



منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي

مجلة البحوث والدراسات

دورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة
تصدر عن جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي - الجزائر
رت م د: 1112-4938، رت م د: 2600-6456
المجلد (15) العدد (02). شوال 1439 هـ . جويلية (يوليو) 2018 م

محاور بحوث المجلة:

- العلوم الإسلامية
- العلوم القانونية والسياسية
- العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير
- العلوم الإنسانية والاجتماعية
- الآداب واللغات

للمراسلة:

رئيس تحرير مجلة البحوث والدراسات : جامعة الوادي - حي الشط. ص. ب: 789 ولاية الوادي 39000 الجزائر.

Fax : 00213 32 12 07 34

Email : revue-recherches-etudes@univ-eloued.dz.

<http://www.univ-eloueddz/index.php/home/29-univ/univ-5/1462-majala2>

مجلة
البحوث والدراسات

Journal of Research and Studies

majalat albohouth wa Idirasat

A semi-annual international academic journal

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

Vol. 15, N°2 – Shawwal 1439 – July 2018



رقم الإيداع القانوني: 2135 - 2004

Research Journal Branches:

- Islamic sciences
- Legal and Political Sciences
- Economic, commercial and management sciences
- Humanities and Social Sciences
- Arts and Languages

مجلة جامعة الشهيد دهم لخصر . الوادي

مجلة البحوث والدراسات

بجورية أكاديمية دولية نصف سنوية محكمة

المجلد (15) العدد (02) - شوال 1439 هـ - جويلية (يوليو) 2018 م

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

الرئيس الشرفي
أ. د. عمر فرحاتي

رئيس التحرير

أ. د. إبراهيم رحمانى

نائب رئيس التحرير

د. عبد القادر حوبه

هيئة التحرير

أ. د. الطيب لمنوار (دار الحديث الحسنية، المغرب)

أ. د. بدران بن لحسن (جامعة حمد بن خليفة، قطر)

أ. د. عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة، قطر)

أ. د. عليان بوزيان (جامعة تيارت)

أ. د. محمد الناصر حميداتو (جامعة الوادي)

أ. د. هشام يسري محمد العربي (جامعة نجران، السعودية)

د. حمزة بوخرنتة (جامعة الوادي)

د. شوقي ممدى (جامعة الوادي)

د. منصور مجاجي (جامعة المدينة)

د. يوسف العايب (جامعة الوادي)

توجه جميع المراسلات باسم السيد:

رئيس تحرير مجلة البحوث والدراسات - جامعة الوادي

ص. ب: 789 ولاية الوادي 39000 الجزائر.

فاكس: 032 13 03 22 أو 032 22 30 04

Email : revue-recherches-etudes@univ-eloued.dz

www.univ-eloued.dz

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 2004 - 2135.

صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

من أعضاء الهيئة العلمية للاستشارات

- 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 اللحام (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 بوغزالت (جامعة الوادي)
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 رحمان (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

المجلد (15) العدد (02) - شوال 1439 هـ - جويلية (يوليو) 2018 م

رقم الصفحة	الموضوع
09	● محور العلوم الإسلامية ● □ فقه الأولويات في الرحلة العلمية لموسى والخضير عليهما السلام من خلال سورة الكهف بقلم: د. نورة بن حسن (جامعة باتنة 1)
11	□ المعالم الإدارية في الشخصية القيادية من خلال السنة النبوية بقلم: أ. د. مختار نصيرة (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة)
31	□ البعد الواقعي في فقه التغيير على ضوء المنهج النبوي بقلم: د. أكرم بلممري (جامعة الوادي)
47	□ الحق في سلامة الجسم بين القدسية والضرورة الطبية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري. بقلم: د. رايح فغور (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة)
61	□ حكم الاحتفال بالأعياد الوطنية "دراسة تأصيلية". بقلم: أ. علي زواري أحمد (جامعة الوادي)
93	● محور العلوم القانونية والسياسية ●
111	□ أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة دراسة مقارنة لدراسات الدول المغاربية. بقلم: أ. د. عليان بوزيان، د. بوراس عبد القادر (جامعة تيارت)
113	□ آلية إخطار المجلس الدستوري في الجزائر "من نظام الإخطار المقيد إلى نظام الإخطار الموسع". بقلم: د. عمار كوسة (جامعة سطيف)
167	□ حصانة القاضي ضد العزل في القانون الجزائري. بقلم: د. جمال غريسي (جامعة الوادي)
181	□ ظاهرة التلوث البصري العمراني في الجزائر بين قصور النص القانوني وتقصير أجهزة الرقابة. بقلم: د. منصور مجاجي (جامعة المدية)
201	□ من منع ويمنع القاضي الفاضل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية؟ بقلم: أ. صالح جابر (جامعة الوادي)
221	□ الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية مستحدثة للتفريد العقابي في التشريع الجزائري وفقا لقانون 01/18. بقلم: سعد خلوط، د. عبد المجيد لخذاري (جامعة خنشلة)
241	□ حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين من خلال المواثيق والنصوص القانونية. بقلم: أ. إسماعيل جابوري (جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة، وجامعة ورقلة)
257	● محور العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير ●
271	□ الإقراض العرضي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية بقلم: أسماء حوفاني، د. عزوز مناصرة (جامعة باتنة 1)
273	

- قواعد قياس الملاءة المالية في شركات التأمين - دراسة مقارنة -
- 295 بقلم: أ. رتيبة طرطاق، د. عبد الرحمن العايب (جامعة سطيف)
- قياس مساهمة الزكاة في التنمية الاقتصادية « دراسة حالة قطر للفترة 1995.2014 »
- 313 بقلم: د. عقبة عبد اللاوي ود. لطفى مخزومي (جامعة الوادي)
- 333 ● محور العلوم الإنسانية والاجتماعية ●
- القيادة ودورها في النظام القصورى الواحاتى بمنطقة توات في الجنوب الغربى الجزائرى
- 335 بقلم: د. مبارك جمفرى (جامعة أدرار)
- الظلم الاجتماعى في السنة النبوية الشريفة: الآثار والعلاج - دراسة تحليلية -
- 349 بقلم: د. بشير قادره (جامعة باتنة 1)
- مناهج البحث السوسىولوجى وطرق استخدامها.
- 371 بقلم: د. عواطف عطيل لموالدى (جامعة الطارف)
- إعلان " موت الإله " بين قراءتى مارتن بابر وجبرئيل مارسيل.
- 393 بقلم: أ. خميسة العايب (جامعة باتنة 1 ، وجامعة أم البواقي)
- 409 ● محور الآداب واللغات ●
- 411 □ التثفير في التركيب اللسانى العربى. بقلم: د. قويدر شنان (جامعة المسيلة)
- دور الشخصيات غير الإنسانية في بناء القصص القرآنى - الحيوانات أنموذجا -
- 433 بقلم: د. عمر فارس الكفاوين (جامعة فيلادلفيا - الأردن)
- التفكير الدلالى عند الشريف الجرجانى
- 457 بقلم: د. محمود رزايقية (المركز الجامعى - تيسمسيلت)
- البنى الأسلوبية في " هوامش على دفتر النكسة " لنزار قباني.
- 473 بقلم: د. حنان بومالى (المركز الجامعى - ميله)
- دور الترجمة في الحفاظ على الهوية الثقافية للأمم والشعوب
- 489 بقلم: أ. أحمد عناد (جامعة الوادي)
- ملامح فلسفة فريديريك نيتشه في رواية الناجون ل: الزهرة رميج: قراءة في فلسفة إرادة القوة والجمع بين المتناقضات.
- 509 بقلم: أ. نوال أقطي (جامعة بسكرة)
- أوروبا وثأئية الإغراء والإقصاء في رواية " البعيدون " لبهاء الطود
- 529 بقلم: أ. فريدة دريدي (جامعة عنابة)
- المتاقفة والحضور الأسطوري في المسرح العربى: أسطورة أوديب في مسرح توفيق الحكيم من الاقتباس إلى الابتكار والأصالة.
- 543 بقلم: علاوة قرمىش (جامعة خنشلة)
- دور المتاحف المتخصصة في حفظ وعرض المقتنيات الأثرية "متحف العملة بتونس أنموذجا.
- 559 بقلم: د. قيوب لخضر سليم (جامعة الجزائر 2)
- تعليم اللغة الأجنبية في الجنوب الجزائرى : رهان وتحديات (بالفرنسية)
- I
XII
577) L'Enseignement/Apprentissage de FLE dans le Sud Algérien ; défis et Perspectives
- 588 بقلم: د. خالد مصباحي (جامعة الوادي) Dr. Khaled Mesbahi

● 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:

- الالتزام بأحد محاور اختصاص المجلة في المعارف الإنسانية المثبتة في الغلاف.
- 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 «تراديسيونال أراييك» 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 حصريا على صفحة المجلة بالبوابة الجزائرية للمجلات العلمية وداخل القالب المخصص.

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

- يدرج الباحث في ملف بحثه صورة عن خطاب موقع منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحا بكون بحثه ليس جزءا من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى. كما يدرج السيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني - الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف، وكذا استمارة حقوق النشر موقعة.
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري بدون أسماء عن طريق البوابة (محكم 1 ، محكم 2) ويلجأ للمحكم 3 عند الاختلاف.
- لا تلتزم المجلة بالرد على البحوث الواردة غير المرفقة بالوثائق المطلوبة أو التي لم تلتزم القالب.
- البحوث المنجزة من طلبة الدكتوراه يتم إرسالها عن طريق المشرف مع تصريحه بتصحيح العمل وتزكيته للنشر.
- يتابع الباحث من خلال حسابه على البوابة جميع مراحل معالجة البحث.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من المجلة.
- لا يحق للباحث طلب عدم نشر بحثه بعد تحكيمه وقبوله للنشر.





محور بحوث العلوم الإسلامية



فقه الأولويات في الرحلة العلمية لموسى والخضر عليهما السلام من خلال سورة الكهف

بقلم

د / نورة بن حسن (*)



ملخص

رغم أن القرآن الكريم لم يستخدم مصطلح الأولويات، إلا أنه جاءت فيه صيغ تدل على ذلك، ووضع معايير للمفاضلة بين الأقوال والأفعال والأشخاص وغيرها، ومن تلك الأولويات ما كشفت عنه الرحلة العلمية لموسى والخضر -عليهما السلام- في سورة الكهف؛ محور هذا البحث. لذلك استهدف هذا البحث الأولويات التي أرشدت إليها الرحلة، وكان في مقدمتها أولوية خرق السفينة لحفظها من الغصب. ثم أولوية حفظ الدين على قتل الصائل، وإقامة الجدار دون أجر على تركه للانهيار وضياع الكنز.

وقد خلص البحث إلى أن هذه الرحلة العلمية أسست لفقه الأولويات، وفقه الموازنات، وأرشدت إلى ضرورة اعتبار المآلات والعواقب، وعدم الاكتفاء بظاهر النصوص والحوادث.

الكلمات المفتاحية: فقه؛ الأولويات؛ الرحلة العلمية؛ سورة الكهف.

المقدمة

الحمد لله وصلّى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين،
أما بعد:

فوردت كلمة "أولى" في القرآن الكريم في عدة مواضع، فضلا عن الألفاظ المقاربة لذلك مثل أحسن وخير وأفضل، وغيرها من أفعال التفضيل التي تدل على المفاضلة والموازنة بين مختلف الطاعات القولية والعملية، سواء في مجال العبادات أو المعاملات أو الدعوة إلى الله، وغيرها مما

(*) أستاذ محاضر(1) بقسم أصول الدين - كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1.

nourabenhacene@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2017/10/19 تاريخ القبول: 2018/02/29

تعلق بمصالح الدنيا والآخرة.

فتتبع القرآن الكريم، يكشف عن وضع جملة كبيرة من المعايير، لبيان التفاضل والتفاوت في الخير أو الشر بين الأقوال والأعمال والتكاليف والقيم والأشخاص وغيرهم.

كما أوضح القرآن تفاوت الناس في مختلف المجالات، وتفاضلهم في الأرزاق من الأعمال والأموال والأخلاق والعبادات والمراتب والمنازل والعلوم وغيرها، قال تعالى: « قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » [الزمر: 9]، وإن كانوا متساويين في أصل الخلقة.

فالقرآن الكريم يزخر بالآيات الداعية إلى تقديم الأولى، والمهيئة للأولويات في الدنيا والآخرة. ولم يخل القصص القرآني من ترغيب في اتیان الأولى، والإرشاد إلى ذلك من خلال نهاج حياة لفقهاء الأولويات، أعاد القرآن الكريم استدعاء شخصياتها التاريخية لتتحدث بذلك، وتقدم العظة والعبرة.

ومن أبرز الأولويات ما جاء في الرحلة العلمية لموسى والخضر¹ -عليهما السلام في القصة الواردة في سورة الكهف. وهو ما يقتضي بحث إشكالية الأولويات التي انطوت عليها تلك الرحلة قد الوقوف عليها، وبيان أثرها في ظهور الاهتمام بهذا النوع من الفقه في هذا العصر؟

والإجابة عن تلك الإشكالية استدعت تناول الموضوع بعنوان: "فقه الأولويات في الرحلة العلمية لموسى والخضر عليهما السلام من خلال سورة الكهف".

وكان من أقوى الدوافع لدراسة الموضوع اضطراب فن إدراك الأولويات في الممارسات الفردية والجماعية من جهة، وانطواء قصة موسى مع الخضر.عليهما السلام على بعض الأولويات من جهة ثانية، مما يوحى بحضور العلاج القرآني.

والحاجة إلى فقه الأولويات عموماً له حضوره وأهميته؛ إذ من شأنه أن ينظم حياة الناس، ويضع حداً للممارسات الخاطئة والنزاعات الكثيرة، ويقضي على التناقض الذي ساد حياة الناس، ويمنع الاستغراق في الجزئيات والانشغال بها عن الكليات والمهمات. كما يُعين على تحديد ما ينبغي تقديمه من التكاليف والأقوال والتصرفات وغيرها، من خلال الموازنة بين ما تحققه من مصالح أو تدفعه من مفاسد، وهذا ما يحتاج إلى رصيد من الخبرات والتجارب، إذ من الصعب تحديد الأولويات، فليس بمقدور أي شخص ممارسته.

وقد قدمت الرحلة العلمية التي رافق فيها موسى الخضر. -عليهما السلام- نموذجاً حياً لإدراك الأولويات وتوظيفها في المفاضلة بين التصرفات والعمل بأصلحها.

وهو ما تهدف الدراسة إلى إبرازه فضلاً عن بيان فضل القرآن في التأسيس لفقه الأولويات

خاصة أنّ الموضوع لم يفرد بدراسة سابقة في القرآن، وذلك باستخدام منهج التفسير الموضوعي الذي يعتمد على الاستقراء لرصد آيات الموضوع، مع الاستعانة بأداة التحليل للغوص إلى معاني النصوص وتعليقها، وفهم مقاصدها ثم استنباط أهم النتائج. وخدمة لهدف البحث قُسم إلى خطة تبعا لهذا التفصيل.

مقدمة

المطلب الأول: التأصيل اللغوي والاصطلاحي لفقه الأولويات

الفرع الأول: تعريف الفقه

الفرع الثاني: تعريف الأولويات

الفرع الثالث: تعريف المركب الإضافي

المطلب الثاني: الأولويات في الرحلة العلمية لموسى والخضر عليهما السلام

الفرع الأول: أولوية حرق السفينة لحفظها من الغصب

الفرع الثاني: أولوية حفظ الدين على قتل الإنسان الصائل (النفس)

الفرع الثالث: أولوية إقامة الجدار دون أجره على تركه للانهار وضياح الكثر

خاتمة: وتناولت أهم نتائج البحث وتوصياته.

المطلب الأول: التأصيل اللغوي والاصطلاحي لفقه الأولويات

يستدعي عنوان البحث في البداية تعريف جزئي المركب كلاً على حده، ثم بيان معنى المركب الإضافي، وذلك من خلال فرعين:

الفرع الأول: تعريف الفقه

أولاً: الفقه لغة: عُرِّف عدة تعريفات من بينها:

قال ابن فارس: "الفاء والقاف والهاء أصلٌ واحدٌ صحيح، يدلُّ على إدراكِ الشيء والعلم به. تقول: فقَّهْتُ الحديثَ أفقَّهه. وكلُّ علمٍ بشيءٍ فهو فقه. يقولون: لا يفقه ولا يتفه. ثم اختصَّ بذلك علمُ الشريعة، ف قيل لكلِّ عالمٍ بالحلال والحرام: فقيه. وأفقَّهْتُك الشيءَ، إذا بيَّنته لك"².
ورود عند ابن منظور أنّ الفقه بكسر فسكون: مصدر فقه، ويطلق على العلم بالشيء والفهم له والفتنة، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر العلوم. ويقال فقه بكسر القاف إذا فهم، وفتحتها إذا سبق غيره للفهم، وبضمها إذا صار الفقه له سجية³.
فالفقه لغة يُراد به مطلق الفهم والفتنة والإدراك والعلم. سواء كان غرضاً للمتكلم أم لغيره،

واستدلوا له بقوله تعالى: "فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا" [النساء: 78]، فيستفاد منه أن فهم أي حديث ولو كان واضحًا يسمى فقهاً.

ثانياً: الفقه اصطلاحاً: يطلق الفقه في الاصطلاح على أمرين:⁴

الأول: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية".⁵

وذلك مثل معرفة حكم غسل الوجه في الوضوء من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» [المائدة: 6].

ونقل الجرجاني أيضاً تعريفاً له فقال: "هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل؛ ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهاً لأنه لا يخفى عليه شيء".⁶

فالفقه في الاصطلاح ليس مجرد الفهم كما هو في الاستعمال اللغوي، بل خص بفهم دقائق المعاني التي لها صلة بالحكم، وإدراك ما خفي منها.

الثاني: الأحكام الشرعية نفسها، ومن هنا يُقال: درس فلان الفقه وتعلمه: درس الأحكام الفقهية الموجودة في كتب الفقه. والمعنى الأول هو مراد هذا البحث.

الفرع الثاني: تعريف الأوليات

يتضمن هذا الفرع تعريف الأوليات عند أهل اللغة ثم أهل الاصطلاح لملاحظة العلاقة الجامعة بينها، وما أضيف إليه أو قيد من معناه.

أولاً: الأولويات لغة: كلمة "أولويات" جمع أولوية مشتق من "وَلِيٌّ":

وجاء في معجم مقاييس اللغة: الوَلِيُّ: القُرْب. يقال: تَبَاعَدَ بَعْدَ وَوَلِيٍّ، أَي قُرْبٍ. وَجَلَسَ مَمَّا يَلِينِي، أَي يُقَارِبُنِي. وَفُلَانٌ أَوْلَى بِكَذَا، أَي أَحْرَى بِهِ وَأَجْدَرُ. فَأَمَّا قَوْلُهُمْ فِي الشَّتْمِ: أَوْلَى لَكَ: تَهْدُدُ وَوَعِيدُ. وَنَقَلَ عَنِ الْأَصْمَعِيِّ أَنَّ مَعْنَاهُ: قَارِبَهُ مَا يُهْلِكُهُ، أَي نَزَلَ بِهِ. وَذَكَرَ اسْتِحْسَانُ ثَعْلَبٍ لِهَذَا الْمَعْنَى عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْأَقْوَالِ كَالْقَوْلِ بِأَنَّ: أَوْلَى تَحْسِيرٌ لَهُ عَلَى مَا فَاتَهُ.⁷

وفلان أولى بهذا الأمر من فلان أي أحق به. وأخرى به وأجدر. وقوله عز وجل: «أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى» [القيامة: 34] معناه التَّوَعَّدُ وَالتَّهْدُدُ أَي الشَّرُّ أَقْرَبُ إِلَيْكَ.⁸

فكلمة "أولى" اسم تفضيل تستعمل في اللغة لثلاثة معان: الأول: بمعنى أقرب وأدنى من الشيء، والثاني: بمعنى: أحق وأجدر وأخرى به. والثالث: بمعنى التهديد والوعيد. و"أولوية" مصدر جمعه أولويات، يقال: له الأولوية في كذا أي الأحقية.

فقه الأولويات في الرحلة العلمية لموسى والحضر عليها السلام من خلال سورة الكهف ————— د.نورة بن حسن

ثانيا: الأولويات اصطلاحا

ظهر مصطلح "الأولويات" في هذا العصر وبكثرة على ألسنة الدعاة وحاملي المشروع الإسلامي، ولم يكن بمفهومه الجديد متداولاً عند الأقدمين، وإنما المستعمل عندهم اسم التفضيل "أولى"، ويأتي للدلالة على الأجدر من الطاعات والأعمال.⁹

ومن عرّف الأولويات من المعاصرين الوكيلي حيث قال: "الأولويات هي: الأعمال الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها عند الامتثال أو عند الإنجاز".¹⁰

وقد "حق التقديم" يكون بناءً على معرفة مراتب الأعمال، فيقدم الأهم على المهم والأصل على الفرع والقطعي على الظني....

أما "الامتثال والإنجاز" فجاء به للإشارة إلى الاقتصار على المجال العملي فقط دون العقدي. أي أنّ التقديم لا يكون إلا عند تطبيق الحكم الشرعي. وحق التقديم هو الجامع بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

الفرع الثالث: تعريف المركب الإضافي "فقه الأولويات"

كل الذين وقفت على دراساتهم اعتمدوا على تعريف القرضاوي الذي يقول فيه: "وأما فقه الأولويات فنعني به: وضع كل شيء في مرتبته. فلا يؤخر ما حقه التقديم أو يقدم ما حقه التأخير، ولا يصغر الأمر الكبير ولا يكبر الأمر الصغير".¹¹

كما عرّفه بأنّه: "وضع كل شيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة، يهدي إليها نور الوحي ونور العقل، «نور على نور» [النور: 35]".¹²

ويسميه أيضا كما أشار إلى ذلك "فقه مراتب الأعمال" كما في كتابه "الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف".¹³

وقد انتقد هذا التعريف من جهتين: الأولى: عدم تعريف أجزاء المركب الإضافي خاصة أهم كلمة، وهي "أولويات"، والتي تحتاج إلى بيان معناها الدقيق ليتضح مفهوم المصطلح. ولعلّ الشيخ القرضاوي تركه بسبب الشهرة.

أما النقد الثاني: فيتمثل في عدم تميّز التعريف بالإيجاز والدقة، واعتذر له بكون الدراسة غير أكاديمية، إنما هي محاضرة لترشيد الصحوة. وهو اعتذار وجيه.

وانطلاقاً من تلك الانتقادات عرّف فقه الأولويات بأنّه: "العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق

التقديم على غيرها، بناءً على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلبها".¹⁴ فتضمن التعريف الإشارة إلى ثلاثة قيود، وهي: العلم بالأحكام الشرعية، العلم بمراتبها، والعلم بالواقع الذي تُنزل فيه. فاستفاد من جهد الشيخ في إنضاج التعريف.

المطلب الثاني: الأولويات في الرحلة العلمية لموسى والخضر عليهما السلام

إنّ مما تناولته الرحلة العلمية التي جمعت موسى بالخضر -عليهما السلام- في سورة الكهف دروساً في الإرشاد إلى العلم والعمل بالأولويات؛ وذلك بالنظر في مآلات أفعال المكلفين دون الاقتصار على ظاهرها، والتميز بين المصالح والمفاسد، والخيرات والشور، والمنافع والمضار، والقدرة على الترجيح والموازنة عند التضارب، وامتناع تحصيل كل المصالح أو تعذر دفع جميع المفاسد.

وتجدر الإشارة إلى أنّ القصة افتتحت بطلب موسى من الخضر -عليهما السلام- أن يعلمه ممّا علّم رُشداً «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» [الكهف: 66]، والرشد هو: "الآثار العملية للعلم على شخصية صاحبه، بحيث يكون راشداً متزناً نافعا خيراً".¹⁵ وقد ظهر الرشد في تصرفات الخضر -عليه السلام- الثلاثة التي أنكرها عليه موسى -عليه السلام- لعدم إحاطته بحقيقتها وحكمتها التي أخفيت عنه وكُشفت لصاحبه، فضرب ثلاثة نماذج من فقه الأولويات، وسيتناولها البحث بالتفصيل من خلال ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أولوية خرق السفينة لحفظها من الغصب

صاحب موسى الخضر -عليهما السلام- في رحلة علمية على أن يعلمه ممّا علمه الله، بعد أن وافق على الطاعة والصبر عن السؤال، عمّا سيحدث مما لا يعلمه حتى يعلمه «فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا» [الكهف: 71] فانطلقا في رحلتها العلمية التي فصلها الصحيح: «فَانْطَلَقَا يَمْشِيَانِ عَلَىٰ سَاحِلِ الْبَحْرِ فَمَرَّتْ سَفِينَةٌ فَكَلَّمُوهُمْ أَنْ يَحْمِلُوهُمْ فَعَرَفُوا الْخَضِرَ فَحَمَلُوهُمْ بِغَيْرِ نَوْلٍ فَلَمَّا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ لَمْ يَفْجَأْ إِلَّا وَالْخَضِرُ قَدْ قَلَعَ كَوْحًا مِنْ أَلْوَابِ السَّفِينَةِ بِالْقُدُومِ فَقَالَ لَهُ مُوسَى قَوْمٌ قَدْ حَمَلُونَا بِغَيْرِ نَوْلٍ عَمَدْتَ إِلَىٰ سَفِينَتِهِمْ فَخَرَقْتَهَا لِتُغْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا»¹⁶.

هنا يتولى الخضر -عليه السلام- تأويل خرق السفينة، فيقول: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا» [الكهف: 79]، فقد قابل الإحسان بالإساءة، وجاء بفعل غريب خلاف المصلحة في الظاهر، وهو فساد ومنكر يقتضي النهي

فقه الأولويات في الرحلة العلمية لموسى والخضر عليهما السلام من خلال سورة الكهف ————— د.نورة بن حسن

عنه، إذ يؤول إلى إغراق السفينة بمن عليها من أهلها رغم إكرامهم لها بحملها مجاناً، لذلك سارع موسى -عليه السلام- إلى الإنكار عليه ناسياً عهده قائلاً: « **أَخْرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا** » وهذه اللام لام العاقبة لا لام التعليل.¹⁷ أي أنّ القصد من الخرق وعاقبته هو إغراق رُكاب السفينة.

وعبر بالأهل ولم يلتفت لنفسه ولا لصاحبه " وإن كان في غرقها غرق جميعهم، لكنه أشفق على القوم أكثر من إشفاقه على نفسه لأنها عادة الأنبياء ".¹⁸

فموسى -عليه السلام- حكم على الفعل بفساده انطلافاً من ظاهره، وباعتبار مآله، وبناءً على عاقبته، فقال له: « **لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا** » أي شيئاً عجباً¹⁹ أو عظيماً.²⁰ ولم يعلم حقيقة الحادثة، ولم يقف على خبرها وباطنها.

وهنا بيّن الحُضْر لموسى -عليها السلام- بعد تذكيره بالعهد واعتذار موسى -عليه السلام- له، أنّ ما قام به من قبيل المفسدة ظاهراً، ولكن في الواقع والحقيقة مصلحة لم يحط بها موسى علماً، إذ أنّ السفينة كانت ملكاً لمساكين، وهم أصحاب حاجة من جهة، والسفينة وسيلتهم للعمل والاسترزاق من جهة ثانية.

ويعود سبب تسميتهم مساكين إمّا إلى الحاجة وعدم الكفاف أو العجز عن دفع الملك ورد ظلمه وجوره، أو لزمانتهم أي مرضهم.²¹ وقد تكون مجتمعة فيهم كلّها.

وهذه كلها تدعو إلى الحفاظ على السفينة لا خرقها وإفسادها، وهذا " مما يزيد السامع تعجباً في الإقدام على خرقها "²²، لا سيما أن الحُضْر عابها قصداً بدليل قوله: « **فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا** » قال ابن عاشور: " وإنما لم يقل: فعبتها، ليدل على أنّ فعله وقع عن قصد وتأمل ".²³

وعلل القرطبي إضافة الحُضْر عيب السفينة إلى نفسه بأنه: " رعاية للأدب لأنها لفظة عيب، فتأدب بأن لم يسند الإرادة فيها إلّا إلى نفسه، كما تأدب إبراهيم -عليه السلام- في قوله: " **وإذا مرضت فهو يشفين** " [الشعراء: 80] فأسند الفعل قبل وبعد إلى الله تعالى، وأسند إلى نفسه المرض، إذ هو معنى نقص ومصيبة، فلا يضاف إليه سبحانه وتعالى من الألفاظ إلا ما يستحسن منها دون ما يستقبح، وهذا كما قال تعالى: " **بيدك الخير** " [آل عمران: 26] واقتصر عليه فلم ينسب الشر إليه، وإن كان بيده الخير والشرّ والضرّ والنفع، إذ هو على كل شيء قدير، وهو بكل شيء خبير ".²⁴

ثم بيّن لموسى -عليه السلام- سرّ خرق السفينة، فقال: « **وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا** » [الكهف: 79] واختُلف في اسم الملك لعدم ورود أثر صحيح في ذلك، ولا فائدة في تعيين هذا المبهم، لعدم تعلق فائدة أو عبرة به، والعلم به لا ينفع والجهل به لا يضرّ كما هو مقرر في قواعد

التفسير.

ووردت «كُلَّ سَفِينَةٍ» هنا بلفظ عام، يتناول جميع أنواع السفن؛ الصالحة والمعيبة، وقراءة ابن عباس - رضي الله عنه - قيدها بالصالحة كما ورد في الصحيح: «وكان ابن عباس يقرأ وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا».²⁵ لكن وإن لم ترد القراءة، فإن حرق السفينة من قبل الحَضْر - عليه السلام - قرينة تدل على أن الملك لا يغضب السفن المعيبة، وهو ما دفع الحَضْر - عليه السلام - إلى تعيينها.

ويُشترط في الحرق "أن يكون واقعا على وجه لا تبطل به تلك السفينة بالكلية، إذ لو كان كذلك لم يكن الضرر الحاصل من غضبها أبلغ من الضرر الحاصل من تحريقها، وحينئذ لم يكن تحريقها جائزا".²⁶

ويُستنبط من هذا أن الإلتلاف عموما يشترط وقوعه في بعض الأموال لا كلها، ليتحقق بذلك إلتلاف البعض لحفظ الأكثر، وإلا لم يكن ذلك جائزا.

قال البيضاوي: "وكان حق النظم أن يتأخر قوله: «فَأَرَدْتُ أَنْ أُعْيِيَهَا» عن قوله: «وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ» لأن إرادة التعيب مسببة عن خوف الغضب، وإنما قدم للعناية، أو لأن السبب لما كان مجموع الأمرين خوف الغضب ومسكنة الملاك، رتبته على أقوى الجزأين وأدعاهما، وعقبه بالآخر على سبيل التقييد والتميم".²⁷

فالسفينة لو بقيت صالحة دون عيب لكانت عرضة لأن يستولي عليها الملك قوة وعنوة، والغضب قرينة دالة على ظلم الملك، فأظهر الحَضْر - عليه السلام - الحكمة التي كانت وراء فعل الحرق الذي وقع منه، وهي مما علمه وخفي على موسى.

وهذه الحكمة أشارت إليها الرواية الواردة في الصحيح: "فَأَرَدْتُ إِذَا هِيَ مَرَّتْ بِهِ أَنْ يَدَعَهَا لِعَيْبِهَا، فَإِذَا جَاوَزُوا أَصْلَحُوهَا فَانْتَفَعُوا بِهَا، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ سَدُّوهَا بِقَارُورَةٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ بِالْقَارِ".²⁸ وفي صحيح مسلم: «فَإِذَا جَاءَ الَّذِي يُسَخِّرُهَا وَجَدَهَا مُنْخَرِقَةً فَتَجَاوَزَهَا فَأَصْلَحُوهَا بِخَشَبَةٍ».²⁹

فهنا تعارضت مفسدتان إحداهما أدنى من الأخرى، وهما مفسدة الحرق مع بقاء السفينة ملكا للمساكين، يمكن إصلاحها والانتفاع بها، ومفسدة أعظم منها، وهي غضب السفينة من قبل الملك الظالم، وخسارة المساكين لها نهائيا، وفوات انتفاعهم بها، فوازن الحَضْر بين المفسدتين وقدم الإتيان بأدناهما لدرء أعظمهما، لأنه لا يمكن دفع الاثنتين، وفضل تضرر السفينة بإحداث حرق فيها مع

إمكان إصلاحها وانتفاع مُلاكها بها على فقدانها كُليّة؛ بأن يستولي عليها الملك الظالم غصبا، وبذلك حافظ على السفينة مع العيب، وفوّت على الملك غصبها بالكُليّة.

وهذا "دليل على مشروعية الموازنة بين الفاسد والأفسد، ودرء الأفسد بارتكاب الفاسد".³⁰ ويُعرف عند أهل الاختصاص اليوم بفقهاء الموازنات.

في هذه الموازنة بدأ بعض الرُّشد الذي طمع فيه موسى، وطلبه في بداية الرحلة يظهر في تصرفات صاحبه، والمتمثل في فقه الأولويات، وتنزيل ذلك في الواقع.

وهذا ما يُسمى أيضا أولوية حفظ الكثير وتفويت القليل أو جواز إتلاف بعض المال لسلامة الباقي أو المصلحة الراجحة، أو ارتكاب أخف الضررين.

قال الرازي: "ذلك العالم علم أنّه لو لم يعب تلك السفينة بالتخريق لغصبها ذلك الملك، وفاتت منافعها عن ملاكها بالكلية فوق التعارض بين أن يخرقها ويعيبها فتبقى مع ذلك على ملاكها، وبين أن لا يخرقها فيغصبها الملك فتفوت منافعها بالكلية على ملاكها، ولا شك أن الضرر الأول أقل، فوجب تحمله لدفع الضرر الثاني الذي هو أعظمها".³¹

إذن إذا تعارض ضرران أحدهما أعظم من الآخر، وجب تحمل الضرر الأقل لدفع الأعظم.

قال ابن عاشور: "وتصرفُ الحَضر في أمر السفينة تصرف برعي المصلحة الخاصة عن إذن من الله بالتصرف في مصالح الضعفاء، إذ كان الحَضر عالماً بحال الملك، أو كان الله أعلمه بوجوده حينئذ، فتصرف الحَضر قائم مقام تصرف المرء في ماله، بإتلاف بعضه لسلامة الباقي، فتصرفه الظاهر إفساد، وفي الواقع إصلاح، لأنّه من ارتكاب أخف الضررين. وهذا أمر خفي لم يطلع عليه إلا الحَضر، فلذلك أنكره موسى".³²

فمفسدة الخرق التي ارتكبها الحَضر معفو عنها لأنها ضرورة يرتفع معها الإثم. فكان صنيعه هذا حجة على أنّه، إذا كان مال الإنسان عرضة لإتلاف القليل منه لحفظ الكثير، فإنّه يقدم على إتلاف الكل أو ضياعه، أو إذا تعارضت مفسدتان، وكانت إحداها أعظم من الأخرى، تعيّن فعل الفاسد ودرء الأفسد الأعظم.

واستدل القرطبي بخرق السفينة على أنّ: "للولي أن ينقص مال اليتيم إذا رآه صلاحا، مثل أن يخاف على ريعه ظلما فيخرب بعضه".³³

ويرى العزّ أنّ ما حدث مع الحَضر يمكن تطبيقه على الأموال والأبدان، فقال: "وكذلك حفظ بعض الأموال بتفويت بعضها؛ كتعييب أموال اليتامى والمجانين والسفهاء، وأموال المصالح إذا

خيف عليها الغضب، فإن حفظها قد صار بتعيينها، فأشبه ما يفوت من ماليتها من أجور حارسها وحنوتها. وقد فعل الحِضْر -عليه السلام- مثل ذلك لما خاف على السفينة الغصب فخرقها ليُرهد غاصبها في أخذها".³⁴

وضرب لذلك أمثلة كثيرة، بعضها يتعلق بالأموال، وبعضها الآخر يتعلق بالبدن كقطع العضو المريض مرضاً يتعدى إلى سائر أعضاء الجسم، من أجل الحفاظ على بقيتها، صونا للروح، فقال: "وأما ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه، فكقطع اليد المتأكلة حفظاً للروح، إذا كان الغالب السلامة فإنه يجوز قطعها، وإن كان إفساداً لها، لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة، وهو حفظ الروح".³⁵

وهذا ما يلجأ إليه الأطباء اليوم حيث يقومون باستئصال بعض الأعضاء المريضة، والتي تسبب انتشاره في الجسم، كما في القدم السكرية وبعض الأعضاء المصابة بالأمراض السرطانية الخبيثة. قال عبد الكريم زيدان: "وهذا ما استنبط منه الفقهاء أولوية تفويت القليل على حساب الاحتفاظ بالكثير، واستنتج العلماء من قضية خرق السفينة أيضاً أحكاماً مفادها العمل بالمصلحة الراجحة وإن استلزمت مفسدة مرجوحة".³⁶

مما سبق نستنتج ما يلي:

- ✓ أولوية تحصيل مصلحة بإفساد البعض أو أولوية حفظ الأكثر بتفويت الأقل.
- ✓ أولوية العمل بالمصلحة الراجحة، وإن اقتضت مفسدة مرجوحة.
- ✓ أولوية تدبر المآلات عند النظر في المصالح والمفاسد، وعدم الاكتفاء بالظاهر.
- ✓ ضرورة العناية بتقصيد القرآن، وعدم الاكتفاء بظاهر النصوص، وإليه يُعزى تكرار لفظ التدبر في كثير من الآيات القرآنية، والذي يعني النظر في دُبر وعواقب الأمور.

الفرع الثاني: أولوية حفظ الدين على قتل الإنسان الصائل

وتبدأ رحلة موسى الثانية مع الحِضْر -عليها السلام- وكما استعظم خرق السفينة استعظم قتل الغلام من غير سبب، بل الفعل هذه المرة أشنع وأدعى للذعر والاستغراب «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَتَلَّهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي بِغَيْرِ ذَنْبٍ وَلَا فَتْنَةٍ لَمَ أَهْلِكْتَنِي» (الكهف: 74)، والغلام المراد به "الولد الذي لم يبلغ الحُلُمَ ورسَّ التكليف، وما دام لم يُكَلَّفَ فما يزال في سنِّ الطهارة والبراءة من المعاصي؛ لذلك لما اعترض موسى على قتله"³⁷ ناسياً عهده للمرة الثانية قال: «أَقْتَلْتَنِي بِغَيْرِ ذَنْبٍ وَلَا فَتْنَةٍ» ولم يكتف بالاحتجاج عليه باستبعاد خطأ قتل النفس بغير نفس، بل علاوة على ذلك فهي نفس

فقه الأولويات في الرحلة العلمية لموسى والحِضْر عليها السلام من خلال سورة الكهف ————— د.نورة بن حسن

طاهرة، ولم يتأول للخضر بأنه محلّ القتل بأسباب أخرى،³⁸ لذلك حكم على الفعل بأنه منكر، يدل على التصرف عن خطأ حيث قال: «لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا» [الكهف: 74].

فوصف موسى -عليه السلام- خرق السفينة بـ «إِمْرًا»، ووصف قتل الغلام بـ «نُكْرًا»، واختلف في أعظمهما، فذهب الرازي إلى أنّ النُكر أعظم من الإمر، فقال: "النُكر أعظم من الإمر في القبح، وهذا إشارة إلى أنّ قتل الغلام أقبح من خرق السفينة، لأنّ ذلك ما كان إتلافاً للنفس، لأنّه كان يمكن أن لا يحصل الغرق، أما ههنا حصل الإتلاف قطعاً فكان أنكر، وقيل إنّ قوله: «لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا» أي عجباً، والنُكر أعظم من العجب، وقيل النُكر ما أنكرته العقول ونفرت عنه النفوس، فهو أبلغ في تقييح الشيء من الإمر"، ثم نقل الرأي الذي مفاده أن الإمر أعظم من النُكر، فقال: "ومنهم من قال: الإمر أعظم. قال: لأنّ خرق السفينة يؤدي إلى إتلاف نفوس كثيرة، وهذا القتل ليس إلا إتلاف شخص واحد، وأيضاً الإمر هو الداهية العظيمة، فهو أبلغ من النُكر".³⁹

فرد الخضر على موسى -عليها السلام- بعد تذكيره بالاتفاق بما علم من حقيقة الغلام وأبويه، قال: «وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا. فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا» [الكهف: 80-81]. وقد علم الخضر أنّ هذا الغلام قد قدر عليه أنه لو بقي حتى البلوغ فإنه سيحمل أبويه على الطغيان والكفر، وسيكون فتنة لأبويه وهما مؤمنين؛ سيجلب عليهما المعاصي والسيئات، وسيجرهما إلى العذاب، وفي قتله سلامة دين أبويه والحفاظ على إيمانهم، فكانت الرّحمة الكاملة في أخذه بدل أن يتمتعا به في الدنيا الفانية، ويشقيا به في الآخرة الباقية.⁴⁰

ولو اطلع موسى -عليه السلام- على "ما في خرق السفينة من المصلحة، وعلى ما في قتل الغلام من المصلحة، وعلى ما في ترك السفينة من مفسدة غضبها، وعلى ما في إبقاء الغلام من كفر أبويه وطغيانها لما أنكر عليه، ولساعدته في ذلك وصوّب رأيه، لما في ذلك من القرية إلى الله -عز وجل-، ولو وقع مثل ذلك في زماننا هذا لكان حكمه كذلك".⁴¹

ولمّا كان قتل الغلام يلحق ضرراً بوالديه؛ بحرمانها من الخلفة مع ما جُبل عليه الإنسان من حب الولد الذي يُعد من زينة الحياة الدنيا ومتاعها، أخبر الخضر -عليه السلام- أنّ الله تعالى سيبدلها ذرية خيراً منه في الطهارة وأكثر صلة للرحم والعطف والبر.⁴² «فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا» [الكهف: 81] «أي ديناً وصلاً، وقيل: إن ذكره الزكاة ههنا على مقابلة قول موسى -عليه السلام-: «أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَةً بِغَيْرِ نَفْسٍ» [الكهف: 74].⁴³

وضميراً للجماعة في قوله «فخشينا» وقوله «فأردنا» "عائدان إلى المتكلم الواحد بإظهار أنه مشارك

لغيره في الفعل. وهذا الاستعمال يكون من التواضع لا من التعظيم لأن المقام مقام الإعلام بأن الله أطلع على ذلك وأمره فناسبه التواضع، فقال: «فخشينا.. فأردنا»، ولم يقل مثله عند ما قال: «فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا» [الكهف:79] لأن سبب الإعاية إدراكه لمن له علم بحال تلك الأصقاع".⁴⁴

قال الرازي: "بقاء ذلك الغلام حياً كان مفسدة للوالدين في دينهم وفي دنياهم، ولعله علم بالوحي أن المضار الناشئة من قتل ذلك الغلام، أقل من المضار الناشئة بسبب حصول تلك المفساد للأبوين، فلهذا السبب أقدم على قتله".⁴⁵

فمصلحة الغلام والأبوين اقتضت التعجيل بأخذه، ليدراً بفساد القتل وحرمان أبيه منه فساداً أعظم، وهو فساد دين الغلام ودين أبيه. "وكأن قضاء الله جاء خيراً للغلام وخيراً للوالدين، وجميلاً أسدي إلى كليهما، وحكمة بالغة تستر وراء الحدّ الظاهر الذي اعترض عليه موسى عليه السلام".⁴⁶ وكثيراً ما يفتن الآباء بالأبناء، بسبب الحرص على سعادتهم الدنيوية، والسعي إلى ذلك بشتى الوسائل، وإن كانت محرمة.⁴⁷

فالمصلحة هنا راجحة قدمت على المرجوحة لأن القتل هنا مصلحة ليست خالصة، لما في ذلك من أضرار تعود على الوالدين والولد بالقتل، ولكنها أخف وأقل ضرراً من بقاءه على قيد الحياة. وهذا دليل على "مشروعية الموازنة بين الفاسد والأفسد، ودرء لأفسد بارتكاب الفاسد، وهذه موازنة بين المفسد والمصالح".⁴⁸

قال ابن عاشور: "ففي هذا مصلحة للدين بحفظ أتباعه من الكفر، وهو مصلحة خاصة فيها حفظ الدين، ومصلحة عامة لأنه حق لله تعالى".⁴⁹

فمفسدة القتل المرتكبة معفو عنها لأنها ضرورة يرتفع معها الإثم. ويستنبط من هذا:

- أولوية المصلحة العامة على الخاصة.
- لا توجد مصلحة خالصة ولا مفسدة خالصة، فكلاهما مشوبة، والأولى تقديم الراجح منها ودفء المرجوح.
- أولوية حفظ الدين على قتل الإنسان الصائل.
- أولوية درء أعظم المفسدين بارتكاب الأخف عند التزاحم، والأخف المرتكب معفو عنه لا يترتب عليه الإثم لضرورته.

الفرع الثالث: أولوية إقامة الجدار دون أجره على تركه للانهار وضياع الكنز.

ويقص القرآن الكريم انطلاق موسى مع الخضر -عليهما السلام- في الرحلة للمرة الثالثة في قوله تعالى: «فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا آتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا» [الكهف:77] فلما وصلا إلى قرية، والقرية لم يرد في تعيينها خبر صحيح، دفعتهما ضرورة الجوع والافتقار ولزمتها الحاجة إلى طلب الطعام من أهل القرية «اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا»، إلا أن أهل القرية امتنعوا بسبب البخل واللؤم، كما أخبر عنهم النبي صلى الله عليه وسلم، إذ قال: "كانوا أهل قَرْيَةٍ لِيَأْمَأَ"50 وعدل القرآن عن التعبير بالإطعام إلى الضيافة فقال: «فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهَا» ليُصَوِّرَ مدى بُخل هؤلاء القوم ولؤمهم وسوء طباعهم، للفرق بين الإطعام والضيافة، فإباء الإطعام يعني منعه، لكن إباء الضيافة يعني منع كل ما يمكن أن يُقدِّم للضيف حتى مجرد الإيواء والاستقبال، وهذا مُنتهى ما يمكن تصوُّره من لؤم أهل القرية.51

ورغم إبائة أهل القرية استضافتهما مع شدة اضطرابهما للطعام، فإن الخضر -عليه السلام- لم يتأخر عن إصلاح الحائط الذي رآه آيلا للسقوط «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ»، وهو ما دفع موسى -عليه السلام- للتدخل والإشارة عليه بأخذ الأجرة مقابل إقامة الحائط، نظرا للؤم أهل القرية وامتناعهم عن إطعامها، بل استضافتهما بأدنى ما يمكن أن يقدم للضيف، فهم إذا لا يستحقون عملا مجانا دون أجره، خاصة وأنها بحاجة إلى الإنفاق على أنفسهما حيث قال له: «لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا» [الكهف:77] أي "كان الأولى بك أن تأخذ أجرتك منهم مقابل ذلك، لأنه لا ينفع معهم معروف".52

واختلف في غرض موسى -عليه السلام- من قوله هذا، إذ يرى ابن عطية أنه يتضمن إنكار ترك الأجرة، فقال: "وإن لم يكن سؤالاً ففي ضمنه الإنكار لفعله، والقول بتصويب أخذ الأجر، وفي ذلك نخطئة ترك الأجر".53

وقد يكون تحريضا على أخذ الأجرة أو تعريضا على أن إقامة الجدار دون مقابل فُضول على قول البيضاوي: "تحريضا على أخذ الجعل لينتعشا به، أو تعريضا بأنه فضول، لما في لو من النفي، كأنه لما رأى الحرمان، ومساس الحاجة، واشتغاله بما لا يعنيه، لم يتمالك نفسه".54

بينما يرى البقاعي أنه من قبيل المشورة حيث قال: "فلم يعترض عليه في هذه المرة لعدم ما يُنكر فيها، وإنما ساق ما يترتب عليها من ثمرتها مساق العرض والمشورة، غير أنه يتضمن السؤال".55

لقد نظر موسى -عليه السلام- لحادثة إصلاح الجدار دون مقابل مع رفض أهل المدينة

استضافتهما نظرة ظاهرية، فأنكر صنيع المعروف في غير موضعه، فالأولى في نظره أخذ الأجرة لأن أهل القرية البخلاء اللئام لا يستحقون معروفا.⁵⁶

الآن يكشف الحِضْر - عليه السلام - عن الحكمة، الكامنة وراء إقامة الجدار بلا مقابل، رغم امتناع أهل القرية عن استضافتهما، قائلا: «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» [الكهف: 79-82].

وتتمثل الحكمة في أنّ الجدار دُفن تحته كنز، وهو لغلّامين في المدينة لم يبلغا سن الرُّشد، فهما عاجزان عن التصرف في مالهما وإدارة شؤونهما، وعلاوة على ذلك يتيمان ضعيفان لا يقدران على حماية هذا المال، والمدينة هي "القرية المذكورة سابقاً، وفيه جواز إطلاق اسم المدينة على القرية لغة".⁵⁷ مما يدل على أنها كانا صغيرين لأنّه: "لا يتم بعد بلوغ".⁵⁸ واليتيم بحاجة إلى الرعاية والعطف والشفقة. هذا فضلا عن كون الكنز تركه لهما أبوهما الذي كان رجلا صالحا، فاقضى كل ذلك حفظ ذريته بحفظ مالهما عن طريق إصلاح الجدار من قِبَل الحِضْر إلى أن يكبر هذان الغلامان ويبلغا أشدهما، والأشد هي مرحلة القوة والقدرة على استخراج الكنز وحمايته، وإحسان التصرف فيه.

وفيه دليل أنّ "الرجل الصالح يحفظ في ذريته، وتشمل بركة عبادته لهم في الدنيا والآخرة، بشفاعته فيهم ورفع درجاتهم إلى أعلى درجة في الجنة لتقر عينه بهم".⁵⁹

والملاحظ أنّ الحِضْر أضاف قصة إرادة استخراج كنز الغلامين لله تعالى بينما أضاف خرق السفينة إلى نفسه، وذلك إمّا لأنّ الإرادة في الجدار تتعلق بمستقبل بعيد يدخل في الغيب، وإن كان الحِضْر قد أراد ذلك، فبعلم من الله، وإمّا من قبيل إضافة الخير إلى الله تعالى.⁶⁰

فالمصلحة في إقامة الجدار أكبر من الضرر الناجم عن الامتناع عن ضيافتها.⁶¹ إقامة الجدار الأيل للسقوط دون أجرة فيه مفسدة احتمال الجوع، وترك الجدار ينقض يؤدي إلى ضياع الكنز، فيه مفسدة وضرر أكبر وأعظم، ففيه تعارض بين مفسدتين الأولى أخف ضررا من الثانية، فقدم الحِضْر إقامة الجدار دون مقابل لدفع انهيار الجدار وضياع الكنز، ودرأ بذلك مفسدة عظيمة بمفسدة صغرى. وهذه موازنة بين المفاسد.⁶² بل ما ارتكبه من المفسدة، يعتبر مصلحة من حيث أنها تدفع مفسدة أكبر، ما كانت تدفع لولا ارتكاب المفسدة الصغرى.⁶³

كما أنّ إقامة الجدار فيه مصلحة لليتيمين؛ بحفظ مالهما حتى يبلغا أشدهما من جهة، وفيه مفسدة صبر موسى وصاحبه على الجوع لعدم أخذ الأجرة، ولكن الحفاظ على مال اليتيمين أولى وأرجح

لإمكانية الصبر على الجوع، لذلك رجح الحَضْر المصلحة على المفسدة. وتُعرف بالمصلحة الراجحة. فهي هنا مصلحة مشوبة بمفسدة، فليست مصلحة خالصة ولا مفسدة خالصة، لذلك تعين تقديم الجهة الأولى، وتسمى بالجهة الراجحة. قال الوكيل: "فلا توجد مصلحة خالصة ولا مفسدة خالصة في أي فعل من الأفعال، لذا كان الحكم للجهة الغالبة".⁶⁴

وهذه موازنة بين المصالح والمفاسد.⁶⁵

وفي الختام يعترف الحَضْر -عليه السلام- بالفضل لأهله، ويُعلن أنّ الحوادث الثلاث كانت بأمر الله تعالى، ورحمةً وفضلاً منه، رعيًا للمصالح ودفعًا للمفاسد في الحقيقة لا كما يوحي ظاهرها. ويستنتج من هذا أنه:

عند تراحم المصالح والمفاسد يقدم الغالب منها مصلحة كانت أم مفسدة، وهو من ضوابط المصالح والمفاسد عند العلماء. "الجهة الغالبة أولى بالتقديم عند تراحم المصالح والمفاسد".⁶⁶ وعلق ابن تيمية على خرق السفينة وقتل الغلام وإقام الجدار، فقال: "إتلاف بعض المال لصالح أكثره هو أمر مشروع دائماً، وكذلك قتل الإنسان الصائل لحفظ دين غيره أمر مشروع، وصبر الإنسان على الجوع مع إحسانه إلى غيره أمر مشروع.

فهذه القضية تدل على أنّه يكون من الأمور ما ظاهره فساد، فيحرمه من لم يعرف الحكمة التي لأجلها فعل، وهو مباح في الشرع باطناً وظاهراً لمن علم ما فيه من الحكمة التي توجب حسنة وإباحته".⁶⁷

ولو اطلع موسى -عليه السلام- على ما في خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقام الجدار من المصالح لما اعترض على صاحبه. وقد استنبط العلماء ضوابط منها:

- الأكثر مفسدة أولى بالدرء من الأقل مفسدة.
- دفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما.
- إذا تراحمت مفسدتان أو سيئتان بتعبير ابن تيمية، ارتكبت أخفهما بدفع أشدهما، وهذا الدرء للمفسدة الكبيرة باحتمال الصغيرة - كما يقول العز - طبيعة بشرية.⁶⁸

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبفضله تنزل البركات، فبعد إنهاء هذه الدراسة الموجزة لموضوع "فقه الأولويات في الرحلة العلمية لموسى والحَضْر عليهما السلام من خلال سورة الكهف"، المبنية على تفهم النصوص، أخلص إلى نتيجة أساسية هي:

☒ أن الرحلة العلمية لموسى مع الحضر -عليهما السلام- أسست لما يسمى اليوم فقه الأولويات، وتتفرع عنها جملة من النتائج، منها:

- لم يرد لفظ الأولويات في قصة الرحلة العلمية لموسى والحضر -عليهما السلام- في سورة الكهف، بل لم يرد في القرآن كله، وجاءت بمعان تدل على التفاضل في التصرفات والأفعال، وتقديم بعضها على بعض والموازنة بينها؛ بيان أخيرها من أشرها.
- كشفت الرحلة العلمية عن ثلاث أولويات، هي:
 - ✓ إتلاف بعض المال لصالح أكثره، والتي تجلت في خرق السفينة لحفظها من الغضب.
 - ✓ أولوية حفظ الدين على قتل النفس الصائلة، وظهرت في قصة قتل الغلام.
 - ✓ أولوية الإحسان إلى الغير مع الصبر على الجوع؛ وذلك في إقامة الجدار للحفاظ على كنز اليتامى على تركه للانهار، أو أخذ الأجرة رغم ضرر الجوع.
- اعتبار المآلات والعواقب وتدبير الأمور، والبحث عن الحكم والعلل الكامنة وراء ظواهرها، وعدم الاكتفاء بذلك، والتسرع في إصدار الأحكام بفسادها أو صلاحها.
- أصلت هذه الرحلة العلمية لفقه الأولويات، وفقه الموازنات بين المصالح والمفاسد.

أهم التوصيات:

- 1- وجوب العناية أكثر بدراسة الأولويات الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وبيان المنهج والضوابط المعتمدة في ذلك، والاسترشاد بها في إنصاح فن فقه الأولويات.
 - 2- نشر ثقافة إدراك الأولويات ومراعاتها في ترتيب مختلف التصرفات والأقوال والأحكام من أجل تضييق دائرة النزاع، وحدّ الممارسات الخاطئة والقضاء على التناقضات، ومنع الانشغال بالجزئيات عن الكليات.
 - 3- حري بالمتخصصين في العلوم الشرعية في زمن التفرعات والتخصصات الدقيقة، التفكير في علم إدراك الأولويات، كتخصص جديد مستقل عن المباحث الفقهية والشرعية، يُمكن من تكوين كوادر تتعاطى معه بسهولة.
- وفي الختام أسأل الله تعالى أن يجعلنا من الذين يتدبرون عواقب الأمور امتثالاً لدعوة القرآن؛ وتمثلاً لعله نزوله، إنه وليُّ ذلك والقادر عليه.
- وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله أولاً وآخراً.

- الحواشي والإحالات:

- 1- ورد في الصحيح أن اسمه الحَضْر. يُنظر البخاري في صحيحه، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط: 1، 1422هـ، كتاب العلم، باب ما ذكر في ذهاب موسى في البحر إلى الحَضْر، 1/26 رقم (47).
- 2 - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط: 1399هـ/1979م، 4/442.
- 3 - لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، بيروت، لبنان، دار صادر، ط1، 523/13.
- 4 - موسوعة الفقه الإسلامي، موقع وزارة الأوقاف المصرية، 1/1-2. <http://www.islamic-council.com>
- 5 - مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تقديم وائل عبد الرحمن، القاهرة، مصر، المكتبة التوفيقية، ص384، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري، تحقيق: مازن المبارك، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط: 1، (1411هـ)، 1/67، التعريفات، الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، (1423هـ/2002م)، 1/216.
- 6 - نفسه، الجرجاني، 1/216.
- 7 - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 6/141.
- 8 - لسان العرب، ابن منظور، 15/405.
- 9 - فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، محمد الوكيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، 1997م، ص13.
- 10 - نفسه، ص15.
- 11 - أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط: 1، (1432هـ/1992م)، ص34.
- 12 - في فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، ط2، (1416/1996م)، ص9.
- 13 - نفسه، ص10.
- 14 - الوكيل، فقه الأولويات، ص16.
- 15 - القصص القرآني: عرض وقائع وتحليل أحداث، صلاح الخالدي، دمشق، دار القلم، ط3، (1432-2011)، 3/315.
- 16 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب مَنْ أَنْتَظَرَ حَتَّى تُدْفَنَ، 6/88، رقم (4725).
- 17 - تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تح: سامي بن سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، (1420هـ/1999م)، 9/3، تفسير البحر المحیط، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: عادل عبد الموجود، وآخرون، قرضه عبد الحي الفرماوي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط: 1، (1413هـ/1993م)، 6/110.
- 18 - النكت والعيون: تفسير الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، مراجعة بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، دار الكتب العلمية، (د.ط.ت)، 2/490.
- 19 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 9/3.
- 20 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبو القاسم محمود الزمخشري، تحقيق عادل عبد الموجود، علي معوض، السعودية، مكتبة العبيكان، ط: 1، (1418هـ/1998م)، 4/38.
- 21 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، أبو سعيد ناصر الدين البيضاوي، بيروت، لبنان، دار

- الفكر، (د.ط.ت)، 3/ 515.
- 22 - تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، تونس، الدار التونسية للنشر، (د.ط.ت)، (1984م)، 12/16.
- 23 - نفسه، 12/16.
- 24 - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 1، (1427هـ/2006م)، 39/11.
- 25 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب مَنْ أَنْتَظَرَ حَتَّى تُدْفَنَ، رقم (4727)، 91/6.
- 26 - التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، ط: 1، (1401 هـ / 1981م)، 241/10.
- 27 - أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 516/3.
- 28 - البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب سورة الكهف، رقم (4449)، 84/6.
- 29 - أخرجه مسلم في صحيحه، بيروت، دار الجيل، دار الأفاق الجديدة، كتاب الفضائل، باب مِنْ فَضَائِلِ الْحَضِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، رقم (6315)، 105/7.
- 30 - موضوعات في فقه الموازنات، hamzah.abdalla, 26-03-2013, 03:46. PM, by Mr./Mrs Mohamed, http://vb.mediu.edu.my/archive/index.php/t-39161.html Sobih Aly El-Mekaw; متنتديات، جامعة المدينة العالمية.
- 31 - مفاتيح الغيب، الرازي، 240/10.
- 32 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 13/16.
- 33 - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 19/11.
- 34 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين بن عبد السلام، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط: جديدة، (1414هـ/1991م)، 79/1.
- 35 - نفسه، ص 57.
- 36 - المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة، عبد الكريم زيدان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 1، (1418هـ/1997م)، 398/1.
- 37 - تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، محمد متولي الشعراوي، راجع أصله وخرج أحاديثه أحمد هاشم رئيس جامعة الأزهر، أخبار اليوم، إدارة الكتب والمكتبات، (د.ط.ت)، 2215.
- 38 - فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي محمد الشوكاني، اعتنى به وراجع أصوله يوسف الغوش، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط3، (1417هـ/1997م)، 413/4.
- 39 - مفاتيح الغيب، الرازي، 237/10. ينظر أيضا فتح القدير، الشوكاني، 412/4.
- 40 - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، د.ط، (1420هـ/2000م)، تفسير الشعراوي، الشعراوي، 2205/6.
- 41 - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، 56/2.
- 42 - مفاتيح الغيب، الرازي، 242/10، السعدي، تيسير الكريم الرحمن، 482.
- 43 - نفسه، الرازي، 242/10.
- 44 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 158/32.

- 45 - مفاتيح الغيب، الرازي، 240/10.
- 46 - تفسير الشعراوي، الشعراوي، 2204/6.
- 47 - نفسه، الشعراوي، 2204/6.
- 48 - موضوعات في فقه الموازنات، by Mr./Mrs. Mohamed Sobih Aly El-Mekaw، منتديات جامعة المدينة العالمية، حمزة عبد الله، 26-03-2013، 03:46 مساء.
http://vb.mediu.edu.my/archive/index.php/t-39161.html
- 49 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، 158/32.
- 50 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عليه السلام، رقم (6315)، 105/7.
- 51 - تفسير الشعراوي، الشعراوي، 2201/5.
- 52 - القصص القرآني، الخالدي، 322/3.
- 53 - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو أحمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، تحقيق المجلس العلمي بفاس، المملكة المغربية، مطابع فيضالة المحمدية، ط2، (1403هـ/1982م)، 330/4.
- 54 - أنوار التنزيل، البيضاءوي، 4741/5. ينظر أيضا: تفسير أبي السعود أو إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود محمد العادي، وضع حواشيه عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت، لبنان، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط1، (1419هـ/1999م)، 234/5.
- 55 - نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، أبو الحسن إبراهيم برهان الدين بن عمر البقاعي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط1، (1391هـ/1972م)، 219/9.
- 56 - قصص القرآن، الخالدي، 326/3.
- 57 - فتح القدير، الشوكاني، 415/4.
- 58 - أخرج مسلم في صحيحه حديث بهذا المعنى في رد ابن عباس على سؤال ورد إليه "لَا يَنْقَطِعُ عَنْهُ اسْمُ الْيَتِيمِ حَتَّى يَبْلُغَ وَيُؤْتَسَ مِنْهُ رُشْدٌ" كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات، رقم (4789)، 197/5. أبو داود في سننه، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ط.ت)، كتاب الوصايا باب مَا جَاءَ مَتَى يَنْقَطِعُ الْيَتِيمُ، برقم (2875)، 74/3 بلفظ (لَا يَتِيمٌ بَعْدَ احْتِلَامٍ).
- 59 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 186/5-187.
- 60 - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 39/11.
- 61 - فقه الأولويات، الوكيل، ص224.
- 62 - موضوعات في فقه الموازنات، منتديات الجامعة العالمية بالمدينة، by Mr./Mrs. Mohamed Sobih Aly El-Mekaw
http://vb.mediu.edu.my/archive/index.php/t-39161.html
- 63 - فقه الأولويات، الوكيل، ص215.
- 64 - نفسه، ص222.
- 65 - موضوعات في فقه الموازنات، by Mr./Mrs. Mohamed Sobih Aly El-Mekaw
http://vb.mediu.edu.my/archive/index.php/t-39161.html
- 66 - الوكيل، فقه الأولويات، ص222.
- 67 - أبو العباس تقي الدين بن تيمية، التفسير الكبير، تح: عبد الرحمن عميرة، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (د.ط.ت)، 281/3.



The jurisprudence of priorities in the scientific journey of Moses and Khadir through Cave Surah

By: Dr. Noura Benhacene

Faculty of Islamic Sciences- University of Batna 1-Algeria



Abstract

The jurisprudence of priorities in the scientific journey of Moses and Khadir through Cave Surah The summary Although the Qu'ran didn't use the term priorities, however there are some formulas which show that. And he had put criteria to differentiate.

From these priorities are the ones revealed through the scientific journey of Moses and Khadir in Cave Surah which is the subject of our research paper. Our research focused on the priorities shown throughout the journey.

The research concluded that, this scientific journey founded the jurisprudence of priorities and to take into consideration the consequences and to focus only on visible texts and facts.

Keywords: jurisprudence - priorities - scientific journey - Cave Surah.



المعالم الإدارية في الشخصية القيادية من خلال السنة النبوية

بقلم

أ.د. مختار نصيرة (*)



ملخص

يتناول هذا البحث جملة من المعالم الإدارية التي يجب أن يتمتع بها الذي يتولى مهام إدارية، انطلاقاً من سنة النبي ﷺ القولية والعملية، كالطموح، وحسن التصرف والتوجيه، حفظ الأسرار الإدارية، واعتماد مبدأ الشورى، والعدل والمساواة، والتمكن العلمي، والقوة في الحق، والحكمة. **الكلمات المفتاحية:** الإدارة، الشخصية القيادية، السنة النبوية.

المقدمة

لا شك أن بناء المجتمع المتحضر، يعتمد أساساً على تكوين الأفراد، كل حسب المهام الموكلة إليه، وهذا تبعاً لطبيعة الشخصية التي يمتلكها أفراد المجتمع، ولذلك وجب اختيار الشخص المناسب للمسؤولية المناسبة حسب طبيعة ما يمتلكه الأشخاص من مهارات، وتكوين قاعدي، وعلمي مؤسس على ما تتطلبه حاجة المجتمع، بداية من المبادئ والأخلاق، ونهاية بإتقان المهام الموكلة إليه في إطار الضوابط الأخلاقية والمهنية المحددة.

من هنا يأتي الحديث عن الشخصية القيادية، التي يتطلب فيها جملة من المواصفات أكثر من غيرها، فبعد توفر مواصفات الشخصية السوية، والشخصية العاملة، ينبغي أن تضاف إلى ذلك مواصفات تجعلها تتميز عن غيرها، فتجعل منها شخصية قيادية تدفع بالمجتمع إلى التقدم إلى ما فيه صالح العباد والبلاد.

وقد ورد في السنة النبوية الشريفة، كثير من المعالم التي يجب توفرها في الشخصية القيادية، منها الدينية، والاجتماعية، والإدارية، وغيرها، فما علينا إلا تتبعها واستخلاص الدروس والعبر منها.

(*) أستاذ الحديث وعلومه بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة - الجزائر

necira03@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/03/21 تاريخ القبول: 2018/06/28

جامعة الوادي - الجزائر <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

وقد ركزت في المقال على جملة من المعالم التي يجب توافرها في الشخصية القيادية، وخاصة الإدارية منها، وجاءت خطة البحث كما يلي:

- المطلب الأول: مدخل مفاهيمي: مدلول مصطلحات عنوان البحث.
- المطلب الثاني: معالم الشخصية القيادية الروحية: الربانية، القدوة، الحلم وسعة الصدر.
- المطلب الثالث: الطموح
- المطلب الرابع: حسن التصرف والتوجيه
- المطلب الخامس: حفظ الأسرار الإدارية
- المطلب السادس: اعتماد مبدأ الشورى
- المطلب السابع: العدل والمساواة
- المطلب الثامن: التمكن العلمي
- المطلب التاسع: القوة في الحق
- المطلب العاشر: الحكمة

المطلب الأول: مدخل مفاهيمي : مدلول مصطلحات البحث

الفرع الأول: تعريف الشخصية:

الشخصية "جملة من الخصائص الجسمية والوجدانية والعقلية التي تحدد هوية الفرد وتميزه عن غيره. وللشخصية عند علماء النفس جانبان: أحدهما ذاتي والآخر موضوعي، فالجانب الذاتي هو الذي يعبر عنه الفرد بقوله "أنا" مشيراً بذلك إلى حياته العقلية والعاطفية والإدراكية والجسمية من حيث هي موحدة ومستمرة، ومعنى ذلك أن إدراك الذات ليس إدراكاً أولياً وإنما هو إدراك تدريجي.

أما الجانب الموضوعي فيتألف من مجموع ردود الفعل النفسية والاجتماعية التي يواجهها الفرد بيئته، أو من أنماط السلوك التي تعينه على تكييف نفسه وفقاً لبيئته الطبيعية والاجتماعية... والشخصية قد تكون فردية، أو تكون جمعية، وقد تكون حقيقية، وقد تكون معنوية أو اعتبارية كشخصية المؤسسات والشركات...

وإذا امتاز الرجل على غيره بقوة إرادته، أو نفوذه وسلطانه أو أسلوبه أو منصبه أو حيث منزلته أو نشاطه، قيل إنه ذو شخصية بارزة⁽¹⁾.

والشخصية المتكاملة هي الشخصية القادرة على تكييف ذاتها، والتميزه بوحدة اتجاهاتها، بحيث تكون جميع استجاباتها الجزئية متفقة مع أهدافها العامة، وبحيث تكون العوامل المادية

المعالم الإدارية في الشخصية القيادية من خلال السنة النبوية أ.د. مختار نصيرة

والاجتماعية والروحية والعاطفية والأخلاقية المؤثرة فيها متعاونة على تحقيق تكيفها العام"⁽²⁾.

ويرى يوسف مراد أن في الشخصية المتكاملة تتحقق القوانين الأربعة الكبرى المسيطرة على الحياة النفسية:

القانون الأول: يتجه الترقى في ميدان الدوافع من اللاشعور إلى الشعور.

القانون الثاني: يتجه الترقى في مجال الشخصية من الأفعال المنعكسة إلى الأفعال الإدارية.

القانون الثالث: يتجه الترقى في مجال النشاط الحركي من استخدام الأشياء إلى استخدام رموزها.

القانون الرابع: يتجه الترقى في مجال النشاط الذهني من الإحساس إلى التصور الذهني"⁽³⁾.

ويمكن حصر أهم تعريفات الشخصية في علم النفس في أربع مجموعات: تنظر المجموعة الأولى إلى الشخصية بوصفها مثيراً خارجياً في الآخرين.

وتنظر المجموعة الثانية إلى الشخصية من جانب الاستجابة للمؤثرات المختلفة.

وهناك مجموعة تُعرّف الشخصية باعتبارها متغيراً يرتبط بعوامل تتجاوز المثير والاستجابة.

وتركز المجموعة الرابعة على تفاعل الشخصية مع العوامل المختلفة، بوصف الشخصية وحدة نتائج متداخلة منها الثابت ومنها المتغير. ولكل مجموعة مما سبق عناصر يُركز عليها مفهوم الشخصية، وتلك العناصر هي محور الدراسات النفسية في تنوعها واختلافها، فيما يتعلق بنظريات الشخصية وطبيعتها وأساليبها"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: تعريف القيادة في اللغة والاصطلاح:

1/ تعريف القيادة في اللغة:

القَافُ وَالْوَاوُ وَالِدَّالُ (قَوْدٌ) أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى امْتِدَادِ فِي الشَّيْءِ، وَمِنْ ذَلِكَ الْقَوْدُ: جَمْعُ قَوْدَاءَ، وَهِيَ النَّاقَةُ الطَّوِيلَةُ الْعُنُقِ. وَالْقَوْدَاءُ: الثَّيْبَةُ الطَّوِيلَةُ فِي السَّيِّءِ... وَالْقَائِدُ مِنَ الْجَبَلِ: أَنْفُهُ. وَالْأَقْوَدُ مِنَ النَّاسِ: الَّذِي إِذَا أَقْبَلَ عَلَى الشَّيْءِ بَوَجْهِهِ لَمْ يَكُدْ يَنْصَرِفُ. وَالْقَوْدُ: قَتْلُ الْقَائِلِ بِالْقَتِيلِ، وَسُمِّيَ قَوْدًا لِأَنَّهُ يَقَادُ إِلَيْهِ"⁽⁵⁾.

القَوْدُ نقيض السوق، يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها. والقياد: الحبل الذي تقود به دابة أو شيئاً، ويقال: إنه لسلس القياد. وأعطيته مقادي أي انقدت له. واقتادها لنفسه، وقادها لنفسه وغيره. والقيادة مصدر القائد"⁽⁶⁾.

2/ تعريف القيادة في الاصطلاح:

تناول القيادة بالتعريف عدد من الباحثين، فمنهم من ذكر تعريفا عاما، ومنهم من خصّصه بمجال معين، ولما كان حديثنا عاما غير محدد، فانتقينا منها ما يفي بهذا الغرض، فقد عرف القيادة محمد سيد الوكيل بقوله: "هي كل من يتولى شيئا من أمور المسلمين العامة فالخليفة وعمله، وقواد الجيش والقضاة، ورؤساء الشرطة والوزراء، وغيرهم ممن يقومون بأعمال عامة في الدولة الإسلامية"⁽⁷⁾.

وقال أحمد بصبوص: "هي الفن الذي تستطيع بواسطته التأثير على توجيه الآخرين إلى هدف معين بطريقة تحصل بها على ثقتهم واحترامهم وطاعتهم وتعاونهم المخلص"⁽⁸⁾.

المطلب الثاني: معالم الشخصية القيادية الروحية

الفرع الأول: الربانية:

تناول الإمام الطبري اختلاف العلماء في مفهوم الرباني، ثم قال: "وأولى الأقوال عندي بالصواب في الربانيين أنهم جمع "رباني"، وأن "الرباني" المنسوب إلى "الربّان"، الذي يربُّ الناس، وهو الذي يُصلح أمورهم، و"يربّها"، ويقوم بها... وكان العالم بالفقه والحكمة من المصلحين، يربُّ أمور الناس، بتعليمه إياهم الخير، ودعائهم إلى ما فيه مصلحتهم، وكان كذلك الحكيم التقى لله، والوالي الذي يلي أمور الناس على المنهاج الذي وليه المقسطون من المصلحين أمور الخلق، بالقيام فيهم بما فيه صلاح عاجلهم وآجلهم، وعائدة النفع عليهم في دينهم، ودنياهم، كانوا جميعاً يستحقون أن يكونوا ممن دخل في قوله عز وجل: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: 79]، فالربانيون إذًا، هم عمادُ الناس في الفقه والعلم وأمور الدين والدنيا"⁽⁹⁾.

وقد فسر الإمام الطبري قول مجاهد: "وهم فوق الأخبار"، بقوله: "لأن الأخبار هم العلماء، والرباني الجامع إلى العلم والفقه، البصر بالسياسة والتدبير والقيام بأمر الرعية، وما يصلحهم في دنياهم ودينهم"⁽¹⁰⁾.

هذا التوجيه قال عنه المحقق محمود محمد شاكر: "وهو من أجود ما قرأت في معنى "الرباني"، وهو من أحسن التوجيه في فهم معاني العربية، والبصر بمعاني كتاب الله. فرحم الله أبا جعفر رحمة ترفعه درجات عند ربه"⁽¹¹⁾.

الفرع الثاني: القدوة الحسنة:

القدوة: هي الحالة التي يكون الإنسان عليها في اتباع غيره إن حسناً وإن قبحاً، فالقدوة الحسنة

كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21]، أي: والتأسي: هو الاقتداء، وإِنَّمَا ذَكَرَ الْأُسْوَةَ هُنَا حَتَّى يَنْصُرُوا وَيَصْبِرُوا على مَا يَصِيْبُهُمْ، كَمَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ فَإِنَّهُ كَسَرَتْ رِبَاعِيَّتَهُ يَوْمَ أَحَدٍ، وَشَجَّ فِي جَبْهَتِهِ، وَكَسَرَتْ أَلْبِيضَةَ على رَأْسِهِ، وَقَتَلَ عَمَهُ فَلَمْ يَفْتِرْ فِي أَمْرِ اللَّهِ، وَصَبَرَ على جَمِيعِ ذَلِكَ⁽¹²⁾. وذكر العز بن عبد السلام: أن التأسي هو المشاركة في الأمر⁽¹³⁾.

وقال أبو السعود: "خصلة حسنة حقها يؤتسى بها كالثبات في الحرب ومقاساة الشدائد أو هو في نفسه قدوة يحق التأسي به"⁽¹⁴⁾.

فالقائد كما يجب فيه أن يكون قدوة في أخلاقه ومعاملاته، وشؤون إدارته، كذلك يجب أن يكون في المقدمة في كل عمل إداري أو ميداني يشارك غيره ليكون قدوة حسنة، ويتقل هذا السلوك بين الأجيال.

الفرع الثالث: الحلم:

يعد الحلم أحد الصفات الأساسية التي يجب أن تتصف بها الشخصية القيادية، فهي جماع كل خير وسداد، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال لِلْأَشَجِّ أَشَجَّ عَبْدُ الْقَيْسِ: "إِنَّ فِيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ: الْحِلْمُ، وَالْأَنَاةُ"⁽¹⁵⁾. والحلم هو العقل، أما الأناة فهي الثبت وترك العجلة⁽¹⁶⁾.

قال ابن مالك الكرمانى: "الحلم تأخير مكافأة الظالم، والمراد به هنا عدم استعجاله وتراخيه حتى ينظر في مصالحه. والأناة، وهو الثبت والوقار، والمراد به جودة نظره في العواقب"⁽¹⁷⁾.
فالحلم أشرف الصفات وأكملها بعد العلم، فهو جماع أخلاق كثيرة، فصاحبه قوي الإرادة، لا يمتلكه غضب، ولا يؤثر فيه استفزاز، وهو الشديد المعبر عنه في الحديث الذي يرويه أبو هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ قال: «ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب»⁽¹⁸⁾.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رجلا قال للنبي ﷺ: أوصني، قال: «لا تغضب» فردد مرارا، قال: «لا تغضب»⁽¹⁹⁾. وزاد أحمد في رواية: قَالَ الرَّجُلُ: فَفَكَّرْتُ حِينَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا قَالَ، فَإِذَا الْغَضَبُ يَجْمَعُ الشَّرَّ كُلَّهُ"⁽²⁰⁾.

الفرع الرابع: سعة الصدر:

إن سعة الصدر من أجل ما يتحلل به القائد، وله في سير الأنبياء والرسول القدوة الحسنة، فالنبي ﷺ، يصف يوما هو أشد عليه من يوم أحد، قال: "عرضت نفسي على ابن عبد ياليل، فلم يجيني

إلى ما أردت، فانطلقت وأنا مهموم على وجهي... فناداني ملك الجبال فسلم علي، ثم قال: يا محمد، فقال، ذلك فيما شئت، إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين؟ فقال النبي ﷺ: بل أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده، لا يشرك به شيئا" (21).

ومن قبله يوسف عليه السلام إذ قال لإخوته: ﴿قَالَ لَا تَحْسَبْ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: 92].

فالمتصف بسعة الصدر يكون بعيدا عن الضجر وضيق النفس، والانتقام لها، وهذا من شيم الشخصية الإدارية الناجحة.

المطلب الثالث: الطموح

الطموح خصلة نفسية لا يملكها إلا ذو العزيمة الصلبة والإرادة القوية والصبر المستميت على كل الأمور، فمعالي الأمور وعرة المسالك مخوفة بالمكاره (22).

وكمال مقامات الناس إنما يتحقق بالعزيمة والطموح؛ فالعزيمة تدفع وتقوي، والطموح يشر ويحذب نحو الهدف المعلوم. وكثير من المتساقطين في سبيل الحياة إنما يعود سبب سقوطهم إلى ضعف عزائمهم؛ فإذا كان سير الإنسان ضعيفا، وقوته ضعيفة؛ يكون عندئذ نهبا مستباحا لذئاب العالم وقاطعي الطريق (23).

ويدرك هذا المفهوم من خلال سيرة النبي ﷺ، حيث نجده انطلق في حياته من عزيمة لا تعرف الكلال، وعمل على غرس ذلك في نفوس أصحابه وأمته، فرسم لهم من خلال سيرته طموحا متدرجا نحو معالي الأمور (24).

وعلم ﷺ أمته أن لا يقتصر طموحهم على حدود الدنيا وحسب، بل يتعداها إلى الخلود في جنات الآخرة. إنه طموح في التأثير والتعمير والإصلاح، والمسابقة في التقرب إلى الله، فقد بين أن أكمل حالات المؤمن أن يكون همه الاستعداد للآخرة، فقال ﷺ: «من كانت الآخرة همه، جعل الله غناه في قلبه، وجمع له شمله، وأتته الدنيا وهي راغمة. ومن كانت الدنيا همه، جعل الله فقره بين عينه، وفرق عليه شمله، ولم يأتيه من الدنيا إلا ما قُدِّر له» (25).

وطموحات الإنسان وأحلامه هي ما تدفعه للمستقبل بكامل طاقته، فينبغي على العاقل اللبيب ألا يقنع بما عليه حاله، بل ينزع دائما إلى معالي الأمور، ويعمل على تغيير وضعه إلى ما هو أرقى وأسمى وأنفع، وكلما نال مرتبة نظر إلى ما فوقها في غير ركون إلى الدنيا أو مخالفة لشرع ربه (26).

المعالم الإدارية في الشخصية القيادية من خلال السنة النبوية أ.د. مختار نصيرة

فهذا عمر بن عبد العزيز، لم يكن يهناً بشيء حتى ينظر إلى ما هو أرقى فقد روى عنه مزاحم أنه قال: قال لي عمر: «إن لي نفساً تواقفة، لقد رأيتني وأنا بالمدينة غلام مع الغلمان، ثم تاقت نفسي إلى العلم إلى العربية والشعر، فأصبت منه حاجتي، وما كنت أريد، ثم تاقت إلى السلطان فاستعملت على المدينة، ثم تاقت نفسي وأنا في السلطان إلى اللبس والعيش الطيب فما علمت أن أحداً من أهل بيتي ولا غيرهم كانوا في مثل ما كنت فيه، ثم تاقت نفسي إلى الآخرة والعمل بالعدل، فأنا أرجو أن أنال ما تاقت نفسي إليه من أمر آخرتي، فلست بالذي أهلك آخرتي بدنياهم» (27).

وأنبأ أنواع الطموح هو ذلك الذي تتعدى أهدافه الفرد لتصل إلى المجموع، إذ تتجسد من خلاله أروع صور نكران الذات والذوبان في الآخر، وهذا الصنف من الطموح له مظاهر عدة، فعلى الصعيد الأسري نجد طموح الوالدين فيما يتعلق بمستقبل أطفالهما، وعلى الصعيد الاجتماعي يتجلى هذا الطموح من خلال ميل الجماعات والأمم لحفظ تراثها وتاريخها باسم المجموع لا الفرد (28).

وقد استعمل النبي ﷺ عدداً من الوسائل التحفيزية التي من شأنها تدفع بالصحابة إلى الطموح، والإبداع في ميدان مهامهم، سواء منها العلمية، والعسكرية وغيرها:

فمن الجانب العلمي، دعاؤه ﷺ لابن عمه عبد الله بن عباس، بالعلم والفقهاء، حتى صار فيه علماً ينافس كبار الصحابة رضي الله عنهم جميعاً، فعن عبد الله بن عباس، قال: بُتُّ في بيت خالتي ميمونة، فوضعت للنبي ﷺ غسلاً، فقال: مَنْ وَضَعَ هَذَا؟ قالوا: عبد الله، فقال: اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ، وَفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ " (29).

وفي المجال الغزوي والفتوح، نجده ﷺ يعطي أوصافاً تحفيزية لبعض الصحابة بغرض دفعهم إلى الطموح أكثر لنصرة الإسلام والمسلمين، كما صنع مع خالد بن الوليد رضي الله عنه، عن عبد الله بن أبي أوفى قال: سَكَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "يَا خَالِدُ، لِمَ تُؤْذِي رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ؟ لَوْ أَنْفَقْتَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا لَمْ تَدْرِكْ عَمَلَهُ"، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ يَمَعُونَ فِي، فَأَرَدْتُ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا تُؤْذُوا خَالِدًا، فَإِنَّهُ سَيْفٌ مِنْ سَيُوفِ اللَّهِ صَبَّهُ اللَّهُ عَلَى الْكُفَّارِ" (30).

وهكذا تحول الصحابي خالد بن الوليد رضي الله عنه منذ ذلك الوقت وحتى عصرنا الحاضر إلى أيقونة في المجال العسكري، حتى إن طرائقه في القتال، وخطته الحربية ما زالت تُدرس وتُدرس في أرقى المؤسسات العالمية المعاصرة (31).

المطلب الرابع: حسن التصرف والتوجيه:

إن من المعالم الإدارية البارزة التي تميز القائد الناجح، هو حسن التصرف، باختيار الموقف المناسب بالأسلوب المناسب. ولنا في رسول الله ﷺ القدوة الحسنة، في صنيعة يوم صلح الحديبية، إذ قال لأصحابه: «قوموا فانحروا ثم احلقوا»، قال -الراوي- : فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يبق منهم أحد دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله، أتحب ذلك، اخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة، حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه، ودعا حالقه فحلقه، فلما رآوا ذلك قاموا، فانحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما⁽³²⁾.

فهذا النمط التطبيقي من التعامل الرعية، سلوك يجب التحلي به لعلاج كثير من المواقف التي تحتاج إلى حل عاجل يطمئن الرعية.

المطلب الخامس: حفظ الأسرار الإدارية:

ومما يميز القائد الناجح في مجاله، أنه ينأى بنفسه عن إفشاء الأسرار، ونشر المعلومات التي تكتسي طابع السرية، فعن أنس بن مالك رض الله عنه قال: «أسر إلي النبي ﷺ سرا، فما أخبرت به أحدا بعده، ولقد سألتني أم سليم فما أخبرت بها به»⁽³³⁾.

قال بعض العلماء: "كَانَ هَذَا السِّرَّ كَانَ يَخْتَصُّ بِنِسَاءِ النَّبِيِّ ﷺ وَإِلَّا فَلَوْ كَانَ مِنَ الْعِلْمِ مَا وَسِعَ أَنْسَا كَيْمَانَهُ"⁽³⁴⁾. فالسر أمانة، وحفظه واجب، وذلك من أخلاق المؤمنين⁽³⁵⁾.

وقال ابن بطال: "الَّذِي عَلَيْهِ أَهْلُ الْعِلْمِ أَنَّ السِّرَّ لَا يَبَاحُ بِهِ إِذَا كَانَ عَلَى صَاحِبِهِ مِنْهُ مَضْرَّةٌ"⁽³⁶⁾.

ومنه ما أورده ابن حجر عن أبي يعلى والطبري من طريق الحارث بن علي لما أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَغْزُوَ مَكَّةَ أَسْرَّ إِلَى نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ ذَلِكَ وَأَفْشَى فِي النَّاسِ أَنَّهُ يُرِيدُ غَيْرَ مَكَّةَ فَسَمِعَهُ حَاطِبُ بْنُ أَبِي بَلْتَعَةَ فَكَتَبَ حَاطِبٌ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ بِذَلِكَ⁽³⁷⁾.

المطلب السادس: اعتماد مبدأ الشورى:

إن الشخصية القيادية التي تصبو للنجاح في ميدان تخصصها، هي التي تجعل من المشورة مسلكا لا محيد عنه، مع أهل الخبرة ورسوخ القدم، وفي مصادر السنة النبوية نماذج كثيرة تبرز ضرورة مراعاة مبدأ الشورى، منها:

أنه لما خرج النبي ﷺ عام الحديبية، أتاه عينه، فقال: إن قريشا جمعوا لك جموعا، وقد جمعوا لك الأحابيش، وهم مقاتلوك، وصادوك عن البيت، ومانعوك، فقال: «أشيروا أيها الناس علي، أترون أن أميل إلى عيالمهم وذراري هؤلاء الذين يريدون أن يصدونا عن البيت، فإن يأتونا كان الله عز وجل قد قطع عينا من المشركين، وإلا تركناهم محروبين»، قال أبو بكر: يا رسول الله، خرجت عامدا لهذا البيت، لا تريد قتل أحد، ولا حرب أحد، فتوجه له، فمن صدنا عنه قاتلناه. قال: «امضوا على اسم الله»⁽³⁸⁾. فاستعان النبي ﷺ برأي الصحابة، وأشار عليه أبو بكر وهو من أهل الخبرة.

وعن عائشة، قالت: لما ذكر من شأني الذي ذكر، وما علمت به قام رسول الله ﷺ خطيبا، فتشهد فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: «أما بعد أشيروا علي في أناس أبناو أهلي، وإيم الله ما علمت على أهلي من سوء، وأبنوهم بمن والله ما علمت عليه من سوء قط، ولا يدخل بيتي قط إلا وأنا حاضر، ولا غبت في سفر إلا غاب معي»، فقام سعد بن معاذ فقال: ائذن لي يا رسول الله أن نضرب أعناقهم... الحديث⁽³⁹⁾.

وَمَا احْتَرَقَ الْبَيْتَ زَمَنَ يَزِيدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ، حِينَ غَزَاهَا أَهْلُ الشَّامِ، فَكَانَ مِنْ أَمْرِهِ مَا كَانَ، تَرَكَهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ حَتَّى قَدِمَ النَّاسُ الْمَوْسِمَ، فَلَمَّا صَدَرَ النَّاسُ، قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَشِيرُوا عَلَيَّ فِي الْكَعْبَةِ، أَنْفُضْهَا ثُمَّ ابْنِي بِنَاءَهَا؟ أَوْ أَصْلِحْ مَا وَهَى مِنْهَا؟ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَإِنِّي قَدْ فُورِقَ لِي رَأْيِي فِيهَا، أَرَى أَنْ تُصْلِحَ مَا وَهَى مِنْهَا، وَتَدَعَ بَيْتَنَا أَسْلَمَ النَّاسُ عَلَيْهِ، وَأَحْجَارًا أَسْلَمَ النَّاسُ عَلَيْهَا، وَبُعِثَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ، فَقَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ: "لَوْ كَانَ أَحَدُكُمْ احْتَرَقَ بَيْتَهُ، مَا رَضِيَ حَتَّى يُجِدَّهُ، فَكَيْفَ بَيْتَ رَبِّكُمْ؟ إِنِّي مُسْتَخِيرٌ رَبِّي ثَلَاثًا، ثُمَّ عَازِمٌ عَلَى أَمْرِي، فَلَمَّا مَضَى الثَّلَاثُ أَجْمَعَ رَأْيَهُ عَلَى أَنْ يَنْفُضَهَا... الحديث⁽⁴⁰⁾.

فهذه عدة نماذج من مشورة النبي ﷺ وأصحابه لأهل المشورة، قبل اتخاذ القرارات الحاسمة، والتي غالبا ما يكون لها أثر في الواقع كما سبق ذكره في النماذج.

المطلب السابع: العدل والمساواة:

الْعَدْلُ: هُوَ الَّذِي لَا يَمِيلُ بِهِ الْهَوَى فَيَجُورُ فِي الْحُكْمِ⁽⁴¹⁾.

وأحسن ما فسر به العادل أنه الذي يتبع أمر الله بوضع كل شيء في موضعه من غير إفراط ولا تفريط⁽⁴²⁾. قال أبو ذر الغفاري سابت رجلا فعيرته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: «يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية، إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم»⁽⁴³⁾.

فَكَانَ بَعْدَ ذَلِكَ يُسَاوِي غَلَامَهُ فِي الْمَلْبُوسِ وَغَيْرِهِ أَخْذًا بِالْأَحْوَطِ، وَإِنْ كَانَ لَفَظُ الْحَدِيثِ يَنْتَضِي
اشْتِرَاطَ الْمُواسَاةِ لَا الْمَسَاوَاةِ ...

وَقَدْ جَاءَ فِي سَبَبِ الْبَاسِ أَبِي ذَرٍّ غَلَامَهُ مِثْلَ نُبْسِهِ أَثَرٌ مَرْفُوعٌ أَصْرَحَ مِنْ هَذَا وَأَخْصَّ أَخْرَجَهُ
الطَّبْرَانِيُّ مِنْ طَرِيقِ أَبِي غَالِبٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَى أَبَا ذَرٍّ عَبْدًا فَقَالَ أَطْعِمْهُ مِمَّا تَأْكُلُ
وَأَلْبِسْهُ مِمَّا تَلْبَسُ وَكَانَ لِأَبِي ذَرٍّ نُوْبٌ فَشَقَّهُ نِصْفَيْنِ فَأَعْطَى الْغُلَامَ نِصْفَهُ فَرَأَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَسَأَلَهُ
فَقَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَطْعَمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ وَأَلْبَسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ قَالَ نَعَمْ (44).

وعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: " سبعة يظلمهم الله يوم القيامة في ظله، يوم لا ظل إلا
ظله: - وذكر في مقدمتهم "إمام عادل" ... الحديث " (45).

قال ابن العربي الإشبيلي: "الإمام العادل" إمام المسلمين ومن جرى مجراه من أئمة العدل،
والحاكمين بين الناس، فإذا عدلوا واجتهدوا كان لهم فضل عظيم" (46).

وليس معنى هذا أنه معصوم، لكنه يحرص ألا يقع الظلم منه قصداً، وقد يقع الظلم من بعض
من ينوب عنه بغير علمه؛ لاتساع رقعة مملكته مثلاً، لكن لا يعني أنه معصوم، إنما يحرص على
العدل بقدر إمكانه وبقدر استطاعته" (47).

المطلب الثامن: التمكن العلمي :

يجب على من يتقلد مناصب قيادية أن تتوفر فيه جملة من الشروط تتوافق مع نوع الوظيفة
وقيمتها، في مقدمتها القوة والأمانة استناداً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ امْتَأَجَزَتِ الْقُوِي الْأَمِينُ﴾
[الفصص: 26]، والقوة في كل ولاية بحسبها (48).

والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. والأمانة
ترجع إلى خشية الله وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً وترك خشية الناس (49).

واجتماع القوة والأمانة في الناس قليل؛ ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: "اللهم
أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة". فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها (50).

ولهذا اعتبر النبي ﷺ المسؤولية أمانة، وحذر منها للضعفاء الذين لا يمتلكون القدرة
عليها (51)، فعن أبي ذرٍّ، قال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا تَسْتَعْمِلُنِي؟ قَالَ: فَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَى مَنْكِبِي، ثُمَّ
قَالَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا،

وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا» (52).

قال محمد فؤاد عبد الباقي: "هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات لا سيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية. وأما الخزي والندامة فهو في حق من لم يكن أهلاً لها أو كان أهلاً ولم يعدل فيها فيخزيه الله تعالى يوم القيامة ويفضحه ويندم على ما فرط. وأما من كان أهلاً للولاية وعدل فيها فله فضل عظيم تظاهرت به الأحاديث الصحيحة" (53).

فهذا أبو ذر رضي الله عنه وصفه النبي ﷺ بالضعف في الإمارة والولاية مع أنه ﷺ يقول: "ما أقلت الغبراء، ولا أظلت الخضراء، من رجل أصدق من أبي ذر" (54).

وعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: «إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة» (55).

أي ترغبون أشد الرغبة في تولي الإمارة وغيرها من الأعمال الحكومية ذات النفوذ والسلطان، كالقضاء، والشرطة وغيرها، وستكون ندامة يوم القيامة لمن لم يكن لها أهلاً، حيث يعاقب أشد العقوبة على عدم القيام بمسؤولياتها (56).

والحديث دل على أن الولاية أياً كان نوعها مسؤولية خطيرة، سواء كانت إمارة أو قضاء أو شرطة. يجب ألا يتولاها إلا من تتوفر فيه الشروط اللازمة والصلاحية التامة لها (57).

ولما كان توفر تلك الشروط لازماً وجب على من يلي أمر المسلمين أن يعين خيارهم لتولي المناصب، لقوله ﷺ: "من استعمل رجلاً من عصابة، وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين" (58).

قال ابن تيمية: "فيجب على ولي الأمر أن يوّي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل" (59).

المطلب التاسع: القوة في الحق:

فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ، خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ أَحْرَصٌ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعْنُ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ، فَلَا تَقُلْ لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ قَدَرُ اللَّهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، فَإِنْ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ» (60).

قال الإمام النووي: "المراد بالقوة هنا عزيمة النفس والقريحة في أمور الآخرة، فيكون صاحب

هذا الوصف أكثر إقداماً على العدو في الجهاد وأسرع خروجاً إليه، وذهاباً في طلبه، وأشد عزيمة في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر والصبر على الأذى في كل ذلك، واحتمال المشاق في ذات الله تعالى، وأرغب في الصلاة والصوم والأذكار وسائر العبادات، وأنشط طلباً لها ومحافظه عليها ونحو ذلك" (61).

المطلب العاشر: الحكمة:

الحكمة منة من الله تعالى وفضل يوتيها من يشاء من عباده، فقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269].

والحكمة تعني: الفهم والعقل (62).

قال أبو جعفر: "يعني بذلك جل ثناؤه: يؤتي الله الإصابة في القول والفعل من يشاء من عباده، ومن يؤت الإصابة في ذلك منهم، فقد أوتي خيراً كثيراً" (63).

فالحكمة هي العلم والفقه الذي يرشد إلى تمييز الحقائق من الأوهام، والتفرقة بين الوسواس والإلهام. وآلة الحكمة: العقل، فمن عرف ما في القرآن من أحكام وأسرار، لم يتأثر بوسواس الشيطان" (64).

وعن عبد الله بن مسعود قال: قال النبي ﷺ: "لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط علىهلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها" (65).

وعن ابن عباس، قال: ضمنى النبي ﷺ إلى صدره، وقال: «اللهم علمه الحكمة» (66).
والحكمة: الإصابة في غير النبوة" (67).

وتطلق على العلم وإتقان الأمور ووضع الشيء في محله (68).

وهذا الذي ينبغي أن يكون عليه القائد من الفهم الثاقب، والاستيعاب الكلي للقضايا التي تقع ضمن مسؤوليته، وينبغي كذلك أن يفهمه منضبطاً بقواعد الشرع وأحكامه، حتى لا يقع في الزيف والزلل.

الخاتمة:

من خلال العرض السابق، يمكن لنا تلخيص نتائج البحث في النقاط الآتية:

1. إن تحقيق النجاح في شتى الميادين الحياتية، لا بد له من شروط كفيلة بذلك، في مقدمتها الشخصية السوية بالمفهوم القرآني والنبوي.
2. لكل مجال من مجالات الحياة ضوابط خاصة للشخصية التي تدير شؤونها، وتلبي حاجاتها

ومتطلباتها.

