أن 22 من أصل 30 تلميذا ممثلين نسبة 73.33 ٪ قالوا بأنهم يقومون بالصراخ على زملائهم في حالة تباطئهم في تمرير الكرة مقابل 8 من أصل 30 تلميذا ممثلين نسبة 26.67 ٪ أجابوا برفضهم لهذا السلوك وذلك لحب التلاميذ العمل التعاوني الذي تقوم عليه أساس لعبة الكرة وحبهم للسرعة في تحقيق الهدف ومن الميزات التي يتصف بها الفرد في مرحلة المراهقة كما ذكرنا في الجانب النظري الاندفاع نحو تحقيق الأهداف بسرعة وبكراهيته للأنانية أو هو راجع لكونه يحاول إظهار شخصيته أمام زميله المستحوذ على الكرة وزملائه الآخرين، فالتباطؤ في تمرير الكرة يراها التلميذ عاملا في تضييع الوقت وأيضا تحقيق الهدف وهو سلوك يفسر عصبيته وهذا ما يعرف به الفرد الجزائري عموما بشدة انفعاله لأتفه الأسباب فلا غرابة أن يظهر هذا السلوك العدواني لدى تلاميذ الطور المتوسط.

وقد لاحظنا أن 7 من أصل 30 تلميذا بنسبة 23.33 ٪ أجابوا بأنهم يقومون بالصراخ في وجوه زملائهم إذا نظروا إليهم بسبب فشلهم في أداء حركة رياضية مقابل 23 من أصل 30 تلميذا بنسبة 73.67 ٪ أجابوا برفضهم القيام بهذا السلوك وذلك راجع إلى أنهم يعتقدون أن صراخهم على زملائهم يزيد المسألة تعقيدا لرفع الضبط الاجتماعي عليهم وارتفاع حدة النقد إذا قام بالصراخ عليهم فما عليه إلا تقبل الخطأ والفشل ومحاولة ستر نفسه لأن الفشل في نظر المراهق خسارة في كسب رضا واهتمام الزملاء وتقوية شخصيته لديهم فإذا زاد على هذه الخسارة خسارة أخرى هي الصراخ عليهم خسر مصداقيته معهم زد على ذلك أن فشله قد لا يعلم به إلا القليل منهم أما إذا زاد مع هذا الفشل صراخا فإن دائرة تعرف الآخرين على فشله تتسع مما يزيد خسارته في كسب اهتمام الآخرين زد على ذلك أنه بقدر صراخه على زملائه سيعرضه للعقوبة من قبل الأستاذ.

ولاحظنا أن 17 من أصل 30 يعترضون على اختيار الأستاذ لقائد للفريق غيره بنسبة مئوية 56.67 مقابل 13 يعترضون على هذا القرار بنسبة 43.33٪ ويرجع ذلك إلى أن القيادة في حصة التربية البدنية لا تكون مطلبا أساسيا لكل التلاميذ ولأن سمات القيادة عادة ما تنقص عند أكثرية الصف وهذا ما يبرر لنا وجود آخرين يعترضون على هذا القرار فهذا يرجع إلى نفسية التلميذ زد على ذلك أن الذين لا يرفضون يعتقدون أن رفضهم لا يجدي ما دامت قرارات الأستاذ قد صدرت أي التسلط من طرف الأستاذ قد يقمعهم حتى عن مجرد إبداء الرأي أما الذين اعترضوا فإنهم يحاولون إرجاع الأستاذ عن قراراته أو التدخل في قرار الأستاذ ويعتبرون أن قراره غير ملزم لهم .

ولاحظنا تساوي آراء التلاميذ في حالة ما إذا وضع في فريق لا يرغب في اللعب معه فهو يصف هذا الفريق بصفات سلبية وهذا السلوك سلوك يرجع إلى شخصية التلميذ وقدراته على التكيف مع الجماعة وروح التفاعل مع الأجناس وعادة ما يختلف الناس في تعبيرهم عن هذا الشعور فمن أخبر أنه يصف زملاءه بأوصاف سلبية فذلك راجع إلى العديد من الأسباب قد يكون صاحب ذات

متعالية ولا يريد بهذا السلوك إلا إبراز نفسه وقد يكون صاحب قدرات عالية والفريق الذي وضع فيه فريق ضعيف أو قد يدخل في هذا ما يسميه بيير بورديو بصراع الثقافات داخل الصف الدراسي أي أن يوضع الطفل بين أبناء طبقة ليست من مستواه الاقتصادي والثقافي أما العكس فإن ذلك يرجع إلى أسباب عديدة منها احترام رأي الأستاذ وأن يكون التفاعل الاجتماعي لدى الطالب نشطا أي أنه يستطيع التعامل مع كل الأصناف ، أن يكون الطالب صاحب ذات متدنية محتقرا نفسه أين وضع بقي في مكانه وأخيرا أن يكون الطالب ليس له قدرات كافية لكي يبرز نفسه .

ولاحظنا أن 18 من أصل 30 بنسبة 60٪ اخبروا أنهم لا يقابلون زملائهم بالمثل إذا قاموا بالصراخ عليهم مقابل 12 من أصل 30 بنسبة 40٪ أخبروا أنهم يصرخون في وجوه زملائهم ويرجع ذلك إلى أن حالات لتوتر داخل حصة التربية البدنية والرياضية تكون عالية وأن الصراخ على الإنسان يعني التذمر وإبداء الأخطاء مما ينقص من الشخصية والمكانة الاجتماعية للفرد بين زملائه وهذا الأمر في العادة لا يقبل فنجد 40 بالمائة من تلاميذ العينة لا يقبلون هذا الصراخ ويردونه بالمثل وذلك في محاولة لإبداء ميكانزمات الدفاع التي يذكرها كارل روجرز في نظريته على الإرشاد أن الشخصية غير المتوافقة إذا أحست بالتهديد أظهرت ميكانزمات دفاعية، أما الذين رفضوا هذا السلوك فقد يعود ذلك إلى شعورهم بأن هذا السلوك لا يجدي نفعا إنما يزيد الأمر تعقيدا زد إلى ذلك اهتمامهم بالوقت الذي يجري فيه هذا السلوك وأنه يضيع وقتا هاما من عمر اللعبة التي يقومون بها، زد إلى ذلك أن الرقابة التي يفرضها الأستاذ لها دور في ردع التلاميذ عن القيام بالعديد من السلوكات ومع هذا كله فإن التلاميذ مستويي الشخصية نسبيا لا يعتبرون بآراء الآخرين عليهم. ولاحظنا أن 28 من أصل 30 أي بنسبة 93.33٪ يهنئون زملاءهم بألفاظ مهذبة في حالة الفوز عليهم مقابل 2 من أصل 30 بنسبة 6.67٪ لا يقومون بهذا السلوك وذلك راجع إلى الروح الرياضية التي تكون مرتفعة عند التلاميذ خاصة في الأماكن الرسمية وعلاقة الصداقة والإخوة القائمة بين التلاميذ وأن الحصة الرياضية قد انتهت والمسابقة قد حسمت والعدوان لا يجدي نفعا زد إلى ذلك ولع المغلوب بالغالب ، أما الذين رفضوا فقد يكونون من أصحاب النفوس المتعالية.

ولا حظنا كذلك 21 من أصل 30 يقومون بالصراخ إذا تجمع حولهم الزملاء أثناء استحواذهم على الكرة وذلك راجع إلى حالة التوتر التي يعاني منها الفرد أثناء مضايقته من الآخرين وأن هذا العدوان سببه المضايقة الخارجية على الإنسان وهو بهذا الصراخ يحاول أن ينفس عن نفسه من شدة الصراعات القائمة بين عقله وعواطفه وهو كذلك يحاول أن يثبت ذاته التي ستنكسر أمام هذا الخطر الفائق المطوق به، زد إلى ذلك فإنه أحد ميكانزمات الدفاع التي يصدرها الفرد للرد على هذا الهجوم من المجال الظاهر الذي تعيشه ذاته، وهو بهذا السلوك يحاول التأثير على الآخرين لإبعادهم عنه وإفساح المجال أمامه للوصول إلى هدفه الذي يبتغيه بينما لاحظنا 9 من أصل 30 أي بنسبة 30

بالمائة لا يقومون بهذا السلوك وذلك راجع إلى ثقتهم في أنفسهم ويعتبر صمتهم محاولة لزيادة التركيز للبحث عن مخرج ما يسمى بالصمت العلاجي صمت لعلاج المأزق الذي هم فيه .

تحليل نتائج الفرضية الفرعية الثانية:

الفرضية	التكرار		النسبة	
	نعم	لا	نعم	لا
يوجد سلوك عدواني لفظي في حصة التربية البدنية والرياضية لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة	129	111	53.75	46.25

بعد جمعنا لبيانات الفرضية الفرعية الثانية القائلة بوجود سلوك عدواني لفضي ف حصة التربية البدنية لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة وجدنا أن نسبة 53.75 ٪ يظهرون هذا السلوك مقابل 46.25 ٪ لا يظهرون هذا السلوك وهذا راجع إلى العديد من الأسباب منها أن هذا السلوك لا يمكن كبته حتى في حالة الرقابة المفروضة على التلاميذ أثناء حصة التربية البدنية والرياضية ، زد على ذلك أن هذا السلوك ليس له ضرر كبير على الزملاء مما يجعل التلاميذ يقومون به دون الخوف من أي استهجان اجتماعي لهذا السلوك، زد على ذلك أن المرحلة العمرية التي يعيشها هؤلاء التلاميذ هي مرحلة اندفاع كبير وإبراز للشخصية والمكانة والعدوان اللفظي يعتبر أحد أهم العوامل لإبراز هذه الشخصية للتعالي على الآخرين وإبراز عيوبهم ونقائصهم وكأنه يقول أنا خير منكم وهو حالة هجومية لتغطية العجز القائم في الشخصية، زد على ذلك هذا العدوان لا يمكن للمراقب إثباته على الشخص كي يعاقبه عليه وهذا يكون دافعا للقيام بهذا السلوك لأنه لن يخسر مكانته الاجتماعية التي تتعرض إلى الانهيار بسبب العقوبة، ومن كل هذا نستنتج أن السلوك العدواني الفظي يظهر لدى أغلبية التلاميذ في حصة التربية البدنية الرياضية في مرحلة التعليم المتوسط مما يشير إلى تحقق الفرضية الفرعية الثانية .

تحليل نتائج الفرضية العامة:

الفرضية	التكرار		النسبة	
	نعم	لا	نعم	لا
يوجد سلوك عدواني لفظي ومادي في حصة التربية البدنية والرياضية لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة	223	227	49.56	50.44

نلاحظ من الجدول أعلاه أن نسبة ظهور السلوك العدواني في حصة التربية البدنية والرياضية تعادل 49.56 بالمائة وهي تقابل نسبة 50.44 بالمائة التي تمثل عدم ظهور هذا السلوك في هذه لحصة مما يفسر لنا أن حصة التربية البدنية والرياضية يغلب عليها الطابع الرسمي وتكثر فيها المراقبة والمتابعة من طرف الأستاذ لذا فإننا نجد التلاميذ يبتعدون عن إظهار وجههم الحقيقي ويتغطون بأغطية رياءية وذلك إما لخوفهم من العقوبة أو البحث عن الاستحسان الاجتماعي داخل مجتمع

المدرسة أما النسبة التي تدل على ظهوره أي السلوك العدواني فهي تحمل دلالة الجانب اللفظي من السلوك العدواني ذلك النوع من العدوان الذي لا يمكن للرقابة الاجتماعية من طرف هيئة التدريس أن تتحكم فيه والعدوان المادي الذي يظهره التلميذ في حالة استغلال إفلاته من الرقابة الاجتماعية، ومن هنا نرى أن الفرضية الفرعية قد قاربت على التحقق ولم ترفض أو تلغى بالكلية حيث إن نسبة لم تبتعد كثيرا عن محور الاستدلال عن القبول الذي هو 50 بالمائة فكانت النسبتان قريبتان من المحور مما يدل على أن الظاهرة يصعب ضبطها ضبطا دقيقا لصعوبة المرحلة حيث إن الإنسان في هذه المرحلة يظهر عليه التغير المستمر في سلوكاته والتذبذب الدائم في تصرفاته وهذا ما يعني أن ما يقارب من نصف التلاميذ يظهر عندهم سلوك عدواني وهذا نذير خطر على المؤسسة التربوية وداع حثيث لقرع طبول الحرب على هذه الظاهرة التي تفشت في مؤسساتنا وسرت فيها سريان النار في الهشيم فإذا لم يقم القائمون على التربية بالعلاج السريع لهذه الظاهرة ومحاصرة أسبابها والعوامل المؤدية إليها فاقرأ السلام على مؤسسة يسودها العنف وتنتشر فيها الضغناء والحروب الكلامية وتستعر فيها حرب الحزازات اللفظية بين التلاميذ بعضهم البعض وبينهم هم وأساتذتهم.

خاتمة

لقد شغل السلوك العدواني اهتمام الباحثين والمختصين في التربية والسلوك طيلة عقود من الزمن خصوصا وأن هذه السلوكيات عرفت طريقها إلى المؤسسات التربوية وخاصة في فئة المراهقين الأمر الذي جعل من القيام بدراسات وانعقاد العديد من الملتقيات حول هذه القضية أمرا بالغ الأهمية ومطلبا ملحا.

وبما أن التربية البدنية والرياضية هي واحدة من المواد التي تدرس في منظومتنا التربوية فهي تلعب دورا كبيرا في اكتشاف هذا السلوك العدواني ومعالجته، خصوصا في فترة المراهقة، فهي تساعد المراهق على اجتياز هذه الفترة في أحسن وجه وهذا لما تتميز به هذه الفترة من خصائص أهمها إشباع رغبات وحاجات المراهق والتقليل من آثار الإحباط، كما أن التربية البدنية تساعد على اكتساب العديد من المهارات البدنية والاجتماعية التي تجعل من التلميذ أكثر تحكما في انفعالاته والسيطرة على أعصابه والتقليل من السلوكيات العدوانية بمختلف أشكاله اللفظية والمادية والرمزية.

التوصيات:

1. ضرورة إعطاء الأستاذ الفرصة والوقت اللازم للاستماع لانشغلات التلاميذ ومشاكلهم وتفريغ الطاقات الكامنة لديهم والتي من شأنها الظهور كسلوكيات عدوانية لفظية وربما تفاقم الأمر وتحولت إلى سلوكيات عدوانية لفظية .
2. تطوير اللوائح والأنظمة التي تنظم حصص التربية البدنية في المدارس من أجل أيجاد معيار لضبط السلوكيات العدوانية وغير المرغوب فيها من قبل التلاميذ.
3. إجراء دورات تكوينية لأساتذة التربية البدنية حول كيفية التعامل مع التلاميذ خصوصا في

المرحلة المتوسطة والتي تمثل فترة المراهقة في حياة التلميذ وما يصاحبها من تغيرات جسدية ونفسية وعقلية.

4. تطوير مناهج التربية البدنية وتمكين التلاميذ من تفريغ طاقاتهم بالمشاركة في الألعاب الرياضية والنشاطات المفيدة والتي تتيح للتلميذ الحفاظ على اتزانه الانفعالي والنفسي.
5. غرس مفهوم المنافسة الشريفة والروح الرياضية في نفوس التلاميذ وتوضيح مفهوم الربح والخسارة كقيمة في المجتمع لها آثارها الإيجابية والسلبية.
6. الاهتمام بالجوانب النظرية في حصص التربية البدنية والرياضية وتوضيح القوانين المنظمة لكل لعبة نشاط رياضي حتى يعرف التلميذ المسموح من الممنوع وعدم الاقتصار على الجوانب العملية والتي تتمثل في النزول إلى الميدان مباشرة.
7. تركيز وتكاثف جهود العديد من التخصصات العلمية في مجال التربية البدنية والرياضية وعلم النفس والاجتماع وإعطاء أهمية كبيرة لهذه السلوكيات العدوانية التي تظهر في حصص التربية البدنية واقتراح الحلول المناسبة لتجاوز هذه المشكلات.

ـ قائمة المراجع:

1 عمار بوحوش، دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، 1990، ص 25 .
2 سعد بن محمد آل رشود، فاعلية برنامج إرشادي نفسي في خفض درجة السلوك العدواني لدى طلاب المرحلة الثانوية، أطروحة دكتوراه، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ، الرياض، السعودية، 2006، ص23 .
3 شناتي محمد، دور التربية البدنية والرياضية في الحد من العنف المدرسي، مداخلة مقدمة في المؤتمر الدولي حول الإرهاب في العصر الرقمي عند المراهق، جامعة الحسين بن طلال، عمان، الأردن، 07-10-12-2008، ص3
4 أمين أنور الخولي، أصول في التربية البدنية والرياضة- المدخل التاريخ الفلسفة، ط2 ، دار الفكر العربي مصر ، 1998
5 عباس جمال ، التحضير النفسي الرياضي في ضوء الثنائية الجدلية ، مجلة العلوم الإنسانية بسكرة العدد 16 مارس 2009، ص172
6 كمال الدسوقي ، الطب النفسي والعقلي التصنيفات والأعراض، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1، 1974، ص298
7 أبو بكر مرسي محمد مرسي، أزمة الهوية في المراهقة وحاجة إلى الإرشاد النفسي، ظافر للطباعة الزقازيق ، 2002، ص23.
8 سعيد عبد العزيز جودت، عزت عطيوي، التوجيه المدرسي، دار الثقافة، عمان الأردن ، 2004، ص59 60.
9 صلاح مخيمر ، في سيكولوجية النمو، ط 1 دار الانجلو ، القاهرة ، 1980، ص 37 38 .
10 حامد زهران، علم النفس النمو الطفولة والمراهقة ، ط4 ، عالم الكتاب القاهرة، 1977، ، ص197.
11 ممدوحة محمد سلامة، الإرشاد النفسي منظور إنمائي، مطبوعات جامعة الزقازيق ، الزقازيق 1985، ص148.
12 ابن منظور، لسان العرب ، دار الفكر ، بيروت، 1992.
13 جرادات فواز، أثر برنامج الإرشاد الجمعي في خفض السلوكات العدوانية، رسالة دكتوراه غير منشورة، المستنصرية ، 1996، ص23
14 ابن منظور ، مرجع سابق.