3. إن انتقاء الشخصيات القيادية ليس اعتباطيا، وإنما لتوفر الشروط الضرورية والمواصفات التي يحتاجها القيادي في كل مجال إداري على حدة.
4. والشخصية القيادية الإدارية تتطلب شروطا، تمكن صاحبها من أداء رسالته، والمهام المنوطة به على أحسن وجه.
5. ولما كانت الإدارة تمثل الواجهة أو المرآة التي تعكس القيمة الحضارية للمجتمع، وجب تخير أحسن الشخصيات ممن تتوفر فيه المواصفات الملائمة.
6. تعد صفة الريانية، والحلم وسعة الصدر من الأساسيات التي لا يمكن للقائد الإداري التحكم في شؤون إدارته من دونها.
7. إن الرقي والتطلع إلى الأحسن والأفضل يتطلب شخصية طموحة، ولذا وجب توفر هذا الضابط في الشخص الإداري.
8. إن المواصفات الدينية لوحدها غير كافية، إذا كان الإداري يفتقد لعنصر الكفاءة العلمية.
9. ولا بد من الاستفادة في العمل الإداري من كل ذوي الخبرات دون إقصاء ولذا وجب، العمل بالمشورة والأخذ بأراء الخبراء في المسائل الإدارية.

- الحواشي والإحالات

- (1) المعجم الفلسفي، صيلبا جميل، بتصرف، 692/1 - 693
- (2) المرجع نفسه، 693/1
- (3) معجم المصطلحات العلمية والفنية، يوسف خياط، ص 350
- (4) ينظر: لازاروس. الشخصية، ترجمة: سيد محمد غنيم، (القاهرة: دار الشروق، ط3، 1989)، ص 199. وفيصل عباس. أساليب دراسة الشخصية، (بيروت: دار الفكر اللبناني 1990)، ص 53.
- (5) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (5/ 38)
- (6) العين، (5/ 196)
- (7) القيادة والجندي في الإسلام، لمحمد السيد الوكيل، دار الوفاء - مصر الطبعة الرابعة سنة 2009م، 1/ 115.
- (8) كتاب القيادة في الإسلام، أحمد بصبوص، مكتبة المنار، الأردن، ط1، سنة 1988م، ص 13. نقلا عن كتاب القيادة والجندي في السنة النبوية دراسة موضوعية، طاهر حمد النحال، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2007م، ص 12.
- (9) تفسير الطبري، ت شاكر (6/ 543 - 544)
- (10) المصدر نفسه (6/ 544)
- (11) المصدر نفسه، الهامش (6/ 544)
- (12) تفسير السمعاني، (4/ 270)
- (13) تفسير العز بن عبد السلام، (2/ 566)

- (14) تفسير أبي السعود، (7/ 97)
- (15) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ وشرائع الدين والدعاء إليه والسؤال عنه وحفظه وتبليغه من لم يبلغه. المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي - بيروت (1/ 49) ح 26.
- (16) هامش صحيح مسلم، محمد فؤاد عبد الباقي، (1/ 49)
- (17) شرح المصابيح لابن الملك (5/ 333 - 334)
- (18) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير، البامة - بيروت. الطبعة الثالثة، 1407 - 1987. (5/ 2267) ح 5763
- (19) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب (5/ 2267) ح 5764
- (20) أخرجه أحمد في المسند (38/ 237) ح 23171. قال: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ. وأخرجه مالك في "الموطأ" 905/2 مراسلا، عن الزهري، عن حميد بن عبد الرحمن، أن رجلا أتى إلى النبي ﷺ.
- قال الأرئوط: "إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير صحابه. حميد بن عبد الرحمن: هو ابن عوف الزهري. ينظر: هامش مسند أحمد (38/ 237)
- (21) أخرجه البخاري في صحيحه، كتب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء فوافقت إحداها الأخرى غفر له ما تقدم من ذنبه، (3/ 1180) ح 3059
- (22) الطموح قوتك الدافعة في الحياة، مقال، موقع الإسلام ويب، 2015/09/10، بتصرف.
- (23) العزيمة والطموح في شخصية النبي ﷺ، موقع نبي الرحمة، رابطة العالم الإسلامي. بتصرف.
- (24) المرجع نفسه. بتصرف.
- (25) أخرجه الترمذي في سننه، 642/4، ح 2456. وينظر: العزيمة والطموح في شخصية النبي ﷺ، موقع نبي الرحمة، رابطة العالم الإسلامي.
- (26) الطموح قوتك الدافعة في الحياة، مقال، موقع الإسلام ويب، 2015/09/10، بتصرف.
- (27) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (5/ 331)
- (28) الطموح قوتك الدافعة في الحياة، مقال، موقع الإسلام ويب، 2015/09/10، بتصرف.
- (29) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (10/ 238) ح 10587. قال شعيب الأرئوط: إسناده صحيح، ينظر: سير أعلام النبلاء ط الرسالة، الهامش، (3/ 337).
- وقال ابن عبد البر في الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (3/ 934 - 935): وروي عَنِ النَّبِيِّ ﷺ من وجوه أَنَّهُ قَالَ لعبد الله بن عباس: اللَّهُمَّ علمه الحكمة وتأويل القرآن، وفي بعض الروايات: اللَّهُمَّ فقهه في الدين وعلمه التأويل. وفي حديث آخر: اللَّهُمَّ بارك فيه، وانشر منه، واجعله من عبادك الصالحين. وفي حديث آخر اللَّهُمَّ زده علما وفقها. وهي كلها أحاديث صحاح".
- (30) أخرجه ابن حبان في صحيحه، ذُكِرَ تَسْمِيَةَ الْمُصْطَفَى ﷺ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ سَيِّفَ اللَّهِ، (15/ 565) ح 7091.
- (31) جنابة وأد الطموح، مقال، موقع المسلم، 2015/12/01. بتصرف.
- (32) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، (2/ 974) ح 2581
- (33) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب حفظ السر، (5/ 2318) ح 5931، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل أنس بن مالك رضي الله عنه، 4/ 1930 رقم 2482

- (2052 /4) ح (2664)
- (61) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ). الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة: الثانية، 1392، 16/215
- (62) تفسير محيي بن سلام (2/ 672)
- (63) تفسير الطبري، (5/ 576)
- (64) التفسير المنير للزحيلي (3/ 64)
- (65) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب الاغتباط في العلم والحكمة (1/ 39) ح 73.
- (66) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر ابن عباس رضي الله عنهما (3/ 1371) ح 3546
- (67) تعليق مصطفى البغا على البخاري (5/ 27)
- (68) تعليق البغا على صحيح البخاري (5/ 27)



Administrative Features In leading personality Through the Prophetic Sunnah

By: Pr. Nasira Mokhtar

Emir Abdelkader University of Islamic Sciences.



Abstract:

This research deals with a number of administrative parameters that must be enjoyed by the administrative functions, starting from the year of the Prophet peace be upon him, colloquial and practical, such as ambition, good behavior and guidance, keeping administrative secrets, and adopting the principle of Shura, justice and equality, Right, wisdom.

Key words: administration, leading personality the Prophetic Sunnah.



البعد الواقعي في فقه التغيير على ضوء المنهج النبوي

بقلم

د / أكرم بلعمري (*)

ملخص

يهدف هذا الموضوع إلى دراسة مظاهر الواقعية في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تمت معالجة الموضوع من خلال التعريف بالواقعية وبيان حضورها في الممارسة النبوية، من خلال منطق السنة العملي وأثره في فقه الواقع، وقد برزت مظاهر الواقعية في منهج النبي ﷺ في الدعوة من خلال معرفته بأحوال الناس عموماً، ومراعاة ذلك في الفتوى، وتجلى هذا البعد في المرونة في حلّ الأزمات المختلفة، وبرز أيضاً في الفعالية في توظيف الكفاءات، واعتماد منهج التدرج في التغيير، سواء من خلال مرحلية الدعوة أو التشريع.

الكلمات المفتاحية: البعد الواقعي، المنهج النبوي، السيرة النبوية.

المقدمة

تعتبر السنة النبوية - بعد القرآن الكريم - مصدراً ثانياً من مصادر التأسيسي في مشاريع الاستخلاف المعاصرة، فلئن كان المقصد من القصص القرآني في سرده لنماذج النهوض التي قام بها الأنبياء* هو التسلية للنبي ﷺ في دعوته، فإن هذا المقصد متعدّد ومتجاوز إلى جهود التغيير المعاصرة لتستلهم من المنهج النبوي في التغيير بالأسوة، وبما أنّ السنة النبوية تشكل مرجعاً أساساً لكل قوى التغيير، باعتبارها مجموع مواقف ممنهجة ومنظمة، راعت جميع جوانب بناء الإنسان، مادياً، وأخلاقياً، ونفسياً، على المستويين الفردي والجماعي... وقدّمت أنموذجاً مثالياً عبر حركة التاريخ؛ كما يحتم على المقتدي بالمنهج النبوي تتبع كلّ ما من شأنه أن يوصل إلى تحقيق أكبر النتائج للحركة الإصلاحية.

(*) أستاذ محاضر صنف "أ" قسم أصول الدين - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي، وعضو مخبر

إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية. akrabbell19@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2018/04/15 تاريخ القبول: 2018/05/15

من هنا تبرز إلزامية الحديث عن المنهج النبوي لإبراز البعد الواقعي في دعوة النبي ﷺ، وقراءة السنّة النبوية قراءة حركية، تكون النواة الأساسية لمشاريع الإصلاح المعاصرة. فما هي أهمّ ملامح الواقعية في دعوة النبي ﷺ؟، وكيف راعى المصطفى أهمية هذا البعد في حركة التغيير؟، وكيف يمكن الاستثمار في المنهج النبوي كإطار مرجعي ملهم لحركات التغيير المعاصرة؟ وكيف تسهم السنّة النبوية في قراءة الواقع المعاصر؟ وللاجابة عن هذه التساؤلات حاولت هندسة هذا الموضوع وفق العناصر الآتية:

- المقصود بالواقعية.

- حضور البعد الواقعي في الممارسة النبوية.

- منطقية السنّة وأثرها في فقه الواقع.

- مراعاة أحوال الناس.

- مراعاة الأحوال في الفتوى.

- المرونة في حلّ الأزمات.

- خاصية التدرج.

- الفعالية في توظيف الطاقات.

1 - المقصود بالواقعية:

هي التعامل الموضوعي مع الواقع الإنساني في أبعاده الفطرية الثابتة، وما يطرأ عليها من أوضاع وملازمات، لتكيفه تدريجياً مع سنن الله في الآفاق والأنفس والكتاب، وترقيته إلى المستوى الاستخلافي الممكن¹.

فالمتبع لمنهج النبي ﷺ في الدّعوة يجده "واقعيًا في كلّ خطواته، لا يهمل الواقع الإنساني، ولا يسقطه من حساباته، اتكالا على كونه نبياً مؤيداً بالوحي، ومسدداً به، بل كان شديد العناية بمعرفته، والإحاطة بأوضاعه وملازماته، التي كثيراً ما كيّف على ضوءها خطواته ومواقفه الإجرائية للإفادة منها في تحريك الأحداث بإيجابية نحو تحقيق مقاصد الدّعوة وأهدافها ... فالمرونة في التعامل مع الواقع الإنساني خاصية أساسية في المنهجية النبوية حيث كان عليه الصّلاة والسّلام يبدأ في تغيير واقع الناس أفراداً وجماعات، من النّقطة التي هم فيها فعلاً، ولا يغفل واقعهم وملازماته، بل يتحرك بهم في حدود الطّاقة البشرية، وفي حدود الواقع المعاش في شتّى البيئات والمستويات، ليرتقي بهم شيئاً فشيئاً، نحو مستويات رفيعة من الإيمان والالتزام والعطاء"².

2- حضور البعد الواقعي في الممارسة النبوية:

يعتبر فقه الواقع أمراً حتمياً لكل دعوة، واهتمام النبي ﷺ به يعدّ أمراً طبيعياً باعتباره صاحب رسالة خاتمة، ولا شك أنّ هذه الخاتمية تقتضي وصول التبليغ إلى أبعد حدّ يمكن أن تصله هذه الرسالة، لذا حرص النبي ﷺ على معرفة محيط دعوته، ابتداءً بمكة مرتكز دعوته في بداية أمر الرسالة ليتجاوزها فيما بعد - مرحلياً- تبعاً للظروف التي تزامنت مع دعوته، لذا فإنّه ليس من الغريب الحديث عن البعد الواقعي في عملية التغيير التي انتهجها النبي ﷺ، بل إنّها هي الملمح الأول لأيّ عمل دعوي، لأننا نعتقد أنّ الحركات الإصلاحية المعاصرة امتداد للدعوة النبوية، تستشرف منها المستقبل؛ وتستفيد من منهجه ﷺ في الدعوة، وفي المحافظة على منجزاتها، وفي مواجهتها لكثير من التحديات التي تجابهها.

وحضور البعد الواقعي في دعوة النبي ﷺ أمر مستلهم من القرآن الكريم، فهو الموجه للحركة النبوية، فكثيرة هي النصوص القرآنية الآمرة له بمعرفة ما حوله، واعتبار الواقع واستشراق المتوقع، ولو تتبعنا السياق القرآني لنزول كثير من الآيات لوجدنا أنّها تتابع حركية الدعوة على اختلاف مراحلها، ففي المرحلة المكية دعا القرآن الكريم النبي ﷺ إلى استبانة سبيل المجرمين ومعرفة كيدهم لدعوته ورجبتهم في استئصالها، قال تعالى: "وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ" ³، أما في المرحلة المدنية وبحكم تعدّد العلاقة بينه ﷺ وبين اليهود والنصارى والمنافقين، فإنّ القرآن الكريم دعاه إلى معرفة ما يتعلّق بهم خدمة لدعوته؛ وضماناً لها من الاحتواء أو الاستئصال أو ما يمكن أن يحول بينها ووصولها لأتباعه، فقال بخصوص اليهود والنصارى: "وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ" ⁴، وقال أيضاً: "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" ⁵، وفي خصوص المنافقين أنزل عليه سورة كاملة تفضح أمرهم وتكشف دسائسهم، وقال فيها: "وَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ" ⁶. والمقصود من كلّ ذلك هو تفعيل حضور المعرفة بما يحيط بالدعوة النبوية.

وفي السيرة والحديث النبوي العديد من النصوص الشريفة التي تكشف عنايته ﷺ بأمر فقه الواقع، وتربية الأتباع على العناية الشديدة به، بما يضمن نجاح الدعوة وحماية أتباعها من كلّ خطر يتهددهم، ولعل من شواهد ذلك مراعاته ﷺ للواقعية في تقرير الأحكام المتعلقة بالأفراد فعن أبي هريرة ﷺ قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل؛ فقال: يا رسول الله هلكت. قال: "مالك". قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله ﷺ: "هل تجد رقبة تعتقها؟". قال: لا. قال: "فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟". قال: لا. فقال: "فهل تجد إطعام ستين

مسكيناً". قال لا . قال فمكث النبي ﷺ. فبينما نحن على ذلك أتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر، والعرق المكتل. قال: "أين السائل". فقال: أنا. قال: "خذ هذا فتصدق به". فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتئها - يريد الحرتين - أهل بيت أفقر من أهل بيتي. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه. ثم قال: "أطعمه أهلك".⁷

ومن شواهد ذلك مخاطبة الناس حسب فهمهم ودرجات وعيهم حسب قدراتهم، كقوله ﷺ: "حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله". ومراعاة أحوالهم في المنشط والمكره واعتبار حاجاتهم، كحديث المحتلم المجروح⁸، وحديث تخفيف الصلاة⁹، والشواهد على ذلك كثيرة لا تحصى.

إذن فحضور فقه الواقع في السنة النبوية كان أمراً عملياً، "فالرسول ﷺ كان يضع كل ذلك في الحسبان، وهو يضع اللبنات الأولى في بناء الصرح الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد، وبناء دورها في الشهادة على الناس والقيادة لهم وإلحاق الرحمة بهم، والمساهمة في معالجة أزمة الإنسانية في كل العصور، عبر بث قيم ثقافية جديدة تعالج الواقع من أوجاعه وعينها على المستقبل الواعد".¹⁰

3- منطقية السنة وأثرها في فقه الواقع:

إن منهج السنة في التعامل مع الظواهر بمختلف أنواعها والواقع منهج متميز، أخذ قوته الاستدلالية، ومنهجه البرهاني، من منهج القرآن الكريم، الذي يمتلك حق النظر في الماضي، والحاضر، والمستقبل، وفي كل غيب علمه عند الله سبحانه وتعالى، ويتحكم في هذه الحركة بشكل مستوعب، وصحيح لا ريب فيه مطلقاً... وعلى هذا فالسنة النبوية مثلاً عندما تتحدث عن (قصص الأنبياء)، فهي تكشف لنا عن تجارب حضارية عميقة وعن تركيب جوهري للحقيقة الدنيوية، مع حوادث الكون والحياة. ومن هنا يكون للقصص النبوية، حق كشف السنن، وتوجيه الناس إلى سنن الهداية. فعندما تعطى السنة النبوية حكماً حضارياً، وتاريخياً مطرداً، فإنها تأخذ حجتها من الموقف القرآني الكلي، وتعتمد فيما وصلت إليه على استقراء كلي للمنطق القرآني في دراسته للظاهرة التاريخية.¹¹

حيث إن هذا المنطق للسنة النبوية منطلق عملي يربط بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح، ويربط بين الجزء الدنيوي والجزء الأخروي، وذلك حتى يرتبط المسلم بدينه روحاً وبواقعه عملاً، وفي الحديث عن النبي ﷺ: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا، نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة.. ومن يسر على معسر، يسر الله عليه في الدنيا والآخرة.. ومن ستر مسلماً، ستره الله في

الدنيا والآخرة .. والله في عون العبد، ما كان العبد في عون أخيه .. ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً، سهل الله له طريقاً إلى الجنة".¹²

فكّل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية منبثقة من واقع المسلمين، يحرص منطق السنّة العمل على الرّبط بين بعديها الدّيني والدّنيوي، فكّل سعى للإصلاح الحضاري له أثره في فقه واقع المسلمين، ابتداء وله جزاء أخروي انتهاء، وبذلك تحقق السنّة النبوية منطقتها في الجمع بين العمل والجزاء انطلاقاً من إدراك الواقع.

كما أنّ من مستلزمات هذا المنطق العملي أن توجه النبي ﷺ وهو يؤسس المجتمع الإسلامي المدني إلى أولى خطوات البناء من خلال تشييد المسجد النبوي على اعتبار أنّ هذه المؤسسة هي الكفيلة بإذابة الفروقات بين المتسبين إلى هذه الدّعوة، كما أنّه مركز لإدراك ما يتعلق بواقع المسلمين وما يستجد في حياتهم يوماً بعد يوم، في جميع مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية؛ فهو مركز الإشعاع الذي تشع منه كلّ القرارات المنظّمة للدولة الحديثة.

ومن مستلزمات المنطق العملي للسنّة النبوية من أجل إدراك الواقع هو تمتين شبكة العلاقات الاجتماعية للمسلمين، خاصّة وأنّ الدولة المسلمة في مرحلتها الجنينية تحتاج لكل القوى التي تساعد على نهضتها فعمد النبي ﷺ إلى المؤاخاة بين المسلمين، مهاجرين وأنصاراً، كل ذلك من أجل اختزال الزمان والمكان، وإذابة كل الفوارق الاجتماعية بين الطائفتين، لأن النبي ﷺ يدرك أن التحدي عملي بالدرجة الأولى وأن ما ستواجهه الدولة الفتية يحتاج إلى كل أبنائها ولا مجال لأي منافسة خارجة عن حدود التقوى التي تأسس عليها هذا المجتمع.

ومن مستلزمات المنطق العملي للنبي ﷺ وإدراكاً منه لفقه الواقع المحيط بالدّعوة الإسلامية، ومعرفته بأحوال المجتمع غير المسلم الذي يتعايش مع المسلمين في المدينة، عمد ﷺ إلى تأسيس دستور الدولة من خلال وضع الصحيفة التي تضمن حقوق وواجبات كل الأطياف التي تعيش بين أكناف المدينة النبوية، ضماناً لحق المواطنة سواء باعتبار الاجتماع الديني أم الاجتماع القطري، فضمن لليهود حقهم من العيش فيها من حيث النصر والحماية والثروات، وضمن للمسلمين أيضاً ما ضمنه لليهود، كل ذلك وفق بنود الصحيفة، وهذا تأسيس منه ﷺ للعهود والمواثيق الدولية.

إذن يمكن اعتبار أن منطق السنّة النبوية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بكل ما يتعلق بفقه الواقع والمتوقع، فكل الإجراءات العملية والتنظيمية والتوجيهية الصادرة عن النبي الكريم أساسها ضمان إدراك شامل لكل ما يتعلّق بالمجتمع الإسلامي وما يتعلّق بغير هذا المجتمع وفق المبادئ الأخلاقية

المراعية للسلوك الفردي والجمعي في العلاقات بين المسلمين وغيرهم.

4- معالم البعد الواقعي في الممارسة النبوية:

من خلال استقراء المنهج النبوي في الدعوة إلى الله، يمكن استخلاص أهم المعالم التي يتجلى فيها اعتبار فقه الواقع، ومدى مراعاته ﷺ لهذا الأمر، من خلال ما يلي:

أ- مراعاة أحوال الناس:

تختلف طبائع الناس من مكان إلى آخر ومن زمن إلى آخر، ذلك أن الله ﷻ قد جعلهم على صفات متفاوتة، وإدراكات متباينة، وطبائع مختلفة، ولأجل ذلك تختلف طرق التعامل مع كل صنف من هؤلاء الناس، فمنهم من يستجيب لأول وهلة، ومنهم من يحتاج لأكثر من وسيلة إقناع، لأن فيهم العالم والمتعلم، وفيهم الجاهل والأُمِّي، لذا كان من أساسيات المنهج النبوي أن عرف طبائع كل صنف، وأدرك معادلاتهم النفسية والاجتماعية، واختار لكل طائفة الخطاب والأسلوب التي يناسبها، فما يقال للمسلم الحديث عهد بالإسلام، لا يقال للمسلم السابق بالإيمان، ولا يقال لغيرهما من غير المسلمين، ولقد كان من سمات المنهج النبوي في مراعاة أحوال الناس إدراكا لطبيعة كل فئة، شمول كل ما يتعلق بالخطاب من طريقة كلام، وهيئة جلوس، واستخدام التمثيل لتقريب المعنى، وإيضاح المضمون بكل وسيلة، حتى يتيسر استيعابه للمستمع، وهكذا.¹³

فقد كان ﷺ حينما يتحدث حديثا لو عدّه العادّ لأحصاه مثل ما روت أمّنا عائشة¹⁴، والمقصود منه عدم الإسراع في التحديث والتقليل منه، وكان يرفع صوته أو يغيّر من هيئة جلوسه إشعارا بأهميّة الحديث، كما في حديث جابر بن عبد الله عند مسلم قال: "كان رسول الله ﷺ إذا خطب، احمرّت عيناه وعلا صوته واشتدّ غضبه، حتى كأنّه منذر جيش".¹⁵ وهذا حينما يغضبه أمر أو يحدث عن أمر مهول.

كما كان ﷺ في مراعاته أحوال الناس أثناء تحديثهم يجمع بين القول والإشارة والقياس والتمثيل والرّسم على الأرض والأمر بالكتابة، كما في حديث أبي موسى الأشعري: "المؤمن للمؤمن كالبنيان، يشدّ بعضه بعضا، وشبك بين أصابعه".¹⁶ وفي حديث عبد الله ﷺ قال: خطّ النبي ﷺ خطّا مربعا وخطّ خطّا في الوسط خارجا منه، وخطّ خططا صغارا إلى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط، وقال: "هذا الإنسان وهذا أجله محيط به أو قد أحاط به، وهذا الذي هو خارج أمله، وهذه الخطط الصّغار الأعراض، فإن أخطأه هذا نهشه هذا، وإن أخطأه هذا نهشه هذا".¹⁷

كما أن من بين سمات المنهج النبوي في مراعاة أحوال الناس إدراك الفروق بينهم، فكان يختلف

حديثه من شخص إلى آخر تبعاً لطبيعته و طبيعته موضوعه أو ما تعلق بذلك، فكان يخص بعض الصحابة ببعض المهّمات والأخبار، كتخصيصه حذيفة بن اليمان بمعرفة أسماء المنافقين، وبشارته معاذ أن من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة¹⁸.

كما كان يمتنع عن بعض التحديث حتى لا يسوء تأويله، روت عائشة ؓ أنّ النبي ﷺ دخل عليها فقال: "لولا أن تبطر قريش، لأخبرتها بما لها عند الله ﷻ".¹⁹

ولقد اختلفت بعض أجوبة النبي ﷺ للناس مع كون السؤال واحداً، وهذا تبعاً لطبيعة كلّ سائل، وهو من باب معرفة خصائص الناس وطبائعهم²⁰، كما في سنن أبي داود عن أبي هريرة ؓ أنّ رجلاً سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم، فرخص له، وأتاه آخر فسأله، فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ والذي نهاه شاب²¹.

كما تختلف وصايا النبي ﷺ للسائلين باختلاف الحال لكل سائل، فهذا يوصيه بعدم الغضب²²، وآخر يدلّه على أبواب الخير بعدم الإشراف بالله والصلاة والصوم والزكاة²³، كما تختلف إجاباته ؓ عن سؤال أفضل الأعمال تبعاً لأحوال الزمان والمكان، فمرة أجاب لما سئل عن أيّ الإسلام خير؟، قال "نظعم الطّعام، وتقرأ السلام على من عرفت وعلى من لم تعرف".²⁴ ومرة أجاب عن أيّ العمل خير؟، فقال: "إيمان بالله ورسوله" ثمّ "الجهاد في سبيل الله" ثمّ "حج مبرور".²⁵

فالناظر في هذه الأحاديث يجد بينها تنوعاً في الإجابة رغم أنّ السؤال واحد، ولا تفسير لذلك إلاّ اختلاف أحوال السائلين واعتبار الفروق بينهم.

كما كان ينوّع في أسلوب الحديث، فيستخدم اللين والترغيب مع المخالفين والمخطئين، ويستخدم الشدة مع العصاة على حسب الحال، ويداعب الأطفال ويأزح الكبار، ويسابق زوجاته، ويوصي بالنساء خيراً، كما كان يراعي أحوال غير المسلمين من المعاهدين والذّمين وأهل الكتاب واليهود والزّعماء والملوك، فيعرف لكلّ منهم طريقته وأسلوب الحديث معه ووسائل محاورته، وفي هذه المراعاة فوائد تربوية ودعوية كبيرة يحتاجها الدّاعية المعاصر في ممارسته الدّعوية فيستأنس بالمنهج النبوي في ذلك.

5- مراعاة الأحوال في الفتوى :

إن في منهج النبي ﷺ في الفتوى لقيماً عظيمة، تراعي حال المستفتي، فيفتيه بما يتلاءم مع حاله، فمن أساسيات منهج الفتوى عند النبي ﷺ؛ التّعرف على حال المستفتي وإجابته بما يناسب حاله، وفي السنّة النبوية شواهد كثيرة على ذلك، وقد أشار ابن القيم رحمه الله إلى بعضها في كتاب "إعلام

الموقعين" تحت عنوان: فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، كسقوط حد السرقة عام المجاعة مراعاة للواقع واعتباره شبهة قوية تسقط الحد.²⁶

ومن الشواهد ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن أعرابيا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن امرأتى ولدت غلاما أسود، وإني أنكرته. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هل لك من إبل؟" قال: نعم. قال: "فما ألوانها؟" قال: حمر. قال: "هل فيها من أورك؟" قال: إن فيها لورقا. قال: "فأنتى ترى ذلك جاءها؟". قال: يا رسول الله عرق نزعها. قال: "ولعل هذا عرق نزعها"، ولم يرخص له في الانتفاء منه.²⁷

وفي الحديث أسلوب نبوي كريم قائم على تحديث الناس على قدر عقولهم، فأفتى صلى الله عليه وسلم الأعرابي وأجابه بمثال من محيطه ليبلغ به عقله، ويعي من أين جاء السواد في نسله.

ومن منهجه أيضا في الفتوى إجابته السائل بأكثر مما يحتاج إليه، مراعاة لحاله، وبقينا أن السائل قد يحتاج لمعرفة أكثر من سؤاله، ويتنفي عنه الحرج، ومن أمثلة ذلك، ما عند البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم: أن رجلا سأله: ما يلبس المحرم؟ فقال: "لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويل ولا البرنس ولا ثوبا مسه الورس أو الزعفران، فإن لم يجد التعلين فليلبس الخفين، وليقطعها حتى يكونا تحت الكعبين".²⁸

وعند أبي داود في سننه أن أبا هريرة رضي الله عنه قال: سألت رجلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إننا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء؛ فإن توضعنا به عطشنا؛ أفترضنا من ماء البحر؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هو الطهور ماؤه، الحل مبيته".²⁹

ففي هذه الأحاديث ما يحتاجه المفتي من قواعد تتعلق بالفتوى بخصوص التيسير على المستفتي، ومراعاة حاله ومعرفة ما تعلق به، وعدم التشديد عليه، وإجابته بأكثر مما يحتاج إليه، وتفهمه، وغير ذلك.

6- المرونة في حلّ الأزمات:

إن من أساسيات إدراك فقه الواقع في الممارسة النبوية من خلال تتبع مختلف الأحداث التي مرّت بها السيرة النبوية ومن خلال مسح ما تواتر من نصوص نبوية؛ ما يمكن أن نصطلح عليه المرونة في التعامل مع الأزمات التي تمرّ بالمجتمع الإسلامي سواء على مستوى الأفراد أم على المستوى الجمعي، فالمقصود بالمرونة هو التكيف مع المشكلة التي يتعرض لها المجتمع الإسلامي ومحاولة إيجاد أيسر الحلول لها؛ تطبيقا وتنزيلا وبأقلّ التكاليف، ولا يتيسر ذلك ما لم يكن الساعي لهذا الأمر على بيّنة بكلّ ما يتعلق بالمجتمع من حيث تركيبته الثقافية وخلفيته الفكرية، ولقد كان من أسس

المنهج النبوي " ما خيّر رسول الله بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً"³⁰، ويعبر هذا المبدأ الحديثي عن المرونة في التفكير والتعامل مع الواقع، والذي يعد جزءاً مهماً من عناصر التفكير الاستراتيجي، وبهذا المعطى نجد هذا المبدأ من ضرورات إدارة الأزمات وحلّها، ووجه دلالة الحديث عليه أنّ كلّ مشكلة توجد لها حلول متعدّدة، إلا أنّ بعض الحلول ربّما تكون صعبة في التطبيق وتؤدي إلى إحداث مشكلة جديدة، أو إلى تأزّم المشكلة الواقعة أكثر مما كانت عليه من قبل... والمرونة لا تعني اختيار أيّ حلّ سهل ميسور ولو كان يؤدي إلى التنازل عن المبادئ والقيم الدنيوية والخلقية، فليس هذا من المرونة ولا من الشّهامه والرّجولة التي يبيّنهما الدّين في شخصيّة المسلم، بل هي تعني أنّ لا يقتصر الإنسان في فهمه وتعامله على جانب واحد من جوانب الحق لا يتعدّاه إلى غيره من الجوانب، وإنّما تكون عنده موهبة الاستجابة العقلية التي تمكّنه من التكيّف الإيجابي مع مواقف الحياة المختلفة، سواء كان هذا التكيّف بالتوسط، أم القابلية للتغيّر، أم الأخذ بأيسر الحلول.³¹

ولا يمكن أن يمتلك الداعية للمرونة في حلّ مختلف الأزمات ما لم يكن على بيّنة تامة بالواقع الذي يحياه، لأنّ الدراية بالواقع جزء من معرفة الحلول للمشكلة، واختيار الحلّ الأنسب يكون مركزه الأول هو التكيّف مع الواقع الذي بدت فيه المشكلة ومعرفة أيّ الحلول يناسبها.

وفي المنهج النبوي شواهد كثيرة يتجلّى فيها أثر الدّراية بالواقع في اختيار أنسب الحلول انطلاقاً من مبدأ المرونة في التعامل، وتطبيقاً لأصل الاستشارة والاستخارة، ما وقع في صلح الحديبية من تقديم تنازلات من أجل تحقيق مصالح كبرى، فأبدى ﷺ قبوله بالتفاوض واستعداده لقبول ما تطلبه قريش ما لم يخرج عن دائرة تعظيم حدود الله وحرمة بيته الحرام، مجسداً خاصية الثبات على المبدأ مع المرونة في التفاوض، وقد أثبتت السنوات اللاحقة صدق استشرف النبي ﷺ فتحول صلح الحديبية بعد أن بدا خيبة للمسلمين في بدايته إلى نصر عظيم، قويت به شوكة الإسلام.³²

ومن بين الشواهد على المرونة في التعامل مع الأزمات إدراكا منه ﷺ لواقعه المعيش حادثة الهجرة النبوية والتي تجلّت فيها المرونة في التعامل في الاستفادة من الخبرات مهما كان مصدرها ما لم تتعارض مع شرع الله، فاستنجاهه ﷺ لعبد الله بن أريقط وهو على دين قريش مثال على هذه المرونة، لكونه ذو خبرة ومهارة بمعرفة طرق الصحراء، فكونه على دين قريش مع هذه الخبرة وأمن حاله جعلته ﷺ يستفيد من درايته، ولم يكن كفره حائلاً في التعامل معه.³³

فهذه الشواهد وغيرها كثير تبرز المرونة التي كان يتسم بها المنهج النبوي في التعامل مع الواقع، وهذا المبدأ تحتجاجة الحركة الدعوية المعاصرة كواقع عملي وليس مجرد شعارات.

7- خاصية التدرج:

الكون كله قائم بأمر الله تعالى وفق نظام وترتيب دقيق، ليحصل الثبات والاستمرار، فكل شيء بقدر، والكون تحكمه سنن ماثورة قدرها الله سبحانه لتنظم وفقها كل المخلوقات بما فيها الإنسان، ومبدأ التدرج من بين السنن والمبادئ التي قامت عليها الشريعة الإسلامية، وهو مبدأ قرآني تجلت معالمه بوضوح في عديد الآيات، وفي ذلك يقول الشيخ القرضاوي: "... مراعاة سنة التدرج، جريا على سنة الله تعالى في عالم الخلق، وعالم الأمر، واتباعا لمنهج التشريع الإسلامي في فرض الفرائض من الصلاة والصيام وغيرهما، وفي تحريم المحرمات كذلك".³⁴

وقد راعى النبي ﷺ انطلاقا من إدراكه لمتغيرات واقع الدعوة الإسلامية هذا المبدأ في التبليغ، "وعلى الداعية تمثل منهج النبي ﷺ في التدرج في دعوته كما تدرج الأحداث أمامه، فلا يستعجل بها، ويسير بها عبر مراحل وخطوات مدروسة ويراعي في كل مرحلة منها أن لا يتجاوز التي قبلها، ويقدر لكل خطوة قدرها حتى يصل للخطوة التي بعدها..."³⁵.

ولعل من بين أهم المعالم التي يتضح فيها مبدأ التدرج في سنة وسيرة النبي ﷺ، هو المرحلة التي مرت بها الدعوة النبوية وفقا لمقتضيات كل مرحلة، حيث بدأ بالمرحلة السرية ودامت ثلاث سنوات كاملة وكان المقصد منها بناء القاعدة الصلبة القادرة على تحمل التحديات المستقبلية، ثم تجاوزها لمرحلة الجهر بالدعوة، وهي مرحلة الصدع بما أمر ﷺ من تبليغ بالدين الجديد، مع التحلي بضبط الناس وتجنب الدخول في مواجهات مع المجتمع القرشي، لتليها مرحلة الدفاع والمقاومة من خلال تشريع القتال، هذه المراحل على اختلاف زمانها ومكانها تنبئ عن منهج نبوي يتدرج وفق أحوال الزمان والمكان مع مراعاة أحوال الناس وواقعهم.

ومن المعالم التي يتجلى فيها بُعد التدرج النبوي في الدعوة هو بداية الدعوة بالأقربين من أهل البيت ثم أهل العشيرة ليتعداه فيما بعد إلى القبيلة ليكون الخروج بعدها خارج دائرة مكة وما حولها وصولا إلى المدينة، فالأمصار التي تليها وهكذا، وهي استراتيجية في توسيع دائرة المدعوين كلما تحقق وصول الدعوة إلى الفئة المستهدفة محليا، وهذا لأجل حماية منجزات تلك المرحلة مع الحفاظ عليها والعمل على تجاوزها لأكبر حيز مكاني، ولم يتحقق ذلك في المنهج النبوي إلا لما أدرك النبي ﷺ متغيرات كل زمان ومكان مع الإحاطة بالمعادلات النفسية والاجتماعية للمدعوين.

كما يظهر منهج التدرج في المنهج النبوي متعلقا بالأحكام الشرعية، فبدأت دعوته ﷺ ببناء المنظومة العقدية والعمل على ترسيخها في القلوب ليستقل بعدها إلى المنظومة التشريعية، وراعى

فيها مبدأ الانتقال من حكم لآخر، فبدأ بالصلاة ثم الزكاة فالصوم وهكذا كما في حديث معاذ لما بعثه لليمن.

ومن بين المعالم أيضا وسائل دعوة النبي ﷺ وأساليبها، دلالاتها على مراعاة التدرج ظاهرة، ومرحلة الظهور والتعريف (المرحلة المكية) كانت الدعوة فيها بالقول والبيان، ومرحلة الانطلاق والتأسيس (المرحلة المدنية الأولى) كانت الأولوية فيها للجهد والسنان، ومرحلة الاستقرار والانتشار (المرحلة المدنية الثانية) كانت الكتب والرسائل والبعوث، فهو ﷺ يستخدم منها مراعىا مناسبته للظرف الزماني والمكاني الذي يحيط به، فقدم الوسائل والأساليب وتدرج فيها، لأن لكل مرحلة ما يناسبها من الوسائل والأساليب.³⁶

فمن خلال هذه المعالم وغيرها تظهر الحاجة الواقعية لمبدأ التدرج في الدعوة إلى الله مع مراعاة أحوال المدعوين ضمانا لبلوغ الدعوة ونجاحها، ثم حفاظا على أتباعها وصونا لهم من التساقت، فمثل لنا منهج النبي ﷺ أعظم الأمثلة في ذلك عبر مختلف مراحل الدعوة النبوية، في مرحلتها المكية والمدنية حتى وصلت لمرحلة النصر والتمكين.

8- الفعالية في توظيف الطاقات:

إن من معالم إدراك فقه الواقع في المنهج النبوي هو تولية أصحاب الكفاءة في المناصب التي يكونون أهلا لها، فمعرفة النبي ﷺ بطبيعة أصحابه وبالمعادلة النفسية لكل واحد منهم، حيث "حرص على استيعاب الأتباع تربية، وتنظيما ورعاية، والعمل على استثمار طاقاتهم وإمكاناتهم بإيجابية وفعالية، ... وانطلاقا من واقعية الدعوة ومرونتها، فقد فسح المجال للاستفادة من كل الخبرات الفنية، والمهارات العلمية، وتوظيف كل الإمكانيات الفكرية والمادية، في مواجهة التحديات التي تعيق مسيرة الدعوة بفعالية كبيرة، لتصل إلى آفاقها الرحبة، ففي الإمكانيات الفكرية، برزت العبقرية القيادية في معرفة إمكانيات الرجال، ... عن طريق مبدأ الشورى، ففي غزوة بدر أخذ ﷺ برأي الحباب بن المنذر ﷺ في اختيار مكان الحرب³⁷، وفي الأحزاب أخذ برأي سلمان الفارسي ﷺ بحفر الخندق³⁸، وفي الحديبية أخذ برأي أم سلمة زوجته بنحر الهدي أمام أصحابه ليقصدوا بفعله ﷺ.³⁹

كما كان من منهجه ﷺ في إدراك فقه الواقع، مراعاة مؤهلات أصحابه وما يتمتعون به من دراية بالوظائف التي يوكل أمرها إليهم، فاختر مصعب بن عمير ﷺ ليكون سفيرا على المدينة⁴⁰، واختار معاذ ﷺ ليكون رسولا لليمن⁴¹، واستخلف عليا ﷺ على المدينة، وغير ذلك من المهام التي كان يكلف بها أصحابه بناء على مراعاة المؤهلات القيادية والنفسية لكل واحد منهم، وهذه سمة القائد

العارف بأتباعه، " والأمثلة كثيرة على نجاح الرسول ﷺ في توظيف كل الإمكانيات المتاحة بفعالية كبيرة، في مواجهة التحديات، وحسن ترشيدها لخدمة الدعوة، انطلاقاً من إحساسه الكبير بحجم المسؤولية الملقاة على عاتقه، ووضوح أهداف دعوته، ونبيل رسالته ... "42.

الخاتمة:

تحتاج الدعوة الإسلامية في الوقت الراهن إلى اتخاذ كل الأسباب والآليات للوصول للأهداف المنشودة، ولعل من الموجبات الراهنة لنجاح العمل الدعوي هو إدراك فقه الواقع، على اعتبار أن هذا الأخير يهدف لمعرفة ما به يكون التجديد ألا وهو الدين ممثلاً في الكتاب والسنة، كما يهدف لمعرفة من يكون له التجديد ألا وهو الإنسان موضوع التغيير، كما يهدف أيضاً هذا الفقه إلى معرفة كيف يكون التجديد، وهو الحاجة للمنهج الذي يستخدم في التغيير والإصلاح.

كما أن من خصائص فقه الواقع في العملية الدعوية هو قابليته للتطور والتجدد وحاجته لكل العلوم سواء منها علوم الوحي أم علوم الإنسان، انطلاقاً مما تقدم من هاتين المقدمتين، ومن خلال هذا العرض الموجز لمنهج النبي ﷺ في إدراك فقه الواقع من خلال ممارسته الشريفة للدعوة، وآليات تجلّي هذا البعد، تبين لنا أنه ينبغي قراءة السنة والسيرة النبوية قراءة حركية من أجل توظيفها في الممارسة الدعوية المعاصرة، بعيداً عن السرد القصصي، كما ينبغي الاستلهام من المنهج النبوي في التعامل مع الواقع من حيث المعرفة بأسباب نجاح الحركة الدعوية، ومعرفة منهج مواجهة التحديات المشكّلة للواقع الإسلامي والعالمي من خلال المنهج النبوي.

كما أن من ضرورات البعد الواقعي في الزاهن هو توظيف البعد المقاصدي في قراءة الواقع من خلال استقراء المنهج النبوي في التغيير والإصلاح، وهذا حتى لا تقرأ السنة قراءة تجزيئية ظاهرية، سواء من قبل التيارات الفكرية المعاصرة أم القديمة.

الحواشي والإحالات

- 1- الطيب برغوث: منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها، ط1 (1416هـ - 1996م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 465.
- 2- المرجع السابق: ص 466.
- 3- سورة الأنعام: الآية 55.
- 4- سورة البقرة: الآية 120.
- 5- سورة البقرة: الآية 146.
- 6- سورة التوبة: الآية 56.
- 7- البخاري: الصحيح، ت مصطفى ديب البغا، كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، دار ابن كثير، بيروت، ط 3 (1407هـ - 1987م)، 684/2.

البعد الواقعي في فقه التغيير على ضوء المنهج النبوي ————— د. أكرم بلعمري

- 8 - نص الحديث: عن جابر رضي الله عنه قال: خرجنا في سفر فأصاب رجلا منا حجر فشججه في رأسه؛ ثم احتلم. فسأل أصحابه. فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم. فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء؛ فاغتسل فمات. فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك. فقال: "قتلوه قتلهم الله؛ ألا سألوها إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب على جرحه خرقة ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده". - أبو داود: السنن، كتاب الصلاة، باب في المجروح يتيمم، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، دط، المكتبة العصرية، بيروت، 1/93.
- 9 - نص الحديث: عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رجل: يا رسول الله، لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول بنا فلان. فما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في موعظة أشد غضبا من يومئذ. فقال: "أيها الناس إنكم منفرون فمن صلى بالناس فليخفف فإن فيهم المريض والضعيف وذا الحاجة" - البخاري: كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره، 1/46.
- قد عقد محمد الوكيل في كتابه "فقه الأولويات" مبحثا متعلقا بالأولويات في السنة يرتبط ارتباطا وثيقا بمدى فقه الواقع ضمن المنهج النبوي. ينظر، محمد الوكيل: فقه الأولويات، دراسة في الضوابط، ط1 (1416 هـ - 1997 م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ص 88 وما بعدها.
- 10 - محمد البعياضي: فقه التخطيط المستقبل في السنة النبوية، ط1 (1432 هـ - 2011 م)، دار السلام، مصر، ص 53.
- 11 - عبد العزيز برغوث: المنهج النبوي والتغيير الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، قطر، موقع إسلام أون لاين.
- 12 - مسلم: الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، 4/2047.
- 13 - للتوسع في بيان معنى فقه الحالات، ينظر: عمر عبيد حسنة، من فقه الحالة، المكتب الإسلامي، ط1 (1425 هـ - 2004 م)، ص 9 وما بعدها.
- 14 - البخاري: الصحيح، كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، 3/1307.
- 15 - مسلم: الصحيح، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، 2/591.
- 16 - البخاري: الصحيح، كتاب المظالم، باب نصر المظلوم، 2/863.
- 17 - البخاري: الصحيح، كتاب الرقاق، باب في الأمل وطوله، 5/2358.
- 18 - البخاري: الصحيح، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، 1/59.
- 19 - أحمد بن حنبل: المسند، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2 (1420 هـ، 1999 م)، 42/144.
- 20 - عبد اللطيف الأسطل: مراعاة أحوال الناس في ضوء السنة النبوية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2008 م، ص 163 وما بعدها.
- 21 - أبو داود: السنن، كتاب الصوم، باب كراهيته للشباب، 2/312.
- 22 - البخاري: الصحيح، كتاب الأدب، باب كراهيته للشباب، 5/2267.
- 23 - البخاري: كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، 2/506.
- 24 - البخاري: كتاب الإيمان، باب إطعام الطعام من الإسلام، 1/13.
- 25 - البخاري: كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل، 1/17.
- 26 - ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، 1423 هـ، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 4/337.
- 27 - البخاري: الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من شبه أصلا معلوما بأصل مبین وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم حكمهما ليفهم السائل، 6/2667.

- 28 - البخاري: الصحيح، كتاب العلم، باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله، 61/1.
- 29- أبو داود: كتاب الطهارة، باب الوضوء بهاء البحر، 21/1.
- 30- مالك بن أنس: الموطأ، كتاب الجامع، باب ما جاء في حسن الخلق، 1327/5.
- 31 - يحيى بلال: نصوص قواعدية في السنة النبوية لإدارة الأزمات، الندوة السادسة للحديث الشريف، الإمارات، ص 413.
- 32 - محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة النبوية، دار الفكر، دمشق، ط 25، 1426 هـ، ص 230.
- 33 - المرجع نفسه: ص 134.
- 34 - يوسف القرضاوي: فقه الأولويات، ط 2 (1416 هـ - 1996 م)، مكتبة وهبة، مصر، ص 93.
- 35- علي الشنقيطي: استشراف المستقبل والتخطيط له وحاجة الدعوة والداعية إليه، الندوة الخامسة للحديث الشريف، الإمارات، ص 454.
- 36- استشراف المستقبل والتخطيط له، المرجع السابق، ص 456.
- 37 - صفى الرحمن المباركفوري: الرحيق المختوم، دار الهلال، بيروت، ط 1، دت، ص 191.
- 38 - محمود شيت خطاب: الرسول القائد، دار الفكر، بيروت، ط 6 (1422 هـ - 2002 م)، ص 228.
- 39 - عهاد الدين خليل: دراسة في السيرة، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1425 هـ، ص 191.
- 40 - الرسول القائد: المرجع السابق، ص 66.
- 41 - محمد الغزالي: فقه السيرة، تخريج الأحاديث: محمد ناصر الدين الألباني، دار القلم، دمشق، ط 1، 1427 هـ، ص 452.
- 42- عمار دهماني: منهج النبي ﷺ في مواجهة التحديات، رسالة ماجستير، جامعة باتنة، 2009م، ص 215.



The realistic dimension in the fiqh of change in light of The Prophetic Method

By: Dr. Akram Belamri

Institute of Islamic Sciences -Eloued University



Abstract:

The present topic aims at studying the aspects of realism in the biography of the Prophet Mohamed-peace and mercy be upon him. The topic has been studied through defining realism, then showing its presence in the sunnah of the prophet Mohamed-peace and mercy be upon him. The aspects of realism emerged in the approach of the prophet in the call (Daawa) through his knowledge of people's problems, especially when he answers questions, or when he finds a solution to the various crises. These aspects appeared also in the use of the competences in important and difficult responsibilities, and the adoption of the gradient rule in everything, whether the legislation or the call (Daawa).

Keywords: The real dimension, The Prophetic Method, the biography of the Prophet.



الحق في سلامة الجسم بين القدسية والضرورة الطبية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

بقلم

د / رابع فغور (*)



ملخص

يعتبر الحق في سلامة الجسم من الحقوق المقدسة التي تثبت للشخص بمجرد وجوده كحق الحياة، والحرية، والمساواة، لهذا يطلق عليها الحقوق للصيقة بالشخصية، فهي تتقرر محافظةً على الذات الأدمية، وبدونها لا يكون الإنسان آمناً على حياته وسلامته وحرية ونشاطه، والحق في سلامة الجسم يدخل في حفظ النفس وهو من المقاصد الكلية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وحرصاً من الفقه الإسلامي والقانون الجزائري على حماية هذا الحق جُنِّدت وسائل عديدة للمحافظة عليه، وإبعاد كل ما من شأنه أن يلحق ضرراً به أو يهدد سلامته.

غير أنّ هذا الحق ليس على إطلاقه بل ترد عليه بعض التقييدات حيث لا تبقى السلامة الجسدية حقاً مقررّاً للإنسان؛ بل هناك أحوال يبيح فيها الفقه الإسلامي والقانون الجزائري المساس بسلامة الجسم استعمالاً للحق، ومن هذه الأحوال أنه يباح للطبيب المساس بجسم المريض بقصد العلاج وتحقيق الشفاء، إلا أنّ تلك الإباحة تبقى نسبية وليست مطلقة، لما قد يترتب عليها من تجاوزات.

ونظراً لأهمية الحق في سلامة الجسم كونه مقترناً بالحق في الحياة، الذي يعدّ من أسمى حقوق الإنسان المعترف بها شرعاً وقانوناً، وبما أنّ جسم الإنسان قد يكون عرضةً لمختلف الانتهاكات والاعتداءات، وذلك بالنظر إلى التطور المذهل والسريع في مجال العلوم الطبية، فقد وصل الطب إلى أنواع جديدة من العلاجات والجراحات لم تكن منتشرة من قبل، كعمليات التجميل وزراعة الأعضاء وغيرها، ممّا ترتّب عليه بالمقابل زيادة في المساس بهذا الحق، كنتيجة طبيعية لزيادة الأعمال الطبية التي لها مساس بجسم الإنسان، فكان من اللازم معرفة مكانة هذا الحق وسبل حمايته ومدى

(*) دكتوراه في الشريعة والقانون - كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

rabe.h.faghour@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/10 تاريخ القبول: 2018/06/24

جامعة الوادي - الجزائر <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

مشروعية العمل الطبي في الجسم البشري في كل من الفقه الإسلامي والقانون الجزائري. لذلك فإنّه ومن خلال هذه الدراسة سنحاول بيان المقصود بالحق في سلامة الجسم، ومكانته، وبيان أساس إباحة العمل الطبي فيه، ثمّ نتطرّق إلى الضمانات الواردة على العمل الطبي حفاظاً على سلامة جسم المرضى، وكل ذلك يكون مقارناً بين ما جاء في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري.

الكلمات المفتاحية: الحق في سلامة الجسم؛ الأعمال الطبية؛ الضمانات؛ أساس الإباحة.

مقدمة

لقد أفرز التطور العلمي ميلاد أجيال جديدة لحقوق الإنسان تتماشى وهذا التطور، وذلك بعد الجيل الأول المتمثّل في الحقوق المدنية والسياسية، والجيل الثاني المتمثّل في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والجيل الثالث الذي يضمّ حقوق جماعية، حيث أنّ عجلة التطور البيوطبي دفعت برجال الفقه والقانون والطب للحديث عن أجيال جديدة لحقوق الإنسان، ومن أبرز هذه الحقوق: الحق في سلامة جسم الإنسان، الذي يُدرس ضمن حقوق الشخصية، والتي تنصّ عليها مختلف الشرائع المساوية، ومختلف دساتير وقوانين دول العالم، حيث يعتبر هذا الحق من الحقوق اللصيقة بشخص الإنسان، إذ يتعلق بالكيان المادي لتلك الشخصية، والذي يكمن في ذلك الجسد باعتباره مصدر جميع أنشطته.

ونظراً لأهمية هذا الحق كونه مقترناً بالحق في الحياة، الذي يعدّ من أسمى حقوق الإنسان المعترف بها شرعاً وقانوناً، وبما أنّ جسم الإنسان قد يكون عُرضة لمختلف الانتهاكات والاعتداءات، وذلك بالنظر إلى التطور المذهل والسريع في مجال العلوم الطبية، فقد وصل الطب إلى أنواع جديدة من العلاجات والجراحات لم تكن منتشرة من قبل، كعمليات التجميل والاستنساخ وزراعة الأعضاء وغيرها، ممّا ترتّب عليه بالمقابل زيادة في المساس بهذا الحق، كنتيجة طبيعية لزيادة الأعمال الطبية التي لها مساس بجسم الإنسان، فكان من اللازم معرفة مكانة هذا الحق وسبل حمايته ومدى مشروعية العمل الطبي في الجسم البشري في كل من الفقه الإسلامي والقانون الجزائري.

ومن هذا المنطلق جاءت هذه المداخلة بعنوان "الحق في سلامة الجسم بين القدسية والضرورة الطبية". دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، حيث لا يخفى على أحد ما يحظى به جسم الإنسان من حماية قانونية بالغة الأهمية في زماننا المعاصر، سواء في القانون الوضعي أو في الفقه الإسلامي، لذلك فإن دراسة هذا الموضوع تتطلب التعرّض أولاً لمدلول هذا المصطلح من وجهة الفقه الإسلامي والقانون الوضعي. ولما كانت سلامة الإنسان في جسده ليست على إطلاقها؛ بل هناك بعض الاستثناءات التي ترد عليها ومن بينها الأعمال الطبية، كان لا بد من

الحق في سلامة الجسم بين القدسية والضرورة الطبية... د. رابح فغور

التطرق إلى أساس إباحة العمل الطبي في الجسم البشري والضمانات الواردة عليه، حتى لا يخرج عن إطاره الإنساني بوضع قيود وعقوبات لكل من سولت له نفسه العبث بجسد الإنسان؛ ذلك أنّ غاية الطب حفظ الصحة الموجودة واستعادة العافية المفقودة. وبناءً على ذلك ارتأيت تقسيم هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث، وفقاً لما يأتي:

- المبحث الأول: تعريف الحق في سلامة الجسم.
- المبحث الثاني: مكانة الحق في سلامة الجسم
- المبحث الثالث: أساس إباحة العمل الطبي في الجسم البشري.
- المبحث الرابع: الضمانات الواردة على العمل الطبي.

المبحث الأول: تعريف الحق في سلامة الجسم

يتضمّن هذا المبحث دراسة المفهوم الاصطلاحي للحق في سلامة الجسم من وجهة الفقه الإسلامي أولاً، والقانون الوضعي ثانياً، وفقاً للآتي:

المطلب الأول: الحق في سلامة الجسم في الفقه الإسلامي

إنّ مصطلح "الحق في سلامة الجسم" هو مصطلح قانوني متداول لدى رجال القانون خصوصاً في المجال الجنائي، وقد درسه الفقهاء المسلمون في باب الجنائيات، وبالتحديد الجنائية على ما دون النفس أو الجنائية على الأطراف أو الجراح⁽¹⁾.

حيث عرّف فقهاء الشريعة الإسلامية الجنائية على ما دون النفس بأنها: "كل فعل محرّم وقع على الأطراف أو الأعضاء سواء أكان بالقطع، أم بالجرح، أم بإزالة المنافع"⁽²⁾. وهذا التعريف جامع لما تناوله الفقهاء في هذا الباب من مصطلحات تدلّ على الجنائية على ما دون النفس، وهو يدلّ على أنّ هذه الجنائية قد تقع من الشخص على نفسه بأن يقطع عضواً من أعضائه، أو قد تقع من الغير.

وعرّفها عبد القادر عودة بقوله: "هي كل أذى يقع على جسم الإنسان من غيره، فلا يؤدّي بحياته... فيدخل فيه الجرح والضرب والعصر وقص الشعر وشفته وغير ذلك"⁽³⁾. وما يلاحظ على هذا التعريف أنّه أوسع وأشمل من الأول فقد اشتمل على جميع أنواع الاعتداء التي تقع من الغير على جسم الإنسان ولم يكتف بها أشار إليه التعريف الأول، غير أنّه قصر وقوع الجنائية على ما دون النفس من الغير فقط.

وبالتالي يمكن الأخذ بهذا التعريف. أي تعريف عبد القادر عودة. مع زيادة أنّ الجنائية على ما دون النفس قد تقع من الشخص على نفسه.

ولما كان مصطلح "الحق في سلامة الجسم" مصطلح قانوني، لم نقف على تعريف محدد له في الفقه الإسلامي، وبما أن الفقهاء قد أطلقوا على أفعال الاعتداء على الحق في سلامة الجسم بالجناية على ما دون النفس وأعطوا لها تعريفات مختلفة، فإنه بناءً على تلك التعريفات يمكن وضع مفهوم تقريبي للحق في سلامة الجسم في الفقه الإسلامي.

ومنه فإن الحق في سلامة الجسم هو: "حق من حقوق الإنسان المختلفة وهو من الحقوق المشتركة، التي يجتمع فيها مقصد الشارع الحكيم في تحقيق مصلحة المجتمع ومصلحة الفرد، يكون بمقتضاه ثبوت ووجوب تمتع جسم الإنسان بالحماية من كل أنواع الاعتداء أو الإيذاء التي تهدد سلامته" (4).

وعليه فإن هذا الحق مرتبط بالمقاصد الشرعية، فهو يندرج ضمن مقصد حفظ النفس، ولذلك فإن الحفاظ على هذا الحق يعني الحفاظ على بقاء النفس، وهذا ما يؤكده الطاهر ابن عاشور في قوله: "يلحق بحفظ النفس من الإتلاف حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي ينزل إتلافها منزلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس، مثل: الأطراف التي جعلت في إتلافها خطأ الذببة الكاملة" (5).

وبناءً على ذلك يتضح لنا أن حماية الحق في سلامة الجسم يلحق بمقصد حفظ النفس وهذا الحق من الحقوق المشتركة، التي يجتمع فيها مقصد الشارع في تحقيق مصلحة المجتمع ومصلحة الفرد (6).

المطلب الثاني: الحق في سلامة الجسم في القانون الوضعي

إن الحق في سلامة الجسم في القانون الوضعي يُعتبر من حقوق الإنسان المختلفة التي لها صلة مباشرة بشخصية الإنسان، كالحق في الحياة والحق في الأمن، وهي حقوق لصيقة بشخص الإنسان تثبت له بمجرد وجوده، ولمجرد كونه إنساناً، ولذا أطلق عليها الحقوق الطبيعية أو حقوق الإنسان (7).

ولقد أورد فقهاء القانون عدّة تعريفات لهذا الحق، حيث عرّفه الفقيه الفرنسي Merle Philippe بأنه: "le droit de la protection contre les actes buchantes corps humain" أي: "حق الحماية ضد الأفعال الماسّة بجسم الإنسان" (8).

فهذا التعريف يعتبر الحق في سلامة الجسم مصلحة يحميها القانون ضد الأفعال التي تمس سلامة الجسم.

وعرّفه الدكتور محمود جلال ثروت بقوله: "كفالة حق الإنسان في أن تسير أعضاء الحياة في جسمه سيراً طبيعياً، وذلك بأن تؤدّي الأعضاء وظائفها الطبيعية، وبأن تظل هذه الأعضاء كاملة

غير منقوصة، وبألا تلحق الجسم آلام بدنية"⁽⁹⁾. وهذا التعريف ركز على عناصر الجسم محل الحماية الجنائية¹⁰.

وفي هذا المعنى يقول الدكتور نجيب حسني: "هو المصلحة التي يحميها القانون في أن تسير الوظائف الحيوية في جسم الإنسان على النحو الطبيعي، وأن يظل محتفظاً بتكامله الجسدي متحرراً من الآلام البدنية"⁽¹¹⁾. وهذا التعريف يؤكد أن الحق في سلامة الجسم مصلحة قانونية محمية، بمقتضاها يجب تمتع جسم الإنسان بالسير الطبيعي لوظائفه الحية، وعدم الإخلال بتكامله، وعدم إدخال الآلام عليه.

كما عرفه الدكتور محمد زكي بأنه: "حقّ جوهرى يتصل اتصالاً لازماً بأصل الحقوق جميعاً، وهو الحق في الحياة، إذ يتوقف على حماية هذا الحق [الحق في سلامة الجسم] تأمين الحق الأساسي وهو حق الإنسان في الحياة، ويستلزم أن يكون الجسم حياً، وجرائم الإيذاء عموماً، كالضرب والجرح وإعطاء المواد الضارة والتعدي والإيذاء (...)، من الجرائم المخصصة لحماية حق الإنسان في سلامة جسمه"⁽¹²⁾.

وهذا التعريف يبرز مكانة الحق في سلامة الجسم مقارنةً بأصل الحقوق الأساسية وهو الحق في الحياة، فهو يأتي مباشرة بعد الحق في الحياة، كما يبين الحماية الجنائية المقررة له، ويؤكد كذلك على أن هذا الحق يكون للجسم الحيّ بخلاف الميت.

وعرفه الدكتور نصر الدين مروك بقوله: "الحق في سلامة الجسم هو المصلحة التي لصاحبه في أن يظل جسمه مُتخذاً صورةً أو وضعاً معيناً... ويعترف له القانون بمصلحته في أن يظل محتفظاً بهذا الشعور، ومصلحته هذه هي حقه في سلامة الجسم، والشعور الذي يتلقاه الشخص حينما يكون جسمه في صورة أو وضع معين هو شعور بقدر من الارتياح، ومصدر الارتياح هو التحرر من الآلام الجسدية، وقدر الارتياح يتحدد على أساس النسبة بين الآلام التي يكابدها وتلك التي لا يكابدها، وهذا القدر يقل إذا زادت هذه النسبة ويزيد إذا قلت"⁽¹³⁾. والملاحظ على هذا التعريف أنه يتفق مع المفاهيم السابقة كون الحق في سلامة الجسم هو مصلحة قانونية محمية، في أن تسير الحياة في الجسم على النحو الطبيعي، وفي أن يحتفظ بتكامله وأن يتحرر من الآلام البدنية.

وعليه فإنّ هذه التعاريف كلّها تدور حول معنى واحد، وهو أنّ هذا الحق عبارة عن مصلحة قانونية محمية، فهو من أهم الحقوق الأساسية المعترف بها قانوناً، وقد درس رجال القانون هذا الحق في المجال الجنائي، وبالتحديد ضمن باب جرائم الاعتداء على الأشخاص أو أعمال العنف العمدية وغير العمدية.

وتظهر هذه الأهمية القانونية في جوانب الحماية المتعددة التي كفلها القانون بمختلف فروعها خصوصاً القانون الجنائي، وكون هذا الحق من الحقوق المشتركة يعني أنه ليس شخصياً من حق الفرد فقط؛ بل لأفراد المجتمع الحق في ذلك أيضاً، كما أن هذه المفاهيم تؤكد على ضرورة حماية الحق في سلامة الجسم من خلال ضمان سير الحياة في الجسم على النحو الطبيعي، وفي أن يحتفظ الجسم بتكامله وأن يتحرر من الآلام البدنية⁽¹⁴⁾.

وبالتالي فإنه بعد عرض هذه التعريفات، يمكن القول بأن التعريف المختار هو التعريف الذي أورده محمود نجيب حسني؛ نظراً لاختصاره وإفادته المعنى العام لهذا الحق، كما أنه تناول الجوانب المتعددة له من كونه مصلحة محمية بالقانون مع ذكر العناصر التي يتكون منها.

وعليه بعد تعريف الحق في سلامة الجسم في كل من الفقه الإسلامي والقانون الوضعي يمكن أن نستنتج ما يلي:

- طبيعة الحق في سلامة الجسم كمصطلح يُعتبر قانوني التسمية كباقي حقوق الإنسان، وقد اعتبره الفقه الإسلامي من المقاصد الضرورية وهو مقصد حفظ النفس، وحرّم كل الأفعال الماسّة به من خلال تحريم أفعال الجناية على ما دون النفس.

- أن هذا الحق يعدّ مصلحة مشتركة في القانون الوضعي، كما أنه من الحقوق المشتركة بين الله والعبد في الفقه الإسلامي، وبالتالي لا يمكن الاستئثار به كمصلحة شخصية فكل فرد في المجتمع من حقه أن يتمتع بالسلامة الجسدية الكاملة.

- يُعتبر هذا الحق من الناحية الجنائية محمياً من كل أفعال الاعتداء التي تمسّ بالسلامة الجسدية، فقد درسه الفقهاء المسلمون ضمن باب الجناية على ما دون النفس، أما في القانون الجنائي فهو يُدرس ضمن باب الجرائم الواقعة على الأشخاص أو جرائم الإيذاء المختلفة، كالجرح والضرب وإعطاء المواد الضارة... إلخ.

- يمكن القول بأنه لا يوجد مفهوم واضح ودقيق وشامل للحق في سلامة الجسم؛ وذلك لاختلاف آراء الباحثين حول هذا الحق، فمنهم من يطلق عليه الحق في السلامة الشخصية، ومنهم من يلحقه بالحق في الحياة ويجعله تابعاً ومكملاً له، ومنهم من يقرّنه بالحرية الشخصية⁽¹⁵⁾.

المبحث الثاني: مكانة الحق في سلامة الجسم

إنّ الحق في سلامة الجسم هو من الحقوق التي تثبت للشخص بمجرد وجوده، كحق الحياة، والحرية، والمساواة، لهذا يطلق عليها الحقوق اللصيقة بالشخصية، فهي تنقّرر محافظةً على الذات الأدمية⁽¹⁶⁾، وبدونها لا يكون الإنسان آمناً على حياته وسلامته وحرّيته ونشاطه، والحق في سلامة

الجسم يدخل في حفظ النفس، وهو من المقاصد الكلية.
وستتناول في هذا المبحث مكانة هذا الحق في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، وذلك في
المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: مكانة الحق في سلامة الجسم في الفقه الإسلامي

تبرز مكانة الحق في سلامة الجسم في الفقه الإسلامي من خلال ما أكدته الآيات القرآنية، وما
جاء في السنة النبوية والمقاصد الشرعية، وهذا ما سنبينه في الفروع الآتية:

الفرع الأول: الحق في سلامة الجسم في القرآن الكريم

تتضح مكانة الحق في سلامة الجسم في القرآن الكريم من خلال الدعوة إلى الحفاظ على النفس
البشرية بصفة عامة، وعدم إلقاءها في التهلكة⁽¹⁷⁾، وبالتالي الحفاظ على السلامة الجسدية، والتصريح
الواضح بتحريم جميع أفعال الاعتداء على الحق في سلامة الجسم بصفة خاصة، ومن ذلك تحريم
أفعال الجناية على ما دون النفس، لذلك شرع الله تعالى القصاص كجزاء لمن يعتدي على هذا الحق،
وهذا ما جاء من خلال قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ
بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا﴾⁽¹⁸⁾.

قال الطبري: "ويعني بقوله (كُتِبْنَا): فرضنا عليهم فيها أن يحكموا في النفس إذا قتلت نفساً بغير
حق بالنفس، يعني: أن تقتل النفس القاتلة بالنفس المقتولة... وفرضنا عليهم فيها أن
يَفَقُّوا العين التي فقأ صاحبها مثلها من نفسٍ أخرى بالعين المفقوءة، ويُجِدَع الأنف بالأنف،
ويُقَطِّع الأذن بالأذن، ويُقَلِّع السنَّ بالسنِّ، ويقتص من الجرح غيره ظلماً للمجروح"⁽¹⁹⁾.

فهذه الآية نزلت في بني إسرائيل لتؤكد الحق في السلامة الجسدية، وأنه حق قديم لصيق بحسم
الإنسان، والوجوب هنا يعني الإلزام بتطبيق القصاص كجزاء لمن يعتدي على السلامة الجسدية للغير.
قال القرطبي: "هذه الآية تدلّ على جريان القصاص فيما ذكر..."⁽²⁰⁾.

ولعلّ هذه الآية أكثر الآيات دلالة على مكانة الحق في السلامة الجسدية، فقد تكلمت عن عقوبة
جريمة القتل التي تعتبر انتهاكا للحق في الحياة، كما تكلمت عن عقوبة المساس بالسلامة الجسدية
المتتمثلة من الجانب الجنائي في أفعال الجناية على ما دون النفس، وفي هذا تشريع رباني لتوفير الحماية
اللّازمة للحق في سلامة الجسم، وذلك بتحريم كل الأفعال التي من شأنها المساس بالسلامة
الجسدية للإنسان والعقوبة على ذلك بالمثل.

ومن الآيات التي تؤكد على مكانة الحق في سلامة الجسم وتحث على الحفاظ على النفس، قوله

تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (21). أي: "لا يكلف الله أحداً فوق طاقته، وهذا من لطفه تعالى بخلقه، ورأفته بهم وإحسانه إليهم..." (22).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (23). وفي ذلك يقول البغوي: "قيل الباء في قوله تعالى: "بأيديكم" زائدة يُريد ولا تُلْقُوا بأيديكم أي: "أنفسكم إلى التهلكة"، عبر عن النفس بالأيدي... وقيل: الباء في موضعها، وفيه حذف، أي: لا تُلْقُوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة أي: الهلاك، وقيل "التهلكة": كل شيء يصير عاقبته إلى الهلاك" (24).

ومن لواحق النفس جسم الإنسان، لهذا ينبغي للإنسان ألا يكلف نفسه وجسمه بالمشقات والأعمال التي لا يطيقها، حتى لا يؤدي بنفسه إلى الهلاك، وبذلك يحافظ على سلامته الجسدية. كما أن هناك آيات عديدة دعا فيها القرآن الكريم إلى الحفاظ على السلامة الجسدية، في حالة الإكراه أو الضرورة؛ لأن الدين الإسلامي دين يسر لا عسر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (25)، أي: "يريد الله بكم اليسر يباحة الفطر في السفر ولا يريد بكم العسر" (26).

ولذلك فالإسلام يُراعي الحالة الجسدية الضعيفة للإنسان، فكانت الأحكام والتكاليف الشرعية تتسم بالخفة واليسر، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (27). وهناك آيات أخرى كثيرة تُبرز مكانة هذا الحق لا يسع المقام لذكرها، لذلك فقد اقتصرنا على ذكر البعض منها، والتي لها علاقة مباشرة بالموضوع.

الفرع الثاني: الحق في سلامة الجسم في السنة النبوية

لقد تناولت السنة النبوية في العديد من الأحاديث الشريفة أهمية، ومكانة الحق في سلامة الجسم، وضرورة حمايته، ويتضح هذا من خلال تحريم المساس بجسم الإنسان، حيث قال صلى الله عليه وسلم: "فَإِنَّ دِمَائِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بِلَدِكُمْ هَذَا شَهْرِكُمْ هَذَا" (28)، وقال أيضاً: "لَا تَحَاسِدُوا وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا... كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ" (29).

جاء في سبيل السلام: "إخباراً بتحريم الدماء والأموال والأعراض، وهو معلوم من الشرع علماً قطعياً" (30). وهذا دليل على حرمة جسم الإنسان، حيث يقتضي عدم المساس به بأي شكل قد يؤثر على كرامته وسلامته.

وقال صلى الله عليه وسلم كذلك: "أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ" (31). قال الصنعاني: "فيه

دليل على عظم شأن الإنسان، فإنه لا يقدم في القضاء إلا الأهم⁽³²⁾، ولذلك فإن الاعتداء على جسم الإنسان يقضي بالمسؤولية والمحاسبة يوم القيامة؛ بل يعدّ من أول الأمور التي يُقضى فيها يوم القيامة بين الناس، وهذا ما يؤكد أهمية ومكانة الحق في سلامة الجسم في السنة النبوية.

ولقد حرّمت السنة النبوية الظلم بصفة عامة، حيث قال صلى الله عليه وسلم: "الظلم ظلمات يوم القيامة"⁽³³⁾، قال الصنعاني: "الحديث من أدلة تحريم الظلم وهو يشمل جميع أنواعه، سواء كان في نفس أو مال أو عرض، في حق مؤمن أو كافر أو فاسق"⁽³⁴⁾.

ولاشك أن الاعتداء على السلامة الجسدية للآخرين هو نوع من أنواع الظلم، لذلك فإن الحديث يؤكد بطريق غير مباشر على أهمية توفير سلامة الإنسان الجسدية، وعدم إلحاق الظلم به الذي قد يلحق بجسمه ضررا، كالاغتداء عليه بالضرب، أو الجرح، أو بأي وسيلة من شأنها المساس بهذه السلامة.

وفي هذا دلالة قاطعة على تحريم الظلم الذي يقع على نفوس الآخرين، والذي يمسّ حقهم في السلامة الجسدية، والحديث حرّم المساس بها حتى وإن كان المستهدف كافرا أو فاسقا.

كذلك لا يجوز التعذيب أو الإكراه البدني، حيث قال صلى الله عليه وسلم: "إن الله يُعذب الذين يُعذبون الناس في الدنيا"⁽³⁵⁾. والتعذيب عادةً يقع على جسم الإنسان فهو محرّم في الدين الإسلامي، كما حرّمت السنة النبوية الضرر بصفة عامة، فقد جاء في الحديث: "لا ضرر ولا ضرار من ضار، ضره الله ومن شاق شق الله عليه"⁽³⁶⁾.

قال الصنعاني: "أي: من أدخل على مسلم مضرّة في ماله أو نفسه أو عرضه بغير حق ضارّه الله، أي جازاه من جنس فعله، وأدخل عليه المضرّة، والمشاقّة... أي: من نازع مسلماً ظلماً وتعدياً أنزل الله عليه المشقّة جزاءً وفاقاً، والحديث تحذير من أذى المسلم بأي شيء"⁽³⁷⁾.

والمسّاس بالسلامة الجسدية يُعتبر ضرراً يحاسب الإنسان على فعله، كما جاءت الأحاديث النبوية لتدعو إلى عدم إرهاب النفس بكثرة الطاعات والتبتل في ذلك، وإعطاء الجسم حقه من الراحة، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا عبد الله، ألم أخبر أنّك تصوم النهار وتقوم الليل"، فقلت: بلى يا رسول الله، قال: "فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقا، وإن لعينك حقا، وإن لزوجك عليك حقا"⁽³⁸⁾.

قال ابن حجر: "قوله (باب حق الجسم في الصوم) أي: على المتطوع، والمراد بالحق هنا المطلوب، أعم من أن يكون واجبا أو مندوبا، فأما الواجب فيختص بها إذا خاف التلف وليس مرادا هنا"⁽³⁹⁾.

وهذا يؤكد على ضرورة منح الجسم قسطاً من الراحة، بعدم الإكثار من الصوم ولو كان من باب التطوع، وهذا يدل على مراعاة الشريعة الإسلامية للحق في سلامة الجسم.

الفرع الثالث: الحق في سلامة الجسم في المقاصد الشرعية

تظهر أهمية ومكانة هذا الحق في التشريع الإسلامي، من خلال إدراجه ضمن المقاصد الشرعية وبالتحديد مقصد حفظ النفس⁽⁴⁰⁾، فالمقصد العام من التشريع الإسلامي هو جلب المصالح ودرء المفاسد⁽⁴¹⁾، وهذه المصالح مرتبة ترتيباً منطقياً يعكس أهميتها في الحفاظ على الحياة، بما فيها الحق في السلامة الجسدية، من ضرورية إلى حاجية إلى تحسينية⁽⁴²⁾، ولذلك فإن حفظ هذا الحق أمر ضروري للحفاظ على مقصد حفظ النفس إذ يعتبر مكملاً له، ولا استغناء عنه إذا أردنا تحصيل الحفاظ على مقصد حفظ النفس، ولقد أكد ابن عاشور على مكانة هذا الحق كونه يندرج ضمن مقصد حفظ النفس في قوله: "ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي يُنزل إتلافها إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس، مثل الأطراف التي جُعِلت في إتلافها خطأً الدية كاملة"⁽⁴³⁾.

فحفاظاً على الحق في سلامة الجسم، جاء التأكيد على تحريم المساس بالسلامة الجسدية، ويظهر هذا في تحريم أفعال الاعتداء على جسم الإنسان بكل الصور، كما تكون المحافظة على الحق في سلامة الجسم أيضاً من جانب الحاجيات، بالتمتع بالمأكولات والمشروبات والملبوسات... إلخ، ومن جانب التحسينيات، بالمطالبة بإزالة النجاسات وتشريع جميع أنواع الطهارات⁽⁴⁴⁾.

ومن هنا تتضح المكانة التشريعية للحق في سلامة الجسم، ولذلك كان من الواجب الحفاظ على هذا الحق من جانب الوجود ومن جانب العدم على السواء⁽⁴⁵⁾.

مما سبق يتبين لنا أن الحق في سلامة الجسم في التشريع الإسلامي، يُعتبر جزءاً من مقصد حفظ النفس، وتتعلق به الأحكام الخاصة بهذا المقصد، من حيث المحافظة عليه سواء من جانب الوجود أو العدم "فحفظ النفس لا يكون من الهلاك فقط بل من كل ما يضر الإنسان من قريب كأكل السموم والقاذورات، أو من بعيد كتناول الخمر والمخدرات"⁽⁴⁶⁾.

المطلب الثاني: مكانة الحق في سلامة الجسم في القانون الجزائري

ويقصد بالقانون الجزائري في هذا المطلب: الدستور، والقانون الجنائي بشقيه قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجزائية، حيث حرص المشرع الجزائري وكغيره على إدراج نصوص قانونية خاصة بالاعتراف بحقوق الإنسان وحمايتها، سواء في تشريعاته الأساسية أو في تشريعاته العادية⁽⁴⁷⁾.

ولهذا كان حق الإنسان في سلامة جسمه، من أول الحقوق التي تحرص كافة التشريعات على حمايتها من الاعتداءات التي تقع عليها، ومن ذلك تحريم الجرح والضرب المفضي إلى عاهة مستديمة والضرب البسيط⁽⁴⁸⁾.

وسنبيّن فيما يلي مكانة الحق في سلامة الجسم في القانون الجزائري، في كل من الدستور، وقانون العقوبات، وقانون الإجراءات الجزائية.

الفرع الأول: الحق في سلامة الجسم في الدساتير الجزائرية

يعدّ الدستور من أهم مصادر حماية حقوق الإنسان، فهو يتضمّن في غالب الأحيان قسماً خاصاً بأهم حقوق وحرّيات المواطنين على مستوى كل دولة، ولا يكاد يخلو دستور من التأكيد على ضرورة احترام الحق في سلامة الجسم.

ولقد تناولت الدساتير الجزائرية⁽⁴⁹⁾ على تعاقبها، مبدأ حرمة الكيان المادي والمعنوي للإنسان وحرمة إساءة معاملة المسجونين بدنيا ومعنويا، كما كفلت الحماية القضائية للاعتداء على الحق في سلامة الجسم.

فنصّت المادة 10 من دستور 1963م⁽⁵⁰⁾ في فقراتها 1، 5، 8 على ما يلي "إن الأهداف الأساسية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية هي:

- الدفاع عن الحرية والاحترام لكرامة الكائن البشري...

- إدانة التعذيب وكل مساس مادي أو معنوي لكامل كيان الكائن الأدمي..."

ونصّ دستور 1976م⁽⁵¹⁾ في الفصل الرابع والذي عنوانه "الحرّيات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن"، في المادة 71 منه على ما يلي: "يعاقب القانون على المخالفات المرتكبة ضد الحقوق والحرّيات وعلى كل مساس بالسلامة البدنية للإنسان..."

كما أفرد دستور 1989م⁽⁵²⁾ الفصل الرابع للحقوق والحرّيات، ونصّ في مواده على تقرير الحق في سلامة الجسم، وإبراز مضمونه وعناصره، فالمادة 31 منه نصّت على أنّ: "الحرّيات السياسية وحقوق الإنسان والمواطن مضمونة..."

ونصّت المادة 32 على أنّ: "الدفاع الفردي عن طريق الجمعية عن الحقوق الأساسية للإنسان وعن الحرّيات الفردية والجماعية مضمون".

كما نصّت المادة 33 على أنّه: "تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة الإنسان ويحظر أي عنف بدني أو معنوي".

ونصت المادة 34 على أنه: "يعاقب القانون على المخالفات المرتكبة ضد الحقوق والحريات وعلى كل ما يمس سلامة الإنسان البدنية والمعنوية".

ثم جاء الدستور الجزائري لسنة 1996م⁽⁵³⁾ ونص أيضا على وجوب احترام حقوق الإنسان وأفرد لذلك فصلاً كاملاً، فجاء في المادة 32 منه: "الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن مضمونة...".

ونصت المادة 39 على: "تضمن الدولة عدم انتهاك حرية الإنسان ويحظر أي عنف بدني أو معنوي أو أي مساس بالكرامة".

وجاءت المادة 35 مؤكدة على العقوبة في حالة الاعتداء على هذا الحق بنصها: "يعاقب القانون على المخالفات المرتكبة ضد الحقوق والحريات وعلى كل ما يمس سلامة الإنسان البدنية والمعنوية".

يتضح من هذه المواد الدستورية المختلفة أن الدولة الجزائرية ومنذ الوهلة الأولى للاستقلال، أولت أهمية بالغة لحماية الحق في سلامة الجسم، ومرّد ذلك يعود لمعاناة الشعب الجزائري من أجل حرّيته، وما سلّط عليه من أصناف التعذيب والإيذاء، إبان فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر⁽⁵⁴⁾.

فالدساتير الجزائرية المتعاقبة أبرزت مكانة خاصّة للحق في سلامة الجسم، حيث أكدت على أنه حق مشروع لكل فرد، وهو مصلحة قانونية محمية من طرف الدولة، تستوجب في حالة الاعتداء عليه فرض العقوبة على ذلك.

الفرع الثاني: الحق في سلامة الجسم في قانون العقوبات الجزائري

يأتي قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجزائية مُفسّرين للأحكام التي تضمنها الدستور، وبالتالي لا يجوز لهذين القانونين بأي حال من الأحوال، أن يخالفا الدستور وإلا تعرّضا للإلغاء طبقاً لمبدأ دستورية القوانين، ورغم اختلاف القوانين من دولة إلى أخرى باختلاف أنظمتها السياسية، والاقتصادية والاجتماعية، إلا أنّها تشترك في حكم واحد، هو أنّ المشرع أثناء سنّه للقوانين يراعي حقوق الإنسان⁽⁵⁵⁾.

ويعدّ قانون العقوبات⁽⁵⁶⁾ أقرب التشريعات العادية لفكرة حقوق الإنسان، لما يتضمنه من ضمانات للحقوق والحريات، والتي من بينها "الحق في سلامة الجسم"، وذلك بتعريض متتهك هذا الحق للإدانة والعقوبة وهذا ما سار عليه قانون العقوبات الجزائري⁽⁵⁷⁾، من خلال النصّ على تجريم بعض أفعال الاعتداء التي تقع على الجسم والعقاب عليها، ومن ذلك فعل الاعتداء بالضرب، والجرح، وإعطاء المواد الضارة، وأفعال العنف والتعدي.

كما تبرز هذه الحماية أيضًا في القيود الموضوعية على أسباب الإباحة، التي بمقتضاها يجوز المساس بالسلامة الجسدية، وهذه القيود في حقيقة الأمر تعدّ ضمانات لحماية هذا الحق، حيث نصّت المواد من 254-263 من قانون العقوبات الجزائري على الجنايات والجرح ضد الأشخاص، وهي بذلك تحوي "الحق في سلامة الجسم"، وهذا كله اعتبارًا من أنّ الحق أو المصلحة المعتدى عليها هو سلامة جسم الإنسان، فوجب تحديد العقوبة اللاّزمة والمناسبة على حسب درجة الاعتداء.

والملاحظ أنّ المشرّع الجزائري قد جعل النصوص التي تحمي الحق في سلامة الجسم تالية مباشرة للنصوص التي تحمي الحق في الحياة، والجمع بين النصوص الخاصّة بالقتل والنصوص الخاصّة بالضرب والجرح، ينبئ عن العلاقة الوثيقة القائمة في ذهن المشرّع بين الحق في الحياة والحق في سلامة الجسم، وهذه العلاقة تبرز أهمية الحق في سلامة الجسم ومكانته⁽⁵⁸⁾.

"فالحق في الحياة هو المصلحة التي يحميها القانون في أن يظل الجسم مؤدياً القدر الأدنى من وظائفه التي لا غنى عنها... أمّا الحق في سلامة الجسم فهو المصلحة التي يحميها القانون في أن يظلّ الجسم مؤدياً كل وظائفه على النحو العادي الطبيعي"⁽⁵⁹⁾.

ومن ثمّ تتضح العلاقة بين الاعتداء على الحق في الحياة والاعتداء على الحق في سلامة الجسم، فالأول اعتداء يعطل وظائف الحياة في الجسم تعطيلًا كليًا أبدياً، والثاني يعطل هذه الوظائف تعطيلًا جزئيًا أبدياً كان أو وقتياً.

ولهذا فإنّ مكانة الحق في سلامة الجسم في قانون العقوبات تتمثّل في كون هذا الحق مصلحة محمية، وذلك بتجريم الاعتداء على جسم الإنسان والمساس به؛ لأنّ جسم الإنسان في هذا القانون يعتبر محلّ الحماية في الجرائم الواقعة على الأشخاص، والعقاب على ذلك بمختلف أنواع العقوبات القانونية.

الفرع الثالث: الحق في سلامة الجسم في قانون الإجراءات الجزائية الجزائري

إنّ أهمية قانون الإجراءات الجزائية لا تكمن فقط في مجرد القواعد الشكلية، التي تنظّم إجراءات الدعوى العمومية والتنظيم القضائي، لاستعمال حق الدولة في العقاب والكشف عن حقيقة الجريمة بعيداً عن احترام حرية وسلامة المتّهم؛ بل تجب معاملته باحترام سلامته الجسدية، وتأكيد ضماناتها في جميع مراحل الإجراءات الجنائية؛ لأنّ هذه الأخيرة من شأنها أن تمسّ بطبيعتها الحق في سلامة الجسم في سبيل البحث عن الحقيقة، التي يثبت من جرائمها براءة المتّهم أو إدانته⁽⁶⁰⁾.

وبالرجوع إلى قانون الإجراءات الجزائية الجزائري⁽⁶¹⁾، نجده قد أعطى مكانة مهمّة للحق في سلامة الجسم، وذلك من خلال نصّه على بعض ضمانات المتّهم أثناء المراحل المختلفة للدعوى

العمومية، وتظهر هذه المكانة أيضا من خلال المبادئ التي تعدّ أساسًا تنضبط به الإجراءات الجزائية، حتى لا تزيغ عن السياسة الجنائية للتشريع الجنائي، وجُلّ هذه المبادئ تخدم مبدأ الشرعية الإجرائية، الذي يعتبر أهم الضمانات في تحقيق السلامة الجسدية.

فطبقا للقاعدة المشهورة "الشخص بريء حتى تثبت إدانته" فإنه يجب معاملة المشتبه فيه معاملة إنسانية، فيحق لهذا الشخص أن يتصل بأهله، وأن يُجرى له الفحص الطبي متى طلبه، كما أنه لا يتابع، ولا يوقف، ولا يحتجز، إلا في الحالات المحددة في القانون⁽⁶²⁾. حيث يتضمن هذا القانون مجموعة من النصوص، تعتبر بمثابة ضمانات لحماية الحق في سلامة الجسم، وهي مجموعة أحكام إجرائية، أوردها المشرع الجزائري في حالة الاشتباه بشخص معين أو اتهامه بارتكاب جريمة ما، ومن أهم هذه الضمانات⁽⁶³⁾:

- وجوب معاملة المشتبه فيه أو المتهم معاملة إنسانية تحمي سلامته الجسدية، وحماية سلامته الجسدية أثناء مراحل الإثبات الجنائي، ابتداءً من القبض إلى الحبس الاحتياطي (المؤقت) إلى الاستجواب، واستبعاد الوسائل التي من شأنها المساس بالسلامة الجسدية⁽⁶⁴⁾.

المبحث الثالث: أساس إباحة العمل الطبي في الجسم البشري

شهد علم الطب تقدماً كبيراً في هذا الزمن، واتسعت آفاق المعرفة بصورة مذهلة، حيث توصل اليوم إلى ابتكارات وتقنيات أشبه ما تكون بالخيال، أدت إلى القضاء على الكثير من الأمراض المستعصية، التي كانت تؤدّي بحياة الملايين من البشر.

وفي مقابل هذا التطور الهائل والانتصار الكبير في القضاء على كثير من الأمراض، ترتب على تعقيد الأجهزة الطبية وخطورة الوسائل العلاجية، مخاطر جديدة مسّت بالسلامة الجسدية للأفراد، وترجع خطورة الأعمال الطبية لكونها تتعلق بحقوق ومصالح الإنسان في حياته وجسده، والتي تعدّ من المقاصد الأساسية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، لذلك نجد أنّ كل من الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري، قد اعترفا بحق الطبيب في ممارسة عمله واعتباره مباحاً، رغم ما قد يشتمل عليه من الاعتداء على الحق في سلامة الجسم للمريض، وذلك متى كان القصد منه علاج المريض⁽⁶⁵⁾. والسؤال المطروح هو ما أساس هذه الإباحة؟

للإجابة على هذا السؤال ارتأيت تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، أتناول في المطلب الأول أساس إباحة العمل الطبي في الفقه الإسلامي، وفي المطلب الثاني أساس إباحة العمل الطبي في القانون الجزائري.

المطلب الأول: أساس إباحة العمل الطبي في الفقه الإسلامي

أجمع فقهاء الشريعة الإسلامية على أن تعلّم الطب من فروض الكفاية، وأتّه واجب حتوي على كل شخص أن يتعلّمه، ولا يسقط عنه إلا إذا قام به غيره⁽⁶⁶⁾.

وقد أباحت الشريعة الإسلامية الأعمال التي يباشرها الطبيب بالرغم من مساسها بسلامة جسم المرضى؛ لأنّها لا تهدر مصلحة الجسم بل تصوّنها⁽⁶⁷⁾، ومن ثمّ انتفت علة الاعتداء فثبتت الإباحة.

وعلى الرغم من اتفاق الفقهاء على رفع المسؤولية الجنائية عن الطبيب الذي أدّى عمله إلى نتائج ضارة بالمرضى، إلا أنّهم اختلفوا في تعليل رفع هذه المسؤولية، وتحديد الأساس الفقهي الذي تستند إليه إباحة الأعمال الطبية إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب الحنفية إلى القول بأنّ الأعمال التي يباشرها الطبيب على جسم المريض، تعدّ من المباحات ولا يمكن أن يَأْثَمَ على إتيانها، فالمسؤولية الطبية ترتفع لسببين⁽⁶⁸⁾:

1- الضرورة الاجتماعية: وذلك لأنّ الحاجة ماسّة إلى عمل الطبيب، وهذا يقتضي تشجيعه وإباحة العمل له، ورفع المسؤولية الجنائية عنه حتّى لا يحمّله الخوف من هذه المساءلة على عدم مباشرة عمله، وفي هذا ضرر عظيم بالجماعة.

2- إذن المريض بممارستها على جسمه أو إذن وليّه⁽⁶⁹⁾.

وعليه فإنّ أساس إباحة الأعمال الطبية عند الحنفية، هو الضرورات الاجتماعية وحاجة المرضى إلى العلاج، كما أنّ إذن المريض بإتيان الأعمال الطبية على جسمه ينتج أثره في إباحة هذه الأعمال.

المذهب الثاني: يرى المالكية بأنّ مشروعية الأعمال الطبية التي يباشرها الأطباء على المرضى تستند إلى أمرين:

1- إذن الإمام بممارسة الطبيب لعمله، لأنّ إذن الحاكم يبيح للطبيب الاشتغال بالتطبيب.

2- إذن المريض، لأنّ إذن المريض يبيح للطبيب أن يفعل بالمرضى ما يرى فيه صلاحه⁽⁷⁰⁾.

المذهب الثالث: وهو مذهب الشافعية⁽⁷¹⁾ والحنابلة⁽⁷²⁾، حيث ذهبوا إلى القول بأنّ الطبيب حينما يمارس الأعمال الطبية على جسم المريض، إنّما يبتغي من وراء ذلك تحقيق الشفاء للمريض من العلل والأسقام التي أصابته، وفضلا عن ذلك فالطبيب يأتي عمله بإذن من المريض مباشرة، وعليه فإنّ علة رفع المسؤولية الجنائية عن الطبيب هي:

1- إذن المريض في العلاج.

2- قصد الطبيب علاج المريض وعدم قصد الإضرار به⁽⁷³⁾.

إذن فالقول لدى الحنابلة والشافعية هو أنّ المسؤولية لا تتوافر في حق الطبيب بمناسبة ممارسته لعمله الطبي، متى مارس هذه الأعمال بإذن من المريض وقصد شفائه.

يتّضح من خلال هذه الآراء التي قال بها الفقهاء في مجال تحديد الأساس الشرعي الذي تستند إليه إباحة الأعمال الطبية، أنّهم قد أسسوا هذه الإباحة على إذن الشرع، وإذن المريض، وإتباع الطبيب لأصول العمل الطبي، وهذا الأساس قد راعى مضمون الحق في سلامة الجسم على نحو سليم.

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين⁽⁷⁴⁾ إلى القول بأنّ الأساس الصحيح والراجح في إباحة عمل الطبيب وعدم ترتّب المسؤولية عليه هو إذن الشرع، إذ إنّ هذه الإباحة ترجع إلى القواعد والقوانين الشرعية التي تنظم مهنة الطب، فالشريعة الإسلامية عندما رخصت للطبيب بأن يزاول هذه المهنة، فقد أذنت له بأن يعمل كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الشفاء، فإذا فعل الطبيب ما يجوز فعله فلا يُسأل عن الضرر الحادث ولو كان سبباً له⁽⁷⁵⁾. "وبالتالي فإنّ إذن الشرع هو الذي أنشأ سبب الإباحة، أما القيود الأخرى كإذن المريض، وسلامة قصد الطبيب، والضرورة الاجتماعية، فلا تعدوا أن تكون شروطاً يجب توافرها، وعوامل مباشرة، تُمكن الطبيب من عمله بالرخصة التي حوّله الشارع إياها؛ ذلك أنّ الشارع قدّر أنّ العمل الطبي أو الجراحي وإن مسّ جسم المريض، فإنّه يحفظ مصلحته ومصلحة الشرع في صيانة حياة الناس ونفوسهم"⁽⁷⁶⁾.

المطلب الثاني: أساس إباحة العمل الطبي في القانون الجزائري

لقد تعدّدت النظريات والآراء في أساس إباحة العمل الطبي عند أهل القانون ويمكن إجمالها في ثلاثة اتجاهات رئيسية⁽⁷⁷⁾.

الاتجاه الأول: يذهب إلى القول بأنّ أساس الإباحة هو رضا المريض بالعمل الطبي أو الجراحي، والرضا عند أصحاب هذا الرأي يعني تنازل المريض عن الحماية التي يقرّها القانون لجسمه⁽⁷⁸⁾، فتنتفي بذلك عن العمل الطبي صفة الاعتداء على حق يحميه القانون، ويكون بذلك مباحاً.

الاتجاه الثاني: ذهب أنصار هذا الرأي إلى القول بأنّ الطبيب لا يعاقب لانتفاء القصد الجنائي لديه في قيام جريمة الجرح والضرب؛ ذلك أنّ إرادته لم تتجه إلى الإضرار بصحة المريض، وإنّما اتّجهت إلى شفائه وتحليصه من آلامه⁽⁷⁹⁾.

الاتجاه الثالث: يرى أنصار هذا الرأي أنّ إباحة الأعمال التي يباشرها الأطباء على أجسام المرضى، تستند إلى ترخيص القانون لهؤلاء الأطباء بمباشرة مهنة الطب، والعلة في هذه الإباحة هي أنّ الطبيب

يستعمل حقًا مقرراً بمقتضى القانون؛ فالقانون خوّل بمقتضى الأحكام التي وضعها لتنظيم مهنة الطب حق المساس بأجسام المرضى، ولو حصل ذلك بإجراء العمليات الجراحية مهما بلغت⁽⁸⁰⁾.

والقانون رخص الأعمال الطبية لأنها لا تنتج اعتداء على الحق في سلامة الجسم، وأنها وإن مسّت مادة الجسم فهي لم تؤذ ولم تهدر مصلحته بل صانتها، ومن ثمّ لم تنتج اعتداء على الحق الذي يحميه القانون⁽⁸¹⁾. وبناءً على ذلك فإنّ الترخيص القانوني للطبيب بمزاولة عمله، هو الأساس للإعفاء من المسؤولية الجنائية، وبهذا أخذ غالبية فقهاء وشراح القانون، حتّى وإن أدّى العمل الطبي إلى موت المريض أو زيادة آلامه، إذا ما التزم الطبيب في عمله بالأصول والقواعد العلمية والفنية، وكان هدفه العلاج وشفاء المريض⁽⁸²⁾.

أما بالنسبة لموقف القانون الجزائري وبخصوص أساس إباحة العمل الطبي، فقد نصّت المادة 197 من قانون حماية الصحة وترقيتها⁽⁸³⁾ في فقرتها الأولى على أنه: "تتوقف ممارسة مهنة الطبيب والصيدي وجراح الأسنان على رخص يسلمها الوزير المكلف بالصحة بناءً على الشروط التالية: أن يكون طالب هذه الرخصة حائزاً حسب الحالة على إحدى الشهادات الجزائرية، دكتوراه في الطب، أو جراح الأسنان، أو صيدلي، أو شهادة أجنبية معترف بمعادلتها....". ويتضح من هذا النص أنّ المشرع الجزائري يؤسّس إباحة مباشرة العمل الطبي والجراحي على الترخيص القانوني الذي يُسلم من وزير الصحة، وعن طريق هذا الترخيص يستطيع الأطباء مباشرة جميع الأعمال التي يجيزها هذا الإذن، كإحدى تطبيقات إباحة المساس بسلامة الجسم استعمالاً للحق. كما يتضح أيضاً أنّ مشروعية الأعمال الطبية والجراحية لا تستند إلى شهادة الطب، بقدر ما تستند إلى الترخيص بمزاولة المهنة الطبية أو الجراحية⁽⁸⁴⁾.