15 جرادات فواز ، مرجع سابق ، ص32.
16 Cohen Norman e the los angelos riot a sociopsycological new York prager 1970
17 لويزة فرشان، أثر العوامل النفس اجتماعية على سلوكات التلميذ العنيفة، مجلة العلوم الإنسانية بسكرة العدد15 ، أكتوبر 2008، ص143
18 .أحمد يحي خولة، السلوكات الانفعالية ، دار الفكر للطباعة والنشر ، 2000 ، ص 185.
19 :فهد بن علي عبد العزيز الطيار، العوامل الاجتماعية المؤدية للعنف لدى طلاب المرحلة الثانوية، رسالة ماجستير، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة نايف، 2005، ص 59.
20 أحمد منير صالح، نظم التعليم في المملكة العربية السعودية في الوطن العربي ، عمادة شؤون المكتبات ، ط2 السعودية، 1982، ص244.
21 نفس المرجع ، ص ص 239 244.
22 أبو بكر بن بوزيد، إصلاح التربية في الجزائر رهانات وإنجازات، دار القصبة للنشر، الجزائر 2009، ص80.
23 أبو بكر بن بوزيد ، نفس المرجع ، ص80.

The impact of lesson of sports and physical education in the detection of aggressive verbal and physical behavior A field study on pupils of Chahid lessoued khalifa – Debila, El-oued

Dr. Faouzi LOUHIDI *

Abstract

Education is the means used by the communities for the transfer of its culture and civilization, in order to continued progress. The school in general, physical education and sports in particular is one of the means of public education that prepare the individual for life, and provide him with the appropriate conditions for growth of all physical, mental, emotional, psychological and social aspects.

Terrible rising rates of aggressive behavior in its various forms inside educational institutions, especially the medium phase, and this led us to search at this phenomenon. The lesson of physical education and sports are considered an important means in the development of the pupil of the physical, mental, psychological and social aspects. Therefore, this topic has been chosen in order to do a field study to detect aggressive behavior, verbal and physical with pupils of medium phase in one of the schools medium of Wilaya of El-oued in the lesson of physical education and sports, which hinders the achievement of different educational goals.

Keywords: Physical education, sports, aggressive behavior, school.

* Maître de conférence B - Faculté des sciences sociales et humaines – Université d'El-oued

موقف الدين من فلسفة المواطنة

بقلم
د/ عبد الغني بوالسكك(*)

ملخص

يرتبط معنى المواطنة بالفرد وارتباط هذا الأخير بالوطن في كل أبعاده الرمزية والمادية، ولا يمكن أن يستقل الفرد عن الوطن، رغم أنه يستطيع أن يتجاوز حدود الوطن الضيقة ليصبح مواطنا عالميا بل وكونيا، ولا يمكن أن نصل إلى هذا البعد السامي للمواطنة إلا إذا استطعنا أن نخلق فضاء عموميا تتراجع فيه كل المحددات الضيقة لصالح المحددات العالمية، ومن منطلق أن الفرد يوجد أولا في حدود دولته، تتكون لديه علاقات وارتباطات جد وثيقة بهذا الوطن أو ذاك، هذه العلاقات والارتباطات تكونها انتماءاته الدينية واللغوية والتاريخية وحتى الجغرافية، وهي المحددات التي تتجلى فيها قدرة الفرد على ممارسة مواطنيته. ولكن من بين المنطلقات التي تحدد مفهوم المواطنة وممارستها الفعلية نجد المنطلقات الدينية والسياسية، فالدين لا ينظر إلى المواطنة نظرة ضيقة تنحصر في حدود الوطن الجغرافية، أو رموز كالعلم أو النشيد، بل إنه يؤمن بالعالمية والإنسانية والكونية، مما يرشح الدين لأن يكون أحد المنطلقات في التأسيس للمواطن العالمي، في حين هناك من يرى أن المواطنة تنحصر في حدود الانتماء السياسي والجغرافي، وبالتالي فإن السعي للوصول إلى مواطنة عالمية معناه ممارسة العنف والقوة من الإنسان ضد الإنسان، فلا بد من الإيمان بالتعدد والتنوع الثقافي والهوياتي والحضاري ومن ثمة السياسي.

الكلمات المفتاحية: المواطنة ، الدين، الغرب، الإسلام، المجتمع، الفرد، الأخلاق

المقدمة

إن المواطنة بالمعنى السياسي هي أن يحترم الفرد مبادئ دولته التي تتمثل في القانون والسيادة ونظام الحكم ومحاولة تجاوز هذه المبادئ يعني تخلي الإنسان عن وطنيته، ولا بد من الانطلاق في

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم الفلسفة ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ جامعة باتنة1 .
boussekekabdelghani@gmail.com

بناء المواطن من هذه الأسس، لأن الأسس الدينية لا تبني المواطنة بل إنها تفتتها وتفككها، كما أن الدين يقوم بحصر المواطنة في مبادئ وأسس لا يمكن أن تتحقق مادام للإنسان إرث اجتماعي لا يمكن أن يلغيه، يتحكم فيه ويوجهه نحو التمسك أكثر بمقوماته، وكثير ما عد المرجعية الأساسية لتفكير الإنسان وسلوكه. من خلال هذا الطرح وذاك يمكن لنا أن نتساءل: ما مفهوم المواطنة؟ وهل الدين والأخلاق في خدمة المواطنة؟ هل يمكن أن ننطلق من الدين لبناء الوطن والمواطن؟ هل المواطنة تتناقض مع أطروحات الدين الذي يريد تجاوز المحدود إلى اللامحدود؟ أليس هذا ما يولد العنف وبالتالي يلغي فكرة المواطن والمواطنة العالمية؟ هل يمكن التأسيس لمواطنة إنسانية؟ وهل المواطنة قيمة أخلاقية؟

1- في مفهوم المواطنة:

لقد تعددت التعاريف والمفاهيم التي أرادت أن تضبط مفهوم المواطنة، واختلفت من ميدان إلى آخر، حيث نجد المعاجم تعطيها تعريفا يرتبط بالأساس بالرقعة الجغرافية، ونجد الموسوعات تحصرها في الانتماء والهوية، أما العلوم السياسية فتربطها بالدرجة الأولى بالمقومات السياسية، والمبادئ أو العناصر التي تشكل الدولة ومنها القانون، ولذا كان لابد لنا أن نضبط مفهوم المواطنة من الناحية اللغوية ثم من الناحية الاصطلاحية.

أ) من الناحية اللغوية:

يذكر صاحب كتاب: "المواطنة في الشريعة الإسلامية، أن كلمة مواطنة من الناحية اللغوية مأخوذة من "مصدر الفعل واطن، وواطنه على الأمر أضمر فعله معه، فإن أراد معنى وافقه واطنه، وقيل واطنه على الأمر وافقه عليه، أو واطن القوم عاش معهم في وطن واحد، كما هو الشأن في ساكنه بمعنى سكن معه في مكان واحد، وواطن بمعنى شارك في المكان إقامة ومولدا"[1].

من هذا المعنى يفهم بأن المواطنة تعني المكان والموقع والمسكن، بمعنى الوطن الذي يقطنه الإنسان، وهو ما يؤكده مرة أخرى ياسر حسن عبد التواب جابر بقوله: "إن الجذر اللغوي للمواطنة هي مادة (و.ط.ن) والوطن المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله والجمع أوطان، وأوطان الغنم والبقر مرابطها وأماكنها التي تأوي إليها، والموطن مفعل منه ويسمى به المشهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن"[2].

وهي في ترجمة للكلمة اللاتينية (Citizenship) والتي ارتبطت بالدولة القومية بالأساس.

وعليه يمكن أن نؤكد أن مصطلح المواطنة الحديث بما يحمله من أبعاد سياسية وقومية، لم يكن

في اللغة العربية بل هو مصطلح دخيل على اللغة العربية، كانت تقصد به العرب قديما، المكان والمحل الجغرافي، وبعد مجيء الإسلام لم يتغير المفهوم وبقي يشير إلى الناحية الجغرافية ومن ذلك قول الله تعالى" ولقد نصركم الله في مواطن كثيرة"(3).

فالموطن هنا بمعنى المكان الذي دارت فيه المعارك والحرب، بل وهناك من نفى فكرة المواطنة في الدين الإسلامي واعتبرها من أسباب الاختلاف والفرقة، لأنها تقوم على العصبية والانتماء لمقوم خارج مقوم الدين والعقيدة، يربط الإنسان بلغة أو هوية أو قطعة جغرافية متجاوزا بذلك أهم رابط ألا وهو رابط العقيدة والدين.

ب) من الناحية الاصطلاحية:

بعد أن عرفت الإنسانية انتقالا تاريخيا وحضاريا وسياسيا من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المدنية والسياسية وظهور الدولة القومية، التي بنيت على القانون، هذا الأخير وضع لتحديد الحقوق والواجبات من اجل تنظيم العلاقات بين الأفراد فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الدولة، من هنا تشكل مفهوم المواطنة وتحدد بصفته مفهوما سياسيا وقانونيا، ومنه فقد كثرت التعاريف والمفاهيم الاصطلاحية المحددة للمصطلح، حيث عرفت "المواطنة (على أنها) تمتع الشخص بحقوق وواجبات وممارستها في بقعة جغرافية معينة. لها حدود محددة تعرف في الوقت الراهن بالدولة القومية الحديثة التي تستند إلى حكم القانون"(4).

وبالعودة إلى أهم الموسوعات والقواميس العالمية فإننا نجدها تقترب من التعريف الذي يعد المواطنة علاقة بين الفرد ودولته مبنية على أساس القانون الذي يحدد بدوره الحقوق والواجبات في رقعة جغرافية معينة، ومن هذا المنطلق يمنح القانون للأفراد داخل الدولة كثير من الحقوق المحمية من طرفه، وهي حقوق ولدت مع الإنسان بالطبيعة، أو حقوق وضعت لتنظيم العلاقات بين الأفراد فيما بينهم، أو بينهم وبين دولتهم، ومن هذا فإن دائرة المعارف البريطانية تحدد المواطنة على أنها "علاقة بين الفرد والدولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية وما يصاحبها من مسؤوليات، وتسبغ عليه حقوق سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة وميزت الدائرة بين المواطنة والجنسية التي غالبا ما تستخدم كمرادف لها"(5).

فحمل جنسية بلد ما لا يعني أن الفرد قد اكتسب صفة المواطنة، لأن العلاقة بين الفرد والوطن تتجاوز المادي إلى المعنوي، أي إلى كل ما يشكل الشعور والارتباط العاطفي بالوطن، من حيث الانتماء والهوية واللغة والتاريخ وخاصة الدين، ولو أننا نجد المفهوم الأكثر تداولية في الفكر الغربي يركز على المواطنة السياسية والقانونية، والعلاقة بين الفرد ودولته في بعدها

السياسي، وربما يعود ذلك إلى ظهور القوميات ومحاولة إعلاء الجانب القانوني للدولة على الجانب الديني، وهو ما شهدته أوروبا بعد أن تخلصت من الحكم والسيطرة الكنسية والكهنوتية، وعليه تحدد موسوعة الكتاب الدولي المواطنة كما يلي:"هي عضوية كاملة في دولة أو بعض وحدات الحكم، وتؤكد الموسوعة أن المواطنين لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة، وكذلك عليه بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم"(6).

فبقدر ما تبنى المواطنة في المجتمع الحديث على أساس القانون الذي يحدد الحقوق، بقدر ما تحدد الواجبات وهنا يشعر الأفراد بأنهم أعضاء في جماعة سياسية تطالبهم بالولاء ووضع القانون فوق كل اعتبار، ومن هنا بدت المواطنة منافسة للدين ولباقي الولاءات الأخرى، وتأكيدا لنفس المفهوم يقول علي الكوري، في دراسة حول مفهوم المواطنة في الدولة القومية أن "المواطنة بصفتها مصطلحا معاصرا تعريبا للفظة (Citizenship) التي تعني كما جاء في دائرة المعارف البريطانية "علاقة بين فرد ودولة، كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق- متبادلة- في تلك الدولة متضمنة هذه المواطنة مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات"(7).

وإذا عدنا إلى تعاريف علم الاجتماع نجد أن المواطنة قد عرفت في قاموس علم الاجتماع على أنها: "مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين شخص طبيعي وبين مجتمع سياسي (دولة) ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء ويتولى الثاني مهمة الحماية، وتتحدد هذه العلاقة بين الشخص والدولة عن طريق القانون، كما يحكمها مبدأ المساواة"(8).

فالمواطنة إذن مفهوم يتموضع بين المجتمع المدني والدولة، فهو الرابط بينهما من خلاله تحدد العلاقة التي تقوم على الحقوق والواجبات، وعليه فهذا التعريف لا يختلف كثيرا عن غيره من التعاريف السابقة.

فالمواطنة تهدف إلى بناء الفرد الذي يحترم دولته ويضحي من اجلها، بل وهي التي تدفع الفرد إلى الإحساس بالانتماء والهوية.

ومن هنا ظهر مفهوم المواطن من حيث أنه فرد في المجتمع له حقوق وعليه واجبات يحددها القانون، ولقد "نشأ هذا المفهوم مع انتصار الثورة الفرنسية 1789 على النظام الملكي، بحيث تحول الأفراد من مجرد رعايا لا حقوق لهم عند مسؤوليهم إلى مواطنين في ظل نظام ديمقراطي"(9).

وعليه فالمواطن يرتبط بالوطن وبكل رموزه، بالإضافة إلى أن هذا المواطن يشارك غيره في هذه الوطنية فتنتج بالتالي المواطنة الإنسانية، من منطلق المشاركة والشعور بوحدة الانتماء، كما يتيح هذا المفهوم للمواطن المشاركة الفعلية في الدولة، من حيث هو عضو فيها، ومن بين ما يشارك فيه المواطن وضع القانون "الذي يضبط مسيرة الوطن في طريقه إلى المكان الأرفع، على اعتبار أن القانون هو أسمى تعبيرا عن إرادة الأمة، ويعتبر اختيار نظام الحكم المظهر الأول للمواطنة، حيث" أن البلاد التي استقامت فيها المواطنة بمفهومها الوطني والإنساني سارت الحياة فيها نحو الأسمى ولا حد للسمو"[10].

من هنا نشأ في الغرب ما يعرف بالمواطنة السياسية، حيث أن الفرد يقدم فيها الولاء للدولة والقانون، وليس العرف أو العادات أو حتى الدين، لذا تحدد مفهوم المواطنة في الفكر الغربي على أنها: "الرابطة الاجتماعية والقانونية بين الأفراد ومجتمعهم السياسي الديمقراطي" وهي المؤسسة الرئيسية التي تربط الأفراد ذوي الحقوق بمؤسسات الحماية للدولة"[11].

ولقد بدأ تجذير مفهوم المواطنة في الفرد الغربي منذ القديم، وزاد ذلك مع فجر العصر الحديث حيث: "يستعيض الفكر الغربي المعاصر في تحديده لمضامين المواطنة وبناء المواطن بجملة من النزعات المدنية _كما يسمونها_ كبديل للأبعاد الحقيقية في صياغة وتشكيل وعي وضمير المواطن التي تجذرت في بقية الأمم على مدار التاريخ، وهذه الصفات المدنية مبتورة عن جذورها الثقافية والتاريخية والاجتماعية، وقبل كل ذلك الدينية إنها "اللطف، حب الاختلاط، الشفقة، كبح النفس، التحمل، الثقة، الشعور بالواجب، الإحساس بالقدرة على التأثير السياسي القدرة على التعاون، احترام كرامة كل شخص وعقليته والاهتمام بالأشياء الجيدة الشائعة"[12].

هذه هي المنطلقات التي بنيت عليها فكرة المواطنة في الفكر الغربي، هذا الأخير شهد صراع بين المعطيات المدنية والدينية، وهو صراع يعد استمرارا لصراع الدين ورجال اللاهوت مع العلم ورجاله، انتهى بإبعاد الكنيسة من الشؤون الاجتماعية والسياسية، وولادة المجتمع المدني الحديث، الذي فرض على الأفراد تقديم جميع الولاءات للوطن والدولة والقانون لا غير، ومن هنا بدأت عملية نزع الولاء المقدم للدين، وأدى ذلك إلى ظهور ما يعرف بدولة المواطنة: "ففي دولة المواطنة جميع المواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، لا تميز بينهم بسبب الاختلاف في الدين أو النوع أو اللون أو العرق أو الموقع الاجتماعي... الخ"[13].

وتقوم دولة المواطنة على مجموعة من المقومات التي تتجاوز الأبعاد الدينية والعرقية والقيمية، وحتى الاجتماعية هذه المقومات يلخصها لنا ياسر حسن عبد التواب فيما يلي:

"أولا: المواطنة تجسيد لنوع من الشعب يتكون من مواطنين يحترم كل فرد منهم الآخر ويتحلون بالتسامح تجاه التنوع الذي يزخر به المجتمع.

ثانيا: من أجل تجسيد المواطنة في الواقع على القانون أن يعامل ويعزز معاملة كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء في المجتمع على قدم المساواة بصرف النظر على انتمائهم القومي أو طبقتهم أو جنسيتهم أو عرقهم أو ثقافتهم، أو وجه التنوع بين الأفراد والجماعات وعلى القانون أن يحمي وأن يعزز كرامة واستقلال واحترام الأفراد وأن يقدم الضمانات القانونية لمنع أي تعديلات على الحقوق المدنية والسياسية"(14).

من هنا ندرك بأن مصطلح المواطنة قد عرف تطورات في التاريخ حيث ارتبط بالوطن والمواطن، كما ارتبط بالقانون المحدد للحقوق والواجبات، ومنه: "يعود مصطلح المواطنة لعصور مختلفة إذ تطرق إليه الإغريقيون في كتابتهم... حيث يرجع أصل استعمال مفهوم المواطنة إلى الحضارتين اليونانية والرومانية، فقد استعملت المواطن(civis) والمواطنة (civities) في هاتين الحضارتين لتحديد الوضع القانوني والسياسي للفرد اليوناني والروماني"(15).

ولقد كانت المواطنة في الحضارة اليونانية حقا وراثيا يقتصر على الأثينيين، بل ولقد استثنى من حق المواطنة الغرباء والنساء والأطفال والعبيد، ومنه لم يكن القانون الأثيني يمنح حق المواطنة لمجرد الإقامة فقط، ولقد امتد هذا المفهوم ليشمل الإقطاعيين فقط في العصور الوسطى، أي أن حق المواطنة لمن يملك الأرض فقط، بالإضافة إلى المكانة الاجتماعية والسياسية للفرد، وبالتالي فالمواطنة لم تكن متاحة للجميع، بعد ذلك "تطور مفهوم المواطنة لتأثره بحدثين مهمين هما: إعلان استقلال الولايات المتحدة عام 1776، والمبادئ التي أتت بها الثورة الفرنسية عام 1789، فكانت نقطة تحول تاريخية في مفهوم المواطنة من خلال ما جاء به إعلان الاستقلال من أن الناس جميعا ولدوا متساوين وأن لهم حقوقا أصيلة فيهم منذ خلقوا ورأى أن الشعب هو صاحب السيادة، وهو ما جاءت به الثورة الفرنسية، فأصبح أساس مفهوم المواطنة مبني على فكرة (الشعب صاحب السيادة) وفكرة وجود حقوق أساسية للفرد كإنسان أولا، وكمواطن من أبناء الشعب ثانيا"(16).