إذن يجب فيمن يأتي العمل الطبي أو الجراحي، أن يكون مرخصاً له قانوناً بمزاولة مهنة الطب، وهذه الرخصة تمنح له من وزارة الصحة، ولكن ما يجب أن يلاحظ هنا هو أنّ مجرد الحصول على المؤهل الدراسي لا يعني الحصول على الترخيص القانوني، فالأمران مختلفان فقد لا يحصل صاحب المؤهل الدراسي على الترخيص، ومن ثم لا يستطيع ممارسة مهنة الطب، والعلة من اشتراط الترخيص لمزاولة مهنة الطب أو الجراحة، تكمن في أنّ القانون لا يثق في غير من رخص لهم بالعلاج، إذ هم في تقديره الذين يستطيعون القيام بعمل طبي، يطابق الأصول العلمية ويتّجه في ذاته إلى شفاء المريض⁽⁸⁵⁾.

وكل شخص يخرج عن هذه القاعدة، يعدّ ممارسة مهنة الطب بطريقة غير شرعية حسب أحكام المادة 214 من قانون حماية الصحة، التي تنصّ على أنه: "يعدّ ممارسة للطب وجراحة الأسنان

والصيدلة ممارسة غير شرعية... كل شخص يمارس عمل الطبيب أو جراح الأسنان، دون أن تتوفر فيه الشروط المحددة في المادة 197 من هذا القانون⁽⁸⁶⁾ أو خلال مدة المنع...".
وعليه نخلص مما تقدم إلى القول بأنّ المشرع الجزائري في إباحته للعمل الطبي والجراحي، قد ساير الاتجاه الثالث والذي أسنده إلى الترخيص القانوني.

المبحث الرابع: الضمانات الواردة على العمل الطبي

لما كانت ممارسة الأعمال الطبية من أفعال الاعتداء على الحق في سلامة الجسم، التي أباحها كل من الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، كان لابد من الموازنة بين المحافظة على حق الإنسان في سلامة جسمه كحق أصيل، وإباحة هذه الأعمال الطبية كأعمال لها أهمية كبيرة في مجال محافظتها على سلامة جسم الإنسان. وبناءً على ذلك سيدرس هذا المبحث أهم الضمانات التي قررها كل من الفقه الإسلامي والقانون الجزائري على ممارسة الأعمال الطبية؛ ذلك أن طبيعة هذه الأعمال تستوجب المساس المباشر بجسم المريض بقصد العلاج والشفاء، وعليه فسنتقّسه إلى مطلبين، نتناول في المطلب الأول الضمانات الواردة على العمل الطبي في الفقه الإسلامي، ثم نتطرق في المطلب الثاني إلى الضمانات الواردة على العمل الطبي في القانون الجزائري، وذلك وفقاً للآتي:

المطلب الأول: الضمانات الواردة على العمل الطبي في الفقه الإسلامي

إنّ لجسم الإنسان حرمة خاصّة في الفقه الإسلامي، تقتضي منع المساس به، إلا لأغراض شرعية كالتداوي قصد طلب الشفاء، ولذلك فإنّ التداوي مأمور به شرعاً حفظاً للنوع البشري لقوله صلّى الله عليه وسلّم: "تَعْم، يَا عِبَادَ اللَّهِ تَدَاوُوا، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً إِلَّا دَاءً وَاحِدًا هُوَ الْهَرَمُ"⁽⁸⁷⁾. وتعلّم الطب في الإسلام من فروض الكفاية التي يتعين على طائفة من الأمة القيام به، وإلا أئمت جميعها، ولمّا كانت ممارسة الأعمال الطبية لا تخلو من المساس بالسلامة الجسدية للمريض، فقد أحاطها الفقه الإسلامي بمجموعة من الضمانات لحماية الحق في سلامة الجسم، وفيما يلي بيان لأهمها:

أولاً. مباشرة العمل الطبي من أهل الاختصاص: يجب أن يباشر العمل الطبي مختصّ فيه، وهذا لتجنب من لا يتقن هذه المهنة، فينبغي أن يكون القائم به حاذقاً بصيراً عارفاً⁽⁸⁸⁾، حيث اشترط فقهاء الشريعة الإسلامية في الطبيب أو الجراح أن يكون من ذوي حذق في صناعته وله بها علم ومعرفة، فالقاعدة الشرعية تقتضي أنّ من يزاول علماً أو عملاً لا يعرفه، يكون مسؤولاً عن الضرر الذي يصيب الغير نتيجة هذا العمل⁽⁸⁹⁾.

وبذلك فإنّ من يقوم بأعمال الطبّ والجراحة في الفقه الإسلامي، يجب أن يكون ذا صفة تؤهّله للممارسة عمله كطبيب أو كجراح، وبدون هذه الصفة لا يستطيع أن يكون أهلاً للممارسة الأعمال الطبية، وهذا يعتبر إحدى الضمانات لحماية جسم الإنسان، فلا تمارس الأعمال الطبية إلاّ من أهل الاختصاص.

ثانياً. إذن المريض أو وليّه: يُشترط في الفقه الإسلامي لإباحة الأعمال الطبية التي يباشرها الأطباء على المريض، أن يأذن بها المريض، ويجب أن يكون الإذن صريحاً من المريض إذا كان بالغاً، وإذا كان قاصراً يشترط الإذن من وليّه، إلاّ في الحالات الخطيرة التي يتدخّل فيها الطبيب بغير إذن المريض⁽⁹⁰⁾. جاء في المعنى: "وإن قُطِعَ طرفاً من إنسان فيه أكلة أو سلعة⁽⁹¹⁾ بإذنه وهو كبير عاقل فلا ضمان عليه، وإن كان المقطوع صبيّاً أو مجنوناً وقطعها أجنبيّ فعليه القصاص لأنّه لا ولاية له عليه، وإن قطّعها وليّه وهو الأب أو الوصيّ أو الحاكم أو أمينه أو المتوليّ عليه، فلا ضمان عليه لأنّه قصد به مصلحة⁽⁹²⁾". وهذا يدلّ بوضوح على ضرورة الإذن من المريض، وهي ضمانته لحماية الحق في السلامة الجسدية.

ثالثاً. أن يكون القصد هو العلاج: إنّ العمل الطبي في الإسلام له غايته التي أبيض من أجلها، لذا كان متعيّناً على من يأتيه أن يستهدف تحقيق هذه الغاية، وهي علاج المريض ورعاية مصلحته⁽⁹³⁾. فلا يجوز للطبيب أن يأتي عمله بقصد الأذى والإضرار الجسديّ أو النفسيّ بالمريض⁽⁹⁴⁾، وإلاّ تحوّل عمله إلى نطاق عدم المشروعية.

فإذا كان عمل الطبيب يعدّ من المباحات إذا استهدف تحقيق شفاء المريض، فإنّ تجاوزه لهذا القصد بأن يستهدف غرضاً آخر كأن يقصد قتل المريض، يجعل من عمله غير مستند لحق من الحقوق الشرعية ويسأل عنه جنائياً ومدنياً، فيسأل هنا وفقاً لقصده فإذا تعمّد الضرر يقتص منه⁽⁹⁵⁾.

رابعاً. اتباع أصول المهنة الطبية: يشترط فيمن يشخصون المرض ويصفون الدواء أو يقومون بالجراحة التي قد تنطوي على الاعتداء على الحق في سلامة الجسم، أن يكونوا ذوي مهارة في صناعتهم، وعلى درجة عالية من البصيرة والمعرفة، وأن تكون أعمالهم على وفق الرسم المعتاد، والقواعد التي يتبعها أهل الصنعة في مهنة الطب⁽⁹⁶⁾. فلا يجوز للطبيب أن يُقدم على ممارسة الطب إلاّ إذا كان على دراية وتجربة، لقوله صلى الله عليه وسلّم: "... ولا حكيم إلاّ ذو تجربة⁽⁹⁷⁾".

فإذا اجتهد الطبيب وكان عمله ضمن حدود المشروعية دون أن يحصل منه خطأ فاحش بيّن، فلا يترتب عليه إثم ولا مسؤولية⁽⁹⁸⁾.

جاء في شرح الحرّثي: "والطبيب إذا زاد على القدر المطلوب المأذون فيه تعمّداً، فإنّه يقتص منه

بقدرٍ ما زاد⁽⁹⁹⁾. وفي ذلك ضمانا لحماية الحق في سلامة الجسم للمريض أمام أي تعسّف يصدر عن الطبيب.

خامسا. ترتّب المسؤولية الجنائية على الطبيب: الأصل أنّ الطبيب لا يُسأل جنائيا ولا مدنيا عن نتيجة أفعاله، التي يمارسها على المريض ما دام قائما بعمله على وجهه المشروع، يقول ابن عابدين: "ولا ضَمَانٌ عَلَى حَجَّامٍ وَلَا بَزَّاعٍ⁽¹⁰⁰⁾ وفَصَادٌ لَمْ يَتَجَاوَزِ الْمَوْضِعَ الْمَعْتَادَ، فَإِنْ جَاوَزَ ضَمِينِ الزِّيَادَةِ كُلِّهَا.... لِأَنَّ فِعْلَهُمْ لَا يَتَقَيَّدُ بِشَرَطِ السَّلَامَةِ"⁽¹⁰¹⁾.

فإذا لم يلتزم الطبيب بالضوابط التي تقتضيها منه مهنته، يعتبر مسؤولا عن أخطائه خاصة إذا كان ليس من أهل الاختصاص، لذلك فهو ضامن لقوله. صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ تَطَبَّبَ وَلَا يُعَلِّمُ مِنْهُ طَبِّبٌ فَهُوَ ضَامِنٌ"⁽¹⁰²⁾، قال ابن قيم الجوزية: "وقوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- "مَنْ تَطَبَّبَ" ولم يقل "من طبّب" لأنّ لفظ التفعّل يدلّ على تكلّف الشيء والدخول فيه بعسر وكلفة، وأنّه ليس من أهله"⁽¹⁰³⁾، فقد دلّ هذا الحديث على اعتبار المسؤولية الطبية التي عبّر عنها بأثرها، وهو وجوب الضمان على هذا النوع ممّن يدّعي الطب وهو جاهل به، وهو عام يشمل من تطبّب بجراحة أو غيرها من فروع الطب، ويدخل فيه من كان في حكم الأطباء كالمحلّلين والمرضى والمصورين بالأشعة⁽¹⁰⁴⁾. فإذا ثبت تعدّي الطبيب في المساس بالسلامة الجسدية جاز القصاص⁽¹⁰⁵⁾؛ لأنّ آية القصاص في قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ أَنْفَسَ بِأَنْفُسِهِ﴾⁽¹⁰⁶⁾، عامّة تشمل الطبيب وغيره. كما ترتّب في حقه المسؤولية عند الخطأ، جاء في التاج والإكليل: "فإن أخطأ كأن تزلّ يد الخاتن أو يقلع غير الصّرس التي أمر بها فهّي من جنّاية الخطأ إن كان من أهل المعرفة"⁽¹⁰⁷⁾. بالإضافة إلى ذلك ترتّب المسؤولية الأخروية على فعل الاعتداء على الحق في السلامة الجسدية للمريض خاصة إذا توصل الأمر إلى إزهاق النفس، وهذا يعدّ جريمة قتل نفس.

فهذه الضمانات التي وضعها الفقه الإسلامي تساهم في حماية الحق في سلامة الجسم للمريض، ممّا يؤكد على رعاية الشريعة الإسلامية لهذا الحق في المجال الطبي.

المطلب الثاني: الضمانات الواردة على العمل الطبي في القانون الجزائري

اعترف المشرّع الجزائري بمهنة الطب، ونظّم كيفية ممارستها بواسطة القانون رقم 85-05 المؤرخ في 16 فيفري 1985م والمتعلّق بحماية الصحة وترقيتها، والقانون في إجازته لهذه الأعمال يكشف عن العلة في إباحتها، فهي أعمال لا تؤدّي إلى الاعتداء على سلامة الجسم، لأنها وإن مسّت مادته، فهي تهدف إلى صيانة الصحة أو التقليل من حدّة الألم أو المرض أو حسن أداء الأعضاء

لوظائفها، وهي كلّها تصون الحق في سلامة الجسم وإن مسّت سلامته الظاهرية⁽¹⁰⁸⁾.

وقد أحاط المشرّع الجزائري ممارسة الأعمال الطبية بمجموعة من الضمانات التي تحمي هذا الحق وهي لا تختلف عن الضمانات التي أقرّها الفقه الإسلامي، لذا سوف نبحثها باختصار فيما يأتي:

أولا. الترخيص بمزاولة العمل الطبي: سبق القول بأنّ أساس إباحة الأعمال الطبية التي تباشر على جسم المريض في القانون الجزائري، هو الترخيص القانوني، حيث يُعطى هذا الترخيص لطائفة معينة من الأشخاص يطلق عليهم الأطباء في شكل ترخيص من وزير الصحة يجيز لهم مباشرة الأعمال الطبية، والطبيب هو من كان أحد خريجي كلية الطب، وحاصل على مؤهل دراسي تسمح له بموجبه قوانين البلاد ممارسة مهنة الطب⁽¹⁰⁹⁾.

حيث يمنح وزير الصحة في الجزائر الترخيص لمن تتوافر فيه الشروط التي يحددها القانون لمباشرة الأعمال الطبية والمنصوص عليها في المادة 197 من قانون حماية الصحة وترقيتها الجزائري⁽¹¹⁰⁾.

وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ المشرع الجزائري قد استهدف بهذا الترخيص منع الأشخاص الذين يدعون الطب من مباشرة الأعمال الطبية، وإقبال غير ذوي الاختصاص والتجربة على مزاولة هذه الأعمال؛ لما تنطوي عليه من مساس بسلامة جسم المريض، فإذا تمّت ممارسة هذه المهنة بدون ترخيص قانوني يتعرّض صاحبها للعقوبة المقررة قانونا لذلك⁽¹¹¹⁾.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ القانون الجزائري لا يكتفي بالمؤهل الدراسي لإباحة مزاولة الأعمال الطبية، وإنّما يشترط كذلك الحصول على الترخيص القانوني الذي يجيز هذه الأعمال.

ثانيا. رضا المريض: لا يكون العمل الطبي مباحًا إلا إذا رضي به المريض، فالقانون لا يجبر المرضى على التداوي، ولا يجيز للأطباء إجبارهم على ذلك، احترامًا لما لجسم الإنسان من حصانة، وفي هذا الصدد نصت المادة 154 من قانون حماية الصحة وترقيتها الجزائري في فقرتها الأولى على أنّه: "يقدم الطبيب العلاج الطبي بموافقة المريض أو من يخوّلهم القانون إعطاء موافقتهم على ذلك...".

فلا بد من الحصول على رضا المريض سواء كان ذلك صراحةً أو ضمّنًا، أمّا إذا كانت حالة المريض لا تسمح له بإبداء رأيه، فيكون القرار لمن يمثله قانونا⁽¹¹²⁾.

أمّا في حالات الضرورة وحين يتعدّد الحصول على رضا المريض أو من يمثله فإنّ الطبيب يباشر العمل الطبي من تلقاء نفسه⁽¹¹³⁾ دون الحاجة للحصول على رضا، وهذا ما أكّده الفقرة الثانية من المادة 154 من القانون السابق، والتي نصت على أنّه: "... يقدم الطبيب العلاج الطبي تحت مسؤوليته الخاصّة، إذا تطلّب الأمر تقديم علاج مستعجل لإنقاذ حياة أحد القصر أو أحد

الأشخاص العاجزين عن التمييز أو الذين يستحيل عليهم التعبير عن إرادتهم ويتعذر الحصول على رضا الأشخاص المخولين أو موافقتهم في الوقت المناسب....".

ثالثا. مراعاة أصول العمل الطبي: لكي يكون عمل الطبيب المرخص له بالعلاج من المشرع مكتمل الإباحة، يجب أن يراعي أصول المهنة وقواعدها وأن يحترم الشروط التنظيمية المتعلقة بها، فإذا قام الطبيب بأداء عمله على نحو لا يتفق والأصول العلمية المتعارف عليها في علم الطب، فإنه يعد مسؤولاً عن نتائج عمله أيًا كانت درجة المساس الذي نال فيه جسم المريض، ويسأل جنائياً عن أفعاله ولا يكون هناك مجال للقول بتوفر الإباحة في عمله⁽¹¹⁴⁾.

ويجب أن يتوفر لدى الطبيب كل الوسائل العلمية الطبية التي تحقق الغرض وإلا كان عمله غير متسق مع الأصول الطبية⁽¹¹⁵⁾ وهذا ما أكدته المادة 14 من مدونة أخلاقيات الطب الجزائرية⁽¹¹⁶⁾، حيث جاء فيها: "يجب أن تتوفر للطبيب أو الجراح... في المكان الذي يمارس فيه مهنته تجهيزات ملائمة ووسائل تقنية كافية لأداء هذه المهنة، ولا ينبغي للطبيب أو الجراح بأي حال من الأحوال أن يمارس مهنته في ظروف من شأنها أن تضرّ بنوعية العلاج أو الأعمال الطبية".

رابعا. أن يكون القصد هو علاج المريض: ينبغي أن يكون الهدف والقصد من العمل الطبي هو علاج المريض وشفائه أي تخليصه من آلامه، وتحسين حالته الصحية، وهذا تطبيقاً لشروط حسن النية وهو وجوب اتجاه إرادة من يستعمل الحق إلى الغاية التي من أجلها قرّر القانون الحق له⁽¹¹⁷⁾.

فالأجل هذه الغاية أباح المشرع الجزائري المساس بسلامة جسم المريض، وبناءً على ذلك إذا انتفى قصد العلاج لدى الطبيب بأن يقصد أمراً أو غاية أخرى، كإجراء العلاج بقصد القيام بتجربة علمية مثلاً، فإن ذلك يعد الفعل عن أسباب التبرير ويعدّ عندها عملاً غير مشروع، لمساسه بالسلامة الجسدية للمريض، ومن ثم يظل الفعل خاضعاً لنص التجريم⁽¹¹⁸⁾.

وهذا يؤكد حرص المشرع الجزائري على ضمان الحماية للحق في سلامة الجسم، الخاصة بالمرضى الذين هم تحت ممارسة الأعمال الطبية بكل أشكالها ومراحلها المختلفة، ولهذا فإن أي عمل يخالف الأهداف الطبية النبيلة يعدّ مساساً بالسلامة الجسدية.

خامسا. ترتب المسؤولية الجنائية على الطبيب: إذا كان عمل الطبيب مخالفاً للقانون الواجب تطبيقه في الميدان الطبي فإنه يسأل جنائياً عن ذلك، كأن يمارس مهنة الطب بدون رخصة تبيح له ذلك، أو إذا ثبت خطؤه أو إهماله في المساس بالسلامة الجسدية للمريض وكان من الممكن تجنب هذا الخطأ، ولذلك فإن القانون يرتب المسؤولية الجنائية على الطبيب الذي يخالف نظام المهنة الطبية⁽¹¹⁹⁾.

وعليه فإنه يتابع جنائيا إذا قصد فعلا غير العلاج، أو تسبب في القتل أو الجرح خطأ، أو تسبب في المرض أو أدى إلى عجز كلي عن العمل لمدة تتجاوز 3 أشهر؛ بسبب الرعاية أو عدم الاحتياط أو عدم الانتباه أو الإهمال أو عدم مراعاة الأنظمة، وهذا ما نصت عليه المواد: 288-289 من قانون العقوبات الجزائري⁽¹²⁰⁾.

ومن هنا يلاحظ أن القانون الجزائري يربط المسؤولية الجنائية على الطبيب في حالة مخالفته لأصول مهنته، وعند المساس بالسلامة الجسدية للمريض وهي ضمانات لحماية الحق في سلامة الجسم.

الخاتمة

تمّ تقديم وبعد بيان المقصود بالحق في سلامة الجسم والتطرق إلى مكانته وعرض أهم الضمانات الواردة على العمل الطبي، يمكن أن نستنتج ما يلي:

- إن الحق في سلامة الجسم في الاصطلاح الشرعي والقانوني هو: "حق الإنسان في حماية جسده، بأن يؤمن من الأفعال الماسّة بالسلامة الجسدية، ومن الإجراءات التعسفية أو الاعتداء عليه سواء بالقبض أو التوقيف، أو أن يخضع للتعذيب من غير مبرر شرعي ولا مسوّغ قانوني، وهو من أهم الحقوق المشتركة للصيقة بشخصية الإنسان".

- جعل الفقه الإسلامي الحق في السلامة الجسدية ضمن المقاصد الكلية وبالضبط مقصد حفظ النفس، أما القانون الجزائري فاعتبر السلامة الجسدية حقاً كسائر الحقوق الأخرى، التي لا يُعترف بها إلا بعد أن تنتهك، كما لا يمكن حمايتها إلا إذا اعترّف بها.

- العمل الطبي مشروع في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، بالرغم من أنه مساس مباشر بالسلامة الجسدية، وهو بذلك يعدّ من أفعال الاعتداء على الحق في سلامة الجسم المباحة متى كان الغرض منه تحقيق العلاج.

- ينبغي أن يقوم بممارسة العمل الطبي أهل الاختصاص وبعد الترخيص لهم بذلك، وأن يكون القصد هو العلاج، وإلا اعتبر انتهاكا للحق في السلامة الجسدية للمريض، وهذا ما يتفق عليه كل من الفقه الإسلامي والقانون الجزائري.

- تترتب المسؤولية الجنائية على الطبيب الذي يتعدّى على الحق في السلامة الجسدية للمريض بدون رضاه، أو في حالة الجهل بأصول المهنة، أو عند سوء النية لدى الطبيب.

- من أهم الضمانات الكفيلة بحماية الحق في سلامة الجسم للمريض التي وضعها الفقه الإسلامي الجزاء الأخروي، وهذا ما يختلف فيه الفقه الإسلامي عن القانون الجزائري.

- نقترح توفير حماية أكثر للجسم البشري خاصة في ظل التطورات الحاصلة اليوم، ونعتقد أنّ

ذلك لا يتأتى إلا بتفعيل النصوص القانونية المتوفرة، وتشريع النصوص الناقصة، حتى يتحقق الردع الكافي للمجرمين.

- الحواشي والإحالات:

- (1) ينظر: علاء الدين أبو بكر مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت، الجزء 7، ص 296 وما بعدها. ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت. لبنان، ط 1، 1405هـ، الجزء 9، ص 318. شمس الدين محمد بن عرفه الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، 1988م. الجزء 9، ص 125 وما بعدها. البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، د.ط، د.ت، الجزء 5، ص 503. محمد أمين ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت، الجزء 6، ص 560 وما بعدها.
- (2) وزارة الأوقاف والشؤون الدينية الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية، دار السلاسل، الكويت، 1404هـ، 1983م، الجزء 16، ص 63.
- (3) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 2005م، الجزء 2، ص 204.
- (4) هذا التعريف مستنبط من تعريف هاني سليمان الطعيبات " للحق في السلامة الشخصية"، في كتابه "حقوق الإنسان وحرياته الأساسية"، دار الشروق، عمان، ط 1، 2000م، ص 120.
- (5) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، د.ط، 1978م، ص 80.
- (6) قسّم الإمام الشاطبي الحقوق في الفقه الإسلامي إلى ثلاثة أقسام:
الأول: حقوق خالصة لله: كالصلاة، الزكاة، الصوم والحج.
الثاني: حقوق خالصة للعبد: كالديون والعقود والوصايا.
الثالث: حقوق مشتركة بين الله والعبد وهي قسيان: أ. ما اجتمع فيه الحقان وحق الله هو الغالب.
ب. ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد هو الغالب.
- ينظر في هذا التقسيم: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت، الجزء 2، ص 242.
- (7) محمد سعد خليفة، الحق في الحياة و سلامة الجسم، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، د.ط، 1996م، ص 69-70.
(8) Merle Philipe, traité de droit pénale français, Dalloz, Paris, 1970, p14
نقلا عن: أحمد خيرى الكباش، الحماية الجنائية لحقوق الإنسان، دراسة مقارنة في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والمبادئ الدستورية والمواثيق الدولية، دار الجامعيين للطباعة والنشر، مصر، د.ط، 2002م، ص 10.
- (9) جلال ثروت، جرائم الاعتداء على الأشخاص، نظرية القسم الخاص، الدار الجامعية، بيروت لبنان، د.ط، د.ت، الجزء 2، ص 401.
- (10) يتكون جسم الإنسان باعتباره محلاً للحماية الجنائية من عدّة عناصر، وأي فعل من شأنه أن يعرّض وظائف الجسم للخلل يتحقّق به المساس بالحق في سلامة الجسم وهذه العناصر هي: أولاً - الاحتفاظ بالسير الطبيعي لوظائف الأعضاء: ويقصد به المحافظة على المستوى الصحي العادي للإنسان، ويتحقّق ذلك إذا اجتمعت أعضاء الجسم

الحق في سلامة الجسم بين القدسية والضرورة الطبية... ————— د. رابع فغور

- وأجهزته على أداء الحد الأدنى من الوظائف الطبيعية اللازمة، فأى مساس أو تصرف من شأنه التعرض لأي عضو حتى وإن كان لا يؤدي عمله أو محاولة إيقاف دوره الحيوي، يعدّ انتهاكا لمبدأ حرمة الكيان الجسدي وحدوده.. **ثانياً.**
- الاحتفاظ بتكامل مادة الجسم:** ويهدف هذا العنصر إلى تحقيق التكامل الجسدي، والذي يعني أنّ هذا الجسم لا تكون له قيمته الموضوعية الكاملة إلا حينها يكون محتفظاً بكل أجزائه، أما إذا كانت قد فقدت جزءاً منها، كما في حالة فقدان عضو من أعضاء الجسم صار هذا الانتقاص مساساً بسلامة الجسم. **ثالثاً. التحرر من الآلام البدنية والاحتفاظ بالسكينة** ويتمثل هذا العنصر في المحافظة على الهدوء والسكينة التي يتمتع بها الجسم، فأى فعل من شأنه المساس بهدوء الجسم وسكينته بإحداث ألم بدني أو نفسي، أو الزيادة في مقدار الألم الذي يعاني منه المجني عليه يتحقق به المساس بسلامة الجسم. ينظر في ذلك: نصر الدين مروك، الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسم في القانون الجزائري والمقارن، دراسة مقارنة، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الجزائر، ط1، 2003م، ص 52. فؤاد الأشهب لعندليب، الحماية الجنائية لحرمة جسم الإنسان عن الأعمال الطبية الحديثة، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2010. 2011م، ص34.
- (11) محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، القسم الخاص، دار النهضة العربية، القاهرة- مصر، د.ط، 1992م، ص426.
- (12) محمد زكي، سليمان عبد المنعم، قانون العقوبات الخاص، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت- لبنان، د.ط، 2006م، ص359.
- (13) نصر الدين مروك، الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسم في القانون الجزائري والمقارن، المرجع السابق، ص11.
- (14) ينظر: محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، القسم الخاص، دار النهضة العربية، القاهرة- مصر، د.ط، 1992م، ص428-429. حسين عبيد، الوجيز في قانون العقوبات، القسم الخاص، دار النهضة العربية، القاهرة - مصر، د.ط، د.ت، ص123.
- (15) ينظر في هذه الآراء: هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، المرجع السابق، ص120. مولاي ملياني بغدادي، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، قصر الكتاب، البلدة- الجزائر، د.ط، د.ت، ص87. عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، د.ط، 1978م، ص80. محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت، ص35.
- (16) بومدين أحمد بلخخير، حق الحياة البشرية، دراسة مقاصدية قانونية، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1، 2009م، ص79.
- (17) ينظر: زينب عبد السلام أبو الفضل، عناية القرآن بحقوق الإنسان، دار الحديث، القاهرة- مصر، د.ط، 2008م، الجزء 2، ص103 وما بعدها.
- (18) سورة المائدة، الآية 45.
- (19) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المعروف بتفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة. مصر، ط1، 1422هـ-2001م، الجزء 8، ص469.
- (20) محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض- المملكة العربية السعودية، د.ط، 1423هـ-2003م، الجزء 6، ص193.

- (21) سورة البقرة، الآية 285.
- (22) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسن شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1419هـ-1998م، الجزء 1، ص565.
- (23) سورة البقرة، الآية 195.
- (24) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن المعروف بتفسير البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1420هـ-1999م، الجزء 1، ص239.
- (25) سورة البقرة، الآية 185.
- (26) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، المصدر السابق، الجزء 1، ص216.
- (27) سورة النساء، الآية 28.
- (28) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب: القسامة والمحاريب والقصاص والديات
- باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض، رقم الحديث: 1679، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، دط، دت، الجزء 3، ص1305.
- (29) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، المصدر السابق، كتاب: البرّ والصلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم وخذله، رقم الحديث: 2564، الجزء 4، ص1986.
- (30) محمد بن إسحاق الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، 1988م، الجزء 4، ص1587.
- (31) محمد بن إسحاق البخاري، الجامع الصحيح المختصر، المعروف بصحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، كتاب: الديات، رقم الحديث: 6471، دار ابن كثير، بيروت- لبنان، ط3، 1407هـ-1987م، الجزء 6، ص2517.
- (32) الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، الجزء 4، ص1568.
- (33) البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، كتاب: المظالم، باب: الظلم ظلمات يوم القيامة، رقم الحديث: 2315، الجزء 2، ص663.
- (34) الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، المصدر السابق، الجزء 4، ص1568.
- (35) مسلم، صحيح مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب: البرّ والصلة والآداب، باب: الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، رقم الحديث: 2613، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، دط، دت، الجزء 4، ص2017.
- (36) أبو بكر أحمد الحسين البيهقي، سنن البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، كتاب: الصلح، باب: لا ضرر ولا ضرار، رقم الحديث: 11166، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، دط، 1414هـ-1994م، الجزء 6، ص69. وأخرجه: أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني، مسند أحمد، كتاب: البيوع، رقم الحديث: 7786، مؤسسة قرطبة، مصر، دط، دت، ا لجزء 2، ص288. قال الألباني: حديث صحيح، ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط3، 1405هـ، ص60.
- (37) الصنعاني، سبل السلام، المصدر السابق، الجزء 3، ص928.

- (38) البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، كتاب: الصوم، باب: حق الجسم في الصوم، رقم الحديث: 1874، الجزء 2، ص 697.
- (39) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت - لبنان، د.ط، 1379هـ، الجزء 4، ص 218.
- (40) المراد بمقاصد الشريعة: "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها وهي خمس كلييات: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ العقل، وحفظ المال"، ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، المغرب، د.ط، د.ت، ص 3. الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، الجزء 2، ص 8 وما بعدها.
- (41) أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، د.ط، د.ت، الجزء 1، ص 9.
- (42) المقاصد الضرورية: هي التي لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وترتب على فقدانها اختلال وفساد كبير في الدنيا والآخرة، والمقاصد الحاجية: هي التي يتحقق بها رفع الضيق والحرج عن المكلفين، والتوسعة فيها، أما المقاصد التحسينية: فهي التي لا ترقى أهميتها إلى مستوى المرتبتين السابقتين، وإنما من شأنها أن تتم وتحسن تحصيلها، ويجمع ذلك محاسن العادات ومكارم الأخلاق والآداب. ينظر: الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، ص 38.
- (43) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص 80.
- (44) الشاطبي، الموافقات، المصدر السابق، الجزء 1، ص 38.
- (45) تكون المحافظة على الحق في سلامة الجسم من جانب الوجود بمشروعية المأكل والمشرب والمسكن والملبس وغيره من المتطلبات، وتكون المحافظة على هذا الحق من جانب عدم بتحريم الاعتداء على هذا الحق، وذلك بتحريم أفعال الجناية على ما دون النفس وبتشريع القصاص فيها، ينظر في هذا المعنى: الشاطبي، المصدر نفسه، ج 2، ص 8-9، وعليه ينبغي تحصيل هذا الحق بكل الوسائل المتاحة حتى تتحقق السلامة الجسدية لكل إنسان؛ لأنها تعتبر مقصدا من المقاصد التي جاءت الشريعة لتؤكددها، ولهذا فإن محاولة الاعتداء على سلامة الجسم ليست من مقاصد الشريعة، وبالتالي ترتب المسؤولية على مرتكب الاعتداء على هذا الحق الشرعي.
- (46) بومدين أحمد بلخثير، حق الحياة البشرية، المرجع السابق، ص 91.
- (47) يحيوي نورة بن علي، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، دار هوم، الجزائر، د.ط، 2006م، ص 32.
- (48) محمد عبد الغريب، التجارب الطبية والعلمية وحرمة الكيان الجسدي للإنسان، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1979م، ص 5. وستقتصر في دراستنا على بيان مكانة هذا الحق في القانون الجزائري، وللمزيد من التوسع حول هذا الحق في القانون الدولي والمواثيق الدولية ينظر: جابر إبراهيم الراوي، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، د.ط، 1999م، ص 54. عبد العزيز محمد سرحان، الإطار القانوني لحقوق الإنسان في القانون الدولي العام، دار الهناء، القاهرة - مصر، ط 1، 1989م، ص 114.
- (49) حيث عرفت الجزائر منذ الاستقلال عدّة دساتير: الدستور الأول وهو دستور 1963م، والدستور الثاني وهو دستور 1976م، والدستور الثالث هو دستور 1989م، والدستور الرابع هو دستور 1996م.

- (50) الدستور الجزائري لسنة 1963م، الذي وافق عليه الشعب من خلال إستفتاء 08 سبتمبر 1963م، والصادر بتاريخ 10 سبتمبر 1963م.
- (51) الأمر رقم 97.76 المؤرخ في 30 ذي القعدة عام 1396هـ الموافق لـ: 22 نوفمبر 1976م، يتضمن دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.
- (52) المرسوم الرئاسي رقم 89-18 المؤرخ في 22 رجب عام 1909هـ الموافق لـ 28 فبراير 1989م، يتعلق بنشر تعديل الدستور الموافق عليه في استفتاء 22 فبراير عام 1989م.
- (53) ينظر: الفصل الرابع تحت عنوان "الحقوق والحريات" من الدستور الجزائري لسنة 1996م من الباب الأول المواد من 29-59 الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية رقم 76 المؤرخة في 08 ديسمبر 1996م.
- (54) نصر الدين مروك، تطور مفهوم الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسم، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الجزائر، ط1، 2004م، ص74.
- (55) مجباوي نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، المرجع السابق، ص45.
- (56) قانون العقوبات هو: "مجموعة القواعد المحددة للأفعال المخلة بنظام المجتمع، والتي يعتبرها المشرع جرائم ويعاقب عليها وفق الجزاءات المقررة لها". ينظر: محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات، القسم العام، دن، القاهرة. مصر، ط8، 1969م، ص4.
- (57) الأمر رقم: 66-156 المؤرخ في 8 يونيو 1966م المتضمن قانون العقوبات الجزائري، الجريدة الرسمية 49 المؤرخة في 11/6/1966م، المعدل والمتّم بالقانون رقم: 11-14 المؤرخ في 02/08/2011م، الجريدة الرسمية رقم 44 المؤرخة في 10/08/2011م.
- (58) نصر الدين مروك، نقل وزرع الأعضاء البشرية، دراسة مقارنة، الجزء، دار هومه، الجزائر، د.ط، 2003م، ص51. ينظر المواد: 254، 255، 256، 264، 266 من قانون العقوبات الجزائري.
- (59) محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، القسم الخاص، المرجع السابق، ص426.
- (60) أحمد فتحي سرور، الوسيط في قانون الإجراءات الجنائية، دار النهضة العربية، القاهرة- مصر، ط7، 1993م، ص43.
- (61) الأمر رقم 66-155 المؤرخ في 8 يونيو سنة 1966م المتضمن قانون الإجراءات الجزائية المعدل والمتّم بالأمر رقم 11-02 المؤرخ في 23 فبراير 2011م، الجريدة الرسمية 12/02/2011م.
- (62) أحمد فتحي سرور، الوسيط في قانون الإجراءات الجنائية، المرجع السابق، ص44. تنص المادة 25 من الدستور الجزائري لسنة 1966م على أنه: "كل شخص يعتبر بريئا حتى تثبت جهة قضائية نظامية إدانته مع كل الضمانات التي يتطلبها القانون".
- (63) مجباوي نورة، حماية حقوق الإنسان في القانون الدولي والقانون الداخلي، المرجع السابق، ص47.
- (64) §§§ .
- (65) سامي جميل الفياض الكبيسي، رفع المسؤولية الجنائية في أسباب الإباحة، دراسة مقارنة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2005م، ص139.
- (66) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، المرجع السابق، الجزء 1، ص520.

- (67) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1995م، الجزء 2، ص335.
- (68) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المصدر السابق، الجزء 7، ص305.
- (69) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، المصدر السابق، الجزء 1، ص46. وينظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، المرجع السابق، الجزء 1، ص521.
- (70) الخطّاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط3، 1412هـ-1992م، الجزء 6، ص321. وينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د.ط، 1988م، الجزء 4، ص28.
- (71) الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت- لبنان، د.ط، 1990م، الجزء 6، ص185. وينظر: الشريبي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د1، 1415هـ-1994م، الجزء 4، ص22-23.
- (72) ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 1405هـ، الجزء 5، ص312-313. وينظر: البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت، الجزء 5، ص506.
- (73) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، المرجع السابق، الجزء 1، ص521.
- (74) ينظر: سامي جميل الفياض الكبيسي، رفع المسؤولية الجنائية عن أسباب الإباحة، المرجع السابق، ص156. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، المرجع السابق، الجزء 1، ص522.
- (75) محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة، المرجع السابق، ص458-459.
- (76) سامي جميل الفياض الكبيسي، رفع المسؤولية الجنائية عن أسباب الإباحة، المرجع السابق، ص157.
- (77) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، المرجع السابق، الجزء 1، ص524.
- (78) محمود نجيب حسني، أسباب الإباحة في التشريعات العربية، المطبعة العالمية، القاهرة- مصر، د.ط، 1962م، ص115.
- (79) المرجع نفسه، ص116.
- (80) محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات، المرجع السابق، ص178.
- (81) محمود نجيب حسني، أسباب الإباحة في التشريعات العربية، المرجع السابق، ص118.
- (82) محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، القسم العام، المرجع السابق، ص184.
- (83) القانون رقم: 05/85 المؤرخ في 26 جمادى الأولى 1405هـ، الموافق ل: 16 فبراير 1985م، المتعلق بحماية الصحة وترقيتها، المعدّل والمتّم، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية العدد8، لسنة 1985م.
- (84) نصر الدين مارك، الحماية الجنائية للحق في سلامة الجسم في القانون الجزائري والمقارن والشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، الديوان الوطني للأشغال التربوية، الجزائر، ط1، 2003م، ص264.
- (85) المرجع نفسه، ص265.
- (86) تنص المادة 197 من قانون حماية الصحة وترقيتها الجزائري على أنه: "تتوقف ممارسة مهنة الطبيب والصيدلي وجراح الأسنان على رخص يسلمها الوزير المكلف بالصحة بناء على الشروط التالية:
- أن يكون طالب هذه الرخصة حائزا حسب الحالة على إحدى الشهادات الجزائرية دكتوراه في الطب أو جراح أسنان أو

- صيدلي أو شهادة أجنبية معترف بمعادلتها.
- أن لا يكون مصاباً بعاهة أو بعلّة مرضية منافية لممارسة المهنة.
- أن لا يكون قد تعرّض لعقوبة مخلة بالشرف.
- أن يكون جزائري الجنسية مع مراعاة الاتفاقيات الدولية".
- (87) الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ-1975م، أبواب: الطب، باب: ما جاء في الدواء والحث عليه، رقم الحديث 2038، الجزء 4، ص383.
- (88) ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، الجزء 6، ص126. وينظر: أحمد فتحي بهنسي، المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، د.ن، د.م، ط2، 1961م، ص198.
- (89) هشام الخطيب، الوجيز في الطب الإسلامي، دار الشهاب، باتنة-الجزائر، د.ط، 1928م، ص32-33.
- (90) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، المصدر السابق، الجزء 6، ص69. وينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، المصدر السابق، الجزء 4، ص355. ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، الجزء 6، ص121.
- (91) السَّلعة: هي غُدّة تظهر بين الجلد واللحم إذا عُوزت باليد تحركت. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، د.ت، الجزء 8، ص160.
- (92) ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، الجزء 5، ص243.
- (93) البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، المصدر السابق، الجزء 5، ص520.
- (94) الشريبي، مغني المحتاج، المصدر السابق، الجزء 4، ص13.
- (95) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، المصدر السابق، الجزء 20، ص748.
- (96) الخطّاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، المصدر السابق، الجزء 6، ص321.
- (97) الترمذي، سنن الترمذي، المصدر السابق، أبواب: البرّ والصلة، باب: ما جاء في التجارب، رقم الحديث 2033، الجزء 4، ص379.
- (98) البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، المصدر السابق، الجزء 5، ص506.
- (99) الخرشبي، شرح الخرشبي على مختصر خليل، دار صادر، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت، الجزء 8، ص15.
- (100) البرّاق: هو البيطار والفضاد، من فصد أي شقّ العرق، يُقال: "بَرَعَ البيطار الحافر إذا عمَدَ إلى أشاعره بِوَبْصَعٍ فَوَخَزَهُ بِهِ وَخَزاً خَفِيفاً لَا يَبْلُغُ الْعَصَبَ فَيَكُونُ دَوَاءً لَهُ". ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، الجزء 8، ص418.
- (101) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، المصدر السابق، الجزء 6، ص565.
- (102) أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت. لبنان، د.ط، د.ت، كتاب: الديات، باب: فيمن تطبّب بغير علم فأعنت (أي أضرّ المريض وأفسده)، رقم الحديث 4586، الجزء 2، ص604.
- (103) ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، تحقيق: عبد القادر عرفات، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 2004م، ص100.
- (104) محمد بن محمد المختار بن أحمد الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، مكتبة الصحابة، الإمارات العربية، د.ط، د.ت، ص303.
- (105) الشريبي، الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع، مطبعة البابي الحلبي، مصر، د.ط، 1940م، الجزء 2، ص155. وينظر: محمد بن محمد الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، المرجع السابق، ص304.

- (106) سورة المائدة، الآية 45.
- (107) محمد بن يوسف العبدري أبو عبد الله المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1994م، الجزء 7، ص 557.
- (108) جلال ثروت، نظم القسم العام قانون العقوبات، المرجع السابق، ص 242-243.
- (109) عبد الله سليمان، شرح قانون العقوبات الجزائري القسم العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 7، د.ت، ص 127. وينظر: جلال ثروت، نظم القسم العام قانون العقوبات، المرجع السابق، ص 243.
- (110) لقد سبق الإشارة إلى هذه الشروط التي نصّت عليها المادة 197 من قانون حماية الصحة وترقيتها الجزائري، ص 175.
- (111) جلال ثروت، نظم القسم العام قانون العقوبات، المرجع السابق، ص 244. وهذا ما أكدته المادة 297 من قانون حماية الصحة وترقيتها الجزائري.
- (112) عبد الله سليمان، شرح قانون العقوبات الجزائري، المرجع السابق، ص 243. وينظر: محمود نجيب حسني، أسباب الإباحة في التشريعات العربية، المرجع السابق، ص 121-122.
- (113) سامي جميل الفياض الكبيسي، رفع المسؤولية الجنائية في أسباب الإباحة، المرجع السابق، ص 179.
- (114) محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، القسم العام، المرجع السابق، ص 187.
- (115) محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات، المرجع السابق، ص 182.
- (116) المرسوم التنفيذي رقم: 92. 276 المؤرخ في 05 محرم 1413هـ، الموافق ل: 06 جوان 1992م، المتضمن مدونة أخلاقيات مهنة الطب الجزائرية، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد، 52 الصادرة بتاريخ 1992/07/08م.
- (117) محمود نجيب حسني، أسباب الإباحة في التشريعات العربية، المرجع السابق، ص 186. وفي هذا المعنى نصت المادة 3 من قانون حماية الصحة وترقيتها الجزائري على أنه: "ترمي الأهداف المسطرة في مجال الصحة إلى حماية الإنسان من الأمراض والأخطار وتحسين ظروف المعيشة والعمل...".
- (118) جلال ثروت، نظم القسم العام قانون العقوبات، المرجع السابق، ص 244. وينظر: عبد الله سليمان، شرح قانون العقوبات الجزائري، المرجع السابق، ص 128. وهذا ما أكدته المادة 3 من قانون حماية الصحة وترقيتها الجزائري السابق الإشارة إليها.
- (119) عبد الله سليمان، شرح قانون العقوبات الجزائري، المرجع السابق، ص 129. وينظر: سامي جميل الفياض الكبيسي، رفع المسؤولية الجنائية في أسباب الإباحة، المرجع السابق، ص 186.
- (120) نصّت المادة 288 من قانون العقوبات الجزائري على أنه: "كل من قتل خطأ أو تسبب في ذلك برعونه أو عدم احتياظه أو عدم انتباهه أو إهماله أو عدم مراعاته الأنظمة يعاقب بالحبس من ستة (6) أشهر إلى ثلاث (3) سنوات وبغرامة من 20.000 إلى 100.000 دج". ونصت المادة 289 من نفس القانون على أنه: "إذا نتج عن الرعونة أو عن عدم الاحتياط إصابة أو جرح أو مرض أدى إلى العجز الكلي عن العمل لمدة تتجاوز ثلاثة (3) أشهر فيعاقب الجاني بالحبس من شهرين (2) إلى سنتين (2) وبغرامة من 20.000 إلى 100.000 دج أو بإحدى هاتين العقوبتين".



**The right to the integrity of the body between the holiness and
medical necessity
- a comparative study between Islamic jurisprudence and Algerian legislation -**

Dr.Feghrour rabah

University Emir Abd elkader of Islamic Sciences - Constantine -

Summary:

The right to the integrity of the body of the sacred rights of the person as soon as the existence of the right to life, liberty, equality, and this is called the rights inherent in the personality, are decided by the province of self-reliance and EXCRETA, without which no rights secure on his life, integrity, freedom and activity, the right to the integrity of the body enters in the peacekeeping operations of the soul, of the overall objectives of the Islamic Shariah, in the interest of Islamic Jurisprudence and Law on the protection of this right, the Algerian recruited many means to maintain, and dimensions of all that would harm him or threaten his safety.

However, this right is not to launch but received some limitations where do not keep the physical integrity of a human being; but there is a decision that allows the conditions of the Algerian Islamic jurisprudence and law affecting the integrity of the body the right to use, and it is these conditions that permitted the doctor prejudice to the patient's body with a view to treatment and recovery, but that the permissibility of remaining comparative advantage and not absolute, as it may entail of excesses.

Given the importance of the right to integrity of the body being associated with the right to life, which is one of the highest human rights recognized legally, since the human body may be vulnerable to various violations and attacks, and, in view of the stunning and rapid development in the field of medical science, medicine to new types of treatments and the surgeries were not widespread, such as cosmetics and cultivation of Member States and others, resulting in return an increase in prejudice to this right, as a corollary of Ziad Benna medical work with prejudice to the human body, it was necessary to know the status of this right and ways to protect the lawfulness of the medical work in the human body in all of the Algerian Islamic Jurisprudence and Law.

Therefore, through this study we will try to clarify what is meant the right to integrity of the body, and prestige, and the statement of the basis of the legalization of medical work, and then we address the safeguards contained on medical work to preserve the integrity of the body of the patients, all be compared between what came in Islamic jurisprudence, Algerian legislation.

Keywords: right to the integrity of the body; medical work; guarantees; based on the permissibility.



حكم الاحتفال بالأعياد الوطنية

"دراسة تأصيلية"

بقلم

أ. علي زواري أحمد (*)



ملخص

بحثنا يتحدث عن التأصيل الشرعي في جواز الاحتفال بالأعياد الوطنية، التي أصبحت عرفاً قائماً في كل الدول، وبعضها يُعترفُ به وطنياً ودولياً، وقد خلصنا في دراستنا إلى أنها جائزة، ولا تتعارض وأحكام الشريعة الإسلامية؛ بل إن من دلائل مشروعيتها الاستعمالات اللغوية والشرعية المختلفة لمعنى العيد؛ التي جاءت بها مجموعة من النصوص القرآنية والنبوية، وأن حديث: «إن الله قد أبدلكم بها خيراً منها: يوم الأضحى، ويوم الفطر»، يحمل معنى الخصوصية، ولا دلالة فيه على تحريم غيرهما من الأيام، ولو اشتركت التسميات ما دام المسميات مختلفة، كما أن القرآن الكريم جعل الاحتفال بمثل هذه الأيام من التذكير بأيام الله تعالى، وهذا ما يجعلها تدخل ضمن العادات، وليست من المحدثات المنهي عنها، وعليه تفتقر إلى الدليل المانع، وتبقى على أصل الإباحة.

الكلمات المفتاحية: الاحتفال؛ الأعياد الوطنية؛ الاستعمالات اللغوية.

المقدمة

إن من الأشياء التي انتشرت بيننا في عالم اليوم، وأصبحت عند كل الأمم والدول؛ ما يسمى بالمناسبات الوطنية، أو الأعياد الوطنية، ولا تجد دولة واحدة - تقريباً - من الدول الحديثة ليس لها مناسبات وطنية تحتفل بها كل عام وتخصص لها يوماً خاصاً¹، بل نقول - غير مبالغين - لقد تعارف الناس منذ القديم على اتخاذ أيام معلومة، فيها يعبرون عن ذكرياتهم المفرحة أو المحزنة²، وقد أشار

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه في "البلاغة والأسلوبية" - جامعة ورقلة.

إمام أستاذ رئيسي بمديرية الشؤون الدينية والأوقاف بولاية الوادي. وأستاذ مساعد متعاقد بمعهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي. soufislam@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/18 تاريخ القبول: 2018/07/04

القرآن لاحتفال بعض الأمم بأيام وأعياد خاصة³، كما سجلت كتب التاريخ ذلك في أيام الدول والأمم⁴ ولم يقف الأمر عند الأيام الوطنية فهناك غيرها، وكما وجدت عند الدول وجدت - أيضا - عند الأفراد والجماعات على مختلف بيئاتها ومعتقداتها ولغاتها، كما جاء في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ قال لأبي بكر رضي الله عنه: «يَا أَبَا بَكْرٍ، إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا وَهَذَا عِيدُنَا»⁵، بل تحول بعضها لمناسبات عالمية وليست خاصة بقوم دون غيرهم⁶.

وعليه فالموضوع من الأهمية بمكان في الأعراف الدولية الحديثة، حيث أصبح عرفا قائما في كل الدول - موثقا دوليا كما أشرنا لذلك سابقا - تنفق في سبيله الأموال، وتسخر له الجهود، ويكتب في القوانين والديساتير أحيانا، ويعتبر بعض تلك الأيام من سيادة الدول ورمزيتها، والمساس به مساس بسيادة الدولة، وهذا أمر لا شك أنه يحتاج للدراسة والبيان، وخاصة عندنا نحن المسلمين، لذا كان بحثنا ضمن الحديث عن الجانب التأصيلي لهذا الموضوع، تحت عنوان: "التأصيل الشرعي في جواز الاحتفال بالأعياد الوطنية".

ومن خلال ما ذكرنا عن أهمية الموضوع؛ فإن إشكالية الموضوع تتمثل في بيان جواز الاحتفال بالأعياد الوطنية التي تعد من المحدثات الدنيوية التي لا تتعارض والنصوص الشرعية التي جاء بها ديننا الحنيف، وتحت هذه الإشكالية تندرج مجموعة من الأسئلة الفرعية والتي منها:

ما هو تعريف العيد لغة واصطلاحا؟ وما هي الاستعمالات اللغوية لمعنى العيد؟ وكيف وظفت النصوص الشرعية لفظ العيد؟ وما هي أهم الأدلة التي تبين جواز الاحتفال بالأعياد الوطنية؟ وغيرها من الأسئلة الفرعية التي سنجيب عنها من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول - تعريف العيد لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني - الاستعمالات اللغوية والشرعية لمعنى العيد.

المطلب الثالث - معنى العيد من خلال مدلول حديث الإبدال.

المطلب الرابع - الأعياد الوطنية من الأشياء المباحة.

والآن نشرع في الموضوع عنصرا عنصرا كما هو في الخطوات التي ذكرناها.

المطلب الأول - تعريف العيد لغة واصطلاحاً

كما هو المعتاد أثناء التعريف نتعرض للتعريف اللغوي وبعده نتعرض للتعريف الاصطلاحي، فنبدأ بالتعريف اللغوي.

الفرع الأول - العيد لغة:

لفظ عيد [مفرد]: ج أعياد⁷، والياء في لفظ (عيد) منقلبة عن واو، قال الجوهري: «والعيد: واحد الأعياد، وإنما جمع بالياء وأصله الواو للزومها في الواحد، ويقال للفرق بينه وبين أعواد الخشب. وقد عَيّدوا، أي شهدوا العيد»⁸. وكو لم يلزم لقييل وأعواد، كريح وأرواح، لأنه من عاد يعود⁹. قال ثعلب: «وأصل العيد عود فقلبت الواو ياء ليفرقوا بين الاسم الحقيقي وبين المصدر»¹⁰. ومن معانيه اللغوية أنه مشتق من العادة، فالعيد عند العرب هو: الوقت الذي يعود فيه الفرح والحزن. قال تأبط شراً:

يا عيدُ ما لكِ مِنْ شَوْقٍ وإِيراقٍ ... وَمَرَّ طَيْفٍ، عَلَى الأَهْوالِ طَرَّاقٍ

قال: ابن الأنباري: في قوله: (يا عيد ما لك): «العيد ما يعتاده من الحزن والشوق»¹¹.

وفي مجمل اللغة لابن فارس: والعيد: «ما اعتادك من هم (أو غيره)»¹².

قال ابن الأعرابي: «سمي العيد عيداً؛ لأنه يعود كل سنة بفرح مجدد»¹³.

كما أن من معانيه الاجتماع فيه، قال الليث: «العيد: كل يوم مجمع»¹⁴.

ويقول ابن تيمية: «العيد اسم لما يعود من الاجتماع العام على وجه معتاد»¹⁵. فلفظ العيد يطلق بإطلاقات مختلفة سنأتي على ذكرها لاحقاً، ونقف الآن مع تعريفه الاصطلاحي.

الفرع الثاني - العيد اصطلاحاً:

عندما نقف على المعنى الاصطلاحي نجده لا يخرج عن المعنى اللغوي، وقد انقسمت التعريفات فيه لقسمين:

القسم الأول - عرّفه بالسبب الذي أدى لحدوثه، بغض النظر عن كونه دينياً أو غيره، كما جاء في معجم لغة الفقهاء: «يوم الاحتفال بمناسبة ذكرى حدث هام»¹⁶.

وفي القاموس الفقهي: «كل يوم يحتفل فيه بذكرى، كريمة، أو حبيبة»¹⁷.

وفي معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: «والعيد: اسم للموسم المعهود يحتفل به الناس

سنويًا فيتزاورون ويتهادون ويتذكرون فيه حادثا سعيدا»¹⁸.

وهو نفسه ما عرفته به المعاجم اللغوية؛ كما جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة، بأن العيد: «يوم سرور يُحتفل فيه بذكرى حادثة عزيزة أو دينية»¹⁹.

فهذه التعريفات لم تقيده بحدث معين، ولم تقصره عند حدث معين؛ سواء أكان الحدث دينيا أم غير ديني.

القسم الثاني - عرّفه تعريفا وصفيا كحدث ديني، بوصف اليوم ذاته، كما جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية؛ بأن العيد: «يوم الفطر من رمضان، وهو أول يوم من شوال، ويوم الأضحى وهو اليوم العاشر من ذي الحجة، ليس للمسلمين عيد غيرهما»²⁰.

وهنا نرى بأنه قُيد بالعيدين المعروفين في ديننا نحن المسلمين؛ وهما: الفطر والأضحى، وأخرج باقي الأيام التي يحتفل بها من غير الفطر والأضحى، ومن خلال هذا التعريف فإن لفظ العيد حين يطلق لا ينصرف إلا إليهما، ويخرج ما عداهما كونه عيداً.

ولعل هذا التعريف منضبط بالاختصاص، أي أنه يتحدث عن الجوانب الفقهية، وفيها لا يوجد إلا عيد الفطر والأضحى، ولا يتحدث عن عموم العيد، لكن في المعاجم الفقهية رأينا خلاف ذلك، حيث جاءت بالتوسع والإطلاق.

وحيث نتمعن القسمين من التعريفات نجد أن القسم الأول هو أولى من الثاني بحكم الإطلاق دون التقييد، إلا إذا أضيفت حينها تُعرّف بالإضافة؛ وإذا لم تضاف تبقى على إطلاقها، وهو الذي يتناسب ويتوافق والتعريف اللغوي، وقد استعمل القرآن ذلك كما في قوله تعالى في يوم نزول المائدة على بني إسرائيل التي أنزلها الله على عيسى - عليه السلام - لما طلبوها منه؛ حيث قالوا: ﴿تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوْلَانَا وَأَخْرِنَا وَأَيَّةً مِنْكَ﴾²¹. ووجه الاستدلال أن القرآن الكريم أشار بأن القوم كانوا يحتفلون بيوم نزول المائدة عليهم ويطلقون عليه لفظ العيد، وهذا بيان أن العيد لا يختص بحدث أو حدثين فقط هما الفطر والأضحى، جاء في تفسير الجلالين: «أي يوم نزولها (عيدا) نعظمه ونشرفه»²².

وقد أشار القرآن كذلك في قصة موسى عليه الصلاة والسلام لمثل هذا، فقال تعالى: ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُخَشِّرَ النَّاسَ صُحَى﴾²³. جاء في تفسير الجلالين بأن يوم الزينة، هو: «يوم عيد لهم يتزينون فيه ويجمعون»²⁴.

وفي التحرير والتنوير: «ويوم الزينة كان يوم عيد عظيم عند القبط، وهو يوم كسر الخليج أو

الخلجان، وهي المنافذ والترع المجعولة على النيل لإرسال الزائد من مياهه إلى الأرضين البعيدة عن مجراه للسقي، فتنتطق المياه في جميع النواحي التي يمكن وصولها إليها ويزرعون عليها»²⁵. ولا يزال الناس والمجتمعات والدول إلى يوم الناس هذا يفعلون ذلك، بحيث يتخذون من أحداثهم أياما يحتفلون بها كل سنة، كما هو حاصل في بلدنا من أيام وطنية معلومة، مثل عيد الاستقلال، وأول نوفمبر، وعيد النصر، وغيرها. ومن خلال ما ذكرنا فإننا عندما نأتي للأعياد الوطنية نجدها تستمد مشروعيته من عدة أمور، نذكرها في العناصر التالية:

المطلب الثاني - الاستعمالات اللغوية والشرعية لمعنى العيد

القارئ لعلم الأصول يدرك أن مدلولات الألفاظ أثر في الحكم الشرعي، وهو ما نقف عنده هنا من خلال الاستعمالات اللغوية المختلفة لمعنى العيد، حيث تبدأ المشروعية للأعياد الوطنية من خلال تعريف لفظ (عيد) لأنه لفظ انتقل بالاستعمال إلى سائر المناسبات والتي منها الوطنية، وبالتالي نحتكم لقاعدة: «العبرة بالمسميات لا بالأسماء»²⁶، مادام أن هذه المناسبات تسمى عيدا، وقد تقرر عند الأصوليين: «أن العبرة في الحكم الشرعي بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني»²⁷، والمقصد ههنا: أنه لا أثر في الحكم الشرعي بين تسمية هذه الأيام أعيادا أو تسميتها أياما، لأن حقيقة التسمية لا تغير في جوهر الشيء، وذلك أن هذه الأيام الوطنية لا يعتقد أحد أنها هي الأعياد الدينية، وأنها تأخذ نفس قداستها ونفس حكمها، سواء أسميت أياما أم سميت أعيادا، فالعيد ما يعود تكراراً فيحتفل به، سواءً أسمى ذلك عيدا أم لم يسم، وقد أطلق الشارع اسم العيد على ما يعتبر عيداً بكيفيته وحقيقته الشرعية، وأطلقه بالمجاز أيضاً، كما أطلق أحيانا لفظ العيد، وأحيانا لفظ الأيام أو اليوم، وعليه فإن العبرة بالمعنى لا بالمبنى، وبالمسمى لا بالاسم، وهذا يجعلنا نقف عند الإطلاقات المختلفة التي يحملها معنى العيد، والتي جاء ذكرها في بعض النصوص الشرعية.

الفرع الأول - مشروعية الأعياد الوطنية من خلال الاستعمالات اللغوية

يطلق لفظ العيد في اللغة باستعمالات عدة، من خلالها يتبين لنا أن لفظ العيد يتسع للاستعمال الشرعي والاستعمال اللغوي لمعنى العيد، فمن تلك الاستعمالات اللغوية ما يلي:

أ - يطلق على الزمان:

يطلق لفظ العيد على الزمن ذاته، قال الأزهري: «والعيد عند العرب الوقت الذي يعود فيه الفرح والحزن»²⁸ بمعنى يوم عائد، فيطلق بمعنى عيد وبمعنى يوم، فنقول يوم الفطر، أو عيد

الفطر، ونفس الشيء مع الأضحى، ومنها يوم الجمعة فقد أطلق الشرع عليه لفظ اليوم، كما هو في القرآن الكريم من سورة الجمعة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾²⁹، ونجد السنة أطلقت عليه لفظ اليوم ولفظ العيد في نفس الوقت، وذلك في قوله ﷺ في يوم الجمعة: «إِنَّ هَذَا يَوْمٌ جَعَلَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ عِيدًا لِلْمُسْلِمِينَ»³⁰.

فسماه يوماً وجعله عيداً ولا أحد منا نحن المسلمون يعتقد أن يوم الجمعة هو في نفس الإحياء مع عيد الفطر وعيد الأضحى، رغم ما فيه من عبادة وأهمها صلاة الجمعة.

وكذلك مع حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وَلَهُمْ يَوْمَانِ يَلْعَبُونَ فِيهِمَا، فَقَالَ: "مَا هَذَانِ الْيَوْمَانِ؟" قَالُوا: كُنَّا نَلْعَبُ فِيهِمَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَبْدَلَكُمْ بِهِمَا خَيْرًا مِنْهُمَا: يَوْمُ الْأَضْحَى، وَيَوْمُ الْفِطْرِ"»³¹. ووجه الاستدلال بالحديث أنه ﷺ ساهما - أي الفطر والأضحى - أياماً، ولم يقل أعياداً، فالمستبدل هنا الأيام، ذاتها بمعنى الزمان.

وهي نفس الاطلاقات التي أطلقها القرآن الكريم، على العيد، وتحمل معنى الزمن، كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُخَشِرَ النَّاسُ صُحَىٰ﴾³². فهو عيد عندهم - كما أشرنا له سابقاً - وأطلق عليه لفظ اليوم، وكذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾³³. قال الطبري: «لأنها أيام كانت معلومة عندهم»³⁴.

فكل ما ذكرناه يبين أن لفظ العيد في اللغة يطلق على الزمن الذي يكون فيه الاحتفال أو وقع فيه الحدث، وهذا الإطلاق يجوز على كل زمن أو يوم وقع فيه حدث أن نطلق عليه لفظ عيد من الجانب اللغوي، كما هو في اللغة واستعملته النصوص من الوحيين الكريمين.

ب - يطلق على الاجتماع:

قال ابن فارس: «العيد: كل يوم مجمع»³⁵. ويقول ابن تيمية: «العيد اسم لما يعود من الاجتماع العام على وجه معتاد»³⁶.

وذلك كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُخَشِرَ النَّاسُ صُحَىٰ﴾³⁷. أي «قال موسى: ميعادكم للاجتماع يوم عيد النيروز وكان على رأس سنتهم حين يفرغ الناس من أعمالهم ويجتمعون، ليكون الحفل عاماً»³⁸.

وكقول ابن عباس رضي الله عنه: «شَهِدْتُ الْعِيدَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فَكُلُّهُمْ كَانُوا يُصَلُّونَ قَبْلَ الْخُطْبَةِ»³⁹، بمعنى أنه حضر اجتماع العيد لأداء الصلاة

مع رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين الثلاثة رضي الله عنهم.

ج - يطلق على المكان:

وقد يختص العيد بمكان بعينه، كقوله ﷺ: «لا تجعلوا بيوتكم قبوراً، ولا تجعلوا قري عيدا؛ وصلوا عليّ فإن صلاتكم تُبلغني حيث كنتُم»⁴⁰. فالتعبير بالقبر يدل على مكان الاجتماع، ومعناه: النهي عن الاجتماع عند قبره.

وهو ذاته في الدلالة على المكان ما جاء في حديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنه، قال: «نذر رجل على عهد رسول الله ﷺ أن ينحر إبلاً ببوانة، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: إني نذرت أن أنحر إبلاً ببوانة، فقال رسول الله ﷺ: "هل كان فيها وثنٌ من أوثان الجاهلية يُعبد؟" قالوا: لا، قال: "هل كان فيها عيدٌ من أعيادهم؟" قالوا: لا، قال رسول الله ﷺ: "أوف بندرك، فإنه لا وفاء لنذرٍ في معصية الله، ولا فيما لا يملك ابن آدم»⁴¹.

فوجه الدلالة: أن هذا الناذر كان قد نذر أن يذبح نعماً بمكان سماه، فسأله النبي ﷺ عنه، هل هو مكان عيد لأهل الجاهلية يتقربون فيه لأصنامهم؟ فقال الرجل لا، فأذن له رسول الله بالوفاء بنذره.

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْتَةِ وَأَنْ مُحْشَرَ النَّاسِ ضُحًى﴾⁴². قال ابن عاشور: «فقوله يوم الزيتة تعيين للوقت، وقوله وأن يحشر الناس تعيين للمكان، وقوله ضحى تقيد لمطلق الوقت»⁴³.

د - مجموع اليوم والعمل فيه:

وقد يكون لفظ العيد اسماً لمجموع اليوم والعمل فيه، وهو الغالب، كما في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ مِنْ جَوَارِي الْأَنْصَارِ تُغْنِيَانِ بِيَا تَقَاوَلَتِ الْأَنْصَارُ يَوْمَ بُعَاثَ، قَالَتْ: وَلَيْسَتَا بِمُغْنِيَتَيْنِ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَمْرَامِيرُ الشَّيْطَانِ فِي بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَذَلِكَ فِي يَوْمِ عِيدٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَا أَبَا بَكْرٍ، إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا وَهَذَا عِيدُنَا»⁴⁴.

فكل هذه الأمور تسمى عيداً، وعلى هذا كل اجتماع عام يحدثه الناس، أو يعتادونه في زمانٍ معين، أو مكانٍ معين، أو هما معاً؛ فإنه يكون عيداً، وكذلك كل أثرٍ من الآثار القديمة، أو الجديدة يجيئه الناس، أو يرتادونه، يصدق عليه مسمى العيد، وبهذا يمكن التمييز بين العيد بمعناه الشرعي وبمعناه اللغوي، فما عينه الشرع وخصه بخصوصية يعتبر عيداً شرعاً ولو سمّي يوماً، وهذا يحمل معنى التعبّد والقربى، ولا يجوز ابتداء عيد بهذا المقصد، وأما ما كان خالياً من المعنى التعبدي والقربى، وكان من باب العادات الدنيوية فهو عيد أو يوم بمعناه اللغوي، وعليه فتسمية الذكريات

الوطنية عيداً جائزاً شرعاً بالمعنى اللغوي، وليس بالمعنى الشرعي التعبدية، إذ من المقرر في علم الأصول أنه «لا مشاحة في الاصطلاح»⁴⁵.

وبهذا يتبين الحد الشرعي واللغوي، وأنه لا فرق بينها في مسمى العيد، ولكن الشرعي: ما بينه الشارع، وحدّه من الأعياد الزمانية والمكانية، واللغوي ما اتخذته الناس لأنفسهم من باب التذكير بأيام الله ولا يحمل معنى التعبد.

الفرع ثاني - مشروعية الأعياد الوطنية من خلال الاستعمالات الشرعية

كما أن من المسائل التي تدل على مشروعية الأعياد الوطنية أن النصوص الشرعية لم تقف عند إطلاق العيد على العيدين المعروفين؛ الفطر والأضحى، بل تجاوزت ذلك لأيام أخرى، ما يدل على أن لفظ العيد بمعناه الشرعي لا ينحصر فيها، وعليه لو قلنا - مثلاً - أنه لا يوجد عندنا إلا عيدين - ولو بالمعنى الشرعي - ولا يوجد غيرهما، يكون كلامنا غير موافق للإطلاقات الشرعية، إلا بعد التأويل والتخصيص، كأن يقال المراد بها الأعياد السنوية التي يحتفل بها ويجتمع فيها الناس وعينها الشرع وخصها بعبادة خاصة، وبالتالي لا تقيد باقي إطلاقات الشرع، ولا تخصص ما كان منها غير مخصص بالشرع، ويحمل المعنى اللغوي فقط.

وحتى نبين ما قلناه من خلال النصوص الشرعية نجد النبي ﷺ سَمِيَ الجمعة عيداً وهذه التسمية ليست مجرد إطلاق لغوي؛ بل فيه المعنى الشرعي، وذلك لنهي عن إفراده بالصوم لما فيه من معنى العيد. كما أنه ﷺ بين ما يدل على التخصيص الشرعي أنه ذكر أن الجمعة لنا أمة الإسلام، والسبت لليهود، والأحد للنصارى - وسيأتي مزيد توضيح لهذا التخصيص في عنصر لاحق - فعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول: «نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، بَيَدِ أُمَّتِهِمْ أَوْ تَوَاتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا، ثُمَّ هَذَا يَوْمُهُمُ الَّذِي فُرِضَ عَلَيْهِمْ، فَاخْتَلَفُوا فِيهِ، فَهَذَا أَنَا اللَّهُ، فَالْنَّاسُ لَنَا فِيهِ تَبَعُ الْيَهُودِ غَدًا، وَالنَّصَارَى بَعْدَ غَدٍ»⁴⁶.

كما أنه ﷺ أضاف ليوم النحر يوم عرفة وأيام التشريق فجعلها جميعاً أيام عيد، ولهذا يقال: يوم النحر: اليوم الأول من عيد الأضحى، وهذا يخرج التخصيص بيوم الأضحى فقط، كما ورد في الحديث: «يَوْمُ عَرَفَةَ، وَيَوْمُ النَّحْرِ، وَأَيَّامُ التَّشْرِيقِ هُنَّ عِيدُنَا أَهْلَ الْإِسْلَامِ، هُنَّ أَيَّامُ أَكْلِ وَشُرْبٍ»⁴⁷. يقول ابن حجر: «واستنبط من تسمية أيام منى بأنها أيام عيد مشروعية قضاء صلاة العيد فيها لمن فاتته»⁴⁸.

بل نجد الشارع الحكيم أطلق لفظ العيد على الشهر كله، وليس مجرد أيام، كما جاء في الحديث

عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «شَهْرَانِ لَا يَنْفَصَانِ، شَهْرًا عِيدٍ: رَمَضَانُ، وَذُو الْحِجَّةِ»⁴⁹.

فسمياً شهراً عيد مع كون العيد ليس بالضرورة فيها؛ لكنه متصل بهما وقريب منهما، وإن لم يكن منها؛ فعيد الفطر - كما نعلم - في أول يوم من شوال، وليس في رمضان، ومع ذلك سمي رمضان شهراً عيداً، فأضيف إليه لأن رمضان سبب في الفطر، ولأنه متصل به، وقد يضاف الشيء إلى ما يقاربه، وما جاور الشيء أخذ حكمه، كما أن عيد الأضحى في نهاية العشرة الأولى من ذي الحجة، فأضيف إليه لأنه من ضمن الشهر وليس مجرد اتصال به، وهذا من إطلاق الجزء على الكل، وإطلاق الكل على الجزء.

وعليه فهذا الإطلاق يخرج التقييد بيومين في حديث الإبدال - الذي سنذكره - من معنى الحصر بيومين فقط؛ إلى معنى التعيين وإن تعددت فيه الأيام كما هو في عيد الأضحى، فالعيد ليس يوماً؛ بل هو خمسة أيام، بنص الحديث السالف الذكر.

ولا ريب أن الأعياد التي أشارت لها الأحاديث النبوية ليست كلها تحمل تشريعات خاصة بها، مع أنها كانت لأسباب معينة وأحداث معقولة جعلتها تتصف بصفة العيدية، كيوم الجمعة مثلاً، لما فيه من خصائص جعلته عيداً، ولذا حين نرجع للقرآن الكريم نجد أمر موسى عليه الصلاة والسلام بأن يذكر بني إسرائيل بالأيام التي كان فيها نعمة أو نقمة، فقال تعالى: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾⁵⁰. قال القرطبي: «الأيام بمعنى الوقائع، يقال: فلان عالم بأيام العرب أي بوقائعهم»⁵¹.

فتذكيرهم بأيام الله تعالى مع الأمر به؛ يأخذ خاصية النسبة إلى الله تعالى، وهي إضافة تحمل المعنى الشرعي الذي من أجله استحق هؤلاء التذكير بفضل الله عليهم، قال الرازي: «والتذكير بأيام الله لا يحصل إلا بتعدد نعم الله تعالى»⁵².

لهذا قال الطبري: «وَعِظُهُمْ بِمَا سَلَفَ مِنْ نِعْمَى عَلَيْهِمْ فِي الْأَيَّامِ الَّتِي خَلَتْ، فَاجْتَزَى بِذِكْرِ "الأيام" من ذكر النعم التي عاناها، لأنها أيام كانت معلومة عندهم، أنعم الله عليهم فيها نعماً جليلاً، أنقذهم فيها من آل فرعون بعد ما كانوا فيما كانوا فيه من العذاب المهيّن، وغرّق عدوهم فرعون وقومه، وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم»⁵³.

وفي هذا التذكير مقاصد شرعية، أهمها بيان فضل الله تعالى على عباده، وتحقيق معاني الصبر عند المحن، وشكر الله تعالى عند النعم، وقد تمثل ذلك في تذييل الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ

لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ»، جاء في التفسير الوسيط: «أي إن في المذكور من أيام الله لدلائل على وحدانية الله وقدرته وفضله ورحمته، لكل صبار في المحنة والبلية شكور في المنحة والعطية، قال قتاده: "نعم العبد، إذا ابتلى صبر وإذا أعطى شكر"»⁵⁴.

ومما سبق ذكره فإن اليوم يطلق على العيد، والعيد يطلق على اليوم، وذلك إذا تعين وخصص، كما بيناه في الاستعمال اللغوي، فلا يستبعد هنا حين نطلق على الأيام التي أمرنا بتذكرها أن نطلق عليها لفظ العيد في الاستعمال اللغوي، ومن كل هذا يجعل مشروعية الاحتفال بأيام الله تعالى علينا، بأن نتخذها أعيادا، من باب تذكر الماضي، وشكر نعمة الله على عباده، وحمده على فضله، وربط الأجيال الحاضرة بآبائهم، والاعتبار لما وقع لأسلافهم من محن، وما أكرمهم الله به من نعم، إنه لمن الأمور المحمودة شرعا، ويعتبر من المقاصد الحسنة التي لها اعتبارها في شريعتنا، وتدخل ضمن التذكير بأيام الله تعالى.

المطلب الثالث - معنى العيد من خلال مدلول حديث الإبدال

المراد بحديث الإبدال؛ هو حديث أنس بن مالك رضي الله عنه الذي يقول فيه: «قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وَهُمْ يَوْمَانِ يَلْعَبُونَ فِيهَا، فَقَالَ: "مَا هَذَانِ الْيَوْمَانِ؟" قَالُوا: "كُنَّا نَلْعَبُ فِيهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَبْدَلَكُمْ بِهِمَا خَيْرًا مِنْهُمَا: يَوْمُ الْأَضْحَى، وَيَوْمُ الْفِطْرِ"»⁵⁵.

فهذا الحديث وأمثاله عندما نقرأه قراءة سطحية ولأول وهلة يتبادر لأذهاننا أنه لا يوجد عندنا نحن المسلمين إلا عيد الفطر وعيد الأضحى، وغيرهما يكون من ضمن الممنوعات أو المحدثات التي نبينا عنها شرعا، ولكن حين نتمعن الحديث في سياقه، وضمن المعاني التي ذكرناها سابقا يتبين لنا ما يلي:

الفرع الأول - الحديث يحمل معنى الخصوصية:

بمعنى أن هذه الأيام وقع عليها الاستبدال لما فيها من طابع الخصوصية، وبالتالي التميز فيها يدخل ضمن خصائص الدين، ويدل على هذا لفظ الحديث: «كنا نلعبُ فيها في الجاهلية». فهي أعياد من أعياد الجاهلية، ولذلك ذكر شراح الحديث كابن حجر وغيره أن هذين العيدين هما النيروز والمهرجان، وهما من أعياد المجوس، وبالتالي فأحاديث العيدين أحاديثُ تتكلم عن أعياد دينية عبادية تميّز المسلمين عن غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، ولهذا أبدلهم الله بها أعيادا خيرا من أعياد الجاهلية التي كانوا يلعبون فيها، قال المظهر: «فيه دليل على أن تعظيم النيروز والمهرجان وغيرهما أي من أعياد الكفار منهي عنه»⁵⁶.

وكما في حديث يوم الجمعة السابق؛ حيث خصص ﷺ هذا اليوم بقوله: «إِنَّ هَذَا يَوْمٌ جَعَلَهُ اللَّهُ تبارك وتعالى عيداً للمسلمين»⁵⁷. وبين أن السبت يختص به اليهود والأحد يختص به النصارى. فقال: «فَالنَّاسُ لَنَا فِيهِ تَبِعُ الْيَهُودُ عَدًّا، وَالنَّصَارَى بَعْدَ عَدِّ»⁵⁸.

ومن دلائل الخصوصية ما جاء في الحديث: «إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا وَهَذَا عِيدُنَا»⁵⁹، فهذا يوجب اختصاص كل قوم بعيدهم، لكن من المقرر في الشريعة أنه ليس كل تشبه دنيوي بالكفار محرم، بل منه ما هو جائز، فالتشبه الدنيوي المحرم بالكفار هو ما يكون مشابهة لشيء من خصائص هؤلاء الكفار، بحيث يكون علامة عليهم، أما مجرد التشابه الدنيوي بحد ذاته فليس مقتضياً للتحريم.

ومن المعلوم أن هذه الاحتفالات تقام في دول العالم كلها - الإسلامية وغير الإسلامية - ولم تعد مرتبطة بالدين عند أحد، وأنها ليست من خصائص الكفار، فكل دول العالم تقيمها تقريباً، وليست في يوم واحد، بل لهم أيامهم ولنا أيامنا، وما يحتفلون به لا نحتفل به، وحتى وإن كان أصل الفكرة من عند غير المسلمين، فقد نص العلماء في المسائل الدنيوية التي تحرم لعلها المشابهة أنه إذا تغير فيها الحال، ولم تعد من خصائصهم فإنها ترجع إلى حكم الجواز.

الفرع الثاني - الحديث يحمل معنى التعبد:

ففي اليومين جاءت الإشارة لمعنى التعبد بقوله: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَبْدَلَكُمْ ههنا خَيْرًا مِنْهَا»، فبين الحديث أن الذي أبدل هو الله، فهو تشريع قائم على التعبد، وقد أكد الجملة الاسمية بثلاث مؤكدات، الأول اسمية الجملة وثانيها "إِنَّ" المشددة الثقيلة وليست الخفيفة، التي تنوب عن تكرير الجملة مرتين وأكثر، وهذا تأكيد للكلام القصد منه تقوية الحكم، وثالثها "قد" التي جاءت قبل الفعل الماضي، فتفيد التوكيد والتحقيق، وهنا نراه قد خرج الخبر عن أصله فأنزل خالي الذهن منزلة المنكر أو المتردد، والغرض منه حتى يبين أن الأمر لم يعد مجرد عادة؛ بل خرج بأمر الله إلى العبادة، وبالتالي يزيل أي اعتراض متوقع على هذا التبديل، والآية تقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾⁶⁰.

وفي عيد الجمعة ربطه بقوله: «... ثُمَّ هَذَا يَوْمُهُمُ الَّذِي فُرِضَ عَلَيْهِمْ، فَاخْتَلَفُوا فِيهِ، فَهَدَانَا اللَّهُ، فَالنَّاسُ لَنَا فِيهِ تَبِعُ الْيَهُودُ عَدًّا، وَالنَّصَارَى بَعْدَ عَدِّ»⁶¹. فمعنى الفرضية كاف للدلالة على معنى التعبد.

كذلك في حديث النذر - الذي ذكرناه سابقاً - التعبد فيه ظاهر من بداية أول سؤال وجهه رسول الله ﷺ للرجل الناذر: «هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يعبد؟»⁶². ولهذا فقد حمل

العلماء حديث النذر على هذا المعنى، فقال ابن قدامة في تعليقه على الحديث: «فإن كان بها شيء مما ذكرنا، لم يجز النذر؛ لقول النبي ﷺ: هل كان بها وثن، أو عيد من أعياد الجاهلية؟ وهذا يدل على أنه لو كان بها ذلك، لمنعه من الوفاء بنذره»⁶³.

وعلى هذا المعنى ورد أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: «يا رسول الله إني نذرت أن أذبح بمكان كذا وكذا (مكان كان يذبح فيه أهل الجاهلية). قال: «لصنم؟؟». قالت: لا. قال: «لوثن؟؟». قالت: لا. قال: أو في بنذرك»⁶⁴.

فالمرأة هنا أخبرت أن هذا المكان الذي نذرت أن تذبح فيه هو مكان كان يذبح فيه أهل الجاهلية، ورغم ذلك لما خلا المكان من المحذور ومعنى التعبد والخصوصية أجاز لها النبي ﷺ أن تذبح فيه، ولو كانت مجرد المشابهة الدنيوية للمشركين في المكان أو الزمان سبباً للتحريم لما جاز لها ذلك، ولمنعها النبي ﷺ من الذبح فيه.

ولهذا فالاحتفال بالأيام الوطنية من الأمور الدنيوية، ولا تدخل في المحدثات المنهي عنها المختصة بالعبادات، فهي من العادات لا أكثر، ورغم مرور السنوات لم نر من تغير رأيه أو تصوره واعتقد في أن هذه الأيام من الشرع وتقترب بها إلى الله تعالى.

الفرع الثالث - الحديث لا ينفي غيرهما من الأعياد

كما أن في الحديث بيان لترك الشيء المستبدل والعمل بالشيء المبدل، وأن هذا الاستبدال من خصوصيات الشارع الحكيم، ولا يمكن لنا أن نتخذ أعياد غير المسلمين لنا عيدا سواء الشرعية منها أو اللغوية، كما لا يمكن لنا أن نستبدلها بأيام أخرى من عندنا، وكل هذه المعاني التي يحملها الحديث لا توجد في الأعياد الوطنية، فهي من جهة ليست أعيادا شرعية ولا تحمل هذا المعنى، ولم يفكر أحد بأنها كذلك، كما أنها ليست مستبدلة من أعياد غير المسلمين، وليست من خصوصياتهم، وإنما هي من خصوصياتنا النابعة من تاريخنا.

ومن جهة أخرى أن لفظ الإبدال في الحديث غير صريح في التحريم؛ لأنه ظني الدلالة، إذ ليس كل استبدال يتضمن ترك المبدل منه، فأصل الاستبدال: «هو ترك شيء لآخر غير مكان المتروك»⁶⁵.

وعليه فالاستدلال بهذا الدليل على تحريم كل ما كان مثلها، لا يستقيم، لأنه غير قطعي في موطن النزاع، فمجرد استبدال اليومين لا يدل على الحرمة، فقد يتم الاستبدال بترك المستبدل به، لكن تركه من باب التفضيل لا التحريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾⁶⁶.

فإن بني إسرائيل استبدلوا القول بالمن والسلوى، وإنما قصدوا بذلك الاستبدال تفضيلها عليها، لأنهم يمنعون الرجوع إليه، وكذلك حديث العيدين، غاية ما في لفظه أن الله أبدلهم عيدين أفضل من عيديم السابقين، وقرينة ذلك لفظ الخيرية، وليس في لفظ الحديث ولا معناه ما يمنح المسلمين من اتخاذ أعياد بخلاف العيدين الجاهليين اللذين وقع عليها الإبدال، أو ما كان في معناهما.

المطلب الرابع - الأعياد الوطنية من الأشياء المباحة

القاعدة الشرعية تقول: «الأصل في الأشياء الإباحة»⁶⁷، ولذا فمشروعية الأعياد الوطنية كونها ليست من الدين، فهي من العادات التي تعارفت عليها المجتمعات، التي تدخل ضمن المباحات، وأما ما كان في الدين يتعبد به ويتقرب به إلى الله تعالى فهو لا ريب مضاهاة لما شرعه الله تعالى يدخل ضمن قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»⁶⁸، وفي لفظ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»⁶⁹.

فهو أصل في رد كل المحدثات في الدين، سواء أكانت الأعياد أم غيرها، وهذا بخلاف العادات فإنها لا تدخل في النهي؛ بل الأصل فيها الإباحة. ولهذا أورد الشاطبي تعريفين مختلفين للبدعة باعتبار دخول العادات وعدم دخولها، وفي التعريفين ربطها بالدين سواء بالقصد أو بالوصف، فيقول رحمه الله تعالى، بأنها: «طَرِيقَةٌ فِي الدِّينِ مُخْتَرَعَةٌ، تُضَاهِي الشَّرْعِيَّةَ، يُقْصَدُ بِالسُّلُوكِ عَلَيْهَا الْمُبَالَغَةُ فِي التَّعَبُّدِ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ»⁷⁰، وهذا باعتبار أن البدعة لا تدخل في جانب العادات والمعاملات، وأما باعتبار دخولها في ذلك فقد عرفها، بأنها: «الْبُدْعَةُ طَرِيقَةٌ فِي الدِّينِ مُخْتَرَعَةٌ، تُضَاهِي الشَّرْعِيَّةَ، يُقْصَدُ بِالسُّلُوكِ عَلَيْهَا مَا يُقْصَدُ بِالطَّرِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ»⁷¹.

وعليه فالأعياد الوطنية ليست عيداً بالمعنى الشرعي، ولا يراد بها التعبد مطلقاً، وليس فيها أي مضاهاة لشرع الله، وليست تشريعاً جديداً من غير وحي، ولم يقصد بها أحد من الناس ذلك، ولم يجعلها أحد قربة إلى الله، والأعياد التي لا يجوز إحداثها هي الأعياد الدينية وليست التجمعات التي يتجمع الناس بها لسبب أو لآخر، قد يحتفلون بالزواج وقد يحتفلون بالولادة، وقد يحتفلون بأي شيء فهذا ليس من الأعياد الدينية، ولهذا يجب أن نزيل هذا الوهم، وهذه الشبهة التي قد تتعلق بها البعض، فيدخلون على الناس حرجاً وشغباً في دينهم، بحيث يصبح المسلم في حرج يشعر وكأنه يأتي كبيرة ويأتي منكراً، وهذا ليس بمنكر، فالأصل في الأشياء الإباحة.

الخاتمة

وفي الأخير يمكن أن نجمل نتائج بحثنا في النقاط التالية:

- 1 - لفظ العيد يطلق على معاني عدّة، سواء في جانبه اللغوي أو الشرعي، وبالتالي يتسع مدلوله ليشمل كل الأعياد الدينية وغيرها، ولا يغير ذلك في الحقائق الشرعية، ولا يضيف طابع العبادة على الحقائق اللغوية.
- 2 - الشارع الحكيم لم يحصر العيد بمعناه الشرعي في عيد الفطر والأضحى؛ بل تعداه لغيرهما ضمن الإطار الشرعي، كيوم الجمعة ويوم عرفة وأيام التشريق، وشهرا العيد، وعليه فحصر العيد في يومي العيدين، لم يأت في الشرع ما يؤيد الحصر فيهما، وإن كان لهما المزية على غيرهما.
- 3 - الأعياد الوطنية لا تعد من المحدثات الدينية، بل تدخل ضمن دائرة العادات الدنيوية التي أصبحت اليوم من الأعراف القائمة، وإن تسمت باسمها فالعبرة بالمسميات لا بالأسماء.
- 4 - حديث الإبدال باليومين يحمل معنى الخيرية والأفضلية، وليس فيه النهي عن اتخاذ أعياد تحمل ذكريات ذات بال ومعنى لها قيمتها في النفوس تحضنا نحن المسلمين، فذلك من التذكير بأيام الله التي فيها المحن والمنح.
- 5 - كما أن حديث الإبدال هو معالجة لواقع يحمل طابع الخصوصية والتعبد، فاقتضى التشريع المخالفة لهذا الواقع كما وقعت المخالفة في قضايا أخرى كالقبة وصوم عاشوراء... وإلا فهناك أيام أخرى للعرب في جاهليتها، كما رأينا في قصة النذر في طيات الموضوع، ولم تغير بأيام هي أيضا، لأن قضية التغيير والإبدال كانت من الله تعالى، ولا يمكن لأحد بعد الوحي أن يفعل ذلك، ويبقى التنصل والابتعاد عن أعمال الجاهلية من الأمور المطلوبة شرعا، ولا ريب أن الاحتفال بالأعياد الوطنية ليس من أعمال الجاهلية ولا من خصوصياتها، ولا من التشريع كمضاهاة لشرع الله، بل هو من أيام وعادات الناس والدول والأمم.

- الحواشي والإحالات

- 1 - انظر موقع هيئة الأمم المتحدة، الدول الأعضاء، عنوان: الأعياد الرسمية للدول الأعضاء، <http://www.un.org/ar/members/holidays.shtml>.
- 2 - انظر مثلا على سبيل المثال لا الحصر؛ كتاب اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم لشيخ الإسلام ابن تيمية، فقد ذكر فيه جملة من أعياد اليهود والنصارى، وكتاب: الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، تأليف: غازي السعدي، ومقال: الأعياد اليهودية من حرفية الكتاب إلى تسييسها - د. جوني منصور.

- 3 - كما هو في مائدة بني إسرائيل التي أرادوا أن تكون لهم عيداً، وذلك في قوله تعالى: ﴿ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَآزُوقْنَا وَآنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾ المائدة: 114، وأيضاً كيوم الزينة الذي يحشر الناس فيه ضحى في عهد فرعون، وذلك في قوله تعالى: ﴿ قَالَ مُوعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْتَةِ وَأَنْ مُجَشَّرَ النَّاسُ ضُحًى ﴾ طه: 59، وسيأتي ذكر ذلك لاحقاً.
- 4 - انظر مثلاً كتاب المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، عنوان: الأفرح، ج: 9، ص: 100، وما بعدها، وعنوان: أعياد النصراري، ج: 12، ص: 235، وما بعدها. وينظر كتاب: قصة الحضارة، لويليام جيمس ديورانت، الفصل الثاني، العنصر: 3 - العيد، ج: 9، ص: 135 - 137، وهو يتحدث عن أعياد رومة، وكذا الفصل السابع، تحت عنوان: الأعياد، ج: 6، ص: 361 وما بعدها، وهو يتحدث عن أعياد اليونان التي لا يكاد يخلو منها شهر في السنة، وغيرها من المراجع في هذا المجال.
- 5 - صحيح البخاري، أبواب العيدين، باب سُنَّةِ العيدين لأهل الإسلام، رقم: 952، 2/ 17.
- 6 - انظر مثلاً موقع هيئة الأمم المتحدة، بعنوان: "الاحتفالات والمناسبات الدولية للأمم المتحدة" تجدها بقراراتها على الصفحة على شكل ملف بي دي ياف (pdf):
<http://www.un.org/arabic/observances/days.shtml>
- 7 - انظر - معجم اللغة العربية المعاصرة: أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ)، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008م، 2/ 1572.
- 8 - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ 1987م، 2/ 515.
- 9 - انظر - تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية، 8/ 438.
- 10 - تهذيب اللغة: محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م، 3/ 85.
- 11 - لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، 3/ 318.
- 12 - مجمل اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - 1406 هـ - 1986م، ص: 639.
- 13 - المرجع السابق، 3/ 319.
- 14 - تهذيب اللغة، الأزهرى، 3/ 84.
- 15 - اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة: السابعة، 1419 هـ - 1999م، 1/ 496.
- 16 - معجم لغة الفقهاء: محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م، ص: 325.
- 17 - القاموس الفقهي: سعدي أبو جيب، دار الفكر. دمشق - سورية، الطبعة: الثانية 1408 هـ - 1988م، ص: 266.

- 18 - معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة، 2/ 559.
- 19 - معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر: 2/ 1572.
- 20 - الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفاة - مصر، الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ)، 31/ 114.
- 21 - سورة المائدة، الآية: 114.
- 22 - تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (المتوفى: 864هـ) وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: 911هـ): دار الحديث - القاهرة، الطبعة: الأولى، ص: 160.
- 23 - سورة طه، الآية: 59.
- 24 - تفسير الجلالين، المحلي والسيوطي، ص: 411.
- 25 - التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ): الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984 هـ، 16/ 246.
- 26 - انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي الطبعة: الثانية - 1412 هـ - 1992م، ص: 360.
- 27 - معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، دار ابن الجوزي، الطبعة: الطبعة الخامسة، 1427 هـ، ص: 365.
- 28 - انظر لسان العرب، ابن منظور، 3/ 319.
- 29 - سورة الجمعة، الآية: 9.
- 30 - موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري، باب ما جاء في السواك، رقم: 452، 1/ 173. والموطأ رواية محمد بن الحسن، باب الاغتسال يوم الجمعة، رقم: 59، 1/ 115.
- 31 - سنن أبي داود، حديث صحيح، باب صلاة العيدين، رقم: 1134، 2/ 345.
- 32 - سورة طه، الآية: 59.
- 33 - سورة إبراهيم، الآية: 5.
- 34 - جامع البيان، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م 16/ 519.
- 35 - مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر: 1399 هـ - 1979 م، 4/ 183.
- 36 - اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، 1/ 496.
- 37 - سورة طه، الآية: 59.
- 38 - تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: 1371هـ) : شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأولى، 1365 هـ - 1946 م، 16/ 122.
- 39 - صحيح البخاري، أبواب العيدين، باب الخطبة بعد العيد، رقم: 962، 2/ 18.
- 40 - سنن أبي داود، حديث صحيح، باب في الصلاة على النبي ﷺ وزيارة قبره، رقم: 2042، 3/ 385.

- 41 - سنن أبي داود، حديث صحيح، باب ما يؤمر بوفائه من النذر، رقم: 3313، 5/ 200.
- 42 - سورة طه، الآية: 59.
- 43 - التحرير والتنوير، ابن عاشور: 246 / 16.
- 44 - صحيح البخاري، أبواب العيدين، باب سنة العيدين لأهل الإسلام، رقم: 952، 2/ 17.
- 45 - انظر فقه النوازل، بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى بن غيهب بن محمد (المتوفى: 1429هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى - 1416 هـ، 1996 م، 1/ 122.
- 46 - صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب فرض الجمعة، رقم: 876، 2/ 2.
- 47 - صحيح ابن حبان، حديث صحيح، فصل في صوم أيام التشريق، باب ذكر العلة التي من أجلها نهى ﷺ عن صيام هذه الأيام، رقم: 3603، 8/ 368.
- 48 - فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي: دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، 2/ 442.
- 49 - صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب: شهرا عيد لا ينقضان، برقم: 1912، 3/ 27.
- 50 - سورة إبراهيم، الآية: 5.
- 51 - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ): تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م، 8/ 386.
- 52 - مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ): دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ، 3/ 506.
- 53 - جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ): المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م، 16/ 519.
- 54 - التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، الطبعة: الأولى، (1393 هـ = 1973 م) - (1414 هـ = 1993 م)، 5/ 464.
- 55 - سنن أبي داود، حديث صحيح، باب الصلاة بعد العيدين، رقم: 1134، 2/ 345.
- 56 - انظر - عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي (المتوفى: 1329هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 3/ 342.
- 57 - موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري، باب ما جاء في السواك، تحت رقم: 452، 1/ 173. والموطأ رواية محمد بن الحسن، تحت باب الاغتسال يوم الجمعة، رقم: 59، 1/ 115.
- 58 - صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب فرض الجمعة، رقم: 876، 2/ 2.
- 59 - صحيح البخاري، أبواب العيدين، باب سنَّة العيدين لأهل الإسلام، رقم: 952، 2/ 17.
- 60 - سورة الأحزاب، الآية: 36.
- 61 - صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب فرض الجمعة، رقم: 876، 2/ 2.

- 62 - سنن أبي داود، حديث صحيح، باب ما يؤمر بوفائه من النذر، رقم: 3313، 5/ 200.
- 63 - المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ): مكتبة القاهرة، بدون طبعة، تاريخ النشر: 1388هـ - 1968م، 10/ 19.
- 64 - سنن أبي داود، حديث حسن صحيح، باب ما يؤمر بوفائه من النذر، رقم: 3312، 5/ 199.
- 65 - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر الطبري: 2/ 19.
- 66 - سورة البقرة، الآية: 61.
- 67 - الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006 م، 2/ 450.
- 68 - صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، رقم: 1718، 3/ 1343.
- 69 - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- 70 - الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ): تحقيق ودراسة: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م، 1/ 47.
- 71 - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

Ruling on Celebrating National Holidays

- An rooting Study -

By: Ali Zouari Ahmed

EL oued University.



Abstract:

Our research is related to the celebration of national holidays, which has become a common practice in all countries and recognized nationally and internationally, and we concluded in our study that it is an award and is not contrary to the provisions of Islamic Sharia; And that the signs of legitimacy Different linguistic and legal recruitment of the meaning of Eid. The Holy Quran also made the celebration of such days remind us of the days of Allah. And this is what makes them within the customs not worship, and not a modern things that are forbidden.

The origin of the permissibility remains when there is no evidence, even if the names are shared as long as the names are different.

Keywords: Celebration, national holidays, language uses.