2- الدين والمواطنة في الفكر الغربي:

وبالعودة إلى العلاقة بين الدين والمواطنة، فإننا نعود إلى بدايات هذه العلاقة في الفكر الغربي، حيث وكما ذكرنا سابقا "بدأ تشكل المواطنة في أوربا بعد انحسار هيمنة الكنيسة على الحياة الاجتماعية في أوربا، وتراجع توجيهها المباشر للحياة السياسية فيما يتعلق بحياة الناس هذا

الانحسار والتراجع جعل العلاقة بين الدولة أو الملك -في أوربا- وبين الشعب أو السكان مباشرة مما جعل الشعب يشعر أن الدولة دولته، وأن له عليها حقوقا كما أن الدولة ترى أن لها على هذا الشعب حقوقا خاصة الضرائب... فضلا عن سبب آخر مهم دفع الناس والدول إلى اتخاذ مبدأ المواطنة حلا لمشكلاته، هذا السبب هو تعدد الشيع الدينية النصرانية...وشيوع الصراع والفتن بينها حيث (استمرت هذه الفتن حتى بلغت حدا من الشدة حمل الناس على أن يقبلوا ولو ببطء وتردد أن يتجاوزوا الاعتقاد الديني إلى مبدأ المواطنة، وأن يسلموا بمبدأ آخر وهو أن الاختلاف في العقيدة الدينية لا يحول دون الانتساب لمواطنة مشتركة)"[17].

إن هذا النص يوضح بجلاء أن المواطنة ظهرت في ظل تراجع وانحسار لسلطة الكنيسة لصالح الدولة المدنية والسياسية، وخاصة بعد أن عرفت أوروبا صراعات طائفية بين مختلف الطوائف الدينية، وما سببته من فتن وحروب واقتتال، كل هذا دفع بالأفراد لأن يقدموا ولاءاتهم للدولة بدل الدين الممثل آنذاك في الكنيسة، ومن هنا ظهرت في أوروبا فكرة القومية والتي أرادت أن تجسد فكرة أساسية تتمثل في أن الاختلاف في العقيدة يمكن تجاوزه بجعل الأفراد يؤمنون بنفس الانتماء، وبالتالي تقديس الوطن والموطن بدل العقيدة، هذا ما جعل الأفراد يقبلون على فكرة المواطنة لأنها الفضاء العام الذي يقبل بالاختلاف في العقيدة ويوحد الأفراد ضمن إطار جديد ألا وهو الدولة القومية ورموزها، من هنا يرى "علي خليفة الكوري أن ثلاثة تحولات كبرى متكاملة حدثت في أوربا هي التي أرست مبادئ المواطنة في الدولة القومية الديمقراطية المعاصرة:

1- بروز الدولة القومية نتيجة صراع الملوك مع الكنيسة...

2- المشاركة السياسية التي كانت نتيجة الحاجة المتبادلة بين الدولة والشعب...نتج عنها الاعتراف بحقوق متبادلة...

3- حكم القانون...

كما يشير أحدهم إلى أساسين كبيرين من أسس المواطنة في العصر الحاضر وهما: المشاركة في الحكم من جانب، والمساواة بين جميع المواطنين من جانب آخر "[18].

لقد استطاعت فكرة المواطنة أن تقدم البديل للصراعات الدينية وأن تنقل فكر الفرد من مجال ضيق إلى مجال أوسع، حيث حملت الفرد من تقديم الولاء للدين والكنيسة إلى تقديمه إلى الدولة والقانون، والسبب في ذلك هو محاولة تجاوز الصراع بين الطوائف، كما أن القانون منح الحقوق للأفراد، وجعل منهم أعضاء مشاركين في الدولة لا أفراد تابعين، هذا التحول التاريخي في أوروبا

أدى إلى ظهور فكرة المواطنة التي ارتبطت بالدرجة الأولى بالدولة القومية، وحكم القانون، ونهاية السيطرة الكنسية على شؤون حياة الأفراد، ولقد أدت كل تلك المبادئ إلى الإيمان بحقوق المواطن داخل الدولة، بل والاعتراف المتبادل بين الدولة والفرد، حيث أقرت فكرة الحرية والمساواة وغيرها من الأفكار، بل وأصبحت متاحة للجميع، وهنا نشأ ميثاق حقوق المواطن والمواطنة.

ويمكن أن نذكر بعض المبادئ التي حددت حقوق المواطن في:

- المساواة بين المواطنين في ظل قومية وطنية واحدة على أساس الانتماء لهذه الوطنية.
- امتلاك (المواطن) حقوق اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية يتكفل بها النظام.
- تحمل المواطن واجبات تجاه الدولة والمجتمع، ضرائب، تجنيد، أعمال تطوعية... الخ.
- استحقاق المواطن أن يشارك بصورة ما في خدمة وطنه عبر المجال السياسي المباشر أو بالنيابة.
- الولاء من المواطن للوطن ولكل رمزياته نشيدا وعلما ولغة وأعرافا إلى درجة التضحية في سبيله "[19].

هذه هي المبادئ والمنطلقات التي شكلت فكرة المواطنة في الفكر الغربي، ونقلت الفرد والمجتمع من الإيمان بالولاء للدين إلى الولاء للوطن ورموزه، وأنهت فترة المجتمع الكنسي، لتنقل أوروبا إلى المجتمع المدني العلماني متجاوزة بذلك لسلطة الكنيسة، مؤسسة للدولة القومية، التي أنهت الصراعات الطويلة والتاريخية داخل المجتمعات الغربية، وبشرت بالحداثة المعاصرة، والتي خلقت فضاء عمومي جديد.

3- المواطنة في الفكر العربي:

لقد بنيت المواطنة في الفكر الغربي على مفهوم الوطن وانتماء الفرد إليه سياسيا وقانونيا، فبعد أن عرفت أوروبا تحولا تاريخيا واجتماعيا وسياسيا، أصبح ولاء الفرد للدولة القومية، وليس لسلطة الكنيسة، وحدث أن اعترفت قوانين ودساتير الدول بحقوق وواجبات المواطن حيث "ركزت دساتير الدول الحديثة ونظمها على تحديد ملامح المواطنة وحقوقها وشروطها... ودرجت هذه النظم لفترات طويلة على تحديد مواصفات المواطن وأبعاد المواطنة على ضوء منطلقات تستوعب مشارب الأمة ومنابع تفكيرها ومصادرها المرجعية المعتمدة تاريخيا وثقافيا ودينيا...أدى ذلك إلى تعدد وتباين في الوثائق السياسية والتربوية من مجتمع لآخر في تحديد مفهوم المواطنة الصالحة "[20].

فرغم أن معظم الدساتير قد بينت شروط المواطنة وحددت الحقوق والواجبات القانونية لمواطنيها، إلا أننا نلحظ الاختلاف الكبير بينها في تحديد مفهوم المواطن وشروط المواطنة، وما هي الحقوق والواجبات التي يجب تنظيمها واحترامها من قبل الفرد والدولة، وبعد أن عرفت المجتمعات والدول تغيرات كبيرة بسبب مظاهر العولمة، ظهر مفهوم جديد للمواطنة، إنه المفهوم الذي يتجاوز كل المتغيرات والاختلافات والتنوعات الثقافية والاجتماعية والتاريخية والدينية لصالح الوحدة والشمولية، حيث سعت العولمة لفرض منطق جديد يؤمن بالمواطنة العالمية في محاولة لتفتيت الدولة القومية وزوال الولاءات التي يقدمها الفرد لأحد الثوابت سواء أكانت اجتماعية أم دينية، من هنا ظهر المواطن العالمي، الذي يرى في كل الفضاءات موطن، ويرى في كل فرد مواطن، وكان الهدف من هذا هو أزالت جميع الحدود والحواجز التي تعيق الفرد على تحقيق ذاته وحريته، ولو أن هناك من يرى في هذه المواطنة العالمية محاولة لتهديم الدين والهويات والاختلافات الثقافية التي تشكل الفرد داخل مجتمعه.

4- المواطنة والدين:

لقد كانت الوطنيات القومية تسعى إلى شحن الشعور بالانتماء إلى الوطن على حساب المنتميات الأخرى، إلى درجة أنها زرعت في الأفراد روح التضحية لهذا الوطن ورموزه، وهو ما يعرف بالروح الوطنية، وفيها يقدم الفرد نفسه قربانا لوطنه مضحيا بنفسه من أجل أن يحمي رموزه، لقد حلت الوطنية اليوم مكان الدين وأصبحت توصف بالقدسية، أو المقدس الذي لا يجب أن تمس رموزه أو ترفض أو تلغى، لقد استغلت الوطنيات القومية تراجع الدين لتحل الوطنية دينا جديدا لإنسان العصر، بعد أن فكت إساره من المجتمع الكهنوتي وأدخلته في مجتمع مدني يعترف للفرد بالحقوق المدنية، ثم يطالبه بعد ذلك ببعض الواجبات، ولقد بنيت هذه المواطنة على أسس من القوانين والدساتير الوضعية التي رأى فيها الأفراد أنه بإمكانها أن تحقق طموحاتهم، وأن تحررهم من قيود الدين، من هنا حاولت المواطنة أن تحل مشاعر حب الوطن والتضحية من أجله، والموت في سبيله محل مشاعر الدين، كما أنها حاولت أن تبين بأن الولاء لا يقدم إلا لطرف واحد ووحيد، يقفان على طرفي نقيض، ألا وهما الدين والمواطنة.