محور بحوث العلوم القانونية والسياسية



أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة دراسة مقارنة لداستير الدول المغاربية

بقلم

أ.د. عليان بوزيان (*) د/ بوراس عبد القادر (**)

ملخص

الورقة البحثية الحالية تنصب حول توضيح الحق في التقاضي من أجل الحفاظ على الحقوق والحريات التي كفلها الدستور في إطار ما يسمى بالتمكين القضائي للمواطن، ذلك أن القضاء الدستوري، وإن كان غير كاف لوحده في تحقيق الاستقرار وخلق الشعور العام بالعدل والإنصاف والحماية الكاملة للحقوق والحريات، فإنه يبقى من أهم المعايير الدولية المتطلبة لبناء دولة القانون، وفي هذا الصدد تبني المؤسس الدستوري الجزائري آلية الدفع بعدم الدستورية بموجب المادة 188 من تعديل الدستور سنة 2016 حيث يمكن التأسيس عليها للقول بتأسيس القضاء الدستوري ممثلاً في المجلس الدستوري المستقل، في ظل ما يتعلق بحقوق الإنسان الأساسية، من جانب آخر فإن نقاط الضعف في القانون المقرر للمواطنة غالباً ما تظهر بعد تطبيقه وليس عند تشريعه وبذلك سوف يتمكن الأفراد من الطعن في القوانين و معرفة عيوبها التي ستبرز من خلال التطبيق العملي للقانون عن طريق آلية الرقابة اللاحقة، وأن ذلك دفع إلى تبني فكرة الطعن بالدفع بعدم الدستورية أمام القضاء كنوع من الرقابة اللاحقة على القانون المطعون فيه بعدم الدستورية، في ظل امتناع القضاء عن مناقشته لعدم وجود النص، وخروجه عن الاختصاص القضائي بموجب التأسيس الدستوري لمؤسسة المجلس الدستوري كجهة رقابة دستورية القوانين.

الكلمات المفتاحية: الدستور، الأمن القضائي، المواطنة، الدول المغاربية.

(*) أستاذ التعليم العالي، جامعة ابن خلدون - تيارت. bouzianealane@gmail.com

(**) أستاذ معاصر "أ"، جامعة ابن خلدون - تيارت bourasdroit@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/03/02 تاريخ القبول: 2018/04/29

جامعة الوادي - الجزائر <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

المقدمة

إذا كانت الدستورية الكلاسيكية قد تأسست على اعتبار الوثيقة الدستورية تقنية السلطة الحاكمة؛ فانه في ظل ما يعرف بالدستورانية الحديثة، فإنها صارت تقنية حماية الحرية، وحتى يتحقق هذا الأمن الدستوري للحقوق والحريات باعتبارها جوهر المواطنة الدستورية، وجب رفع مستوى الحماية من مجرد التكريس الدستوري إلى الحماية القضائية المميزة، حتى تتحقق النقلة النوعية في نظامها الدستوري من عصر الدولة القانونية حيث السيادة للقانون باعتباره تعبير عن الإرادة العامة تحت حماية القضاء الإداري الذي يسهر على رقابة المشروعية إلى عصر الدولة الدستورية حيث الدستور هو التعبير عن الإرادة العليا للشعب والحامي للحقوق والحريات الأساسية والقانون الاسمي في الدولة..

ومن ثم فقد تزايد الاهتمام عن الآليات التي تضمن الحماية القضائية للحقوق والحريات الأساسية؛ المقررة للجميع وبالمساواة بمقتضى المواطنة الدستورية؛ حيث يعول فقهاء القانون الدستوري على القضاء الدستوري كأهم هذه الآليات في المحافظة على التوازن بين مختلف السلطات وفي مواجهة أي انتهاك محتمل لسلطة ما على الحريات الأساسية.

ومن الأهمية بمكان التساؤل عن المكانة التي يجب ان يحتلها القضاء الدستوري في التجارب المغاربية؛ فلا شك أن الحق في التقاضي من حقوق المواطنة الدستورية التي يجب أن توضع في متناول الجميع؛ بحيث يمكن للمواطنين اللجوء إلى القضاء بمختلف جهاته لإنصافهم وحماية حقوقهم وحررياتهم الأساسية؛ مهما كانت الجهة المنتهكة؛ ولعل أكثر ما يهدد الحريات الأساسية في العصر الحاضر سلطة الضبط التشريعي بحكم ما تتمتع به من سلطات تقديرية واسعة في تنظيم الحريات قد يصل إلى حد التقييد والانتقاص. مما يستوجب فرض رقابة دستورية على سلطة المشرع؛ وهو ما انتبهت إليه الدول الحديثة التي نصت دساتيرها على إنشاء محكمة للقضاء الدستوري؛ من اجل تمكين المواطنين من حق الدفاع عن حقوقهم وحررياتهم من خلال تكريس حق تحريك الدعوى الدستوري سواء الأصلية منها أو الفرعية .

حيث تتجه الدول الدستورية الحديثة إلى التخلي عن أسلوب الرقابة السياسية التي يمارسها المجلس الدستوري لعدم فعاليته وعدم تخصصه؛ نحو أسلوب الرقابة القضائية بحكم حياد القضاء وتخصصهم في حل التعارض القانوني بين نص الدستور والقوانين العادية.

وبهذا أصبح حق المحاكم في الرقابة على دستورية القوانين مبدأً أساسياً من المبادئ الدستورية

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد.عليان بوزيان، د.عبد القادر بوراس

في معظم التشريعات في العصر الحديث. حيث أصبح النص على " حق كل فرد في اللجوء للقضاء للظلم في أي تشريع أو قرار أو إجراء مما يتضمن اعتداء على أي من حقوقه أو حرياته؛ من النصوص اللازمة في التشريعات المعاصرة.

وهي الخطوة التي كرسها للدستور المغربي الرسمي المراجع في 2011 حيث قضى الفصل 129 باستحداث المحكمة الدستورية ونصها "تُحدث محكمة دستورية. " بدل من المجلس الدستوري، وهو ما يعتبر ترجمة لإنشاء قضاء دستوري؛ وهذا ما صرح به الفصل 133 منه: "تختص المحكمة الدستورية بالنظر في كل دفع متعلق بعدم دستورية قانون، أثير أثناء النظر في قضية، ... يحدد قانون تنظيمي شروط وإجراءات تطبيق هذا الفصل؛ وهو الدور الذي يمكن أن قام به المؤسس الدستوري التونسي في 2014 عقب نجاح ثورته الأخيرة؛ حيث تم التأسيس للمحكمة الدستورية بموجب دستوره الأخير دستور 26 جانفي 2014، تحت باب السلطة القضائية، مما يضمن الطبيعة القضائية للمحكمة الدستورية.

لقد أضحت العدالة الدستورية ركيزة أساسية في تعزيز الحماية القضائية للحقوق والحريات، وقيام الدولة الدستورية التي تكفل للأفراد حق اللجوء إلى القضاء، ليعرضوا عليه أمرهم ويطلبوا إليه إنصافهم من ظلم أو اعتداء أو انتهاك يعتقدون وقوعه على حقوقهم،¹ حيث توجد طريقتان لممارسة الرقابة القضائية على دستورية: الطريقة الأولى وهي الطعن مباشرة لدى المحكمة الدستورية من جهات رسمية محددة حصراً، والطريقة الثانية غير مباشرة بإثارة الدفع من أي من أطراف دعوى منظورة أمام المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها ورأت هذه المحكمة أن الدفع جدي، فتوقف الدعوى المنظورة لديها وتحيل الأوراق إلى المحكمة الدستورية، وتسمى هذه الطريقة - الدعوى الدستورية بطريق الإحالة² - وفقاً للنموذج الفرنسي باعتباره المصدر المادي لفكرة الرقابة الدستورية السياسية اللاحقة، وهي الفكرة التي تحوّل المحكمة المثار الدفع أمامها وفقاً لشروط إجرائية وموضوعية تحويل الدفع إلى المجلس الدستوري الفرنسي للنظر فيه، والذي يرسل بقراره إلى المحكمة حتى تستأنف النظر في الدعوى الأصلية، وهذا ما يسمى بالسؤال ذي الأسبقية الدستورية، فإذا ألغى المجلس الدستوري النص المطعون ضده، صار ملغى بالنسبة للجميع على خلاف نظام الدفع الفرعي في النموذج الأمريكي الذي يقوم على فكرة الامتناع مبدئياً. لقد مثل التأسيس لهذا الدفع في فرنسا بموجب التعديل الدستوري لسنة 2008 بموجب المادة المعدلة (1-61) "عند مناسبة النظر في دعوى مقامة أمام القضاء، ودفع - أحد أطراف الدعوى - بأن حكماً تشريعياً ينتهك الحقوق والحريات التي كفلها الدستور، يستطيع المجلس الدستوري النظر

في هذه المسألة بناء على إحالتها إليه من مجلس الدولة أو محكمة النقض الذين يتخذان قرارهما خلال فترة محددة ويحدد بقانون تنظيمي شروط تطبيق هذه المادة).³ إضافة نوعية تضاف إلى الرقابة السياسية الأصلية المعروفة. وهذا ما يعرف بـ "الإحالة السابقة". ومن ثم تبرز ذاتية هذا النوع من الدفع بعد الدستورية عن الدفع القضائية.

وبالنسبة للجزائر فانه، وان كان لا يوجد نص يمنع القاضي الجزائري من نظر الدفع بعدم دستورية القوانين سوى غياب الجراءة. ومن ثم الفرصة مواتية لإقرار آلية الدفع بعدم الدستورية تفعيلا للعدالة الدستورية وتمكيننا قضائيا للحقوق والحريات. وهذا ما كرسته المادة 188 من القانون 01/16 المتعلق بالتعديل الدستوري بتاريخ 06 مارس 2016.

ومن ثم فالطريق معبد في الدول المغاربية لقيام قضاء دستوري متخصص خصوصا في مجال حماية الحريات الأساسية، باعتبار القضاء الدستوري حامي المواطنة، وضمان احترام الفصل بين السلطات ومنع تجاوز احداها على الأخرى.

وهي الغاية التي لا تتأتى إلا عبر تفعيل آلية الدفع بعدم الدستورية أمام القضاء الدستوري إما بتوسعة جهات الإخطار أمام المجالس والمحاكم الدستورية، وإما بتمكين المتقاضين أمام القضاء العادي والإداري من إثارة الدفع الفرعي بعدم الدستورية، وهو ما دعا الفقه الدستوري إلى وضع نظام قانوني لآلية الدفع بدفع الدستورية، الآلية التي صارت تشتغل عليها غالبية الدساتير المعاصرة، حيث تم الإقرار بها في العديد من الأنظمة المقارنة للمواطنين المتقاضين وفق ضوابط قانونية وقضائية، مما سيستتبع معه إعادة النظر في توسيع نظام الإخطار أمام المجالس والمحاكم الدستورية العربية⁴ لصالح الجهات القضائية العليا وفقا لضوابط صارمة لا تسمح إلا بقبول الدفع الجدية الجديرة بإثارة الدفع بعدم الدستورية والمتعلقة بالحريات الأساسية على الأقل.

ذلك أن من شأن تكريس حق التقاضي أمام القضاء الدستوري من خلال تحريك الدعوى الدستورية أن يساهم في إقامة العدالة الدستورية ومن ثم نشر الأمن القضائي كضمانة تعطى لكل فرد الشعور بعدم الخوف، والعمل من أجل استئثار حرياته وممارسة حقوقه، والمساهمة في الحضور السياسي الذي تنشده الإصلاحات السياسية في بلاد المغرب العربي مما سيزرع الثقة في المؤسسة القضائية المعمول عليها في فرض سيادة الدستور فوق كل اعتبار.

المبحث الأول: أهمية الدعوى الدستورية في تحقيق الأمن القضائي للمواطنة الدستورية.

المبحث الثاني: التمكين القضائي للمواطنة من خلال آلية الدفع بعدم دستورية القوانين.

المبحث الأول

أهمية الدعوى الدستورية في تحقيق الأمن القضائي للمواطنة الدستورية

من مظاهر أزمة الأمن القانوني للحقوق والحريات تدني في صياغتها القانونية، حيث تغيب الجودة والنوعية والوضوح، ونقص في المعيارية مما جعلها عسيرة الفهم، عصية التطبيق، حيث يستعمل المؤسس الدستوري عبارات لا تدل على الإلزام وإمكانية تحريك الجهاز القضائي لحمايتها، مما ساهم في جعل مبدأ خضوع القاضي العادي والإداري للقواعد الدستورية أمامها لا يلقى استجابة لدى القضاة كونها قواعد غارقة في العموم والغموض؛ ينقصها الدقة القانونية والمعيارية، فالأمن القانوني يستوجب أن تكون القواعد الدستورية الحامية لكافة الحقوق والحريات والمكرسة لضمانات ممارستها متصفة بالمعيارية حتى يمكن الاحتكام إليها من غير غموض ولا لبس.

وتزداد أزمة الأمن القانوني تعقيدا من خلال ضعف الأمن القضائي لتلك الحقوق الدستورية حيث تنعدم الثقة في المؤسسة القضائية، عندما تغيب معايير الاستقلالية والحياد والحاكمة العادلة، ومن ثم تكون الحاجة إلى الأمن القضائي الحارس الطبيعي للحقوق الدستورية ضرورية في ميزان تحقيق الأمن القانوني.

وأمام هذه العوائق المكدرة لصفو الأمن القانوني يأتي دور الأمن القضائي المتمم لضمانات قيام الدولة الدستورية؛ فمتى كان القضاء سلطة مستقلة وأمكن النفاذ إليه دون عوائق إجرائية أو قيود تعسفية ودون بطء في فصل النزاعات، تحقق الأمن القضائي الرديف والبديل للأمن القانوني لما يعكسه من الثقة في المؤسسة القضائية بجميع مكوناتها واطمئنان تجاه ما تصدره من أحكام قضائية هي بمثابة عناوين للحقيقة القانونية الغائبة، وعلى هذا يعتبر الأمن القضائي ملاذ حقيقي لكل لدرء تعسف البعض وطغيانهم وشعورهم بالحماية العادلة من أي سلطة قد تستهين بالقانون وبالطرق المشروعة لكسب الحقوق وممارسة الحريات.

ويمثل الأمن القضائي أحد أهم القضايا التي تشغل السياسات التشريعية والقضائية في الدول النامية والمتقدمة على حد سواء؛ باعتباره امتداد آثار وجوده إلى تحقيق أمن اجتماعي قائم على احترام كرامة الإنسان وضمان مساهمته في التنمية البشرية، فالأحكام القضائية العادلة لها نفس أهمية القوانين العادلة في خلق السلام وتأمين المواطنين من الخوف على حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم ويطمئن الأجنبي ويشجعه على السياحة والاستثمار.

المطلب الأول: أهمية الأمن القضائي للحقوق والحريات

ليس الأمن القضائي فكرة نظرية وإنما هو ممارسة تقتضي الوضوح في المراكز القانونية للأفراد والمساواة أمام القانون في العلاقات القانونية المنظمة؛ وضمان الحماية القضائية لها، فالسلطة باعتبارها الطرف الأقوى في العلاقات القانونية، فإن مطالبة باحترام القانون، ولا تنجح الدولة في ذلك ما لم تكن الدولة هي النموذج الأول في الخضوع والاحترام للقانون، وهذا ما لا يتحقق إلا في ظل دولة الحق القانون⁵. حيث يتفق الفقه القانوني على أن الأمن القضائي رديف للأمن القانوني وأنه انعكاس له وثمره من ثماره، بل أصبح الأمن القضائي عنصراً من عناصر المصلحة العامة القضائية، فالأمن القضائي وفقاً لهذا التكييف يكون هدفاً للسياسة القضائية التي يجب أن تنشدها الدولة لضمان الشعور بعدم الخوف وخلق روح المبادرة الحرة، والعمل من أجل استثمار حرياته وممارسة حقوقه، والمساهمة في العمل السياسي؛ خصوصاً بعد انتهاج الدول الديمقراطية لمبدأ الإشراف القضائي على الانتخابات.

إن المحاكم العليا هي المؤهلة لتحقيق الأمن القضائي، الذي أضحي مطلباً أساسياً في المجتمعات الديمقراطية، بالنظر إلى دورها الطبيعي في توحيد الاجتهاد القضائي، ووضع الحلول القانونية.

ويتمحور الأمن القضائي على المهمة الحماة للقضاء في المجتمع المعاصر، الذي لا تكتمل مقومات مهمته إلا بتوفير آليات تضمن حسن سير القضاء، كاستقلالته، وجودة أحكامه، وسهولة الولوج إليه، ونجاعة إدارته، وهي كلها مقومات تبعث الثقة في المؤسسة القضائية، وتضمن بالتالي ترسيخ الأمن القضائي. والهدف بلورة فكر قضائي موحد يعمل كآلية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، باعتبار أن القضاء هو أهم وأكبر مؤسسة لحماية حقوق الإنسان، وما لم تكن هذه المؤسسة مؤهلة وعلى قدر كبير من الاستقلالية فلا يمكنها أن تحمي هذه الحقوق وتواكب هذا الحراك.

1- مفهوم الأمن القضائي: يتجلى مفهوم الأمن القضائي في توفير الاطمئنان للمتقاضين لدى لجوئهم المؤسسة القضائية، وهذا لا يتأتى إلا بالرفعي بمستوى الخدمات التي يؤديها مرفق القضاء من خلال دسترة حق المواطنين في اللجوء إليه وإعلان مجانيته، والعمل على سرعة الفصل في القضايا المعروضة عليه، وتيسير إجراءات التقاضي وضمان التنفيذ، فضلاً عن استقرار الاجتهاد القضائي؛ بما يتوازن وروح التشريع وتحقيق العدل.

ويعرف الأمن القضائي بأنه ذلك الشعور الذي يعطي لكل شخص طبيعي أو معنوي، الثقة في المؤسسة القضائية كونها الساهرة على جعل سيادة القانون فوق كل اعتبار وبالمساواة أمام الجميع.

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

ومع ذلك يكاد يتفق الفقه القانوني على انه مفهوم فضفاض يحمل عدة أوجه نظرا لتعدد أبعاده- نفسية واجتماعية واقتصادية- ولاختلاطه مع مجموعة من المفاهيم الأخرى المماثلة، ولما يثيره في ذهن المتلقي من اللبس وعلامات الاستفهام، فمصطلح "الأمن القضائي" يستعمل مثلا في بعض الدول للدلالة على قوى خاصة مكلفة بتنفيذ الأحكام القضائية.

ذلك أن العبرة في تحقيق الأمن القضائي ليس في النطق بالأحكام بل في إيصال الحقوق إلى أصحابها عبر بوابة التنفيذ وهو ما يعرف في الفقه الإجرائي بعدالة التنفيذ، يقول الفقيه مارك شميتر Marc schmitz: "إن أحسن حكم في العالم وصادر عن أحسن قاض لا فائدة منه إذا لم ينفذ". كما يطلق في بعض الدول للدلالة على نظام مبتكر للمساعدة القضائية.

وهناك المعنى الدستوري وهو المقصود في دراستنا باعتباره مقوما من مقومات الدولة الدستورية الحديثة والذي يعمل على تأمين نقطتين أساسيتين: **أولاهما** تأمين الانسجام القانوني والقضائي ودفع التعارض بينهما؛ **وثانيهما**: تأمين توحيد الاجتهاد والعمل القضائي وإصدار أحكام قضائية تمتاز بالجودة والحياد من اجل عدالة أفضل.⁶

إن الهيئات القضائية باعتبارها المصدر الأساسي للأمن القضائي ملزمة بموجب أحكام الدستور بتحقيق العدل الذي يبعث في نفوس المتقاضين الشعور بالاطمئنان إلى فعالية النصوص القانونية والوثوق بالقانون والقضاء بصفة خاصة باعتباره المستفيد الأول وهو ما سينعكس بشكل إيجابي على حجم الثقة في النظام القانوني بصفة عامة لاعتباره المستفيد النهائي منه.

ولابد من الإشارة إلى أن وجود هيئة قضائية مختصة بفض المنازعات بين الأفراد ذاتهم أو بينهم وبين السلطات العامة في الدولة، قد لا يكون كافياً لحماية حقوق الأفراد وحررياتهم، وتوفير الأمن القضائي لهم؛ إذ أن تعقد إجراءات التقاضي، وارتفاع تكاليفها، وتأخر حسم الدعاوي، قد يقف مانعاً دون التجاء الأفراد للقضاء للمطالبة بحقوقهم وحمايتهم عند خروج السلطات العامة على قواعد القانون، الأمر الذي يستوجب أن تضم الهيئات القضائية عناصر على قدر عال من الكفاءة والخبرة.⁷

إن كفالة حق التقاضي بالتشريع المنظم للحقوق والحرريات، إنما يقتضي ألا يحاكم الفرد إلا أمام قاضية الطبيعي أي أمام القاضي الذي عينه القانون له، كما يقتضي أيضا عدم سلب الولاية العامة من المحاكم، وعدم إنشاء محاكم استثنائية للنظر في الدعاوي، وكذلك لا بد من احترام، الأحكام الصادرة عن المحاكم، بحيث لا يجوز عدم تنفيذها إلا وفقاً للطرق المحددة قانوناً.⁸

وفي حقيقة الأمر فإن استقلالية القضاء ليس مقصدا في ذاته وإنما باعتباره ضمانا فعالة في تحقيق

شروط المحاكمة العادلة؛ والأمن القضائي.

2: معايير تحقيق الأمن القضائي في الدولة الدستورية:

اهتمت الصكوك الدولية بإشكالية الأمن القضائي بشكل غير مباشر من خلال وضع معايير تحقيقه وضمانه، وقد وضعت هذه المعايير في "وثيقة المبادئ الأساسية بشأن استقلال السلطة القضائية"⁹ التي تتضمن المعايير اللازمة لضمان الحفاظ على استقلال السلطة القضائية واختصاصاتها، وبصفة خاصة فيما يتعلق بأسلوب تعيين رجال القضاء، وتبنيهم في وظائفهم، وتحديد جهة نظر القضايا، وعزل رجال القضاء من مناصبهم.

حيث جاء في ديباجتها ما يؤكد على اعتبار حق اللجوء للقضاء واستقلالته معياراً دولياً للمحاكمة العادلة وضمان الأمن القضائي، ومن ثم تم وضع مؤشرات للقول إن وجدت أمكن الحكم باستقلالية القضاء منها: "وحيث أن تنظيم وإقامة العدل في كل بلد ينبغي أن يستلهم هذه المبادئ، كما ينبغي بذل الجهود لترجمتها بالكامل إلى الواقع، وحيث أن القواعد المتعلقة بممارسة منصب القضاء ينبغي أن تهدف إلى تمكين القضاة من العمل وفقاً لهذه المبادئ، وحيث أن القضاة هم من تقع عليهم وتُناط بهم مسؤولية اتخاذ القرارات التي تؤثر على حياة المواطنين وحرياتهم وحقوقهم وواجباتهم وممتلكاتهم"¹⁰.

إن الهدف من وراء وضع هذه المعايير هو مساعدة الدول الأعضاء في مهمة ضمان وتعزيز استقلال القضاء، عند تشريعها الوطنية، ومن بين هذه المعايير الدالة على استقلال السلطة القضائية.¹¹

1 - مبدأ دسترة استقلال السلطة القضائية بتكريسه في دستور البلد أو في قانونه؛ وما يترتب على ذلك وجوب احترام الحكومات والمؤسسات الأخرى لاستقلال السلطة القضائية والتقيد بذلك في ممارستها لمهامها وأعمالها.

2 - مبدأ حياد القضاء أثناء البث في المسائل المعروضة عليه بدون تحيز وعلى أساس الحقائق ووفقاً للقانون، بعيداً عن أي تأثير غير مشروع أو ترغيب أو ضغوط أو تهديدات أو تدخلات.

3 - مبدأ الولاية القضائية على جميع المسائل التي لها طابع قضائي، بحيث يكون للسلطة القضائية لوحدها سلطة البت فيما إذا كانت المسألة المعروضة عليه تقع في نطاق صلاحياته كما يعرفها القانون. فضلاً عن الاختصاص المحجوز لها للإشراف على إدارة إجراءات الدعاوى القضائية على نحو يضمن الإنصاف واحترام حقوق الأطراف.¹²

4 - مبدأ عدم تدخل باقي السلطات في العملية القضائية، بحيث لا تخضع القرارات القضائية التي تصدرها المحاكم لأية مراجعة من قبل السلطات الأخرى خاصة السلطة التنفيذية ما لم ينص

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

الدستور على خلاف ذلك مثل ما هو جاري العمل به مع حق العفو الرئاسي في تخفيف تلك الأحكام القضائية أو استبدالها.

5- منع استحداث محاكم القضاء الاستثنائي فلكل فرد الحق في المثول أمام قاضيه الطبيعي في المحاكم العادية بموجب الإجراءات القانونية المعمول بها، ولا تُنشأ محاكم أمن الدولة لتشارك السلطة القضائية في ولايتها القضائية.¹³

6. مبدأ كفاءة القضاة ونزاهتهم بحيث يجب أن يكون الأشخاص الذين يُختارون لشغل مناصب قضائية أشخاصاً يتسمون بالنزاهة والقدرة ولديهم الخبرة أو المؤهلات المناسبة في القانون. وهو ما يتطلب إتباع أفضل الطرق لاختيار القضاة قبل تعيينهم في مناصبهم وهو ما يضمن النزاهة بحيث لا يُمارس القاضي التمييز ضد أي شخص بسبب العرق أو اللون أو نوع الجنس أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو بسبب الأصل القومي أو الاجتماعي.

7- مبدأ تحفظ القضاة مع التزامهم بسرية المهنة فيما يتعلق بمداولاتهم وبالمعلومات السرية التي يحصلون عليها في معرض أدائهم لواجباتهم، ويُستثنى من ذلك ما يدور في إجراءات الدعاوى العلنية.

8- مبدأ حصانة القضاة من أية دعاوى مدنية يُطالبون فيها بدفع تعويضات مالية عن أضرار نتجت عن تصرفات غير سليمة أو عن تقصير في ممارستهم ووظائفهم القضائية،

9- مبدأ الرعاية الاجتماعية الشاملة من خلال تحسين ظروف القاضي المعيشية من حيث الأجر المناسب المانع من الوقوع في الفساد المالي ومعاش تقاعده، وسن التقاعد له؛ ومن حيث تغطية ظروف خدمته بحيث يجب أن يضمن القانون على نحو مناسب مدة عمل القاضي في منصبه واستقلاله وأمنه .

10- مبدأ عدم عزل القضاة: فلا يخضع القضاة للتوقيف عن العمل مؤقتاً ولا يفصلون من مناصبهم إلا لأسباب تتعلق بعدم قدرتهم على أداء وظائفهم أو بسبب سلوك غير مناسب بعد محاكمة عادلة.

كما سبق تظهر أهمية الأمن القضائي وأثرها في استقرار الدولة وهو ما عبر عنه الفقيه الفرنسي Burdeau بقوله: "إن خير ضمان لأمن الأفراد. بعد احترام القانون. هو قيام عدالة يباشر في ظلها القاضي ولايته غير مستهد إلا بنصوص القانون".¹⁴

الفرع الثاني: الأساس القانوني للتمكين القضائي للحقوق الدستورية

إن مراجعة مختلف الصياغات الدستورية الضامنة لمجموع الحقوق والحريات الأساسية¹⁵

يلاحظ أنها تقتضي التدخل الإلزامي للبرلمان لوضعها موضع التنفيذ، وإلا نكون أمام حالة من حالات الإغفال التشريعي، مما يستوجب تدخل القضاء الدستوري لتطبيق القانون الأسمى وإلزام الدولة بتوفير هذه الحقوق متى اعتبارنا القواعد الدستورية قضائياً قواعداً سامية قابلة للتأسيس القانوني عليها.¹⁶

غير أن الإشكال الذي قد يثار هو هل مصطلح الحقوق والحريات الأساسية الوارد في غالبية الدساتير العربية بصيغة: "مضمون" يعود في أساسه وضعه إلى مجموعة الحقوق المدنية والسياسية للإنسان في جيله الأول¹⁷ كحق الأمن الفردي، والحق في التنقل وحق الملكية، ذلك أن صياغتها بصيغ العموم يجعلها تشمل مختلف الحقوق والحريات المتعلقة بالجيل الثاني كالحق في العمل والحق في السكن بل تشمل حتى حقوق الجيل الثالث كالحق في السلم والبيئة والتنمية والتضامن.

1: دسترة مواد الحقوق والحريات:

في الواقع أن غالبية الدساتير كانت متأثرة إلى حد كبير بتبني نفس الحقوق التي تضمنها العهد الدولي الأول للحقوق المدنية والسياسية الصادر سنة 1966، فكرسها في دساتيرها، بخلاف الأمر بالنسبة لحقوق الجيل الثاني (الحقوق الاقتصادية والاجتماعية) التي جاءت لاحقة للأولى بعد أن تعالت الأصوات منادية بعدم الاكتفاء بالنوع الأول من الحقوق والحريات ذلك "أن الإنسان الجائع يفكر في لقمة العيش قبل أن يفكر في قراءة مقال أو التعبير عن رأي"¹⁸.

وجدير بالإشارة التنبيه على الاهتمام الدستوري بالحقوق الثقافية خاصة عناصر الهوية والدين واللغة حيث بادرت الكثير من الدساتير العربية الحديثة إلى دسترة عناصر هوية الأقليات في محاولة لامتناس الغضب الشعبي نخص بالذكر دسترة الأمازيغية في كل من الجزائر سنة 2002¹⁹، وفي المغرب 2011²⁰؛ وعلى نفس المنوال سبب المؤسس الدستوري التونسي والليبي مع قضية البربرية وكذا المؤسس الدستوري المصري مع قضية الأقباط في ظل انتشار ما يعرف بحقوق المواطنة الدستورية في الوطن العربي.

أما حقوق الجيل الثالث والتي بدأ ظهورها في الثمانينيات فإن غالبية الدساتير العربية جاءت خالية منها ولم تتناولها بالحديث إلا نادراً، كدسترة الحق في البيئة ولعل السبب في ذلك القصور يعود إلى عدم تبلور هذه الحقوق بعد، سواء على المستوى المحلي أو الدولي، إذ لا تزال هذه الحقوق محل دراسة ونظر ولم ترق بعد إلى التمتع بالحماية الدستورية في معظم الدول إلا حديثاً.²¹

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

وجدير بالإشارة أن عدم دسترتها مرتبط بمدى التطور والرقمي الذي تشهده ممارسة الحريات سواء تضمنها الدستور أو غفل عنها، ذلك أن الكثير من الحقوق لم تكن أساسية في القديم، وأصبحت من الأمور الأساسية التي لا غنى عنها حديثا بحكم تعقد الحياة وتطورها في مختلف جوانبها.

وعليه، فالتطور السريع لمسألة الحقوق والحريات يقود إلى اعتبارها جميعا حريات ضرورية وأساسية وعدم قصرها على حقوق الجيل الأول لحفظ كيان الإنسان في جانبه المادي والمعنوي، وسلامة بيئته ومحيطه الاجتماعي والإنساني من كل ما من شأنه أن يعكر صفو تلك الحقوق والحريات، أو يحول دون أن يتمتع بها الفرد.²² فإذا تم تطبيق هذه المعايير على تقرير الدساتير العربية للحقوق الجيل الثاني نجد انه صيغت بطريقة عشوائية خالية من ترتيب أي جزاء يوقع عند انتهاكها؛ ودون تعزيزها بالحق في التقاضي في حالة عدم التمتع بها ويمكن التمثيل لذلك بالحق في العمل²³ حيث تم إقراره بصياغة واضحة ومحددة وشاملة غير مشروطة أو معلقة بوضعية البلد كما حال بعض الدساتير العربية كالدستور الأردني وفقا لتعديله الأخير لسنة 2011 الذي نص على حق العمل والتعليم ولكن في حدود إمكانات البلاد طبقا للمادة 06 فقرة 03: "3- تكفل الدولة العمل والتعليم ضمن حدود إمكانياتها وتكفل الطمأنينة وتكافؤ الفرص لجميع الأردنيين".²⁴ غير أن الصياغة حتى وان كانت في صالح ضمان الحقوق الاجتماعية فإنها لا تكفي إذا لم تدعم بضمانة كفالة الحق في التقاضي لصالحها ذلك أن الآليات القضائية هي الحارس الطبيعي لها خصوصا آلية القضاء الدستوري فانه بمثابة الضمانة الأخيرة لاستكمال الشعور بالأمن القضائي.

2 - استئثار معيارية القواعد الدستورية للحقوق والحريات في المطالبة القضائية:

باعتباره التعبير عن الإرادة العامة للأمة والمجسد لمختلف المؤسسات السياسية وبيان الاختصاصات المحددة لها، يجب أن تكون له السيادة؛ وهذا ما يعرف بمبدأ سمو الدستور و فوقيته على القوانين البرلمانية؛ وهي القضية التي زادت حدتها؛ مع اعتبار الحريات العامة قواعد دستورية سامية؛ لها مكانة وقيمة الدستور ذاته.

غير أن المشكل الحقيقي ليس في إعلان سموه ومبرراته فقد صار ذلك أمرا مقضيا؛ وإنما يتعلق في كيفية فرض إلزامية قواعده؛ ومن يخول له صلاحية ممارسة الرقابة على مدى مطابقة القوانين والتنظيمات لأحكام الدستور، ذلك أن صفة العلو التي تضفي على الموضوعات الدستورية التفوق والسمو؛ والاحترام من طرف جميع السلطات بما فيها السلطة التشريعية.²⁵

وأمام ما أفرزته التعسفات التشريعية في مختلف النظم الديكتاتورية النازية والفاشية من انتهاك

للقانون ظهرت الحاجة الماسة لحمايته فكان الحل إقرار مبدأ ضرورة وجود رقابة على دستورية القوانين؛ تكمية باعتباره القانون الأسمى للدولة والواجب احترامه من طرف الجميع؛²⁶ عملاً بمبدأ تدرج وتسلسل القوانين الذي يقتضي خضوع القاعدة الأدنى للقاعدة الأعلى، ومن ثم يجب على القانون أن يكون مطابقاً للدستور وغير مخالف لأحكامه؛ مما يحتتم حماية الدستور ليس فقط من بطش السلطة التنفيذية فحسب؛ وإنما من تحكّم السلطة التشريعية وتعسفها في استعمال سلطتها التقديرية²⁷ وهو المبدأ الذي صار معتمداً لدى الدول التي تأدّ بمبدأ الرقابة الدستورية على السلطة التقديرية للمشرع.²⁸

ومن أجل الوقوف على حماية فعالة للحرية الأساسية من منع إصدار تشريعات ضارة بها يجب عدم الاكتفاء بحمايتها من المخالفات الصريحة والظاهرة للمشرع؛ بل يجب الخوض في نوايا المشرع وبيان مقاصده وأهدافه ومراميه؛ دون الوقوف عند المقابلة الظاهرية الحرفية والنصية بين القاعدة التشريعية والقاعدة الدستورية؛ خصوصاً وأنها مسألة تنظيم الحريات الدستورية وضبطها هي من الاختصاص الأصلي للمشرع؛ الأمر الذي يجعل المشرع ينحرف في تنظيمها عن مقاصد الدستور وروحه العامة؛ ومن ثم يجب التعمق في الكشف عن مدى دستورية الغرض الحقيقي للمشرع والباعث من إصداره لذلك التشريع المنظم للحرية ومدى موافقتها لروح الدستور بمقارنتها مع نية المؤسس المفترضة.²⁹

والملاحظ أنه لا يوجد إجماع في الفكر الدستوري القضائي حول الحريات التي يجب أن تحظى بالحماية القضائية؛ فالهدف من القانون حماية الحقوق والحريات وترتيب جزاءات على من يخالفها؛ وهو ما تحقّقه القواعد الدستورية التي هي مجرد ضمانات للحقوق والحريات من قبيل مبدأ الفصل ومبدأ المشروعية والقانون الأصلح للمتهم وقرينة البراءة ومن ثم فإن الحماية أكثر فعالية من ضمانات لأنها مشمولة بالردع غير المتوفر في القواعد الدستورية³⁰

ويعول الفقه على القضاء الدستوري كضمانة من ضمانات حماية الحرية وفرض احترام الدستور؛ وبسط علوه سواء عن طريق تحريك دعوى قضائية أصلية أمام محكمة دستورية مختصة دستورياً بالفصل في مدى دستورية القوانين؛ أم عن طريق الدفع أمام القاضي العادي بعدم دستورية القانون المراد تطبيقه على النزاع؛ ما لم يوجد نص صريح وواضح يمنع القضاء من النظر في رقابة دستورية القوانين.³¹

وفي هذه الحال حيث تبقى للشجاعة والجرأة؛ والإيمان بقواعد الإنصاف والعدل؛ دور في دفع

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة ————— أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

مبادرة القاضي العادي للتدخل من اجل الفصل في مدى دستورية القوانين؛ حيث يلاحظ أن تلك السوابق القضائية في مجال ستساهم في دفع المؤسس الدستوري إلى الاعتراف بحق القضاء في فرض رقابته؛ وهذا ما انتهت إليه غالبية الدساتير التي لم تكن تصرح ولا تمنع؛ بحق القضاء في الرقابة القضائية على دستورية القوانين كالقضاء الأمريكي والقضاء المصري.³²

3: إمكانية التأسيس القضائي على القواعد الدستورية:

لا شك أن اعتبار الدستور مصدرا للمشرعية باعتباره القانون الأساسي في الدولة، سيقود إلى اعتبار القواعد التي يتضمنها قواعد قانونية يتوجب على القاضي تطبيقها، ويختلف الوضع بين القاضي الجنائي والقاضي العادي، فبالنسبة للقاضي الجزائي إذا تقرر لديه أن القانون الذي توبع به المتهم غير دستوري، عليه أن يحكم بالبراءة طبقا لمبدأ الشرعية، الذي يقضي بأنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص تشريعي صادر عن البرلمان، وطالما قرر القاضي عدم دستوريته وامتنع عن تطبيقه، فإنه لم يبق لديه أساسا قانونيا للمتابعة، وتوجب عليه تبرئة المتهم، إعمالا لقاعدة افتراض البراءة في المتهم الذي نص عليه الدستور.³³

ويضاف إلى ذلك، أن القاضي الجنائي يعتمد على النص الدستوري عند قيامه بتفسير النصوص الجزائية، وعلى ذلك فمن المقرر أن القاضي حين يطبق النصوص التشريعية يجب عليه تفسيرها وفق للمعنى المطابق للدستور طالما أن نصوص التشريع تتسع لذلك.³⁴

وبالنسبة للقاضي العادي فعليه التزام بالفصل في النزاع وإلا كان منكرا للعدالة، وطالما انه استبعد القانون عن حكم النزاع فإنه سيطبق أحكام الدستور باعتبار كونها قواعد قانونية ملزمة، وهنا يجب التمييز بين نوعين من القواعد الدستورية:³⁵

يتمثل النوع الأول: في النصوص الدستورية التي تقرر قاعدة قانونية تصلح للتطبيق المباشر، وهي النصوص التي تقرر حقوقا مباشرة للأفراد، مما يجعلها تصلح أساسا للفصل في النزاع المعروف على القاضي، ففي هذه الحالة لا يكون تطبيق النص الدستوري معلقا على نص قانوني أو تنظيمي يكفل تطبيقه، ومن ذلك نص المادة 38 / 3: "لا يجوز حجر أي مطبوع أو تسجيل أو أية وسيلة أخرى من وسائل التبليغ والإعلام إلا بمقتضى أمر قضائي" فهذه المادة تصلح أساسا للفصل في النزاع المتعلق بقيام الإدارة بحجر أي من الأشياء المذكورة فيها، بحيث يبطل القاضي ذلك الحجر طالما تم بدون أمر قضائي. " ونص المادة 143: "ينظر القضاء في الطعن في قرارات السلطات الإدارية" فيعتمد القضاء على هذه المادة لتقرير اختصاصه دون حاجة إلى نص قانوني

آخر، وغير ذلك من النصوص الدستورية التي يطبقها القاضي مباشرة للفصل في النزاع لكونها تقرر حقوقاً أو حريات للأفراد وجاءت واضحة قابلة للتطبيق ولم تعلق على قانون أو تنظيم لتطبيقها. وبالمثل فإنه يحق للمتقاضين حينئذ تأسيس طلباتهم ودفعهم مباشرة على نص أو مبدأ دستوري، إذا كان هذا الأخير هو مصدر الحق المطالب به.

وأما النوع الثاني: فهو النصوص الدستورية التي لا يمكن تطبيقها إلا بعد صدور تشريع أو تنظيم يكفل لها القابلية للتطبيق، ففي هذه الحالة يلتزم القاضي بالفصل في النزاع بالرجوع لمصادر القانون الأخرى، التي منها المبادئ العامة للقانون حيث قد يستخلصها من ديباجة الدستور ذاته أو من المصادر المشار إليها في نصوصه، كمبادئ التشريعية الإسلامية والمعاهدات الدولية، إضافة إلى ما ذكرته المادة الأولى من القانون المدني كالعرف ومبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة، إذ في هذه الحالة يكون القاضي أمام حالة انعدام التشريع، وهو ما يجعله يلجأ إلى مصادر القانون الأخرى، ومثال ذلك تلك النصوص الدستورية التي تحيل على القانون أو التنظيم مباشرة كنص المادة 2/38: "حقوق المؤلف يحميها القانون" ونص المادة 3/3: "يحدد القانون شروط وكيفيات إنشاء الجمعيات" ففي هذه النصوص الدستورية ومثيلاتها، يكتفي الدستور بوضع المبدأ محيلاً للقانون لتنظيمه، وبالتالي فلا تصلح مثل هذه النصوص للتطبيق المباشر، ولذلك يلجأ القاضي حينئذ للمصادر الأخرى للقواعد القانونية.

المطلب الثاني: العدالة الدستورية للحقوق والحريات خلال آلية الدفع بعدم دستورية القوانين في الدول الغربية

يقصد بالعدالة الدستورية وفقاً للمعنى الموضوعي الأكثر تناسبا مع دساتير الدول العربية التي تنوّعت ما بين الرقابة السياسية على دستورية القوانين والرقابة القضائية عليها بأنه: "الفصل القضائي في المسائل الدستورية بصرف النظر عن الجهة القضائية التي تمارسه مجلسا كان أم محكمة حيث يطبق القاضي الدستوري في المنازعات الدستورية المعروضة عليه القاعدة الدستورية باعتباره القاعدة القانونية الأسمى في الدولة، ومن ثم فكل قاض يطبق قاعدة دستورية على نزاع هو من اختصاصه يمارس قضاء دستوريا³⁶، فإذا أسس القاضي منطوق حكمه على قرينة البراءة الأصلية للمتهم يكون قد مارس القضاء الدستوري؛ وهو بهذا يتعدى ممارسة وظيفة سياسية كحارس حدود بين السلطات العامة لإقامة العدالة بينها إلى ممارسة وظيفة قضائية محضة تتمثل في تطبيق القانون ممثلاً في القواعد الدستورية خصوصاً القواعد المتعلقة بالحريات الأساسية؛ وهذا ما يرجع المفهوم الموضوعي لمسمى القضاء الدستوري، على المفهوم الشكلي الذي يرتبط وجود أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد.عليان بوزيان، د.عبد القادر بوراس

وعندما بوجود محاكم دستورية.³⁷

وتعود مرجعية العدالة الدستورية "الرقابة القضائية على دستورية القوانين" إلى أمريكا بسبب سوابق تاريخية عاشتها الولايات المتحدة الأمريكية؛³⁸ حيث كانت مستعمرة بريطانية مضطرة للعمل بقوانين البرلمان الانجليزي؛ والخضوع للتاج في أوامره؛ وترتب على ذلك أن شعر الأمريكيون بأن من حقهم المطالبة بإبطال ما يرونه غير دستوري أي مع دستور 1787؛ فكانوا يطالبون القضاء الأمريكي بالحكم بعدم دستورية بعض قوانين البرلمان الانجليزي؛ معتمدين في ذلك على ضرورة وجود سلطة قضائية مستقلة.³⁹

وهو ما استغلته المحكمة الاتحادية العليا، وهي المحكمة الأعلى درجة في الولايات المتحدة الأمريكية ولا يمكن مراجعة أي قرار صادر عن المحكمة العليا أمام أية محكمة أخرى؛ ويحمي الدستور استقلالية القضاء في نصه على أن القضاة الفدراليين يقعون في مناصبهم ما داموا حسني السلوك؛ وهي المحكمة الوحيدة التي أنشأها الدستور الأمريكي في احتكار الرقابة على دستورية القوانين من خلال أول قضية ماديسون ضد ماربوري؛⁴⁰ حيث حكم القاضي جون مارشال رئيس المحكمة الاتحادية العليا بعدم دستورية قانون اتحادي لمخالفته للدستور الاتحادي حيث جاء في تعليل حكمه⁴¹: "إن الحق ناشئ عن تمازج فكرتين؛ سلطان القضاء ومبدأ سيادة الدستور؛ إن مهمة القضاء هي تطبيق القانون في القضايا المعروضة عليه؛ فإذا وجد في قضية معروضة عليه؛ جملة قواعد قانونية لا يمكن التوفيق بينها؛ فيكون عندئذ أمام الحالة التي نسميها "تنازع القوانين"؛ وفي حالة التنازع بين نص دستوري ونص قانوني يجب على القاضي أن يطبق أحد النصين وبما أن النص الدستوري هو الأعلى فيجب عليه أن يطبقه." وقد لقي هذا القرار معارضة شديدة⁴² من كلا السلطتين التنفيذية والتشريعية⁴³ انتهت فعليا لصالح حكومة القضاة.

وعليه نشأ هذا النوع المتخصص من القضاء وتطور في أمريكا وانجلترا ابتداء من سنة 1803 ثم انتقل إلى أوروبا عن طريق دستور النمسا 1920 ثم إلى الدول العربية على رأسها دستور الكويت 1962 ثم الدستور المصري 1971 مروراً بالدستور القطري واليمن والسوداني وانتهاء بالساتير الثورة في كل من المغرب والأردن وسوريا في انتظار ما ستسفر عنه تأسيسية الدستور في كل من تونس وليبيا والجزائر عن مصير المجلس الدستوري فيها، حيث تشير الاقتراحات إلى تبني أسلوب الدفع بعدم دستورية القوانين أمام المواطنين في كل ما يعد مساساً بأحد الحقوق والحريات الأساسية تماشياً مع التعديل الدستوري الجوهري الذي أقدم عليه المؤسس الدستوري الفرنسي سنة 2008 بخصوص توسيع جهات إخطار المجلس الدستوري لصالح المواطنين وفقاً لضوابط محددة.

الفرع الأول: رقابة القضاء الدستوري الفرنسي من خلال آلية الدفع الفرعي:

للرقابة القضائية على دستورية القوانين وجهان وجه قانوني وآخر سياسي؛ وليست كما يراها البعض رقبة قانونية خالصة بل هي رقابة قانونية وسياسية معا. ومما يؤكد على هذه الطبيعة إنكار بعض الفقهاء الفرنسيين وجود مسمى حقيقة المنازعة الدستورية أمام المجلس الدستوري من أصله لعدم وجود ادعاءات متعارضة ومتقابلة بين خصمين أو أكثر قائمة على أساس المواجهة؛ خصوصا في حالة الرقابة الإلزامية كما في الرقابة على دستورية القوانين العضوية والأنظمة الداخلية لغرفتي البرلمان حيث لا يوجد نزاع بين أطراف متعارضة؛ ومع ذلك تحرك الرقابة الدستورية -ولو لم يوجد نزاع حقيقي-؛ لمجرد التحقيق في مدى دستورية القانون العضوي؛ بل أن البعض ينفي فكرة وجود الدعوى الدستورية في حد ذاتها؛ حيث يلاحظ يوجد مدعي ولا يوجد مدعى عليه؛ كما أن الطعن يقوم ضد قانون؛ وليس ضد شخص معين، فضلا عن عدم اشتراط وجود مصلحة أو أية أسباب حقيقية ومصالح ذاتية تستهدفها الجهة صاحبة الإخطار من وراء تحريك الرقابة الدستورية.⁴⁴

غير أن ذلك لا يقدر في فعالية الدفع القضائي بعدم الدستورية وفقا للنموذج الفرنسي الذي يتدارك إشكالية إقحام القاضي في مناقشة مسائل سياسية بطبيعتها وتدخله في اختصاص سلطة دستورية مستقلة بذاتها، حيث لا يقوم القاضي وفقا لآلية الدفع بعدم الدستورية بموجب تعديل 2008 إلا بالتأكد من جدية الدفع بعدم الدستوري لئتم إحالته في الأخير على المجلس الدستوري المختص بإصدار قرار عدم الدستورية.

و يمثل التعديل الدستوري الفرنسي الرابع والعشرين لدستور الجمهورية الفرنسية لعام 1958 المؤرخ في: 23 تموز 2008 بشأن تحديث مؤسسات الجمهورية الخامسة التعديل الأبرز والأهم على الإطلاق في تاريخ التعديلات الدستورية الفرنسية،⁴⁵ حيث كشف هذا التعديل عن حقيقة الطبيعة القضائية لعمل المجلس الدستوري المختلف فيها بين النقاد⁴⁶، ووجه الخصوصية فيه إضافته للمادة 1-61 التي تمثل ثورة صامتة على الرقابة السابقة لهذا التعديل، والموسعة لجهة إخطار المجلس الدستوري الفرنسي لصالح الأفراد وفقا لضوابط دستورية محددة، من خلال آلية الرقابة اللاحقة "المسألة الأولية".⁴⁷

وقد دخلت هذه المادة حيز النفاذ في الأول من آذار 2010 بعد صدور قانونها التنظيمي "العضوي" رقم: 2009/1523 بتاريخ: 2009/12/10 تطبيقا للمادة 1-61 وتأتي أهمية هذه المادة⁴⁸ من حيث منحها الأفراد ولأول مرة في التاريخ الدستوري الفرنسي الحق في الطعن

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

بدستورية الأحكام التشريعية أمام القضاء مباشرة بضوابط تجعل منه نظاما خاصا بفرنسا بامتياز.⁴⁹ وبهذا التعديل صار المجلس الدستوري الفرنسي يمارس نوعين من الرقابة الدستورية: الرقابة السابقة من خلال إحالة القوانين على المجلس للنظر في دستورتها قبل صدور القانون وفق التنظيم الدستوري للجمهورية الخامسة 1958، والرقابة اللاحقة من خلال إحالة القوانين على المجلس للنظر في دستورتها بعد صدور القانون وهو الاختصاص الذي استحدثه التعديل الدستوري 2008، ولقد ظل اختصاص المجلس الدستوري الفرنسي في مجال رقابة الدستورية منذ إنشائه عام 1958 وحتى إقرار التعديل الدستوري 2008، مقصورا على الرقابة السابقة على دستورية القوانين الأساسية والعادية، والمعاهدات الدولية، واللوائح الداخلية لكل من الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ، بالإضافة لرقابة دستورية توزيع الاختصاص بين القوانين واللوائح. وهي الخطوة التي شرعت العديد من الدول العربية في تكريسها وتفعيلها إما رهبة من شعوبها؛ وإما رغبة منها في تعميق التحول الديمقراطي كما هو الحال مع الدستور العراقي 2005 والتعديل الدستوري الأردني 2011، والدستور المغربي الجديد المراجع في 2011،⁵⁰

وتتميز بأنها رقابة لاحقة على صدور القانون ونفاذها وليست رقابة سابقة على صدوره وهي بذلك تضمن لكافة المواطنين حرية التقاضي⁵¹، وحق الدفاع، وعلانية الجلسات مما يجعلها رقابة فعالة وحقيقية.

غير أن الإشكال يبقى في تعيين الجهة القضائية المختصة بالإجابة عن الدفع الفرعي هل هي نفس الجهة التي أثير أمامها الدفع الفرعي أي جميع المحاكم؛ أم أنها مقصورة على أعلى جهة قضائية في الدولة أم يختص المجلس الدستوري لوحده، وأمام هذه الحال فانه حل الاشكال مرتبط بطبيعة النظام الدستوري في كل دولة خصوصا في مجال الرقابة على دستورية القوانين؛ سواء عن طريق تحريك دعوى قضائية أصلية أمام محكمة دستورية مختصة دستوريا بالفصل في مدى دستورية القوانين؛ أم عن طريق الدفع أمام القاضي العادي بعدم دستورية القانون المراد تطبيقه على النزاع؛ ما لم يوجد نص صريح وواضح يمنع القضاء من النظر في رقابة دستورية القوانين.⁵²

ومن ثم يعدّ حق الدفع بعدم دستورية القوانين أهم وسيلة دفاعية مقررّة ومتفق عليها لدى غالبية الدول التي تتبناه كوسيلة أساسية لتحريك الدعوى الدستورية في الدولة⁵³ وأن القضاء في عديد الدول اعتمد هذا المبدأ وكرس حق القضاء في الفصل فيه، بما في ذلك القضاء الفرنسي بموجب التعديل الدستوري 2008 فلا يسوغ للقضاء أن يعطل الإرادة العامة؛ مما جعل الفقه الفرنسي في شبه إجماع ينادي قبل التعديل السالف الذكر إلى تقرير رقابة القضاء لدستورية القوانين

بطريق الدفع.

وعلى العموم يقصد بالدفع بعدم دستورية نص قانوني تلك الطعون التي يتوجه به أحد الخصوم بصدد نزاع قضائي أمام محاكم مخصوصة؛ بشروط وضوابط من أهمها: أن يكون جدياً - استبعاداً للدفع الكيدية التي يقصد منها تعطيل وتطويل إجراءات الفصل في الخصومة؛ وان يتعلق مضمون الدفع بالنزاع المطروح أمام القاضي، وأن يكون متعلقاً بإحدى الحريات العامة وحقوق الإنسان، إضافة إلى شرط ألا يكون القانون المطعون فيه بعدم الدستورية قانوناً عضوياً لسبق الفصل فيه، وألا تكون المسألة قد تطرق لها المجلس في مناسبة سابقة. على أن يشترط في الطعن بعدم دستورية النص التشريعي أن يكون مكتوباً ومسبباً ومنفصلاً عن بقية إجراءات الدعوى الأخرى، تحت طائلة عدم القبول⁵⁴ وعندها يجب على القاضي النظر في هذا الطعن مباشرة وفوريا ودون تأخير معلنا "أولويته" على بقية إجراءات الدعوى، وعلى أية دفع أخرى⁵⁵ ثم ينظر القاضي في الطعن فان كان مقبولاً ومستوفياً للشروط التي وضعها القانون الأساسي في: 10/12/2009 وفحص مدى جديته وجب عليه إحالة القضية إلى محكمة النقض (إن كان قاضياً عادياً) أو مجلس الدولة (إن كان قاضياً إدارياً)؛ ولا يمكنه الاتصال مباشرة بالمجلس الدستوري.⁵⁶

أما إذا رفض القاضي إحالة الطعن بسبب كونه غير جدي فان قراره يكون قابل للطعن⁵⁷ وبعد وصول الطعن إلى محكمة النقض أو مجلس الدولة حسب الاختصاص يتم إخضاع الطعن لمزيد من الفحص والدراسة خلال مدة لا تتجاوز الثلاثة أشهر بعدها يجب اتخاذ القرار إما بقبول الطعن وهذا يعني إحالته إلى المجلس الدستوري، أو رفضه وهذا يعني منع إحالته إلى المجلس الدستوري وردة نهائياً، ويكون قرار محكمة النقض أو مجلس الدولة في هذه الحالة نهائياً وغير قابل للطعن، وهما في ذلك بمثابة قاضي إحالة وسيط بين محاكم الموضوع والمجلس الدستوري؛ كما يمكن أن يكونا بمثابة محكمة موضوع إذا أثير الدفع أمامهما لأول مرة.⁵⁸

الفرع الثاني: طبيعة الدفع بعدم الدستورية في القانون الدستوري الفرنسي:

يستلزم تكريس مبدأ سيادة الدستور وجوباً أن يتبوأ الدفع بعدم الدستورية مركز الدفع النظامي، لكونه يتوخى مصلحة عامة، ولأن الدعوى الدستورية بطبيعتها هي دعوى عينية، تستهدف محاصمة قانون، خاصة وأن قواعد الدستور تسمو ولا يعلى عليها،⁵⁹ ومن ثم يعتبر الفقه الدستوري الدفع بعدم الدستورية من طائفة الدفع الموضوعية لكونه وسيلة دفاع، بخلاف الدفع الشكلية التي تتصل بالإجراءات وتثار قبل الدخول في مناقشة الموضوع؛ وإلا سقط الحق في الدفع

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

به، علماً بأن المصلحة في الدعوى الدستورية مرتبطة بالمصلحة في الدعوى الموضوعية اعتباراً لأن الفصل في الدعوى الموضوعية يتوقف على الفصل في الدعوى الدستورية، ومن ثم فإن التكييف الأنسب للدفع بعدم الدستورية والأصلح لحماية الحقوق والحريات أن يكتفَ بأنه دفع موضوعي⁶⁰ وليس من الدفوع الشكلية التي تثار قبل أي دفع أو دفاع؛ كما أنه أيضاً دفع قانوني،⁶¹ يمكن أن يثار في أي مرحلة من مراحل الدعوى،⁶² ولو لأول مرة أمام محكمة النقض، فمتى رأت المحكمة أن الدفع جدي فإنها تؤجل الدعوى وتضرب للخصم أجلاً يختلف من قانون لآخر ليرفع الدعوى بعدم الدستورية، أمام المحكمة الدستورية أو المجلس الدستوري.

وإذا كانت طبيعة الدفع بصفة عامة انه دفع عام يمكن أن يناقشه أي قاضٍ ودون حاجة إلى نص يسمح للقاضي بذلك، فإن القضاء يختلف في تقرير ذلك بالنسبة للدفع بعدم الدستورية،⁶³ ففي القانون الفرنسي يمنع على القاضي قبول الدفع ضد بعض القوانين مثل: القوانين الدستورية وقوانين المصادقة على المعاهدات الدولية والقوانين الإستثنائية نظراً لطبيعتها الخاصة.⁶⁴

ومن ثم فلا يمكن وفقاً لمبدأ تدرج القوانين وعند تعارض قانون عادي مع الدستور إلتغليب هذا الأخير، والامتناع عن تطبيق القانون العادي. وهو الاتجاه الذي دافع عنه الفقه والقضاء الدستوري المصري، وأخذت به بعض القوانين المنظمة للمحاكم الدستورية، حيث اعتبرت المحكمة الدستورية العليا في مصر أن الدفع بعدم الدستورية يتعلق بالنظام العام، وهذا خلافاً لما قررته محكمة النقض، التي استبعدت إثارته لأول مرة خلال مرحلة الطعن بالنقض، إضافة إلى ذلك فإن المحكمة الدستورية العليا في مصر تمارس حق التصدي المسند إليها بموجب المادة 29 الفقرة (أ) من قانون المحكمة الدستورية العليا التي أجازت لها فحص دستورية قانون أو لائحة تلقائياً، بمناسبة نزاع معروض عليها، وهذا على خلاف قاضي الموضوع الفرنسي الذي لا يملك سلطة الدفع التلقائي، كما أن دستور مملكة البحرين أجاز لمحاكم الموضوع أن تحيل على المحاكم الدستورية أي نص قانوني تبين لها عدم دستوريته.⁶⁵

كما يتميز الدفع بعدم الدستورية بأنه ذو طابع قضائي منتج للامتناع، مما سيقيد القاضي بعدم تطبيق القانون المطعون فيه على النزاع المعروض عليه، على عكس أسلوب الدفع الفرعي المنتج للإلغاء، الذي يترتب عليه إلغاء القانون المخالف للدستور لمسأسه بالحقوق والحريات المنصوص عليها فيه، والذي يمارس وفق قواعد خاصة تطبق أمام المحاكم بمختلف درجاتها وأمام محكمة النقض وأمام مجلس الدولة الفرنسي، وهو الاتجاه الذي أخذ به المشرع الفرنسي في المرسوم رقم 2010/1448 المؤرخ في 2010/02/16 ضمن ما يعرف بمسألة الأولوية الدستورية (QPC)

التي حددت كيفية مباشرة إجراءات الطعن بعدم الدستورية، ومن أهمها الإحالة على محكمة النقض أو مجلس الدولة لممارسة التصفية، إما بقبول الدفع، وفي هذه الحالة تحيله على المجلس الدستوري ليبارس الرقابة المركزية، أو برفضه وبالتالي ترجع الملف إلى المحكمة التي أحالته عليها لمواصلة النظر في الدعوى.⁶⁶

ولهذا فلا خلاف بين الفقه الدستوري في أن الدستور-إذا لم يمنع ذلك صراحة في صلبه كما هو الحال في سويسرا- فإن القضاء يكون متخصصا بالإجابة عن الدفع الفرعية متى دفع أحد الأطراف بعدم الدستورية؛ واقتنع القاضي بان الدفع جدي؛ من خلال استبعاد تطبيق القانون المطعون فيه بالدستورية من النزاع المعروض عليه تطبيقا لقاعدة التدرج بين القواعد القانونية في حالة تعارض نص تشريع مع الدستور.

وقد نادي فقه القانون العام في فرنسا، مؤيداً في ذلك باتجاه واسع من بعض التيارات السياسية،⁶⁷ بتطبيق نظام الرقابة اللاحقة على دستورية القوانين ومنح الأفراد حق اللجوء للمجلس الدستوري عن طريق أسلوب الدفع الفرعي بمناسبة الدعاوى القائمة أمام المحاكم، واستند الفقه في ذلك إلى أن الرقابة اللاحقة أكثر فاعلية من الرقابة السابقة، لأن التطبيق العملي للقوانين هو الذي يكشف عن أوجه مخالفتها للدستور، كما أن الرقابة اللاحقة تمكن الأفراد من الدفاع عن حقوقهم وحررياتهم التي قد تعتدي عليها القوانين، ومن شأن منح المجلس الدستوري سلطة الرقابة اللاحقة على القوانين أن يجعل منه محكمة دستورية حقيقية، كما نادى الفقه بالإبقاء، في الوقت ذاته، على نظام الرقابة السابقة على الدستورية باعتبارها رقابة وقائية يمكن أن تمنع إصدار قانون وافقت عليه أغلبية نواب البرلمان رغم مخالفتها للدستور، ولكن هذه الرقابة غير كافية لأنها يمكن أن تتأثر بالاعتبارات السياسية، كما أنها غير متاحة أمام الأفراد.⁶⁸

وحجج تبنى خيار الدفع بعدم دستورية نص أو قانون أنه يثير مسألة أولية أساسية لا تستطيع المحكمة التي تنظر موضوع الدعوى أو تفصل فيها ما لم تحسم المسألة الأولية، وهي مسألة دستورية أو عدم دستورية النص المدفوع بعدم دستوريته، ولكن هل كل دفع من أحد أطراف المنازعة بعدم دستورية نص قانوني يؤدي مباشرة إلى تحريك الأمر أمام القضاء الدستوري؟ لو صح ذلك لأغرقت المحاكم والمجالس الدستورية بسير من الدعاوى الدستورية بغير حدود، لهذا وضع المشرع قيوداً يؤدي إلى نوع من التصفية أو "الغربة" هو ضرورة أن تقدر المحكمة التي تدفع أمامها بعدم دستورية نص في قانون أن تقدر تلك المحكمة أن الدفع جدي، واستبعاد الدفع الكيدية

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنه ——— أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

الواضحة والتي لا يقصد منها غير تعطيل الدعوى، كما أن الدفع غير المؤثرة في الفصل في الدعوى كان يتعلق الدفع بنص لا ينطبق على الواقعة محل النزاع حتى وان ورد في ذلك القانون وجماع الأمر في جدية الدفع أولا ضرورة أن يكون الفصل في المسألة الدستورية التي أثارها الدفع لازمة للفصل في الدعوى المطروحة على محكمة الموضوع التي أثير أمامها الدفع وثانيا: أن يكون هناك شك لدي قاضي الموضوع حول دستورية النصوص المدفوع بعدم دستورتيتها.

وقاضي الموضوع هو الذي يقدر جدية الدفع، فهو إن قدر جدية الدفع أخذ الموضوع طريقه إلى المحكمة الدستورية، وإذا قدر عدم جدية الدفع حكم برفضه، وهذا الحكم برفض الدفع قابل للطعن فيه بالطرق المقرر للطعن في الأحكام، ولكن يطعن فيه أمام المحكمة الاستئنافية بالنسبة للمحكمة التي رفضت الدفع ولا يطعن فيه أمام المحكمة الدستورية ذلك أن هذه المحكمة كما قالت " ليست جهة طعن بالنسبة إلى محكمة الموضوع وإنما جهة ذات اختصاص أصيل حدده قانون إنشائها ."

وقد جاء هذا التعدي للسد ثغرة كانت قائمة قبل إقراره، حيث كان الدستور عمليا يتمتع بحماية قانونية أقل من الحماية التي تتمتع بها المعاهدات وفقا للمادة 55 من الدستور، حيث تملك المحاكم باختلاف أنواعها الامتناع عن تطبيق أي قانون يتعارض مع إحدى المعاهدات، ولكنها لم تكن تملك الحق في الامتناع عن تطبيق القانون الذي يخالف الدستور، إذا كان هذا القانون لم يقض بعدم دستوريته في ظل نظام الرقابة السابقة التي يارسها المجلس الدستوري ، وذلك نظرا لأن إحالة القوانين له هي إحالة جوازية للجهات التي منحها القانون هذه الرخصة، وليست إجبارية عليها.⁶⁹

مما سبق يمكن القول انه منذ الأول من مارس 2010 تاريخ دخول التعديل الدستوري لسنة 2008 حيز النفاذ صار المجلس الدستوري الفرنسي باعتبار أنموذج الرقابة السياسية على دستورية القوانين يارس نوعين من الرقابة الدستورية: الرقابة السابقة من خلال إحالة القوانين على المجلس للنظر في دستورتيتها قبل صدور القانون وفق التنظيم الدستوري للجمهورية الخامسة 1958 والرقابة اللاحقة من خلال إحالة القوانين على المجلس للنظر في دستورتيتها بعد صدور القانون.

لقد كشف هذا التعديل عن المقاصد المضمرة التي كانت هدفا من قبل واضعي دستور 1958 من وراء استحداث المجلس الدستوري والتي تمثلت في ترشيد النظام البرلماني وتحجيم دور البرلمان وحراسته حتى لا يخرج عن الدور المرسوم له في الدستور من خلال آلية الرقابة السابقة سدا للأزمات السياسية بين البرلمان والحكومة، وليس مقصده الأصلي حماية حقوق وحرية الأفراد، بالرغم من المكانة التي بوأها لنفسه بين المحاكم الدستورية في هذا المجال الحمائي للحقوق

والحريات،⁷⁰ لقد كانت فرنسا البلد الأوربي الوحيد الذي لا يسمح دستورها بالرقابة اللاحقة على دستورية القوانين وكانت الرقابة الوقائية التي تُمارس بعد التصويت على القانون في البرلمان وقبل إصداره من رئيس الجمهورية السمة الأبرز التي تميز الرقابة الدستورية في هذا البلد.⁷¹ ورغم أن هذا التعديل قد حافظ على نفس التسمية والتشكيكية والمهام التقليدية للمجلس الدستوري من حيث كونه صاحب الاختصاص وطرق الإحالة إلى المجلس الدستوري الذي أصبح يمارس مهامه من خلال المزج بين نظامين من الرقابة: الرقابة السابقة على إصدار القانون وفقا لدستور 1958 والرقابة اللاحقة على إصدار القانون بموجب تعديل لدستوري 28 تموز 2008.

الفرع الثالث: القضاء الدستوري المصري:

بالرغم من أهمية القضاء الدستوري إلى أن هناك دولا تقر بدوره في حماية الحقوق والحريات ولكن دون منح حق التقاضي الدستوري أمامها، ومن هذه الدول المشرع المصري حيث حرم الأفراد من اللجوء إلى المحكمة الدستورية العليا، وقصر ممارسة هذا الحق على بعض الهيئات، بل هناك دولا سنت لنفسها طريقاً وسطاً فلم يكتف بطريق الدفع الذي يبدي أمام مختلف المحاكم، كما كان الحال أمام المحكمة العليا، وإنما أضافت إليه طريقين آخرين مثل مصر فموجب نص المادة: 27 و 29 من قانون المحكمة الدستورية العليا في مصر الذي رأى أن يستن: **أولها** حق أية محكمة أو أية جهة ذات اختصاص قضائي أن توقف الدعوى وتحيل الأوراق بغير رسوم إلى المحكمة الدستورية العليا للفصل في المسألة الدستورية، **وثانيهم** حق المحكمة الدستورية العليا في جميع الحالات أن تقضي بعدم دستورية أي نص في قانون أو لائحة يعرض لها بمناسبة ممارسة اختصاصها؛ وذلك طبقاً للمادة 27، وقد رؤى الاكتفاء حالياً بهذه الوسائل الثلاث خشية أن تؤدي إباحة حق الطعن المباشر إلى إساءة استعماله بما يكسد القضايا أمام المحكمة، ويعوقها عن التفرع لمهامها الجسام، علاوة على أن الأصل هو مراعاة كافة القوانين واللوائح لأحكام الدستور إلى أن يثور خلاف جدي بشأن عدم دستورية أي نص منها عند طرحه على القضاء لتطبيقه فيعرض أمر دستورية للبت فيه.

وقد تواترت أحكام المحكمة الدستورية العليا على القضاء بعدم قبول الدعوى إذا ما رفعت من قبل الأفراد بطريقة مباشرة أي أنها استقرت على أنه لا حق للأفراد في اللجوء إلى المحكمة الدستورية العليا للطعن بعدم الدستورية، فلا تقوم ولاية هذه المحكمة في الدعاوى الدستورية إلا باتصالها بالدعوى اتصالاً قانونياً طبقاً للأوضاع المقررة في المادتين 27، 29 من قانون المحكمة

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد.عليان بوزيان، د.عبد القادر بوراس

الدستورية العليا، الصادر بالقانون رقم 48 لسنة 1979 اللتين رسمتا سبل التداعي في شأن الدعاوى الدستورية وليس من بينها سبيل الدعوى الأصلية أو الطلبات العارضة التي تقدم للمحكمة مباشرة طعنًا في دستورية التشريعات. وإذا كان البعض من الفقه قد أيد اتجاه قانون المحكمة الدستورية بحرمان الأفراد من اللجوء إليها مباشرة لرفع دعواهم بعد الدستورية بحجة عدم إغراق المحكمة بسيل من الدعاوى التي قد لا يقصد منها سوى اللدد في الخصومة وإطالة أمد التقاضي؛ فإن الإصلاح الدستوري لما بعد الثورة يقتضي دفعا إلى الاعتصامات الجماعية، اعتماد طريق الدعوى الأصلية إلى جانب الطرق الثلاث الأخرى، لأنه كما يقول د/ عبد العزيز سالماني: "ليس من شأن إساءة استخدام المواطنين لحق أصيل كحق التقاضي في شأن دستورية أو عدم دستورية القوانين وحرمانهم بصفة مطلقة من هذا الحق، بل إن من الواجب أن يتقرر هذا الحق للأفراد وضع بعض الضمانات لعدم إساءة استعمال هذا الحق كأن يشترط فيمن يرفع دعوى أصلية بعد الدستورية أن يكون في مركز قانوني يمسه النص المطعون عليه على غرار شرط المصلحة في دعوى الإلغاء، كما يمكن أن يفرض على الطاعن إيداع كفالة مالية يودعها قبل الطعن أو فرض غرامة مالية كبيرة على من يخسر الدعوى؛ مما يجد من عدد الدعاوى بحيث لا يرفع الدعوى إلا من كان جادًا ومقتنعًا بعدم دستورية النص الذي يطعن عليه"⁷²

وحتى لا نغرق المحاكم والمجالس الدستورية بالقضايا من جراء ممارسة دعاوى الدفع بعدم الدستورية يمنع الطعن المباشر من الأطراف، ولا يكون إلا بعد إجراء فحص أولي ذي طابع تقديري لمحاكم الموضوع، وبأن يرفع الدفع بعدم الدستورية بموجب طلب إضافي بمعية محام إلى المحكمة التي أثير أمامها الدفع، والتي تتولى فحصه عن طريق ملاحظة ما إذا كان القانون أو النص المطعون فيه يتضمن اعتداء على الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور؛ أم لا، فإذا تراءى لها أنه غير جدي فإن لها سلطة رفضه القابل للطعن مع الطعن في الحكم الصادر في الدعوى، أي أنه غير قابل لأن يكون موضوع طعن منفصل عن الطعن في الحكم الصادر في القضية. وفي حال تقدير جديته، فإنها توقف الفصل في الدعوى وتحيل القضية على محكمة النقض التي عليها البت في فحص الدفع بعدم الدستورية، خلال أجل معين حسب حال كل قضية، تصرح بعده إما بإحالة الطلب على المحكمة الدستورية أو رفضه، مع احترام مبدأ العلانية والمواجهة في جميع مراحل الطعن بعدم الدستورية ويمكن للرقابة اللاحقة عن طريق الدفع أن تمتد إلى القوانين التي صدرت قبل العمل في المجلس الدستوري، وكذا القوانين التي صدرت بعد ذلك، ولم تكن موضوع رقابة وجوبية على أن يعتبر الحكم الصادر عن المحكمة الدستورية غير قابل لأي طعن، وينشر في الجريدة الرسمية.⁷³

المبحث الثاني

التمكين القضائي للمواطنة من خلال آلية الدفع بعدم دستورية القوانين

مما سبق عرفت التجربة الفرنسية توسيعين لجهات إخطار المجلس الدستوري الفرنسي ولمرتتين: الأولى بالتعديل الدستوري لسنة 1974 الذي مس المادة 61 من دستور 1958، وفتح المجال أمام البرلمانيين، بواسطة توقيع على رسالة إخطار من قبل 60 نائبا في الجمعية العامة أو 60 شيخا بالنسبة لمجلس الشيوخ⁷⁴، وقد شكل هذا التعديل نقلة نوعية في حياة المجلس الدستوري بإتاحة فرصة للأقلية البرلمانية من تفعيل رقابة الدستورية، والمرة الثانية كانت بموجب تعديل 03 جويلية 2008 لدستور 1958 الذي فتح بموجب الفقرة الأولى من المادة 61 للمواطنين من دخول العدالة الدستورية بطريقة غير مباشرة⁷⁵، بأن أعطاهم حق المنازعة التي أي حكم غير دستوري ساري المفعول، من خلال الدفع بعدم الدستورية أثناء تطبيقه أمام جهاز العدالة العادي، وجعل آلية للتصفية قبل إحالة الدفوع بعدم الدستورية على المجلس الدستوري، بتصنيفها أولا من قبل المحكمة العليا ومجلس الدولة⁷⁶.

ورغم ذلك لم يصل هذا التعديل إلى النموذجين الأمريكي والمصري الرائدتين في مجال القضاء الدستوري عن طريق الدعوى الدستورية المعمول به فيها، ومع ذلك فهو تطور جدير بالاعتبار، وبالاتقاء به في توسعة الإخطار في الدول التي تأخذ بنظام المجالس الدستورية كالجائر وهو ما سار عليه الدستور المغربي وبقفزة نوعية تعدت توسعة جهة الإخطار بموجب دستور 1996⁷⁷ إلى تحويل طبيعة الرقابة الدستورية المغربية من مجلس إلى محكمة دستورية بموجب دستور 2011.

ويظهر انه باعتماد قاعدة الدفع بعدم الدستورية في أسلوب الرقابة السياسية على دستورية القوانين أن يقل وتضيق دائرة الخلاف بين أسلوب الرقابة الدستورية القضائية والسياسية؛ بحيث تغدو العدالة الدستورية جامعة لهما وأساسا لحماية الحقوق والحريات العامة.

المطلب الأول: آلية الدفع بعدم الدستورية في القضاء الدستوري المغربي

عرفت عملية "الرقابة الدستورية" في المغرب مرحلتين: المرحلة الأولى من 1962 إلى 2011، تميزت بـ"الظهور البطيء والحذر" و"المحافظ"، من حيث "قوة وحجم وطبيعة"، القرارات المتخذة من طرف المجلس الدستوري، ومن ناحية أخرى، بـ"ضعف المكانة والوظيفة" على مستوى الهندسة القانونية وعدم القدرة على منافسة باقي المؤسسات الدستورية، و بـ"محدودية" مجال ووسائل عملها. وهذا ما جعل المجلس الدستوري المذكور يتعرض لكثير من النقص والاعتراض.

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد.عليان بوزيان، د.عبد القادر بوراس

مما دفع المشرع الدستوري إلى النص على مجموعة من التعديلات، لتبدأ الرقابة الدستورية مرحلتها الثانية بدستور 2011 بهدف تجاوز هذه الثغرات وتدعيم دولة القانون، وذلك من خلال النص على إحداث محكمة دستورية، وتغيير تكوينها وتوسيع اختصاصاتها -الباب الثامن من الدستور- 78.

فبموجب الدستور الجديد 2011، تم التنصيب صراحة في الفصل 129 منه على إحداث محكمة دستورية تمارس الاختصاص المسند إليها بفصول الدستور وبأحكام القوانين التنظيمية. حيث أضاف الدستور الجديد اختصاصاً إلى المحكمة الدستورية لم يكن مألوفاً في الدساتير السابقة أو في القوانين العادية، ويتعلق الأمر بالاختصاص المتعلق بالنظر في كل "دفع يعلق بعدم دستورية قانون أثير أثناء نزاع، وهذا النوع من الرقابة يعرف بـ"الرقابة عن طريق الدفع أو رقابة الامتناع"⁷⁹. فهل يمكن لهذه الآلية - رقابة الامتناع - أن تحقق نقلة نوعية في مسار "المجلس الدستوري" السابق؟ بمعنى أشمل هل المحكمة الدستورية الحالية - التي لم تشكل بعد - ترقى إلى مفهوم القضاء الدستوري الديمقراطي، لتتمكن من احتضان هذا المولود الجديد؟ ومن هنا نساءل عن مدى جراءة -المحكمة الدستورية- الجديدة في المغرب على مناقشة القضايا التي تهم حماية و صيانة الحقوق والحريات الفردية.

في الواقع إن وجود "المحكمة الدستورية" في الدستور المغربي السادس النافذ حالياً، وإناطة مهمة الرقابة القضائية عن طريق الدفع - رقابة الامتناع - على دستورية القوانين بها - أي إنشاء قضاء دستوري متخصص في المغرب - ، يعد تطوراً دستورياً وديمقراطياً مهماً، ولذا فإنه يلزم الحفاظ على هذه المحكمة وعلى اختصاصاتها، والعمل على تنفيذ أحكامها - ولاسيما أحكامها بعدم الدستورية- في مواجهة السلطات العامة في الدولة والكافة من الأشخاص الطبيعية والاعتبارية إعلاءاً للشرعية الدستورية وضماناً لحقوق الأفراد وحرياتهم.

وهذا التوجه المستحدث في القضاء الدستوري ينسجم إلى حد كبير مع مناحي العدالة الدستورية المقارنة، التي تبحث دائماً على تحسين طرائق الرقابة على دستورية القوانين حيث يكون المواطن هو نقطة الارتكاز وحماية حقوقه محور الرهان، وقد أثبتت التجارب المختلفة المتمسكة بالرقابة المركزية التي تحصر الدفع في مؤسسات رسمية فوقية في الرقابة على دستورية القوانين عدم نجاعتها وعوزها، خصوصاً التشريعات التي تخضع للإحالة الاختيارية والتي تتحكم فيها دوافع سياسية وتوافقية، وبالتالي فإن فتح المجال للمواطنين في الدفع بعدم الدستورية وفق أسس إجرائية

عقلانية يضفي على الرقابة على دستورية القوانين دينامية خاصة وقوة دفع نحو تقويم الاعوجاج والانحراف التشريعيين وهي كلها أمور تنصب في صالح الأفراد وترعى حقوقهم.

إن اعتماد المشرع الدستوري المغربي لأنموذج الرقابة اللاحقة على دستورية القوانين من خلال منح الأفراد الحق في الدفع بعدم الدستورية يشكل نقلة نوعية للتأسيس لقضاء دستوري تتمحور أهدافه حول تحقيق "العدالة الدستورية لحقوق المواطنة"،⁸⁰ حيث يكون المواطن في قلب معادلة تحصين حقوقه وحرياته، ويكون فاعلا ومحركا للدعوى على اعتباره هو من يبتك بمختلف التشريعات، بما يترتب عن ذلك من غرس ثقافة مجتمعية تتفاعل مع القضاء الدستوري بشكل إيجابي، وأيضا تكريس وعي المواطن بحقوقه ومساهمته في تكريس منظومة تشريعية قومية خالية من عيوب الدستورية حيث تعمل في اتجاه حماية الحقوق والحريات وليس الاعتداء عليها أو انتهاكها.

ويأتي توسيع الحقوق المضمونة دستوريا، ليمثل فرصة استراتيجية، لتحديد الأهداف والمبادئ ذات القيمة الدستورية والتي ستشكل من خلال الدينامية الخلاقة للاجتهاد القضائي الدستوري المنتظر من المحكمة الدستورية، موجهاً للإنتاج التشريعي لاحترام حقوق وحرية المواطن. وبعد اعتماد آلية للرقابة القضائية اللاحقة، أصبح الدستور المغربي وسيلة للمتقاضي وسلاحا للدفاع عن حقوقهم ضد القانون يستعملونه ضد تعسفات السلطة السياسية. وهو ما يستتبع استعادة الوظيفة المجتمعية للدستور. وهكذا فقد أصبح لجوء المواطنين بطريقة الادعاء أو الدفع إلى القضاء الدستوري مُعترف به في غالبية البلدان، وحتى في أكثر الدول العربية.

هذا التوسُّع في وصول المواطنين عن طريق آلية الدفع إلى القضاء الدستوري، يهدف بالأساس إلى جعل المحكمة الدستورية فاعلاً مباشراً في حماية حقوق الإنسان وتكريس سمو الدستور وتنقية التشريعات من عناصر دخيلة لا دستورية، من خلال دينامية محركها الأفراد. وسيصبح على القاضي إصدار أحكام تتعلق بالدستورية، فالقضاة عليهم التصريح بمدى وجود دفع جدي حول دستورية القانون، وهو ما كان ممنوعاً قبل دستور 2011.

1- اختصاصات المحكمة الدستورية المغربية

إضافة إلى الاختصاصات الانتخابية والاستشارية للمحكمة الدستورية، تتولى المحكمة اختصاصات الرقابة على دستورية القوانين، والمتمثلة في ما يلي⁸¹:

- الرقابة الإجبارية على دستورية القوانين التنظيمية قبل إصدار الأمر بتنفيذها - الفصل 132 والفصل 85 من الدستور -.

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

- الرقابة الإجبارية على دستورية الأنظمة الداخلية لكل من مجلس النواب ومجلس المستشارين قبل الشروع في العمل بها.

- الرقابة الاختيارية على دستورية القوانين العادية قبل إصدار الأمر بتنفيذها من قبل الملك - خلال 30 يوما التالية لإحالة القانون إلى الحكومة بعد تمام الموافقة عليه-، وذلك بإحالة من الملك، أو رئيس الحكومة، أو رئيس مجلس النواب، أو رئيس مجلس المستشارين، أو خمس أعضاء مجلس النواب أو أربعين عضوا من أعضاء مجلس المستشارين.

ومن الملاحظ أن الدستور الجديد خفض نسبة أعضاء مجلس النواب الذين يحق لهم الطعن في دستورية القوانين العادية، وهو ما يتيح للمعارضة باللجوء إلى هذا الحق.

وتبت المحكمة الدستورية في دستورية القوانين خلال شهر من تاريخ الإحالة وخلال ثمانية أيام في حالة الاستعجال بطلب من الحكومة. يؤدي الطعن في دستورية القوانين إلى وقف إصدار الأمر بتنفيذها إلى غاية صدور قرار المحكمة الدستورية، وإذا أقرت المحكمة بعدم دستورية مقتضى قانوني لا يتم إصدار الأمر بتنفيذه.

إضافة إلى الرقابة القبلية التي تمارسها المحكمة الدستورية على القوانين، أضاف الدستور الجديد اختصاصا مهما، يتعلق بالرقابة البعدية، حيث يسمح لأطراف قضية معروضة أمام القضاء، الطعن في دستورية القانون، بدعوى مسه بالحقوق والحريات التي يضمنها الدستور، وتتولى المحكمة الدستورية النظر في هذا الدفع، وإذا أقرت بعدم دستورية القانون المطعون فيه، فإن الحكم يؤدي إلى "نسخ القانون" ابتداء من التاريخ الذي حددته المحكمة الدستورية على قانون تنظيمي بشأن شروط وإجراءات تطبيق هذه الدعوى، وتلزم قرارات المحكمة الدستورية كل السلطات العامة، وجميع الهيئات الإدارية والقضائية.

كما تمارس المحكمة الدستورية رقابة دستورية اختيارية على المعاهدات الدولية، وذلك بإحالة من الملك، أو رئيس المحكمة، أو رئيس مجلس النواب، أو رئيس مجلس المستشارين، أو سدس أعضاء مجلس النواب، أو رئيس مجلس المستشارين، الذي يحق لهم مطابقة المحكمة الدستورية من التحقق من مطابقة معاهدات واتفاقيات دولية للدستور، إذا أقرت المحكمة بأن المعاهدة تتضمن بندا مخالفا للدستور، فإن المصادقة عليها لا تتم إلا بعد مراجعة الدستور -الفصل 55 من الدستور-.

وعليه فإن اختصاصات هذه المحكمة تجعل منها أحد الضوابط والتوازنات التنظيمية المهمة التي تحول دون اعتداء السلطات العامة على الدستور، وترفع ذلك الاعتداء بما تملكه من حق

بالامتناع عن تطبيق النص المخالف للدستور، لذلك تعد هي بحق دعامة أساسية من دعائم مشروع دولة القانون في المغرب.

2- محدودية الرقابة المحكمة الدستورية: بالرغم من التعديلات التي جاء بها دستور 2011،

فإن الرقابة الدستورية مازالت تعرف بعض جوانب المحدودية، يمكن الإشارة إلى ما يلي⁸²:

1- عدم اختيار رئيس المحكمة الدستورية من طرف أعضائها، واحتكار الأمر من طرف الملك، على عكس ما نجد في بعض التجارب الأوروبية كإيطاليا وإسبانيا.

2- إشراك مؤسسة ذات طابع ديني في اقتراح عضو من بين الأعضاء الذين يعينهم الملك، متمثلة في المجلس العلمي الأعلى، ويمكن اعتبارها إضافة مجانية، من شأنها أن تثير نقاشا حول شروط الحياد التي يجب أن تتوفر في أعضاء المحكمة الدستورية، لاسيما أن الملك الذي يعين ستة أعضاء يعتبر أمير المؤمنين.

3- إمكانية ممارسة المحكمة الدستورية لاختصاصاتها دون العضوين المنتخبين من طرف البرلمان عند تجديد ثلث أعضاء المحكمة، في حالة تعذر انتخابها داخل الأجل القانوني للتجديد، وهو ما قد يؤثر على عمل المحكمة الدستورية ومصادقية قراراتها المتخذة قبل انتخابها (الفصل 130 من الدستور -

4- تختص المحكمة الدستورية بالنظر في كل دفع متعلق بعدم دستورية قانون، أثير أثناء النظر في قضية، وذلك إذا دفع أحد الأطراف بأن القانون، الذي سيطبق في النزاع، يمس بالحقوق وبالحرريات التي يضمنها الدستور.

يحدد قانون تنظيمي شروط وإجراءات تطبيق هذا الفصل. - الفصل 133 -

5- لا يمكن إصدار الأمر بتنفيذ مقتضى تم التصريح بعدم دستوريته على أساس الفصل 123 من هذا الدستور، ولا تطبيقه، وينسخ كل مقتضى تم التصريح بعدم دستوريته على أساس الفصل 133 من الدستور، ابتداء من التاريخ الذي حددته المحكمة الدستورية في قرارها. ولا تقبل قرارات المحكمة الدستورية أي طريق من طرق الطعن، وتلزم كل السلطات العامة وجميع الجهات الإدارية والقضائية. - الفصل 134 -

ويستخلص من كل هذا، أن الدستور المغربي أخذ بالرقابة السياسية و الرقابة القضائية رقابة الإلغاء السابقة و الرقابة عن طريق الدفع) لكن مع احتكار مجال الاختصاص للمحكمة الدستورية

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد.عليان بوزيان، د.عبد القادر بوراس

لمعنى عدم جواز البث في دستورية القوانين من طرف محاكم الموضوع (مدنية، جنائية، إدارية، أو تجارية)، أي أنه أخذ بنظام "مركزية الرقابة القضائية".

المطلب الثاني: القضاء الدستوري التونسي

كرس دستور 2014 لتونس المحكمة الدستورية التي يعد بعثها مؤشرا على تطور معين في بناء منظومة القضاء التونسي كما كرس الضمانات الأساسية لاستقلالية القضاء بفروعه العدلي والإداري والمالي.

1 - أهمية استحداث المحكمة الدستورية:

يشكل بعث محكمة دستورية بتونس حدثا هاما لكونه يعد تأسيسا لمؤسسة قضائية كانت غائبة عن المشهد التونسي، إذ يكشف تاريخ مراقبة دستورية القوانين في تونس اهمال دستور غرة جوان 1959 لمسالة توفير ضمانات احترام التشريعات للأحكام الدستورية بها سمح لاحقا للنظام السياسي من سن قوانين انتهكت بشكل كبير الحقوق والحريات التي ضمنها. ولم ينجح المجلس الدستوري الذي تم بعثه بتاريخ 17 ديسمبر 1987 في الاضطلاع بدور حماية دستورية القوانين او في منع التعديلات الدستورية التي نالت من " مفهوم الجمهورية".

ويكون بالتالي الإعلان عن بعث محكمة دستورية استجابة لاستحقاق طالبت به أجيال من الحقوقيين،⁸³ والذين سعوا إلى دعوة نواب المجلس الوطني التأسيسي إلى تخصيص باب مستقل بالدستور للمحكمة الدستورية لخصوصياتها، ولكنهم اكتفوا بتنظيم أحكامها في قسم من باب السلطة القضائية. وفيما سعى المجلس من خلال ذلك التأكيد على التزامه بضمان الطبيعة القضائية للمحكمة الدستورية.⁸⁴

2- ضمانات استقلالية المحكمة الدستورية:

من الأهمية بمكان توفير ضمانات استقلالية المؤسسة القضائية عموما وللمحكمة الدستورية خصوصا حيث تعتبر تركيبها من الضمانات الأساسية في استقلاليتها حيث استغرقت مجهود السلطة التأسيسية، وانتهى أمرها إلى استبعاد فكرة انتخاب قضاة المحكمة الدستورية من قبل أعضاء المجلس التشريعي من بين مرشحي ممثلي السلط الثلاث، وإلى تكريس أسلوب التعيين من السلط الثلاث أي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية والسلطة القضائية ممثلة في المجلس الأعلى للقضاء لقضاة المحكمة الدستورية، فقد نص الفصل 118 من الدستور⁸⁵ على أن المحكمة الدستورية تتكون من اثني عشر عضوا من ذوي الكفاءة ثلاثة أرباعهم من

المختصين في القانون الذين لا تقل خبرتهم عن عشرين سنة، ويعين كل من رئيس الجمهورية ومجلس نواب الشعب والمجلس الاعلى للقضاء أربعة أعضاء على أن يكون ثلاثة أرباعهم من المختصين في القانون ويكون التعيين لفترة واحدة مدتها تسع سنوات. وينتخب أعضاء المحكمة من بينهم رئيسا ونائبا من المختصين في القانون".

ويبدو اختيار رئيس الجمهورية وليس الحكومة ليكون الجهة التنفيذية التي تعين قضاة المحكمة الدستورية مرتبطا بكونه منتخبا بشكل مباشر من الشعب. وهو ما يعد ضمانا لعدم استحواد الاغلبية النيابية على صلاحية تعيين ثلثي قضاة المحكمة الدستورية.

وبموازاة تعدد جهات تعيين قضاة المحكمة الدستورية التجأ الدستور الى فكرة المدة الواحدة لعضوية المحكمة الدستورية وذلك لتعزيز ضمان استقلالية أعضاء المحكمة عن جهات تعيينهم خصوصا، وان السماح بتجدد دورات العمل بالمحكمة الدستورية قد يؤدي الى سعي قضاة المحكمة الدستورية للتقرب لجهات التعيين لاستدامة عملهم بالمحكمة.

ووضع نص الدستور لجهات التعيين ضوابط تمكن من حسن اختيار قضاة المحكمة الدستورية، فاشترط الفصل 118 من الدستور ان يكون قضاة المحكمة الدستورية من ذوي الكفاءة.

ويبدو أنه من الصعب تحديد معيار الكفاءة كقاعدة موضوعية بقدر ما يجوز اعتباره التزاما ادبيا يجب على جهات التعيين تحريه. كما اشترط ذات الفصل ان تكون الخلفية لثلاثة أرباع قضاة المحكمة الدستورية تخصصهم بالقانون وتمتعهم بخبرة مهنية لا تقل عن عشرين عاما فيما يكون الربع المتبقي من غير رجال القانون.

ويؤدي اشتراط أغلبية من رجال القانون في عضوية المحكمة الدستورية وعقد رئاستها ومنصب نائب رئيسها ضمانا لحرفية مواقف المحكمة الدستورية من جهة الرؤية القانونية والدستورية، فيما يكون الالتزام بعدم حصر عضوية المحكمة الدستورية على رجال القانون وفتح مجال العضوية بها لغيرهم ضمانا للاستفادة من الناشطين الحقوقيين وما يتميزون به من التزام مبدئي بالمسألة الحقوقية في عمل المحكمة خصوصا وان للمحكمة الدستورية ادوار متشعبة تستلزم في حالات متعددة الماما بالشأن العام يتجاوز مفهوم الكفاءة المهنية القانونية .

3- صلاحيات المحكمة الدستورية في حماية الحقوق والحريات:

تصدى الدستور التونسي بالتفصيل لاختصاصات المحكمة الدستورية بشكل كرس رقابتها

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد.عليان بوزيان، د.عبد القادر بوراس

على حسن تطبيق أحكامه من خلال دورها في الرقابة على دستورية القوانين⁸⁶.

زيادة على دور المحكمة الدستورية في ضمان حسن تطبيق الدستور من خلال نص الفصل 88 من الدستور على انه " لأغلبية نواب مجلس الشعب التقدم بلائحة اعفاء ضد رئيس الجمهورية من اجل الخرق الجسيم للدستور ويوافق عليها المجلس بأغلبية الثلثين من اعضائه". وفي حالة المصادقة على **لائحة الإعفاء**، أسند الدستور للمحكمة الدستورية صلاحية الانتصاب للبت في عزل رئيس الجمهورية على ان يصدر قرار العزل بأغلبية الثلثين من أعضائها.

ويستشف من ذلك أن المحكمة الدستورية تكون الجهة التي تقرر حصول الخرق الجسيم لأحكام الدستور، فيما تكون لائحة الاعفاء اجراء غايته احالة طلب العزل الى المحكمة صاحبة الاختصاص. وكما في حال تنازع الاختصاص بين رأسي السلطة التنفيذية أي رئيس الحكومة ورئيس الجمهورية، حيث ألزم الفصل 101 من الدستور رفع الأمر إلى المحكمة الدستورية التي عليها أن تبت في الأمر ضمن أجل أسبوع. وبذلك تكون المحكمة الدستورية الجهة التي يعود لها الكشف عن روح النص الدستوري للتوصل الى توضيح ما قد يكون اعترى النص الدستوري في توزيع الاختصاص من غموض او سكوت.

غير أن أهم دور للمحكمة الدستورية هو الرقابة الدستورية حيث أسند الدستور صلاحية الرقابة على دستورية القوانين للمحكمة الدستورية ومنع على سواها من الهيئات القضائية النظر في مجال اختصاصها. وتتم رقابة دستورية القوانين وقف صورتين رقابة سابقة وأخرى لاحقة.⁸⁷

أ- الرقابة السابقة: وتتعلق بمشاريع القوانين الدستورية ومشاريع القوانين العادية والمصادقة على المعاهدات الدولية والنظام الداخلي لمجلس نواب الشعب، حيث ألزم الفصل 144 من الدستور رئيس مجلس نواب الشعب بالعرض المسبق لمبادرات التعديل الدستوري على المحكمة الدستورية لتبدي رأيها.

أما بالنسبة الى المشاريع الأخرى المشار اليها هنا، فقد ربط الدستور رقابة المحكمة الدستورية بدعوى يرفعها رئيس الجمهورية أو رئيس الحكومة أو ثلاثون نائبا بمجلس نواب الشعب ضمن سبعة ايام من تاريخ مصادقة مجلس نواب الشعب على مشروع القانون في صيغته الأصلية أو بعد تعديله بعد رد رئيس الجمهورية له على ان يقتصر نظر المحكمة على المواد التي طعن في عدم دستورتيتها.

وتصدر المحكمة الدستورية قرارها معللا في أجل خمسة وأربعين يوما من تاريخ الطعن. وفي حال تجاوزها للأجل، تكون ملزمة بإحالة مشروع القانون لرئيس الجمهورية الذي له ان يمارس

حقه في رد مشروع القانون للمجلس التشريعي او ان يتولى ختمه ومن ثمة نشره بالجريدة الرسمية ليصبح نافذا.

وفي حال إصدار المحكمة الدستورية قرارا بعدم دستورية مواد قانونية، فان رأيها يكون ملزما ويتولى رئيس الجمهورية تبعا له ارجاع مشروع القانون لمجلس نواب الشعب الذي يكون ملزما بإتباع قرار المحكمة.

وعلى رئيس الجمهورية بعد مصادقة المجلس على مشروع القانون المعدل أن يعيد احواله وجوبا للمحكمة الدستورية للنظر مجددا في مدى دستوريته. وتتم الاحالة الوجوبية علاوة على ذلك في حال مصادقة المجلس التشريعي على تعديل مشروع قانون بعد ممارسة رئيس الجمهورية لحق رد صيغته الاولى إذا ما سبق وان قضت المحكمة الدستورية بدستوريته او تعهدت بالنظر في دستوريته وفاتها اجل البت فيه.

إلا أن بالنظر إلى حصر الأشخاص الذين يجوز لهم القيام بدعوى عدم الدستورية بحجة الخؤول دون تعطيل العمل التشريعي، يلاحظ الحد من ممارسة حق التقاضي مما يعكس غياب التوجه نحو ديمقراطية التقاضي أمام المحكمة الدستورية وهو أمر يتضح بجلاء في رقابة الدفع بعدم الدستورية .

ب- الرقابة اللاحقة أو رقابة الدفع بعدم الدستورية:

لم يمكن الدستور المحكمة الدستورية من صلاحية التصدي التلقائي للنظر في عدم دستورية مواد قانونية، واشترط صراحة أن يقتصر نظرها على الطعون المثارة امامها دون سواها. كما لم يمنح الدستور المحاكم إمكانية النظر في عدم دستورية القوانين التي تبشر تطبيقها واشترط ان تتولى المحاكم احالة دفع الخصوم بعدم دستورية القوانين للمحكمة الدستورية طبق اجراءات يتولى القانون لاحقا ضبطها.⁸⁸

ويكون بالتالي من الواجب انتظار صدور القانون الناظم لإجراءات المحكمة الدستورية لتبين ان كانت المحاكم ملزمة بإيقاف النظر في النزاع العالق أمامها كلما تمسك أحد الخصوم أمامها بعدم دستورية مادة قانونية منتجة فيه، أو أن للمحاكم صلاحية تقدير جدية الدفع بعدم الدستورية .

كما ينتظر أن يبين ذات القانون ان كان الدفع بعدم الدستورية يتم أمام قضاء الأصل أم في مختلف درجات التقاضي، وفيما تجاوز الدستور هذه المسائل، فانه ألزم بالمقابل المحكمة الدستورية بان تبت في موضوع الطعن وفي حدوده في اجل ثلاثة أشهر تقبل التمديد لمرة واحدة من دون أن

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد.عليان بوزيان، د.عبد القادر بوراس

يتعرض لجزاء عدمبتها خلال الاجل المذكور.

وتكون بالتالي رقابة المحكمة الدستورية اللاحقة على دستورية القوانين محددة اجرائيا بوجود نزاع قضائي أصلي تعهدت به المحاكم. وتبعاً لذلك، يتبين ان الدستور التونسي انتهى الى تغليب نزعة محافظة تمنع "المواطن" سواء كان فردا او جماعة من ممارسة حق التقاضي امام المحكمة الدستورية بشكل مباشر، كما أدى لجعل حق التقاضي في عدم دستورية مشاريع القوانين امتيازاً لا يمارسه الا "الرؤساء" او كتلة نيابية ذات عدد هام نسبياً.

ورغم المؤاخذات على المحكمة الدستورية لجهة تقييد حق التقاضي امامها، فان ارساء محكمة دستورية يظل من اهم المكاسب التي وفرها دستور الجمهورية الثانية والتي يؤمل منها أن تسهم في حماية الحقوق والحريات التي ارساها الدستور وفي الحفاظ على روحه ونصه فيما يتعلق بممارسة السلطات لصلاحياتها.⁸⁹

المطلب الثالث: تفعيل القضاء الدستوري في التعديل الدستوري 2016 في الجزائر.

لقد ظهرت فكرة الدعوى الدستورية كتكريس للحق في التقاضي أمام القضاء الدستوري في غالبية الدول التي تأخذ بفكرة مركزية الرقابة الدستورية عن طريق محكمة دستورية، فهي وسيلة سلمية للدفاع عن الدستور ووقف الانحراف التشريعي الواقع على الحقوق والحريات.⁹⁰ بحيث تنعقد الخصومة الدستورية بمجرد اتصال المحكمة الدستورية به، وبالنظر إلى واقع القانون الدستوري المقارن نجده قد حوى دولاً يتيح للأفراد حق اللجوء المباشر إلى المحكمة الدستورية العليا، ومثل سويسرا في دستورها الصادر 29 مايو 1874 فيجوز لكل ذي مصلحة حالية أو مستقبلية أن يطعن أمام المحكمة العليا الاتحادية بعدم دستورية القوانين الصادرة من الولايات، ودستور كوبا سنة 1934م ودستور أسبانيا 1931م والدستور الليبي الصادر عام 1953م ودستور السودان الصادر عام 1973م،

وفي الجزائر جاء في ديباجة الدستور 1996 (إن الدستور فوق الجميع، وهو القانون الأساسي الذي يضمن الحقوق والحريات الفردية والجماعية" وترتيباً على ما سبق فإن الدستور هو سيد القوانين جميعها بحسبانه كفيل الحريات وموئله ومناط الحياة الدستورية، وبالتالي تتموضع القواعد الواردة فيه في قمة الهرم القانوني للدولة.

وزيادة على ذلك يلتزم القاضي التزام القاضي بحل إشكالية التعارض القانوني بين النصوص القانونية غير المتساوية في المرتبة الإلزامية هو التزام قانوني ملقى على عاتقه؛ وليس مجرد مزية منه،

فهو المفسر والمطبق للقانون بمفهومه الواسع وذلك لعدة اعتبارات أهمها:⁹¹

أولاً: أن جوهر وظيفة القاضي تطبيق القانون بمعناه الواسع؛ وعلى ذلك، فإن القاضي يطبق القانون بالمفهوم الذي ينصرف للقواعد القانونية، مهما كان مصدرها دستورياً أو تشريعياً عادياً أو فرعياً أو مبادئ عامة للقانون أو عرفاً أو اتفاقيات دولية أو مبادئ العدالة والقانون الطبيعي، فالقاضي مطالب بتطبيق كل هذه القواعد القانونية، وهي التي قد تتعارض وعليه أن يجدد أيها يجب استبعاده، وأياً يجب تطبيقه، وهو ما يفرض البحث عن آلية موحدة يلتزم بها القضاة في هذا المجال، سعياً لانسجام الأحكام القضائية وتوحيد الاجتهاد القضائي.

ثانياً: أن من أهم وأخص مهام القاضي تحقيق وحدة النظام القانوني وانسجامه وتكامله؛ ومفاد ذلك أنه غير جائز للقاضي الاحتجاج بان هناك تعارض قانوني، بل واجبه هو التوفيق بينهما أو حل هذا الإشكال، لأن القول بغير ذلك يمثل إخلالاً بمبدأ الشرعية وإنكاراً للعدالة، فالقاضي هو السلطة المنوط بها تفسير القانون وتطبيقه، وعليه إذا ما عرض له عارض أي إذا ما اكتشف غموضاً أو تعارضاً أو نقصاً في التشريع الذي يهيم بتطبيقه أن يتصدى لهذا العارض، ويسعى إلى إزالته ليمهد السبيل إلى التطبيق الصحيح للقانون، ولا شك أنه يؤدي هذا الدور ويقوم بهذا الواجب وفقاً لضوابط قانونية محددة لا تفسح مجالاً لتعسف.

ثالثاً: وأن القاضي ملتزم بالإجابة على كل الدفوع تحت طائلة عدم التسيب الذي يجعل حكمه معرضاً للنقض والإبطال، فإذا أثير أمامه دفع من أحد المتقاضين بأن النص المراد تطبيقه عليه مخالف للنص الذي يعلوه في الدرجة مما يجعله غير دستوري أو غير مشروع، فإن القاضي ملزم بالرد على هذا الدفع طالما رآه جدياً.⁹²

وأمام هذا الالتزام القانوني كان على الفقه الدستوري التزام آخر هو البحث عن آلية لحل إشكاليات واحتمالات وقوع التعارض أو التناقض فيما بين هذه القواعد، وقد تحقق ذلك فعلاً عن طريق تقرير قاعدة صارت محل إجماع هي أو مبدأ (تدرج القواعد القانونية)⁹³ باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتحقيق انسجام النظام القانوني للدولة، وذلك بإزالة التعارض القانوني كلما طرح عليه هذا الإشكال، بان يضحى بالقانون الأدنى فيستبعده لصالح القانون الأعلى الذي يعتمد عليه النزاع المعروض عليه.

فموضوع الرقابة القضائية في جوهره قانوني محظ؛ يتلخص عند غالبية الفقه الدستوري في بيان ما إذا كان المشرع يعمل في إطار اختصاصاته وحدوده المرسومة دستورياً أم أنه خرج عن مقتضى

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

ما يسمح به الدستور؛ وهذا ما قرره صراحة المحكمة العليا في أمريكا في قرار شهير لها سنة 1936 حيث جاء فيه: "إن مهمة القاضي في غاية من البساطة تتلخص في أنه إذا طعن أمام المحكمة بان قانونا ما غير مطابق للنظام الدستوري فعلى السلطة القضائية واجب واحد هو مقارنة النصين والحكم بما إذا كان هناك تعارض أم لا."⁹⁴ فما دام أن الدستور هو القانون الأعلى في الدولة فان النتيجة الطبيعية أن يكون البطلان هو الجزء المقرر لكل قانون مخالف له.

ولكن ليس دائما الأمر بهذا الوضوح - المقارنة الحرفية بين النص الدستوري والنص القانوني؛ فقد يضطر القاضي إلى المقارنة بين نوايا واضعي الدستور ونوايا المشرع؛ كوسيلة لمنع تعسف المشرع في استعمال سلطته التشريعية التقديرية وليس فقط الاكتفاء بالرقابة النصية؛ وفي هذا الصدد يرى جورج بيردو "أن القاضي الدستوري سيتجاوز مجاله القانوني ليتدخل حتما في المجال السياسي".⁹⁵

وفي ظل خلو بعض الدساتير العربية من الإشارة إلى أية صورة من صور الرقابة القضائية على دستورية القوانين، فانه يترتب عليه امتناع القاضي عن مناقشة الدفوع بعدم الدستورية وتطبيق القواعد التشريعية ولو كانت مخالفة للدستور، ومن ثم يرى بعض الفقه انه من الواجب اجرائيا إذا تقدم أحد الأطراف في المنازعة المعروضة على القضاء بدفع متعلق بعدم دستورية القانون المراد تطبيقه على قضيته، ففي هذه الحالة تتخذ الرقابة على دستورية القوانين شكل دفع، وهو ما يضع القاضي أمام مسألة أولية يجب الفصل فيها قبل الفصل في موضوع النزاع ما لم يوجد نص يقضي بغير ذلك، وإن عدم الرد على هذا الدفع يجعل القاضي منكرا للعدالة الفعل الذي ترجمه غالبية التشريعات، ومن هنا تظهر أهمية الرقابة الدستورية في بحث مدى دستورية القوانين وتطبيقها مع القواعد الدستورية؛ لكن هذه الضمانة قد تعترضها عوائق كثيرة تحول دون فعاليتها في الرقابة على دستورية القوانين.⁹⁶

وبالتالي فإن التغلب على ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بتدخل القاضي ضمن عمله العادي الذي يفرض عليه استبعاد القانون المخالف للدستور إذا ما دفع أمامه بذلك، ولعل هذا ما تفتن إليه المؤسس الدستوري الفرنسي الذي أقر مؤخرا في التعديل الدستوري الذي تم في 23 جويلية 2008 حلا وسطا لهذا الإشكال بعد أن اعترف بحق الدفع أمام القضاء بعدم دستورية أي نص يتعلق بالحقوق والحريات التي يضمنها الدستور،⁹⁷ بحيث إذا اقتنع القاضي بالدفع حق لمجلس الدولة أو لمحكمة النقض أن يحيل كل منها القضية على المجلس الدستوري.

فرقابة القاضي لدستورية القوانين هنا إنما هي إعمال لحق الدفاع المكرس دستوريا، كما أن القضاء يختص بحماية المجتمع والحريات والحقوق الفردية والجماعية من أي اعتداء عليها، ولو وقع الاعتداء من طرف السلطة التشريعية ذاتها، ويضاف إلى ذلك أن القضاء أساسه الشرعية والتي تتضمن من بين عناصرها القواعد الدستورية، وطالما لم يوجد نص يمنع القاضي من رقابة دستورية القوانين عن طريق الدفع الفرعي، فمعنى كل ذلك أن القاضي مختص بالبت في هذا الدفع، أي أنه ينزل عند مقتضى مبدأ تدرج القواعد القانونية، الذي يفرض عليه الامتناع عن تطبيق النص التشريعي المخالف للدستور باعتبار سموه على كل القواعد القانونية في الدولة، فهو يغلب القانون الأعلى ويهمل القانون الأدنى طبقاً لمبدأ التدرج.⁹⁸

وفي التجربة الدستورية المصرية ثراء في الإنتاج القضائي الدستوري فإذا كان للأفراد دور ولمحكمة الموضوع دور في تفعيل الرقابة فإن للمحكمة الدستورية العليا ذاتها دور مهم من خلال توسعها في استعمال رخصة التصدي بتفسير النص المنظم لها تفسيراً واسعاً بما يؤدي إلى التخفيف من شروطها؛ بالعدول عن موقفها من اشتراط أن يكون اتصالها بالنزاع المطروح أمامها مستمراً أو يكون قد تم موافقاً للقانون توسيعاً لنطاق الشرعية الدستورية وحتى يكون التصدي بالإضافة إلى الإحالة والدفع مكماً بالفعل لدائرة الحماية الدستورية للحق في التقاضي. ويتعين - على المحكمة كذلك - حتى توسع من نطاق رقابتها للدستورية على مراعاة الطابع العيني للخصومة الدستورية؛ ولأن مهمة الأفراد يجب أن تقتصر على مجرد تحريك الطعن فقط دون اشتراط الاستمرارية؛ وذلك لاتصال الطعن الدستوري الوثيق بالنظام العام والشرعية الدستورية، وحتى تظل المحكمة الدستورية العليا دائماً حامية للشرعية وخير سباج لحريات الأفراد وصمام الأمان لهذا البلد.⁹⁹

حيث يلاحظ أن تلك السوابق القضائية في مجال ستساهم في دفع المؤسس الدستوري إلى الاعتراف بحق القضاء في فرض رقابته؛ وهذا ما انتهت إليه غالبية الدساتير التي لم تكن تصرح ولا تمنع؛ بحق القضاء في الرقابة القضائية على دستورية القوانين كالقضاء الأمريكي والقضاء المصري.¹⁰⁰ وزيادة على ذلك يلتزم القاضي بحل إشكالية التعارض القانوني بين النصوص القانونية غير المتساوية في المرتبة الإلزامية هو التزام قانوني ملقى على عاتقه؛ وليس مجرد مزية منه، فهو المفسر والمطبق للقانون بمفهومه الواسع.¹⁰¹

ولتأمين الضبط التشريعي للحريات والحقوق يجب توسيع آليات تحريك العدالة الدستورية لتراقب مدى مطابقة القواعد القانونية للقواعد الدستورية السامية، ورغم وجود ذلك في الجزائر

من خلال الدور الموكل دستوريا إلى المجلس الدستوري، إلا أنه تحتاج إلى التفعيل وتوسيع جهات الإخطار ضمانا للحق في العدالة الدستورية، ويتأكد هذا المطلب في ظل اعتماد النظام السياسي في الجزائر على التعددية الحزبية المفتوحة، مما يعني وجود المعارضة السياسية في البرلمان، مما يجعلها بحاجة لقنوات للتعبير عن إرادتها في مواجهة الأفراد الحاد للسلطة التنفيذية بالوظيفة التشريعية في ظل وجود أغلبية برلمانية مريحة لها، فنية المؤسس الدستوري حين أقر بموجب المادة 100 من الدستور أن "واجب البرلمان، في إطار اختصاصاته الدستورية، أن يبقى وفيما ثقة الشعب، ويضلل يتحسس تطلعاته"، هي أن يجسد البرلمان حين سنه للنصوص القانونية وفاء للشعب مصدر سلطته وأن يسهر، في نفس الوقت، على تجسيد آماله وتطلعاته ... "102

ونظرا للنقائص التي شابته وتشوب آليات عمل الوظيفة التشريعية فان التعويل على الرقابة الدستورية سيضمن على الأقل عدم المخاطرة والإضرار بحقوق وحرريات الشعب، ويعطي فرصة للبرلمانيين في المشاركة في العمل التشريعي من خلال تمكينهم على الأقل من دورهم في منع التشريع بالطعن بعدم الدستورية في ظل شبه الإقصاء من دورهم في تقريره بحكم نظام الأغلبية البرلمانية المهمة، وبذلك يكمل الإخطار نقص التمثيل المبني على منطق الأغلبية ويعيد بناء فلسفة الوظيفة التشريعية لسيادة الشعب،¹⁰³ ففي ظل محدودية آلية إخطار المجلس الدستوري الجزائري تبقى وظيفة الرقابة البرلمانية معطلة على مستوى التقرير لهيمنة السلطة التنفيذية وضعف الرقابة البرلمانية وعلى مستوى منع صدور تشريعات غير وفيه وغير محققة لثقة وتطلعات الشعب عن طريق الدفع بعدم الدستورية ولا بواسطة الدعوى الدستورية.

وفي الأخير فانه يجب حين صياغة القانون العضوي للدفع بعدم الدستورية في حالة اعتداد أسلوب الطعن بعدم الدستورية مغاربيا، احترام المعايير الدولية والمرجعيات الدولية والداستير المقارنة التي تحكم تفعيل القضاء الدستوري، وبما لا يتعارض مع المرجعية الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، علما بأن الغاية من دسترة "الدفع بعدم الدستورية" هي حماية الحقوق والحرريات، المنصوص عليها في الدستور، وفقا لما هو متعارف عليه عالميا،¹⁰⁴ ولا شك أن توسيع الحق في التقاضي باعتباره المدخل لحماية الحريات الأساسية هو من أهم الآليات الدستورية والقضائية للدفاع عن كافة الحقوق بمختلف أجيالها خصوصا حمايتها من الانحراف التشريعي عن طريق تفعيل الرقابة على دستورية القوانين من خلال تقرير حق المواطن في الطعن بعدم الدستورية ضد كل قانون ماس بحقوقهم وحررياتهم أو يمس بمصلحتهم أو يلحق بهم ضررا وأن خير ضمان لأمن الفرد بعد احترام القانون هو قيام عدالة يباشر في ظلها القاضي ولايته.

لقد كفل تعديل القانون الأساسي المنظم للمجلس الدستوري الفرنسي لجميع الأشخاص الحق في الدفع بعدم دستورية نص تشريعي بمناسبة دعوي مرفوعة أمام إحدى الجهات القضائية، إذا كان هذا النص يعتدي على أحد الحقوق أو إحدى الحريات الأساسية التي يحميها الدستور، وتشمل عبارة جميع الأشخاص: الأشخاص الطبيعية والمعنوية، سواء كانت أشخاصا معنوية عامة مثل الهيئات العامة والمؤسسات العامة ووحدات الإدارة المحلية، أو خاصة مثل الشركات والجمعيات والاتحادات. ولا تقتصر عبارة جميع الأشخاص على الوطنيين وحدهم، وإنما تشمل كذلك الأجانب، حيث استقرت أحكام المجلس الدستوري على أن الأجانب المقيمين في فرنسا يتمتعون بالحقوق والحريات الأساسية ذات القيمة الدستورية، ما عدا الحقوق التي يقصرها الدستور على الوطنيين وحدهم، مثل الحق في الانتخاب.

وتطبيقا لذلك يجوز لأطراف أي دعوى قائمة أمام إحدى جهات القضاء الدفع بعدم دستورية النص التشريعي المنطبق على الدعوي إذا كان يعتدي على أحد الحقوق والحريات، ويثور السؤال عن مدى إمكانية إثارة هذا الدفع مباشرة بواسطة القاضي أو النيابة العامة في الحالة التي لا يتمسك فيها أحد الخصوم بهذا الدفع، وتتوقف الإجابة على هذا السؤال على التكييف القانوني للدفع بعدم الدستورية، فإذا اعتبرناه دفعا متعلقا بالنظام العام فسوف يترتب على ذلك أنه يجوز للقاضي إثارته من تلقاء نفسه، ولو لم يتمسك به أحد أطراف الدعوي، ويؤيد الفقه الفرنسي هذا التكييف باعتبار أن الاعتداء على أحد الحقوق أو إحدى الحريات الأساسية التي يحميها الدستور يعتبر من الأمور المتعلقة بالنظام العام والتي يجوز للقاضي أو النيابة العامة إثارتها مباشرة، أما إذا لم نعتبر هذا الدفع متعلقا بالنظام العام فلن يملك القاضي إثارته إذا لم يتمسك به أحد الخصوم، وهذا الحل الثاني هو الذي تبناه تعديل القانون الأساسي المنظم للمجلس الدستوري.

وفي النموذج الفرنسي الذي تنتهجه الدول التي تتبنى الرقابة السياسية عن طريق المجلس الدستوري فإنه رغم أنه لا يزال متأخرا عن مواكبة نظرائه في حماية الحرية الأساسية؛ إلا أنه يسير بصفة تدريجية في الأخذ بمقتضيات مبدأ وجاهية الإجراءات الدستورية - وبصفة غير رسمية -؛ فبالإضافة إلى ما قرره القانون العضوي المنظم لعمل المجلس الدستوري لسنة 1958 من أن المجلس ملزم بتبليغ وإعلام جميع السلطات التي لها حق الإخطار بمضمون الطعن ومحتوى رسالة الإخطار؛ إذا تعلق الأمر بالرقابة الاختيارية؛ فضلا عن شرط ضرورة تسيب وتعليل رسالة الإخطار؛ فإنه في سنة 1968 استطاع المجلس - باجتهاد منه - تمكين الأطراف من حق الدفاع؛ ووصل به الحد سنة 1983 إلى دفع السلطة التنفيذية إلى شهر الإخطار في الجريدة الرسمية؛ كما تم

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

الاعتراف بحق الرد للحكومة- على اعتبار أن غالبية مشاريع القوانين ذات مصدر حكومي- من خلال تقديم مذكرات إيضاحية إضافية وجوابية سنة 1994.105 فلم يجعل تعديل القانون الأساسي المنظم للمجلس الدستوري من الدعوي الدستورية التي استحدثتها التعديل الدستوري لعام 2008 دعوى حسبة متاحة لجميع الأفراد، وإنما اشترط لقبول المجلس الدستوري لها أن يتم تحريكها بواسطة دفع فرعي يقدم أثناء نظر إحدى الدعاوى أمام جهة من جهات القضاء، وبشرط أن يستند هذا الدفع إلى أن النص التشريعي المطعون فيه يتضمن اعتداء على أحد الحقوق أو احدي الحريات الأساسية التي يكفلها الدستور، وبذلك فإن المصلحة في هذه الدعوى تتمثل في المنفعة التي تتحقق من الحكم بعدم دستورية النص الذي اعتدى على هذه الحقوق، وقيم المشروع صلة بين الدعوى، التي أثير بصدها الدفع بعدم الدستورية، والدعوي الدستورية، عن طريق اشتراط أن يكون هذا النص أساسا للدعوى الموضوعية، وهذا ما يعني أن المسألة الدستورية كي تعد مسألة أولية يجب أن يتم الفصل فيها أولاً لكي تتمكن المحكمة من الفصل في الدعوي الموضوعية التي أثير بمناسبتها الدفع.

وهي إجراءات من شأنها إضفاء الشفافية على الرقابة الدستورية؛ حيث نستطيع القول أن المجلس صار محكمة دستورية حقيقية¹⁰⁶ بحكم ما وصلت إليه إجراءات التحقيق الدستوري من وجاهية وعلانية وشفافية؛ من شأنها مساعدة القاضي الدستوري في الفصل المنازعة الدستورية بعد التعرف على وجهات نظر جميع الأطراف؛ وتبادلهم للحجج؛ خصوصاً وان اجتهاداته تكون مثل اجتهاد القاضي العادي وفقاً وطبقاً لتقنية المنطق القضائي.¹⁰⁷ وعلى هذا يرتبط حق الدفاع بحق التقاضي كونه ضماناً له وعنصرًا مكملًا له.

إن قصر حق إخطار المجلس الدستوري الجزائري على السلطات الدستورية "رئيس الجمهورية، ورئيس مجلس الأمة ورئيس المجلس الشعبي الوطني" قبل التعديل الدستوري بموجب القانون 01/16، هو إبعاد للمواطنين من دخول العدالة الدستورية مباشرة، وهو مقتضى النموذج الأوروبي الكلساني لرقابة الدستورية الذي يستلزم استبعاد المواطنين عن دخول العدالة الدستورية مباشرة، حيث يعتبر أن رقابة الدستورية هي رقابة سياسية تحرك من قبل الفاعلين في الحياة السياسية، وليست قضائية لتفتح للمواطنين ممارستها أمام جهة قضائية كالنموذج الأمريكي.¹⁰⁸ وفي هذه الحالة لا تحدث إخطارات للمجلس الدستوري للنظر في مدى دستورية القوانين وهذا ما قد يفتح المجال لوجود قوانين مخالفة للدستور ودرجة الإخطار فيها تكون ضعيفة.

وقد حدد القانون الجديد للمجلس الدستوري الفرنسي مهلة ثلاثة أشهر للفصل في الدفع بعدم

الدستورية تبدأ من رفعه إليه ويجب عليه إخطار كل من رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء ورئيس الجمعية الوطنية ورئيس مجلس الشيوخ لتقديم ما قد يروونه من أوجه دفاع، ويصدر المجلس الدستوري قرارا مسببا بشأن مدي دستورية نص القانون المطعون فيه، وينشر هذا القرار في الجريدة الرسمية، وتجدر الإشارة إلى أن إجراءات الفصل في الدفع بعدم الدستورية تخضع لمبدأ العلانية والمواجهة في جميع مراحلها، سواء أمام محكمة الموضوع، أم أمام محكمة النقض ومجلس الدولة، أم أمام المجلس الدستوري ذاته، ووفقا للقواعد العامة، فإن المجلس الدستوري إذا قضى بعدم دستورية نص في قانون معين، فإنه يملك أيضا القضاء بعدم دستورية أي نص آخر في القانون ذاته يكون مرتبطا به بشكل لا يقبل الانفصال، وهذا ما استقر عليه قضاء المجلس الدستوري، في إطار رقابته السابقة على الدستورية، وينص القانون الأساسي المنظم لرقابة الدستورية عن طريق الدفع الفرعي، على أثر القرار الصادر عن المجلس الدستوري، بعدم دستورية النص القانوني المطعون فيه، وأنه يعتبر قرارا نهائيا، دون تحديد لمداه هل له اثر مباشر أم رجعي، ويمكن أن يفسر هذا بأن المشرع قد ترك أمر تحديد أثر قرار المجلس الدستوري للمجلس ذاته.¹⁰⁹

إن ظاهرة التضخم التشريعي وعدم الكفاءة التي صار يتميز بها العمل التشريعي المعياري، جعل الكثير الأنظمة الحديثة تدعم عمل البرلمان بتوسيع جهات إخطار المجلس الدستوري نظرا الدور الفعال له في تأمين الوظيفة المعيارية للتشريع، خصوصا فيما يتعلق بالحقوق والحريات الأساسية وتحقيق التوازن بين السلطات من خلال التفسير الدستوري، ورغم ضآلة إنتاج الفقه الدستوري بسبب قلة جهات الإخطار فضلا عن الطابع الاختياري لغالبيتها حيث اثبت واقع التجربة الدستورية الجزائرية، أنها ومنذ تأسيس جهاز المجلس الدستوري بالجزائر 1989 تم إصدار ما يزيد عن 330 نص تشريعي إلى غاية نهاية 2011 بين قانون عضوي وعادي¹¹⁰ وآلاف النصوص التنظيمية من مراسيم رئاسية وتنفيذية، ولم يخطر المجلس الدستوري لرقابة دستورية هذا الإنتاج التشريعي المعياري الهائل إلا 30 مرة فقط بالنسبة للعمل التشريعي أي ما يقارب نسبة 10٪ فقط، وهي في الغالب إخطارات وجوبية بمناسبة صدور القوانين العضوية أو الأنظمة الداخلية، ولم يخطر اختياريا إلا بشأن نصوص عادية فقط مع إصدار الباقي بدون أية رقابة وهذا د على عدم كفاية التنظيم الحالي لآلية الإخطار في تفعيل رقابة المجلس الدستوري، والاستفادة منها في تطوير الوظيفة التشريعية، الأمر الذي يستدعي التفكير في مراجعة تنظيم هذه الآلية.

وبخصوص النظام الدستوري الجزائري فإن من شأن توسيع جهة الإخطار إلى الوزير الأول؛ والمجموعات البرلمانية؛ والهيئات القضائية العليا في حالة الدفع المقدمة أمامها بعدم الدستورية
أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد.عليان بوزيان، د.عبد القادر بوراس

من قبل الأفراد ذوي المصلحة خصوصا ضد القوانين الماسة بحقوقهم وحررياتهم الأساسية أن يحقق العدالة الدستورية في النظام الدستوري في الجزائر. وهذا توحى به قاعدة المواطنة المتساوية حيث يكفل الدستور للمواطنين حق الدفاع عن حقوقهم وحررياتهم بالمساواة طبقا للمادة 09 من القانون 01/16 المادة 9 "يختار الشعب لنفسه مؤسسات، غايتها ما يأتي:

- المحافظة على السيادة والاستقلال الوطنيين، ودعمهما،
- المحافظة على الهوية والوحدة الوطنيتين، ودعمهما،
- حماية الحريات الأساسية للمواطن، والازدهار الاجتماعي والثقافي للأمة،
- ترقية العدالة الاجتماعية، - القضاء على التفاوت الجهوي في مجال التنمية،
- تشجيع بناء اقتصاد متنوع يضمن قدرات البلد كلها، الطبيعية والبشرية والعلمية،
- حماية الاقتصاد الوطني من أي شكل من أشكال التلاعب، أو الاختلاس، أو الرشوة، أو التجارة غير المشروعة، أو التعسف، أو الاستحواذ، أو المصادرة غير المشروعة. " وهي الالتزامات التي من شأنها تكريس المواطنة الدستورية حيث نصت على نحو ما نصت عليه المادة 32 " كل المواطنين سواسية أمام القانون. ولا يمكن أن يُتذرع بأي تمييز يعود سببه إلى المولد، أو العرق، أو الجنس، أو الرأى، أو أي شرط أو ظرف آخر، شخصي أو اجتماعي". وكذا نص المادة 34: " تستهدف المؤسسات ضمان مساواة كل المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات بإزالة العقبات التي تعوق تفتح شخصية الإنسان، وتحول دون مشاركة الجميع الفعلية في الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. "

وبالنظر إلى التعديل الدستوري الجديد في الجزائر في مجال الرقابة الدستورية فقد حافظ الدستور على الطبيعة السياسية المؤسساتية للرقابة على دستورية القوانين من خلال الإبقاء على المجلس الدستوري بموجب المادة 182 " المجلس الدستوري هيئة مستقلة تكلف بالسهر على احترام الدستور. كما يسهر المجلس الدستوري على صحة عمليات الاستفتاء، وانتخاب رئيس الجمهورية، والانتخابات التشريعية، ويعلن نتائج هذه العمليات. وينظر في جوهر الطعون التي يتلقاها حول النتائج المؤقتة للانتخابات الرئاسية والانتخابات التشريعية ويعلن النتائج النهائية لكل العمليات المنصوص عليها في الفقرة السابقة. يتمتع المجلس الدستوري بالاستقلالية الإدارية والمالية. " وهذا يستدعي عملية الرقابة الدستورية، محاكمة النص التشريعي (محل الرقابة) إلى القواعد الدستورية (مرجعية الرقابة)، وهو الأمر الذي يقتضي بدوره البحث عن القواعد الدستورية وتحديد مضمونها، كما فحص النص التشريعي و معاينة محتواه. فرقابة الدستورية تفرض على القاضي الدستوري القيام

بعملية تفسير مزدوج، تفسير النص الدستوري، وتفسير النص التشريعي الخاضع للرقابة من جهة ثانية. إن هذا الدور الايجابي الذي بات القاضي الدستوري يلعبه في تشكيل "الكتلة الدستورية"¹¹¹ جعل بعض الفقه يطلق عليه وصف "مشروع دستوري مشارك" أو "مشروع دستوري ثانوي".¹¹²

وقد حافظ التعديل الدستوري على تسمية المجلس الدستوري ولم يجاري دعوة الفقه الدستوري بتحويله الى محكمة دستورية كما فعل المؤسس المغربي في سنة 2011، والمؤسس المغربي 2014، متبنيا نفس منهجية المؤسس الدستوري الفرنسي قس تعديله لسنة 2008، مع تأكيده على الدور الاستقلالي للمجلس وهوي الغاية من المطالبة بتحويله الى محكمة مستقلة فصت على أن المجلس هيئة مستقلة طبقا للمادة 182، فهو اذن يتمتع بالاستقلالية الإدارية والمالية .

وضمانا للعدالة بين السلطات في تشكيلة المجلس فقد عدلت المادة 164 من دستور 1996، فصارت مكانها المادة 183: "يتكوّن المجلس الدستوريّ من اثني عشر (12) عضواً: أربعة (4) أعضاء من بينهم رئيس المجلس ونائب رئيس المجلس يعيّنهم رئيس الجمهورية، واثنان (2) ينتخبها المجلس الشّعبيّ الوطني، واثنان (2) ينتخبها مجلس الأُمّة، واثنان (2) تنتخبها المحكمة العليا، واثنان (2) ينتخبها مجلس الدّولة. في حالة تعادل الأصوات بين أعضاء المجلس الدستوري، يكون صوت رئيسه مرجحاً. بمجرد انتخاب أعضاء المجلس الدستوريّ أو تعيينهم، يتوقّفون عن ممارسة أيّ عضويّة أو أيّ وظيفة أو تكليف أو مهمّة أخرى، وأي نشاط آخر أو مهنة حرة. يعيّن رئيس الجمهورية رئيس ونائب رئيس المجلس الدستوريّ لفترة واحدة مدّتها ثمانين (8) سنوات. يضطلع أعضاء المجلس الدستوريّ بمهامهم مرّة واحدة مدّتها ثمانين (8) سنوات، ويجدّد نصف عدد أعضاء المجلس الدستوريّ كلّ أربع (4) سنوات. يؤدي أعضاء المجلس الدستوري اليمين أمام رئيس الجمهورية قبل مباشرة مهامهم، حسب النص الآتي: "أقسم بالله العلي العظيم أن أمارس وظائفني بنزاهة وحياد، وأحفظ سرية المداولات وأمتنع عن اتخاذ موقف علني في أي قضية تخضع لاختصاص المجلس الدستوري."

وضمانا للكفاءة والتخصص القانوني لتشكيلة المجلس أضاف مشروع التعديل مادة جديدة وهي المادة 184 (جديدة): يجب على أعضاء المجلس الدستوري المنتخبين أو المعيّنين ما يأتي: - بلوغ سن أربعين (40) سنة كاملة يوم تعيينهم أو انتخابهم، - التمتع بخبرة مهنية مدتها خمس عشرة (15) سنة على الأقل في التعليم العالي في العلوم القانونية، أو في القضاء، أو في مهنة محام لدى المحكمة العليا أو لدى مجلس الدولة أو في وظيفة عليا في الدولة".

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

ولعل أهم إضافة جديدة في المشروع رغم نسبيتها هو توسيع الإخطار إلى الوزير الأول والنواب مباشرة وللأفراد بطريقة غير مباشرة المادة 187 : يُحظر المجلس الدستوري رئيس الجمهورية أو رئيس مجلس الأمة أو رئيس المجلس الشعبي الوطني أو الوزير الأول. كما يمكن إخطاره من خمسين (50) نائبا أو ثلاثين (30) عضوا في مجلس الأمة. لا تمتد ممارسة الإخطار المبيّن في الفقرتين السابقتين إلى الإخطار بالدفع بعدم الدستورية المبيّن في المادة 188 أدناه.

وتبقى المادة 188 الجديدة أهم أداة قانونية لتكريس الأمن الدستوري لحقوق المواطنة: "يمكن إخطار المجلس الدستوري بالدفع بعدم الدستورية بناء على إحالة من المحكمة العليا أو مجلس الدولة، عندما يدّعي أحد الأطراف في المحاكمة أمام جهة قضائية أن الحكم التشريعي الذي يتوقف عليه مآل النزاع ينتهك الحقوق والحريات التي يضمنها الدستور. تحدد شروط وكيفيات تطبيق هذه الفقرة بموجب قانون عضوي." على أن آراء المجلس الدستوري وقراراته نهائية، وملزمة لكل السلطات العمومية والإدارية والقضائية."

الخاتمة:

لا يكتسب أي نظام دستوري الطابع الديمقراطي إلا إذا كفل للأفراد جميع حقوق المواطنة، وعلى رأسها الحق في التقاضي؛ دفاعا عن حقوقهم وحرياتهم أمام مختلف جهات القضاء العادي والإداري والدستوري؛ وبدون هذا الحق المحوري ضمن قائمة حقوق الإنسان تظلّ الحقوق الدستورية غير مضمونة، وغير مشمولة بالحماية القضائية، وعرضة للانتقاص ما بين سلطة تشريعية تقيّد من حدود استعمالها، وسلطة إدارية تتعسف في منع ممارستها بدعاوى حفظ النظام، ولا يخفى أن وجود القضاء الدستوري، وإن كان غير كاف لوحده في تحقيق الاستقرار وخلق الشعور العام بالعدل والإنصاف والحماية الكاملة للحقوق والحريات، يبقى من أهم المعايير الدولية المعتبرة في دولة الحقوق والحريات.

ومن ثم فقد سارعت دول كثيرة إلى توسيع حق الإخطار وفق ميكانيزمات خاصة لتمكين جهة العدالة الدستورية من ترقية حماية الحقوق والحريات وتحقيق الأمن القانوني لها، وبهذا أصبحت إقامة عدالة دستورية مستقلة مبدأ أساسياً من المبادئ الدستورية المعاصرة

لقد قطعت العديد من الأنظمة الدستورية الغربية والعربية أشواطاً متقدمة في مجال تفعيل العدالة الدستورية، عبر آلية الدفع بعدم الدستورية، أما الدول التي تأخذ بالمجالس الدستورية فيعد النظام الفرنسي بموجب التعديل الدستوري 2008 والمغربي بعد دستور 2011 والتونسي

يعد دستور 2014 أحسن مثالين على توسعة إخطار هذه المجالس.

وفي مجال حماية وضمان الحقوق والحريات الأساسية تبني المؤسس الدستوري الجزائري آلية الدفع بعدم الدستورية بموجب المادة 188 من تعديل الدستور سنة 2016 حيث يمكن التأسيس عليها للقول بتأسيس القضاء الدستوري ممثلا في المجلس الدستوري المستقل، في ظل ما يتعلق بحقوق الإنسان الأساسية، التي يجب أن تشمل بذلك كل حقوق الإنسان بأجيالها المختلفة، دون قصرها على جيلها الأول أو الثاني فقط بل أو تمتد إلى الثالث وإلى أبعد من ذلك. وهذا ما نظمته الدساتير المعاصرة من خلال تقرير حق الرقابة الدستورية اللاحقة للقوانين الماسة بحقوق الإنسان الأساسية من خلال آلية الدفع بعدم الدستورية أمام جهات القضاء العادي أو الإداري؛ ابتداء في فرنسا من خلال التعديل الدستوري لسنة 2008، ثم في كل من الدستور المغربي لسنة 2011 والدستور التونسي لسنة 2014 وهو المبدأ الذي صار ضروريا في الحياة الدستورية المعاصرة.

من جانب آخر فإن نقاط الضعف في القانون المقرر للمواطنة غالبا ما تظهر بعد تطبيق القانون وليس عند تشريعه وبذلك سوف يتمكن الأفراد من الطعن في القوانين ومعرفة عيوبها التي ستبرز من خلال التطبيق العملي للقانون، فالرقابة اللاحقة تكون هدهو أكبر وبدوافع قانونية أفرزتها ضرورات التطبيق بعيدا عن تأثيرات الرأي العام التي تترافق غالبا مع تشريع القانون، كل ذلك دفع إلى تبني فكرة الطعن بالدفع بعدم الدستورية أمام القضاء كنوع من الرقابة اللاحقة على القانون المطعون فيه بعدم الدستورية، في ظل امتناع القضاء عن مناقشته لعدم وجود النص، وخروجه عن الاختصاص القضائي بموجب التأسيس الدستوري لمؤسسة المجلس الدستوري كجهة رقابة دستورية القوانين.

- الحواشي والإحالات:

- 1- د/عبد العزيز محمد سالم، نظم الرقابة على دستورية القوانين دراسة مقارنة، الناشر: سعد السمك للمطبوعات القانونية، القاهرة؛ طبعة 2000؛ ص 179.
- 2- ومن هذا القبيل أيضا الدستور الأردني حيث نصت المادة 60 من الدستور الأردني على أن للجهات التالية على سبيل الحصر حق الطعن مباشرة لدى المحكمة الدستورية في دستورية القوانين والأنظمة النافذة:- أ. مجلس الأعيان. ب- مجلس النواب. ج- مجلس الوزراء.
- 3- منصور محمد أحمد، الرقابة اللاحقة على دستورية القوانين في فرنسا؛ دار النهضة العربية القاهرة، 2012، ص 14.
- 4- وكان السيد رئيس المجلس الدستوري الجزائري السابق الطيب بلعيز قد عبر في الكلمة الافتتاحية لليوم الدراسي الذي نظمه المجلس الدستوري يوم الاثنين: 22 أبريل 2013 تحت عنوان "توسيع إخطار المجلس الدستوري" بحضور رئيس المجلس الدستوري فرنسي السيد: جون لوي دوبري حيث أكد فيها أن توسيع إخطار المجلس

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

- الدستوري إلى جهات أخرى، "أصبح مطلباً سياسياً وديمقراطياً وقانونياً بهدف تعزيز دور المجلس فيما يتعلق بحماية وترقية حقوق الإنسان، ليس فقط لدى الطبقة السياسية بل أيضاً لدى فقهاء القانون، لأن ذلك سيسمح بتعزيز دور المجلس في المساهمة أكثر بجمعية مؤسسات أخرى في حماية وترقية الحقوق والحريات" ينظر جريدة الجمهورية ليوم: <http://www.eldjournhouria.dz> على الرابط 2013/04/23
- 5- ينظر الدكتور/ حازم الببلاوي، المرجع السابق. على الرابط www.alchourouk.com/print.php?code=496416
- 6- ينظر: محمد الخضراوي، الأمن القضائي في التجربة المغربية على الرابط <http://press.marocs.net/t3457-topic>
- 7- د/ سعد الشرفاوي، نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني، المصدر السابق، ص 109.
- 8- د/ ثروت عبدالعال أحمد، الحماية القانونية للحريات العامة: المصدر السابق، ص 116.
- 9- مجموعة المبادئ الأساسية بشأن استقلال السلطة القضائية اعتمدت في مؤتمر الأمم المتحدة السابع حول منع الجريمة ومعاملة المجرمين، المعقود في ميلان في سبتمبر 1985، ووافقت عليها الجمعية العامة في قرارها 32/40، المؤرخ 29 نوفمبر 1985، وقرارها 146/40، المؤرخ في 13 ديسمبر 1985.
- 10- رزاق حمد العوادي؛ نزاهة واستقلال سلطة العدالة وفقاً للقواعد والمعايير الدولية والنظام القانون العراقي؛ مقالة منشورة في جريدة الحوار المتمدن العدد 3144 الصادر في 2010/10/04 على الرابط <http://www.ahewar.org>
- 11- ينظر تفاصيل هذه المعايير عند: فريق بحث تحت إشراف د/ محمد أحمد المخلافي؛ تقرير المحاكمة العادلة وضماناتها بين الواقع والتشريع؛ النشر المركز اليمني لحقوق الإنسان؛ طبعة 2011؛ ص 53؛ ود/ عادل عمر الشريف وح؛ بروتان؛ استقلالية القضاء في العالم العربي؛ ص 04.
- 12- المبادئ 4 و 14 من مبادئ الأمم المتحدة الأساسية بشأن استقلال السلطة القضائية.
- 13- اللجنة الدولية للحقوقيين؛ دليل مراقبة المحاكمات في حالات الإجراءات الجنائية؛ دليل الممارسين 05؛ جنيف؛ سويسرا؛ ص 12
- 14- د/ نصر الدين بن طيفور، حدود رقابة القاضي الإداري وأثرها على حماية الحقوق والحريات العامة؛ مقالة ملقاة بالملتقى الدولي حول: دور القضاء الإداري في حماية الحريات الأساسية؛ جامعة الوادي الجزائر سنة 2010؛ ص 02
- 15- ينظر مثلاً صياغة نص المادتين المادة 32 من الدستور الجزائري: "الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن مضمونة" وكذا المادة 33 منه: "الدفاع الفردي أو عن طريق الجمعية عن الحقوق الأساسية للإنسان وعن الحريات الفردية والجمعية مضمون"
- 16- فعلى سبيل المثال يعتبر حق المسكن من بين عناصر تحقيق الكرامة الإنسانية لذا رأى القاضي الدستوري الفرنسي من خلال قراره رقم 274/90 المؤرخ في 1990/05/29 بأن التسهيلات المعطاة لتأمين مسكن للأشخاص المحرومين إنما تفرضها متطلبات المصلحة الوطنية وهذا ما أكدته كذلك من خلال قراره رقم 354/94 المؤرخ في 1995/01/19 بحيث أكد على القيمة الدستورية للحق في ضمان سكن للمواطن ينظر عاطف أمين صليبي، مرجع سابق، ص 372.
- 17- ويؤكد هذا الفهم أن معظم الحقوق والحريات التي أعقبت هذه المادة تعلقت بالحقوق المدنية الشخصية خاصة، كحظر العنف البدني والمعنوي كما هو الحال في المواد (34،35،39،40)، لكن هذا لا يعني أن المشرع الدستوري أهمل حقوق الجيل الثاني (الحقوق الاقتصادية والاجتماعية)، بل أورد الكثير منها كما هو الحال في المواد (37،38،41،42)، بصيغة غير جازمة.

- 18- يحيى الجمل، حصاد القرن العشرين في علم القانون. دار الشروق، القاهرة، مصر، 2006. ص105.
- 19 - وذلك بعد سلسلة العنف المتبادل بين النظام والقبائل عقب أحداث ما عرف بربيع الجزائر الأسود 2001؛ الذي تمخض عنه ميلاد تنسيقية العروش كمفاوض للنظام حيث كان المطلب الرئيس هو دسترة الأمازيغية؛ وهو ما استجابت له السلطة من خلال التعديل الدستوري بموجب القانون 19 رقم 02-03 المؤرخ في 10 أبريل 2002؛ المتضمن مراجعة الدستور؛ بمبادرة من رئاسة الجمهورية وبعد استشارة المجلس الدستوري وبمباركة من البرلمان المنعقد بغرفتيه معا الذي صادق عليه حيث تم إقرار تكميل نص المادة 3 المتعلقة باللغة العربية كلغة وطنية ورسمية" وتتميمها بنص المادة 03 مكرر " غازيغت هي كذلك لغة وطنية. وتعمل الدولة لترقيتها وتطويرها بكل تنوعاتها اللسانية المستعملة عبر التراب الوطني. " ينظر الجريدة الرسمية رقم 25؛ في 14 أبريل سنة 2002؛ ص13
- 20- طبقا للفصل 5: "تظل العربية اللغة الرسمية للدولة. وتعمل الدولة على حمايتها وتطويرها، وتنمية استعمالها. تعد الأمازيغية أيضا لغة رسمية للدولة، باعتبارها رصيدا مشتركا لجميع المغاربة بدون استثناء يحدد قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفية إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك لكي تتمكن من القيام مستقبلا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية. تعمل الدولة على صيانة الحسانية، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة، وعلى حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، وعلى تعلم وإتقان اللغات الأجنبية الأكثر تداولاً في العالم؛ باعتبارها وسائل للتواصل، والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة، والانفتاح على مختلف الثقافات، وعلى حضارة العصر. يُجَدِّدُ مجلس وطني للغات والثقافة المغربية، مهمته، على وجه الخصوص، حماية وتنمية اللغتين العربية والأمازيغية، ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية باعتبارها تراثا أصيلا وإدعانا معاصرا. ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات. ويحدد قانون تنظيمي صلاحياته وتركيبته وكيفية سيره."
- 21 - ينظر على سبيل المثال الفصل 19 من دستور المغرب 2011: "يتمتع الرجل والمرأة، على قدم المساواة، بالحقوق والحريات المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية، الواردة في هذا الباب من الدستور، وفي مقتضياته الأخرى، وكذا في الاتفاقيات والمواثيق الدولية، كما صادق عليها المغرب، وكل ذلك في نطاق أحكام الدستور وثوابت المملكة وقوانينها." وكذا المادة السابعة والعشرون من الدستور السوري الجديد: "حماية البيئة مسؤولية الدولة والمجتمع وهي واجب على كل مواطن."
- 22 - وهو المنحى الذي سارت عليه دساتير ما بعد الثورة ينظر مثلا الدستور المغربي الجديد الفصل 31: "تعمل الدولة والمؤسسات العمومية والجماعات الترابية، على تعبئة كل الوسائل المتاحة، لتيسير أسباب استفادة المواطنين والمواطنات، على قدم المساواة، من الحق في: العلاج والعناية الصحية؛ الحماية الاجتماعية والتغطية الصحية، والتضامن التعاضدي أو المنظم من لدن الدولة؛ الحصول على تعليم عصري ميسر الولوج وذو جودة؛ التنشئة على التثبث بالهوية المغربية، والثوابت الوطنية الراسخة، التكوين المهني والاستفادة من التربية البدنية والفنية؛ - السكن اللائق؛- الشغل والدعم من طرف السلطات العمومية في البحث عن منصب شغل، أو في التشغيل الذاتي؛ ولوج الوظائف العمومية حسب الاستحقاق؛ الحصول على الماء والعيش في بيئة سليمة؛- التنمية المستدامة." ويلاحظ أن صياغة المادة جاءت بمصطلح: "تعمل الدولة...على تعبئة كل الوسائل المتاحة" وهو تعبير بعيد عن الصياغة القانونية المعيارية.
- 23 - كرس المجلس الدستوري الفرنسي الحق في العمل من خلال قراره رقم 156/83 مؤرخ في 28 كباي 1983 الذي أكد فيه على أن "على المشرع أن يضع القواعد التي تضمن بشكل أفضل حق العمل كل فرد كي يتحصل على وظيفة،

- بالقدر الذي يمكن عدد اكبر من المواطنين التمتع بهذا الحق"، ينظر علي قاسم ربيع، مرجع سابق، ص 142.
- 24- وتؤكد على مضمون هذه المادة السادسة المادة 23 بفقرتها من التعديل الدستوري 2011 حيث تم تضمين تشريع العمل بضمانات دستورية لصالح العاملين دون حسم طبيعة أصل الحق في العمل هل هو حق مضمون أم مجرد حق معترف به، حيث أن الصياغة جاءت مبهمه ونصها: "1- العمل حق لجميع المواطنين وعلى الدولة أن توفره للأردنيين بتوجيه الاقتصاد الوطني والنهوض به. 2- تحمي الدولة العمل وتضع له تشريعا يقوم على المبادئ الآتية: أ- إعطاء العامل أجرا يتناسب مع كمية عمله وكيفيته. ب- تحديد ساعات العمل الأسبوعية ومنح العمال أيام راحة أسبوعية وسنوية مع الأجر. ج- تقرير تعويض خاص للعمال المعيلين، وفي أحوال التسريح والمرض والعجز والطوارئ الناشئة عن العمل. د- تعيين الشروط الخاصة بعمل النساء والأحداث. هـ- خضوع المعامل للقواعد الصحية. و- تنظيم نقابي حر ضمن حدود القانون."
- 25 - د/ محفوظ لعش، التجربة الدستورية في الجزائر، د.ط، 2000، ص 161.
- 26 - بوكرا إدريس، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2003، ص 100.
- 27 - د/ أحمد فتحي سرور، الشرعية الدستورية وحقوق الإنسان في الإجراءات الجنائية، دار النهضة، القاهرة، ط 1995، ص 151.
- 28 - د/ علي السيد الباز، الرقابة على دستورية القوانين، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1978، ص 92.
- 29 - العربي بن شهرة؛ الرقابة على السلطة التقديرية للمشرع؛ مذكرة ماجستير؛ كلية الحقوق سيدي بلعباس سنة 2008-2009- ص 05
- 30 - يوسف حاشي؛ في النظرية الدستورية؛ ص 421
- 31 - د/ يحيى الجمل؛ القضاء الدستوري في مصر؛ ص 42
- 32 - فقد ذهبت محكمة النقض المصرية إلى حد إلغاء القانون الذي تبين لها عدم دستوريته دون وجود نص يمنحها هذا الاختصاص وذلك في حكم لها سنة 1972 وهو القانون رقم 83 لسنة 69 المتعلق بإعادة تشكيل الهيئات القضائية والذي كان قد عزل استنادا له 169 قاضيا فيما يعرف بمذبحة القضاء ينظر: محكمة النقض المصرية، حكم عام 1972 نقلا عن شفيق إمام، بعد حكم محكمة النقض الرقابة على دستورية القوانين، إلى أين مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، www.ahram.org. وعلى سبيل المثال ما توصل إليه؛ مما دفع بالمؤسس إلى تقريرها دستوريا من خلال النص في صلب الدستور على تأسيس المحكمة الاتحادية العليا؛ والمحكمة الدستورية العليا على التوالي. ينظر د/ علي السيد الباز؛ الرقابة على دستورية القوانين في مصر؛ ص 306 وما بعدها.
- 33 د/ أحمد فتحي سرور، القانون الجنائي الدستوري دار النهضة العربية، ط 2001، ص 165.
- 34 - أحمد فتحي سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، 1999. ص 413 وما بعدها.
- 35 - أحمد حيموده؛ مبدأ تدرج القواعد القانونية وآثاره على الوظيفة القضائية؛ مرجع سابق؛ ص 18
- 36 - د/ عادل بن عبد الله، العدالة الدستورية في النظام القانوني الجزائري؛ مجلة الاجتهاد القضائي؛ العدد الرابع؛ إصدارات جامعة بسكرة؛ مارس 2008، ص 293
- 37 - ينظر تفاصيل مفهوم القضاء الدستوري عند كل من: د/ طعيمة الجرف، القضاء الدستوري، دراسة مقارنة في رقابة الدستورية، دار النهضة العربية الطبعة الثانية 1994، د/ ماجد راغب الحلو: القانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية، 1997، ص 11. ود/ أمين عاطف صليبي، دور القضاء الدستوري في إنشاء

- دولة القانون، دراسة مقارنة - المؤسسة الحديثة للكتاب 2000، ص 40
- 38 - د/ رفعت سيد؛ الوجيز في الدعوى الدستورية مع مقدمة للقضاء الدستوري في فرنسا وأمريكا؛ الناشر: دار النهضة العربية القاهرة؛ سنة 2009؛ ص 141.
- 39- أحمد بن دلاء؛ الرقابة على دستورية القوانين في الجزائر؛ رسالة ماجستير 1997؛ كلية الحقوق جامعة وهران الجزائر؛ ص 20.
- 40- وتلخص وقائع القضية في كون الاتحاديين أصدروا حركة تعيين بعض القضاة وأغفل وزير الداخلية مارشال؛ تسليم القضاة الجدد أوامر التعيين نظرا لحالة الاستعجال؛ حيث أن القرارات صادق عليها رئيس الجمهورية جون آدمس في ليلة انتهاء مدة رئاسته؛ ليتولى بعده الرئيس توماس جيفرسون مهام الرئاسة؛ والذي انتهز ذلك السهو ليحول دون استكمال إجراءات تعيين أكبر عدد ممكن من القضاة المواليين للحزب المعارض؛ فأصدر تعليماته إلى وزير الداخلية الجديد ماديسون؛ بان يسلم أوامر التعيين إلى بعض القضاة دون البعض الآخر؛ فكان ماربوري أحد القضاة الذين صرف النظر عن تعيينهم؛ فلجأ إلى المحكمة الاتحادية العليا؛ مطالبا بأحقيته في التعيين؛ وقد قضت المحكمة بأحقية المدعي في التعيين؛ ولكنها رفضت إصدار أمر إلى وزير الداخلية بتسليم أمر التعيين؛ بحجة أن مهام المحكمة البحث عن مدى دستورية القوانين ومنع التعارض بين القوانين وحق التفسير الدستوري وليس لها الحق في إصدار أوامر أو لحكم عليها؛ ينظر د/ فوزي أوصديق؛ الوفي في شرح القانون الدستوري؛ ج 2؛ نظرية الدستور؛ طبعة 2003؛ ص 202 ود/ رمزي الشاعر؛ القانون الدستوري؛ ط 3؛ سنة 1982؛ ص 228
- 41- د/ كمال الغالي؛ مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية؛ مطبعة رياض - دمشق؛ 1980؛ ص 155
- 42 - حيث صرح حينها الرئيس الأمريكي جاكسون ساخرا منه ومشككا في تنفيذه: "إن جون مارشال أصدر حكما فلينفذه إذا كان قادرا على ذلك". وفي المقابل سئل أحد رؤساء المحكمة العليا عن معنى الدستور فقال: "الدستور هو ما نقول" للدلالة على سلطة المحكمة السامية في تقرير ما يعد دستوريا وما يعد مخالفا له " ينظر د/ بن سهلة ثاني بن علي؛ المجلس الدستوري بين الرقابتين السياسية والقضائية - دراسة مقارنة على ضوء التطور الدستوري في الجزائر-؛ مجلة إدارة؛ الجزائر؛ العدد 22؛ ص 66
- 43- د/ محي الجمل؛ القضاء الدستوري في مصر؛ مرجع سابق، ص 227 وما بعدها؛ وقد أشار سيادته إلى المكانة الموقرة التي تحضي بها المحكمة العليا في نفوس الأمريكيين إلى درجة أنها صارت إحدى المعالم والمزارات التي يقصدها أنصار الحرية. مرجع نفسه؛ ص 228
- 44- ينظر د/ عمار عباس ونفيسة نعتي؛ تأثير النظام الإجرائي على رقابة المجلس الدستوري وسبل إصلاحه؛ مجلة دراسات قانونية، الناشر: مركز البصيرة العدد 2؛ سبتمبر 2008؛ الجزائر ص 32
- 45- د/ عيد أحمد غفول، الدفع بعدم الدستورية في القانون الفرنسي، مرجع نفسه، ص 133 وما بعدها.
- 46-Xavier Magnon, la question Prioritaire de constitutionnalité Pratique et Contentieux: A Jour au 1 novembre, 2010, Paris: Litec - LexisNexis Année 2010; P 12.
- 47- د/ محمد محمد عبد اللطيف، المجلس الدستوري في فرنسا والتعديل الدستوري في 23 يونيو 2008، بحث منشور بمجلة الحقوق الكويت، العدد الثالث السنة 34، سبتمبر 2010، ص 37.
- 48 - ARTICLE 61-1. Lorsque, à l'occasion d'une instance en cours devant une juridiction, il est soutenu qu'une disposition législative porte atteinte aux droits et libertés que la Constitution garantit, le Conseil constitutionnel peut être saisi de cette question sur renvoi

- du Conseil d'état ou de la Cour de cassation qui se prononce dans un délai déterminé.
- 49- د/علي عيسى اليعقوبي، "تعديل 23 تموز 2008 الدستوري وأثره في تطور الرقابة على دستورية القوانين في فرنسا" تاريخ الولوج: 19 جوان 2013 على الرابط الإلكتروني:
<http://hamoudi.org/arabic/dialogue-of-intellenct/22/05.htm>
- 50- حيث قضت المادة 58، والفصل 129 على التوالي منها باستحداث المحكمة الدستورية ونصها بالنسبة للدستور الأردني: "1- تنشأ بقانون محكمة دستورية..."، وبالنسبة للدستور المغربي "تُحدث محكمة دستورية" بدل من المجلس الدستوري، مما يعني تحويل صلاحيات المجلس إلى المحكمة الدستورية، تماشياً مع النموذج الانجلوسكسوني والذي استمدت منه الهندسة الشكلية للدستور المغربي، وهو ما يعتبر ترجمة عملية لإنشاء قضاء دستوري مغربي.
- 51 - حكم المحكمة الدستورية العليا، 21 ماي 1989 في قضية رقم 12 لسنة 8 والذي يقضي بكفالة حق التقاضي للأفراد باعتباره الوسيلة التي تكفل حماية حقوقهم وحرياتهم، مشار إليه في هامش: طعيمة الجرف، مرجع سابق ص 307
- 52 - د/ يحيى الجمل؛ القضاء الدستوري في مصر دار النهضة العربية؛ القاهرة؛ طبعة 2007؛ ص 42
- 53 - د/ أحمد كمال أبو المجد؛ الرقابة على دستورية القوانين في أمريكا؛ ص 512؛ ود/ أشرف المسراوي؛ الشريعة الدستورية؛ ص 26
- 54- د/ منصور محمد أحمد، الرقابة اللاحقة على دستورية القوانين في فرنسا؛ دار النهضة العربية القاهرة، سنة 2012، ص 31. ص 130، و ص 138
- 55- د/ عيد أحمد غفول، الدفع بعدم الدستورية في القانون الفرنسي، مرجع سابق، ص 138،
- 56- د/ يسري محمد العصار، الجمع بين الرقابة السابقة واللاحقة على الدستورية في فرنسا بمقتضى التعديل الدستوري لعام 2008، مرجع سابق، ص 3،
- 57- د/علي عيسى اليعقوبي، "تعديل 23 تموز 2008 الدستوري وأثره في تطور الرقابة على دستورية القوانين في فرنسا" على الرابط الإلكتروني تاريخ الولوج: 19 جوان 2013 -
<http://hamoudi.org/arabic/dialogue-of-intellenct/22/05.htm>
- 58- عيد أحمد غفول، الدفع بعدم الدستورية في القانون الفرنسي، دار النهضة العربية القاهرة؛ ط 2، 2011، ص 242
- 59- د/ مصطفى بن شريف، العوار القانوني في المذكرة المتعلقة بالقانون التنظيمي للدفع بعدم الدستورية؛ مقال منشور على جزئين بجريدة المساء العدد 2138 بتاريخ: 19 أوت 2013؛ على الرابط
<http://almassae.ma/node/68653>
- 60- رسالة د/ عادل محمد الشريف؛ قضاء الدستورية؛ طبعة سنة 1988؛ ص 395؛ ود/ يحيى الجمل؛ القضاء الدستوري في مصر؛ مرجع سابق، ص 158.
- 61- د/ مصطفى بن شريف، العوار القانوني في المذكرة المتعلقة بالقانون التنظيمي للدفع بعدم الدستورية؛ مقال منشور على جزأين بجريدة المساء العدد 2138 بتاريخ: 19 أوت 2013؛ على الرابط
<http://almassae.ma/node/68653>
- 62- د/ عبد العزيز محمد سلمان، نظم الرقابة على دستورية القوانين دراسة مقارنة، مرجع سابق؛ ص 182
- 63- وهو ما يفهم من خلال الحكم الصادر عن محكمة مصر الابتدائية بتاريخ 1941/05/1 إذ جاء فيه بأن: "للمحاكم جميعها حق الرقابة على دستورية القوانين واللوائح" وكذا الحكم الذي ألغته محكمة الاستئناف، حكم بتاريخ 1943/05/30 وأنكرت فيه حق المحاكم في فحص رقابة دستورية القوانين. وكذا قرار مجلس الدولة

- المصري في حكمه الصادر بتاريخ 10/02/1948: "انه ليس في القانون المصري ما يمنع المحاكم المصرية من التصدي لبحث دستورية القوانين سواء من ناحية الشكل أو الموضوع " محكمة القضاء الإداري، حكم بتاريخ 10/02/1948 القضية رقم 96 مجموعة أحكام محكمة القضاء الإداري بمجلس الدولة، السنة الثانية.
- 64- وجدير بالإشارة التنبيه إلى إمكانية ممارسة المجلس الدستوري الفرنسي للرقابة اللاحقة عن طريق التصدي لقانون سابق بمناسبة تعديله أو التطرق إليه في قانون جديد معروض أمام المجلس، وهو الإجراء المعمول به ابتداء من سنة 1971 التاريخ الذي يعتبره الفقه الفرنسي الميلاذ الثاني للمجلس الدستوري الفرنسي.
- 65-د/ مصطفى بن شريف، العوار القانوني في المذكرة المتعلقة بالقانون التنظيمي للدفع بعدم الدستورية؛ مقال سابق الإشارة إليه على الرابط <http://almassae.ma/node/68653>
- 66- د/ مصطفى بن شريف، العوار القانوني في المذكرة المتعلقة بالقانون التنظيمي للدفع بعدم الدستورية؛ مرجع سابق الإشارة اليه.
- 67- ومنهم رئيس الجمهورية فرانسوا ميتران الذي تقدم في عام 1990 بمشروع لتعديل الدستور يتبنى نظام الرقابة اللاحقة على دستورية القوانين عن طريق أسلوب الدفع الفرعي بعدم الدستورية، والذي يجوز تقديمه بواسطة أحد أطراف دعوى قائمة أمام إحدى المحاكم أو الجهات القضائية، ولكن هذا المشروع لم يحظ بالأغلبية التي يستلزم الدستور توافرها لإقراره، وهي أغلبية ثلاثة أخماس أصوات النواب في الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ مجتمعين في هيئة مؤتمر مشترك، وذلك بسبب اعتراض النواب المنتمين للأحزاب الليبرالية الذين لم يرغبوا في أن يتم تعديل دستور الجمهورية الخامسة بناء على مبادرة من الرئيس ميتران الذي كان قبل توليه رئاسة الدولة، من أشد المعارضين لنظام الجنرال ديغول مؤسس هذه الجمهورية وعقب فشل هذه المحاولة للإصلاح الدستوري عاد الفقه للمناداة من جديد بمنح المجلس الدستوري سلطة الرقابة اللاحقة على الدستورية بالإضافة إلى سلطته في الرقابة السابقة.، وفي عام 2008 تقدم الرئيس ساركوزي، وهو ينتمي إلى التيار الديجولي، بمشروع جديد لتعديل الدستور تنفيذاً لوعوده الانتخابية تضمن عدداً من الإصلاحات، من بينها تعديل المادة 61 من الدستور بما يوسع من اختصاصات المجلس الدستوري ويمنح للأفراد حق الدفع بعدم دستورية أحد النصوص التشريعية، بمناسبة دعوى قضائية قائمة أمام إحدى الجهات القضائية، وقد تم إقرار مشروع التعديل الدستوري الجديد بتاريخ 23 يوليو 2008 بالأغلبية التي يتطلبها الدستور، في المؤتمر المشترك للجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ. ينظر/ محمد عبد اللطيف، المجلس الدستوري في فرنسا والتعديل الدستوري في 23 يونيو 2008، بحث منشور بمجلة الحقوق الكويت، العدد الثالث السنة 34، سبتمبر 2010، ص 17،
- 68- د/ يسري محمد العصار، الجمع بين الرقابة السابقة واللاحقة على الدستورية في فرنسا بمقتضى التعديل الدستوري لعام 2008، مجلة الدستورية مصر؛ العدد 16 سنة 2008، ابتداء من ص 17 على الرابط <http://www.hccourt.gov.eg/elmglaacourt/mkal/16/yosryalassar16.htm>
- 69- د/ يسري محمد العصار، الجمع بين الرقابة السابقة واللاحقة على الدستورية في فرنسا بمقتضى التعديل الدستوري لعام 2008، مرجع سابق، ص 3.
- 70- د/ عيد أحمد غفول، الدفع بعدم الدستورية في القانون الفرنسي، مرجع سابق، ص 4 وما بعدها
- 71- حاول الرئيس الفرنسي ميتران عدة محاولات لإدخال تعديل دستوري يسمح برقابة لاحقة على القوانين في الفترة (1989-1993) لكن مساعيه لم تكلل بالنجاح لمراجعة مجمل هذه التعديلات؛ خصوصاً محاولتي 1990 و1993. ينظر: هنري روسيون، المجلس الدستوري الفرنسي؛ ترجمة: د/ محمد وطفة، المؤسسة الجامعية للدراسات

- والنشر والتوزيع، لبنان 2001، ص 25
- 72 - د/ عبد العزيز محمد سالماني ؛ طرق تحريك الدعوى الدستورية والحق في التقاضي على الرابط
<http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID>
- 73-د/ مصطفى بن شريف، العوار القانوني في المذكرة المتعلقة بالقانون التنظيمي للدفع بعدم الدستورية ؛ مقال منشور
على جزئين بجريدة المساء العدد 2138 بتاريخ: 19 أوت 2013؛ على الرابط
<http://almassae.ma/node/68653>
- 74-Béchillon D., Élargir la saisine du Conseil constitutionnel ?, Pouvoirs 2003/2, n° 105, p. 03.
- 75- Roussillon Henry. La saisine du Conseil constitutionnel. Contribution à un débat, Revue internationale de droit comparé. Vol. 54 N°2 .Avril-juin. p. 07.
- 76-Béchillon D., Ibid, p. 06, 07.
- 77- دستور المملكة المغربية، ظهر شريف رقم 1.96.157 صادر في 23 من جمادى الأولى 1417 الموافق ل 07 أكتوبر 1996. فبموجب الفصل الثمانون من الدستور المغربي بأن " تحال القوانين التنظيمية قبل إصدار الأمر بتنفيذها، والنظام الداخلي لكل من مجلسي البرلمان قبل الشروع في تطبيقه إلى المجلس الدستوري ليبت في مطابقتها للدستور وللملك أو الوزير الأول أو رئيس مجلس النواب أو رئيس مجلس المستشارين أو ربيع أعضاء مجلس النواب أو أعضاء مجلس المستشارين أن يميلوا القوانين قبل إصدار الأمر بتنفيذها إلى المجلس الدستوري ليبت في مطابقتها للدستور" حيث مكن للأقلية من ممارسته بتمكينه إياه لربع أعضاء إحدى غرفتي البرلمان، كما أنه لم يقصر ممارسة السلطة التنفيذية للإخطار على شخص رئيس الجمهورية، بل مد ممارسته إلى الوزير الأول،
- 78- عبد الحق بلفقيه، أثر المحكمة الدستورية على مفهوم الدستور، على الرابط
<http://www.tanja24.com/m/news/11277.html>
- 79- عبد الحق بلفقيه : هل ترقى المحكمة الدستورية لمفهوم القضاء الدستوري الديمقراطي على الرابط:
<http://www.constitutionnet.org/fr/news/lmgrb>
- 80- عبد الحق بلفقيه، أثر "المحكمة الدستورية" على مفهوم الدستور، على الرابط
<http://www.tanja24.com/m/news/11277.html>
- 81- عبد الحق بلفقيه : هل ترقى المحكمة الدستورية لمفهوم القضاء الدستوري الديمقراطي على الرابط:
<http://www.constitutionnet.org/fr/news/lmgrb>
- 82- عبد الحق بلفقيه : هل ترقى المحكمة الدستورية لمفهوم القضاء الدستوري الديمقراطي على الرابط:
<http://www.constitutionnet.org/fr/news/lmgrb>
- 83- محمد العفيف الجعيدي، القضاء التونسي - المحكمة الدستورية، إحدى أبرز ثمار الدستور الجديد- على الرابط
<http://www.legal-agenda.com/article.php?id=684&lang=ar>
- 84- يضبط القانون تنظيم المحكمة الدستورية والإجراءات المتبعة لديها والضمانات التي يتمتع بها أعضاؤها.
- 85-"المحكمة الدستورية هيئة قضائية مستقلة تتركب من اثني عشر عضوا من ذوي الكفاءة، ثلاثة أرباعهم من المختصين في القانون الذين لا تقل خبرتهم عن عشرين سنة، على أن يكون ثلاثة أرباعهم من المختصين في القانون. ويكون التعيين لفترة واحدة مدتها تسع سنوات ينتخب أعضاء المحكمة من بينهم رئيسا ونائبا له من المختصين في القانون".
- 86- تختص المحكمة الدستورية دون سواها بمراقبة دستورية :
- مشاريع القوانين بناء على طلب من رئيس الجمهورية أو رئيس الحكومة أو ثلاثين عضوا من أعضاء مجلس نواب الشعب،

- مشاريع القوانين الدستورية التي يعرضها عليها رئيس مجلس نواب الشعب حسبما هو مقرر بالفصل 142 أو لمراقبة احترام إجراءات تعديل الدستور،
- المعاهدات التي يعرضها عليها رئيس الجمهورية قبل ختم مشروع قانون الموافقة عليها،
- القوانين التي تحيلها عليها المحاكم تبعاً للدفع بعدم الدستورية بطلب من أحد الخصوم في الحالات وطبق الإجراءات التي يضبطها القانون،
- النظام الداخلي لمجلس نواب الشعب الذي يعرضه عليه رئيس المجلس .
- كما تتولى المهام الأخرى التي أسندتها إليها الدستور .
- 87- محمد العفيف الجعيدي، القضاء التونسي - المحكمة الدستورية، إحدى أبرز ثمار الدستور الجديد- على الرابط: <http://www.legal-agenda.com/article.php?id=684&lang=ar> :
- 88- "عند تعهد المحكمة الدستورية تبعاً لدفع بعدم دستورية قانون، فإن نظرها يقتصر على المطاعن التي تمت إثارته، وتبتّ فيها خلال ثلاثة أشهر قابلة للتديد لنفس المدة مرة واحدة، ويكون ذلك بقرار معلّل. إذا قضت المحكمة الدستورية بعدم الدستورية فإنه يتوقف العمل بالقانون في حدود ما قضت به ."
- 89- محمد العفيف الجعيدي، القضاء التونسي - المحكمة الدستورية، إحدى أبرز ثمار الدستور الجديد- على الرابط: <http://www.legal-agenda.com/article.php?id=684&lang=ar> :
- 90- رفعت سيد؛ الوجيز في الدعوى الدستورية مع مقدمة للقضاء الدستوري في فرنسا وأمريكا، مرجع سابق؛ ص 9.
- 91- محمد رأس العين، الرقابة على دستورية القوانين عن طريق الدفع الفرعي، الندوة الوطنية الثانية للقضاء نادي الصنوبر أيام 23/24/25 فبراير 1991؛ منشورات الديوان الوطني للأشغال التربوية 1993، ص 166.
- 92- أحمد حيمودة؛ مبدأ تدرج القواعد القانونية وآثاره على الوظيفة القضائية؛ مرجع سابق؛ ص 18
- 93- سامي جمال الدين، المرجع السابق، ص 15 و 16،
- 94- نقلاً عن رسالة د/ علي السيد الباز؛ الرقابة على دستورية القوانين في مصر؛ ص 188
- 95- نقلاً عن رسالة د/ علي السيد الباز؛ الرقابة على دستورية القوانين في مصر؛ ص 191
- 96- د/ عمار عباس ونفيسة نجتي؛ تأثير النظام الإجرائي على رقابة المجلس الدستوري وسبل إصلاحه، مرجع سابق، ص 27
- 97- د/ نصر الدين بن طيفور، حدود رقابة القاضي الإداري وأثرها على حماية الحقوق والحريات العامة؛ مقالة ملقاة بالملتقى الدولي حول: دور القضاء الإداري في حماية الحريات الأساسية؛ جامعة الوادي الجزائر سنة 2010؛ ص 06
- 98- بن هني عبد القادر، القضاء والإصلاحات، الندوة الوطنية الثانية للقضاء، نادي الصنوبر أيام : 23/24/25 فبراير 1991 منشورات الديوان الوطني للأشغال التربوية 1993، ص 133 وما بعدها .
- 99- د/ عبد العزيز محمد سلمان؛ طرق تحريك الدعوى الدستورية والحق في التقاضي على الرابط <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID>
- 100- فقد ذهبت محكمة النقض المصرية إلى حد إلغاء القانون الذي تبين لها عدم دستوريته دون وجود نص يمنحها هذا الاختصاص وذلك في حكم لها سنة 1972 وهو القانون رقم 83 لسنة 69 المتعلق بإعادة تشكيل الهيئات القضائية والذي كان قد عزل استناداً له 169 قاضياً فيها يعرف بمذبحة القضاء ينظر: محكمة النقض المصرية، حكم عام 1972 نقلاً عن شفيق إمام، بعد حكم محكمة النقض الرقابة على دستورية القوانين، إلى أين مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، www.ahram.org. وعلى سبيل المثال ما توصل إليه؛ مما دفع بالمؤسس إلى

أثر الدفع بعدم الدستورية في تحقيق الأمن القضائي لحقوق المواطنة _____ أد. عليان بوزيان، د. عبد القادر بوراس

- تقريرها دستوريا من خلال النص في صلب الدستور على تأسيس المحكمة الاتحادية العليا؛ والمحكمة الدستورية العليا على التوالي.. ينظر د/ علي السيد الباز؛ الرقابة على دستورية القوانين في مصر؛ ص 306 وما بعدها.
- 101- محمد رأس العين، الرقابة على دستورية القوانين عن طريق الدفع الفرعي، الندوة الوطنية الثانية للقضاء نادي الصنوبر أيام 23/24/25 فبراير 1991؛ منشورات الديوان الوطني للأشغال التربوية 1993، ص 166.
- 102- الرأي رقم: 04/ ر. ق / م. د / 98 المؤرخ في 13 يونيو 1998، حول دستورية المواد من 4 إلى 7 و 11، 12، 14، 15 و 23 من القانون المتضمن نظام التعويضات والتقاعد لعضو البرلمان، ن. أ. ف. د. ج رقم: 03/1998 103 -FAVOREU (L), Rapport Général Introductif, RIDC, Année 1981, Volume 33, Numéro 2, p. 264.
- 104- د/ مصطفى بن شريف، العوار القانوني في المذكرة المتعلقة بالقانون التنظيمي للدفع بعدم الدستورية؛ مقال مشار إليه أعلاه.
- 105- ينظر د/ عمار عباس ونفيسة نعتي؛ تأثير النظام الإجرائي على رقابة المجلس الدستوري وسبل إصلاحه؛ ص 38
- 106 - هنري روسيون، المجلس الدستوري الفرنسي؛ مرجع سابق ص 11
- 107 - د فوزي صلاح الدين؛ الدعوى الدستورية؛ دار النهضة العربية؛ القاهرة، طبعة 1993؛ ص 35
- 108-YELLES CHAOUICHE (B), Le conseil constitutionnel en Algérie, Ducontr' le de constitutionnalité a la créativité normative, OPU, Alger, 1999, p. 17.
- 109- د/ يسري محمد العصار، الجمع بين الرقابة السابقة واللاحقة على الدستورية في فرنسا بمقتضى التعديل الدستوري لعام 2008، مرجع سابق، ص 3.
- 110- إحصائيات مستقاة من موقع المجلس الشعبي الوطني، وموقع المجلس الدستوري الجزائري:
www.conseil-constitutionnel.dz ، www.apn-dz.org :
- 111- يقصد بالكتلة الدستورية (Bloc constitutionnel) : " مجموعة المبادئ والقواعد ذات القيمة الدستورية، التي من الواجب أن تُحترم وتُفرض أحكامها على السلطتين التشريعية والتنفيذية، وبصورة أشمل على كل السلطات بما فيها القضائية والإدارية". وقد ظهر هذا الاصطلاح في الفقه الدستوري الفرنسي في بداية السبعينيات، للتعبير على تلك المجموعة من النصوص (المتعلقة أساسًا بالحقوق والحريات) الموجودة خارج الوثيقة الدستورية والتي أضفى عليها المجلس الدستوري الطابع الدستوري، انطلاقًا من دياجعة الدستور التي أشارت إليها باعتبارها مبادئ وقيم يتمسك بها الشعب الفرنسي. ويُشير البعض إلى أنّ أول استعمال لهذه العبارة كان على يد كل من " Claude Emeri" و "J.L. Seurin" بمناسبة تعليقها على قرار المجلس الدستوري رقم 69-37 الصادر في 20/11/1969 المتعلق بنظام الجمعية الوطنية، في حين يذهب الفقيه "G.Drago" إلى أنّ أول من استعمل العبارة هو العميد "Favoreu". **انظر:** - يوسف حاشي، المرجع السابق، في النظرية الدستورية، دار ابن النديم للنشر والتوزيع (منشورات الحلبي الحقوقية)، بيروت، الطبعة الأولى 2009 ص 319 .
- 112- محمد فوزي نويجي، التفسير المنشئ للقاضي الدستوري (دراسة مقارنة)، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى 2009، ص 49.

**The effect of unconstitutionality payment
In achieving judicial security of citizenship rights
A comparative study of the constitutions of the Maghreb**

By: Pr. Ealiane Bouzian/ Dr. Abdelkader Bouras

Ibn Khaldoun University- Tiaret



Abstract:

This paper seeks to clarify the right to litigation in order to preserve the rights and freedoms guaranteed by the Constitution under the so-called judicial empowerment of citizens. Constitutional law is not alone in ensuring stability and establishing a general sense of justice and equity; Remains one of the most important international standards required to build the rule of law.

In this regard, the Algerian constitutional institution adopts the mechanism of complaint of unconstitutionality under article 188 of the constitutional amendment of 2016. It can be based on the establishment of the constitutional judiciary represented in the independent Constitutional Council in the framework of fundamental human rights,

On the other hand, the weaknesses of citizenship law will often appear after its application and not in its legislation, which will allow individuals to challenge the laws and know their shortcomings, which will be emphasized by the practical application of the law. by the monitoring mechanism. In the absence of the judiciary to discuss the absence of the text, and leave the jurisdiction under the constitutional establishment of the institution of the Constitutional Council as the constitutional control of laws.

Keywords: the Constitution, Judicial Security, Citizenship, Maghreb countries.



آلية إخطار المجلس الدستوري في الجزائر " من نظام الإخطار المقيد إلى نظام الإخطار الموسع "

بقلم

د. عمار كوسة (*)



ملخص

تمارس الرقابة على دستورية القوانين في الجزائر من طرف هيئة تسمى المجلس الدستوري من خلال نظام الإحالة الوجودية للرقابة إذا كانت القوانين مستوجبة الرقابة القبلية قبل النفاذ أو من خلال نظام الإحالة الاختيارية بعد النفاذ. وكان إخطار المجلس الدستوري قبل التعديل الدستوري 2016 يتم من طرف ثلاث مؤسسات أو جهات محددة على سبيل الحصر وهي رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الأمة ورئيس المجلس الشعبي الوطني، وهو ما جعل المجلس الدستوري مقيدا في ممارسته للرقابة على دستورية القوانين، إذ لا يستطيع ممارسة مهامه الرقابية دون إخطاره من هذه الجهات الثلاث، وهي من العيوب التي حاول المؤسس الدستوري تفاديها في التعديل الدستوري 2016 بتوسيع جهات الإخطار إلى ست جهات لها حق الإخطار المباشر، بإضافة ثلاث آليات أخرى للإخطار وهي الوزير الأول و50 نائبا من المجلس الشعبي الوطني و30 عضوا من أعضاء مجلس الأمة، إضافة إلى الآلية الأخيرة وهي الدفع بعدم الدستورية من طرف أحد أطراف دعوى مرفوعة أمام محكمة ما إذا كان الحكم التشريعي المراد تطبيقه يمس بحقوقه وحرياته المكفولة دستوريا.

تحاول هذه الورقة التطرق إلى هذا التحول والتطور في المنظومة الدستورية الجزائرية حول هذه الآلية (الإخطار) من خلال دراسة أبعاد هذا التطور وأفاقه ونتائجه النظرية والعملية وما هو مأمول منه من خلال التشريعات المرتقب صدورها لتكملة هذه المستجدات.

الكلمات المفتاحية: الإخطار؛ المجلس الدستوري الجزائري؛ التعديل الدستوري 2016.

(*) أستاذ محاضر قسم "أ"، قسم الحقوق - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة سطيف.

koussaammar@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2017/02/13 تاريخ القبول: 2018/06/07

المقدمة

يتوجب على كل السلطات أو الهيئات في الدولة الخضوع لأحكام الدستور في كل تصرفاتها وإلا فقدت هذه الأعمال الأساس الدستوري، مما يستوجب اللجوء إلى آلية الرقابة على دستورية القوانين. واجتمعت جل الأنظمة الدستورية في العالم على وجود نظامين رئيسيين للرقابة على دستورية القوانين، يعرف النظام الأول بالرقابة السياسية، والنظام الثاني يعرف بالرقابة القضائية. اعتنق المؤسس الدستوري الجزائري الأسلوب الأول من الرقابة وهو الرقابة السياسية، حيث يتولى هذا النوع من الرقابة هيئة تسمى المجلس الدستوري، يمارس اختصاصه الرقابي بموجب آلية تسمى الإخطار، بحيث تعتبر هذه الآلية المحرك الأساسي لأي رقابة على مدى دستورية نص تشريعي. وكان إخطار المجلس الدستوري قبل التعديل الدستوري 2016 يتم من طرف ثلاث مؤسسات أو جهات، محددة على سبيل الحصر وهي رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الأمة ورئيس المجلس الشعبي الوطني (التعديل الدستوري 1996)، وهو ما جعل المجلس الدستوري مقيدا، إذ لا يستطيع ممارسة مهامه الرقابية دون إخطاره من هذه الجهات الثلاث، وهي من العيوب التي حاول المؤسس الدستوري تفاديها في التعديل الدستوري 2016 بتوسيع جهات الإخطار إلى سبع جهات، بإضافة أربع آليات أخرى للإخطار، وهي الوزير الأول و50 نائبا من المجلس الشعبي الوطني و30 عضوا من أعضاء مجلس الأمة، إضافة إلى الآلية الأخيرة وهي الدفع بعدم الدستورية من طرف أحد أطراف دعوى مرفوعة أمام المحكمة إذا كان الحكم التشريعي المراد تطبيقه يمس بحقوقه وحرياته المكفولة دستوريا.

نحاول من خلال هذه الورقة البحثية التطرق إلى هذه الآلية (الإخطار) قبل 2016 وبعده، من خلال دراسة آثار توسعته ومدى تحقيق نتائج تفتح آفاقا تنقص من محدوديته التي كان يتميز بها من قبل، وذلك بتقسيم الورقة البحثية إلى نقطتين، نتناول في النقطة الأولى تعريف آلية الإخطار وخصائصها في النظام الدستوري الجزائري وأهميتها. أما في النقطة الثانية فتتناول توسيع آلية الإخطار وإنشاء الدفع بعدم الدستورية في الجزائر من خلال دراسة المادتين 187 و188 من التعديل الدستوري 2016 من خلال معرفة شروط وطريقة ممارسة هذه الآلية والآفاق المرتقبة من القانون العضوي المنظم للمسألة المنتظر صدوره.

أولاً: مفهوم آلية الإخطار وأهميتها الدستورية**1- مفهوم آلية الإخطار**

يتطلب دراسة مفهوم آلية الإخطار التطرق إلى تعريفها وخصائصها.

أ- تعريف آلية الإخطار

هو ذلك الإجراء الذي يسمح للمجلس الدستوري مباشرة عمله الرقابي¹. أو هو كيفية وضع المجلس الدستوري يده على النص المراد رقابة دستوريته². وأصبحت آلية إخطار المجلس الدستوري أهم اجراء في المنازعة الدستورية³. ويتوقف حجم عمل المجلس الدستوري على حجم استعمال هذه الآلية.

ب- خصائص آلية الإخطار

تميز الإخطار في الجزائر قبل تعديل 2016 بعدة خصائص، منها محدوديته، حيث كانت هذه الآلية تقتصر على عدد محدد من الأشخاص أو الهيئات المخولة بممارسته، فالمادة 166 من التعديل الدستوري 1996 كانت تنص على أنه "يخطر رئيس الجمهورية أو رئيس المجلس الشعبي الوطني أو رئيس مجلس الأمة، المجلس الدستوري".

ما يمكن استنتاجه من هذه المادة أن منح هذا الحق لرئيس الجمهورية أمر مقبول لأنه يتماشى مع مكانته في النظام السياسي باعتباره حامي الدستور طبقاً لنص المادة 70 من ذات التعديل الدستوري (1996). ويبارس رئيس الجمهورية هذا الحق من خلال الرقابة الاختيارية المتعلقة بالقوانين العادية أو التنظيمات أو المعاهدات الدولية أو ما يعرف بـ **برقابة الدستورية**، وهي التي يسمح فيها لكل من سمح له الدستور بالإخطار بأن يبارس فيها هذا الحق، أو الرقابة الوجوبية المتعلقة بالقوانين العضوية⁴ أو نظام غرفتي البرلمان (المادة 165 من ذات التعديل 1996) أو ما يعرف بـ **برقابة المطابقة**⁵ والتي هي حق مقتصر فيه الإخطار على رئيس الجمهورية. كما منحت السلطة التشريعية هذا الحق ممثلة في رئيسي الغرفتين، أي رئيس المجلس الشعبي الوطني ورئيس مجلس الأمة، مما يعني عدم منحه لأعضاء الغرفتين، فهو لم يمنح هذا الحق للسلطة كسلطة وإنما لأشخاص بصفتهم بحكم الوظيفة، إضافة إلى كونها سلطة تقديرية لهما وليست اجبارية كما هو الحال بالنسبة لرئيس الجمهورية كما سبق ذكره⁶.

كما كان الإخطار قبل التعديل الدستوري 2016 يتميز باستبعاده تماماً للأشخاص (الطبيين والمعنويين)، وهي من العيوب التي كان فقهاء القانون الدستوري والمهتمين ينادون بضرورة

تجاوزها وتوسيع دائرة الاخطار ولو بطريقة غير مباشرة، لأن الطريقة المباشرة للإخطار التي تعطى للأفراد تسمى الدعوى الدستورية أمام المحاكم الدستورية وهي الطريقة المتبعة في نظام الرقابة القضائية على دستورية القوانين، أين يمكن لأي فرد الطعن بعدم دستورية نص، سواء عن طريق الدعوى الأصلية في الدول التي تتبنى الرقابة القضائية المركزية (محاكم دستورية، محاكم دستورية عليا، محاكم عليا...) أو عن طريق الدفع الفرعي في الدول التي تتبع نظام الرقابة القضائية اللامركزية (ممنوحة لجميع المحاكم في الدولة ومهما كانت درجتها).

وكتيجة لاقتصار آلية الاخطار على ثلاث هيئات فقط، كان لابد من انتظار محدودة نتائج هذه الآلية وعدم تحقيقها لأهدافها، بل والأكثر من هذا لا يتم استعمالها إلا نادرا (إذا ما استثنينا اللجوء اليها وجوبا)، خاصة من طرف رئيسي الغرفتين، فلم يسبق لرئيس المجلس الشعبي الوطني استعمال هذه الآلية إلا ثلاث مرات منذ 1989⁷، بينما لم يستعملها رئيس مجلس الأمة إلا مرة واحدة في 27 ماي 1998 بشأن بعض أحكام القانون المتضمن نظام التعويضات والتقاعد لعضو البرلمان⁸.

لكن المادة 187 من التعديل الدستوري 2016 وسعت من الهيئات المسموح لها بإخطار المجلس الدستوري حول دستورية نص تشريعي من عدم دستوريته. فانتقل الاخطار من الهيئات التي كان منصوصا عليها في المادة 166 من التعديل الدستوري 1996، والتي كانت محصورة في رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الأمة ورئيس المجلس الشعبي الوطني، إلى الهيئات المنصوص عليها في المادة 187 من التعديل الدستوري 2016، والتي نصت على أنه "يخطر المجلس الدستوري رئيس الجمهورية أو رئيس مجلس الأمة أو رئيس المجلس الشعبي الوطني أو الوزير الأول.

كما يمكن اخطاره من خمسين (50) نائبا أو ثلاثين (30) عضوا في مجلس الأمة.

لا تمتد ممارسة الإخطار المبين في الفقرتين السابقتين إلى الاخطار بالدفع بعدم الدستورية المبين في المادة 188 أدناه".

ما يلاحظ على هذه المادة أن المشرع الدستوري حذا حذو المشرع الدستوري الفرنسي الذي فتح الاخطار لمثل هذه الهيئات في دستور 1958 والتعديل الدستوري 1974، مع الاختلاف في عدد الأعضاء الغرفتين المسموح لهم بالإخطار (60 عضوا في فرنسا لكل غرفة). كما يلاحظ أن هذه الهيئات أعطتها حق الاخطار المباشر، والدليل على ذلك أنه منعها من استعمال الطريقة غير المباشرة الواردة في المادة 188 وهي الدفع بعدم الدستورية التي منحها لأطراف أخرى سوف ستكون محل

دراستنا اللاحقة.

2- أهمية آلية الاخطار في المنظومة الدستورية

للإخطار أهمية كبيرة في أي منظومة دستورية، وتظهر هذه الأهمية خصوصا في المجالات التالية:

أ- حماية حقوق الإنسان وحرياته.

تعد الرقابة على دستورية القوانين وسيلة المجلس الدستوري التي يتولى من خلالها ضمان ممارسة حقوق الإنسان وحمايته، فهو آلية تحد من تجاوز هذه الحقوق.

يعترف المشرع الدستوري بالحقوق والحرريات لمواطني الدولة ويكفل حمايتها. وباعتبار السلطة التشريعية (كممثل للشعب) هي الكفيل الأول بحمايتها فإن الاشكال يثور لو تقاعست هذه السلطة عن أداء هذا الدور، وذلك بعدم ممارستها لحقها في اللجوء إلى اخطار المجلس الدستوري الحامي الأول لها، وهذا ما أكده المجلس الدستوري الجزائري في رأيه حول مطابقة مواد الأمر 97-09 المتضمن القانون العضوي للأحزاب السياسية للدستور⁹ في معرض حديثه عن دور المشرع في حماية الحريات الأساسية وحقوق الانسان بقوله أن تدخل المشرع، خاصة في مجال الحقوق والحرريات الفردية والجماعية، يجب أن يهدف إلى ضمان ممارسة فعلية للحق أو الحرية المعترف بهل دستوريا¹⁰.

كما قرر المجلس الدستوري عدم دستورية أحكام تشريعية رأى أنها تمس بالحقوق والحرريات الأساسية، ففي رأيه حول نص المادة 29 من دستور 1996 المتعلقة بمبدأ المساواة صرح أنه اعتبارا أن مبدأ مساواة المواطنين أمام القانون، المنصوص عليه في المادة 29 من الدستور، يقتضي من المشرع اخضاع المواطنين المتواجدين في أوضاع مماثلة واخضاعهم لقواعد مختلفة كلما تواجدوا في أوضاع مختلفة.

كشفت المجلس الدستوري في هذا الرأي عن تجاوزين لمبدأ المساواة بخصوص دستورية القانون المتضمن نظام التعويضات والتقاعد لعضو البرلمان، حيث أورد المشرع تعويضة أساسية شهرية لعضو البرلمان، صافية بعد كل الاقتطاعات القانونية وأقر لها طريقة حسابية على أساس أعلى نقطة استدلالية لسلك الإطارات السامية، فاعتبر المجلس الدستوري هذا الأساس مخالف لذلك المطبق في نظام المرتبات والأجور، إذ أنها (أي التعويضة الشهرية) بهذا الأساس لن تتأثر بالاقتطاعات القانونية من اقتطاع ضريبي ونسبة الاشتراك في الضمان الاجتماعي، لأن أساس حسابها هو النقطة الاستدلالية بعد كل الاقتطاعات القانونية، بل العكس من هذا ترتفع التعويضة بارتفاع النقطة الاستدلالية ولن تتأثر بارتفاع نسبة الاقتطاعات القانونية¹¹.

كما كان للمجلس الدستوري موقفا آخر في إطار حمايته للحقوق والحرريات الأساسية، حيث

وعند نظره في مطابقة الأمر المتضمن القانون العضوي المتعلق بالأحزاب السياسية 97-09 للدستور، اعتبر أن المادة 03 منه، باشرطها عدم استعمال الحزب السياسي للمكونات الأساسية للهوية الوطنية بأبعادها الثلاث، الإسلام، العروبة والامازيغية لأغراض سياسية، فإنها تكون قد وضعت شروطا يكون أثرها تضييق حق انشاء الأحزاب السياسية الذي يعترف له ويضمنه الدستور في الفقرة الأولى من المادة 42¹².

ب- ضمان جودة العمل التشريعي (ضبط الاختصاص بين السلطين التنفيذية والتشريعية)

يقوم المجلس الدستوري بدور هام في تقويم العمل التشريعي بعد اختطاره من الجهات المختصة. فبالرغم من وجود مبدأ الفصل بين السلطات الذي يعد ضمانة لممارسة كل سلطة لاختصاصاتها وعدم سطو سلطة على اختصاصات سلطة أخرى، كأن تقوم السلطة التنفيذية بالتشريع في بعض المجالات المخصصة للسلطة التشريعية، إما لعدم قيام هذه الأخيرة بواجبها القانوني في التشريع أو بسهو أو عدم اكتراث، وهو ما يسمى في الفقه الدستوري بـ "عدم الاختصاص السلبي للمشرع"¹³، لذلك قد تشكل هذه الحالات اضطرابا في العملية التشريعية تستدعي تدخلا من المجلس الدستوري لإرجاع الأمور إلى نصابها بعد اختطاره، فدوره هنا دورا ضابطا للاختصاص الأصيل لكل سلطة.

ومن الأمثلة الواقعية لهذه الحالة في الجزائر، أصدر المجلس الدستوري رأيا في 19 ماي 1998، اعتبر بموجبه أن الصياغة التي حدد بها المشرع اختصاصات مجلس الدولة في نظامه الداخلي (تحديد تنظيم مجلس الدولة وعمله واختصاصاته) يشوبها بعض الغموض والتي يستشف من قراءتها الوحيدة، أن نيته هو تحديد كفاءات تنظيم وعمل مجلس الدولة، لأنه في حالة العكس، يكون قد أحال مواضيع من اختصاص القانون العضوي على النظام الداخلي لمجلس الدولة، ويكون بذلك قد أحل بمقتضيات المادة 153 من الدستور¹⁴.

يظهر من هذا الرأي الذي أورده المجلس الدستوري أنه فسر قصد المشرع من هذه العبارة بتحديد كفاءات تنظيم وعمل مجلس الدولة، لأن الفهم الآخر الذي أراده المؤسس الدستوري سيجعل المشرع يتنازل عن إحدى موضوعات اختصاصه بقانون عضوي وفق الدستور إلى مجلس الدولة لتنظيمه بنظامه الداخلي، وهو ما لم يقصده المؤسس الدستوري، مما يجعل التفسير المقبول دستوريا هو لجوء مجلس الدولة لتنظيم طريقة عمله وكفاءاتها (كفاءات التنظيم فقط وليس التنظيم ذاته)¹⁵. ولذلك فسر هذا الرأي على أنه إعادة المجلس الدستوري للمشرع اختصاصاته التي تنازل عليها سهوا. والأمر نفسه كان من المجلس الدستوري في نظره في دستورية القانون العضوي

المتعلق بمحكمة التنازع¹⁶ حينما فسر فيه اختصاص تحديد قواعد سير محكمة التنازع في المادة 14 من القانون العضوي المتعلق بها بتحديد كفاءات عمل محكمة التنازع لاحق تنظيم نفسها لأنه التفسير الوحيد المقبول دستوريا.

ثانيا: توسيع آلية الإخطار وإنشاء آلية الدفع بعدم الدستورية بعد تعديل 2016 (المادتين 187-188).

وسعت المادتين 187 و188 من التعديل الدستوري 2016 من الهيئات المسموح لها بإخطار المجلس الدستوري حول دستورية نص تشريعي من عدم دستوريته. وكان من نتائج هذا التوسيع إنشاء آلية جديدة لأول مرة وهي السماح لأطراف أي قضية بالدفع بعدم الدستورية.