وبداية فقد لوحظ أن كفة المواطنة بدأت تقوى، وفي المقابل بدأت تخف كفة الدين، من هنا بدأت الوطنيات في وضع مراسيم وشعارات ورموز، حيث حاول أتباعها إحلال تلك الشعارات محل المبادئ والمعتقدات التي يؤمن بها الأفراد والتي استمدوها من مجتمعاتهم أو من عقيدتهم، وبدت الوطنية وكأنها دين جديد للإنسان عليه أن يقدم له الولاء وأن ينتصر لرموزه

وشعاراته.

ومن هنا نشأت رابطة في المجتمعات الحديثة بين الحاكم والمحكوم، ألا وهي رابطة المواطنة، تحدد العلاقات والحقوق والواجبات، بعيدا عن الدين وقيمه ومبادئه، وهو ما بنيت عليه جل أنظمة الحم المعاصرة بما فيها الديمقراطية.

5- المواطنة والإسلام:

لقد جاء الإسلام بعقيدة وشريعة شاملة هدفها أن ترشد المسلم نحو طريق الاستقامة والقيم الفاضلة، وذلك في كل مجالات الحياة الفردية والاجتماعية، السياسية والاقتصادية، ولقد أسس الرسول صلى الله عليه وسلم دولة الإسلام التي بنيت على الحقوق والواجبات، كما بينت أحكام العلاقة بين المسلمين فيما بينهم، وبينهم وبين غيرهم، سواء من الذميين أو غير الذميين.

إن ارتباط المسلم بدينه الذي حدد له كل ما يحتاجه في الحياة، وبيّن له كل ما يهمه من أجل أن يقيم شريعة الله حيث حدد الإسلام الحقوق والواجبات التي إذا أخل بها الفرد اضطربت علاقته بربه، وبدينه وحياته، من هنا كان الإخلال بها يترتب عليه عقوبة، كما أن القيام بها يترتب عليه ثواب، ولقد انطلق الإسلام في بناء الفرد من الداخل والخارج، من العقيدة والشريعة، معتبرا الولاء والبراء الذي يجب أن يقدم يكون لله وفي الله، ولا يكون لبشر أو صنم أو رمز، من أجل إبعاده عن عقيدة الشرك، والوصول به إلى مبدأ الإخلاص، من هنا فإن مبدأ الولاية والموالاة بين المسلمين وغيرهم لم تبنى على مبدأ المواطنة والوطن، لأن المسلم يعتقد أن جميع أرض الله وطن، ومن هنا يزول تقديس الأرض والرمز والأشياء ليعلو تقديس الدين والولاء للعقيدة.

من هذه المنطلقات فقد حارب الإسلام القبلية والعصبية لما تقود إليه من خلاف وشقاق والابتعاد عن دين الله ولكن بعد أن ضعف المسلمون وانحطت حضارتهم وأصبحوا يغزون في أرضهم، ظهرت بينهم النزعات والانقسامات، بدأت الشعارات والأفكار الغربية تطفو وتتغلغل إلى كياناتهم وتوجه تفكيرهم وسلوكياتهم، "ففي العصر الحديث برز شعار الوطنية لدى المسلمين عربا وأتراكا... وتردد شعار المواطنة ولم يكن خافيا أن هذين الشعارين (الوطنية والمواطنة) مستوردا من الخارج وأنهما من معطيات الحضارة الغربية الحديثة"[21].

6- علاقة المواطنة بقيم المجتمع:

من خلال المنطلقات السابقة في ضبط مفهوم المواطنة وتطورها عبر مراحل التاريخ، نصل إلى أنها شعارا ارتبط في ظهوره ونشأته بقيم ومنطلقات الحضارة الغربية، وقد توطد أكثر بعد أن تدعم بقيم العلمانية، من هنا فقد أصبح مفهوما مناقضا للدين وقيمه، بل يرى البعض أنه إذا

مالت كفة المواطنة مالت كفة الدين، وكأنهما على طرفي نقيض، وبالتالي فقد اهتمت المواطنة بقيم جديدة ترتبط أساسا بالدولة والوطن ولا علاقة لها بالدين، وهنا وجدت الأنظمة الديمقراطية الليبرالية ضالتها، حيث اعتمدت على هذه القيم لتجسد مشروع المجتمع المدني المفصول عن الدين والكهنوت، إيمانا بأن القيم التي يجب أن تسود المجتمع هي قيم التحرر والمساواة وغيرها من القيم التي جاءت بها القوانين والدساتير، مخلصة الفرد من التسلط والشمولية والقهر والإكراه، كما أنها منحت الأفراد الحق في المشاركة في الحكم والسياسة والتأثير في المجتمع ثقافيا.

والذي ينظر إلى المواطنة من هذا الجانب يرى فيها قيما إيجابية يجب أن تسود، متجاهلا الاختلافات بين الأفراد والمجتمعات، ومن هنا كان لا بد من الاحتكام إلى قيم مشتركة "تضبط حركة الجماعات وتؤطر مطالبها لذلك كان الحل لتحقيق مواطنة ايجابية هو(أن يكون المجتمع مستندا إلى قاعدة من القيم المشتركة التي تتقيد بها كل الجماعات المؤسسة له، ويرى تالبوت بارسونز: أن المجتمع بالضرورة هو نظام أخلاقي مستند إلى الدين ويحصل مجتمع متعدد الثقافات مثل: أمريكا على تماسكه من حقيقة أن القيم اليهودية والمسيحية المعتمدة على الدين تم تأسيسها في البني الاجتماعية وغرسها ذاتيا في شخصيات الأفراد، إلى الحد الذي أصبح فيه طبيعيا اعتبار التزامات الفرد لأي من المجموعات الدينية أو للجماعات العلمانية الصورية متوافقة مع الأنماط المؤسسة للقيم، ولا يمكن للمجتمع أن يقوم من دون هذه الرابطة المشتركة للقيم المعتمدة على الدين "[22].

ومن هنا فإن قيم المجتمعات تختلف، ورغم ادعاء الغرب بقيم المواطنة والديمقراطية وإبعاد الدين إلا أن تلك القيم في الحقيقة متجذرة في الدين اليهودي المسيحي الذي بنيت عليه الحضارة الغربية ومبادئها وقيمها، ومنه لا يمكن استبعاد الدين في خلق قيم إنسانية، كما لا يمكن اتهام الدين بأنه لا يكرس قيم المواطنة، بل يكرس قيم الشمولية والإقصاء.

إن الإيمان بالتعدد والتنوع هو منطلق الاعتراف بأن لكل دين ومجتمع قيمه ونظرته إلى قيم المواطنة والحرية والمساواة، ولا يمكن أن نسعى إلى إيجاد نموذج أو براديغيم وفرضه على العالم بمبرر أن هذا النموذج حداثي يجسد قيم التقدم ويقضي على الرجعية والتخلف والعنف، "لا شك في أن هناك من يخالف هذه الوجهة تحرزا من إقحام الدين في قضية تستهدف إدماج أناس ينتحلون أديانا وثقافات مختلفة، حيث يرى بعض أصحاب هذه الوجهة أن الديمقراطية بقيمها المشتركة كافية لتمثيل قاعدة ترتكز إليها المواطنة"[23].

لكن السؤال المطروح هو من يقول بأن قيم الديمقراطية واحدة ومشتركة، وإنسانية؟

إن الغرب يتعامل بمنطق مزدوج فيما يخص قيم الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان، فاستبعاد الدين من طرف الحضارة الغربية وإقصائه من الحياة السياسية والمدنية وإحلال رموز جديدة وجعلها عقيدة يؤمن بها المواطن حتى يصبح مواطنا ليس معيارا على الوطنية، فالدين يحمل قيما ابعد من ذلك، كما أن هذه القيم هي التي تحمل فعلا البعد الإنساني.

إن نظرة الفكر الغربي إلى القيم التي يجب أن تسود جعله يؤسس لفلسفة المواطنة، والهدف هو تقديم الولاء المطلق لقيم هي بعيدة عن الدين، واعتبارها منطلق التقدم والتطور، وربما هذا ما دفع كثير من الدول التي خرجت من دائرة الشيوعية تسعى لأن تقتدي بالغرب، بل وحتى بعض الدول الإسلامية، "هذه الحقيقة- حقيقة أن المواطنة تتشكل من القيم السائدة في المجتمع- بحيث يتجاوب معها الجميع، وتقوم هي برعاية الجميع حتى من غير إتباع تلك القيم هي التي جعلت عددا من الباحثين في مسألة المواطنة في الإسلام يرفضون اتهام بعض المستشرقين مثل: (برنارد لويس) الذي يؤكد أن مفهوم المواطنة غريب تماما على الإسلام بحجة أن لفظة مواطن بالمفهوم الغربي الذي يعني المشارك في الشؤون المدنية غير موجود في اللغة العربية"(24).

لقد نظر الفكر الغربي لفكرة المواطنة وآمن بأن قيم المواطنة هي القيم التي يستمدها الفرد من المجتمع، وبالتالي فإن مصدرها هو المجتمع بقوانينه، أما الدين فلا يمكن أن يعد مصدرا للمواطنة وقيمها، من هنا اعتبر كثير من المستشرقين أمثال برنارد لويس أن فكرة المواطنة غريبة عن الإسلام واللغة العربية، على اعتبار أن الإسلام لا يفصل بين الحياة الدينية والمدنية، كما لا يعترف بدور الفرد والمجتمع في الحياة، ولكن هناك من رد على هؤلاء المستشرقين موضحا فكرة المواطنة في الإسلام، حيث اعتبروا أن لفظة "مسلم" في الإسلام تحمل في طياتها فكرة المواطنة حيث حدد الإسلام الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع، فمفهوم المواطنة في الإسلام يرتبط بالدين، "بحيث يكون إسلام الشخص مؤهلا إياه للتمتع بحقوق المواطنة، ...إن مطابق الكلمة العصرية (مواطن) في المصطلح الإسلامي القديم هي كلمة (مسلم) وليس(مواطن) (ويرجع ذلك إلى أن هوية المجتمع الديني والسياسي في بدايات المجتمع الإسلامي كانت من المسلمات، حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلما بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي وبالمعنى الإيجابي، بل و(الجمهوري) للمواطنة النشطة، يحمل الحديث المشهور هذا المفهوم: (المسلمون ذمتهم واحدة، ويسعى بذمتهم أدناهم ومن حقر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) (رواه البخاري ومسلم) ويقول المعلق على البخاري بأن لفظة"المسلمين" تشمل نظريا النساء والأطفال"(25).

ومنه يمكن أن نقول بأن المواطنة في حقيقتها وأصولها التراثية تعود إلى قيم وعقيدة ومبادئ كل أمة ومجتمع، وهي شعور يشعر به الفرد اتجاه أرضه ووطنه وقومه، الذين يشاركهم في اللغة والتاريخ والدين، ومنطلقاتها هي المساواة في الحقوق والواجبات، وهي في الحقيقة في الإسلام أوسع منها في النظم الأخرى، لأن المسلم يشعر بأن جميع الأوطان وطنه، وأن كل المسلمين إخوانه، كما أن الحقوق والواجبات المقدسة هي رابط بين الإنسان وربه قبل أن تكون بين الإنسان وأخيه الإنسان، كما أن المسلم يحترم دولته من منطلق أنها تريد تحقيق إنسانيته، بالإضافة إلى أن غير المسلمين أو أهل الذمة في أرض الإسلام لهم حقوق وعليهم واجبات، فهم مواطنون تحمى حريتهم الدينية ومصالحهم الاقتصادية أو المادية، دون ظلم، والتاريخ الإسلامي مليء بالأمثلة الشاهدة على ذلك، على خلاف المسلمين في أرض غيرهم فقد صودرت حرياتهم العقدية واضطهدوا وعذبوا وشردوا.

والمواطنة اليوم تعرف نوع من التغير والتطور مسايرة بذلك التغيرات التي فرضتها العولمة، حيث بدأت تظهر المواطنة العالمية، وطفا على السطح مفهوم المواطن العالمي الذي يتجاوز القوميات الضيقة، وظهر ما يسمى بالوطنية العابرة للقوميات، وبهذا يتأكد أن المواطنة ليست مجرد شعار يتغنى به البعض ليظهروا حبهم للوطن وولائهم لرموزه، إن الوطنية هي احترام الإنسان كإنسان والإيمان بالتعدد والتنوع الثقافي والحضاري، ورفض فكرة محاولة فرض نموذج قيم معينة واعتبارها القيم التي يجب أن تكونن وتعولم، وبالتالي ممارسة إقصاء الآخر وعدم الاعتراف بقيمه ووجوده.

7- عوامل نشوء مبدأ المواطنة:

ومن هنا فمفهوم المواطنة يختلف من منظومة فكرية إلى أخرى تخضع بالدرجة الأولى إلى الميراث الاجتماعي والديني العقدي، وإن كانت المواطنة قد برزت أكثر في العصر الحديث، فذلك يعود لمجموعة من العوامل، حيث "ارتبط إعادة الاكتشاف الحديث لمبدأ المواطنة أساسا بعوامل تاريخية ثلاث: أولها بروز الدولة الوطنية، وثانيها توسيع نطاق المشاركة السياسية، وثالثها سيادة القانون"(26).

وهذه العوامل الثلاث هي التي ساهمت في ظهور الديمقراطية الليبرالية، وظهور ما يسمى بالمجتمع المدني، الذي أصبح فيه الأفراد يقدمون الولاء للوطن والأرض وبعض الرموز بدل الدين والعقيدة، وقد زادت المواطنة من توطين مبادئها بعد الثورة الفرنسية والإيمان بحقوق الأفراد ودورهم في المشاركة السياسية داخل الدولة، وعليه فقد كانت تلك العوامل الثلاث

بمثابة "المحطات الأساسية التي انبثقت عنها الديمقراطية الليبرالية في الغرب، وهي أيضا المسار التاريخي لانبثاق المجتمع المدني التي حققت قفزتها النوعية الفريدة بعد انتصار الثورة الفرنسية لتصبح السمة المميزة لعالم الغرب في مساراته التنموية وخطاه السريعة جدا نحو التقدم والرقي المذهل"[27].

أما بالنسبة للإسلام والدول الإسلامية الحديثة فإنه من منطلق التزامن التاريخي للغرب رغم التخلف الذي أصاب العالم الإسلامي، فإننا نلاحظ أن مصطلح المواطنة دخل على الدولة العثمانية في مصطلح "وطن" وتزامن ذلك مع دخول الحداثة الأوروبية للدولة العثمانية، ومنه فأول مرة "استخدمت فيها كلمة وطن كانت في فرمان سلطاني هو خط (كلخانة) سنة 1839 حيث ورد مصطلح وطن في موقعين :

الأول: عندما تحدث الخط عن الإنسان العثماني الذي تتزايد غيرته يوما فيوم على دولته وملته ومحبته لوطنه.

والثاني: عندما اعتبر مهمة العساكر هي المحافظة على الوطن.

وهذه هي المرة الأولى التي يشير فيها المسلمون إلى الوطن، وليس إلى الأمة، والتاريخ الإسلامي حافل باستخدام مصطلح " الأمة الإسلامية، وقد رفض هذا الاتهام باحثون عرب بينوا أن هناك لفظة تحمل مضمون المواطنة من حيث هي حقوق وواجبات بين عناصر المجتمع، هذه اللفظة هي (مسلم)"[28].

إن إسلام الفرد في الدولة الإسلامية المستند عن الدين يعني تمتعه بحقوق وقيامه بواجبات، من هنا فإن الإسلام يتجاوز النظرة الضيقة للوطن والمواطنة والوطنية، وقد استخدم الفقهاء لفظة وطن للدلالة على البقعة الجغرافية خاصة الأرض المفتوحة أو التي بها مسلمون، من هنا فقد استخدموا مصطلح "دار الإسلام" وعليه كانت المواطنة في الإسلام علاقة بين الفرد والدولة قائمة على الحقوق والواجبات.

وإذا جردنا مفهوم المواطنة من الاستخدامات الإيديولوجية، فإننا نستطيع أن ندرك بأن كل قانون وكل نظام حكم وكل دين يشير إلى المواطنة الايجابية محددا عناصرها الأساسية، ولذا لا نستطيع أن نصف قانون دون الآخر أو دين دون آخر بأنه مع أو ضد المواطنة والوطنية.

8- عناصر المواطنة:

"إن المواطنة ترتبط بشبكة من الحقوق والواجبات، ولكي تنشأ هذه المواطنة لابد من توفر العناصر التالية:

1- دولة أو نظام حاكم يستند إلى قانون ضابط لحركة الدولة.

2- مواطنون تتحد أو تتعدد انتماءاتهم.

3- أرض أو وطن يعيشون عليها ويتبادلون الحقوق والواجبات فتنشأ علاقة بين تلك العناصر عند قيام كل عنصر بدوره"(29).

هذه هي العناصر المحددة لفعل المواطنة، إنها عناصر متضمنة في كل قانون وكل نظام بالإضافة إلى الإحساس والشعور بالانتماء أو الهوية، وتحمل مسؤوليات معينة، والقبول بالقيم الاجتماعية والسياسية للمجتمع.

"إن المواطنة مفاعلة – أي تفاعل- بين الإنسان المواطن وبين الوطن الذي ينتمي إليه ويعيش فيه، وهي علاقة تفاعل لأنها علاقة بين طرفين وعليها العديد من الحقوق والواجبات، فلا بد لقيام المواطنة أن يكون انتماء المواطن وولائه كاملين للوطن الذي يحمي عقيدته يحترم هويته ويؤمن بها وينتمي إليها ويدافع عنها بكل ما في عناصر هذه الهوية من ثوابت اللغة والتاريخ والقيم والآداب العامة، والأرض التي تمثل وعاء الهوية والمواطنين وولاء المواطن لوطنه يستلزم البراء من أعداء هذا الوطن طالما استمر هذا العداء"(30).