أ- توسيع الاخطار وفق المادة 187

وسع المؤسس الدستوري في عدد الهيئات المسموح لها بإخطار المجلس الدستوري حول دستورية نص من عدم دستوريته، فانتقل الإخطار من الهيئات التي كان منصوصا عليها في المادة 166 من التعديل الدستوري 1996، والتي كانت محصورة في رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الأمة ورئيس المجلس الشعبي الوطني، إلى الهيئات المنصوص عليها في المادة 187 من التعديل الدستوري 2016 التي نصت على أنه "يخطر المجلس الدستوري رئيس الجمهورية أو رئيس مجلس الأمة أو رئيس المجلس الشعبي الوطني أو الوزير الأول.

كما يمكن إخطاره من خمسين (50) نائبا أو ثلاثين (30) عضوا في مجلس الأمة.

لا تمتد ممارسة الإخطار الميين في الفقرتين السابقتين إلى الإخطار بالدفع بعدم الدستورية الميين في المادة 188 أدناه."

إن أول ما يلاحظ على هذه المادة أن المؤسس الدستوري الجزائري حذا حذو المؤسس الدستوري الفرنسي الذي فتح الإخطار لمثل هذه الهيئات في دستور 1958 والتعديل الدستوري 1974، مع الاختلاف في عدد أعضاء الغرفتين المسموح لهم بالإخطار في الدستور الفرنسي (60 عضوا لكلتا الغرفتين). كما يلاحظ أن هذه الهيئات أعطاهما حق الإخطار المباشر، أي اللجوء مباشرة للمجلس الدستوري، والدليل على ذلك أنه منعها من استعمال الطريقة غير المباشرة الواردة في المادة 188 وهي الدفع بعدم الدستورية التي منحها لجهات أخرى.

يظهر من خلال نص المادة 187 من التعديل الدستوري 2016 أن المؤسس الدستوري وسع من الجهات التي بإمكانها إخطار المجلس الدستوري وهذا داخل السلطتين التنفيذية والتشريعية.

1- داخل السلطة التنفيذية

بعد أن كان الإخطار مقتصرًا على رئيس الجمهورية في التعديل الدستوري 1996 داخل السلطة التنفيذية، وسعت المادة 187 السالفة الذكر الإخطار إلى الوزير الأول بحكم وظيفته التنفيذية. إن إسناد هذا الاختصاص للشخص الثاني في السلطة التنفيذية يعد تطورًا مقبولًا بحكم أنه يشكل ضمانًا إضافية وتوسيعًا كان مطلوبًا من قبل، على الأقل من الناحية النظرية. لكن هل يمكن توقع استعمال الوزير الأول لهذا الحق عمليًا خاصة مع وضعه الدستوري؟ بمعنى آخر هل الوزير الأول يمكنه اللجوء إلى هذا استعمال هذه الآلية مع تقلص اختصاصاته في التعديل الدستوري 2008 وحتى 2016، فهو تابع لرئيس الجمهورية بحكم التعيين والاختصاص، فكيف يكون الحال إذا كان الأمر متعلقًا باللجوء إلى إجراء خطير وهام كإخطار المجلس الدستوري؟¹⁷

وإذا كان البعض رأى أن عدم اسناد حق الإخطار للوزير الأول هو تحصيل حاصل لأن اختصاصاته تنفيذية بحتة، كما أنه منفذ لسياسة رئيس الجمهورية وتابع له مباشرة، لذلك فإن إسناد الإخطار له يفتقر إلى أساس واقعي ومنطقي¹⁸، إلا أن البعض الآخر رأى أن هذا التعديل إنما ينصب في تدعيم الرقابة على دستورية القوانين وتوسيع فرص اتصال المجلس الدستوري بالطعن، فهو إضافة نوعية، ولو أنها نظرية، لحماية الدستور من مخالفة القوانين له.¹⁹

2- داخل السلطة التشريعية

لجأ المؤسس الدستوري إلى توسيع الجهات المخولة بإخطار المجلس الدستوري داخل السلطة التشريعية أيضًا. فبعد أن كان هذا الحق مقتصرًا على رئيس مجلس الأمة ورئيس المجلس الشعبي الوطني في التعديل الدستوري 1996، توسع ليصبح لـ 50 نائبًا من المجلس الشعبي الوطني و30 عضوًا من مجلس الأمة بإخطار المجلس الدستوري.

ولا شك أن هذا الاتجاه الجديد كان بمثابة محاكاة لما ذهب إليه المؤسس الدستوري الفرنسي في تعديل 1974، ولو أن الاختلاف في عدد الذين يسمح لهم بالإخطار كما سبق تفصيله.

رأى البعض أن هذا الإجراء يعد اعترافًا من المؤسس الدستوري لنواب المجلس الشعبي الوطني وأعضاء مجلس الأمة بحقهم في المشاركة في الأشغال البرلمانية والحياة السياسية كما ورد في نص الفقرة السادسة من المادة 114 من التعديل الدستوري 2016، التي جعلت من آلية الإخطار وسيلة لممارسة هذه المشاركة. كما أن هذا الإجراء الجديد يساعد في إخراج المجلس الدستوري من

دوامه الجمود والقيود التي كانت مفروضة عليه سابقا، ولو أن تحديد العدد قد يفهم أنه قيودا آخر، لكن ربما تحديده هو جعل هذه الآلية ذات طابع جدي وليس مجرد إجراء، والدليل على ذلك أن الدساتير المقارنة كان لها الموقف نفسه في تحديد العدد²⁰.

ب- فتح الإخطار بالدفع بعدم الدستورية لأطراف القضايا أمام المحاكم وفق المادة 188.

بعد هذا التطور في التعديل الدستوري 2016 أهم تعديل في الباب الثالث من التعديل المتعلق بالرقابة بوجه عام والرقابة على دستورية القوانين بوجه خاص، حيث فتح المؤسس الدستوري الإخطار أمام أطراف أي دعوى قضائية وفي أي جهة قضائية، يرون أن حكما تشريعيا يتوقف عليه الفصل في النزاع ومآله ينتهك الحقوق والحريات التي يضمنها الدستور.

يسمى هذا الأسلوب في الرقابة على دستورية القوانين بالطعن الدستوري غير المباشر²¹، حيث يسمح لاحد الخصومة أثناء نظر قضية مرفوعة أمام القضاء العادي أو الإداري بالطعن في عدم دستورية نص قانوني ينتهك الحقوق والحريات التي يكفلها الدستور. ولعل هذا التطور في التجربة الدستورية الجزائرية يعتبر فقرة نوعية كما سبق تفصيله ولو أن المؤسس الدستوري الفرنسي كان السباق إليها منذ سنة 2008 (QPC).

وتطبيق هذا الأسلوب يحتاج إلى شرطين أساسيين على الأقل:

1- وجود نزاع قائم بين أشخاص أمام القضاء العادي أو الإداري

عندما يكون هناك نزاع عادي أو إداري مطروح أمام أي قاضي وفي أي درجة وتمسك أحد أطراف النزاع بعدم دستورية نص لأنه يمس بأحد الحقوق أو الحريات التي كفلها له الدستور، له أن يطعن بطريق الدفع بعدم الدستورية أمام القاضي الذي ينظر النزاع.

2- انتهاك النص المطعون فيه للحقوق والحريات المكفولة دستوريا

يستوجب تطبيق هذا النص الدستوري وجود مساس بالحقوق والحريات المكفولة في الدستور، وهي تلك الحقوق والحريات المحصورة بموجب مواد معينة وتعالج في نصوص عادية أو معاهدات أو تنظيمات، ولا يتصور معالجتها في قوانين عضوية أو أنظمة داخلية لأن موضوعها بهذه الطريقة محددة دستوريا كما أنها مرت على المجلس الدستوري وفصل في دستوريته²².

لكن هذه الطريقة تتطلب دورا للقضاء أيضا، فلا شك أن الدارس لهذه الطريقة المستحدثة في التعديل الدستوري 2016 يتصور بانها أسلوب منح للأشخاص للطعن بعدم دستورية نص ولو بطريقة غير مباشرة، وهي خطوة إيجابية إن تم التحكم فيها واستغلالها كما ينبغي. لكن ربما هو

طريق أيضا منح للقضاء ولو بطريقة غير ظاهرة. فالقاضي الذي ينظر قضية ما مطعون فيها بعدم دستورية نص من أحد أطرافها، يوقف النظر في الخصومة ويحيل القضية إلى المحكمة العليا (إذا كانت القضية عادية) أو مجلس الدولة (إذا كانت القضية إدارية)، وهنا يأتي دور قضاة هذه الجهات القضائية العليا لنظر الطعن والفصل فيه، إما بإحالة الطعن على المجلس الدستوري إذا كان جديا أو رفضه وإعادة القضية إلى الجهة المحال منها إذا كان الطعن غير جدي. فقضاة هذه الجهات أصبح لهم حق الإخطار ولو بطريقة غير ظاهرة، فمجرد منحهم حق إحالة الطعن ودراسة جديته من عدم جديته يعتبر وكأنه إخطار بطريقة غير ظاهر.

ج- القانون العضوي المرتقب المنظم للمسألة والآفاق المأمولة منه (الفقرة الثانية من المادة 188):

يعد نص المادة 188 نقلة نوعية في التجربة الدستورية الجزائرية، خاصة بتدعيمه بالقانون العضوي المرتقب صدوره تطبيقا للفقرة الثانية من المادة نفسها. ويمكن توقع بعض ملامح هذا القانون العضوي لأنها لن تخرج كثيرا عن القانون العضوي الفرنسي الذي صدر سنة 2009. فالشروط العامة المتوقعة في القانون العضوي المرتقب منصوص عليها في صلب المادة 188 من التعديل الدستوري 2016 هي إحالة الدفع بعدم الدستورية يكون من مجلس الدولة إذا كانت القضية ذات طابع اداري ومن المحكمة العليا إذا كانت القضية ذات طابع مدني. كما أن الدفع بعدم الدستورية يكون ضد حكم تشريعي يتوقف عليه النزاع المطروح بين أطراف القضية، بمعنى أنه لا يمكن لأي طرف الدفع بعدم دستورية نص لم يكن محل قضية مطروحة أمام القضاء. كما يجب أن يكون الحكم التشريعي المطعون فيه بعدم الدستورية يمس الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور، مما يعني استبعاد القوانين العضوية والأنظمة الداخلية لغرفتي البرلمان لأنها ستكون محل إخطار وجوبي أمام المجلس الدستوري من طرف رئيس الجمهورية. كما تجدر الإشارة إلى أن المؤسس الدستوري الجزائري أحسن فعلا حينما نص على عبارة الحقوق والحريات بصفة عامة ولم يخصصها لبعض التشريعات المقارنة التي تفرق بين الحقوق والحريات الأساسية وغيرها من الحقوق.

الخاتمة:

يعد التعديل الدستوري 2016 من جانب توسيع الجهات المسموح لها بإخطار المجلس الدستوري نقلة نوعية كبيرة تحسب للمشروع الدستوري الجزائري، إذ أنها خطوة هامة نحو حماية الحقوق والحريات بالدرجة الأولى، خصوصا وأن العديد من هذه الحقوق والحريات كانت محمية

نظريا في مختلف الدساتير ولكن كان لا يمكن الطعن فيها إذا ما تم المساس بها. كما أن توسيع آلية الاخطار يعد وسيلة لتنظيف المنظومة القانونية في الدولة، فقد أثبتت الدراسات المقارنة (خصوصا في فرنسا) أنه قبل اللجوء إلى توسيعها (خصوصا استعمال آلية الدفع بعدم الدستورية من أطراف القضايا) كان أكثر من ثلاثة الرباع القوانين تصدر وتطبق وهي غير مراقبة دستوريا من طرف المجلس الدستوري الفرنسي لدرجة أنه تبين فيما بعد أن معظمها كان غير دستوري.

لكن هذا المسلك الشجاع من المشرع الدستوري الجزائري لن يكتمل مبعاه إلا بصدور القانون العضوي المنظم للمسألة، وهو ما نرجو أن يكون وفق ما كان عليه القانون العضوي في فرنسا سنة 2009 أو أكثر دقة، لأن الأمر حساس يحتاج إلى التعامل بحذر، خصوصا آلية الدفع بعدم الدستورية، خاصة ما هو معروف عن التكوين القانوني لأطراف القضايا ذات الصلة بالموضوع وحتى التكوين الدستوري والقانوني للقضاة في مثل هذا النوع من المسائل الدستورية الدقيقة. كما يستوجب الإسراع في إصدار القانون العضوي المتعلق بالمسألة حتى يستفاد من الوقت والمحافظة على منظومة قانونية نظيفة، ثم إن المشرع يصبح أكثر حذرا في إصداره لنصوص تشريعية ما دام أنه يعرف مآله الرقابي فيما بعد خصوصا مع توسيع الهيئات المخولة بالإخطار. لكن هذه السرعة المطلوبة لا يجب أن تكون على حساب الدقة في وضع مضمون هذا القانون العضوي. كما يستوجب كذلك التركيز على المصطلحات القانونية التي ترد في القانون العضوي بدقة لأن الأمر مرتبط بإعادة دستورية وقانون عضوي ينظمها. فإذا كان المشرع الدستوري أصاب مثلا في ذكره للحقوق والحريات بوجه عام دون تخصيص (حقوق عامة وخاصة أو حقوق أساسية وأخرى غير أساسية مثلا) فإن مصطلح "الأطراف" يبدو أنه كان يمكن تفاديه كما فعل المشرع الدستوري الفرنسي، لأن مصطلح طرف يعني الشخص الطبيعي والشخص المعنوي، والبداية في الاختلاف في المصطلحات كانت مع المجلس الدستوري الجزائري في رأيه حول مشروع التعديل الدستوري قبل التصويت عليه حينما صرح بلفظ "المواطنين" في رأيه حول التعديل الدستوري الأخير لسنة 2016، وهو الاختلاف الذي كان يمكن تفاديه، لذلك يستوجب أن تكون المصطلحات دقيقة خصوصا أمام موضوع هام جدا دستوريا وقانونيا يحتاج إلى التحكم في دقة المصطلحات منذ البداية.

الحواشي والإحالات

¹ رشيدة العام، المجلس الدستوري، تشكيل وصلاحيات، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بسكرة، العدد السابع، فيفري 2005، بدون صفحة.

² بوسالم رابح، المجلس الدستوري الجزائري-تنظيمه وطبيعته-مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الحقوق، فرع القانون

- العام، كلية الحقوق، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005/2004، ص. 26.
- ³ محمد منير حساني، توسعة حق إخطار المجلس الدستوري للبرلمانيين تأمين للوظيفة التشريعية، مداخلة في المنتدى الدولي الأول حول التطوير البرلماني في الدول المغاربية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة ورقلة، 15-16 فبراير 2012، ص. 3.
- ⁴ المجالات التي يتم التشريع فيها بموجب القوانين العضوية هي المجالات الواردة في المادة 141 من التعديل الدستوري 2016، إضافة إلى مواد أخرى في الدستور وهي المواد 4، 35، 54، 103، 106، 120، 125، 129، 132، 166، 172، 176، 177، 188، 194.
- ⁵ هناك عدة فروق بين رقابة الدستورية ورقابة المطابقة من الناحية الدستورية، أهمها:
- تكون رقابة المطابقة على القوانين العضوية والأنظمة الداخلية لغرفتي البرلمان فقط، بينما تكون رقابة الدستورية على المعاهدات والقوانين العادية والتنظيمات.
 - رقابة المطابقة هي رقابة وجوبية من حيث اختيارها كإجراء، بينما رقابة الدستورية فهي رقابة جوازية تتوقف على تقديم الاخطار من الجهات المخولة.
 - تكون رقابة المطابقة من طرف رئيس الجمهورية فقط، بينما رقابة الدستورية تكون من كل الجهات المخولة دستوريا (سبع جهات بعد التعديل الدستوري 2016).
 - رقابة المطابقة رقابة قبلية فقط وجوبا، بينما رقابة الدستورية قد تكون قبلية وقد تكون بعدية لصدور النص.
 - رقابة المطابقة تكون على كل النص المطعون فيه (من حيث الشكل والموضوع)، بينما رقابة الدستورية لا تكون إلا على البند أو الحكم المعروف على المجلس الدستوري من طرف صاحب الإخطار.
 - رقابة المطابقة تكون دوما برأي، بينما رقابة الدستورية فتكون إما برأي في الرقابة قبلية أو بقرار في الرقابة اللاحقة.
- ⁶ محمد منير حساني، المرجع السابق، ص. 4.
- ⁷ قرار رقم 3-ق.ن.د-م د-89 مؤرخ في 18 ديسمبر 1989 يتعلق بلائحة المجلس الشعبي الوطني المؤرخة في 29 أكتوبر 1989، ص. 1492، ج. ر رقم 54، الصادرة في 20 ديسمبر 1989.
- رأي رقم 2-ر. ق. / م د - 1989، متعلق بدستورية القانون الذي صادق عليه المجلس الشعبي الوطني في 5 ديسمبر 1989 والمتضمن تأجيل انتخابات تجديد المجالس الشعبية البلدية، أحكام الفقه الدستوري 97/1.
- للاطلاع على الرأي: http://www.conseil-constitutionnel.dz/Jurisprudence96_7.htm
- رأي رقم 3-ر. ق. / م د - 1989 المتعلق بدستورية القانون الذي صادق عليه المجلس الشعبي الوطني في 5 ديسمبر 1989 والمتضمن تأجيل انتخابات تجديد المجالس الشعبية الولائية، أحكام الفقه الدستوري 97/1.
- للاطلاع على الرأي: http://www.conseil-constitutionnel.dz/Jurisprudence96_8.htm
- ⁸ رأي رقم 04/ر. ق. / م. د/ 98 مؤرخ في 13 يونيو سنة 1998 حول دستورية المواد من 4 إلى 7 و 11، 12، 14، 15 و 23 من القانون المتضمن نظام التعويضات والتقاعد لعضو البرلمان، ج. ر رقم 43، الصادرة في 16 يونيو 1998، ص. 3.

مع الإشارة أن رئيس مجلس الأمة الأسبق بشير بومعزة تقدم بإخطار إلى المجلس الدستوري سنة 2001 لم يكن موضوعه دستورية نص من عدم دستوريته، وإنما كان موضوع الاخطار طلب تفسير لنص المادة 181 من التعديل الدستوري 1996 فيما يخص اغفاء رئيس مجلس الامة من عملية القرعة للتجديد النصفى لأعضاء مجلس الأمة كل ثلاث سنوات.

أنظر: جمام عزيز، عدم فعالية الرقابة على دستورية القوانين في الجزائر، مذكرة ماجستير في القانون العام، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تيزي وزو، د. س، ص. 79
9 رأي رقم 01 ر. أ. ق. عض / م. د المؤرخ في 06 مارس 1997، يتعلق بمراقبة مطابقة الأمر المتضمن القانون العضوي المتعلق بالأحزاب السياسية للدستور، الجريدة الرسمية رقم 12، السنة الرابعة والثلاثون، 1997، ص. 40

10- المرجع نفسه، ص. 41

11 رأي 04/ر. ق. / م. د/ 98 مؤرخ في 13 يونيو 1998 حول دستورية المواد 7 و11، 12، 14، 15 و 23 من القانون المتضمن نظام التعويضات والتقاعد لعضو البرلمان، ج. ر رقم 43، 16 يونيو 1998، ص. 3 وانظر أيضا: محمد منير حساني، توسعة حق اخطار المجلس الدستوري للبرلمانيين تامين للوظيفة التشريعية، مرجع سابق، ص. 8

12 رأي 01/ر. ا. ق. عض / م. د/ المؤرخ في 06 مارس 1997، مرجع سبق ذكره.

13 محمد منير حساني، المرجع السابق، ص. 10

14 رأي 06/ر. ق. ع / م. د/ 98 مؤرخ في 19 مايو 1998 يتعلق بمراقبة مطابقة القانون العضوي المتعلق باختصاصات مجلس الدولة وتنظيمه وعمله للدستور، ج. ر. رقم 37، الصادر في 01 يونيو 1998، ص. 09

15 محمد منير حساني، المرجع السابق، ص. 11

16 رأي رقم 07 / ر. ق. ع / م. د/ 98 المؤرخ في 24 مايو 1998 يتعلق بمراقبة مطابقة القانون العضوي المتعلق باختصاصات محكمة التنازع وتنظيمها وعملها للدستور، ج. ر. رقم 39، 07 يونيو 1998، ص. 06

17 يعيش تمام شوقي، رياض دنش، توسيع إخطار المجلس الدستوري ودوره في تطوير نظام الرقابة الدستورية، مقاربة تحليلية في ضوء التعديل الدستوري الجزائري لسنة 2016، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة الوادي، العدد 14، أكتوبر 2016، ص. 158

18 بوسالم رابع، المرجع السابق، ص. 29

19 يعيش تمام شوقي، رياض دنش، المرجع السابق، ص. 158

20 المرجع نفسه، ص. 160

21 المرجع نفسه، ص. 160

22 المرجع نفسه، ص. 162



**Mechanism for the Notification
to the Constitutional Council in Algeria**
"From the restricted notification system to the expanded notification system"

By: Dr. koussa Ammar

Department of Law - Faculty of Law and Political Science
Setif University



Abstract:

The control over the constitutionality of laws in Algeria is exercised by an organization called the Constitutional Council through the reference control system if the laws punishable by tribal control by force or by the optional reference system after access . The notification of the Constitutional Council before the constitutional revision in 2016 are by the three institutions or specific destinations exclusively for a President of the Republic and President of the National Assembly and the President of the National People's Assembly, which made the Constitutional Council restricted in exercising control of the constitutionality of laws, he can not exercise his control of the functions without seizure of these three bodies, one of the flaws that tried the constitutional founder avoided the constitutional revision in 2016 to extend the review the six points of view have the right to seize directly, adding three other mechanisms to seize a prime minister and 50 deputies of the National People's Congress and 30 members of the National Assembly, In addition to the recent mechanism to seize who is not constitutional by a party to a lawsuit in a court of law if the provision to apply to infringe the rights and freedoms guaranteed by the Constitution

This article attempts to answer this transformation and the development of the constitutional system of Algeria on this (seized) mechanism by studying the dimensions of this development and its perspectives and the results of theoretical and practical and that we hope through the forthcoming publication of these developments to complete the legislation.

Key words: Notification , Algerian Constitutional Council , Constitutional Amendment 2016.



حصانة القاضي ضد العزل في القانون الجزائري

بقلم

د / جمال غريسي (*)

ملخص

من خلال هذا المقال الذي تم تسليط الضوء فيه على حصانة القاضي ضد العزل والتي تعد جوهر استقلال القضاء ونتيجة طبيعية لمبدأ الفصل بين السلطات وإذا كانت العدالة أساسها وجوهرها مبدأ استقلال القضاء فإن أساس وجوهر الاستقلال حصانته من العزل، إذ كيف يتسنى للقاضي أن يكون مستقلا في محرابه، محايدا في مواقفه، عادلا في أحكامه إذا كان مصيره بيد السلطة التنفيذية ؟

وإذا كانت حصانة القاضي ضد العزل توفر له الاطمئنان في منصبه وتحميه من كل مؤثرات وضغوط السلطة التنفيذية، فإنها في الوقت ذاته ليست امتيازاً للقاضي وحده بقدر ما هي في المقام الأول حماية للمتقاضين في شرفهم وأرواحهم إذ دونه لا يستطيع القاضي أن يرفع صوت القانون عاليا سيما في مواجهة السلطة التنفيذية إذا كانت الأخيرة تملك صلاحية إبعاده عن الوظيفة.

لذا كانت حصانة القاضي ضد العزل من أكبر الضمانات والدعائم التي ترمز حقا إلى استقلال القضاء، حيث كرس في أحكام النصوص الدستورية وفي النظم القانونية.

وهذا المبدأ لا يعني أن القاضي يظل غير قابل للعزل طوال حياته وأنه يحتفظ بمنصبه حتى ولو بدرت منه تصرفات غير مقبولة، وإنما يعني هذا المبدأ أن القاضي لا يفصل ولا يحال إلى المعاش ولا يوقف أو ينقل إلا في الأحوال وبالكيفية المبينة بالقانون.

الكلمات المفتاحية: الحصانة، القاضي، العزل، القانون الجزائري.

(*) أستاذ محاضر " ب " ، بقسم الحقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الوادي

Ghressi83@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/03/11 تاريخ القبول: 2018/04/25

المقدمة

إن وجود القضاء في المجتمع الإنساني هو أهم الوسائل المحققة لحماية مصالح الناس، به تحمى الحقوق وتُصان عن الانتهاك، فالقضاء منصب هام لتحقيق العدل ومنع الظلم وإرساء الحق، ولمكانته السامية الجليلة فقد تولاه الرسل فحكّموا بين الناس وولوه غيرهم، وهو من أشرف العبادات وبه أمر كل نبيء مرسل حتى خاتم الأنبياء ﷺ.

والقضاة هم أهم العناصر البشرية المشرفة على تسيير العمل القضائي، وهم مصابيح مضاءة تنير طريق الحق، ودروعا متينة تمنع الظلم، فيجب أن تتوافر لهم الحصانة التي تكفل حمايتهم، وتحقق استقلالهم، وتضمن حيادهم في إصدار أحكامهم القضائية.

ولأن القضاة يعملهم النبيل ورسالتهم المقدسة يهيئون للمجتمع سبل الأمن ليطمئن كل إنسان على نفسه وماله وعرضه، يجب أن يكونوا بمنأى عن كل تأثير أو تدخل يؤدي إلى ميل ميزان العدالة في أيديهم أو انحرافهم في إمساكه بحياد ونزاهة.

ولطالما كان القضاة عُرضة لمخاطر تعترضهم من جانب السلطة التنفيذية، باعتبارها المشرفة على تسيير كثير من شؤونهم الإدارية، الأمر الذي أدى بهم للخضوع لأهوائها وتجاوزاتها وعدم مخالفة أو معارضة أمرها، لأنهم إن خالفوها سيكونون عُرضة للعزل الذي يعتبر إهانة لهم وخطرا على مسارهم المهني.

من هنا ظهرت الحاجة الماسة لحصانة القاضي ضد العزل باعتبارها إحدى أهم وسائل الحماية الادارية له، تفرضا طبيعة العمل القضائي وموجبات رسالة العدالة.

وإذا كانت القوانين الوضعية ومنها القانون الجزائري تكاد تجمع اليوم على هذه الحصانة لما لها من أهمية في حفظ الاستقرار النفسي والوظيفي للقضاة، فإننا نطرح التساؤلات التالية:

ما المقصود بحصانة القاضي ضد العزل؟ وهل هذه الحصانة ضمانة لحماية القاضي واستقلال القضاء؟ وهل تترتب على هذه الحصانة عدم عزل القضاة؟.

وحتى نجيب على هذه التساؤلات رأينا الزامية تسليط الضوء على حصانة القاضي ضد العزل في القانون الجزائري، وذلك من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول: مفهوم حصانة القاضي ضد العزل وموقف المشرع الجزائري منها.

المبحث الثاني: حالات عزل القضاة في القانون الجزائري.

وعليه سنبدأ التفصيل في هذين المبحثين كالتالي:

المبحث الأول: مفهوم حصانة القاضي ضد العزل وموقف المشرع الجزائري منها

إن حماية القاضي وإحاطته بقواعد خاصة في مجال التعيين والترقية والنقل والتأديب لا يكفي إذا لم يُؤمّن له حق البقاء في وظيفته، لأن تخصيصه في هذه المجالات ورفع اليد عنه في مجال العزل وذلك بالاعتراف للسلطة التنفيذية لتجريدته من الصفة القضائية والتي تفقده استقلاله وحصانته في عمله¹.

وحصانة القاضي ضد العزل ترتبط بمبدأ استقلاله حماية له من التأثير عليه في قضائه من جانب السلطة بعزله عن ولاية القضاء².

وهذه الحصانة ضد العزل تعد من أبرز ضمانات استقلال القضاء، من ثمّ حرصت كثير من الدول على اختلاف نظمها السياسية والاجتماعية وتباين فلسفتها إلى إقراره والنص عليه في دساتيرها، وإن كان التفاوت فيما بينها في طرق إيضاح معالمه وكيفية أعمال حدوده وضوابطه³.

ولقد اهتمت النظم والتشريعات الحديثة بهذه الحصانة لما لها من أهمية في حفظ استقرار القضاء وأرجعوا أصل وجودها إلى قيام الثورة الفرنسية وجعلوها إحدى أهم آثارها ونتائجها.

ولقد كفلت المادة 16 من مشروع مبادئ استقلال القضاء الصادر عن المؤتمر الدولي للقضاة المنعقد بإيطاليا سنة 1981 حماية خاصة للقاضي ضد العزل بنصها: « يجب أن لا يعزل القاضي إلا بسبب جنائي أو بسبب الإهمال الكبير أو المتكرر أو بسبب عدم الكفاية العقلية أو أن يبدي شكلا ظاهرا لعدم لياقته لشغل وظيفة القضاء ».

من هذا سوف نتطرق إلى مفهوم حصانة القاضي ضد العزل وموقف المشرع الجزائري من هذه الحصانة وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مفهوم حصانة القاضي ضد العزل

إن القضاء وهم يقومون بعملهم وذلك بفصلهم في النزاعات المعروضة عليهم وإرجاع الحقوق إلى مستحقيها وضمان حريات الأفراد وتحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع ومن ثمّ قيام دولة الحق والقانون، تعرضوا خلال حقبة زمنية متعددة لاعتداءات صارخة من جانب الجهة القائمة بالتعيين، بلغت إلى حد إبعادهم عن الوظيفة وتجريدتهم من الصفة القضائية.

فأصبح القاضي على هذا النحو بين خيارين إما مسaire السلطة التي عينته فيأتمر بأمرها ليضمن حق البقاء في الوظيفة، وإما مخالفتها متمسكا بمبدأ الحيادة والنزاهة والاستقلال فيكون العزل والتجريد من الصفة القضائية مصيره⁴.

ولما كانت طبيعة الوظيفة القضائية تقتضي أن يضع القانون ثقته في القاضي وضميره ويعتمد عليه في أداء العمل القضائي فتبعد عنه أية ضغوط يمكن أن تمارس عليه في إصدار أحكامه وقراراته. وحتى يؤدي واجبه القضائي يقتضي أن يكون مستقلا استقلالاً وظيفياً أي لا يخضع لأية سلطة رئاسية وإنما هو خاضع للقانون وما يمليه عليه اقتناعه وضميره. وأن يكون كذلك مستقلاً شخصياً وذلك بتحريره من الخوف وتأمينه من الحاجة بتقرير ضمانات عديدة له لعل من أهمها حصانته ضد العزل⁵.

وعليه سنتطرق إلى تعريف حصانة القاضي ضد العزل وأهميتها:

أولاً: تعريف حصانة القاضي ضد العزل

ويقصد بحصانة القاضي ضد العزل: «حصانة القضاة من العزل بعد توليهم منصب القضاء وسلطته القضائية التي خولت لهم بمقتضى عقد الولاية الذي تم صحيحاً بين المولى وهو رئيس الدولة أو من ينوب عنه في ذلك وبين القاضي الذي قبل التقليد في القضاء وباشراً مهمته القضائية حسب ما هو منصوص عليه في عقد الولاية»⁶.

وعرّف فقهاء آخرون حصانة القاضي ضد العزل: «بأنها لا يجوز فصل القاضي أو إبعاده عن منصبه القضائي أو وقفه عن العمل أو إحالته عن المعاش أو التقاعد قبل الأوان أو نقله إلى وظيفة أخرى غير قضائية إلا في الأحوال وبالكيفية التي نص عليها القانون»⁷.

من هذا التعريف تبين أن العزل قد يتخذ صوراً وأشكالاً مختلفة كأن يحال القاضي على المعاش قبل الأوان أو أن ينقل إلى وظيفة أخرى غير قضائية أو يتعرض للعزل نهائياً عن ممارسة مهامه لذا كان لزاماً أن يصرح من جميع الجوانب بما يسد كل طريق أمام السلطة التنفيذية يؤدي إلى القضاء على مضمون هذه الحصانة.

وقد أكدت اللجنة الرابعة للمؤتمر الدولي لرجال القضاء الذي عقد بنيودلهي سنة 1959 على حصانة القاضي ضد العزل بقولها: «إن مبدأ عدم جواز عزل القضاة الذي يجعل القاضي واثقاً من البقاء في منصبه حتى وفاته أو بلوغه السن القانونية هو ضمان قوي لمبدأ أولوية الحق»⁸.

والقاضي إذا لم يكن مطمئناً على منصبه، وغير مستقل في إصدار أحكامه يفقد حياده واستقلاله للعمل القضائي، ولذلك قيل «إن مداومة الوظيفة أو استقرارها هو أقوى العوامل تدعياً لروح القضاة في الاستقلال وفي إقبالهم على واجبه الشاق في إدارة العدالة دون خوف من الميل، وقيل

حصانة القاضي ضد العزل في القانون الجزائري د. جمال غريسي

كذلك إن تأكيد دوام الوظيفة - بتأمين القاضي على كرسيه - يبعد عنه شبح التهديد والتخويف من جانب السلطتين اللتين تستأثران بسيف الجماعة وذهبها، وأنه لا يجوز أن يطلب من كل قاض أن يتصرف "تصرف الزاهدين" وأن يتوافر له من قوة الشكيمة والشخصية ما يستطيع أن يقاوم به عنف التهديد أو قوة الإغراء...⁹.

وعدم قابلية القضاة للعزل يؤدي إلى إعلاء مبدأ سيادة القانون، والذي يترتب عليه إعلاء صوت القضاة بالحق دون خوف أو رهبة في مواجهة ما يهدد حقوق الأفراد من ظلم واستبداد من قبل السلطة التنفيذية.

وعليه فحصانة القاضي ضد العزل ضرورة جدا لاستقلاله في عمله ونزاهته في شؤون القضاء بل ذلك واجب لتحقيق ثمره القضاء وهي إقامة العدل بين الناس وضمان الحقوق والواجبات والالتزام بها بالنسبة للجميع.

ثانيا: أهمية حصانة القاضي ضد العزل

يرجع المصدر التاريخي لمبدأ عدم قابلية القضاة للعزل إلى النظام الفرنسي، حيث حقق قضاة محاكم الاستئناف في النظام القديم قبل قيام الثورة الفرنسية استقلالاً حقيقياً في مواجهة السلطة الملكية بسبب القيمة المالية والوراثية لمناصب القضاء، إذا كان منصب القضاء قابلاً للبيع بأثمان مرتفعة، وكان من يشترى وظيفة القاضي يسترد ما دفعه ويحقق مكسباً كبيراً عن طريق الهدايا والرسوم من الخصوم وهذا الطابع أدى إلى جعل هذه الوظيفة أقرب إلى حق الملكية¹⁰.

ولما كانت الملكية لا يجوز الاعتداء عليها، فإن القضاة الذين اشتروا مناصبهم بالمال اكتسبوا حصانة ضد العزل، وقد استغلوا هذه الحصانة لتأكيد دعائم سلطتهم، وعدم الازدعان لرغبات السلطة المالكة¹¹.

وهذا النظام قد تم إلغاؤه بظهور الثورة الفرنسية، ولكن بقي مبدأ حصانة القضاة ضد العزل، باعتباره يحقق العدالة، ويحمي القضاة من التدخل في شؤونهم وظيفتهم.

وتظهر أهمية ضمانات حصانة القضاة ضد العزل والتي تؤدي إلى تمكين القضاء من القيام بدوره لتحقيق العدالة في الآتي:

1- حصانة القاضي ضد العزل ضمانات تؤدي إلى الحد من سيطرة السلطة التنفيذية:

الواقع أن هذه الحصانة تحقق جوهر استقلال القضاء، فهي تعد من أهم ضمانات القضاء في

مواجهة السلطة التنفيذية، وتعد من أهم مظاهر مبدأ الفصل بين السلطات في العصر الحديث، فهذه الضمانة تحرر القاضي من الخوف وتؤمنه في وظيفته¹²، ولهذا كان حرص جميع التشريعات باختلاف قوانينها ونظمها على النص عليها في دساتيرها باعتبارها أهم ضمانة إدارية لحماية القاضي.

ولقد كانت الحاجة ماسة إلى هذه الحصانة عبر التاريخ باعتبارها ضمانة لحماية القضاة، وبصفة خاصة في الأوقات التي تدخلت فيها السلطة التنفيذية في عمل القضاة، حيث كانت وسيلة عزلهم في يد هذه السلطة.

2- حصانة القاضي ضد العزل ضمانة ضرورية لحسن تطبيق القانون وتحقيق العدالة:

في الواقع يعتبر عزل القضاة سلاح خطير يهدد قيامهم بمهامهم، وينعكس على حسن سير العدالة ويؤثر على سلامة الأحكام، ومما يلاحظ أنه بغير هذه الضمانة لا يمكن للقاضي أن يطبق القانون كما يشاء، ولا يمكن للقانون أن يسود على الجميع، فالعبث بمستقبل القاضي عن طريق عزله، لاشك له آثار خطيرة على سلامة الأحكام وحسن سير جهاز القضاء¹³.

فإقرار ضمانة حصانة القضاة ضد العزل تمكنهم من قول كلمة الحق العدل دون خوف ولا وجل، فالقاضي الذي يخشى العزل يضل طريق الحق والعدل.

3- حصانة القاضي ضد العزل ضمانة أكيدة لتحقيق استقلال القضاء وحياده:

بدون هذه الحصانة لا يمكن للقاضي أن يطبق القانون على أعمال السلطة التنفيذية، ولا أن يكون محايدا اتجاه الخصوم، وهذا لأنه يشعر بأن هذه السلطة تستطيع أن تضغط عليه بالعزل من الوظيفة، الأمر الذي يفقده الحرية في تكوين الرأي ويجعله غير مستقل في مهنته، مما يؤثر ذلك على حسن سير العدالة¹⁴.

فحصانة القاضي ضد العزل ضمانة تؤدي إلى تحقيق حياد القاضي، فهذا الأخير إذا كان غير مطمئن على منصبه، وغير آمن على مصيره من قبل السلطة التنفيذية، فلا يرجى منه حياد اتجاه الخصوم. فهذه الحصانة ضمانة قررتها دساتير وقوانين الدول حماية للقضاة وحفاظا على استقلال القضاء.

المطلب الثاني: موقف المشرع الجزائري من الحصانة ضد العزل

بعد معرفة مفهوم حصانة القاضي ضد العزل والتي تُعدّ من أهم دعائم استقلال القضاء في كثير من الدول في عالمنا المعاصر، سنتطرق الى موقف المشرع الجزائري من هذه الحصانة وهل احتلت مكانتها اللائقة في القانون الجزائري.

إذا كان مبدأ حصانة القاضي ضد العزل يعتبر من أهم وأبرز ضمانات استقلال القضاء كما رأينا، فإن غالبية الدول المعاصرة على اختلاف نظمها نصت على هذه الحصانة، وإذا كانت بعض النظم قد رفعت من شأنها فنصت عليه في دساتيرها، فإن نظماً أخرى تركت أمر تفضيله لقوانينها المتعلقة بالقضاء.

وهذه الحصانة ضد العزل لم تكن موجودة في نظم الحكم وإنما ظهرت واستقرت بعد أن بدت تظهر ملامح النظام الديمقراطي وذلك بظهور مبدأ الفصل بين السلطات¹⁵.

والجدير ذكره في هذا السياق أن هذه الحصانة ظهرت لأول مرة في فرنسا كما تشير الدراسات وذلك بصدور مرسوم بتاريخ 21 تشرين الأول (أكتوبر) 1467 في عهد لويس الحادي عشر يقضي بتحسين القاضي والاعتراف له بحقه في الاحتفاظ بمنصبه بعد شرائه له طوال حياته ثم نقله لورثته بعد وفاته إسوة بالضمان المقدّر للمشتري في عقد البيع وقد نص على هذا الأمر فيما بعد دستور 1791 إلا أنه اختفى بظهور نظام انتخاب القضاة¹⁶.

ثم بعد ذلك عرفت هذه الحصانة كل من إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي سابقاً. وقد اعترفت كثير من الدول العربية بهذه الحصانة بل إن بعضها جعلها ضمن دساتيره والبعض ترك أمر تنظيمها لقوانينها القضائية¹⁷.

ولقد نص دستور جمهورية مصر العربية الدائم الصادر سنة 1971 في المادة 168 على هذه الحصانة بقوله: "القضاة غير قابلين للعزل، وينظم القانون مساءلتهم تأديبياً"، وقد أكدت هذه الحصانة المادة 67 من قانون السلطة القضائية المعدل بقانون رقم 35 سنة 1984 بقولها: "رجال القضاء والنيابة العامة عدا معاوني النيابة غير قابلين للعزل، ولا ينقل مستشارو محكمة النقض إلى محاكم الاستئناف أو النيابة العامة إلا برضاهم".

ونص الدستور السوري الصادر في 25 نيسان 1964 على استقلالية القضاء وقضاة الحكم وعدم جواز تدخل أية سلطة في شؤونهم وذلك في أحكام المادة 66، ونص على عدم قابليتهم للعزل من خلال نص المادة 69.

أما الدستور الكويتي الصادر في 11 نوفمبر 1962 فقد نص في مادته 163 على استقلالية القضاء، وأن القانون هو الذي يبين أحوال عدم عزل القضاة، كما نص في المادة 167 على الضمانات الممنوحة لرجال النيابة العامة.

ونص الدستور العراقي الصادر في 29 أبريل 1964 على عدم قابلية القضاة للعزل، وذلك من

خلال المادة 89 منه، أما بالنسبة لأعضاء النيابة فيحدد القانون طريقة عزلهم حسب المادة 92 منه.

وبالرغم من أهمية ومكانة حصانة القاضي ضد العزل وهي من أبرز ضمانات مبدأ استقلال القضاء إلا أننا نلاحظ غيابها في النصوص الجزائرية سواء ما تعلق منها بنصوص الدساتير أو القوانين الأساسية للقضاء المختلفة.

ف نجد أول دستور للدولة الجزائرية المستقلة لسنة 1963¹⁸ أغفل صراحة النص على هذه الحصانة، بالرغم من أن المادة 62 منه اعترفت بقاعدة استقلال القضاء بنصها: "لا يخضع القضاء في ممارستهم لوظائفهم إلا للقانون ولمصالح الثورة الاشتراكية، واستقلالهم مضمون بالقانون وبوجود المجلس الأعلى للقضاء"، وكان أخرى وتكملة لهذا المبدأ الاعتراف بحصانة القاضي ضد العزل باعتبارها جوهر استقلال القضاء وأساسه.

وصدر بعد هذا الدستور القانون الأساسي للقضاء سنة 1969¹⁹ وهذا الأخير لم يجسد كذلك الحصانة، ولم تتضمن أحكامه النص على حصانة القضاة ضد العزل.

وجاء دستور 1976²⁰ ولم تشر نصوصه إلى حصانة القاضي ضد العزل²¹ بالرغم من أن المادة 173 منه أكدت على حماية القاضي من كل شكل من أشكال الضغوط أو التدخلات والمناورات التي قد تضر بأداء مهمته أو تمس احترام نزاهته، وذلك لطبيعة هذه المرحلة وما كانت تفرضه من أحكام وإجراءات أدت إلى عدم النص على هذه الحصانة²².

ورغم اعتراف دساتير 1989²³ و1996²⁴ والتعديل الجديد للدستور سنة 2016²⁵ باستقلال القضاء بمقتضى المواد 129 و138 و156²⁶ على التوالي، إلا أن هذا المبدأ لم يكمل بحصانة القاضي ضد العزل، ولم يرد كذلك النص عليه في القانون الأساسي للقضاء لسنة 1989²⁷ على هذه الحصانة ونفس الشيء بالنسبة لتعديله لسنة 1992²⁸.

وجاء القانون الأساسي للقضاء لسنة 2004²⁹ وكان من المنتظر احتواؤه على هذه الحصانة لكنه جاء خاليا ولم تتضمن نصوصه حصانة القاضي ضد العزل.

وعلى الرغم من عدم النص على هذه الحصانة في التشريع الجزائري إلا أنه لم يمنع المشرع من أن يبسط حماية للقاضي في مجال العزل، وهذا سوف يتبين لنا من خلال نصوص القوانين الأساسية للقضاء الأربعة.

لقد نصت المادة 24 من القانون الأساسي للقضاء سنة 1969 على ثلاثة أنواع من العقوبات

حصانة القاضي ضد العزل في القانون الجزائري ————— د. جمال غريسي

يترتب عنها تجريد القاضي من الصفة القضائية وهي:

- الإحالة إلى التقاعد الفوري.
- العزل دون إلغاء الحقوق في المعاش.
- العزل مع إلغاء الحقوق في المعاش.

وحتى يجرد القاضي من الصفة القضائية كفل له المشرع ضمانتين تمثلتا فيما يلي:

أ- إلحاق قرار العزل بالمجلس الأعلى للقضاء وذلك لأنه المسؤول عن تأديب القضاة ونقلهم وعزلهم وهو أكبر ضمانة لحماية القاضي من تعسف الإدارة، ويمكن القضاة المشاركة في اتخاذ القرار التأديبي سواء في شكل نقل أو تنزيل أو عزل.

ب- اشتراط النصاب القانوني وهو ما نصت عليه المادة 24 فقرة أخيرة منه على ما يلي: " لا يمكن أن تقرر العقوبات الثلاث الأخيرة إلا بأغلبية الثلثين من الأعضاء الحاضرين"، يفهم من هذا المادة بأن تقرير العقوبات أو تجريد القاضي من الصفة القانونية لا يكون إلا بأغلبية الثلثين من الأعضاء الحاضرين.

وعليه فإن ما يميز هذه المرحلة ليس فقط عدم النص على حصانة القاضي ضد العزل، ولكن عدم إحاطة القاضي على الأقل بقواعد استثنائية في مجال العزل، وما زاد في هدر مبدأ حصانة القاضي ضد العزل هو صدور القرار التأديبي والمتضمن عزل القاضي عن هيئة مختلطة تضم السلك السياسي والتنفيذي³⁰.

أما القانون الأساسي للقضاء 1989 فقد جاءت المادة 100 منه بذكر عقوبتين يترتب عنهما التجريد من الصفة القضائية:

- الإحالة التلقائية على التقاعد إذا كان المعني بالأمر يستوفي الشروط المنصوص عليها في تشريع المعاشات.
- العزل.

وقد بسط المشرع ذات الضمانتين المذكورتين في القانون السابق لكن بوجه مختلف نوضحه فيما يلي³¹:

أ- إلحاق قرار العزل بالمجلس الأعلى للقضاء حيث أضحى بصدور هذا القانون يمارس صلاحيات تقريرية في مجال التعيين والترقية والنقل والتأديب، وأصبح لا مجال للحديث عن تعسف الإدارة تجاه القضاء وما ميز هذا المجلس على الخصوص في هذا القانون أن تشكيله كهيئة تأديبية

أصبح يتكون من القضاة دون سواهم مما يكفل دون شك الحماية اللازمة للقاضي في مجال العزل.

وتقتضي قواعد الحماية خاصة في المجال التأديبي الاعتراف للمجلس الأعلى للقضاء بصلاحيته تقديم اقتراحات ومشاريع قوانين سيما تلك المتعلقة بالقانون الأساسي للقضاء، وكذا مختلف القوانين التي تنظم عمل السلطة القضائية، وهذا الاعتراف للمجلس بهذه الصلاحيات اجراء من شأنه أن يرسخ قواعد الحماية ويعمل على تجسيد مبدأ استقلال القضاء أحسن تجسيد³².

ب- اشتراط النصاب القانوني بأغلبية الثلثين وهو ما نصت عليه المادة 100 فقرة أخيرة على ما يلي: "لا يمكن أن تقرر العقوبات الأربعة الأخيرة إلا بأغلبية الثلثين من الأعضاء الحاضرين"، نلاحظ أن هذه المادة أقرت نفس النصاب الذي نصت عليه المادة 24 من القانون الأساسي للقضاء سنة 1969 والمتمثل في ثلثي الأعضاء الحاضرين.

وهذا الإجراء يكفل الحماية اللازمة للقاضي في مجال العزل ويبعد عنه كل تعسف قد يواجهه أو قرار شخصي وذاتي قد يلاحقه، ولما كان المجلس الأعلى للقضاء في اجتماعه كهيئة تأديبية يتكون من رجال القضاء أنفسهم، فلا مجال للحديث عن خرق مبدأ حصانة القاضي ضد العزل أو انتهاكه طالما صدر بهذا النصاب المحدد، وتم مراعاة لكافة الإجراءات والضمانات المقررة في القانون³³.

أما المرسوم التشريعي 1992 المعدل والمتمم للقانون الأساسي للقضاء 1989، فقد أبقى على نفس العقوبات المحددة في المادة 100 المذكورة سوى أنه صنف العقوبات إلى ثلاث درجات، وذكر عقوبة الإحالة على التقاعد إجباريا وعقوبة العزل ضمن عقوبات الدرجة الثالثة تاركا بذلك للمجلس التأديبي أمر تقدير ملائمة هذه العقوبات للخطأ التأديبي.

وجدير بالذكر أن قواعد هذا التعديل جاءت أقل حماية للقاضي في مجال العزل خاصة حينما اشترطت المادة 100 منه الأغلبية المطلقة لكامل أعضاء المجلس بنصها: "ولا يتقرر العزل إلا بالأغلبية المطلقة لكامل الأعضاء الذين يتألف منهم المجلس الأعلى للقضاء المنعقد كمجلس تأديبي"، ما يلاحظ حول هذه المادة أن حصن النصاب الذي كان مقرر سابقا ويتمتع به القضاة في مجال العزل قد زال إذ يكفي للتجريد من الصفة صدور قرار العزل بالأغلبية المطلقة لأعضاء المجلس التأديبي جميعا.

أما القانون الأساسي للقضاء لسنة 2004، فقد نصت المادة 68 منه على العقوبات التأديبية للقاضي وصنفها إلى أربعة عقوبات، فذكرت عقوبة الإحالة على التقاعد التلقائي وعقوبة العزل

ضمن عقوبات الدرجة الرابعة وجعل المجلس الأعلى للقضاء المسؤول عن تأديب القضاة ونقلهم وترقيتهم وعزلهم.

وما يلاحظ على القانون الأساسي للقضاء هذا هو غياب اشتراط النصاب القانوني لعزل القاضي كما في القانونين السابقين، وإنما جعل المشرع إثبات هاتين العقوبتين والمتمثلة في الإحالة على التقاعد التلقائي والعزل يكون بموجب مرسوم رئاسي حسب المادة 70 منه والتي تنص على: " تثبت عقوبتا العزل والإحالة على التقاعد التلقائي المنصوص عليهما في المادة 68 أعلاه بموجب مرسوم رئاسي"، وهذا حسب رأيي يعتبر ضمانة للقاضي في مجال العزل.

وحتى تكون هذه الضمانة ذات فعالية أكثر، نقترح على المشرع أن ينص على مبدأ حصانة القاضي ضد العزل ضمن أحكام الدستور بما يبعث فيه القوة وبما يكفل الحماية اللازمة للقضاة.

من خلال هذه القوانين الأساسية للقضاء السالفة الذكر، يتبين أن المشرع الجزائري لم ينص صراحة على حصانة القاضي ضد العزل، لكنه اتخذ إجراءات خاصة لتأديب القضاة وعزلهم، وهذه الإجراءات تبسط حماية للقاضي في مجال العزل.

نخلص مما تقدم أن حصانة القاضي ضد العزل تعتبر أهم ضمانة للقاضي والمتقاضي وهي أساس وجوه مبدأ استقلال القضاء، وحيث نأمل من المشرع الجزائري في الدساتير اللاحقة والقوانين الجديدة أن تتضمن نصوصه هذه المبادئ لتحمي القضاة وتُرسي العدالة في المجتمع لتقيم دولة الحق والقانون.

المبحث الثاني: حالات عزل القضاة في القانون الجزائري

إذا كان من المعلوم أن أخطر سلاح يهدد استقلال القاضي وحصانته، بل يهدد كيانه هو العزل، وأن الضمانات التي حددت لتعيين القضاة تصبح عديمة القيمة، إذا لم يكن عزل القضاة خاضعا لإجراءات أكثر تعقيدا وأشدّ ضمانة³⁴.

ولا يعني عدم عزل القاضي أنه قد أصبح مالكا لوظيفته، أو أنه مهما أخطأ أو أساء فسوف يكتب له الاستمرار فيها طوال حياته³⁵، وهذا لأن القاضي قد يكون غير صالح للقضاء لأسباب صحية أو تأديبية فيرتكب من الأخطاء ما يستحق عليها العزل.

لذلك فقد نصت أكثر القوانين والدساتير على أن القضاة لا يعزلون إلا في حدود القانون.

وقد جمعت المادة 16 من مشروع مبادئ استقلال القضاء الصادر عن مؤتمر إيطاليا سنة 1981³⁶ الحالات الموجبة لعزل القضاة بقولها: " يجب أن لا يعزل القاضي إلا لسبب جنائي أو

بسبب الإهمال الكبير أو المتكرر أو بسبب عدم الكفاية العقلية أو أن يبدي شكلا ظاهرا لعدم لياقته لشغل وظيفة القضاء".

أما المادة 18 من مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين المنعقد في ميلانو سنة 1985³⁷ فقد نصت على حالات عزل القضاة بقولها: "لا يكون القضاء عرضة للإيقاف أو العزل إلا لدواعي عدم القدرة أو دواعي السلوك التي تجعلهم غير لائقين لأداء مهامهم".

والقضاة أينما كانوا فهم دائما بشر مثلهم مثل جميع الناس يصيبون في أعمالهم ويخطئون، يعدلون وينحازون، ولكنه لا يقبل منهم أثناء ممارستهم لمهامهم إلا أن يكونوا عدولا، كما لا يقبل منهم إطلاقا كل تقصير وكل انحراف في عملهم لأنه يؤدي إلى عزلهم.

ويعتبر قرار العزل أقصى عقوبة تأديبية توقع على القاضي الذي ارتكب خطأ تأديبيا جسيما، ونظرا لخطورة عقوبة العزل فإنها لا توقع مبدئيا إلا إذا ارتكب القاضي خطأ تأديبيا جسيما.

أما الدّارس لقواعد القوانين الأساسية للقضاء في التشريع الجزائري، فإنه يلاحظ أن المشرع اكتفى بذكر بعض الحالات أو الأسباب الموجبة لعزل القاضي، وهما العزل بسبب عدم الصلاحية والعزل ذو الطابع التأديبي المترتب عن الخطأ التأديبي.

وسوف نتطرق إلى هاتين الحالتين من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: العزل بسبب عدم الصلاحية

لقد عرّف أحد فقهاء القانون عدم صلاحية القاضي بأنها: «عدم جواز نظر القاضي في الدعوى أو اتخاذ أي إجراء فيها، وذلك بتنجّيته عنه وتكليف قاض آخر بذلك»³⁸.

وعرّفها آخر بأنها: «حالة القاضي في مجموعها والتي يمكن استخلاصها من سلوكه في حياته الخاصة ومن علاقاته بالآخرين، وقد يستند القرار الصادر في هذا الشأن إلى سيرة القاضي وسمعته وما عرّف عنه بطريق التواتر من صفات تتناقضها الألسن وتستقرّ في الأذهان حتى ولو لم يكن لها مصدر ثابت ومعلوم»³⁹.

وإذا كان من المعلوم أن طبيعة الوظيفة القضائية تفرض شدة المساءلة وعسر الحساب وتقتضي إخضاع القاضي لأرقى قواعد السلوك والفضيلة، فهم يحاسبون حسابا شديدا بالنسبة لغيرهم من الموظفين، وهذا لأنهم حماة الحق والقانون.

فالحديث عن العزل بسبب عدم الصلاحية في التشريع الجزائري يفرض علينا التطرق إلى مراحل القوانين الأساسية للقضاء الصادرة عنه.

لقد جاءت المادة 66 من القانون الأساسي للقضاء سنة 1969 بنصها على ما يلي: «إن القاضي الذي تثبت عدم كفاءته المهنية دون أن يرتكب خطأ مهنيا يبرر اتخاذ عقوبة تأديبية يمكن أن يرتب في وظيفة أدنى أو مجال على التقاعد أو يسرح ويتخذ المقرر بهذا الشأن بعد مشاوره المجلس الأعلى للقضاء وبعد مراعاة الأوضاع المنصوص عليها في الإجراءات التأديبية».

من نص هذه المادة المذكورة يتبين أن المشرع قد رتب على عدم كفاءة القاضي في عمله آثارا وظيفية تمثلت في إعادة ترتيب القاضي وذلك بإنزاله إلى رتبة أدنى من الرتبة الموجود فيها، أو إحالته على التقاعد أو تسريحه من وظيفته، وهذا لأنه لم يعد صالحاً لوظيفة القضاء جراء فقدانه لصفة الكفاءة والتي تعتبر من أهم الصفات التي يتميز بها القاضي في ميدان القضاء.

ويلاحظ من خلال هذه المادة أن المشرع في هذه المرحلة لم يكفل أية حماية خاصة للقاضي حينما جرد المجلس الأعلى للقضاء من سلطة اتخاذ القرار باعتباره هيئة استشارية وألحقه بالسلطة التنفيذية، فيصبح القاضي لا يأمن على مستقبله الوظيفي، وذلك عند إقرار المجلس إبقاء القاضي، فتبادر السلطة لاتخاذ قرار مخالف متمثل في العزل.

أما المادة 59 من القانون الأساسي للقضاء سنة 1989 فقد نصت على ما يلي: «إن القاضي الذي يثبت عدم كفاءته المهنية دون أن يرتكب خطأ مهنيا يبرر قيام دعوى تأديبية يمكن قهقرته أو إعادته إلى السلك الذي كان ينتمي إليه قبل تعيينه بصفته قاضيا أو مجال على التقاعد أو يسرح».

من نص هذه المادة يتبين أنها رتبت نفس الآثار التي جاءت بها المادة 66 من القانون الأساسي للقضاء سنة 1969 عند عدم كفاءة القاضي في عمله مع وجود تغيير طفيف في المصطلحات.

وإذا كانت نصوص هذا القانون لم تحدد مفهوم عدم الكفاءة المهنية ولم تبين عناصرها، إلا أننا نظن أن لرؤساء الهيئات القضائية والنواب العاميين دورا كبيرا في إثباتها، فإليهم يرجع أمر تقييم القاضي وتنقيطه والكشف عن درجة كفاءته، وهو ما رأيناه سابقا.

ولقد بسطت نصوص هذا القانون حماية أكثر للقاضي، وذلك حينما أسندت سلطة القرار للمجلس الأعلى باعتباره هيئة تقريرية لا استشارية، ولما كان المجلس الأعلى المنعقد كمجلس تأديبي مُشكّلا من القضاة دون سواهم فلا مجال إذن للحديث عن تعسف الإدارة وحماية القاضي،

إذ أن أكبر حماية له هو إحالته على هيئة يضمن حيادها وتتكون من رجال القضاء دون غيرهم⁴⁰. أما القانون الأساسي للقضاء سنة 2004، فقد بيّن كذلك أن القاضي الذي ثبت عجزه المهني أي فقد كفاءته في ميدان القضاء، وأضاف هذا القانون شيء آخر لم يكن موجوداً في القانونين السابقين وهو عدم درايته البيّنة بالقانون، ودون أن يرتكب خطأ مهنياً يبرر المتابعة التأديبية فإنه يعتبر غير صالح لهذا المنصب المقدّس، وبالتالي يجب تعيينه في منصب آخر أو إحالته على التقاعد أو تسريحه وعزله، وهو ما نصت عليه المادة 87 منه بقولها: «إذا ثبت العجز المهني للقاضي أو عدم درايته البيّنة بالقانون دون أن يرتكب خطأ مهنياً يبرر المتابعة، يمكن المجلس الأعلى للقضاء، بعد المداولة، أن يعينه في منصب مناسب أو يحيله على التقاعد أو يسرحه».

ومما يلاحظ كذلك على نص المادة من هذا القانون أنها بسطت حماية كبيرة للقاضي وذلك بإسنادها لقرار تعيين القاضي في منصب مناسب أو إحالته على التقاعد أو تسريحه من منصبه إلى هيئة متخصصة ممثلة في المجلس الأعلى للقضاء، وهذا من شأنه أن يطمئن القضاة من تعسف السلطة في حقهم، ويضمن كذلك حياد وهيبة القضاء.

وغني عن البيان أنه لا يشترط لتوافر حالة عدم الصلاحية ثبوت خطأ تأديبي من جانب القاضي بل يكفي أن يظهر عدم كفاءته، وهذا ما يُميّز العزل بسبب انعدام الكفاءة المهنية عن العزل ذو الطابع التأديبي والذي يفرض ارتكاب القاضي لخطأ تأديبي على غاية من الجسام⁴¹.

وعليه فمن خلال بعض مواد القوانين الأساسية للقضاء المذكورة سابقاً، نجد أن المشرع الجزائري رتب على عدم كفاءة القاضي في عمله وأضاف في القانون الأخير عدم علمه التام بالقانون، عدم صلاحيته للقضاء، والتي تترتب عنها إحالته على التقاعد أو عزله، ونحن بدورنا نؤيد هذا الإجراء الذي سلكه المشرع في اعتبار عدم كفاءة القاضي تجعله غير صالح لمنصب القضاء، وهو ما نصت عليه المادة 31 من مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين المنعقد سنة 1985 بقولها: «لا يجوز تعريض القاضي للعزل إلا بالاستناد إلى ما يثبت عدم كفاءته أو سوء سلوكه مما يجعله غير لائق للبقاء في منصبه»⁴².

وهذا ما يبين أهمية الكفاءة عند القاضي باعتبارها من العناصر المهمّة فيه، والتي تجعله يصدر أحكاماً وقرارات سليمة وصالحة تخدم العدالة والمجتمع.

المطلب الثاني: العزل ذو الطابع التأديبي

لا مرأى في أن القضاة باعتبارهم موظفين مهما بلغت درجة احتراسهم وحيطتهم فإنهم يبقوا معرضين للوقوع في الخطأ، ومهما حاولنا أن نجعل من القاضي ذلك الرجل المثالي فإنه يبقى إنساناً

لا يخلو من نقاط الضعف خاضعا للأهواء معرضا للأخطاء⁴³.

ولما كان الأمر كذلك وجب أن يخضع القضاة لقواعد تأديبية خاصة من شأنها أن تحفظ كرامتهم وتصون شرف وظيفة القضاء، ذلك أن القاضي وهو يفصل في قضايا الناس ينبغي ألا يشغل لحظة زمن بضياع حقه أو المساس بكرامته سواء من قبل السلطة أو الأفراد ولما كان الأمر كذلك وجب أن يخضع القضاة لقواعد تأديبية خاصة من شأنها أن تحفظ كرامتهم وتصون شرف وظيفة القضاء، ذلك أن القاضي وهو يفصل في قضايا الناس ينبغي ألا يشغل لحظة زمن بضياع حقه أو المساس بكرامته سواء من قبل السلطة أو الأفراد⁴⁴.

ولقد سبق القول أن حصانة القاضي لا تحول دون مساءلته وتوقيع الجزاء عليه إذا أخل بالتزامه أو خرج في مسلكه عن الحدود المقدره له.

وحفاظا على كرامة القاضي واستقلال السلطة القضائية وجب تحديد مفهوم للخطأ التأديبي الموجب للمساءلة، باعتبار القاضي مسؤولا عن كل خطأ يرتكبه أثناء ممارسة وظيفته كما أنه مسؤول كلما حصل منه إخلال بواجباته ولو كان ذلك خارج الوظيفة وهو يتعلق بسلوك القاضي داخل المجتمع⁴⁵.

ولقد عرّف أحد فقهاء القانون الخطأ التأديبي بأنه: «كل فعل أو امتناع يرتكبه العامل ويجافي واجبات منصبه»⁴⁶، وفي السياق نفسه ذهبت محكمة القضاء الإداري بمصر في تعريف الخطأ التأديبي بقولها: «لكي يكون ثمة جريمة تأديبية تستوجب المؤاخظة وتستهل العقاب يجب أن يرتكب الموظف أفعالا تعتبر إخلالا بواجبات وظيفته أو مقتضياتها»⁴⁷.

أما المشرع الجزائري فقد نص على الخطأ التأديبي في المادة 60 من القانون الأساسي للقضاء سنة 2004 بقوله: «يعتبر خطأ تأديبيا كل تقصير يرتكبه القاضي إخلالا بواجباته المهنية، ويعتبر أيضا خطأ تأديبيا بالنسبة إلى قضاة النيابة العامة ومحافظي الدولة، الإخلال بالواجبات الناتجة عن التبعية التدرجية»⁴⁸.

أما المادة 61 من نفس القانون المذكور فقد نصت على الخطأ التأديبي الجسيم⁴⁹ بقولها: «يعتبر خطأ تأديبيا جسيما كل عمل أو امتناع صادر عن القاضي من شأنه المساس بسمعة القضاء أو عرقلة حسن سير العدالة».

وعليه فإن مسؤولية القاضي تكون بمجرد ارتكابه لخطأ جسيم، سواء تعلق الأمر بإخلاله بواجب مهني أو ارتكابه جريمة من جرائم القانون العام مخللة بشرف المهنة بطريقة لا تسمح ببقائه في منصبه،

يصدر وزير العدل قرارا بإيقافه عن العمل فورا، بعد إجراء تحقيق أولي يتضمن توضيحات القاضي المعني، وبعد إعلام مكتب المجلس الأعلى للقضاء، وإثر ذلك يحيل ملف الدعوى التأديبية إلى رئيس المجلس الأعلى للقضاء في تشكيلته التأديبية في أقرب الآجال، والذي يتعين عليه أن يجدول القضية في أقرب دورة، وهو ما نصت عليه المادة 65 من نفس القانون المذكور⁵⁰.

إذن فالسبب الوحيد لإنهاء خدمة القضاة هو ارتكابهم لأخطاء تأديبية تثبت بعد محاكمة تتم من أعضاء السلطة القضائية⁵¹.

وقد عدّدت المادة 68 من القانون الأساسي للقضاء سنة 2004 العقوبات التأديبية المطبقة على القضاة، فجعلت عقوبة العزل من الدرجة الرابعة⁵².

وإذا كانت تشريعات السلطة القضائية في النظم الوضعية قد ذكرت عقوبة العزل ضمن قائمة العقوبات التأديبية، إلا أنها لم تحدد الخطأ التأديبي الموجب للعزل تاركة أمر تقديره للجهة القائمة به، ويرجع سبب عدم التحديد إلى طبيعة الجرائم التأديبية ذاتها⁵³.

والمشروع الجزائري سار في منحى النظم الوضعية في هذا الإجراء، فقد ذكر عقوبة العزل تباعا في جميع القوانين الأساسية للقضاء الصادرة عنه، إلا أن نصوصها جميعا جاءت خالية من الإشارة للخطأ التأديبي الموجب لقرار العزل.

وحسنا فعل المشراع حينما حوّل بمقتضى المادة 24 من قانون 1969 والمادة 100 من قانون 1989 وتعديلها في سنة 1992، والمادة 68 من قانون 2004⁵⁴ للمجلس الأعلى للقضاء باعتباره هيئة تأديبية في صلاحية تقدير الخطأ التأديبي الموجب لقرار العزل.

ونحن نعتقد أن الضمانات التأديبية المعترف بها للقضاة في المجال التأديبي كفيلة بإضفاء الحماية التأديبية عليهم خاصة بإسناد سلطة التأديب للمجلس الأعلى، وكذا اشتراط مسألة النصاب القانوني المطلوب لإصدار قرار العزل⁵⁵.

وإذا كانت تشريعات السلطة القضائية قد أجمعت على عدم تحديد الخطأ التأديبي، إلا أنها مع ذلك أحاطت القاضي بجملة من الضمانات التأديبية فحدّدت على سبيل الحصر الجهة المكلفة بتحريك الدعوى التأديبية⁵⁶، واعترفت للقاضي بحق الاطلاع على الملف التأديبي وممارسة حق الرد والدفاع⁵⁷، وإلى جانب ذلك اعترفت كثيراً من التشريعات للقاضي بحقه في الطعن ضد القرارات التأديبية أمام جهة محايدة⁵⁸.

وهذا ما أكدته المادة 20 من مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاملة المجرمين المنعقد في ميلانو سنة 1985 بقولها: «ينبغي أن تكون القرارات الصادرة بشأن الإجراءات التأديبية أو إجراءات الإيقاف أو العزل قابلة لإعادة النظر من جانب جهة مستقلة»⁵⁹.

فمن خلال دراسة وتحليل نصوص مواد القانون الأساسي للقضاء الصادرة عن المشرع الجزائري، نجد أنه جعل ارتكاب القاضي لخطأ تأديبي سبب من أسباب عزله، لكنه لم يذكر الخطأ التأديبي الموجب للعزل، وهذا يرجع كما قلنا سابقا إلى عدم تحديد طبيعة الجرائم التأديبية ذاتها. من خلال هذا المطلب والذي تطرقنا فيه كذلك إلى حالات عزل القاضي في التشريع الجزائري، نجد أن القاضي محمي في عمله وغير معرض للعزل إذا بقي على صلاحيته ولم يصل إلى سن التقاعد، لكن إذا فقد كفاءته في ميدان القضاء فأصبح يظلم في أحكامه، أو ثبت عدم علمه التام بالقانون، أو كان يرتكب أخطاء تأديبية فإنه يعزل لعدم صلاحيته، وهذا للحفاظ على هيبة وقداية منصب القضاء.

الخاتمة

نخلص بعون الله وتوفيقه من خلال هذا المقال الموسوم: "بحصانة القاضي ضد العزل في القانون الجزائري" إلى أهم النتائج التالية:

- 1- حصانة القاضي ضد العزل تضمن استقلال القضاة وتحفظ كرامة معيشتهم كما تحميهم من الاعتداءات التعسفية، وهي تمثل ضمانة إدارية أساسية خاصة بالسير الحسن لمرفق القضاء.
- 2 - ليس الهدف من الحصانة وضع القاضي في مستوى أعلى من غيره، وإنما الهدف منها مساعدته على القيام بمهمته، وتوفير الاحترام للسلطة التي يتبعها وهي السلطة التنفيذية.
- 3 - حصانة القاضي ضد العزل تعتبر أهم ضمانة للقاضي والمتقاضي وهي أساس وجوه مبدأ استقلال القضاء.
- 4 - حصانة القاضي ضد العزل ضمانة للقاضي في توفير المناخ المناسب للمبادرة والافدام على أداء وظيفته دون تردد أو خوف يؤثر على مواقفه وقراراته ومن ثم على حسن سير القضاء.
- 5 - يجب عزل القاضي في القانون الجزائري إذا اختل فيه شرط من شروط تولي القضاء، أو اعتراه سبب من الأسباب التي تؤدي إلى اخلاله بواجباته القضائية الهامة داخل المجتمع. وعليه فحتى يتمكن القاضي من حماية الحقوق وحفظ الحريات وما توجبه خدمة العدالة من أعباء ثقال ومسؤوليات جسام، هو أن تحمي حريته بأن يحصن ضد العزل حتى يتمكن من رفع راية القانون وبسط العدل في المجتمع.

- الحواشي والإحالات -

- 1- انظر عمار بوضياف، الحماية القانونية للقاضي في التشريع الجزائري، (رسالة دكتوراه)، معهد الحقوق، جامعة باجي مختار، عنابة، 1994م، ص 243.
- 2- محمود محمد هاشم، القضاء ونظام الإثبات في الفقه الإسلامي والأنظمة الوضعية، النشر العلمي والمطابع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1999، ص 62.
- 3- انظر: محمد كامل عبيد، استقلال القضاء، دراسة مقارنة، د.د.ن، د.ط، 1991م، ص 168.
- 4- انظر: عمار بوضياف، مبدأ حصانة القاضي ضد العزل في الفقه الإسلامي والنظم الوضعية، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، س18، ع4، 1415هـ - 1994م، ص 246.
- 5- انظر: محمد كامل عبيد، المرجع السابق، ص 170.
- 6- نصر فريد واصل، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، المكتبة التوفيقية، مصر، ط2، 1403هـ، ص 240.
- 7- انظر: - محمد كامل عبيد، المرجع السابق، ص 170.
- 8- عمار بوضياف، الحماية القانونية للقاضي في التشريع الجزائري، المرجع السابق، ص 245.
- 9- محمد كامل عبيد، المرجع السابق، ص 172.
- 10- طلعت يوسف خاطر، استقلال القضاء حق الانسان في اللجوء إلى قضاء عادل، دار الفكر والقانون، المنصورة، ط1، 2014، ص 137.
- 11- انظر: محمد كامل عبيد، المرجع السابق، ص 202.
- 12- طلعت يوسف خاطر، المرجع السابق، ص 137، 138.
- 13- طلعت يوسف خاطر، المرجع السابق، ص 138.
- 14- المرجع نفسه، ص 139.
- 15- انظر: مروك نصر الدين، حصانة القاضي في القانون المقارن والجزائري والشريعة الإسلامية، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، عدد 43، 2000، ص 226.
- 16- انظر: نزيه نعيم شلالا، خصامة القضاء - دراسة مقارنة - منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999. ص 17.
- 17- انظر: - محمد كامل عبيد، المرجع السابق، ص 168.
- مروك نصر الدين، المرجع السابق، ص 221-224.
- 18- الصادر بموجب إعلان 10 سبتمبر 1963، الموافق عليه في استفتاء شعبي يوم 8 سبتمبر 1963، الجريدة الرسمية عدد 64 سنة 1963.
- 19- الصادر بالأمر رقم 27/69، المتضمن القانون الأساسي للقضاء، الجريدة الرسمية عدد 42 سنة 1969.
- 20- الصادر بموجب الأمر رقم 97/76 المؤرخ في 23 نوفمبر 1976، والمصادق عليه في استفتاء شعبي يوم 19 نوفمبر 1976، الجريدة الرسمية عدد 94 سنة 1976.
- 21- انظر: MOHAMED TAHER BEN SAADA .le régime politique Algerian -E.N.A.L.Alger.1992.p89-
- 22- انظر: عمار بوضياف، الحماية القانونية للقاضي في التشريع الجزائري، المرجع السابق، ص 254.
- 23- الصادر بموجب مرسوم رئاسي رقم 18/89 المتضمن الدستور الجزائري، الجريدة الرسمية عدد 9، 1989.
- 24- الصادر بموجب المرسوم الرئاسي رقم 436/96 المتضمن تعديل الدستور المصادق عليه في استفتاء شعبي يوم

- 28 نوفمبر 1996، الجريدة الرسمية، عدد 76 سنة 1996.
- 25- الصادر بموجب القانون رقم 01/16 المتضمن تعديل الدستور الجزائري، الجريدة الرسمية عدد 14 سنة 2016.
- 26- راجع المادة 129 من دستور 1989، والمادة 138 من دستور 1996، والمادة 156 من تعديل دستور 2016.
- 27- الصادر بموجب القانون رقم 21/89 المتضمن القانون الأساسي للقضاء، الجريدة الرسمية عدد 53، سنة 1989.
- 28- المرسوم التشريعي رقم 05/92 سنة 1992 المتضمن تعديل ق.أ.ق سنة 1989، الجريدة الرسمية عدد 77، 1992.
- 29- الصادر بموجب قانون عضوي رقم 11/04 المتضمن القانون الأساسي للقضاء، الجريدة الرسمية عدد 57، 2004.
- 30- انظر: عمار بوضياف، الحماية القانونية للقاضي في التشريع الجزائري، المرجع السابق، ص 256.
- 31- عمار بوضياف، الحماية القانونية للقاضي في التشريع الجزائري، المرجع السابق، ص 257.
- 32- المرجع نفسه، ص 257.
- 33- عمار بوضياف، الحماية القانونية للقاضي في التشريع الجزائري، المرجع السابق، ص 257.
- 34- انظر: محمد شهير أرسلان، القضاء والقضاء، دار الإرشاد، بيروت، ط 1، 1389 هـ - 1969 م، ص 245.
- 35- انظر: محمد كامل عبيد، المرجع السابق، ص 253.
- 36- المؤتمر الدولي للقضاء المنعقد بإيطاليا سنة 1981 م الصادر عنه مشروع مبادئ استقلال القضاء.
- 37- مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاقبة المجرمين المنعقد في ميلانو من 26 أغسطس إلى 6 ديسمبر 1985 م، كما اعتمدت ونشرت على الملأ بموجب قراري الجمعية العامة للأمم المتحدة 40/32 المؤرخ في 29 نوفمبر 1985 و40/146 المؤرخ في 13 ديسمبر 1985.
- 38- عوض أحمد الزعبي، أصول المحاكمات المدنية، دراسة مقارنة، دار وائل، الأردن، عمان، ط 1، 2003 م، ص 82.
- 39- محمد كامل عبيد، المرجع السابق، ص 257.
- 40- عمار بوضياف، الحماية القانونية للقاضي في التشريع الجزائري، المرجع السابق، ص 268.
- 41- عمار بوضياف، الحماية القانونية للقاضي في التشريع الجزائري، المرجع السابق، ص 268.
- 42- مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاقبة المجرمين المنعقد في ميلانو من 26 أغسطس إلى 6 ديسمبر 1985 م، كما اعتمدت ونشرت على الملأ بموجب قراري الجمعية العامة للأمم المتحدة 40/32 المؤرخ في 29 نوفمبر 1985 و40/146 المؤرخ في 13 ديسمبر 1985.
- 43- عمار بوضياف، النظام القضائي الجزائري، دار ريجانة، الجزائر، ط 1، 2003 م ص 150.
- 44- انظر: عمار بوضياف، مبدأ حصانة القاضي ضد العزل في الفقه الإسلامي والنظم الوضعية، ص 267.
- 45- الغوثي بن ملح، القانون القضائي الجزائري، ج 1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، د.ت، ص 32.
- 46- عمار بوضياف، النظام القضائي الجزائري، المرجع السابق، ص 151.
- 47- المرجع نفسه، ص 151.
- 48- انظر المادة 23 من ق.أ.ق سنة 1969، والمادة 83 من ق.أ.ق سنة 1989.
- 49- راجع الأخطاء الجسيمة في المادة 62 من ق.أ.ق سنة 2004.
- 50- انظر المادة 27 من ق.أ.ق سنة 1969، والمادة 85 من ق.أ.ق سنة 1989.
- 51- انظر: مصطفى أبو زيد فهمي، مبادئ الأنظمة السياسية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2003، ص 108.
- 52- راجع نص المادة 68 من ق.أ.ق سنة 2004.
- 53- عمار بوضياف، مبدأ حصانة القاضي ضد العزل في الفقه الإسلامي والنظم الوضعية، ص 267.

- 54- انظر نصوص هذه المواد في القوانين الأساسية للقضاء.
- 55- انظر: عمار بوضياف، الحماية القانونية للقاضي في التشريع الجزائري، المرجع السابق، ص 269.
- 56- انظر نص المادة 65 من ق.أ.ق سنة 2004.
- 57- انظر نص المادة 30 من ق.ع.م.أ.ق سنة 2004.
- 58- عمار بوضياف، مبدأ حصانة القاضي ضد العزل في الفقه الإسلامي والنظم الوضعية، ص 268
- 59- مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاقبة المجرمين المنعقد في ميلانو من 26 أغسطس إلى 6 ديسمبر 1985م، كما اعتمدت ونشرت على الملأ بموجب قراري الجمعية العامة للأمم المتحدة 40/32 المؤرخ في 29 نوفمبر 1985 و40/146 المؤرخ في 13 ديسمبر 1985.

The immunity of the judge against depose in Algerian law

By: Dr. Ghrissi Djamel

Faculty of Law and Political Science – Eloued University

Abstract:

This article highlights the immunity of the judge against depose, which is the essence of the independence of the judiciary and a natural result of the principle of separation of powers. If justice is the basis and essence of the principle of the independence of the judiciary, the basis and essence of independence is its immunity from depose. How can the judge be independent in his court? , Neutral in his positions, just in his judgments if his destiny in the hands of the executive?

If the immunity of the judge against seclusion provides him with reassurance in his office and protects him from all the influences and pressures of the executive authority, it is not at the same time a privilege for the judge alone, as it is primarily the protection of the litigants in their honor and lives, without which the judge can not raise the voice of the law In the face of the executive if the latter has the power to remove him from the post.

The judge's immunity against depose was therefore one of the greatest guarantees and pillars that truly symbolized the independence of the judiciary, where he was enshrined in the provisions of the constitutional texts and in the legal systems.

This principle does not mean that the judge can not be dismissed forever and that he retains his position even if unacceptable actions have been issued. Rather, this principle means that the judge is not dismissed, retired, suspended or transferred except in the circumstances and in the manner prescribed by law.

Keywords: Immunity, judge, depose, Algerian law.



ظاهرة التلوث البصري العمراني في الجزائر بين قصور النص القانوني وتقصير أجهزة الرقابة

بقلم

د. منصور مجاجي (*)

ملخص

يفترض في أي نص قانوني ينظم التهيئة والتعمير، أنه يتضمّن مجموعة من الآليات الهادفة إلى تنظيم حركة البناء والتوسع العمراني من جميع الجوانب، ومن بين هذه الآليات، تلك الهادفة إلى الحدّ من ظاهرة التلوث البصري في المجال العمراني، وهذا من خلال ضمان الوحدة من حيث المظهر، والبساطة من حيث الحجم، والترجمة الحقيقية لعادات وثقافة المنطقة المشيّد فيها البناية، من خلال الالتزام بالهندسة المعمارية المفروضة قانوناً، وعليه فهي أمور يفترض في المشرع الجزائري أنه أوجد من أجل تجسيدها على أرض الواقع مجموعة من الآليات في كل من القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم، والقوانين ذات الصلة كالمرسوم التشريعي رقم 07/94 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري وممارسة مهنة المهندس المعماري المعدّل.

الكلمات المفتاحية: التلوث البصري، الطابع العمراني، النسق العمراني، مظهر البنايات، أعمال البناء .

المقدمة

يفترض في أي نص قانوني ينظم التهيئة والتعمير، أنه يتضمّن مجموعة من الآليات الهادفة إلى تنظيم حركة البناء والتوسع العمراني من جميع الجوانب، ومن بين هذه الآليات، تلك الهادفة إلى الحدّ من ظاهرة التلوث البصري في المجال العمراني، وهذا من خلال ضمان الوحدة من حيث المظهر، والبساطة من حيث الحجم، والترجمة الحقيقية لعادات وثقافة المنطقة المشيّد فيها البناية، من خلال الالتزام بالهندسة المعمارية المفروضة قانوناً، وعليه فهي أمور يفترض في المشرع الجزائري أنه أوجد

(*) أستاذ محاضر قسم "أ"، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة يحي فارس - المدينة.

medjadji_mansour@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/02/24 تاريخ القبول: 2018/06/07

من أجل تجسيدها على أرض الواقع مجموعة من الآليات في كل من القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدل والمتمم، والقوانين ذات الصلة، كالمرسوم التشريعي رقم 07/94 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري وممارسة مهنة المهندس المعماري المعدل، وكذا القانون رقم 04/11 المحدد للقواعد التي تنظم نشاط الترقية العقارية، وحتى القانون رقم 10/03 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة .

إنني من خلال هذا البحث، سأحاول القيام بدراسة تحليلية لأهم النصوص القانونية التي وجدت في هذا الصدد، محاولا الكشف عن أهم أسباب تفشي ظاهرة التلوث البصري العمراني في الجزائر، فيما إذا كان السبب هو القصور في النصوص القانونية، أم التقصير من طرف الأجهزة المكلفة بالرقابة على أعمال البناء، أم أنّ الظاهرة مردّها إلى أسباب أخرى، وهذا من خلال محاولة الإجابة على الإشكالية التالية:

هل ظاهرة التلوث البصري العمراني في الجزائر، مردّها إلى قصور في النصوص القانونية الهادفة إلى تنظيم حركة البناء والتوسع العمراني، أم أنّ السبب يكمن في تقصير الأجهزة المكلفة بالرقابة على مختلف أعمال البناء ؟

للإجابة على الإشكالية أعلاه، ارتأيت تناول موضوع البحث من خلال المبحثين الآتيين:

- المبحث الأول: التعريف بالتلوث البصري .
- المبحث الثاني: آليات الحدّ من ظاهرة التلوث البصري العمراني في التشريع الجزائري .

المبحث الأول: التعريف بالتلوث البصري .

التأصيل العلمي لموضوع التلوث البصري في المجال العمراني يتجسّد لنا من خلال التعريف بهذا النوع من التلوث، كما أنّ التحديد السليم والدقيق لمعنى التلوث البصري، هو نقطة البداية السليمة للمعالجة الفعّالة لجميع الإشكالات المثارة في هذا الصدد، وهو الأمر الذي سيتجسّد لنا من خلال التطرق إلى تعريف التلوث البصري (المطلب أول)، ثم بيان مظاهر هذا النوع من التلوث (المطلب ثاني)، وأخيرا أسبابه (المطلب ثالث) .

المطلب الأول: تعريف التلوث البصري .

ستتطرق في هذا المطلب إلى تعريف التلوث البصري بوجه عام (الفرع الأول)، ثم تعريف التلوث البصري في المجال العمراني (الفرع الثاني)، وأخيرا بيان أهم الملاحظات التي تثور في هذا الصدد (الفرع الثالث) .

الفرع الأول: تعريف التلوث البصري بوجه عام .

وردت عدة تعريفات فقهية تخص التلوث البصري بوجه عام، نأخذ منها على سبيل المثال ما يلي:

التلوث البصري هو: "كل ما يتواجد من أعمال من صنع الإنسان تؤذي الناظرين من مشاهدتها، وتكون غير طبيعية ومتنافرة مع ما حولها من عناصر أخرى، فهي ملوثة للبيئة المحيطة"¹، وفي تعريف آخر هو: "تشويه لأي منظر تقع عليه عين الإنسان يحس عند النظر إليه بعدم ارتياح نفسي"²، كما عرّف أيضا بأنه: "نوع من أنواع انعدام التذوق الفني المؤدي لاختفاء الصورة الجمالية لجميع الأشياء"³، وعرّف أيضا بأنه: "الإساءة للجاليات المكان بقصد أم من دون قصد، لجهل الأفراد وسلطة إدارة المدينة للمفردات الجمالية المكانية (الطبيعية والبشرية) بصورة مباشرة وغير مباشرة وللسلوكيات الاجتماعية القائمة، التي لا تتنظم قانونيا أو تخطيطيا أو تربويا وثقافيا، مما نتج عنه اختفاء الحس الجمالي وذلك باستبدال المناظر الجميلة بأخرى قبيحة ومتنافرة، واعتياد رؤيتها عرفا سائدا في نظر ساكني المدينة"⁴، وعرّف أيضا بأنه: "شعور غير سار يتتابنا عند رؤية مناظر متدهورة سواء كانت طبيعية أم مبنية، وهي ظاهرة في الأساس مردها إلى سوء إدارة المدينة"⁵.

من خلال التعريفات المذكورة أعلاه، نخلص إلى أنّ أساس وجوه التلوث البصري، هو فكرة التغيير غير المرغوب فيه للوسط البيئي وهذا من خلال تشويه الإنسان للمناظر، على نحو يُفقد قيم التمتع بالبيئة. وهذا المعنى فالتلوث البصري ينطبق عليه المفهوم العام للتلوث البيئي الذي يعني فقهاً: "التغير الذي يحدث بفعل التأثير المباشر وغير المباشر للأنشطة الإنسانية، على نحو يُخلّ ببعض الاستعمالات أو الأنشطة التي كان من المستطاع القيام بها في الحالة الطبيعية لذلك الوسط"⁶، وكما يعني قانوناً: "كلّ تغيير مباشر أو غير مباشر للبيئة، يتسبب فيه كلّ فعل يحدث أو قد يحدث وضعية مضرّة بالصحة وسلامة الإنسان والنبات والحيوان والهواء والجو والماء والأرض والممتلكات الجماعية والفردية"⁷.

الفرع الثاني: تعريف التلوث البصري في المجال العمراني .

يعرّف التلوث البصري في المجال العمراني بأنه: "جميع التشوهات الناجمة عن الأخطاء المعمارية والتنظيمية، والمخالفات المعمارية والعمرانية"⁸، كما يعرّف أيضا بأنه: "التلوث الذي ينشأ بسبب اختلاف الطابع العام لمبنى عن آخر، وتكوين عدم اتزان نفسي أو جمالي في نفس المشاهد"⁹، وفي تعريف آخر هو: "كلّ ما يؤذي البصر وينفره من مناظر قبيحة غير متجانسة وغير متناسقة، وعناصر مشوهة للشكل الجمالي للبيئة العمرانية بجمع مستوياتها"¹⁰، كما عرّف أيضا بأنه: "الإحساس

بالنفور فور رؤية مناظر أو مظاهر غير جمالية أو منفرة في عناصر البيئة العمرانية من كتل بنائية أو فراغات أو طرق تتعارض مع كل من البيئة الطبيعية والمناخية أو القيم الدينية والخلقية أو الحضارية أو القيم الجمالية أو المعمارية " 11 .

إنّ الملاحظة التي تثور بخصوص تحديد معنى التلوث البصري في المجال العمراني، هي مسألة التغيير غير المرغوب فيه للوسط البيئي وهذا من خلال تشويه الإنسان للمناظر، إذ تعتبر هي الأخرى أساس وجوهر هذا النوع من التلوث.

فالتلوث البصري في المجال العمراني هو تغيير غير مرغوب فيه في عناصر البيئة العمرانية من إضافات أو تشوهات أو كتل بنائية غير قانونية، أو فراغات غير مصممة، أو أية إضافات تتنافر مع البيئة الطبيعية أو المناخية أو الوظيفية أو القيم الدينية أو الحضارية أو الجمالية أو المعمارية، والتي تؤدي إلى النفور منها أو الأذى فور رؤيتها. 12

وعليه فهذا النوع من التلوث، ينطبق عليه هو الآخر التعريف القانوني للتلوث بوجه عام الوارد في المادة (04) من القانون رقم 10/03 المؤرخ في 19 يوليو 2003 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة .

الفرع الثالث: ملاحظات تخص تعريف التلوث البصري في التشريع الجزائري .

بعد تعريفنا للتلوث البصري سواء بوجه عام أو الحاصل في المجال العمراني، تثور العديد من الملاحظات، إلا أنّ أهمها قد يكمن فيما يلي :

- التطور الحاصل في مفهوم البيئة سواء من الناحية العلمية أو القانونية، وهذا بالتوسع في مدلولها، لم يصاحبه في المقابل تطور مماثل لمفهوم التلوث البيئي خاصة من الناحية القانونية، فإذا كان المعنى العلمي للبيئة وبالتبعية له مفهومها القانوني عرف توسعاً ليشمل عناصر أخرى غير الماء والهواء والتربة، لتصبح البيئة تشمل الشق الطبيعي والشق المشيد، كما تشمل العناصر المادية والعناصر المعنوية أيضاً (العادات، التقاليد، الأعراف، أنماط المعيشة... إلخ)، وهو الأمر الذي انعكس على تعريف المشرع الجزائري - كغيره - للبيئة في المادة (04) من القانون رقم 10/03 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة¹³، وهذا ما لم يتجسد بخصوص التلوث البيئي وتحديداً من حيث مفهومه القانوني، إذ اكتفى المشرع بالمفهوم العام والكلاسيكي للتلوث البيئي، وهذا بتركيزه على عنصر التغيير المباشر أو غير المباشر للبيئة، أو بالأحرى للعناصر الطبيعية للبيئة، دون بقية العناصر الأخرى، الأمر الذي حال دون تقديم تعريف للتلوث الذي يمس العناصر

الأخرى، وهذا ما يفسّر عدم وجود تعريف "للتلوث البصري" في القانون رقم 10/03 على الرغم من أهمية ذلك، فالتحديد السليم والدقيق لمعنى التلوث البصري من الناحية القانونية، هو نقطة البداية السليمة للمعالجة الفعّالة لجميع الإشكالات المثارة في هذا الصدد.

- طالما أنّ المشرع الجزائري في القانون رقم 10/03 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، لم يكتفي بتعريف التلوث البيئي بوجه عام، وإنما عرّف كلّ من التلوث الجوي وتلوث المياه، وعلى الرغم من عدم توقيه في ذلك¹⁴، كان عليه أن يعرّف أيضاً أنواع التلوث الأخرى (التلوث البصري، التلوث السمعي، ... إلخ).

- الملاحظتين المذكورتين أعلاه، لا تقتصر فقط على القانون رقم 10/03 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، وإنما تنطبق أيضاً على القانون رقم 29/90 المؤرخ في 01 ديسمبر 1990 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم¹⁵، إذ كان من المفروض أن يتضمّن تعريفاً وأحكاماً تخصّ " التلوث البصري في المجال العمراني"، من منطلق أنه إذا كان حماية البيئة والأوساط الطبيعية من صميم اهتمام قانون حماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، فإنه لا يمكن لقانون التهيئة والتعمير أن لا يوفر الحماية اللازمة لهذه المناطق من أخطار التوسع العمراني نظراً لقيمتها وحساسيتها وأهميتها.

المطلب الثاني: مظاهر التلوث البصري العمراني.

تتجسد أشكال أو مظاهر التلوث البصري العمراني في من خلال جملة المخالفات المسجلة في مجال التهيئة والتعمير، لاسيما فيما يخص المواصفات العامة والأصول الفنية التي تفرضها القوانين المنظمة لهذا المجال، وهي في مجملها مخالفات تخصّ القيم المعمارية الجمالية والفنية (الفرع الأول) وأخرى تخصّ شكل وحجم البناء (الفرع الثاني) وأخيراً مخالفات تخصّ استعمال الأراضي (الفرع الثالث).

الفرع الأول: مخالفة الأحكام القانونية المتعلقة بالقيم المعمارية الجمالية والفنية.

من الأمور الهامة للمجتمع أن تسير حركة البناء وتشيد المدن وفق قواعد مرسومة، وأن لا تترك لأهواء الأفراد، والهدف من ذلك ضمان صلاحية المباني من النواحي الفنية والصحية وسلامتها من الناحية الهندسية، وأدائها للخدمات المطلوبة منها¹⁶، ومن ناحية أخرى فإن المحافظة على جمال وتنسيق المباني يقتضي وجود قواعد محددة يلتزم بها الأفراد¹⁷، هذه القواعد جميعاً يتضمنها قانون تنظيم أعمال البناء¹⁸، وعليه فمخالفة الأحكام القانونية في هذا الصدد، تعتبر صورة من صور التلوث البصري في البيئة العمرانية، ويمكن تحديد أهم المخالفات التي تخصّ هذا الجانب في الصور التالية:

- تنوع التشطيبات الخارجية والألوان والعناصر في المبنى الواحد وفي المباني المجاورة، يعلن عن

فوضى بصرية وهبوط حضاري وتخلّف سلوكي، فكلّ مبنى هو حلقة في سلسلة متكاملة من مجموعة المباني المترابطة المحددة للفراغات الحضارية والنظام والالتزام والتناسق الحضاري¹⁹.

- الإهمال في صيانة المباني وعدم الالتزام بدهنها دورياً للتغلب على تلوث أسطحها المستمر بالرمال والأتربة الناتجة من الرياح من ناحية، ومن الملوثات الهوائية الكبيرة المكثفة في جو المدن الكبرى²⁰.

- عدم مراعاة الأصول الفنية المقررة قانوناً في تصميم أعمال البناء، أو تنفيذها، أو الإشراف على التنفيذ، أو في متابعتها، أو عدم مطابقة التنفيذ للرسومات والبيانات والمستندات التي منح الترخيص على أساسها²¹.

- غياب الطابع المعماري للتجمعات العمرانية الجديدة، حيث يتم استخدام نماذج الإسكان النمطية المتكررة والمحدودة التنوع بالعديد من هذه التجمعات رغم اختلاف المواقع وتباين البيئات الجغرافية وفي ظل تجاهل أيضاً لخصوصية وتنوع المستخدمين لهذه الوحدات²².

- عزوف الملاك والمواطنين عن تجميل مبانيهم بالزهور أو اللوحات الجمالية وبالعناصر الفنية الجيدة، مما يسلب المدينة من النفحات الجمالية ويتركها مكعبات خرسانية جوفاء وصماء تكثر فيها السلبيات وتغيّب فيها الإيجابيات²³.

- عدم العناية بصيانة ومظهر المباني والمنشآت العامة والحكومية، والتي ينبغي أن تضرب المثل بنفسها، حتى يُحفّز الآخرين على القيام بواجباتهم²⁴.

بعد بيان أهم مظاهر التلوث البصري في البيئة العمرانية الناجمة عن مخالفة الاشتراطات المتعلقة بالقيم المعمارية الجمالية والفنية، فإن التساؤل يثور بخصوص سبب وجود هذه المظاهر في الجزائر، والتي لا يختلف بشأنها اثنان، فهل العيب يكمن في النصوص القانونية في حد ذاتها، وهنا أقصد كل من القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم، والنصوص المنظمة له، وكذا المرسوم التشريعي رقم 07/94 المؤرخ في 18/05/1994 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري وممارسة مهنة المهندس المعماري²⁵، وأيضاً القانون رقم 10/03 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، وكلّ القوانين ذات الصلة؟ أم أنّ العيب مرده إلى تقصير من الجهات المكلفة بالرقابة على حركة البناء والتوسع العمراني؟ أم أنّ العيب مرده إلى أسباب أخرى، فما هي؟ هي تساؤلات سنحاول الإجابة عنها من خلال المبحث الثاني.

الفرع الثاني: مخالفة الأحكام القانونية المتعلقة بشكل المباني وحجمها.

تبرز مظاهر التلوث البصري في البيئة العمرانية بسبب مخالفة الأحكام القانونية المتعلقة بشكل المباني وحجمها، من خلال هذه الصور:

- انعدام النسق العمراني بين البنايات المتجاورة، بسبب انعدام الوحدة من حيث المظهر أو البساطة من حيث الحجم، أو حتى من حيث المواد المستعملة في البناء.

- البناء على الواجهات البحرية والساحلية بكثافة وارتفاعات كبيرة تمنع المجال البصري على المناطق الخلفية،²⁶ على نحو يشكّل خرقاً لأحكام القانون رقم 02/02 المؤرخ في 05 فبراير 2002 المتعلق بحماية الساحل وتسميته²⁷.

- مخالفة شروط تراخيص البناء، والقيام بأعمال التعلية والتوسيع والإضافة بدون ترخيص، وتغيير استخدامات المبنى من سكني إلى تجاري، وتحويل البدرومات والجراجات إلى بوتيكات ومحال تجارية²⁸.

- التباين في أشكال المنشآت بين القديم والحديث في موقع واحد، والتباين في تقنيات ومواد البناء المستخدمة بين منشأة وأخرى، خاصة تلك التي تستعمل في إكساء واجهات المباني، كالزجاج والألمنيوم والأخشاب والأحجار بأنواعها، وانتشار الألوان المزعجة غير الهادئة، والتباين في ارتفاع المباني²⁹.