من هنا يرتبط الفرد فعلا بالوطن متجاوزا الارتباط المادي إلى الشعور بالهوية والانتماء إليه، فيقدم له كل التضحيات، بل وقد يموت من أجله، ليس فقط لأنه وطنه بل لأن دينه يدفعه للدفاع عنه وحمايته، فتفقد بالتالي هنا الوطنية صفتها القومية والعصبية لتصبح واجب ديني يتبناه الفرد من أجل أن يرضي ربه، وينطلق هذا الشعور بالواجب من الحصول على حقوق يمنحها الوطن للمواطن، وهنا يمكن أن نؤكد على حقيقة تقول أن المواطنة الغربية قد انبنت على منطلقات قومية وعصبية من لون وجنس وعرق، بينما في الإسلام فقد انبنت على الدين والعقيدة.

من هنا يمكن الكلام على الوطنية، هذا المصطلح الذي أسيئ استخدامه في كثير من الأدبيات وأوقعه البعض في فخ الايدولوجيا من أجل نشر فكرة معينة أو الدفاع عن قيم معينة، إن الوطنية في حقيقتها تعني المواطنة وهما "لفظتان مرتبطتان ببعضهما في الجذر اللغوي وفي الدلالة فالمواطنة انتساب جغرافي أي انتساب إلى أرض معينة والوطنية بحسب لفضها تعني الانتساب إلى المكان الذي يستوطنه الإنسان"(31).

وبالرغم من ذلك فإن المواطنة قد ارتبطت بالمكان الجغرافي، بينما الوطنية فقد ارتبطت بالشعور، وهنا يقول ياسر حسن عبد التواب جابر، في كتابه: "المواطنة في الشريعة الإسلامية" أن "الوطنية عاطفة تعبر عن ولاء المرء لبلده فالوطنية تأتي بمعنى حب الوطن في إشارة واضحة إلى

مشاعر الحب والارتباط بالوطن...فحب الوطن غريزة متأصلة في النفوس تجعل الإنسان يستريح إلى البقاء فيه، ويحن إليه إذا غاب عنه، ويدافع عنه إذا هوجم ويغضب له إذا انتفض"(32).

ويذهب ياسر حسن عبد التواب جابر إلى التأكيد على أن فكرة الوطنية في الفكر الغربي المعاصر قد أصبحت مذهبا فكريا يؤمن بمبادئ الولاء والانتماء للمذهب لا للدين، من أجل خلق قوميات تتبنى الفكر السياسي بدل الولاء للعقيدة والدين، وقد استطاعت فعلا أن تربي الشباب على ذلك، بل وتصبح دينا مقدسا لا يمكن المساس برموزه المطلقة، وأدى ذلك إلى طغيان العصبية وتراجع الدين، حيث "وضعت الوطنيات على مرور الزمن مراسم لتحقيق ذلك لتضاهي مراسم الدين، هذه الوطنية هي التي أنجبت المواطنة بمفهومها الغربي، والتي تمثلت في علاقة بين الحاكم والسكان من حيث تبادل الحقوق والواجبات، بناء على الرابطة الوطنية بعيدا عن الدين، فالوطنية بالمفهوم الغربي تعني تقديم الولاء إلى الوطن على أي ولاء كان، سواء كان عقيدة أو عرف، والولاء للوطن يسعى الولاء لبقعته الجغرافية ولجماعته من الناس ولإشارته كالعلم والنشيد الوطني ...."(33).

ومن نتائجها التنازل الذي قدمه الأفراد أمام القوميات الوطنية عن كثير من مبادئهم وقيمهم حيث أصبحت أساس الانتماء، بل وحاولت الوطنيات القومية الحديثة أن تصهر كل المذاهب والعقائد والملل في بوتقة واحدة إلى درجة أن فرضت على مواطنيها تقديم تنازلات كبرى من أجل الانتماء إليها والدفاع عنها، وربما هو ما رفضه الإسلام كدين، حيث نظر لهؤلاء على أنهم يريدون أن يحلوا دين جديد للإنسان مكان الدين الرباني، فنراه حارب هذه الأفكار والمفاهيم، وبالمقابل سعى لإرساء مفهوم يتماشى مع العقيدة والدين، لأن"هذا التوجه يتناقض مع طبيعة الإسلام عقيدة وشريعة، فالعقيدة الإسلامية هي المنظار الذي يرى من خلاله المسلم القيم والأفكار والمذاهب، مما وافق العقيدة يقبله وما خالفها يتخلص منه وينبذه، والوطنية كمذهب فكري يقدم الولاء للوطن أو التراب على الولاء للعقيدة، يرفضها الإسلام شكلا ومضمونا، فالانتماء إلى الإسلام لابد أن يعلو كل انتماء"(34).

ومن هنا فقد رفض الإسلام الوطنية بالمفهوم الغربي، ليؤكد على الانتماء العقدي، رافضا تقديس الأرض ورموز الوطن وإحلالها محل مبادئ الدين والعقيدة، من أجل أن يعلو بفكر وروح وشعور الإنسان عن المادة، ويتجاوز بالتالي النظرة العصبية والمذهبية، لأن الوطن الذي لا يستطيع فيه المسلم أن يمارس عقيدته وعبادته يفقد معناه ولو أننا نستطيع أن نؤكد بأن الوطنية

والمواطنة إذا لم تتعارض مع الدين عقيدة وشريعة فلا يمكن رفضها، بمبرر أنها أفكار أو مفاهيم غربية، لأن الإسلام كدين شامل لكل مجالات الحياة ومعالج لكل مشاكل الإنسان قد سبق إلى إرساء فكرة الحقوق والواجبات، وحقوق الإنسان، والمواطنة والوطنية.

الهوامش:

[1]– ياسر حسن عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، مصر، دار الكتب المصرية، ط1، 2011، ص 21.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– سورة التوبة، الآية: 25.

[4]– ياسر حسن عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 22.

[5]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[7]– علي خليفة الكوري، مفهوم المواطنة في الدولة القومية، مجلة المستقبل العربي، عدد 02، 2001، ص 66.

[8]– محمد عاطف غيث وآخرون، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د ط) 2006، ص 56.

[9] – فريدريك معتوق، معجم العلوم الاجتماعية، أكاديميا، بيروت، (د ط) 2001، ص 87.

[10]– علي خليفة الكواري وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001 ص ص، 35، 36.

[11]– Patrick John. I The Concept Of Citizenship In Educational Resources , Information Center , Eric ; Ed. 432532, 1999, file. II A ,pp.8, 12.

[12] – kahne jand , westheim.er.Jin the Service of what ? the politics of Service. Learning phidelta. Kappan.77(9) 1996 , pp, 9 ,593.

[13]– سامح فوزي، المواطنة، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط1، 2008، ص 07.

[14]– ياسر حسن عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 23.

[15]– المرجع نفسه، ص 24.

[16]– المرجع نفسه، ص 25.

[17]– عبد الرحمان الزبيدي، فلسفة المواطنة، ص ص 06_07. www . kelab pedia. Com

[18]– عبد الرحمان الزبيدي، فلسفة المواطنة، ص 07. www . kelab pedia. Com

[19]– عبد الرحمان الزبيدي، فلسفة المواطنة، ص 08. www . kelab pedia. Com

[20]– عثمان بن صالح العامر، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر، دراسة نقدية من منظور اسلامي، مجلة جامعة دمشق، العدد1، م 19، 2003 ص 224.

[21]– عبد الرحمان الزنيدي، فلسفة المواطنة، ص ص 05، 06. www .Kelab pedia. com

[22]– عبد الوهاب الأفندي – إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية– مجلة المستقبل العربي، عدد 02، 2011 ص 152.

[23]– المرجع نفسه، ص 152.

[24] – عبد الوهاب الأفندي _ إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية_ مرجع سابق، ص 144.

[25] – انظر عبد الوهاب الأفندي إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية، مرجع سابق، ص 145.

[26] – علي خليفة الكوري وآخرون، المواطنة والديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ص 25، 26.

[27]– العيدي صونية، المجتمع المدني... المواطنة والديمقراطية، جدلية المفهوم والممارسة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بسكرة، الجزائر العددان الثاني والثالث، جانفي، جوان 2008، ص 13.

28– ياسر حسن عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق ص ص 27-28.
29– المرجع نفسه، ص 31.
30– ياسر حسن عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق ص 32.
31– المرجع نفسه، ص 185.
32– المرجع نفسه، 186.
33– ياسر حسن عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق ص 187.
34– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

Religion position of the philosophy of citizenship

Dr. Abdelghani BOUSSEKEK*

Abstract:
The meaning of citizenship is linked to the individual, which in turn is linked to the homeland in all its dimensions, The individual cannot be detached from the homeland. Although he can exceed the borders of the homeland to become a global citizen. We cannot be able to reach this noble dimension of citizenship unless we were able to create a public space where all determinants narrow down in favor of global determinants. Among starting points that determine the concept of citizenship and the actual practice is religious and political perspectives. Citizenship is not seen as a narrow view by religion, which is limited to the geographical borders of the homeland, symbols such as flag, or national anthem, but it believes in universality, Humanity and cosmic. Hence, religion can be starting points in the foundation of the global citizen. Whereas there are those who believe that citizenship is limited to the boundaries of political and geographical affiliation. Thus, the quest to reach a global citizen means the practice of violence and force of human against human. We must believe in multiculturalism, cultural and political.

Keywords: citizenship, religion, the West, Islam, society, the individual, ethics

*Maître de conférence “A” Département de Philosophie - Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Université Batna 1 LHadj Lakhdar ALGERIE.

مجلة البحوث والدراسات

Revue des Recherches et des Etudes

Périodique académique, semi annuelle, savante, international, émis par
l 'université d 'El-oued.

1112-4950

جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي العدد 23/2017