- انتشار المباني والعمارات غير مكتملة البناء، إذ يتركها أصحابها بهيئة هياكل جزئية أو كاملة أو أنصاف مباني دون إنهاء بناءها، مما تخلق منظراً مشوهاً للمناطق المتواجدة فيها، وأماكن ملائمة لتجمع النفايات وإيواء الحيوانات والأفراد الخارجين على القانون، وأماكن مناسبة لإعداد عمليات ضد المجتمع³⁰.

بعد الخوض في أهم مظاهر التلوث البصري في البيئة العمرانية، التي مردّها إلى مخالفة الأحكام القانونية المتعلقة بحجم المباني وشكلها، يبقى لنا طرح التساؤل الذي سبق وأن أثارناه بمناسبة الحديث عن الخروقات التي تخص الأحكام المتعلقة بالقيّم المعمارية الجمالية والفنية، وعليه أين يكمن الخلل يا ترى؟

سنحاول الإجابة على هذا السؤال من خلال المبحث الثاني .

الفرع الثالث: مخالفة الأحكام القانونية المتعلقة باستعمالات الأراضي.

يمكن تحديد مظاهر التلوث البصري في المجال العمراني، التي مردّها إلى مخالفة الأحكام القانونية الخاصة باستعمالات الأراضي فيما يلي:

- مخالفة القواعد العامة لاستعمالات الأراضي، والتعدي على الرقعة الزراعية، واختفاء المناطق والمساحات الخضراء³¹.

- التوسع غير المدروس لكثير من الخدمات، مما يؤدي إلى اختلاط استخدامات الأرض الخاصة والعامة، وتداخل الاستخدام السكني مع التجاري والخدمي، وانتشار الورش والحرفيين في المناطق السكنية³².

- التداخل والتعارض في استخدامات واستعمالات الأراضي وفي الأنشطة في الشارع الواحد، وفي المنطقة الواحدة، بشكل يتنافى مع قواعد التخطيط السليم والصحة العامة، مثل تداخل الاستعمالات الصناعية والتجارية والسكنية والترفيهية³³.

المبحث الثاني: آليات الحدّ من ظاهرة التلوث البصري العمراني

ففي التشريع الجزائري

بعد التحديد الدقيق لكلّ من المدلول العلمي وكذا المفهوم القانوني لظاهرة التلوث البصري، سواء بوجه عام أو ما خصّ منها الجانب العمراني، لا بدّ من البحث في السبل أو بالأحرى في الآليات القانونية الكفيلة بوضع حدّ لهذه الظاهرة في الجزائر، ومن البديهي أن تكون هذه الآليات شاملة لعملية البناء في جميع مراحلها، فمنها ما يخصّ مرحلة ما قبل البدء في الشروع في أعمال البناء (المطلب الأول)، ومنها ما يخصّ مرحلة القيام بهذه الأعمال (المطلب الثاني)، وفي الأخير تبقى مرحلة ما بعد الانتهاء من أعمال البناء (المطلب الثالث).

المطلب الأول: آليات تخصّص مرحلة ما قبل الشروع في أعمال البناء .

طالما أنها آليات تخصّص مرحلة ما قبل الشروع في أعمال البناء، فهي آليات وقائية نابعة من فكرة "الوقاية خير من العلاج"، ويمكن الوقوف عليها في كلّ من القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم (الفرع الأول)، وكذا القوانين الأخرى ذات الصلة (الفرع الثاني).

الفرع الأول: آليات تضمّنها القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم.

تضمّن القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم العديد من الآليات

الوقائية التي من شأنها أن تحدّ من ظاهرة التلوث البصري في المجال العمراني، ويمكن تعدادها على النحو الآتي:

أولاً: تحديد أعمال البناء التي لا يمكن القيام بها إلا بعد الحصول على ترخيص بذلك.

بمقتضى المادة (52) من القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم، فرض المشرع رقابة مسبقة على مجموعة من أعمال البناء، وهذا باشتراك الحصول على رخصة البناء قبل الشروع فيها، وتمثّل هذه الأعمال في كلّ من: تشييد البنايات الجديدة مهما كان استعمالها، وتمديد البنايات الموجودة، وكذا تغيير البناء الذي يمس الحيطان الضخمة منه أو الواجهات المفضية على الساحة العمومية، وأخيراً في حالة إنجاز جدار صلب للتدعيم أو التسييح .

ومع كثير من الغموض، حددت هذه الأعمال أيضاً بمقتضى المادة (41) من المرسوم التنفيذي رقم 19/15 المؤرخ في 25 يناير 2015 المحدد لكيفيات تحضير عقود التعمير وتسليمها³⁴، إذ اشترطت رخصة البناء بخصوص تشييد البنايات الجديدة أو كل تحويل لبنانية تتضمن أشغالها تغيير مشتملات الأرضية والمقاس والواجهة والاستعمال أو الواجهة والهيكلة الحامل للبنية والشبكات المشتركة العابرة للملكية .

لكن ما يؤخذ على المشرع الجزائري في هذا الصدد، هو عدم إدراجه " للتشطيبات الخارجية " ضمن مناهج الحظر³⁵، بالرغم من الدور الذي تلعبه فيها يخص شكل المباني ومظهرها وتناسقها، وعليه فالسؤال الذي يثور في هذا الصدد، لماذا أغفل المشرع الحديث عن " التشطيبات الخارجية " وهو في مواضع أخرى أكد على ضرورة وحدة المباني من حيث مظهرها، وعلى ضرورة أن تكون انعكاس وترجمة لثقافة وعادات المنطقة التي شيّدت فيها!³⁶

وترجع العلة من حظر القيام بإجراء التشطيبات الخارجية للمباني بدون ترخيص إلى ما يترتب عليها من أثر على جمال وتنسيق المباني³⁶، ومن ثمّ إضفاء الشكل الجمالي والمعماري السليم على المدينة أحد الأهداف الحديثة للضبط الإداري، والمحافظة على النظام العام الذي يتطلب المحافظة على جمال ورونق المدينة، والمحافظة على السكينة النفسية التي يوفرها الارتياح الطبيعي لتذوق الجمال الفني³⁷.

وينصرف مجال التطبيق الموضوعي للترخيص الخاص بإجراء التشطيبات الخارجية إلى المباني القائمة فعلاً، أي المباني القديمة دون المباني المنشأة أو المقامة حديثاً، فهذه ليست بحاجة إلى ترخيص بصدها، فالترخيص الصادر بإقامتها يشتمل على تلك الأعمال³⁸.

إنّ المشرّع الجزائري، وبعدم إدراجه لهذا النوع من التشطيبات ضمن مناطق الحظر، يكون قد أغفل واحدة من بين أهم الآليات القانونية التي تضمن لنا الرقابة على واجهات المباني، وبالتالي إغفال آلية مهمة تضمن من خلالها الحدّ من ظاهرة التلوث البصري العمراني، هذا بالرغم من أنه أدرج ضمن مناطق الحظر ما سيّاه بتغيير الواجهة الذي يحمل أكثر من معنى، والذي قصره في المادة (52) من القانون رقم 29/90 على الواجهات المفضية على الساحات العمومية فقط، والتي لم تتفق في فحواها مع ما تضمّنته المادة (41) من المرسوم التنفيذي رقم 19/15 التي تحدّثت عن تغيير مشتملات الواجهة دون أن تقتصر على تلك المفضية على الساحات العمومية فقط ودون أن تحدّد المقصود بهذا التغيير، وجاءت على نحو يحمل الكثير من التأويلات والمعاني بمثل هذه الصياغة .

إلا أنّ الملاحظة التي تثور في الأخير، هي أنّ المرسوم التنفيذي رقم 19/15 وبمناسبة تعداده لإجراءات منح رخصة البناء وتحديدًا في مرحلة دراسة وتحضير الملف المرفق بطلب الترخيص، نجد المادة (46) منه تقضي بضرورة أن يتناول التحضير المظهر العام للبنية ومدى تناسبها مع المكان، وكذا مدى احترام صاحب الطلب للأحكام التشريعية والتنظيمية المعمول بها في ميدان البناء والفن الجمالي وفي مجال المحافظة على البيئة .

ثانيا: التوجيهات التي تملّيها أدوات التعمير التنظيمي.

يتجسّد التعمير التنظيمي في الجزائر من خلال "أدوات التهيئة والتعمير" والمتمثلة حسب المادة (10) من القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم في كل من "المخططات التوجيهية للتهيئة والتعمير" المنظمة بمقتضى المرسوم التنفيذي رقم 177/91 المؤرخ في 28/05/1991 المعدّل والمتمم⁴⁰ و"مخططات شغل الأراضي" المنظمة بمقتضى المرسوم التنفيذي رقم 178/91 المؤرخ في 28/05/1991 المعدّل والمتمم⁴².

كم هي كثيرة الأحكام التي تضمّنتها أدوات التهيئة والتعمير بخصوص مكافحة ظاهرة التلوث البصري العمراني، وأبرز مثال على ذلك ما تضمّنته المادة (31) من القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم، التي حدّدت موضوع مخطط شغل الأراضي في عدة مجالات أبرزها تلك التي تخص التلوث البصري العمراني، إذ نجد في هذا الصدد ما يلي :

- ضبط القواعد المتعلقة بالمظهر الخارجي للبنيات .
- التحديد بصفة مفصّلة للشكل الحضري ولحقوق البناء .
- تعيين الكمية الدنيا والقصى من البناء المسموح به .

- تحديد المناطق الواجب حمايتها وتجديدها وإصلاحها.

لكن إذا كان الهدف من مخططات شغل الأراضي هو تفادي الطرق الارتجالية وغير المدروسة في البناء، وضبط القواعد المتعلقة بالمظهر الخارجي للبنىات، وتحديد الشكل الحضري... إلخ، فلماذا نجد في الواقع العكس تماماً، لا الوحدة من حيث المظهر، ولا من حيث المواد المستعملة، وأصبح الأمر البارز هو انعدام النسق العمراني، وعليه بالرجوع إلى واقع التعمير في الجزائر من هذا الجانب، إلى أي مدى يمكن اعتبار مخططات شغل الأراضي في الجزائر أداة فاعلة في الحد من ظاهرة التلوث البصري في المجال العمراني؟ .

ثالثاً: التوجهات التي تملها القواعد العامة للتهيئة والتعمير والبناء.

يهدف مواجهة افتراض أو احتمال غياب أدوات التهيئة والتعمير في بلدية من البلديات، استحدثت المشرع الجزائري ما يصطلح عليه "بالقواعد العامة للتهيئة والتعمير والبناء"، وهذا بصريح نص المادة (03) من القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدل والمتمم، وكذا المرسوم التنفيذي رقم 175/91 المؤرخ في 28 ماي 1991 المتعلق بالقواعد العامة للتهيئة والتعمير والبناء⁴³.

وتعتبر هذه القواعد واحدة من بين أهم الآليات القانونية التي من خلالها نضمن الحد من ظاهرة التلوث البصري في المجال العمراني، إذ بالرجوع إلى المرسوم التنفيذي رقم 175/91 المذكور أعلاه نجده تضمّن قسماً كاملاً في هذا الصدد، وهو "القسم الرابع" الذي جاء بعنوان "مظهر البنىات" من "الفصل الأول" الذي هو بعنوان "القواعد العامة للتهيئة والتعمير"، وتحديدًا من المادة (27) حتى المادة (31).

ومن أمثلة ما تضمنه هذا القسم نجد ما يلي :

- يمكن رفض رخصة البناء أو منحها مقيّدة بأحكام خاصة، إذا كانت البنىات والمنشآت المزمع بناؤها، تمس بموقعها وحجمها أو مظهرها الخارجي بالطابع أو بأهمية الأماكن المجاورة والمعالم والمناظر الطبيعية أو الحضرية وكذا بالمحافظة على آفاق المعالم الأثرية.⁴⁴

- يجب أن تبدي البنىات بساطة في الحجم ووحدة في المظهر والمواد المتماشية مع الاقتصاد الصحيح في البناء وتماسك عام للمدينة وانسجام المنظر.⁴⁵

- يجب أن يكون للجدران الفاصلة والجدران العمياء (بدون نوافذ) من البناية، عندما لا تتكوّن من نفس المواد التي بنيت بها الواجهات الرئيسية، مظهر ينسجم مع مظهر الواجهات، ويجب أن

تنسجم البناءات الملحقة والمحولات الكهربائية مع كافة الهندسة المعمارية والمنظر العام.⁴⁶

- يمكن رفض رخصة البناء على علو يفوق علو البناء المجاورة.⁴⁷

- يجب إنجاز السياج بانسجام كامل مع البناء الرئيسية ضمن احترام القواعد المعمارية والبناء، ويجب إرفاق مشروع السياج مع طلب رخصة البناء.⁴⁸

وعليه فمن خلال ما ذكر أعلاه، نخلص إلى أن القواعد العامة للتهيئة والتعمير والبناء، تضمنت وبامتياز مجموعة من الأحكام الهادفة إلى تنظيم حركة البناء من حيث المظهر والنسق العمراني، إلا أن الملاحظة التي تثار بخصوص هذه القواعد، أنها جاءت "وطنية" ولم يراعي فيها المشرع خصوصيات كل منطقة على حدة، ونحن نعلم أنه لكل منطقة من وطننا الغالي ما يميزها من الخصوصيات الجغرافية والطبيعية والعادات والتقاليد... إلخ عن بقية المناطق الأخرى، لاسيما وأن المشرع أكد في مواضع أخرى على ضرورة أن يكون مظهر البناء انعكاس وترجمة حقيقية لثقافة المنطقة المشيدة فيها.

الفرع الثاني: آليات تضمّنتها قوانين أخرى ذات صلة.

من البديهي أن يثور بمناسبة تطبيق قانون التهيئة والتعمير، إعمال أحكام عدة قوانين أخرى ذات صلة، ومن هذا المنطلق، سنحاول إبراز الآليات الهادفة إلى الحدّ من ظاهرة التلوث البصري في المجال العمراني بطريقة وقائية، في كل من المرسوم التشريعي رقم 07/94 المؤرخ في 18 ماي 1994 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري وممارسة مهنة المهندس المعماري⁴⁹ المعدل⁵⁰، وكذا القانون رقم 04/11 المؤرخ في 17 فبراير 2011، الذي يحدد القواعد التي تنظم نشاط الترقية العقارية.⁵¹

أولا: آليات تضمّنتها المرسوم التشريعي رقم 07/94 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري وممارسة مهنة المهندس المعماري المعدل .

بالإضافة إلى تنظيم مهنة المهندس المعماري، يهدف هذا المرسوم إلى حماية التراث الحضري والمحيط المبنى والمحافظة عليها، وكذا ترقية الهندسة المعمارية⁵²، وعليه فمن البديهي أن يتضمّن هذا المرسوم مجموعة من الأحكام الهادفة إلى مكافحة التلوث البصري العمراني، نأخذ منها على سبيل المثال ما يلي:

- اعتبار نوعية البناءات وإدماجها في المحيط واحترام المناظر الطبيعية والحضرية وحماية التراث

والمحيط المبني ذات منفعة عامة.⁵³

- ضرورة أن يحافظ إنجاز الأعمال المعمارية على المحيط أو يحسنه، مع ضرورة تأكيد السلطات المؤهلة لتسليم رخصة البناء من مدى احترام هذا الاهتمام من خلال قواعد الهندسة المعمارية والتعمير.⁵⁴

- إلزام الجماعات المحلية التي تحتوي أقاليمها على خصوصيات معمارية أن تعد دفاتر التعليقات الخاصة.⁵⁵

- إلزام الجماعات المحلية والإدارات المكلفة بالتعمير أن تقوم باستعمال جميع الوسائل الملائمة بترقية إنتاج معماري يطابق القوانين والتنظيمات المعمول بها والمتخذة في هذا المجال والخصوصيات الجهوية والمحلية.⁵⁶

ثانيا: آليات تضمّنها القانون رقم 04/11 المحدد للقواعد التي تنظّم نشاط الترقية العقارية.

تضمّن هذا القانون العديد من الأحكام ذات الطابع الوقائي، الهادفة إلى الحد من جميع أشكال أو صور التلوث البصري العمراني، إذ نجد في هذا الصدد ما يلي:

- نجد المادة (05) منه تقضي بوجوب خضوع نشاط الترقية العقارية في مجال التصميم والتهيئة والبناء إلى القواعد العامة للتهيئة والتعمير والبناء المحددة في التشريع المعمول به وكذا أحكام هذا القانون⁵⁷، كما تقضي بعدم إمكانية تشييد أي مشروع عقاري يتناقض مع مضمون مخططات التهيئة والعمران المصادق عليها قانونا.

- خضوع كل عملية ترميم عقاري أو إعادة تأهيل أو تجديد عمراني أو إعادة هيكلة أو تدعيم إلى ترخيص إداري مسبق⁵⁸، وكل شروع في هذه الأعمال دون مراعاة لهذا الشرط يعرّض الفاعل لغرامة مالية من مائتي ألف دينار (200.000 دج) إلى مليوني دينار (2.000.000 دج).⁵⁹

- يجب أن تسعى كل عملية تجديد عمراني إلى جمال الإطار المبني وتحسين راحة المستعملين وكذا مطابقته للمعايير العمرانية السارية.⁶⁰

- يجب أن يؤخذ في الحسبان الانسجام المعماري والعمراني والطابع الجمالي بالنسبة للمجموعة العقارية الأصلية عند تصميم البناية أو البنائيات التي تكون موضوع عملية توسيع مشروع عقاري.⁶¹

المطلب الثاني: إجراءات تخص مرحلة القيام بأعمال البناء.

حتى نضمن الحدّ من ظاهرة تشويه المظهر العمراني، يجب أن لا تقتصر الرقابة على مرحلة ما قبل الشروع في أعمال البناء، بل يجب أن تمتد أيضا إلى مرحلة تنفيذها من البداية حتى النهاية، فهل تضمّن التشريع الجزائري الإجراءات الكفيلة بضمان تجسيد الرقابة على عملية البناء أثناء هذه الفترة؟

تضمّن القانون رقم 29/90 مجموعة من الإجراءات التي تخص الرقابة على عملية البناء أثناء مرحلة تنفيذ الأعمال، وعليه فهي إجراءات يفترض فيها أنها تهدف إلى تسليط الرقابة على كل ما يتعلق بالمبنى بما فيه المظهر الخارجي وكلّ ما يخص النسق العمراني والطابع المعماري والفن الجمالي وكلّ ما من شأنه أن يحد من ظاهرة التلوث البصري .

إذ يجب على رئيس المجلس الشعبي البلدي وكذا الأعيان المؤهلين قانونا، زيارة كل البنائيات في طور الإنجاز والقيام بالمعاينات التي يرونها ضرورية وطلب الوثائق التقنية الخاصة بالبناء والاطلاع عليها في أي وقت، وعند ثبوت المخالفة يقوم العون المؤهل قانونا بتحرير محضر بشأنها ويرسله إلى الجهة القضائية المختصة، كما ترسل نسخة من المحضر إلى رئيس المجلس الشعبي البلدي والوالي المختصين في أجل لا يتعدى اثنين وسبعين (72) ساعة، وفي هذه الحالة تقرر الجهة القضائية التي تمّ اللجوء إليها للبت في الدعوى العمومية إمّا القيام بمطابقة البناء للمواصفات المفروضة قانونا أو هدمه جزئيا أو كليا في أجل تحدده، وفي حال عدم امتثال المخالف للحكم القضائي، يقوم رئيس المجلس الشعبي البلدي أو الوالي المختصين تلقائيا بتنفيذ الأشغال المقررة (أي المطابقة أو الهدم) على نفقة المخالف.⁶²

المطلب الثالث: إجراءات تخص مرحلة ما بعد الانتهاء من أعمال البناء.

طبقا للمادة (56) من القانون 29/90 يجب على المالك أو صاحب المشروع أن يشعر المجلس الشعبي البلدي بإنهاء البناء لتسلم له شهادة المطابقة، وحسب المادة (75) من نفس القانون الهدف من هذه الشهادة هو إثبات مطابقة أشغال البناء مع المواصفات التي تفرضها رخصة البناء.

فالرقابة إذن بعد الانتهاء من أعمال البناء، تتجسّد بواسطة شهادة المطابقة، إذ يجب على المعني حسب الفقرة الأولى المادة (66) من المرسوم التنفيذي رقم 19/15 المحدد لكيفية تحضير عقود التعمير وتسليمها، أن يودع خلال أجل ثلاثين (30) يوما ابتداء من تاريخ الانتهاء من الأشغال تصريحاً يعد في نسختين (02) يشهد على الانتهاء من الأشغال بالنسبة للبنائيات ذات الاستعمال

السكني، ومخضّر تسليم الأشغال معدّاً من طرف الهيئة الوطنية للمراقبة التقنية للبناء (CTC) بالنسبة للتجهيزات والبنائيات ذات الاستعمال السكني الجماعي أو البنائيات المستقبلية للجمهور، وذلك بمقر المجلس الشعبي البلدي لمكان البناء، علماً أنه حسب الفقرة الرابعة من نفس المادة تخصّص المطابقة كلّ من إقامة البناية ومقاسها واستعمالها وواجهتها.

إنّ الملاحظة التي تثور في هذا الصدد، هي أنّ ما تضمّنته المادة (66) المذكورة أعلاه، لا يعدّ ضماناً كافية لتفعيل دور شهادة المطابقة في الحدّ من ظاهرة التلوث البصري في المجال العمراني، فقد بيّنت أن الرقابة في هذه المرحلة تخصّص إقامة المبنى ومقاسه واستعماله وواجهته، فهل مجرد الحديث عن "الواجهة" بصفة عامة ودون تفصيل، يكفي للقول بأننا استحدثنا آلية قانونية تضمن لنا في المجال العمراني الوحدة من حيث المظهر والبساطة من حيث الحجم، والترجمة الفعلية لعادات وتقاليد وثقافة كل منطقة من خلال الهندسة المعمارية المعتمدة؟

ثمّ إنّنا بصدد نص تنظيمي (مرسوم تنفيذي) يفترض فيه التفصيل والتوضيح وليس ذكر العموميات مثل ما هو وارد في القانون، وعليه من المفروض أن لا يترك هذا المرسوم أي نقطة محلاً للتأويل أو الاجتهاد، وهذا بذكره أو تعداده لكلّ الأشغال التي تخصّص واجهة المبنى والتي يجب أن تكون محل مراقبة لمدى المطابقة، حتى نتأكد من المطابقة أو عدمها من جهة، ونضمن امتداد الرقابة إلى كلّ الأعمال التي من شأنها أن تساهم في التلوث البصري العمراني من جهة أخرى.

الخاتمة:

من خلال ما تمّ التطرّق إليه، تتضح لنا جلياً إرادة السلطات العمومية فيما يخصّ القضاء على ظاهرة التلوث البصري في المجال العمراني، وهو الأمر الذي تجسّد على أرض الواقع من خلال مختلف النصوص القانونية التي وجدت في هذا الشأن، لكن وبالرغم من هذه الإرادة المؤكدة، فإنّ هذه الظاهرة وعلى الرغم من الحدّ منها على أرض الواقع بشكل ملموس، فإنها لا تزال موجودة، ومردّد ذلك إلى الأسباب التالية:

1/- إن النصوص القانونية والتنظيمية التي وُجدت في مجال التهيئة والتعمير وحتى البيئة، بالرغم مما تضمّنته من آليات للحدّ من هذه الظاهرة، فإنها انطوت على جملة من النقائص لم تمنع الأشخاص من مخالفة أحكامها، وقد سبق وأن بيّنا ذلك من خلال عدّة مواضع .

2/- من الصعب جداً الحديث عن مدى فاعلية المنظومة التشريعية عندنا في القضاء على ظاهرة التلوث البصري العمراني، أمام الذهنية السائدة، فالمواطن غالباً ما يشيّد البناية طبقاً لهواه وبناء على

إمكانياته المادية، دون أدنى حد من الالتزام بالمواصفات التي تملئها رخصة البناء المسلمة له .
3- التوسع غير المبرر في منح صفة الضبطية القضائية للأشخاص المكلفين بتقصي المخالفات في مجال التهيئة والتعمير، فالعديد من هؤلاء لا يفقهون في المخالفات المتعلقة بالتلوث البصري في المجال العمراني.

وبناء على ما سبق، فإنني أقترح ما يلي :

1- ضرورة إعادة النظر في قانون التهيئة والتعمير وكل القوانين ذات الصلة، وهذا بالتفصيل في الأحكام المتعلقة بالتلوث البصري العمراني، سواء ما تعلق منها بالإطار المفاهيمي أو الجانب العملي والإجرائي.

2- ضرورة فرض الرقابة على مواد البناء المستعملة في التكبسية وأعمال التشطيبات الخارجية، التي غالباً ما تكون مستوردة، ولا تجسّد الطابع المعماري الذي يعكس خصوصيات المنطقة وثقافتها.

3- ضرورة التكوين المستمر للأشخاص الذين منحهم القانون صفة الضبطية القضائية في مجال تقصي مخالفات المباني، بهدف التمكن من الكشف عن هذه المخالفات وتحرير مختلف المحاضر بشأنها.

4- ضرورة أن تتضمن تشريعات التهيئة والتعمير أحكاماً تجسّد على أرض الواقع نوع من الصرامة المطلوبة في رقابة مدى التزام الأشخاص بالأحكام التي تخص النسق العمراني

الحواشي والإحالات

¹ - عيد محمد عبد السميع، دراسة وتحليل مظاهر التلوث وتأثيراته المختلفة على البيئة، مجلة المدينة العربية، العدد 35، ص 40. نقلا عن: محمد طلال جميل خالد، تحليل و تقييم التشويه البصري في مدينة طولكرم، رسالة ماجستير في التخطيط الحضري والإقليمي، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2009، ص 09.

² - إدليبي يامن، التلوث البصري في مدينة دمشق، منتدى بيلدكس، دمشق، 2008، ص 01، نقلا عن: محمد طلال جميل خالد، نفس المرجع، ص 09.

³ - أسامة محمود إبراهيم، التلوث البصري و أثره على المدينة المصرية المعاصرة، مؤتمر الأزهر الدولي التاسع، 12-14 أفريل 2007، ص 126. نقلا عن: الدكتور، أنور صباح محمد الكلابي، التباين المكاني لمظاهر التلوث البصري في مدينة السهولة وتأثيراتها الصحية، ص 03، نقلا عن موقع: http://eps.mu.edu.iq/?page_id=461 بتاريخ 2018/06/09 الساعة 15:55.

⁴ - محمد يوسف حاجم الهيبي، سمير مهدي صالح الويس، التلوث البصري للاستعمالات التجارية في مركز مدينة بعقوبة، مجلة ديالى، جامعة ديالى، العدد الثاني و الستون، 2014، ص 06.

⁵ - Hinda Bacha nesrouch, approche ecologique-une ville saine pour un développement durable-cas de la ville de Constantine, mémoire de magistère en urbanisme, département

- d'architecture et d'urbanisme, université mentouri Constantine, 2007, p40
- ⁶-الدكتور: أحمد عبد الكريم سلامة، قانون حماية البيئة، دار النهضة العربية، القاهرة، 2002-2003، د، ص78.
- ⁷- انظر المادة (04) من القانون رقم 10/03 المؤرخ في 10/08/2003 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، الجريدة الرسمية، العدد 43 لسنة 2003.
- ⁸- محمد طلال جميل خالد: المرجع السابق، ص 09.
- ⁹- اسكيف أنس: التلوث البصري، دراسة في النظام العمراني لمدينة حلب، جامعة حلب، كلية الهندسة المعمارية، 1997، ص 03. نقلا عن: محمد طلال جميل خالد: المرجع السابق، ص 09.
- ¹⁰- أسامة محمود إبراهيم، التلوث البصري وأثره على المدينة المصرية المعاصرة، مؤتمر الأزهر الدولي التاسع للفترة 12-14 أبريل 2007، ص 127. نقلا عن: سوسن صبيح حمدان، أثر التلوث البصري في تشويه جمالية المدن- مدينة بغداد نموذجا- الجامعة المستنصرية، العراق، دون سنة، ص 05.
- ¹¹- الأستاذ الدكتور: محمد يوسف حاجم الهيتي، سمير مهدي صالح الويس، المرجع السابق، ص 07.
- ¹²- الدكتور: يوهانسن يحي عياد، الدكتور: عمر محمد الحسيني، التلوث البصري وتأثيره على سلوكيات الإنسان واستيعابه للفراغات العمرانية العامة، ص 01، نقلا عن موقع:
www.cpas-egypt.com/pdf/Omar%20El%20Hosseiny/010(Ar).pdf (10/03/2018-18 :24)
- ¹³- تنص الفقرة الثامنة من المادة (04) من القانون رقم 10/03 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة على ما يلي: "تتكون البيئة من الموارد الطبيعية اللاحوية والحيوية كالهواء والجو والماء والأرض وباطن الأرض والنبات والحيوان، بما في ذلك التراث الوراثي، وأشكال التفاعل بين هذه الموارد، وكذا الأماكن والمناظر والمعالم الطبيعية.".
- ¹⁴- عرّف المشرع الجزائري التلوث "بوجه عام" في المادة (04) من القانون رقم 10/03 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة، ثم عرّف في نفس المادة كل من "التلوث الجوي" و "التلوث المائي"، وعليه فالتساؤل الذي يثور في هذا الصدد هو لماذا تطرق المشرع "للتلوث بوجه عام" طالما أنه فضل في مسألة التعريف وأفرد بعد ذلك و في نفس المادة تعريفا لكل من "التلوث الجوي" وبعدها "التلوث المائي"، فهل هذا يعني أنّ التعريف الذي خصّ "التلوث بوجه عام" لا يفي بالمطلوب؟ ثمّ لماذا عندما أراد المشرع تخصيص أفرد تعريفا "للتلوث الجوي" و"كذا المائي" ولم يأتي بتعريف "للتلوث البري"؟ فهل المشرع كان يهدف من وراء تعريفه للتلوث "بوجه عام" تعريف التلوث البري؟ وهذا خطأ.
- ¹⁵- الجريدة الرسمية العدد 52 لسنة 1990.
- ¹⁶- الدكتور: أشرف توفيق شمس الدين، شرح قانون توجيه وتنظيم أعمال البناء، دون دار طبع، 1996، ص 03.
- ¹⁷- الدكتور: محمد المنجي، جرائم المباني، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1995، رقم 38، ص 91. نقلا عن: الدكتور: أشرف توفيق شمس الدين، نفس المرجع، ص 03.
- ¹⁸- الدكتور: أشرف توفيق شمس الدين، نفس المرجع، ص 03.
- ¹⁹- الدكتور: محسن محرم زهران، التلوث البصري والجمالي وأثره على المظهر والكيان الحضاري للمدينة العربية، المجلة المعمارية العلمية، كلية الهندسة المعمارية، جامعة بيروت العربية، العدد الرابع 1988، ص 35.
- ²⁰- الدكتور: محسن محرم زهران، نفس المرجع، ص 35.
- ²¹- الدكتور: محمد المنجي، المرجع السابق، ص 430.

- 22- الدكتور: عصام الدين بدران، تأثير التشريعات و الاشتراطات البنائية على الإبداع المعماري، المجلة المعمارية العلمية، كلية الهندسة المعمارية، جامعة بيروت العربية، العدد الحادي والثاني عشر، 98/1997-99/1998 ص 12.
- 23- الدكتور: محسن محرم زهران، المرجع السابق، ص 36.
- 24- الدكتور: محسن محرم زهران، المرجع السابق، ص 36.
- 25- الجريدة الرسمية، العدد 32، لسنة 1994.
- 26- الدكتور: محسن محرم زهران، المرجع السابق، ص 34.
- 27- الجريدة الرسمية العدد 10، لسنة 2002.
- 28- الدكتور: السيد أحمد مرجان، تراخيص أعمال البناء و الهدم، دار النهضة العربية، 2002، ص 14.
- 29- سوسن صبيح حمدان، المرجع السابق، ص 08.
- 30- سوسن صبيح حمدان، المرجع السابق، ص 10.
- 31- الدكتور: السيد أحمد مرجان، المرجع السابق، ص 14.
- 32- حيدر كمونة: البيئة العمرانية لمدينة بغداد، متغيرات اجتماعية- تراثية-دفاعية-جمالية، صحيفة الصباح، **نقلا عن** موقع: www.alsabaah.com/paper.php?source=akhbar&page=27 **نقلا عن**: سوسن صبيح حمدان، المرجع السابق، ص 12.
- 33- الدكتور: محسن محرم زهران، المرجع السابق، ص 34.
- 34- الجريدة الرسمية، العدد 07، لسنة 2015.
- 35- تعرّف التشطيبات الخارجية بأنها تغطية واجهة المباني القائمة سواء المطللة على الطريق العام أو غير المطللة عليه بالبياض بأنواعه المختلفة، أو التكسيات بالحجر الصناعي أو الحجر الطبيعي أو الطوب الظاهر أو الرخام أو الجرانيت أو تكسيات أخرى، ولا تشمل أعمال التشطيبات الخارجية الدهانات. انظر الدكتور: السيد أحمد مرجان، المرجع السابق، ص 133.
- 36- الدكتور: عبد الناصر العطار، دراسة في تشريعات تنظيم المباني، مجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد الثالث، السنة الثانية عشرة، يوليو/سبتمبر 1968، ص 650. **نقلا عن**: الدكتور، السيد أحمد مرجان، المرجع السابق، ص 132.
- 37- الدكتور: محمد أحمد فتح الباب، النظام القانوني لأحكام البناء في مصر، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، 1997، ص 30. **نقلا عن**: الدكتور، السيد أحمد مرجان، المرجع السابق، ص 133.
- 38- الدكتور، السيد أحمد مرجان، نفس المرجع، ص 132.
- 39- الجريدة الرسمية، العدد 26، لسنة 1991.
- 40- معدّل و متمم بمقتضى المرسوم التنفيذي رقم 317/05 المؤرخ في 10/09/2005، الجريدة الرسمية، العدد 62 لسنة 2005.
- 41- الجريدة الرسمية، العدد 26، لسنة 1991.
- 42- معدّل و متمم بمقتضى المرسوم التنفيذي رقم 318/05 المؤرخ في 10/09/2005، الجريدة الرسمية، العدد 62 لسنة 2005.

- 43- الجريدة الرسمية، العدد26، لسنة 1991.
- 44- انظر المادة (27/01) من المرسوم التنفيذي رقم 175/91 المحدد للقواعد العامة للتهيئة والتعمير و البناء .
- 45- انظر المادة (27/02) من المرسوم التنفيذي رقم 175/91 المحدد للقواعد العامة للتهيئة والتعمير و البناء .
- 46- انظر المادة (27/03) من المرسوم التنفيذي رقم 175/91 المحدد للقواعد العامة للتهيئة والتعمير و البناء .
- 47- انظر المادة (28) من المرسوم التنفيذي رقم 175/91 المحدد للقواعد العامة للتهيئة والتعمير و البناء .
- 48- انظر المادة (29) من المرسوم التنفيذي رقم 175/91 المحدد للقواعد العامة للتهيئة والتعمير و البناء .
- 49- الجريدة الرسمية، العدد32، لسنة 1994.
- 50- معدّل بمقتضى القانون رقم 06/04 المؤرخ في 14/08/2004، الجريدة الرسمية، العدد 51، لسنة 2004.
- 51- الجريدة الرسمية، العدد14، لسنة 2011.
- 52- انظر المادة (01) من المرسوم التشريعي رقم 07/94 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري و ممارسة مهنة المهندس المعماري .
- 53- انظر المادة (02) من المرسوم التشريعي رقم 07/94 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري و ممارسة مهنة المهندس المعماري .
- 54- انظر المادة (03) من المرسوم التشريعي رقم 07/94 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري و ممارسة مهنة المهندس المعماري .
- 55- انظر المادة (04) من المرسوم التشريعي رقم 07/94 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري و ممارسة مهنة المهندس المعماري .
- 56- انظر المادة (05) من المرسوم التشريعي رقم 07/94 المتعلق بشروط الإنتاج المعماري و ممارسة مهنة المهندس المعماري .
- 57- لكن "القواعد العامة للتهيئة والتعمير والبناء" هي البديل الذي لا نلجأ إليه إلا عند غياب "أدوات التهيئة والتعمير" المتمثلة في كل من "المخطط التوجيهي للتهيئة والتعمير" و "مخطط شغل الأراضي"، وبالتالي فهي الاستثناء والأصل هو "أدوات التعمير"، وعليه كان من المفروض على المشرع في هذه المادة أن يحيل **أولاً** إلى أدوات التهيئة والتعمير وليس إلى القواعد العامة للتهيئة والتعمير.
- 58- انظر المادة (06) من القانون رقم 04/11 المحدد للقواعد التي تنظم نشاطات الترقية العقارية .
- 59- انظر المادة (69) من القانون رقم 04/11 المحدد للقواعد التي تنظم نشاطات الترقية العقارية .
- 60- انظر المادة (08) من القانون رقم 04/11 المحدد للقواعد التي تنظم نشاطات الترقية العقارية .
- 61- انظر المادة (10) من القانون رقم 04/11 المحدد للقواعد التي تنظم نشاطات الترقية العقارية .
- 62- انظر المواد (73)، (76 مكرر 02)، (76 مكرر 05) من القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير المعدّل والمتمم، وكذا أحكام المرسوم التنفيذي رقم 55/06 المؤرخ في 30/01/2006، المحدد لشروط وكيفيات تعيين الأعوان المؤهلين للبحث عن مخالفات التشريع والتنظيم في مجال التهيئة والتعمير و معاينتها و كذا إجراءات المراقبة، الجريدة الرسمية، العدد 06 لسنة 2006.



The phenomenon of pollution optical urban in algeria between deficiency the text legal and shorten hardware surveillance

By : Dr. Medjadji Mansour

Faculty of Law and Political science –University of yahia fares -medea



Abstract:

The urban visual pollution phenomena in Algeria between the insufficiency of the legal texts and the failure of supervision systems any legal text regulating the reconstruction is supposed to include a set of mechanism aiming to orgonize the movement of construction and urban expansion for all sides. Among these mechanisims , those aiming to reduce the visual pollution phenomena in the urban area. Through the ensuring of the unity of the appearance , simplfity of the size , and the real translation of the constoms , traditions and culture of the area where the building is set, by adhering to the legal imposed architecture.

And so it is supposed that the Algerian legislator has been found , in order to embody it on a set of mechanisims in both the law 29/90 regarding the amended and complementary design and reconstruction and relevant laws as the legislative decree no 07/94 regarding the terms of the architectual production and the practice of the architect modified profession .

Key words: visual pollution , urban character , Urban layout, appearance of buildings, construction works.



من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية؟

بقلم

أ. صالح جابر (*)



ملخص

من المعلوم أن القانون الإداري أحد فروع القانون العام، يخص أساسا تنظيم السلوك الإداري وتنظيم العلاقة القانونية بين الإدارة العامة ومثيلها والأفراد كذلك في الحالة العادية أو عند التنازع والتخاصم، بتطبيق قواعد القانون الإداري. حيث قواعد القانون الإداري أساسا تعود لاجتهاد قضاء مجلس الدولة الفرنسي وبالتالي يقال القانون الإداري النظرية قانون قضائي. ونظرا لتبني النظام القضائي الجزائري لازدواج الهيئات القضائية بإنشاء مجلس دولة بمعية محاكم إدارية بعد دستور 1996، ظهر نقاش فقهي متعلق بطبيعة القانون الإداري الجزائري؛ أهو متوافق مع القانون الإداري الفرنسي، وبالتالي التأكيد على قضائته، أم أن الواقع القضائي الجزائري لا يتوافق مع قضائية القانون الإداري في فرنسا لعديد العوامل والمعوقات، أم أن للقانون الإداري الجزائري خصوصية خاصة به، حيث الباحث يطرح التساؤل التالي: من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من الاجتهاد وصناعة قواعد قانونية تتوافق ورؤية جزائرية لا فرنسية؟ هل يجب الإبقاء على تتبع القانون الإداري الجزائري للالتزام العقدي مع النظرية القانونية الفرنسية؟

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد القضائي؛ القاضي الإداري؛ القانون الإداري.

المقدمة

كثيرا ما يتردد في أدبيات فقه القانون الإداري نظرية "قضائية القانون الإداري" والتي منشؤها النظام القانوني والقضائي الفرنسي، على اعتبار أن قضاء واجتهاد مجلس الدولة الفرنسي كان له سبق

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه بقسم الحقوق - كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة 1.

وأستاذ مساعد قسم "أ" بقسم الحقوق - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة الوادي.

salahdj79@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2017/11/12 تاريخ القبول: 2018/07/01

في بلورة المبادئ الأولى للقانون الإداري قبل أن يدخل المشرع الإداري ويتبنى مبادئه ويساهم في انشاء قواعده. وتبعاً لذلك تبنت نظم مقارنة توجه النظام النظرية الأم، ومن بين ذلك الجزائر، وذلك في تأسيس نظام الغرف الإدارية بداية الى غاية التحول وفق دستور 1996 بتأسيس مجلس دولة وبجواره محاكم ادارية.

ويتبع هذه المسيرة في النظام الجزائري، فالقاضي الفاصل في المادة الإدارية طبق قواعد قانونية هي ادارية بالأساس وإن اختلف بعض الفقه في تأسيسها، ومدى استقلاليتها عن قواعد القانون الخاص. هذا القاضي اليوم هو في نظام قضائي شبيه الى حد بعيد بالنظام القضائي الفرنسي النظرية خاصة بوجود مجلس الدولة، وبالتالي هو مطالب بتبني فكرة قضائية القانون الإداري بصورة أكثر وضوح تأصيلاً وتطبيقاً، سواء انطلاقاً من أدبيات النظرية الأم للقانون الإداري أو سلك سلوك معبر عن خصوصية بالنظام القانوني الجزائري.

والحال أن هناك عدة معوقات وأسباب تعيق العمل الاجتهادي للقاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر، والتي دعت بعض الفقه الى تبني فكرة " انحلال نظرية قضائية القانون الإداري في النموذج الجزائري " تبعاً للمعوقات الأسباب فضلاً عن الاسس النظرية المبنية على أن القاضي مطبق للقاعدة القانونية لا منشئ لها. يعيد الباحث طرح التساؤل التالي:

هل يمكن للقاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر أن ينشئ قواعد القانون الإداري، وما هي مبررات ذلك ان كان ذلك ممكناً؟

حيث يمكن اعادة التأسيس لنظرية قضائية القانون الإداري من خلال مبررات نظرية وعملية تخص النموذج الجزائري، والذي قد يمثل خصوصية يبتعد من خلالها عن النموذج الفرنسي.

ذلك ما سنحاول تبيانه في هذه الورقة البحثية من خلال مطلبين:

الأول: في المبررات النظرية لتدخل القاضي الإداري الجزائري في تشريع القاعدة القانونية الإدارية.

الثاني: في المبررات العملية لتدخل القاضي الإداري الجزائري في تشريع القاعدة القانونية الإدارية.

المطلب الأول: في المبررات النظرية لتدخل القاضي الإداري الجزائري في تشريع القاعدة القانونية الإدارية.

يرى اتجاه في فقه القانون الإداري في الجزائر، أن القانون الإداري الجزائري ليس قضائياً باعتبار عدم قيام القاضي فيه بالدور المنوط له في الاجتهاد القضائي وابتداء وانشاء القواعد القانونية متى سكت المشرع، وبالتالي يرى ضرورة إعادة النظر في وصف القانون الإداري في الجزائر بأنه قانون قضائي مثل ما يوصف به في النظام القانوني الفرنسي¹.

وهذا الرأي يعبر عن تشخيص واقعي ووصف للحالة القضائية الإدارية في الجزائر، وليس هناك من يخالف في هذا الرأي بعدم قيام القاضي بالدور الأساسي المتعلق به خاصة لدى قضاء مجلس الدولة.

وفي مقابل ذلك بحث عبد الكريم بودريوة في مسألة الاجتهاد القضائي في القانون الإداري وظاهرة فقدان القضاء الإداري لطابعه الاجتهادي، قائلاً: هل فقد القضاء الإداري طابعه الاجتهادي؟²

حيث خلص أن الطابع الاجتهادي للقضاء الإداري يمارس مقاومة شديدة للاستبقاء على وجوده، في مواجهة حملة متعددة الأطراف والوسائل تعمل على حصره في أضيق الحدود وابعاده عن محيطه الحيوي، وفقدان القضاء الإداري لطابعه الاجتهادي بسبب العوامل العديدة لن يقضي عليه بل يعززه ويقويه³.

وتبعاً لذلك؛ يطرح على بساط البحث القانوني مسألة تبرير الإبقاء أو التخلي عن فكرة قضائية القانون الإداري في الجزائر، والمتداولة على الأقل في فقه القانون، خاصة وأن اتجاه في فقه القانون الإداري الفرنسي دعا إلى اكتمال " التقننة الإدارية " أي تشريع معظم قواعد القانون الإداري وعدم الحاجة إلى الإبقاء عن الاجتهاد القضائي كمصدر لقواعده. حيث تساءل "فيدال" Vedel. " في مدى إمكانية الاستمرار في نظرية الطابع القضائي للقانون الإداري، ومدى إمكانية التراجع عنها لصالح تقننة القانون الإداري⁴.

يرى الباحث ان النظر في تبرير استمرارية الطابع القضائي للقانون الإداري سواء في فرنسا أو الجزائر، تنطلق من جملة مبررات موضوعية ونظرية، من بينها نقد مبدأ الفصل بين السلطات بداية، ثم بحث مدى تميز واستقلالية القاعدة القانونية الإدارية عن القاعدة المدنية العادية ثانياً، ثم بحث مسألة خصوصية القانون الإداري في الجزائر وتمييزه عن القانون الإداري النظرية.

وذلك ما سنحاول توضيحه في الفروع التالية.

الفرع الأول: نقد مبدأ الفصل بين السلطات.

يرى اتجاه واسع في النظرية السياسية الدستورية ان فصل سلطات الدولة الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، يشكل العمود الفقري وأساس الحرية والحكم الديمقراطي، ويعتبر ارساء السلطة في ثلاث مجموعات متميزة منفصلة ومستقلة أمر لا غنى عنه في الدولة الدستورية.

واعلان حقوق الانسان والمواطن في المادة السادسة عشر منه نص على: " كل مجتمع لا يكون فيه التزام القانون مضمونا، ولا يكون فيه الفصل بين السلطات محمدا، لا دستور له على الاطلاق".

والقارئ للدراسات الدستورية اليوم يجد أنه آل بها المطاف الى الاعتراف بالمشكلات المفهومية المتعلقة ب"مبدأ الفصل بين السلطات" نظريا وتطبيقيا. وبالتالي واجهت النظرية نقدا سياسيا وقانونيا، حيث اعتبره البعض " مسببا لكثير من البلبلة " و " مشوها بكثير من الاستثناءات " و يعانى من " صعوبات سيئة الصيت " و " كثير من عدم الدقة وغياب الاتساق ". واعتبره أحد الباحثين "غير دستوري" أو "نظرية غير مقنعة"⁵.

ومن الناحية السياسية النظرية كانت تصلح لمواجهة فكرة شخصنة الحكم، لكنها حاليا دون فائدة⁶، فهي نظرية خالقة للمعوقات والتوازن الكامل بين هذه الهيئات الثلاث يؤدي الى شلل تام في الأزمات. لأن الفصل التام بينها يؤدي الى العجز في مواجهة ما تمر به، كما ان توزيع السلطة قد يؤدي الى تفتيت المسؤولية حال الخطأ⁷. حيث أساس وجود وتبرير ذات المبدأ لدى عديد الفقهاء، هو منع الاستبداد واحتكار السلطة.

فهانز كلسن يعتبر أن مفهوم الفصل بين السلطات ليس دقيقا الى حد بعيد وان بناء السلطات الثلاث يعتمد التوزيع⁸. حيث يرى البعض في تفسير مقال كلسن أن الفصل بين السلطات مسألة تتعلق بالتسمية، فالمجالس التشريعية تخصص في التشريع وحده، بينما وظائفها موزعة بين أجهزة عديدة. فالمجالس التشريعية لا تحتكر صناعة القانون، بل تخصص فقط في وضع القواعد العامة، وهذه الأخيرة - صنع القواعد القانونية العامة - قد تفوض كذلك الى السلطتين الأخرين⁹.

فالواقع الدستوري اليوم ممارسة ونصوصا نجد دمج الوظائف الثلاث فيما بينها، خاصة بين الوظيفة التشريعية والوظيفة التنفيذية، من خلال إمكانية سن القوانين من قبل المنفذ لها أصالة، ورقابة قد تصل إلى اعدام السلطة المقابلة من قبل المشرع على المنفذ. وبالتالي يوجد تقاطع بين

من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية — أ. صالح جابر

السلطة التنفيذية مع السلطة التشريعية. ولا يوجد في واقع الدولة الحديثة اليوم تكون فيها السلطة التشريعية هي الجهة الوحيدة التي تضع قواعد قانونية عامة، وبالمقابل لا توجد دولة تتمتع فيها السلطات التنفيذية والسلطة القضائية من وضع تلك القواعد بصورة صريحة، وهو ما يسميه البعض "التشريع المعكوس"¹⁰.

يقول كلسن: "إن مبدأ الفصل بين السلطات كما يفهم حرفيا أو كما يفسر كمبدأ لتقاسم السلطات ليس ديمقراطيا في جوهره. فما يتماشى مع فكرة الديمقراطية، على العكس من ذلك، هو التصور الذي مفاده أن كل السلطة يجب أن تكون مركزة في الشعب، إذ يكون الممكن هو الديمقراطية غير المباشرة وليس الديمقراطية المباشرة، يجب أن تمارس السلطة كلها، هيئة كلية واحدة ينتخب الشعب أعضائها ويجب أن تكون مسؤولة قانونيا أمام الشعب. وإذا كان لهذه الهيئة وظائف تشريعية فحسب، فإن الأجهزة الأخرى التي تنفذ القواعد التي يصدرها الجهاز التشريعي يجب أن تكون مسؤولة أمام الجهاز التشريعي، حتى لو كانت هذه الأجهزة نفسها منتخبة من قبل الشعب أيضا. إن الجهاز التشريعي هو الأكثر اهتماما بالتطبيق الصارم للقواعد العامة التي يصدرها. وضبط الأجهزة الخاصة بالوظائف التنفيذية والقضائية بواسطة الأجهزة الخاصة بالوظائف التشريعية يتماشى مع العلاقة الطبيعية القائمة بين هذه الوظائف.

هكذا تتطلب الديمقراطية أن يكون للجهاز التشريعي سيطرة على الأجهزة الإدارية والقضائية. وإذا ما كان دستور ديمقراطية من الديمقراطيات هو الذي يشترط فصل الوظيفة التشريعية عن الوظائف الخاصة بتطبيق القانون، أو ضبط الجهاز التشريعي بواسطة أجهزة تطبيق القانون، وخصوصا تحكم المحاكم بالوظائف التشريعية والإدارية، فإن ذلك لا يمكن تفسيره إلا بالرجوع إلى أسباب تاريخية، في حين لا يمكن تبريره بوصفه عناصر ديمقراطية نوعية"¹¹.

وقد قدم **كاري دي مالبرغ** نقدا لفصل السلطات، معتبرا إياه غير قابل للتحقيق متى فهم على أساس أنه يقوم على المساواة بين أجهزة الدولة الثلاث، حيث متى تخصص كل جهاز بوظيفة ما - لكل جهاز سلطة خاصة - لا يعود من الممكن الحصول على المساواة بين هذه السلطات، حيث يصبح كل جهاز خاضعا لوظيفته، وبالتالي للقاعدة القانونية التي يتبناها. ومتى كان هناك تدرج في القواعد القانونية من خلال ضرورة احترام القاعدة الأدنى للقاعدة الأعلى، استوجب ذلك التسليم بتدرج الوظائف المعنية، وبالنتيجة بعامودية الأجهزة المؤسساتية. حيث أعلن مالبرغ: "بفعل قوة الأشياء نفسها، يؤدي التدرج الذي يقوم بين الوظائف، حتما إلى عدم وجود مساواة مقابلة بين الأجهزة ..."¹².

فكاري دي مالبرغ يبرهن على مبدأ تدرج السلطات باعتبار سمو الوظيفة التشريعية على الوظيفة التنفيذية، وباعتبار نظرية الفصل لمونتسكيو جاءت في سياق تاريخي مبررة لوضع قائم ألا وهو النظام الملكي، وبالتالي اعتبر مالبرغ عدم امكان تطبيق فكرة مونتسكيو في النظام البرلماني¹³. وبالتالي انتقل تفسير المبدأ من فكرة الفصل بين السلطات الى فكرة تدرج السلطات، بسبب سيادة الشعب التي نتج عنها التمييز بين الهيئة الشعبية المشرعة والملك الحاكم.

وتبعاً لذلك، يمكن القول ان مبدأ الفصل اليوم ليس مبرراً لاقتصار القاضي - الفاصل في المادة الإدارية - تطبيق النص الآتي من السلطة التشريعية تطبيقاً للوظائف المخولة له في مبدأ توزيع الصلاحيات والاختصاصات، وذلك للتحويل في تفسير المبدأ وفهمه ونقده.

الفرع الثاني: ذاتية القاعدة القانونية الإدارية تستدعي تشريع القاضي الإداري.

القانون الإداري يعرف باعتباره مجموعة قواعد قانونية تنظم السلوك الإداري من خلال نشاط المنظمات الإدارية المركزية واللامركزية وكل سلطة ادارية او شبه ادارية، وتعمل على حل كل نزاع يوصف بأنه اداري.

هذه القواعد القانونية كأصل عام تتميز بالخصائص العامة للقاعدة القانونية في نظرية القانون التقليدية - العمومية والتجريد والسلوكية والالزامية - مع اتصافها بمميزات وخصائص ذاتية تنبع من خصائص القانون الإداري من المرونة والتطور وعدم التقنين والقضائية. لكن هذه الخصائص التي يطلق عليها فقهاء بخصائص القانون الإداري هي في حقيقة الأمر ليست حبيسة له فقط، حيث قد يتصف بها غيره من تشريعات وقوانين، فالقانون التجاري هو قانون الحركة والنشاط التجاري وبالتالي مفترض في قواعده ان تكون مرنة وسريعة التطور ارتباطاً بالنشاط التجاري المتحرك باستمرار. وصفة عدم التقنين تلزم في الفقه الدستوري الدستور العرفي الغير المكتوب. أما القضائية للقاعدة القانونية فهي صفة ترتبط بالقانون الأنجلوسكسوني لارتباطه بالسابقة القضائية وعدها مصدراً أصيلاً له.

تبعاً لذلك يجب البحث في خصائص ذاتية ومتميزة وأصيلة للقاعدة القانونية الإدارية تثبت أصالته عن باقي قواعد القانون وتتيح للقاضي واجتهاده التدخل لسن وتشريع قواعده.

تتبع قواعد القانون الإداري وتحليلها تكشف بوضوح تعلقها **بالمرفق العام** بداية، وما يترتب من تبرير لوجود **فكرة السلطة العامة**، وربط تلك الأخيرة بفكرة **المصلحة العامة**. أي أن القاعدة

من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية ——— أ. صالح جابر

القانونية الإدارية تتميز بخصائص ذاتية وهي عبارة عن مثلث قاعدته فكرة المرفق العام وضلعيه كل من فكرتي المرفق العام والمصلحة العامة¹⁴.

أي أن القاعدة القانونية الإدارية هي قاعدة تنظم المرفق العام من قبل سلطة عامة مستهدفة لتحقيق مصلحة عامة.

والناظر لمعيار و اساس تطبيق القانون والقضاء الإداري في نظرية القانون الإداري، يجده يدور في فلك هذا المثلث معتمدا على معيار عضوي أساسه مرفق عمومي، ومعيار موضوعي أساسه سلطة عمومية مستهدفا غاية وهدف المصلحة العامة.

حيث قال بعض الفقه - ليون ديجي - أن القانون الإداري هو قانون المرافق العمومية، ولو نظر الى ماهية وتعريف المرفق العمومي يمكن الباحث ان يعرفه باعتباره مفهوما متحركا ومتطورا لارتباطه بفكرة المرفق العمومي المتحول، أي من المرافق العمومية التقليدية الكلاسيكية المتمثلة في المرفق العمومي الإداري إلى المرافق العمومية المتطورة والمستحدثة مثل المرافق العمومية الاقتصادية الصناعية والتجارية، هذه الأخيرة هي في تطور وتحول مستمر.

تبعاً لتطور المرفق العمومي الموضوع الأول للقاعدة القانونية الإدارية، يصعب ان نجد قاعدة قانونية ثابتة ومستقرة ضابطة له.

أما في الخاصية الثانية للقاعدة القانونية الإدارية والمتمثلة في ارتباط المرفق العمومي بالسلطة العامة. حيث تتمتع هذه الأخيرة بامتيازات ومظاهر تفرقها عن الشخص القانوني الخاص، ولعل من أهم مظاهر السلطة العامة هي سلطة الأمر والجبر والقهر.

ويمكن القول أن السلطة الآمرة والتي تتمتع بالجبر والقهر قد تتحلل من سلطان القاعدة القانونية في دائرة التقدير والملاءمة والاستحسان التشريعي إن صح التعبير. والحال كذلك يصعب إيجاد قاعدة قانونية مستقرة استقرار كلياً.

أما عن خصيصة القاعدة القانونية الإدارية الثالثة، فهي المرتبطة بغايتها والمتمثلة في ضرورة توخي المصلحة العامة.

وليس غنيا عن البيان لدى الباحث وغيره، عدم امكان ضبط فكرة المصلحة العامة في نطاق مساحة محدودة زمانية ومكانية ومضامينية. حيث فكرة المصلحة العامة غير واضحة المعالم كذلك.

وحيث إن المصلحة العامة غير ثابتة وواضحة فلا يمكن أن تكون هناك قاعدة قانونية ثابتة

تحكم ما ليس ثابتا.

فقواعد القانون الإداري تتميز بصفة عامة بمجاورة قواعد القانون العادي، وهي مجاوزة تفرضها المصلحة العامة، وضرورة التوفيق بينها وبين مصلحة الأفراد. كما تتميز بضرورة الموازنة بين السلطة والحرية؛ سلطة الإدارة العمومية وحرية الأفراد، وبين امتيازات الإدارة العمومية أحيانا وحقوق وحرية الأفراد وتقييد سلطات الإدارة في أحيان أخرى¹⁵.

من خلال الخصائص الغير ثابتة للقاعدة القانونية الإدارية في مجال المرفق العمومي والسلطة العمومية والمصلحة العامة، نجد لتدخل القاضي الإداري من خلال اجتهاده دورا أساسيا في إرساء وتكريس دعائم نظرية القانون الإداري وتشريع قواعد قانونية إدارية متى عرض على القاضي نزاع في ذلك. أي يحق للقاضي الإداري بسط يده وتشريع قواعد القانون الإداري وإرساء نظرية للقانون الإداري تبعا للميزات الثلاثة التي تخص القاعدة القانونية الإدارية التي ذكرناها.

الفرع الثالث: خصوصية القانون الإداري الجزائري.

يتساءل فقه القانون الإداري الجزائري هل القانون الإداري في الجزائر نسخة طبقا للأصل للقانون الإداري النظرية؟ أم أن له خصوصية تجعل له أصول ومناهج قد يختلف عنه؟

على المستوى الفقهي، تبرز في هذه الفكرة فرضيتين اثنتين مبدئيا؛ الأولى تؤكد على وجود نظرية أساسية للقانون الإداري ذي النشأة الفرنسية وما النظم القانونية المقارنة الا تقليدا عنها.

وفي تطبيق هذه الفرضية، يرى اتجاه فقهي أن القانون الإداري في الجزائر تطبيقا غير متوافق مع النظرية الفرنسية، حيث لا يلعب القاضي الإداري دوره الاجتهادي، لدواعي واسباب عديدة ذكرت في هذا الشأن (عدم التخصص القضائي - النظرة التواكلية للقاضي على التشريع والقضاء الفرنسي..). وبالتالي تزعزعت هذه الفرضية لصالح الفرضية الثانية.

حيث الفرضية الثانية، مفادها عدم التسليم بقضائية القانون الإداري مثل النظرية الأم، والرجوع الى النظرية التقليدية الداعية باختصاص المشرع فقط للقاعدة القانونية الإدارية، وعدم تدخل القاضي في ذلك.

الباحث يرى أنه يمكن اضافة فرضية ثالثة تعزز فكرة خصوصية القانون الإداري في الجزائر، دون الارتباط العقدي بنظرية القانون الإداري النظرية في فرنسا، وذلك انطلاقا من المرجعية القانونية الجزائرية أساسا.

من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية ——— أ. صالح جابر

حيث تنص المادة 171 من الدستور الجزائري الحالي لسنة 1996 المعدل: "... يمثل مجلس الدولة الهيئة لأعمال الجهات القضائية الإدارية.

تضمن المحكمة العليا ومجلس الدولة توحيد الاجتهاد القضائي في جميع أنحاء البلاد ويسهران على احترام القانون". فالنص الدستوري يدعو القاضي الإداري بتولي زمام الاجتهاد وتوحيده كأعلى نص قانوني.

وتبعا لنص المادة الثانية والعاشر من الدستور كذلك، يعتقد الباحث خصوصية للقانون الإداري الجزائري انطلاقا من اعتبار مبادئ الشريعة الاسلامية كمصدر للتشريع الجزائري ومنه القانون الإداري، وحيث تكون مبادئ الشريعة مصدرا له، يجد القاضي نفسه مستلها أدوات ومناهج القاضي الإداري في تاريخ الحضارة الاسلامية، حيث غني عن البيان خصوصية القضاء في الرؤية الاسلامية والتي تدعو في مضامينها الى اعتبار القاضي فقيها من حقه وضع النص الفقهي والتشريعي على النزاع المطروح أمامه، وهنا يمكن الكلام عن قضاء المظالم الذي تكلم عنه عديد الفقهاء في الجزائر¹⁶.

وبالتالي تنتفي والحال كذلك، قصور المرجعية للقانون الإداري في الجزائر على النظرية الفرنسية، والاكتفاء بتديد ما يقال لدى الفقه القانوني الإداري أن مصدر القانون الإداري الجزائري هو القانون الفرنسي، حتى لو كان عمليا عديد النصوص التشريعية مثل القواعد الإجرائية الإدارية وتوجهات الأحكام القضائية متوافقة مع التشريعات والاجتهادات القضائية الفرنسية، فليس هناك ما يدعو ويجبر المشرع والقاضي في الجزائر على الابقاء على هذه الحالة، وبالتالي عليه التحرر من ذلك، ولا تثريب عليه في ذلك.

المطلب الثاني : في المبررات العملية لتدخل القاضي الجزائري في تشريع القاعدة القانونية الإدارية.

بعد استعراض بعض المبررات النظرية في ضرورة تدخل القاضي الفاصل في المادة الإدارية لصناعة قواعد القانون الإداري، يمكن الاستئناس ببعض العوامل والمبررات التطبيقية الواقعية لتؤسس لنظرية قضائية القانون الإداري في الجزائر والعمل على تعزيزها، وذلك من خلال الموازنة بين شروط الترشح لعضوية البرلمان من جهة مه شروط تقلد وظيفة القضاء، ثم البحث في الممارسة القضائية ودور القاضي في بناء القواعد القانونية، وأخيرا التطرق لمسألة الأمن القانوني الإداري وعلاقته بالاجتهاد القضائي.

الفرع الأول: الموازنة في تولي الوظيفة بين البرلمان والقاضي في الجزائر.

الناظر للقاعدة القانونية عامة ومنها القاعدة القانونية الإدارية يجدها محتاجة إلى صياغة دقيقة وفنية وملاءمة للواقع السياسي والاجتماعي للأفراد والجماعات.

فصياغة القاعدة القانونية عملية ضرورية لترجمة جوهر القاعدة الأولية، وتحويلها إلى قواعد عملية صالحة للتطبيق، وهي تعتبر - الصياغة القانونية - عملية مادية لترجمة الفكرة القانونية، وتجسيدها في صورة قاعدة عامة ومجردة من خلال استخدام الأدوات اللغوية، وهي تجمع بين عنصرين أساسيين: العلم والمهارة؛ حيث يجب على كل مشتغل بالصياغة القانونية أن يكون عالماً بداية بمهارات وعلوم سن القواعد القانونية، وماهراً نهاية به باعتباره فناً من الفنون اللغوية.

ومن المنظور التطبيقي لصياغة القاعدة القانونية، فإنه يعني بالأساس الصياغة التشريعية؛ والتي تعبر عن صياغة التشريعات سواء أكانت رئيسية كالديساتير أو عادية كالتشريعات البرلمانية أو تنظيمية تضم مختلف القواعد التي تصدر عن السلطة التنفيذية.

ومسألة الاهتمام بالصياغة القانونية ليست فقط مسألة اهتمام بالجانب الشكلي و الاجرائي فحسب، بل هي أيضاً مدعاة إلى تطبيق دولة القانون والحق والحكم الراشد، وذلك من خلال سن تشريع جيد ومتطور، وفي منتهى الوضوح والدقة.

وأثر السلامة الصياغية للقاعدة القانونية لا تتأتى إلا من صائغ جيد للقاعدة القانونية، وفي هذا المقام يمكن التساؤل في مسألة الموازنة بين عضو البرلمان والقاضي من خلال المؤهلات التي يجوزها الطرفان ودورها في مدى وضع قاعدة قانونية سليمة ودقيقة تستجيب لما يسمى اليوم بفكرة الأمن القانوني؟ أي الموازنة بين شروط الترشح لتولي مهمة السلطة التشريعية في الجزائر لكل من المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة (أولاً) وشروط تولي مهمة القاضي مع المقارنة ببعض النظم المقارنة (ثانياً).

أولاً: شروط الترشح لعضوية السلطة التشريعية في الجزائر:

تختلف الأنظمة السياسية فيما بينها من حيث تكوين السلطة التشريعية، حيث بعضها يعتمد نظام المجلس الواحد مثل ما كان في الجزائر في دساتيرها لسنوات 1963، 1976، 1989، حيث يتم انتخاب كل أعضاءه في الغالب من طرف الشعب. وبعضها يعتمد نظام المجلسين، مثل النظام الجزائري الحالي بموجب دستور 1996. حيث ينتخب كل أعضاء أحد المجلسين من قبل الشعب،

من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية — أ. صالح جابر

أما المجلس الثاني ففي الغالب يتم اختيار أعضائه إما وراثية أو تعيينا أو بالانتخاب على درجتين¹⁷.

يتشكل البرلمان في الجزائر من غرفتين؛ وهما مجلس الأمة والمجلس الشعبي الوطني، له السيادة في اعداد القانون والتصويت عليه ورقابة عمل الحكومة حسب المادتين 112 و 113 من دستور 1996 المعدل والمتمم الحالي. وحسب المادة 120 من دستور 1996 الجزائري شروط قابلية الترشح لعضوية مجلس النواب ومجلس الأمة تتحدد بموجب القانون العضوي للانتخابات.

وبالرجوع الى القانون العضوي المتعلق بالانتخابات الجزائري رقم: 16-01 المؤرخ في: 25 اوت 2016، جاء النص على شروط الترشح لعضوية المجلس الشعبي الوطني في الفصل الثاني المعنون بالأحكام الخاصة بانتخاب اعضاء المجلس الشعبي الوطني، من المادة 84 منه الى 101. حيث بينت المادة 92 من القانون العضوي 16-01 شروط المترشح لعضوية المجلس الشعبي الوطني فيما يلي:

التمتع بالحقوق المدنية والسياسية ولا يوجد في احد حالات فقدان الاهلية، شرط السن؛ أي بلوغ سن 25 سنة على الاقل يوم الاقتراع، شرط التمتع بالجنسية الجزائرية، اثبات اداء او الاعفاء من الخدمة الوطنية، الا يكون محكوم عليه بحكم نهائي لارتكاب جناية او جنحة سالبة للحرية، شرط القيد في قائمة انتخابية، شرط الامتناع عن الترشح في اكثر من قائمة.

أما أعضاء مجلس الأمة، فانهم ينتخبون من بين أعضاء المجالس الشعبية الولائية والبلدية عن طريق الاقتراع غير المباشر مع ضرورة توافر شروط أقرها القانون العضوي 16-01 المتعلق بالانتخابات ومن بينها¹⁸: السن القانونية؛ بلوغ سن 35 سنة كاملة يوم الاقتراع، والا يكون محكوم عليه بحكم نهائي لارتكاب جناية او جنحة سالبة للحرية ولم يرد اعتباره، باستثناء الجرح العمدية.

في ظل الشروط السابقة لتولي عضوية السلطة التشريعية يمكننا ان نتساءل عن فعالية ونجاعة القاعدة القانونية التي هي من صميم اختصاصه مقارنة مع القاعدة القانونية التي يمكن ان تسنها السلطة القضائية.

فالدراسات الفقهية الدستورية تتكلم اليوم في قصور لدور البرلمان اليوم اتجاه تفوق لسلطة السلطة التنفيذية في سن ووضع القاعدة القانونية، وذلك نتيجة عدة عوامل، والتي من بينها مكانة الهيئة المكلفة بتشريع القاعدة القانونية وتراجعها عضويا وتمثليا. حيث لم تصبح المجالس التشريعية ذات قدسية، وخلق اجماع فقهي منذ سنة 1965 وهو تاريخ يعده البعض تاريخ انتشار الأزمة العالمية للبرلمانات، على تحقق ضعفها وتراجع مكانتها¹⁹.

ان النقااص العضوية والمتعلقة بتركيبة المجالس التشريعية عموما- والمجلس التشريعي الجزائري كمثال- تؤثر وبلا شك في عوار القاعدة القانونية المنشئة من قبله، وذلك بسبب المنافسة والتأثير على العملية التشريعية وفي جميع المراحل المقترنة بها، وتضييق الخناق على ممثلي الشعب في ذلك. حيث ضعف التركيبة العضوية ونقص الكفاءات في هذه المجالس له دور اساسي في تدني وتراجع الدور التشريعي لها، على اعتبار أن "قوة المؤسسة تقوم على قوة الرجال الذين يسيرونها"²⁰.

ثانيا: شروط تولي الوظيفة القضائية في الجزائر.

إن وظيفة القضاء مهمة شاقة وجميلة، ولما كان الذي يضطلع بها هو القاضي، كان ولا بد أن يكون اختياره قائما على شروط وضوابط دقيقة، تكفل للقضاء خيرة العناصر استعدادا لحمل المهمة الثقيلة والعظيمة القدر والمتمثلة في أمانة العدالة والقيام بأعبائها وتبعاتها²¹. وهذا ما أقره مشروع الإعلان العالمي لاستقلال القضاء الصادر في مونتريال سنة 1983 في نصوص مواده الموضحة لمعايير وضوابط اختيار القضاة الأكفاء²².

والناظر للنظام القانوني الجزائري في كيفية تولية القضاة لمهامهم يجده اختار أسلوب التعيين لا الانتخاب منذ الاستقلال، حيث تضمن الدستور الجزائري الحالي لسنة 1996 المعدل والمتمم فصلا بعنوان السلطة القضائية، تكلم فيه عنه من نص المادة 156 الى نص المادة 177. كما نصت المادة 165 من الدستور على ضمانات استقلال القاضي في أداء مهامه وهي خضوعه للقانون فحسب، كما نصت المادة 167 على مسؤولية القاضي امام المجلس الاعلى للقضاء. ونصت المادة 174 على ان يقرر المجلس الاعلى للقضاء طبقا للشروط التي يحددها القانون تعيين القضاة ونقلهم وسير سلمهم الوظيفي.

ولما كان القضاة في النظام القانوني الجزائري يعيّنون ولا ينتخبون، تعيّن فرض مجموعة شروط يستوجب توافرها في المرشح لمنصب القضاء على اعتبار أنه من المناصب ذات الصلة المباشرة بسيادة الدولة²³.

وتظهر أهمية تحديد شروط تولية القضاة من كونها تعمل على نحو فعال على تحديد صلاحية السلطة التنفيذية في اختيار من هم أصلح للقضاء، ذلك أن ترك أمر تعيين القضاة وفق الشروط التي تضعها السلطة التنفيذية يؤدي حتما إلى انتهاك صفة استقلال القضاء²⁴.

وطبقا للنصوص السارية المفعول في التشريع الجزائري فإن الشروط الواجب توافرها في

من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية — أ. صالح جابر

القاضي متمثلة في: الجنسية، السن، المؤهل العلمي، التمتع بالكفاءة البدنية، التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، حسن السيرة والسلوك، إثبات الوضعية القانونية تجاه الخدمة الوطنية²⁵.

فحسب المادة 3 من القانون العضوي 04-11 المتضمن القانون الاساسي للقضاء يعين القضاة في الجزائر بموجب مرسوم رئاسي بناء على اقتراح من وزير العدل وبعد مداولة المجلس الأعلى للقضاء.

والقاضي حتى يكتسب هذه الصفة عليه ان يكون طالبا قاضيا بعد مروره بمسابقة وتكوين متخصص في المدرسة العليا للقضاء.

وحسب المرسوم التنفيذي: 16-159 المؤرخ في: 30-05-2016 المحدد لتنظيم المدرسة العليا للقضاء وكيفيات سيرها وشروط الالتحاق بها ونظام الدراسة فيها وحقوق الطلبة القضاة وواجباتهم، تفتح مسابقة وطنية لتوظيف طلبة قضاة بموجب قرار من وزير العدل حسب المادة 25 منه.

ولقد حددت المادة 26 من المرسوم السالف الذكر شروط الالتحاق بالمدرسة وهي التالية ذكرها:

شرط السن: بلوغ سن 35 سنة على الأكثر، عند تاريخ المسابقة.
الشهادة العلمية: حصول المترشح على شهادة بكالوريا التعليم الثانوي، مع شهادة الليسانس في الحقوق او ما يعادلها.

شرط الكفاءة: توفر المترشح على شرطي الكفاءة البدنية والعقلية لممارسة وظيفة القضاء.

شرط التمتع بالحقوق المدنية والوطنية وحسن الخلق.

شرط اثبات الوضعية اتجاه الخدمة الوطنية.

تحقيق اداري للتأكد من مدى تمتع المترشح بحقوقه المدنية والوطنية وحسن الخلق.

وحسب المادة 30 و31 من المرسوم التنفيذي ذاته، تتحدد مدة التكوين القاعدي للطلبة القضاة بمدة أربع سنوات،، يشتمل على تكوين نظري وتكوين تطبيقي.

وحسب المواد 36 و37 و38 يمكن ان يستفيد القاضي من تكوين مستمر ومتخصص.

وحسب المادة 41 من القانون العضوي 04-11 المتعلق بالقانون الاساسي للقضاء، واستثناء يمكن تعيين بصفة مباشرة مستشارين بالمحكمة العليا أو مستشاري دولة بمجلس الدولة بناء على

اقترح من وزير العدل وبعد مداولة المجلس الاعلى للقضاء، حاملي دكتوراه دولة بدرجة استاذ تعليم عالي في الحقوق او الشريعة والقانون او العلوم المالية او الاقتصادية والتجارية والذين مارسوا فعليا لمدة عشر 10 سنوات على الاقل في الاختصاصات ذات الصلة بالميدان القضائي. وكذا المحامين المعتمدين لدى المحكمة العليا ومجلس الدولة الذين مارسوا فعليا لمدة عشر 10 سنوات على الاقل هذه الصفة.

أما في فرنسا؛ فقد أخذت منذ بداية القرن 19 بأسلوب اختيار القضاة من قبل السلطة التنفيذية، حيث وضع المشرع الفرنسي العديد من التشريعات المنظمة لذلك بدءا بالقانون الصادر بتاريخ 20-04-1810²⁶.

حيث اشترط المشرع الفرنسي لتولي وظيفة القاضي الالتحاق بتكوين متخصص نظري وتطبيقي في المدرسة الوطنية للقضاة، بعد اجراء مسابقة وطنية، ويشترط في من يريد الالتحاق بذات المدرسة الشروط التالية²⁷:

- التمتع بالجنسية الفرنسية منذ 5 سنوات على الأقل.
- التمتع بالأهلية المدنية الكاملة.
- ان يكون المترشح حاصلًا على شهادة الليسانس في الحقوق.
- ان يكون المترشح في وضعية قانونية تجاه قانون الخدمة العسكرية وتمتعا باللياقة البدنية والطبية اللازمة.
- أن لا يكون سن المترشح متجاوزا سن 27 سنة.
- ان يكون المترشح متمتعا بسمعة طيبة وأخلاق حسنة.

فبالإضافة الى التكوين النظري الذي يجب على الطالب القاضي تحصيله وخوضه في اطار المدرسة الوطنية للقضاة، يمارس هؤلاء الطلبة تكويننا عمليا وتطبيقا في مختلف المحاكم والمجالس كمساعدين فقط، بالإضافة الى ضرورة الاسهام في حلقات بحثية بقصد دراسة مشكلات قضائية، على سبيل المثال محاضرات في علم الاجرام والعقاب وطب الأمراض النفسية والعقلية، ومحاضرات في تطورات النشاط الإداري وقضائه، ومحاضرات في فن المحادثة والعلاقات الانسانية للقاضي.

من خلال ما تقدم نلاحظ هناك فرقا في المؤهل العلمي بين متولي الوظيفة القضائية والمترشح لعضوية البرلمان بغرفتيه، حيث لا يمكن أن نجد على المستوى العلمي للقاضي عدم توافر شهادة الليسانس في العلوم القانونية. أما بالنسبة لعضو البرلمان فإننا نجد من هو متحصل على شهادة

من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية ——— أ. صالح جابر

جامعية وذا خبرة ميدانية أحيانا في مجال وظيفي سواء أكان سياسيا أو اداريا أو فنيا، وقد نجد ما دون ذلك بكثير، وذلك لاعتبارات عدة تخص الشروط القانونية الواجب توافرها للمترشح البرلماني بداية، ومسألة فاعلية الأحزاب السياسية ومدى تبنيها لرؤية تدعيم وتعزيز السلطة التشريعية بكفاءات قادرة على بناء سلطة تشريعية قادرة على ممارسة دورها كما ينبغي.

وبالتالي نعود نطرح التساؤل الأول؛ في ظل الشروط المطلوبة لكل من عضو البرلمان والمترشح لوظيفة القضاء، من الطرف الأقدر على صناعة قاعدة قانونية ادارية سليمة ومقتربة الى حد الصوابية بدرجة أكثر دقة نظريا وعمليا؟

الفرع الثاني: الممارسة القضائية تدعو الى تدخل القاضي في تشريع القاعدة القانونية الإدارية.

ان النظر في مدى مقبولة ممارسة القاضي الفاصل في المادة الإدارية دوره الاجتهادي وتشريع قواعد ناظمة للسلوك الإداري في الجزائر، يراه الباحث مقبولة الى حد بعيد تبعا للمبررات النظرية التي ذكرت سابقا، ومن جهة أخرى تدخل القاضي حال رفع دعوى قضائية أمامه يبرر ذلك أيضا.

حيث مطلوب من القاضي حل النزاع القانوني المثار أمامه، وذلك اما بتطبيق نص قانوني يراه مؤهلا لذلك، واما في حال عدم وجود النص القانوني الإداري وسكوت المشرع الإداري في القضية المثارة أمامه، فالقاضي مطالب بالاجتهاد وابتداع الحل والذي قد يكون فرديا يخص الحالة المثارة أمامه فقط دون غيرها، وقد يكون حلا مبدئيا مقررا لمبدأ قانوني جديد يخص النزاع المثار وغيره، وهنا يظهر الدور الابتداعي للقاضي في إنشاء القاعدة القانونية الإدارية. حيث حل النزاع في الحالة الثانية - في سكوت المشرع الإداري - حتى لا يضع القاضي نفسه في مواجهة جرم انكار العدالة.

ويرى الباحث، أنه في الفرضيتين يظهر بجلاء الضرورة الواجبة في الابقاء على فكرة ونظرية قضائية القانون الإداري من جانب، حيث في الفرضية الاولى - حالة وجود النص القانوني الإداري - القاضي عند حكمه تبعا للنص، يعني ذلك تقدير القاضي ان النص القانوني يعد حلا للخصومة دون غيره، وهو في ذلك تقنيا حكم بتطبيق ذلك النص دون غيره، بمعنى أكثر دقة يعد القاضي الفاصل في المادة الإدارية حكما يقدر مدى قبول النص للتطبيق دون غيره، فهو ليس مجرد مطبق للنص القانوني كما يردد عديد فقهاء القانون الإداري وأحكام القضاء الإداري المقارن.

وفي الفرضية الثانية - سكوت المشرع الإداري - يجد القاضي نفسه اما مبتدعا لحل قضائي انفرادي أو مبتدع لمبدأ قانوني جديد من خلال تجسيد المبادئ القانونية العامة في قضائه.

كما أن التعديل الدستوري للدستور الجزائري لسنة 2016 الأخير، جاء في نص المادة 188 منه²⁸، على بآلية الدفع بعدم الدستورية أمام الجهات القضائية من خلال اخطار المجلس الدستوري بإحالة من المحكمة العليا أو مجلس الدولة عندما يدعى أحد أطراف الخصومة القضائية أمام جهة قضائية ما مخالفة قاعدة قانونية تشريعية لنص دستوري، حيث يمكن لمجلس الدولة إحالة الدفع الى المجلس الدستوري الذي يقضي في الأخير بدستورية أو عدم الدستورية للنص المستشكل عنه، حيث يرى الباحث أن هذا التعديل يعزز من مكانة ودور القاضي لدى مستوى مجلس الدولة في تشريع القواعد الإدارية، على اعتبار ان التعديل الأخير هذا خول له ان يكون حكماً في تقدير مدى جدية الدفع بعدم الدستورية، والتي تعني أساساً الحكم الأولي والمبدئي منه بعدم دستورية قاعدة ادارية معينة مع النص الدستوري. والحال كذلك يحق له ان يكون مشرعاً.

الفرع الثالث: دواعي الأمن القانوني الإداري مبرر لتفعيل دور القاضي التشريعي.

يعد الأمن القانوني من المبادئ القانونية الأكثر تداولاً اليوم في المجال القانوني والقضائي، لا سيما عند تقييم مسار وضع القاعدة القانونية، من قبل المشرع أو الاجتهاد القضائي²⁹، والباحث لا يريد الخوض في المفاهيم والمضامين للفكرة بقدر تقريب وجهة النظر بين العلاقة بين الأمن القانوني وتدخل القاضي لتشريع القاعدة القانونية الإدارية.

حيث يعد القانون الإداري قانون يربط علاقة بين طرفين ليسا على قدم المساواة في الغالب، الادارة العمومية من جهة والأفراد من جهة ثانية، ونظراً لما تتمتع به الادارة العمومية من امتيازات السلطة العامة ومن بينها اصدار القرارات الإدارية من جهتها بصفة انفرادية والتي قد تمس بمراكز قانونية محمية للأفراد - حالة القرارات الإدارية الضبطية - وحتى العقود الإدارية والتي قد تتفوق ارادة الادارة العمومية عن ارادة المتعامل معها - حالة الصفقات العمومية - في هذا المقام وازاء هذا الوضع و الاختلال في المركز القانوني للأفراد تظهر الحاجة ماسة لتطبيق مبادئ الأمن القانوني فمن معاني هذا المبدأ " احترام الحقوق المكتسبة، استقرار العلاقات التعاقدية والثبات النسبي للعلاقات القانونية، مبدأ عدم رجعية القوانين، واحترام التوقعات المشروعة، وعدم الفجائية ووضوح القاعدة القانونية³⁰. ولقد تكلم مجلس الدولة الفرنسي عن مبدأ الامن القانوني باعتباره ان يكون المواطنون دون كبير عناء، في مستوى تحديد ما هو مباح وما هو ممنوع من طرف، القانون المطبق، وللوصول الى هذه النتيجة، يتعين أن تكون القواعد المقررة واضحة، ومفهومة، والالتخضع في الزمان الى تغييرات متكررة أو غير متوقعة³¹.

من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية ——— أ. صالح جابر

وحيث تتعدى الادارة العمومية على المراكز القانونية للأفراد وحقوقه لا يجد هؤلاء غير القضاء سبيلا في حمايتهم وحماية حقوقهم. حيث تكريس الأمن القانوني في بعض مضامينه يستدعي تدخل القاضي استنادا لنصوص قانونية سابقة، كقواعد القانون الإداري المشرعة سلفا.

وفي اتجاه مقابل دعا بعض الفقه الحديث الى مسألة غاية في الأهمية، متعلقة بضرورة التحكم في الناحية الكمية للقواعد القانونية ومنع ما يسمى بتفشي ظاهرة " التضخم التشريعي "، لما قد يترتب عنها من عواقب وتعارضات واشكالات قضائية، حيث من معاني مبادئ الأمن القانوني الحديثة هذه الظاهرة، ولعل تدخل القاضي الإداري في تطبيقنا ما يتيح بلا شك من التخفيف من هذه الظاهرة وترك المجال له في سن قواعد القانون الإداري من خلال الحلول القضائية والاجتهادات، ما يبرر من ضرورة تفعيل وتعزيز مكانته ودوره في الحفاظ على الأمن القانوني الإداري وسن قواعد القانون الإداري...

الخاتمة:

- من خلال ما تقدم في هذه الورقة البحثية يمكن للباحث أن يصل الى النتائج التالية:
- التسليم بالمعوقات العديدة في وجه القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر عند قيامه بالاجتهاد القضائي وحل النزاعات الإدارية، مما قد يترتب عنه عدم فعالية الاجتهاد القضائي.
 - بعض المحاولات الفقهية تدعو الى التسليم بتراجع الدور القضائي في تشريع قواعد القانون الإداري، وضرورة تطبيق فكرة المصدرية التشريعية له واقصاء الفعل القضائي، تبعا لسكون القاضي الفاصل في المادة الإدارية - في الجزائر - وتبنيه للحلول التشريعية أو المقارنة الجاهزة. وهذا التوجه قد ينتقد لعدم وجود قواعد تمنع من اجتهاد القاضي وصناعته للمبادئ القانونية الإدارية.
 - فليس أمام القاضي الجزائري ما يمنعه من التشريع الإداري.
 - نقد مبدأ الفصل بين السلطات على اعتبار أنها اجتهاد فقهي وتبريري لواقع معين، مبرر أساسي لقضائية القانون الإداري، وشرعنة تدخل القاضي في التشريع.
 - لا يمكن التسليم بوجود نظرية وحيدة للقانون الإداري وفقط، حيث يمكن انهاء الالتزام العقدي بين القانون الإداري الفرنسي - النموذج - والقانون الإداري الجزائري - التطبيق - من خلال تتبع خصوصية النظام القانوني الجزائري في أصوله ومرجعياته وفلسفته.
 - الخلل العضوي في هيئتي البرلمان والقضاء من خلال شروط الترشح لعضوية البرلمان وعضو القضاء، يعزز ضرورة تدخل القاضي في صناعة وإنشاء قواعد القانون الإداري من خلال الموازنة بين العضوين في شروط الترشح.

- التدقيق في عمل القاضي في قضائه يدلل ويعزز دوره في ضرورة تولي صناعة قواعد القانون الإداري، باعتبار حكمه وقراره ما هو الا: اما حكم على صوابية قاعدة قانونية في فصل النزاع وذلك تقدير للقاعدة المعنية، واما استنباط حكم من المبادئ العامة الغير المكتوبة، وهو في هذا مؤسس لقواعد قانونية ادارية غير مكتوبة تنتقل في ما بعد الى نصوص مكتوبة، واما له ان يقضي وفقا لقواعد العدالة، فالقاضي في محكمته هو مطبق للقواعد القانونية ومشروع لها أيضا.

- من معاني الأمن القانوني الإداري وضوح وفعالية القواعد القانونية الإدارية، والاجتهاد القضائي له دور محوري ورسمي في الحفاظ على الأمن القانوني واستقرار المراكز القانونية فضلا عن تشريع ما يحقق ذلك عند اللزوم.

من خلال كل النتائج السابقة يمكن للباحث التقدم بالتوصيات التالية:

- من الناحية الفقهية؛ اعادة النظر في تراث وواقع نظرية الفصل بين السلطات، وكذلك في خصوصيات القانون الإداري الجزائري.

- دعم دور مجلس الدولة الجزائري في الاجتهاد القضائي ونشره باستمرار للإثراء، وتعديل بعض اختصاصاته وتخفيف الأعباء القضائية بما يتيح له التفرغ الى اختصاصه الأصيل في صناعة نظرية قانون اداري جزائرية أصيلة متلاءمة مع الخصوصيات ومنفتحة على النظريات المقارنة.

- تعزيز دور الغرف المجتمعة في مجلس الدولة الجزائري في الاجتهاد القضائي ومراجعتها، من خلال الاهتمام أكثر بنظامها القانوني وفعاليتها التطبيقية...

- الحواشي والإحالات

- 1 - انظر: " القانون الإداري في الجزائر: قضائي أم تشريعي؟ "، عصام نجاح، وناس يحي، مجلة الحقيقة، جامعة أحمد درارية أدرار الجزائر، ع 33، جوان 2015، ص 5 وما بعدها.
 - 2 - انظر: " هل فقد (الفقدان) القضاء الاداري طابعة الاجتهادي؟ "، عبد الكريم بودريوة، المجلة الأكاديمية للبحث القانوني، مجلد 13، ع 01، 2016، جامعة عبد الرحمن ميرة بجاية الجزائر، ص 71 وما بعدها.
 - 3 - انظر: المرجع نفسه، ص 82.
 - 4- Voir: G.Vedel: Le Droit adm peut il être indifinement jurisprudentiel ? ECDE, 1979-1980, n 31.
 - 5- Voir. Kelsen, Hans. General theory of law and state. Translated by Anders Wedberg. New York., 1961.p 269.
 - Steven G, Calabresi and SaiKrishna, B. PraKash, " President s Power to Execute the Law ", Yale Law journal, n 104, Decembre 1994, p 544.⁵
 - 6- Eric Gojosso: Léncadrement juridique du pouvoir selon Montesquieu, revue Française de droit con, PUF, n 71 , 2007, p 500 et
- نقلا عن: " الصلاحيات التشريعية لرئيس الجمهورية "، لوشن دلال، رسالة دكتوراة كلية الحقوق والعلوم السياسية
- من منع ويمنع القاضي الفاصل في المادة الإدارية في الجزائر من صناعة القاعدة القانونية الإدارية ——— أ. صالح جابر

- جامعة باتنة، ص 27 .
- 7- Carré De Mallberg, Contribution à la théorie générale de l'état. Tome 2, chap 17: De la séparation des Fonctions entre des organes distincts, Dalloz, 2004, p 12-13.
- 8- Kelsen, Hans: Op cit, p 272-273
- 9- Kelsen, Hans: Op cit, p 272-273
- 10 Kelsen, Hans: p 270
- 11 - انظر: هانز كلسن، المرجع نفسه، ص 282 .
- 12- Carré, De Melberg, Contribution à la théorie générale de l'état. Tome 2, chap 17: De la séparation des Fonctions entre des organes distincts, Dalloz, 2004, p 49
- 13- Carré de Melberg, op cit, p 108, 142.
- 14 - "ذاتية القانون الإداري الموازنة بين السلطة والحرية"، سامح محمد كامل، رسالة دكتوراة كلية الحقوق جامعة القاهرة، ص 61.
- 15 - مذاهب المحكمة الإدارية العليا في الرقابة والتفسير والابتداع، محمد عصفور، دون دار نشر، ج 1، 1957، ص 340.
- 16 - تنص المادة 02 من دستور 1996 المعدل: "الاسلام ين الدولة". وتنص المادة 10 منه: "لا يجوز للمؤسسات أن تقوم بما يأتي: ... السلوك المخالف للخلق الاسلامي وقيم ثورة نوفمبر".
- وفي قضاء المظالم انظر على سبيل المثال: محمد الصغير بعلي، الوسيط في المنازعات الادارية، دار المعرفة عنابة الجزائر.
- 17 - انظر: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، سعيد بوالشعير، د م د، ج 2، ط 5، 2003، ص 19-20.
- 18 - انظر: المادة 111 من ق ع رقم: 01-16 المتعلق بالانتخابات.
- 19 - Voir - Jacques -Yvan Morin, les Droits Fondamentaux, Actes des 1ère Journées Scientifiques du Réseau Droits Fondamentaux de « l'AUEPFL - UREF » Tenues à « Tunis » du 9 au 12 Octobre 1996, Ed Bruylant, Bruxelles, 1997, P 440 et S.
- نقلا عن: "تدرج المعايير القانونية في النظام القانوني الجزائري"، رابحي أحسن، رسالة دكتوراة، معهد الحقوق بن عكنون جامعة الجزائر، 2005-2006، ص 261
- 20 - المرجع نفسه، رابحي احسن، ص 261.
- 21 - انظر: التنظيم القضائي الجزائري، حسين طاهري، دار هومة، الجزائر، د.ط، 2007، ص 54.
- 22 - انظر: نصوص المواد من 9 الى 12 من مشروع الاعلان العالمي لاستقلال القضاء الصادر في مونتريال سنة 1983: انعزال وعزل القاضي في الفقه الإسلامي وقانون السلطة القضائية - دراسة مقارنة، رشدي شحاته أبو زيد، مكتبة الوفاء القانونية، الاسكندرية، ط 1، 2010، ص ص 84، 85.
- 23 - النظام القضائي الجزائري، عمار بوضياف دار ربحانة، الجزائر، ط 1، 2003، ص 46.
- 24 - المرجع نفسه، ص 46.
- 25 - انظر: استقلالية القضاء وسيادة القانون في ضوء التشريع الجزائري والممارسات، عبد الحفيظ بن عبيدة، منشورات بغداد، الجزائر، ص 84، 85.
- 26- CHEVALLIER Delphine, l'élaboration historique du principe de séparation de la juridiction administrative et de l'administration active, thèse de doctorat, Dalloz, Paris, 1932, p 163.
- 27 - انظر: قانون المدرسة الوطنية للقضاء.
- 28 - انظر المادة: 188 من دستور 1996 الجزائري المعدل والمتمم.

29 - انظر: مبدأ الأمن القانوني وضرورة الأمن القضائي، عبد المجيد غميحة، ندوة الودادية الحسنية للقضاة المؤتمر الثالث عشر للمجموعة الافريقية للاتحاد العالمي للقضاة، الدار البيضاء 2008/03/28، ص 04، 05.

30 - انظر: المرجع نفسه، عبد المجيد غميحة،

31 - انظر التقرير العام لمجلس الدولة الفرنسي لسنة 2006.



Who prevents and prevents the judge who is the decision maker in the administrative article in Algeria, to build the administrative rule

By: Salah Djaber

Batna 1 University & Eloued University



Abstract:

It is understood that administrative law is one of the branches of public law, it is oriented mainly towards the organization of administrative behavior and the organization of the legal relationship between the public administration and individuals in similar and also in the ordinary cases or in case of conflict by applying the rules of administrative law, these rules were built using the efforts of the French Council of State and for this it is called the administrative law theory of judicial law.

Given the adoption of dual judicial organs in the Algerian judicial system, it has established a State Council in parallel with administrative courts.

After the 1996 Constitution, a legal and doctrinal debate was started on the nature of Algerian administrative law, is it compatible with French administrative law? And this will confirm its judicial nature, given that the Algerian judicial reality does not comply with the administrative law in Algeria because of several factors and constraints, or if it has its own specificity where the researcher asks the following question: Who prevents and prevented the judge who is the decision maker in the administrative article in Algeria from building the administrative rule that conforms with an Algerian vision and not to that of France?

Key words: Algerian administrative law- French administrative law-administrative justice.



الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية مستحدثة للتفريد العقابي في التشريع الجزائري وفقا لقانون 01/18

بقلم

سعاد خلوط (*) د. عبد المجيد لخذاري (**)



ملخص

تبت مختلف التشريعات الجنائية أنظمة مستحدثة بديلة عن العقوبة السالبة للحرية من بينها نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية مستحدثة للتفريد العقابي، الذي ظهر كنتيجة عن السلبات التي أفرزها الحبس قصير المدة، والغاية من هذا النظام هو تفادي سلبياتها وما انجر عنها من مساوئ سواء على المستوى الاقتصادي للدولة والمحكوم عليه من الجانب الاجتماعي والنفسي خاصة، وهو ما جعل السياسة العقابية تتجه إلى أنظمة حديثة من شأنها أن تحقق الغرض الذي تسعى إليه ألا وهو الإصلاح والتأهيل من جهة وتقليص معدل الجريمة من جهة أخرى، وهو النظام الذي تبناه المشرع الجزائري في تعديله الأخير لقانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين قانون 01/18 المؤرخ في: 30 جانفي 2018 كآلية مستحدثة للتفريد العقابي.

الكلمات المفتاحية: الوضع تحت المراقبة الإلكترونية، التفريد العقابي، المشرع الجزائري.

المقدمة

إذا كان الهدف من توقيع العقاب هو تحقيق الردع العام والخاص، واقتصاص حق المجتمع والمجني عليه من جراء الجريمة التي أضرت بهم تحقيقا للمصلحة العامة، وذلك بتقرير عقوبات سالبة للحرية، غير أن الاتجاهات الحديثة للعقاب يتجه إلى تحقيق غايات أخرى وهي إصلاح وتأهيل الجاني وهو الدور المنوط بالعقوبة حديثا، وهو ما نتج عنه تبني السياسات العقابية أنظمة

(*) باحثة في مرحلة الدكتوراه - تخصص: علم الإجرام وسياسة جنائية - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة خنشلة. souaad.khellout@gmail.com

(**) أستاذ محاضر "أ"، بقسم الحقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة خنشلة.

madjiddoc2@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/03/02 تاريخ القبول: 2018/06/07

مستحدثة لتفريد العقوبة من شأنها تفادي سلبيات العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، والتي أثبتت التجارب الميدانية عدم فعاليتها وتأثيرها السلبي على المحكوم عليه، ودورها كذلك في تفاقم الظاهرة الإجرامية، وعدم تحقيقها لأغراض السياسة العقابية ومن بين هذه الأنظمة الحديثة نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية والذي كان وليد التطور التكنولوجي الذي عرفه العالم، الذي مس كذلك جهاز العدالة لمحاولة عصرنتها بالصورة التي قد تحقق أهداف السياسة العقابية وهو النظام الذي تبناه المشرع الجزائري مؤخرًا في القانون رقم: 18-01 المؤرخ في 30 جانفي 2018 المتمم للقانون رقم: 05-04 المؤرخ في: 06 فيفري 2005 المتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.

ويكتسي هذا الموضوع أهمية بالنظر إلى حداثة نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية مستحدثة لتفريد العقوبة ومدى تحقيقها لهدف السياسة العقابية لاسيما الإصلاح والتأهيل وانطلاقاً من ذلك نطرح الإشكالية التالية:

إلى أي مدى يمكن القول أن نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية مستحدثة لتفريد العقابي يحقق أغراض السياسة العقابية لاسيما الإصلاح والتأهيل؟

وقد اعتمدنا لدراسة هذا الموضوع على المنهج الوصفي لغرض حصر مختلف النصوص القانونية التي تُعرف بهذا النظام وتحدد آلياته، والمنهج التاريخي عند التعرض إلى نشأته، والمنهج الاستقرائي بغرض استقراء مختلف النصوص المنظمة لهذا النظام من شروط وإجراءات تطبيقه وتحليلها، وما يترتب عليه من آثار، كما تم الاستعانة بالمنهج المقارن بهدف الاستفادة من تجارب التشريعات التي سبقتنا إلى هذا النظام.

وللإجابة عن الإشكالية المطروحة نتطرق إلى المحاور التالية :

المحور الأول: مفهوم نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية.

المحور الثاني: النظام القانوني للوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية لتفريد العقابي.

المحور الأول: مفهوم نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية.

يعد نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية نظاماً مستحدثاً بديلاً عن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، لذا نحاول في هذا المحور التعريف بهذا النظام ثم التطرق إلى نشأته وكذا موقف الفقه منه.

أولاً: تعريف نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية :

تعددت المصطلحات التي تعبر عن فكرة المراقبة الإلكترونية كوسيلة حديثة لتنفيذ العقوبة السالبة للحرية، وهي وإن كانت متباينة في عباراتها إلا أنها كلها تشير إلى مضمون واحد، ومن ذلك

الحبس المنزلي وكذلك المراقبة الإلكترونية¹.

وينطوي هذا النظام على " إلتزام المحكوم عليه بالتواجد في محل إقامته خلال أوقات محددة، ويتم مراقبته عن طريق جهاز إلكتروني يشبه السوار يتم تثبيته في معصمه، ومن هنا جاءت تسمية هذا النظام بالسوار الإلكتروني، وهو المصطلح الذي يعتمد عليه بعض مفكري علم العقاب²، من هنا فإذا تجاوز حدود معينة مفروضة عليه تعطي إشارات لاسلكية لإدارة المراقبة أو شرطة الحي الذي يسكنه³.

كما عُرِف نظام المراقبة الإلكترونية على أنه " نظام يقوم على ترك المحكوم عليه بعقوبة سالبة قصيرة طليقا في الوسط الحر مع إخضاعه لعدد من الإلتزامات، ومراقبته إلكترونيا عن بعد"⁴، ونشير هنا إلى اتفاق كل التعاريف على أنها طريقة مبتكرة بديلة عن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، وفيها يخضع المحكوم عليه لمراقبة إلكترونية، وإن كانت بعض التعريفات لم تُورد أن مثل هذا النظام يطبق فقط على العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة والتي تكون فيها برامج الإصلاح المتبعة داخل المؤسسات العقابية غير فعالة لقصر المدة وبالتالي سلبها أكثر من إيجابياتها.

وتستعمل المراقبة الإلكترونية في العديد من الدول التي تنتهج سياسة جنائية حديثة تهدف إلى الحد من توقيع عقوبة السجن، وتستعمل المراقبة الإلكترونية في هذه الدول في واحدة أو أكثر من الوظائف الآتية⁵:

- * خلال مرحلة ما قبل المحاكمة كإجراء من الإجراءات الجنائية.
 - * كإجراء من إجراءات تعليق تنفيذ عقوبة السجن.
 - * كعقوبة قائمة بذاتها.
 - * تدخل كعقوبة ضمن عقوبات أخرى.
 - * كإجراء يسبق إخلاء السبيل النهائي.
 - * كإجراء من إجراءات إخلاء السبيل المشروط من السجن قبل انتهاء مدة العقوبة.
- أما المشرع الجزائري فقد عرف نظام المراقبة الإلكترونية على أنه "إجراء يسمح بقضاء المحكوم عليه كل العقوبة أو جزء منها خارج المؤسسة العقابية، ويتمثل الوضع تحت المراقبة الإلكترونية في حمل المحكوم عليه طيلة المدة المذكورة في المادة 150 مكررا لسوار إلكتروني يسمح بمعرفة تواجده في مكان تحديد الإقامة، المبين في مقرر الوضع الصادر عن قاضي تطبيق العقوبات"⁶.
- وما يمكن ملاحظته على أحكام المادة السالفة الذكر، نجد أن المشرع الجزائري لم يقصر نطاق تطبيق نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية على المحكوم عليه غير المحبوس حيث يمكن تطبيقها في حالة ما إذا قضى المحكوم عليه مدة، وإن كانت طويلة المدى من المدة المتبقية من العقوبة التي حددها النص القانوني الذي سيأتي بيانه في المحور الثاني.

ثانيا: نشأة نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية :

تم إدخال نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية في التشريعات العقابية لأول مرة في الولايات المتحدة الأمريكية تحت تسمية *monitoring_electronique*، من طرف الدكتور Ralph_schwitzgehel سنة 1971 في مدينة bunkers، وطبق أول مرة سنة 1971 كبديل عن الحرية المراقبة وكأحد التزامات الإفراج المشروط، كما طبق كبديل عن الحبس المؤقت 71987، ثم انتقل العمل به إلى أوروبا، والبداية كانت في إنجلترا سنة 1989، ثم السويد سنة 1994، هولندا في عام 1996، وبلجيكا سنة 81998.

أما في فرنسا⁹ فإن فكرة المراقبة الإلكترونية كبديل لعقوبة الحبس وكأداة لمكافحة العود طرحت لأول مرة ضمن التقرير البرلماني الذي قدمه النائب الفرنسي "جلبير بونميسون سنة 1989 المتعلق بتطوير وعصرنة المؤسسات العقابية، ثم بعده تقرير النائب "كبنال" المتعلق بتعزيز الوقاية ضد العود سنة 1995، حيث اقترحت المراقبة الإلكترونية كحل أمثل لمشكلة اكتظاظ السجون ووسيلة فعالة للوقاية من العود، غير أن المشرع الفرنسي لم يأخذ بها إلا بالقانون الصادر في 30 ديسمبر 1996 المتعلق بالحبس المؤقت، ولكن كإجراء بديل لهذا الأخير، وفي سنة 1997 أصدر المشرع القانون 1159-97 المؤرخ في 19 ديسمبر من نفس السنة، والذي أدرج فيه أحكام هذا النظام في قانون الإجراءات الجزائية باعتبارها وسيلة لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية.

وقد أدرجت أحكامه¹⁰ في المواد من 7-723 إلى 14-727 وقد عدلت نصوصه بموجب القانون رقم: 2002-1138 المؤرخ في 09 سبتمبر 2002 والقانون رقم: 2004-204 المؤرخ في 09 مارس 2004 وقد حظي هذا النظام بتنظيم تشريعي متكامل، ونشير هنا أن آخر تعديل لأحكام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية¹¹ كان بمقتضى القانون رقم: 2014-896 المؤرخ في: 15 أوت 2014، وتناولها المشرع الفرنسي من المادة 7-723 إلى 13-723-1.

أما في التشريع الجزائري فقد أدخل لأول مرة في الأمر رقم: 15-02 المؤرخ في 23 جويلية 2015 المعدل والمتمم لقانون الإجراءات الجزائية كإجراء من إجراءات الرقابة على التزام المتهم بتدابير الرقابة القضائية المنصوص عليها في المادة 125 مكرر¹²، وكبديل مستحدث عن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة في القانون رقم: 18-01 المؤرخ في 30 جانفي 2018 المتمم للقانون رقم: 05-04 المؤرخ في: 06 فيفري 2005 المتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين¹³.

ثالثا: موقف الفقه من نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية للتفريد العقابي:

اختلف الفقه بشأن نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كبديل عن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة بين مؤيد ومعارض ولكل من الفريقين مبرراته وهو ما سيأتي بيانه:

1- الفريق المؤيد لنظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية للتفريد العقابي:

يرى هذا الفريق أن هذا النظام يعتبر عقوبة لكن بشكل مبتكر ويحقق أغراضها، لاسيما الردع والتأهيل ويقوم على أساس الثقة بالمحكوم عليه وإبقائه بوسطه الطبيعي ألا وهو المجتمع، وإبعاده عن الوحدة والعزل والانقطاع¹⁴، كما أنه يسمح له بأن يصبح جزءا فاعلا في تنفيذ عقوبته¹⁵، ويترتب على تطبيقه مزايا عدة من بينها تفادي العود إلى الجريمة، والقضاء على مشكلة اكتظاظ السجون وكذا تقليص النفقات على ميزانية الدولة¹⁶.

2- الفريق المعارض لنظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية للتفريد العقابي:

يرى هذا الفريق أن هذا التدبير من شأنه أن يؤدي إلى تآكل العقوبة ويفقدها مضمونها وأهدافها¹⁷ فكثيرون يرون أن السجن في البيت لا يمثل سلبا للحرية ومن ثم فإنه لا يجسد صورة العقوبة الزاجرة التي تحقق الأمل والحرمان¹⁸ إضافة إلى أن هذا النظام لا يحقق مبدأ رد المجتمع إزاء الجريمة فالمعنى الحقيقي للعقوبة لا يحققه هذا النظام، كما لا يمكن توسيع نطاق تطبيقه، لأنه من الصعوبة بمكان إيجاد أشخاص يتمتعون باستقرار نفسي قادرين على ممارسة هذه الحرية المزيفة¹⁹، كما أن تنفيذ العقوبة بالبيت يعتبر مساسا بحرمة المنزل وهو حق من الحقوق الأساسية للفرد²⁰ والبعض انتقد هذا النظام على أساس أنه يعتبر تكليف إضافي على المحكوم عليه كما أنه قد يتعارض والنظام والأمن العام، إضافة إلى أنه قد يتعارض وحماية الأدلة والشهود إذا كان للمحكوم عليه علاقة بقضية تستدعي ضرورة المحافظة على الأدلة والشهود²¹.

المحور الثاني: النظام القانوني للوضع تحت المراقبة الإلكترونية**كآلية للتفريد العقابي**

الوضع تحت المراقبة الإلكترونية إجراء أدخله المشرع الجزائري كآلية مستحدثة للتفريد العقابي في القانون رقم 18-01 السالف الذكر، ليكون بديلا عن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، ولمعرفة النظام القانوني لهذا الإجراء لابد من التطرق إلى شروطه وآلياته وكذا الإجراءات المتبعة لتقريره وما يترتب عليه من آثار وهو ما سيأتي بيانه تبعا.

أولا: شروط وآليات الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية للتفريد العقابي

لتنفيذ الوضع تحت المراقبة الإلكترونية لابد من توافر شروط وآليات لتطبيقه.

1- شروط الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية للتفريد العقابي

لتطبيق نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية، لا بد من توافر شروط سواء المتعلقة بالمحكوم عليه وبالعقوبة والحكم والجهة المختصة بتقريره.

أ- الشروط المتعلقة بالمحكوم عليه: حتى ينفذ هذا النظام لا بد من توافر جملة من الشروط في المحكوم عليه نوردتها فيما يلي:

* إن تنفيذ العقوبة بأسلوب الوضع تحت المراقبة الإلكترونية يمكن أن يتعلق بالبالغين وكذلك الأحداث²²، حيث يشمل تطبيق هذا النظام جميع المحكومين عليهم، وهو ما يستشف من نص المادة 150 مكرر من قانون 18-01 السالف الذكر²³، وكذا المادة 150 مكرر² التي اشترطت موافقة ولي القاصر على الوضع تحت المراقبة الإلكترونية²⁴ بشرط أن يكون سن الحدث يتراوح بين 13 سنة و18 سنة²⁵، وهو نفس الشرط الذي اشترطه المشرع الفرنسي في المادة 723 فقرة²⁶، 267 غير أن أغلب التشريعات التي أخذت بهذا النظام وضعت الحد الأدنى لسن الخاضع للنظام مثلا المشرع الإنجليزي حدده بثمانية عشرة سنة والمشرع الاسكتلندي حدده بستة عشرة سنة²⁷.

* أن يكون للمحكوم عليه مقر سكن أو إقامة ثابت، ويمكن القول أنه بمفهوم المخالفة؛ لا ينفذ هذا النظام على المحكوم عليه الذي ليس لديه محل إقامة ثابت.

* أن لا يُضّر حمل السوار الإلكتروني بصحته²⁸، وهنا يتطلب إرفاق ملف المحكوم عليه بشهادة طبية²⁹، بالرغم أن المشرع الجزائري لم يشر إلى ذلك.

* موافقة المحكوم عليه أو ممثله القانوني إذا كان المحكوم عليه قاصرا.

* أن يسدد المعني مبالغ الغرامات المحكوم بها عليه.

* أن يظهر المحكوم عليه ضمانات الاستقامة، كما يؤخذ بعين الاعتبار عند الوضع تحت المراقبة الإلكتروني الظروف العائلية للمحكوم عليه أو متابعتة لعلاج طبي أو نشاط مهني أو دراسي أو تكويني³⁰.

وعليه يمكن القول أن المشرع الجزائري في هذا النظام لم يشترط أن يكون المحكوم عليه غير مسبق قضائيا كما هو الشأن بالنسبة لعقوبة العمل للنفع العام طبقا للمادة 5 مكرر³¹.

ب- الشروط المتعلقة بالعقوبة:

لا بد من توافر مجموعة من الشروط في العقوبة المحكوم بها حتى ينفذ هذا النظام نوردتها فيما يلي:

* أن تكون العقوبة سالبة للحرية³²، وعليه فلا يطبق هذا النظام على عقوبات أخرى كالغرامة³³ إلا إذا استحال على المحكوم عليه دفع الغرامة، فتصبح بذلك عقوبة سالبة للحرية، وبالتالي يتسع

الوضع تحت المراقبة الإلكترونية ... _____ سعاد خلوط، د. عبد المجيد لخذاري

المجال لتطبيق هذا النظام³⁴، وهنا نطرح التساؤل عن إمكانية تطبيق هذا النظام في هذه الحالة في التشريع الجزائري؟ لأن المشرع الجزائري لم يشر إلى ذلك.

* أن تكون مدة العقوبة المحكوم بها لا تتجاوز 3 سنوات أو في حالة ما إذا كانت العقوبة المتبقية لا تتجاوز هذه المدة³⁵ أما المشرع الفرنسي فقد حدد مدة العقوبة المحكوم بها أو المتبقية بأن لا تتجاوز السنتين، وهو ما نصت عليه المادة 723-7 من قانون الإجراءات الجزائية الفرنسي³⁶، وعليه فإن نظام الوضع تحت المراقبة يطبق فقط على العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة.

ج- الشروط المتعلقة بالجهة القضائية المختصة بتقريره والإشراف عليه:

يمثل إشراف السلطة القضائية على تنفيذ العقوبات بما فيها المراقبة الإلكترونية ضرورة وضمانة جوهرية لحقوق المحكوم عليهم بها، سيما أن هذا النظام ينطوي على تدخل كبير في الحياة الخاصة للأشخاص الخاضعين له، وبهذا فإن إشراف القضاء يكفل التدخل بالقدر الضروري اللازم لتنفيذ المراقبة الإلكترونية دون مساس بالحد الأدنى للحقوق والحريات الأساسية واجبة الاحترام مهما كانت الظروف والأحوال³⁷، لذا أسند المشرع الجزائري مهمة تقرير هذا النظام والإشراف عليه إلى قاضي تطبيق العقوبات هو ما يستشف من نص المادة 150 مكرر 1 من القانون السالف الذكر³⁸.

د- الشروط المتعلقة بالحكم: حتى يطبق الوضع تحت المراقبة الإلكترونية لا بد أن يكون الحكم نهائي وهو شرط أورده المشرع الجزائري في المادة 150 مكرر 393.

هـ- الشروط المادية والتقنية: المشرع الجزائري وفي أحكام قانون 18-01 السالف الذكر لم يتطرق إلى الشروط المادية والتقنية وما يتطلبه الوضع تحت المراقبة الإلكترونية من مستلزمات سوى نصه على وضع سوار إلكتروني⁴⁰، والمراقبة عن طريق الهاتف كما سيأتي بيانه⁴¹، في انتظار صدور التنظيم الذي قد يحدد المستلزمات المادية والتقنية لتنفيذ الوضع تحت المراقبة الإلكترونية. وعلى العموم فإنه يستلزم لتطبيق الوضع تحت المراقبة الإلكترونية ما يلي:

* أن يكون للمحكوم عليه مقر سكن أو إقامة ثابت كما سبق وأن أشرنا وهو ما يستشف من نص المادة 150 مكرر 3 من القانون 18-4201، ويحدد قاضي تطبيق العقوبات محل الإقامة سواء أكان خاصا بالمحكوم عليه أو غيره وفي هذه الحالة يجب الحصول على موافقة المالك لإتباع إجراءات المراقبة الإلكترونية، وكذلك الأمر إذا كان السكن مشتركا أما إذا كان محل الإقامة من الأماكن العمومية فلا يشترط الرضا⁴³.

وبمفهوم المخالفة لا ينفذ هذا النظام على المحكوم عليه الذي ليس لديه محل إقامة ثابت

والإشكالية التي سنطرحها في هذا المجال، فهل يشترط أن تكون إقامة المحكوم عليه بدائرة تواجد المؤسسة العقابية ليسهل متابعته أم أنه لا يشترط ذلك، مما قد يصعب في تنفيذ ومتابعة تنفيذ العقوبة؟ وهو ما سنجيب عنه في العناصر الموالية.

* أن يكون محل الإقامة مزود بخط هاتفي مخصص لتنفيذ هذا النظام وذلك لاستقبال المكالمات الهاتفية المتعلقة بالمراقبة الإلكترونية⁴⁴.

* وجوب وجود جهاز الإرسال الصغير:

وحجمه يماثل علبة السجائر ويزن حوالي 100 غرام إلى 142 غرام ويتم تقديمه في صورة طوق، يتم وضعه إما في معصم اليد أو في كعب القدم للشخص الذي تتم مراقبته والذي ينقل ترميز "كودات" وإشارات مستمرة في مدى 50 إلى 70 متر⁴⁵، بمجرد تحطيم المحكوم عليه للحيز الزمني والمكاني المحدد له كأن تتم برمجته على مساحة خمسة وتسعون متر مربع (مساحة المنزل) وخلال مدة أربع عشرة ساعة، من الساعة مساءً إلى الثامنة صباحاً من اليوم الموالي (طيلة الليل مثلاً)، وقد يكون هذا السوار مصحوباً بجهاز آخر يشبه الصندوق يتم تثبيته في محل الإقامة، مما يستلزم دورياً شحنه بالكهرباء لضمان عدم توقفه عن العمل، وللإشارة لا يسمح باستعمال هذا الجهاز لأغراض أخرى غير المراقبة المفروضة بصفة قانونية وعن طريق سلطة قضائية⁴⁶.

* جهاز استقبال مزود ببرامج وتقنيات:

وهو الجهاز الثاني من حيث الأهمية لتنفيذ المراقبة الإلكترونية، ويتمثل عادة في جهاز كومبيوتر مركزي بالإضافة إلى أجهزة ومعدات إلكترونية أخرى ثانوية يتم ربطها به، عادة ما يكون منصباً في الإدارة العقابية، يشرف على استعماله أعوان مؤهلون فينيا، ويتوجب بالضرورة أن يكون هذا الكومبيوتر مزود ببرامج وتقنيات تسمح له بالتواصل مع السوار الإلكتروني والتقاط الإشارات المرسله منه كتقنية (GPS) للبحث وتحديد الأماكن عبر الأقمار الصناعية⁴⁷.

2- آليات الوضع تحت المراقبة الإلكترونية:

بالإضافة إلى الشروط السالفة الذكر، فإنه لتنفيذ نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية لابد من إتباع آليات تختلف من دولة إلى أخرى وهي ثلاث آليات نوردتها فيما يلي.

أ- المراقبة الإلكترونية بطريقة التحقق من الصوت: تقوم هذه الآلية على فكرة تخزين بصمة صوت الخاضع للمراقبة على جهاز كومبيوتر مركزي في مركز المراقبة على أن يقوم الخاضع للمراقبة بالاتصال هاتفياً من منزله أو من المكان المحدد لإقامته بمركز المراقبة على فترات زمنية متتابعة ليقوم الكومبيوتر المركزي بمركز المراقبة بمقارنة بصمة صوت المتصل مع بصمة الصوت الأصلية

للخاضع لهذا النظام والمسجلة قبل بداية التطبيق بالكمبيوتر المركزي، كما يقوم الكمبيوتر المركزي كذلك برصد رقم الهاتف الذي يستخدمه الخاضع لهذا النظام في الاتصال كذلك بالخاضع للمراقبة تليفونيا خلال فترات متقطعة للتأكد من تواجده داخل محل إقامته أو المكان المحدد لإقامته، وفي حالة عدم مطابقة بصمة صوت المتصل لبصمة الصوت الأصلية المسجلة على الكمبيوتر المركزي الخاضع لهذا النظام أو قيامه باستخدام تليفون آخر في الاتصال في الأوقات المحددة له فيها بالبقاء في المنزل وفي المكان المحدد لتنفيذ الحبس المنزلي، يقوم الكمبيوتر المركزي بإثبات مخالفته لقواعد تطبيق النظام، ومن الدول التي تستخدم هذه الوسيلة الولايات المتحدة الأمريكية وبلغاريا وإنجلترا⁴⁸.

ب- المراقبة الإلكترونية بطريقة البث المتواصل : وفيها يرسل السوار كل 15 ثانية إشارات محددة إلى مستقبل موصول بالخط الهاتفي في مكان إقامة الشخص وينقل هذا المستقبل الإشارات أو توماتيكيا إلى نظام معلوماتي مركزي مجهز بتقنيات يمكنها أن تسجل هذه الإشارات والمعلومات ويوجد هذا النظام لدى الجهة التي تتولى رقابة المحكوم عليه⁴⁹.

ج- المراقبة الإلكترونية عن طريق الستاليت: هذه التقنية مطبقة في الولايات المتحدة الأمريكية⁵⁰؛ ونشير في هذا الصدد إلى أن المشرع الجزائري في القانون 18-01 لم يورد الشروط المادية والتقنية اللازمة لتنفيذ الوضع تحت المراقبة الإلكترونية، كما أنه لم يجدد آليات تطبيقه وباستقراء نصوص القانون 18-01 نجد أن المشرع الجزائري اكتفى بالنص على أن المنظومة الإلكترونية اللازمة لتنفيذه يتم وضعه من قبل الموظفين المؤهلين التابعين لوزارة العدل⁵¹، في انتظار النصوص التنظيمية التي قد ترد لاستكمال هذا النظام.

ثانيا : إجراءات الوضع تحت المراقبة الإلكترونية كآلية للتفريد العقابي

لتنفيذ نظام الوضع تحت المراقبة الإلكترونية لا بد من إتباع إجراءات محددة وفقا لما يلي:

1- الجهة القضائية المختصة بتقرير الوضع تحت المراقبة الإلكترونية:

سبق وأن تطرقنا إلى أن الجهة القضائية المكلفة بالإشراف على هذا النظام هو قاضي تطبيق العقوبات باعتبار أن القضاء هو الحامي لحقوق وحرمان الأفراد، كما أسند المشرع الجزائري صلاحية تقرير هذا النظام كذلك إلى قاضي تطبيق العقوبات ويخضع لسلطته التقديرية وهو ما يستشف من نص المادة 150 مكرر 1 من القانون السالف الذكر⁵² ويكون ذلك إما:

أ- من تلقاء نفسه⁵³، غير أنه لا يمكن تقرير الوضع تحت المراقبة الإلكترونية إلا بموافقة المحكوم عليه أو محاميه أو وليه إذا كان قاصرا⁵⁴، ونظرا لأهمية التعاون الإرادي من المحكوم عليه

فقد اشترط المشرع موافقته على هذا النظام⁵⁵.

غير أن ما يمكن الإشارة إليه أن المشرع الجزائري في هذا الإجراء لم يشر إلى كيفية عقد الجلسة مع المحكوم عليه وأخذ موافقته بشأن الوضع تحت المراقبة الإلكترونية قبل تقريره، وهل الجلسة تتم بمقر المحكمة بالنسبة للمحكوم عليه غير المحبوس أو تتم بالمؤسسة العقابية؟ وهل تتم بحضور محاميه أم أن ذلك لا يعتبر شرطاً؟ فكل ذلك يعتبر فراغاً قانونياً لا بد من إصدار نصوص قانونية تنظمه.

ب - بناء على طلب المحكوم عليه⁵⁶، والذي يقدم إلى قاضي تطبيق العقوبات لمكان إقامة المحكوم عليه أو المكان الذي يوجد به مقر المؤسسة العقابية المحبوس بها المعني⁵⁷، وعند تقديم الطلب توجب تنفيذ العقوبة السالبة للحرية طبعاً بالنسبة للمحكوم عليهم غير المحبوسين إلى غاية الفصل النهائي في طلب المحكوم عليه، على أن يفصل قاضي تطبيق العقوبات في الطلب في أجل 10 أيام من إخطاره بمقرر غير قابل لأي طعن، غير أنه يحق للمحكوم عليه معاودة الطلب بعد مضي ستة أشهر من تاريخ رفض طلبه⁵⁸؛ وما يمكن ملاحظته أن المشرع لم يقر بإمكانية طعن المحكوم عليه في حالة رفض طلبه فهل ينطبق ذلك على النيابة العامة أم لا، لأن المشرع لم يشر إلى إمكانية ذلك؟.

2- إصدار مقرر الوضع تحت المراقبة الإلكترونية:

عند الانتهاء من هذه الإجراءات السالفة الذكر، يصدر قاضي تطبيق العقوبات مقرر الوضع تحت المراقبة الإلكترونية وهنا نفرق بين حالتين:

- الحالة الأولى: إذا كان المحكوم عليه غير محبوس أي مدة عقوبته لا تتجاوز 3 سنوات فإن قاضي تطبيق العقوبات يصدر مقرر الوضع بعد أخذ رأي النيابة العامة.

- الحالة الثانية: إذا كان المحكوم عليه محبوس أي قضى مدة من العقوبة وتبقى منها مدة لا تتجاوز 3 سنوات فإن قاضي تطبيق العقوبات يصدر مقرر الوضع بعد أخذ رأي لجنة تكييف العقوبات⁵⁹.

وهنا يمكن الإشارة إلى أن المشرع الجزائري قصر سلطة تقرير هذا النظام لقاضي تطبيق العقوبات لوحده، ويعد إمكانية مستحدثة ممنوحة له، حيث يملك هذا الأخير سلطات واسعة من حيث فرض الأمكنة والأوقات والالتزامات وإمكانية تعديلها⁶⁰، وهو ما سنتطرق له في العنصر الموالي.

ثالثا: الآثار المترتبة على الوضع تحت المراقبة الإلكترونية:

يترتب على الوضع تحت المراقبة الإلكترونية عدة آثار نوردتها فيما يلي.

1- إخضاع المحكوم عليه للالتزامات:

بعد استفتاء جميع الشروط والإجراءات السالفة الذكر يتم وضع السوار الإلكتروني بالمؤسسة العقابية بمستلزمات مادية وتقنية يضعها الموظفون التابعين لوزارة العدل⁶¹، ولم يشر المشرع إلى هذه المستلزمات سوى إلى السوار الإلكتروني والهاتف كما سبق وأن أشرنا، مع التقيد بما يلي:

أ- احترام كرامة المحكوم عليه وسلامته وحياته الخاصة⁶².

ب- يتوجب على قاضي تطبيق العقوبات قبل وأثناء الوضع تحت المراقبة الإلكترونية سواء من تلقاء نفسه أو بناء على طلب المحكوم عليه التحقق من أن السوار لا يضر بصحته⁶³، والالتزام بالتكفل بالمحكوم عليه صحيا واجتماعيا وتربويا ونفسيا بما يساعد على إعادة إدماجه اجتماعيا⁶⁴.
ونشير هنا إلى ركافة نص المادة لأن الغرض من النص هو التكفل بالمحكوم عليه من جميع الجوانب وبالتالي ورود حرف "أو" لا يقصد به التخيير.

وتتمثل الالتزامات التي يخضع لها المحكوم عليه فيما يلي:

أ- عدم مغادرة المحكوم عليه منزله أو المكان الذي يعينه قاضي تطبيق العقوبات خارج الفترات المحدد في مقرر الوضع وتؤخذ بعين الاعتبار الأوقات والأماكن التي يمارس فيها مهنة أو لمتابعة دراسة أو تكوين أو تربص أو شغله لوظيفة أو لمتابعة علاج وهو ما نصت عليه المادة 150 مكرر⁶⁵.

ب- إلزامه بممارسة نشاط أو متابعة تعليم أو تكوين مهني، وحسنا فعل المشرع الجزائري لتقييد حرية المحكوم عليه لإعادة إصلاحه وتأهيله وضمان عدم عودته إلى الجريمة.

ج- عدم الذهاب إلى بعض الأماكن، وقد يقصد بذلك الأماكن التي لها علاقة بالجريمة أو الأماكن المشبوهة.

د- عدم الاجتماع ببعض المحكوم عليهم، بما في ذلك الفاعلين الأصليين أو الشركاء في الجريمة، وهنا نشير إلى أن هذا التدبير قد يجل الإشكالات التي قد يطرحها هذا النظام بشأن إمكانية العبث بأدلة إثبات الجريمة خاصة بالنسبة للجرائم المرتكبة من طرف فاعلين آخرين.

هـ- إلزام المحكوم عليه بعدم الاجتماع ببعض الأشخاص لاسيما الضحايا والقصر.

و- إلزام المحكوم عليه بالاستجابة لاستدعاء قاضي تطبيق العقوبات أو الجهة المختصة التي يعينها⁶⁶ وغالبا ما تكون مصالح الأمن، كما أجاز القانون لقاضي تطبيق العقوبات تعديل أو إلغاء التزامات الوضع تحت المراقبة الإلكترونية سواء من تلقاء نفسه أو بطلب من المحكوم عليه⁶⁷.

وعليه يمكن القول أن إخضاع وضع الالتزامات للسلطة التقديرية لقاضي تطبيق العقوبات

سواء من تلقاء نفسه أو بطلب من المحكوم عليه كونه الجهة المشرفة على تنفيذ هذا النظام وبعبارها أدرى بوضعية المحكوم عليه يعتبر من الإجراءات التي قد تساهم في تفعيل هذا النظام.

2- حالات إلغاء الوضع تحت المراقبة الإلكترونية:

أورد المشرع الجزائري حالات يترتب عليها إمكانية إلغاء الوضع تحت المراقبة الإلكترونية بعد سماع المحكوم عليه وهذه الحالات هي:

أ- عدم احترام المحكوم عليه للالتزامات المفروضة عليه دون تقديم مبررات مشروعة، وذلك عن طريق التقارير الدورية التي تصل لقاضي تطبيق العقوبات عن طريق المصالح الخارجية لإدارة السجون المكلفة بإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين، والمكلفة بالمتابعة عن بعد وعن طريق الزيارات الميدانية عن طريق الهاتف⁶⁸.

ب- في حالة إدانة المحكوم عليه بعقوبة أخرى⁶⁹، وما يمكن ملاحظته أن المشرع لم يحدد نوع العقوبة سواء أكانت عقوبة سالبة للحرية أو حتى غرامة.

وفي الحالتين السابقتين يمكن للمحكوم عليه تقديم تظلم ضد قرار الإلغاء أمام لجنة تكييف العقوبات ويتوجب الفصل فيه خلال 15 يوما من تاريخ إخطارها⁷⁰.

ج- طلب المحكوم عليه، كون الوضع تحت المراقبة الإلكترونية يخضع للسلطة التقديرية لقاضي تطبيق العقوبات ولا يعتبر حق للمحكوم عليه⁷¹.

د- الطلب المقدم من النائب العام إلى لجنة تكييف العقوبات في حالة ما إذا كان الوضع تحت المراقبة الإلكترونية يمس بالأمن والنظام العام، وفي هذه الحالة يتوجب على لجنة تكييف العقوبات البت في الطلب في أجل أقصاه (10) أيام من تاريخ إخطارها⁷².

وهنا يمكن الإشارة كذلك أن المشرع لم يشر إلى إمكانية طعن النائب العام في حالة رفض طلبه.

3- الآثار المترتبة على إلغاء الوضع تحت المراقبة الإلكترونية:

في حالة إلغاء الوضع تحت المراقبة الإلكترونية يترتب على ذلك عدة آثار نوردتها فيما يلي:

أ- ينفذ المحكوم عليه بقية العقوبة داخل المؤسسة العقابية بعد أن يتم اقتطاع المدة التي قضاه في الوضع تحت المراقبة الإلكترونية⁷³.

ب- كما يعاقب المحكوم عليه بالعقوبة المقررة لجريمة الهروب في حالة نزعه أو تعطيل الآلية الإلكترونية للمراقبة⁷⁴، والمقدرة بالحبس من شهرين إلى ثلاث سنوات⁷⁵.

ونشير هنا أن المشرع لم ينص على هذه الحالة ضمن الحالات التي قد تترتب إلغاء الوضع تحت المراقبة الإلكترونية غير أنه تعتبر كذلك بالنظر إلى العقوبة التي قررها المشرع؛ وقد أشار المشرع

الجزائري إلى أن تطبيق هذا النظام يكون بعد توافر كل الشروط والمستلزمات الضرورية⁷⁶، في انتظار التنظيم الذي سيصدر ليوضح كيفية تطبيق هذا النظام⁷⁷.
وباستقراء نصوص هذا القانون نجد أن المشرع استعمل مصطلح "المعني" بدل المحكوم عليه وهنا نتساءل عن نيته في ذلك، في حين كان الأجدر به استعمال مصطلح المحكوم عليه للمحافظة على الطابع الردعي للعقوبة لضمان فعاليتها.

الخاتمة:

مما سبق يمكن القول أن نظام المراقبة الإلكترونية كآلية مستحدثة لتفريد العقوبة تعتبر بديلا عن العقوبة السالبة للحرية قصيرة المدة، نظرا للمساوئ التي أفرزتها هذه العقوبة التي أصبحت من أسباب تفاقم الجريمة مما كان لزاما البحث عن بدائل تحقق أهداف السياسة العقابية لاسيما الإصلاح والتأهيل، وقد تسهم آلية الوضع تحت المراقبة الإلكترونية في إصلاح الجاني وعليه نقترح التوصيات التالية:

- وضع منظومة قانونية تحدد الشروط التقنية والمادية لتنفيذ هذا النظام.
- توعية الرأي العام بأهمية هذا النظام في إصلاح وتأهيل الجاني من جهة، وكذا رده من خلال تضييق حريته وذلك لتفادي أي مساس بالأمن والنظام العام.
- اقتراح للمشرع بالنص على ضرورة توسيع تطبيقه في إطار الشروط المحددة قانونا.
- إصدار التنظيم لتوضيح الغموض والفراغ القانوني الذي يشوب القانون 18-01 لضمان تطبيقه بصورة سليمة وكذا توفير جميع الإمكانيات البشرية والمادية لإنجاحه.
- إعادة صياغة بعض أحكام هذا القانون لتفادي الغموض ولتفعيله في أرض الواقع.

- الحواشي والإحالات

- ¹ على عزالدين الباز على: نحو مؤسسات عقابية حديثة، ط1، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، 2016، ص399. وللاستزادة: انظر عرشوش سفيان: المراقبة الإلكترونية كبديل عن الجزاءات السالبة للحرية، مجلة الحقوق والعلوم السياسية، العدد8، جامعة خنشلة، جوان 2017، ص5.
- ² انظر عبد الرحمان خلفي: العقوبات البديلة، ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، 2015، ص244. فهد يوسف الكساسبة: دور النظم العقابية الحديثة في الإصلاح والتأهيل (دراسة مقارنة)، المنظمة الدولية للإصلاح الجنائي، السويد، 2013، ص20.
- ³ أيمن عبد العزيز المالك: بدائل العقوبات السالبة للحرية كنموذج للإصلاح في نظام العدالة الجنائية، أطروحة دكتوراه تخصص الفلسفة في العلوم الأمنية، إشراف الأستاذ الدكتور أحسن مبارك طالب، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2010، ص60.
- ⁴ ساهر إبراهيم الوليد: مراقبة المتهم إلكترونيا كوسيلة للحد من مساوئ الحبس الاحتياطي-دراسة تحليلية-مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، العدد1، كلية الحقوق جامعة الأزهر غزة، جانفي 2013، ص664.
- ⁵ على عزالدين الباز على: نحو مؤسسات عقابية حديثة، ص400.

- 6 المادة 150 مكرر من القانون رقم: 05-04 المؤرخ في: 06 فيفري 2005 المتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين المتمم بالقانون رقم: 18-01 المؤرخ في 30 جانفي 2018
- 7 انظر صفاء أوتاني: الوضع تحت المراقبة الإلكترونية " السوار الإلكتروني " في السياسة العقابية الفرنسية، مجلة للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد 1، المجلد 25، جامعة دمشق، 2009، 132.
- 8 رضا بن السعيد معيزة: ترشيد السياسة الجنائية في الجزائر، أطروحة دكتوراه تخصص القانون الجنائي والعلوم الجنائية، إشراف الأستاذة الدكتورة زيدومة درياس، كلية الحقوق جامعة سعيد حمدين الجزائر، 2016، ص 309.
- 9 رضا بن السعيد معيزة: المرجع نفسه، ص 209.
- 10 انظر صفاء أوتاني: المرجع السابق، ص 133.
- 11 راجع المواد من 7_723 إلى 1_13_723 من القانون رقم: 2014_896 المؤرخ في: 15 أوت 2014.
- 12 راجع المادة 125 مكررا من الأمر رقم: 15-02 المؤرخ في: 23 جويلية 2015 المعد والمتم للامر رقم: 66-155 المؤرخ في 08: جوان 1966 المتضمن قانون الإجراءات الجزائية.
- 13 راجع المواد 150 مكرر وما يليها من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.
- 14 انظر نبيل العبيدي: أسس السياسة العقابية، ط 1، المركز القومي للإصدارات القومية، القاهرة، 2015، ص 373. على عز الدين الباز على: نحو مؤسسات حديثة، ص 401.
- 15 صفاء أوتاني: المرجع السابق، ص 150.
- 16 انظر صفاء أوتاني: المرجع نفسه، ص 152، 151. / ليل طالبي: الوضع تحت المراقبة الإلكترونية، مجلة العلوم الإنسانية، عدد 47 مجلد أ، جامعة عنابة، جوان 2017، ص 257، 256.
- 17 نبيل العبيدي: المرجع السابق، ص 373.
- 18 على عز الدين الباز: المراقبة الإلكترونية كوسيلة حديثة لتنفيذ العقوبة السالبة للحرية، رسالة دكتوراه تخصص القانون الجنائي، إشراف أ.د. أحمد شوقي عمر أبو خطوه، كلية الحقوق جامعة المنصورة، ص 5.
- 19 انظر ليلي طالي: المرجع السابق، 257.
- 20 انظر صفاء أوتاني: المرجع السابق، ص 155، 154.
- 21 انظر نبيل العبيدي، المرجع السابق، ص 374.
- 22 انظر صفاء أوتاني: المرجع السابق، ص 138.
- 23 راجع المادة 150 مكرر من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.
- 24 راجع المادة 150 مكرر 2 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.
- 25 راجع المادة 49 امر رقم: 66-156 المؤرخ في: 08 جوان 1966 المتضمن قانون العقوبات المعدل 16 - 02 المؤرخ في: 19: جوان 2016.
- 26 انظر صفاء أوتاني: المرجع السابق، ص 138.
- 27 انظر عبد الرحمان خلفي: المرجع السابق، ص 251.
- 28 راجع المادة 150 مكرر 3 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.
- 29 انظر عبد الرحمان خلفي: المرجع السابق، ص 256.
- 30 المادة 150 مكرر 3 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين
- 31 راجع المادة 5 مكررا 1 من امر رقم: 66-156 المؤرخ في: 08 جوان 1966 المتضمن قانون العقوبات المعدل 16 - 02 المؤرخ في: 19: جوان 2016.
- 32 المادة 150 مكررا 1 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين
- 33 انظر صفاء أوتاني: المرجع السابق، ص 138. / نبيل العبيدي، المرجع السابق، ص 375.
- 34 انظر نبيل العبيدي، المرجع نفسه، ص 375

- 35 المادة 150 مكرر 1 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.
- 36 Article 723_7 « Le juge de l'application des peines peut prévoir que la peine s'exécutera sous le régime du placement sous surveillance électronique défini par l'article 132-26-1 du code pénal soit en cas de condamnation à une ou plusieurs peines privatives de liberté dont la durée totale n'excède pas deux ans ...
- 37 رضا بن السعيد معيزة : المرجع السابق، ص 311.
- 38 المادة 150 مكرر 1 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.
- 39 المادة 150 مكرر 3 من نفس القانون.
- 40 المادة 150 مكرر 7 من نفس القانون.
- 41 المادة 150 مكرر 8 من نفس القانون.
- 42 المادة 150 مكرر 3 من نفس القانون.
- 43 بوزيدي مختارية: المراقبة الإلكترونية ضمن السياسة العقابية الحديثة، مجلة الدراسات الحقوقية، العدد 5، جامعة مولاي الطاهر سعيدة، ص 106.
- 44 المادة 150 مكرر 8 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.
- 45 بوزيدي مختارية : المرجع نفسه، ص 107.
- 46 رضا بن السعيد معيزة : المرجع السابق، ص 313.
- 47 رضا بن السعيد معيزة : المرجع نفسه، ص 313.
- 48 على عز الدين الباز: المراقبة الإلكترونية كوسيلة حديثة لتنفيذ العقوبة السالبة للحرية، ص 16، 17.
- 49 بوزيدي مختارية : المرجع السابق، ص 101.
- 50 ساهر إبراهيم الوليد : المرجع السابق، ص 664.
- 51 المادة 150 مكرر 7 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين
- 52 المادة 150 مكرر 1 من نفس القانون.
- 53 المادة 150 مكرر 1 من نفس القانون.
- 54 المادة 150 مكرر 2 من نفس القانون.
- 55 انظر صفاء أوتاني : المرجع السابق، ص 141.
- 56 المادة 150 مكرر 2 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.
- 57 المادة 150 مكرر 4 من نفس القانون.
- 58 المادة 150 مكرر 4 من نفس القانون.
- 59 المادة 150 مكرر 1 من نفس القانون.
- 60 انظر عبد الرحمان خلفي : المرجع السابق، ص 256، 257.
- 61 المادة 150 مكرر 7 من تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين.
- 62 المادة 150 مكرر 2 من نفس القانون.
- 63 المادة 150 مكرر 7 من نفس القانون.
- 64 المادة 150 مكرر 6/ ف 6 من نفس القانون.
- 65 راجع المادة 150 مكرر 5 ف/ 1 من نفس القانون.
- 66 المادة 150 مكرر 5 من نفس القانون.
- 67 المادة 150 مكرر 6 ف/ 7 من نفس القانون.
- 68 المادة 150 مكرر 8 من نفس القانون.
- 69 المادة 150 مكرر 10 من نفس القانون.
- 70 المادة 150 مكرر 11 من نفس القانون

- 71 المادة 150 مكرر 10 من نفس القانون
72 المادة 150 مكرر 12 ف/2 من نفس القانون
73 المادة 150 مكرر 13 من نفس القانون
74 المادة 150 مكرر 14 من نفس القانون
75 المادة 150 مكرر 14 من نفس القانون.
76 المادة 150 مكرر 15 من نفس القانون
77 المادة 150 مكرر 16 من نفس القانون



The situation under electronic surveillance. The new mechanism being individualized punitive action In Algerian legislation in accordance with the law 18/01

By: Souaad khellout / Dr. Abdelmadjid lakhdari

Faculty of Law and Political Science / University of Abbes lachrouf - khenchela.



Abstract:

Criminal legislation adopted various innovative systems as an alternative to custodial sentence, including electronic surveillance system the situation under the new mechanism, which emerged as a result of the punitive being individualized, the negatives of the imprisonment of short duration and purpose of this system is to avoid, the negative effects and the disadvantages of both on the economic level of the state governed by the social and psychological side, which is pushing to penal policy of modern systems that would achieve the purpose for which it is seeking to only and is reform and rehabilitation on the one hand to reduce the crime rate, on the other hand, a system adopted by the Algerian legislature amended law on the organization of Prisons and the social reintegration of prisoners 18-01 act of 30 January 2018 updated mechanism being individualized punitive action.

Key words: The situation under electronic surveillance, the punitive float in a way, the Algerian legislature.



حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين من خلال المواثيق والنصوص القانونية

بقلم

أ / إسماعيل جابوري (*)



ملخص

تظهر حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الدولة الجزائرية من خلال النصوص القانونية لتضمن هذه الحرية وكيفية ممارستها في إطار احترام النظام العام، وقد أكدت الدساتير الجزائرية والقوانين الأخرى غير أنها لم تحدد مفهوم المعتقد والشعائر الدينية لغير المسلمين، والنظام القانوني الكامل الذي يحكم هذه الممارسة، كما أنه يسمى الممارسة الدينية فيما إذا كانت سماوية أو غيرها، وتخرج الدراسة بضبط وتحديد مفهوم دقيق للمعتقد غير الإسلامي وأنواعه وكيفية ممارسته.

الكلمات المفتاحية: حرية المعتقد، الممارسة، الدستور، غير المسلمين، الدستور، المواثيق الدولية.

المقدمة

يعد الدين أحد السمات الرئيسية التي ميزت الإنسان عن غيره من الكائنات، فالدين أكبر عامل في الحياة الإنسانية، ويظهر في الاعتقاد المسيطر على ذهنه من أن هناك قوى تحيط به وتؤثر فيه. فالإنسان لم يرد فقط أن يلجأ إلى سند يحميه بل أراد أن يوجد لنفسه معبوداً إذا ما فكر فيه سما بنفسه فوق كل ما يتناهب من اضطرابات مختلفة في حياته اليومية. ولقد دفع هذا التفكير الإنسان دائماً أن يخلق لنفسه معبودات أعطى لها أشكالاً مختلفة، وقد أندفع في هذا المضمار اندفاعاً، إلى أن أرسل الله الرسل وأنزل الرسائل السماوية بجانب الاعتقادات الوضعية.

لذا سنتناول حرية المعتقد وممارستها، لكل إنسان الحق في التمتع بمجموعة الحقوق الطبيعية المقررة له والمنصوص عليها في المواثيق الدولية والدساتير والتشريعات الوطنية على اختلافها، وتعدد

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه علوم بقسم الشريعة - كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة. وأستاذ مساعد بقسم الحقوق - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة قاصدي مرياح ورقلة.
ismailp3366@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/05 تاريخ القبول: 2018/02/21

الحقوق المقررة للأفراد ما بين حقوق مدنية وسياسية وأخرى اقتصادية واجتماعية وثقافية. ومن أهم الحقوق المدنية والسياسية الحق في الحياة، والحق في الجنسية، والحق في حماية الحياة الخاصة، وحرية الفكر والمعتقد، وأهم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: الحق في العمل، وحق إنشاء النقابات، والحق في تأسيس الأحزاب، وتقابل تلك الحقوق واجبات وقيود ترد على ممارسة حقوق الإنسان لعل أهمها احترام كرامة الآخرين، حياة الآخرين وأمانهم وسلامتهم، واحترام القانون. ولعل حق الإنسان في حرية المعتقد وممارسته من الحقوق المهمة التي تحرص التشريعات الجنائية على حمايتها وإسباغ الحماية على ممارستها وذلك في إطار من الضوابط والقيود التي تحمي حقوق الآخرين.

وحق الإنسان في حرية المعتقد وممارسته من الحقوق الهامة التي لا يستطيع الإنسان الحياة بدونها، فلكل إنسان الحق في اعتناق دين معين أو الاعتقاد في صحة مذهب معين، وإتباع تعاليمه دون تدخل من أي سلطة أو شخص للحد من حريته في هذا الاعتقاد أو تلك العقيدة، بل من حق الإنسان أيضاً أن يمارس تلك الحقوق في صورة عبادات أو شعائر أو طقوس معينة.

وتثير مسألة حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين اهتمام مختلف الدساتير والتشريعات الوطنية والدولية، وكان محور هذا الاهتمام هو حساسية وحيوية الموضوع الذي له صلة وطيدة مع المواثيق الدولية وحقوق الإنسان وبناء قيم الديمقراطية، تلك الحريات التي أثبتتها مختلف التشريعات وأكدت على احترامها كميّار لدولة القانون و للاحترام الدستور والقانون ومقياساً للرقى الحضاري الذي تتسابق إليه الأمم والشعوب من أجل تحقيق الاستقرار، من ناحية أول، ومن ناحية ثانية هو تعريف وبيان وضبط اعتقاد الإنسان الذي يعيش في مجتمع تحكمه اعتقادات ساوية وقوانين وضعية في إطار من القانونية والاجتماعية والسياسية تجسدها الدولة بسلطاتها ونظمها.

وإذا كانت حرية المعتقد من الحريات الأساسية للإنسان ونصت عليها مختلف النصوص الدستورية والتشريعات الوطنية والدولية إلا أنها ليست على إطلاقها وإنما تخضع للتنظيم وللتقييد بما يسمح للأفراد بممارستها في إطار القانون واحترام دين الدولة والمحافظة على لنظامها العام، ومن هنا تبرز الإشكالية الآتية: كيف عولجت حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في

النص الدستوري والتشريع الوطني الجزائري والقوانين والمواثيق الدولية؟

وسنحاول في هذه المقالة التطرق لتعريف حرية المعتقد وممارسته الشعائر الدينية لغير المسلمين، وكيف نصت عليه المواثيق الدولية والدساتير والتشريعات الجزائرية وفق الخطة الآتية:

1- مفهوم حرية المعتقد والشعائر الدينية:

حرية المعتقد صورة من صور حرية الرأي فلكل إنسان أن يعتنق دينا وتنص غالبية الدساتير على حرية الاعتقاد الديني وحرية ممارسة شعائر الأديان شريطة ألا تتعارض مع النظام العام والآداب في الدولة. وقد نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ذلك في المواد 10، 12 على أنه: « لا يجوز إيذاء أي شخص بسبب آرائه ومنها معتقداته الدينية، شريطة ألا تكون المجاهرة به سببا للإخلال بالنظام العام المحدد بالقانون¹، وتعرف حرية المعتقد "بأن يملك الإنسان ويختار ما يرضاه من الإيمان والنظر للكون والخالق والحياة والإنسان دون إكراه أو قسر أو فرض عليه. وتعني أيضا الحرية الدينية مصلحة مقرررة للإنسان تمنح سلطة الاختيار لما يعتقد وما يعتنقه من مبادئ وقيم يلتزم بها ويتبعها ويسير على خطاها ويسترشد بها في الحياة ويبارس على أساسها العبادات وسائر الطقوس التي تتعلق بعقيدته"².

أما مفهوم الشعائر الدينية فمفردتها شعيرة وتعني « طريقة في السلوك أو مجموعة أفعال يقوم بها الناس بانتظام وفي أوضاع معينة وتشمل مجموعة الطقوس المتعلقة بالمعتقد المستعمل داخل جماعة دينية معينة»³.

إن الحرية الدينية أو حرية المعتقد أو ما يصطلح عليها أيضا حرية الضمير يشير إلى حق ذاتي للشعب في اختيار وممارسة شعائر دين واحد أو لا، وتقييم احترام هذا الحق. بالتمديد، وأشارت إلى نصوص القانون والإعلانات والعهود والاتفاقيات والقوانين، والنصوص الدستورية التي تسمح بتأكيد أو الدفاع أو توسيع أو تقييد هذا الحق، فللفرد حرية اختيار منظومة من القيم والمبادئ التي يهتدي بها ويكون قادرة على الانضمام علنا والقيام بممارساتها وأفعالها. غير أن هذا الفهم لا تزال خاضعا للنقاش وموضوع خلافات متعددة على مر القرون. وفي بعض الأحيان الخلط مع حرية الرأي أو الدين أو الطائفة، ومدى كفالة تطبيق هذا المفهوم للسلطات العامة، دون الإخلال بالنظام العام.

2- حرية المعتقد في المواثيق والإعلانات الدولية.

اعتبرت بعض المواثيق والإعلانات الدولية الحق في تغيير الدين مشمولاً في الحق في حرية الاعتقاد والدين والذي أقرته وبشكل مباشر من خلال ما ورد في المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، حيث جاء فيها أن:

لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع

جماعة، وأمام الملاء أو على حدة⁴.

وأيضًا يمكن أن نلمس العلاقة بين الحق في تغيير الدين مع الحق في حرية العقيدة مما ورد في الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان في المادة 12 منها، حيث نصت على أن: لكل إنسان الحق في حرية الاعتقاد والدين. وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرهما، وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه أو معتقداته ونشرهما سواء بمفرده أو مع الآخرين، سرًا وعلانية، ولا يجوز أن يتعرض أحد لقيود قد تعيق حريته في المحافظة على دينه أو معتقداته أو في تغييرهما⁵.

كما يظهر الحق في تغيير الدين وأنه مشمول بالحق في حرية الاعتقاد في البند الأول من المادة 9 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، والتي تنص على أن: "لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والعقيدة. هذا الحق يشمل حرية تغيير الدين أو العقيدة، وحرية إعلان الدين أو العقيدة بإقامة الشعائر والتعليم والممارسة والرعاية، سواء على أفراد أو بالاجتماع مع آخرين، بصفة علنية أو في نطاق خاص"⁶. إضافة إلى ما أكدته الاتفاقية الأوروبية على الحق بتغيير الدين وأنه مشمول بالحق في حرية الاعتقاد نجد هذا التأكيد في ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي في البند الأول من المادة 10، حيث نص على أن: لكل شخص الحق في حرية الفكر والضمير والديانة، ويشمل هذا الحق الحرية في تغيير الديانة، أو العقيدة، وحرية إعلان الديانة أو العقيدة والتعبد والتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، إما بمفرده، أو بالاجتماع مع الآخرين، وإما بشكل علني أو بشكل سري⁷. وفي الميثاق الآسيوي لحقوق الإنسان نص صراحة على الحق في تغيير الدين، ونلمس ذلك من البند 3 من المادة 6 من الميثاق، والتي جاء فيها: "حرية الدين والضمير لها أهمية خاصة في آسيا حيث معظم الناس متدينين. الدين هو مصدر الراحة والعزاء في خضم الفقر والقهر. يعثر العديد على هويتهم الرئيسية من الدين. على أية حال الأصولية الدينية هي أيضًا سبب الانقسامات والصراعات والتسامح الديني أمر أساسي للتمتع بحق ضمير الآخرين، وهو ما يشمل حق المرء في تغيير المعتقد"⁸.

أ- حرية المعتقد والحق في تغييره بشكل صريح :

كما كانت هناك بعض المواثيق التي أشارت إلى الحق في تغيير الدين بشكل صريح ومباشر فهناك مواثيق دولية وإقليمية أشارت إلى ذلك بشكل ضمني. وإذا تفحصنا المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية نجد أنها لم تشر بشكل صريح إلى الحق في تغيير الدين كما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو الاتفاقيتين الأمريكيتين والأوروبية لحقوق الإنسان أو ميثاق

حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين _____ أ. إسماعيل جابوري

الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي، حيث نصت على أن: "لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين. ويشمل ذلك حرته في أن يدين بدين ما، وحرته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحرته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة. يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره"⁹.

وجاء الإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد لم يشر إلى الحق في تغيير الدين بشكل مباشر، حيث أكدت المادة الأولى منه على أن: "لكل إنسان الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية أن يكون له ديناً أو أي معتقد يختاره وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، سواء بمفرده أو مع جماعة، جهراً أو سراً. لا يتعرض أحد لقسر يؤثر على حرته في أن يكون له دين أو معتقد يختاره هو. لا تخضع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين"¹⁰.

ورغم أن الإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد لم يشر بشكل مباشر إلى الحق في تغيير الدين إلا أنه يمكن أن يُفهم تأكيده على هذا الحق بشكل ضمني، حيث أكد على ما جاء في الحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ونلمس ذلك مما نصت عليه المادة 8 منه: "ليس في أي من أحكام هذا الإعلان ما يجوز تأويله على أنه يقيد أو ينتقص من أي حق محدد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاصين بحقوق الإنسان.

إذا كانت بعض المواثيق الدولية والإقليمية قد أشارت إلى الحق في تغيير الدين بشكل مباشر وصريح، وبعضها الآخر أشار إليه بشكل ضمني، فإن بعض المواثيق الإقليمية لم تشر إلى هذا الحق لا بشكل مباشر ولا بشكل ضمني، واكتفت بالتأكيد على الحق في حرية العقيدة دون أن تشير إلى أن الحق بتغيير الدين مشمول فيها، ومن ذلك ما ورد في الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في المادة 8 منه: "حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية مكفولة، ولا يجوز تعريض أحد لإجراءات تقيد ممارسة هذه الحريات، مع مراعاة القانون والنظام العام"¹¹.

ب- حرية المعتقد والحق في تغييره بشكل صريح :

إن كانت هناك بعض المواثيق الإقليمية التي أشارت إلى الحق في تغيير الدين بشكل غير مباشر فهناك من المواثيق لم تشر إليه لا بشكل مباشر ولا غير مباشر، كما هو الحال بالنسبة للإعلان الأمريكي

لحقوق وواجبات الإنسان، حيث نصت المادة 3 منه: "لكل شخص الحق في اعتناق ديانة ما بحرية وإظهارها وممارستها علناً وفي السر"¹². كذلك ما ورد في الميثاق العربي لحقوق الإنسان المعدل الصادر سنة 2004 في المادة 30 منه، والتي تنص: "لكل شخص الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين ولا يجوز فرض أية قيود عليها إلا بما ينص عليه التشريع النافذ. لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينية بمفرده أو مع غيره إلا للقيود التي ينص عليها القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع متسامح يحترم الحريات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية. للأباء أو الأوصياء حرية تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً"¹³.

أما النسخة من الميثاق العربي لحقوق الإنسان الصادرة عام 1997 فنصت في المادة 26 على أن: "حرية العقيدة والفكر والرأي مكفولة لكل فرد"¹⁴.

كذلك لم يُشر مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي "معهد سيراكوزا" إلى الحق في تغيير الدين لا بشكل صريح ولا ضمني، وإن كان نص البند الأول من المادة 9 منه يعلن أن: "حرية العقيدة والفكر مكفولة للجميع"¹⁵.

ونلاحظ من هذا العرض السريع أن هناك إجماعاً بين المواثيق الدولية والإقليمية على أن حرية الاعتقاد حرية مكفولة لكل فرد، وتم النص على هذه الحرية بشكل صريح ومباشر ولا مجال للبس فيه. ولم تختلف عن ذلك حتى المواثيق العربية. إلا أننا نلاحظ أيضاً أنه، وإن كانت المواثيق الدولية قد أشارت إلى أن الحق في تغيير الدين مشمول في الحق في حرية الاعتقاد سواء بشكل صريح أم بشكل ضمني، إلا أننا نجد أن هناك بعض المواثيق الإقليمية اكتفت بالتأكيد على الحق في حرية الاعتقاد دون أن تشير إلى أن الحق في تغيير الدين مشمولاً فيه، لاسيما بالنسبة للمواثيق العربية.

وربما لعدم إشارة المواثيق العربية إلى الحق في تغيير الدين، وبأنه غير مشمول في حرية الاعتقاد بشكل صريح أو ضمني، علاقة بخصوصية الشريعة الإسلامية في المنطقة العربية وغيرها من دول العالم الإسلامي التي تعتبر أن الحق في تغيير الدين قد يتعارض مع الشريعة الإسلامية، والذي ظهر بشكل واضح عندما استقبل صدور الإعلان العالمي بردود فعل مختلفة وبشكل خاص في العالم الإسلامي. الأمر الذي دعا بعض حكومات الدول العربية أن تتحفظ على بعض ما جاء في الإعلان، كما فعلت المملكة العربية السعودية عندما أشارت في مذكرة سنة 1970 إلى أن الخلاف هو في الاجتهاد في بعض تطبيقات الإعلان والميثاق، لا في مبادئها الأساسية حول كرامة الإنسان وحرية الإنسان والتعايش السلمي بين جميع بني الإنسان. الأمر الذي دعا بالإعلان العالمي إلى تشجيع بعض

المناطق الإقليمية إلى إصدار موثيق إقليمية لحقوق الإنسان تعبر عن ثقافتها وقيمها، فصدرت موثيق إقليمية وعربية مثل الميثاق العربي لحقوق الإنسان. ويوجد من اعتبر، كما كان الحال بالنسبة لسمير الجراح، بعدم وجود فوارق حقيقية بين الإعلان العالمي والإعلانات الإقليمية سوى في أسلوب الصياغة، أو الإضافة أو الإغفال أحياناً، حيث يعتقد أن الميثاق العربي لحقوق الإنسان 2004 هو أكثر الموثيق تحفظاً. ويقول إن القضايا التي شكلت نوعاً من التباين في الاجتهاد والمفاهيم، وأدت إلى إعلان التحفظ على بعض ما جاء في الإعلان العالمي، هي ثلاث قضايا رئيسية: حرية العقيدة، المساواة، والديمقراطية¹⁶. وإغفال الموثيق العربية للإشارة إلى الحق في تغيير الدين إنما يعبر عن الخصوصية للمنطقة العربية وقيمها الدينية.

بعد أن أوضحنا أن هناك خلافات في الطريقة التي نصت عليها مواد الموثيق الدولية والإقليمية حول الحق في تغيير الدين، سواء بالإشارة إليه بشكل مباشر أو الإشارة إليه ضمناً أو حتى عدم الإشارة إليه والاكتماء بالتأكيد على الحق في حرية الاعتقاد، وبعد أن أوضحنا أن بعض الموثيق الدولية والإقليمية اعتبرت الحق في تغيير الدين مشمولاً في الحق في حرية الاعتقاد، فإنه يجدر التنبيه إلى أن حرية الاعتقاد من الحريات التي لا يجوز تقييدها قط وهو ما يؤكد عليه ما جاء في دليل المحاكمات العادلة الصادر عن منظمة العفو الدولية، والذي جاء فيه: "من الحقائق المقررة في معاهدات حقوق الإنسان والعرف الدولي أنه لا يجوز قط تعليق بعض الحقوق تحت أي ظرف. وبعض هذه الحقوق متصل بوجه خاص بالمحاكمة العادلة، مثل الحق في الحياة والحق في عدم التعرض للتعذيب أو غيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو غير الإنسانية أو المهينة، والحق في عدم التقديم للمحاكمة على تهمة لم تكن تشكل جريمة في وقت ارتكابها. ولا يجوز، بموجب "العهد الدولي"، تعليق الحقوق التالية قط: الحق في الحياة المادة 6، وحظر التعذيب المادة 7، وحظر العبودية والرق المادة 18 و 28، وحظر الاحتجاز بسبب عدم الوفاء بدين المادة 11، وحظر تطبيق القوانين الجنائية بأثر رجعي المادة 15، والاعتراف بالشخصية القانونية المادة 16، وحرية الفكر والضمير والدين والعقيدة المادة 18. ويجب ألا ينطوي أي تعليق للحقوق على تمييز بناءً على العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الأصل الاجتماعي¹⁷.

3- حرية المعتقد في الدساتير الجزائرية

حرية المعتقد وممارسته هي صورة من صور حرية الرأي فلكل إنسان أن يعتنق ديناً وتنص غالبية الدساتير على حرية الاعتقاد الديني وحرية ممارسة شعائر الأديان شريطة ألا تتعارض مع النظام العام والآداب في الدولة، وقد تم الإقرار ببعض المبادئ المشتركة الخاصة بحرية الديانة أو المعتقد.

وقد اعترفت الأمم المتحدة بأهمية حرية الديانة أو المعتقد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمد عام 1948، حيث تنص المادة 18 منه على أن: «لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحرته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره».

- جاء في مقدمة دستور 1963 ما يلي: "إن الإسلام واللغة العربية قد كانا ولا يزال كل منهما قوة فعالة في الصمود ضد المحاولات التي قام بها النظام الاستعماري لتجريد الجزائريين من شخصيتهم. فيتعين على الجزائر التأكيد بأن اللغة العربية هي اللغة القومية الرسمية لها، وأنها تستمد طاقتها الروحية الأساسية من دين الإسلام، بيد أن الجمهورية تضمن حرية ممارسة الأديان لكل فرد واحترام آرائه ومعتقداته". وفي المادة 4 منه: "الإسلام دين الدولة وتضمن الجمهورية لكل فرد احترام آرائه ومعتقداته وحرية ممارسة الأديان". وجاء في مقدمة الدساتير 1976 و1989 و1996 و2016 في المادة 2 التي لم تتغير ما يلي: "الإسلام دين الدولة".

- وفي مقدمة دستور 1996 وبعده 2016: "إن الجزائر، أرض الإسلام، وجزء لا يتجزأ من المغرب العربي الكبير، وأرض عربية، وبلاد متوسطة وإفريقية تعتز بإشعاع ثورتها، ثورة أول نوفمبر، ويشرفها الاحترام الذي أحرزته، وعرفت كيف تحافظ عليه بالتزامها إزاء كل القضايا العادلة في العالم. المادة 2: الإسلام دين الدولة".

- وإذا اعتبرنا الديباجة والمقدمة جزء لا يتجزأ من الدستور مع ما تتضمنه هذه الديباجة أو المقدمة من مبادئ وقواعد قانونية مدعمة لأبواب وفصول الدستور أو مكملتها له أو واضحة إطارا لبعض الأبواب وخاصة تلك التي تتميز بوضع حساس كموضوع حرية المعتقد وممارسته.

كما أن اعتناق الدولة لدين رسمي لا يعني أبدا المساس بحرية العقيدة الدينية كذلك لا يعني المساس بحرية ممارسة هؤلاء لشعائر أديانهم شريطة عدم الإخلال بالنظام العام والآداب، أي أنه تحصيل حاصل، بالنظر إلى أن شعب هذه الدولة، هو شعب مسلم دينه الإسلام، غير أن العديد من دساتير الدول العربية تنص على أن الإسلام دين الدولة، بل يكاد يكون هذا النص الأكثر حضورا في مختلف الدساتير العربية والإسلامية، والجزائر باعتبارها بلدا دينه الإسلام لا يشكل استثناء عن باقي الدول العربية والإسلامية في هذا الشأن. ومن ثم فإن الحرص على دسترة الإسلام كدين للدولة كان يهدف إلى تحقيق هدفين يتمثلان في:

- من جهة إثبات أن الدولة الجزائرية ليست مسيحية أو علمانية.
التأكيد على أن الدين المرجعي للدولة هو الإسلام، وليس هو الدين الوحيد المسموح به، فإذا كانت الدولة تعترف بالإسلام كدين رسمي لها، فإن الإسلام يعترف بباقي الأديان السماوية ولا ينكرها، وهنا

يجب التوضيح أن النص الدستوري استعمل عبارة دين الدولة ولم يستعمل عبارة دين الشعب أو دين الأمة، مما يعني أنه قد تتواجد أديان أخرى يتعبد بها بعض الجزائريين،¹⁸ وفي هذا الإطار صدر الأمر رقم 02-06 مكرر الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين.

- وفي دستور 1976 نصت المادة 53: «لا مساس بحرية المعتقد ولا بحرية الرأي».
- في دستور 1989 جاء في المادة 35: «لا مساس بحرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي».
- في دستور 1996 نصت المادة 36: «لا مساس بحرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي».
- وفي تعديل 2008 للمادة 42: «لا مساس بحرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي. حرية ممارسة العبادة مضمونة في ظل احترام القانون».

- وفي دستور 2016 في الفصل الرابع الحقوق والحريات نصت المادة 30 على أن الحرية الشخصية مكفولة، وفي هذا المجال نعرض لأربعة أنواع من الحريات الشخصية، وهي حرية الاعتقاد وحرية الصحافة وحرية المراسلات وحرية الاجتماع. والمادة 32: كل المواطنين سواسية أمام القانون. ولا يمكن أن يُتذرع بأي تمييز يعود سببه إلى المولد، أو العرق، أو الجنس، أو الرأي، أو أي شرط أو ظرف آخر، شخصي أو اجتماعي. والمادة 38: لحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن مضمونة. وتكون تراثا مشتركا بين جميع الجزائريين والجزائريات، واجبهم أن ينقلوه من جيل إلى جيل كي يحافظوا على سلامته، وعدم انتهاك حرمة.

إن كل هذه النصوص التي جاءت في متن الدستور هي نتاج التأثير المهم لثورة العالم في الحريات وحقوق الإنسان التي ألزمت الدول على تضمين مبادئ الشريعة الدولية للحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية التي أقرت عام 1966 والمواثيق والعهود الدولية التي أكدت على ضمانات الحقوق والحريات وقد اعترفت الأمم المتحدة بأهمية حرية الديانة أو المعتقد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمد عام 1948، حيث تنص المادة 18 منه على أن «لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحرته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، ومثلما ضمن الدستور في صلب وثيقته هذه الحقوق.

أ- قيم حرية المعتقد الداخلية

إن الطبيعة الاجتماعية للإنسان تتطلب في المسائل الدينية أن يتبادل الآراء مع الآخرين، والحرية الدينية تتجاوز حرية اختيار نظام معين، فهي جزء من الحرية السياسية وبناء عالم مشترك في بعده الروحي، كما أنها تنطوي على إمكانية التعدد وتكون الاختلافات في الاختيار أو رفض طائفة دينية، أو في ابتداء والحفاظ على هذا الفضاء المجتمع الموحد لدين معين؛ أو إدخال اختلاف ثالث من الحرية الدينية في شكل الحرية السياسية في المجتمع بأسره.

كما الحال مع غيرها من حقوق الإنسان فإن المعني من حرية المعتقد هم الأفراد. أما الحكومة فلديها مسئولية أن تحترم وتحمي وتروج للثمانية قيم القياسية الأساسية حرية المعتقد. أن هذه العناصر معا تشكل المعيار الأدنى الواجب حمايته لحرية الدين أو العقيدة.

1. الحرية الداخلية: وهي الحق في حرية اعتناق واختيار وتغيير أو ترك دين أو عقيدة. هذه الحرية تسمى أيضا المستوى الباطني ولا يمكن شرعيا تقييد هذه الحرية من قبل أي شخص أو بأي وسيلة. وطبقا لمواثيق حقوق الإنسان فإنها مصونة بلا أي شروط برغم ذلك فان حق الإنسان في تغيير دينه مازال محل جدل ويواجه تحديات. فهناك حكومات عديدة وجماعات تحظر اعتناق أو تغيير أو ترك دين معين. في العديد من الدول يواجه من يغير دينه بالتهديدات أو العنف من المجتمع والحاجة لكشف ديانة الخص سواء في بطاقة الهوية أو في غيرها من الأوراق الحكومية غالبا ما يستخدم للتمييز والاضطهاد.

2. الحرية الخارجية: أي الحق في كشف وممارسة الدين أو العقيدة. هذه الحرية تشمل الحق في ممارسة الدين سرا أو علانية منفردا أو وسط جماعة. وتشمل ضمن أشياء أخرى الحق في:

- العبادة المتعلقة بدين أو عقيدة وإنشاء وصيانة دور العبادة.
- إنشاء وصيانة معاهد خيرية أو إنسانية.
- صنع أو استخدام الأدوات الضرورية المتعلقة بطقوس أو شعائر الدين أو العقيدة.
- كتابة وإصدار ونشر المطبوعات الأزمة المتعلقة بدين الفرد أو عقيدته.
- تدريس الدين أو العقيدة في أماكن مناسبة.
- طلب وتلقي المساعدات التطوعية المالية أو غيرها من أفراد ومؤسسات.
- تدريب وتعيين وانتخاب القادة الملائمين والمعلمين حسب متطلبات ومعايير الدين أو العقيدة.
- إرساء واستمرار الاتصالات مع الأشخاص والمجتمعات في شؤون الدين أو العقيدة على المستويين المحلي والدولي.

- مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالإجازات والمراسم الخاصة بالدين أو العقيدة مثل: ارتداء الملابس وتناول الأطعمة حسب تعاليم دين الشخص واستخدام الرموز الدينية ومشاركة الآخرين فيما يؤمنون به.

- عدم الإكراه أو الإجبار: حيث لا يحق لأحد أن يجبر غيره على اعتناق أو الإبقاء أو تغيير معتقداته. وقد يعني الإجبار إقناع شخص بتغيير دينه على غير رغبة منه باستخدام العنف الجسدي أو التهديد مثل العنف الم نفسي والعقوبات الجنائية أو غيرها من أشكال التأثير غير المشروع.

- التعليق العام للأمم المتحدة رقم 22 يقول أن الحكومة إذا استخدمت المزايا المادية أو منعت الاستفادة من الرعاية الصحية أو التعليمية أو التوظيف كنوع من التأثير على اختيار الأفراد لديهم فهذا يعتبر نوعاً من التأثير غير المباشر.

- عدم التمييز: من حق كل فرد أن يتمتع بحرية الدين أو العقيدة بدون تمييز، وعلى الدول أن تحترم وتحمي وتشجع هذه الحرية لكل فرد فيها ولا يجب أن تتمتع ديانة الأغلبية بمميزات عن ديانة الأقلية. وممنوع التمييز بأي شكل بسبب الانتفاء الديني أو المعتقدات الشخصية. ولا بد أن تتخذ الحكومة خطوات مؤثرة لمنع هذا النوع من التمييز سواء حدث ذلك من خلال التشريع أو التطبيق أو في المجتمع. لا بد أن تضمن الدولة عدم الانحياز بسبب الدين أو إتباعه. للأسف التمييز على أساس الدين أو العقيدة يؤثر سلباً على استمتاع الأقلية بالخدمات الأساسية مثل التعليم والرعاية الصحية في أنحاء العالم.

ب- قيم حرية المعتقد الخارجية

كمعظم حقوق الإنسان هناك أوقات توضع فيها حدود قانونية لحرية الدين أو العقيدة. تلك الحدود يمكن تطبيقها فقط على حق إظهار الدين أو العقيدة. ولا يجب تطبيق تلك الحدود أبداً بأسلوب تمييزي وأي قيود أو حدود لا بد أن تحقق الثلاثة متطلبات التالية:

- أن تكون ملتزمة بالقانون.
- أن تكون ضرورية ومتناسبة. بمعنى أن الدولة لو استطاعت تحقيق هدفها بأسلوب آخر فعليها اختيار الحل الذي لا يقيد حرية الدين أو العقيدة.
- أن تستخدم لحماية احد المزايا التالية: الأمن العام، النظام العام، الصحة العامة، الأخلاق العامة، حقوق الإنسان الرئيسية وحرية الآخرين¹⁹.

4- ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين:

أما حرية ممارسة الشعائر الدينية، فهي بالرغم من ارتباطها بحرية العقيدة حيث أنها وجهان لعملة واحدة، إلا أن حرية ممارسة الشعائر الدينية هي حرية مقيدة، طبقاً لنصوص المعاهدات والاتفاقيات والدساتير الوطنية، حيث تنص الفقرة الثالثة من المادة 18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية على أنه "لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحياتهم".

كما نص على ذلك إعلان القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين

أو المعتقد لسنة 1981 في مادته الأولى فقرة 3 حيث جرى نصها على أن "لا يجوز إخضاع حرية المرء في إظهار دينه أو معتقده إلا لما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية". ولقد قرر الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب أن حرية ممارسة الشعائر الدينية مكفولة ولا يجوز تعريض أحد للإجراءات تقييد ممارسة هذه الحريات مع مراعاة القانون والنظام العام²⁰. ومنه جاء الأمر رقم 06-02 مكرر الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين ليقيد هذه الحرية في إطار احترام أحكاما لدستور وهذا الأمر والقوانين والتنظيمات السارية المفعول واحترام النظام العام والأداب العامة وحقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية، وتتمارس هذه الحرية في إطار جمعية ذات طابع ديني، وتخصص بنايات معينة لهذه الممارسة وذلك برأي مسبق من اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لاعتمادها ولتصريح مسبق لممارسة الشعائر الدينية²¹. وجاء المرسوم التنفيذي رقم 07-158 ليحدد تشكيلة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين وكيفية عملها، فوضح مهامها في:

1. تسهر على احترام حرية ممارسة الشعائر الدينية والتكفل بالشؤون والانشغالات المتعلقة بذلك.

2. إبداء الآراء المسبقة في اعتماد الجمعيات ذات الطابع الديني وتخصيص بنايات لممارسة الشعائر الدينية²². وتضمن في تشكيلتها وزير الشؤون الدينية والأوقاف رئيسا، أو ممثله من ممثلي وزير الدفاع الوطني، وزير الداخلية والجماعات المحلية، وزير الخارجية، المديرية العامة للأمن الوطني، قيادة الدرك الوطني، اللجنة الوطنية الاستشارية لترقية حقوق الإنسان وحمايتها، كما يمكنها الاستعانة بكل شخص يمكنه أن يساعدها في أداء مهامها، أو تستدعي ممثل إي ديانة ترى ضرورة في حضوره.

الخاتمة:

من خلال ما تم عرضه نخلص إلى تعريف حرية المعتقد بمعنى إمكانية الفرد في اعتناق دين معين أو عقيدة دينية أو روحية غالبا، كما يدخل في مفهوم حرية المعتقد من لا يعتنق دين أو عقيدة دينية ساوية وتحديد اليهودية والنصرانية وهذا الاعتناق مسألة معنوية أو روحية تحتاج إليها النفس الإنسانية، وقد كفلت المواثيق الدولية جميع الدساتير الجزائرية هذه الحرية، ومع ذلك فقد تظهر للوجود عند ممارسة الفرد لها وقد لا تظهر وتبقى كامنة في النفس فإذا أعتنق الشخص دينا معين فقد يمارس الطقوس الدينية لذلك الدين والعمل بمبادئه وعند ذلك يخرج الموضوع من مجرد الاعتقاد

الروحي بممارسة شعائر ذلك الدين فتبرر عند ذلك حرية العبادة، كما أن اعتناق الدولة لدين معين لا يعني حرمان الآخرين من حرية اعتناق دين آخر أو معتقدات أخرى وحررياتهم بممارسة شعائر تلك الديانة ولكن دون الإخلال بالنظام العام والآداب العامة كما نص الأمر رقم 06-02 الذي يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين.

الحرية الدينية تتمثل في جوانب ثلاث هي: حرية الفرد في اختيار دين أو معتقد معين وذلك في حدود أحكام القوانين المعمول بها، وكذا الحرية في عدم اعتناق دين أو معتقد إذ لا يجوز إجبار شخص لا يعتنق ديانة معينة، وأيضا حرية تغيير الديانة أو المعتقد دون التعرض لإكراه أو أذى.

- الحواشي والإحالات

- 1 - منى العدساني، الحقوق والحريات العامة في الدستور، على الموقع: www.kna.kw يوم 2016/11/16
- 2 - محمد الزحيلي، الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والدراسات الإسلامية، المجلد 27، العدد 1، ص 375.
- 3 - فوزية فتيسي، الحق في حرية ممارسة الشعائر الدينية وضوابطه في ظل أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان، ماجستير في القانون الدولي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009، ص 23.
- 4 - المادة 18، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، النسخة العربية. اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 217 ألف (د-3) 1948/12/10، www1.umn.edu
- 5 - المادة 12، الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، سان خوسيه: 1969/11/22، www.wfrit.net
- 6 - المادة 9، الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، روما: 1950/11/4، www1.umn.edu/
- 7 - المادة 10، ميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي، ديسمبر 2000، www1.umn.edu/
- 8 - المادة 6، الميثاق الآسيوي لحقوق الإنسان، هونك كونج: لجنة آسيا لحقوق الإنسان، 1998/5/17، ص 15. موقع لجنة آسيا لحقوق الإنسان: material.ahrchk.net
- 9 - المادة 18، العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د-21)، 1966/12/16، تاريخ بدء التنفيذ: 1976/3/23. www1.umn.edu
- 10 - المادة 1، إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائم على أساس الدين أو المعتقد، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 55/36، 1981/11/25، www1.umn.edu
- 11 - المادة 8، الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، نيروبي (كينيا): يونيو 1981، www1.umn.edu
- 12 - المادة 3، الإعلان الأمريكي لحقوق وواجبات الإنسان، قرار رقم 30 الذي اتخذته المؤتمر الدولي التاسع للدول الأمريكية، منظمة الدول الأمريكية: 1948، www1.umn.edu
- 13 - المادة 30، الميثاق العربي لحقوق الإنسان، تونس: 2004/5/23، www1.umn.edu
- 14 - المادة 26، الميثاق العربي لحقوق الإنسان، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار مجلس جامعة الدول العربية 5427، 1997/9/15، www1.umn.edu
- 15 - المادة 9، مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، سيراكوزا: 5-12 كانون الأول 1986.

www1.umn.edu

16 - سمير الجراح، الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. سمير الجراح وآخرون، قراءات في الإسلام والديمقراطية، واشنطن، مركز دراسات الإسلام والديمقراطية، 2007، ص 6-7.

17 - نادية أبو زاهر، الحق في تغيير الدين بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان، موقع www.maaber.org

18 - محمد بوعزة، مقارنة قانونية لحرية الدين والمعتقد في الدستور المغربي، على الموقع: <http://zaiocity.net> 2016/11/12.

19 - خالد مصطفى فهمي، الحماية القانونية للمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية وعدم التمييز، دار الفكر العربي، الإسكندرية، مصر، 2012، ص 54.

20 - ولقد قضى في مصر بأن حرية إقامة الشعائر الدينية وممارستها هي مقيدة بقيد أفصحت عنه الدساتير السابقة وأغفله الدستور القائم وهو "قيد عدم الإخلال بالنظام العام وعدم منافاة الآداب" ولا ريب أن إغفاله لا يعني إسقاطه عمداً وإباحة إقامة الشعائر الدينية ولو كانت مخلة بالنظام العام ومنافية للآداب، ذلك أن المشرع رأى أن هذا القيد غنى عن الإثبات والنص عليه صراحة باعتباره أمر بديهياً وأصلاً دستورياً يتعين إعماله ولو أغفل النص عليه. وهذا ما أكدته المحكمة الدستورية العليا من أن حرية العقيدة أمر مكفول ولا يجوز فصلها عن حرية ممارسة شعائرها، وأن هاتان الحريتان طبقاً للدستور مكفولتان، وهما متكاملتان أوأولاهما لا قيد عليها، أما ثانيهما فيجوز تقييدها من خلال تنظيمها توكيداً لبعض المصالح العليا المرتبطة بها وبوجه خاص ما يتصل منها بصون النظام العام والقيم الأدبية وحماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

21 - الأمر رقم 06-03، المؤرخ في 28 فبراير سنة 2006 يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر غير الدينية لغير المسلمين، ج ر، العدد 2006، 12، واستدراك ج ر، العدد 2006، 54.

22 - المادة 3 و4 من المرسوم التنفيذي رقم 07-158 يحدد تشكيلة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين وكيفية عملها، ج ر، العدد 2007، 36.



Freedom of belief and worship for non-Muslims through charters and legal texts

By: Ismail Gaborbbi

Emir Abdelkader University of Islamic Sciences & University Kasdi Merbah -Ouargla



Abstract:

Freedom of belief and worship for non-Muslims in Algeria through legal texts to ensure that freedom and how to exercise it within a framework of respect for public order, have been confirmed by the Algerian Constitutions and other laws but did not define the concept of belief and worship for non-Muslims, and complete legal system that governs this practice, as it's called the religious practice whether heavenly or otherwise, outside the study recommendation to determine accurate concept and types of non-Islamic belief and how to exercise it.

Keywords: freedom of belief, practice, Constitution, non-Muslims.

حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين ————— أ. إسماعيل جابوري

محور بحث العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير



الإقراض العرضي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية

بقلم

أسماء حوفاني (*) د / عزوز مناصرة (**)



ملخص

يمثل الإقراض العرضي أحد أهم أوجه الائتمان المصرفي غير المباشر، فهو إقراض الثقة الذي لا يمكن ممارسته كعملية مصرفية مستقلة، وإنما يكون منطويا ضمن خدمة مصرفية؛ أي ليس مقصودا لذاته، وإنما هو تابع، وقد يحدث في ظروف معينة تحتم على المصرف تقديم الأموال بصورة طارئة. وأبرز صيغ الإقراض العرضي: الاعتماد المستندي، خطاب الضمان والقبول المصرفي. ولما كان تطبيق هذه الصيغ في المصارف الإسلامية بصورتها الوضعية يتعارض مع الأحكام الشرعية فقد لجأت المصرفية الإسلامية إلى تطويرها وذلك بتحويل محل الشبهة فيها ليكون مقبولا إسلاميا. تهدف هذه الدراسة إلى بيان حقيقة الإقراض العرضي في البنوك الوضعية، وتعذر تطبيقه كما هو في المصارف الإسلامية، وإبراز أهم بدائله في ضوء فلسفة العمل المصرفي الإسلامي التي ترتكز على تحريم التعامل بالربا أخذا وعطاء.

الكلمات المفتاحية: الإقراض العرضي، المصارف الإسلامية، القبول المصرفي، خطاب الضمان، الاعتماد المستندي.

المقدمة

تشكل الخدمات المصرفية جزءا مهما من نشاط البنوك بكافة أنواعها، ومصدرا معتبرا لإيراداتها سواء بشكل مباشر من خلال تحقيق مداخيل تأخذ أغلبها شكل أجره أو عمولة مقابل تقديمها، أو

(*) باحثة في مرحلة الدكتوراه - كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1. ashoufani@yahoo.com

(**) أستاذ محاضر (أ) بقسم الشريعة - كلية العلوم الإسلامية، مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة،

جامعة باتنة "1" menasra.azzouz@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/24 تاريخ القبول: 2018/04/29

بشكل غير مباشر كونها بوابة لاستقطاب العملاء لممارسة أعمال المصرف الاستثمارية، وبذلك تحقيق أرباح أكثر.

وتنقسم الخدمات المصرفية إلى نوعين أساسيين: خدمات مصرفية تنطوي على ائتمان، وأخرى لا تنطوي عليه، والمصارف الإسلامية باعتبارها مؤسسات مصرفية لها فلسفة عمل خاصة مستمدة من التزامها بأحكام وضوابط الشريعة الإسلامية لها موقفها الخاص من هذه الأعمال، فالخدمات المصرفية التي لا تنطوي على ائتمان ولا تتعارض مع الضوابط الشرعية لا حرج في ممارستها بصورتها التقليدية، أما الخدمات التي تتضمن تقديم ائتمان من المصرف إلى العميل؛ والذي يؤول إلى قرض مقابل فائدة، فالمصارف الإسلامية لا تجرئها كما هي، بل تلجأ إلى تطويرها بتحويل محل الشبهة ليكون مقبولاً إسلامياً، وإن تعذر ذلك فإنها تمتنع عن ممارستها.

ومن الخدمات المصرفية التي يلتحم معها تسهيل مصرفي: صيغ الإقراض العرضي، الذي ينصرف مدلوله في العرف المصرفي إلى كونه إقراض الثقة المنطوي ضمن خدمة مصرفية في أغلبها تأخذ شكل كفالات وضمانات مصرفية، حيث لا تترتب آثار هذا الإقراض بين المصرف وعميله المضمون إلا في حالات تخلف هذا الأخير عن التزاماته أمام الجهة المستفيدة طالبة الضمان. كما أن هناك خدمات مصرفية غير مغطاة بالكامل أو مغطاة جزئياً اعتبرت تسهيلات في نفس الوقت بالمقدار المكشوف من غطائها، فهي بذلك قروض تقدمها البنوك لعملائها أو يترقب بها أن تدرج في ذلك النطاق.

وتتمثل أبرز صيغ الإقراض العرضي في البنوك عامة في الاعتمادات المستندية، خطابات الضمان والقبول المصرفي، ونظراً لوجود عدة محاذير شرعية في ممارسة هذه الصيغ بصورتها التقليدية، إضافة إلى العديد من المخاطر المصرفية لجأت الهندسة المالية الإسلامية إلى إيجاد بدائل مختلفة لإضفاء الشرعية على ممارستها.

1- أهمية موضوع البحث: تمس صيغ الإقراض العرضي بشكل مباشر الجانب التنموي في المجتمع سواء ما تعلق بالعبء الحكومي لإنشاء مشاريع البنية التحتية أو المرافق العمومية أو تنشيط التجارة الخارجية خاصة إذا تعلق الأمر بالتصدير. ومن هنا تبرز أهمية هذه الورقة؛ فهي تسعى إلى تقديم البدائل الشرعية المطورة لهذا الإقراض ومدى استجابتها لمتطلبات المعاملات المالية للأفراد في المجتمع الإسلامي هذا من جانب، وكذا كفاءة الصناعة المالية الإسلامية في مجال تطوير الأعمال المصرفية المأخوذة من النموذج التقليدي بما يتناسب مع المتطلبات الشرعية والواقع المعاصر من جانب آخر.

2- إشكالية البحث: بناء على ما سبق يمكن صياغة إشكالية البحث في السؤال الآتي:

كيف طبقت المصارف الإسلامية صيغ الإقراض العرضي التقليدي؟

وتتجلى معالم الإشكالية أكثر من خلال الأسئلة الفرعية التالية:

- ما المقصود بالإقراض العرضي؟ وما أهم مجالاته في العرف المصرفي؟
- ما هي صيغ الإقراض العرضي في المصارف الإسلامية؟
- هل استجابت البدائل الشرعية لصيغ الإقراض العرضي للحاجات التنموية للمجتمع أم أنها مازالت بحاجة إلى تطوير؟

3- أهداف البحث: اتجه البحث إلى دراسة الإقراض العرضي في المصارف الإسلامية سعياً

لتحقيق الأهداف الآتية:

- جمع شتات المعلومات المتعلقة بالإقراض العرضي وأهم البدائل الشرعية لصيغته من مختلف المصادر والمراجع وهيكلتها في مادة علمية موحدة ومستقلة.
- إبراز كفاءة الهندسة المالية الإسلامية من خلال بيان قدرتها على الاستفادة من العمليات البنكية التقليدية وتحويرها بما لا يتعارض مع فلسفة الوساطة المالية في إطار ضوابط ومبادئ الشريعة الإسلامية.
- إبراز فعالية بدائل صيغ الإقراض العرضي في المصارف الإسلامية، ومدى قدرتها على تلبية حاجات المجتمع الإسلامي المعاصر.

4- منهج البحث: اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي باعتباره الأنسب لجمع المادة

العلمية وتحليلها، حيث يتطلب البحث المناقشة والتعقيب، وكذلك تتبع ووصف الإقراض العرضي وصيغته، وأيضاً وصف صيغ الإقراض العرضي في المصارف الإسلامية وتحليل مدى استجابتها لحاجات المتعاملين في المجتمعات الإسلامية.

5- خطة البحث: تقتضي طبيعة الموضوع والإجابة على الإشكالية تقسيم الدراسة إلى:

مقدمة: اشتملت على التعريف بالبحث وأهميته وإشكاليته، وكذا أهدافه وتحديد المنهج المتبع.

المحور الأول: الإقراض العرضي في العرف المصرفي: تناول التعريف بالإقراض العرضي في

العرف المصرفي بصفة عامة باعتباره أحد أنواع الائتمان المصرفي، وإبراز خصوصية الائتمان المصرفي الإسلامي كبديل له، ثم التفصيل في ماهية الإقراض العرضي ومختلف مجالاته.

المحور الثاني: صيغ الإقراض العرضي في المصارف الإسلامية: وفيه بيان للتكييف الفقهي لكل

مجالات الإقراض العرضي، وعرض مختلف البدائل الشرعية المطبقة له في المصارف الإسلامية مع

التركيز على تقييمها وبيان آثارها على المصرف الإسلامي وعلى المجتمع.

الخاتمة: تضمنت النتائج المتوصل إليها من خلال معالجة إشكالية البحث، إضافة إلى أهم التوصيات والآفاق التي تتطلع لها الدراسة.

المحور الأول: الإقراض العَرَضِيّ فِي العَرَفِ المَصْرَفِيّ

يعتبر الإقراض النشاط الرئيس لعمل المصارف، لكونه السبب الحقيقي في إيجادها على أرض الواقع، وفهم حقيقة الإقراض العَرَضِيّ يتوجب عرض الجوانب النظرية والعملية للائتمان المصرفي كمصطلح واسع يشمل كافة أشكال الإقراض التقليدية وهو ما سنقوم ببيانه فيما يأتي.

1- تعريف الائتمان المصرفي:

أ- التعريف اللغوي للائتمان: الائتمان في اللغة بمعنى امن : الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان أحدهما الأمانة ضد الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر التصديق⁽¹⁾، فقد ارتبط معنى الائتمان بمعاني الثقة والأداء⁽²⁾.

والائتمان كلمة عربية صحيحة أصيلة يستخدمها الاقتصاديون ترجمة للكلمة الأجنبية Credit، وهي تعني الثقة التي تشعر الناس أن فلانا مليء ماليا.

ب- التعريف الاصطلاحي للائتمان المصرفي: إن الائتمان عصب العمل المصرفي، باعتباره أساس نشأة المصارف عامة، فهو « ثقة تمكن البنك من وضع مبلغ معين من النقود أو قابل للتعيين تحت يد عميله، مقابل عائد يعكسه الاتفاق المبرم بينهما، يستخدم في غرض محدد لفترة زمنية محددة وذلك بعد أن تثبت الدراسات كفاية التدفقات النقدية المتوقعة للنشاط الممول للوفاء في ظل المخاطر المحيطة، ويجوز للبنك في الأحوال التي يقدرها أن يطالب العميل بتقديم ضمانات إضافية سواء عينية أو من أي طبيعة أخرى يقبلها البنك»⁽³⁾.

ومعنى الائتمان ليس بالضرورة مقترنا مباشرة بوظيفة الإقراض، وإنما قد يكون الإقراض نتيجة تابعة للائتمان.

فالائتمان المصرفي يتجلى في صورتين أساسيتين: الإقراض والاعتماد. أما الإقراض فهو « تقديم مبلغ معين من المال دفعة واحدة من قبل المصرف إلى العميل»⁽⁴⁾، والاعتماد يقصد به « تعهد من قبل المصرف بوضع مبلغ من المال تحت تصرف العميل خلال مدة معينة يسحب منه ما يشاء، ولا يدفع الفوائد إلا على المبالغ المستعملة فعلا»⁽⁵⁾.

ومنه فالائتمان مفهوم واسع يشمل الإقراض والاعتماد، وأن هذا الأخير قد لا يؤول إلى إقراض

فعلي.

ج- الائتمان المصرفي الإسلامي: إن ربوية الائتمان المصرفي في البنوك التقليدية دفع بالمصارف الإسلامية إلى إيجاد مفهومها الخاص حول الائتمان المصرفي. فقد عرف الائتمان المصرفي الإسلامي « بأنه الثقة التي يوليها المصرف الإسلامي لعميله في إتاحة مبلغ معين أو سلعة محددة الصفة لاستخدامه في غرض محدد خلال فترة معينة على أن يتم سداد قيمة (المبلغ/ السلعة) وفقا لشروط متفق عليها سابقا»⁽⁶⁾. فالملاحظ أنه لا يوجد اختلاف في معنى الائتمان في المصارف الإسلامية والبنوك التقليدية فالثقة هي أساس العلاقة القائمة بين المصرف وعملائه، غير أن الائتمان في المصارف الإسلامية هو دين بالذمة مرتبط بنشاط حقيقي، إضافة إلى أن النقود في المعاملات الإسلامية لا تصبح حقيقية إلا إذا ارتبطت بعنصر آخر كتمويل نشاط اقتصادي معين على عكس البنوك التقليدية التي تقوم على التجارة في النقود.

2- تعريف الإقراض العرَضِي

أ- التعريف اللغوي للمركب الإضافي: الإقراض العرَضِي:

- القرض لغة يعني القطع⁽⁷⁾، أما في اصطلاح الفقهاء فهو ما تعطيه من مثلي لتتقاضاه⁽⁸⁾ أو دفع متمول في مثله غير معجل لنفع أخذه فقط⁽⁹⁾. ويعرف أيضا أنه تملك الشيء برد بدله أو مثله⁽¹⁰⁾. والمتمعن في هذه الاصطلاحات يجد أنها تصب في معنى جوهرية واحد هو إعطاء الإنسان ما لا غيره على سبيل الرد إلى وقت معين مع تأكدها على رد المثل فقط دون زيادة مشروطة أو غيرها. - العرَضِي من الفعل الثلاثي المجرد «عَرَضَ» (ع-ر-ض) العين والراء والضاد بناء تكثر فروعه، وهي مع كثرتها ترجع إلى أصل واحد، وهو العَرَضُ الذي يخالف الطول⁽¹¹⁾. وعَرَضَ الشيء عَرَضًا وعَرُوضًا: ظهر وأشرف، يقال عَرَضَ له أمر وعَرَضَ له عَارِضٌ، وَاَعْرَضَ الشيء صار عَارِضًا كما تكون الخشبية في النهر أو الطريق⁽¹²⁾. وعَرَضَ اسم لما لا دوام له والعرَضِي غير جوهرية، غير متأصل، أما عَرَضًا: ما كان بطريق الصدفة من غير قصد أو روية⁽¹³⁾.

ب- التعريف الاصطلاحي للإقراض العرَضِي المصرفي:

إن الإقراض العرَضِي لا يعدو أن يكون نوعا من أنواع الائتمان المصرفي وقد يعرف بعدة أسماء منها التسهيلات المصرفية غير المباشرة، ولم يعثر - حسب الاطلاع - على تعريف محدد له، بل في معظمها وصف لعملية مصرفية، لذلك سوف نعرض هذه الأوصاف من أجل ضبط مفهوم خاص

يشتمل على مختلف العناصر المميزة لهذا الشكل الحديث من الائتمان.

يقول سامي حمود: «الإقراض العرضي هو إقراض الثقة الذي يستفيد منه العميل بتوسيط المصرف في بعض أنواع العمليات، فهذا التوسط مفيد من ناحية أنه يهيئ للعميل والطرف الآخر الذي يرغب في التعاقد معه جو التلاقي باطمئنان وثقة بوجود هذا الوسيط المالي، والمصرف في توسطه هذا لا يدفع نقودا لمن توسط لصالحه لدى الطرف الآخر، لأن الإقراض ليس مقصودا ولا واردا - ابتداء - في هذا النوع من العمليات، ولكن المصرف - مع ذلك - قد يجد نفسه مضطرا نظرا لتخلف العميل الذي تم التدخل لصالحه وبطلبه إلى دفع المبالغ التي التزم بها تجاه الغير، وقيام المصرف بهذا الدفع يعتبر إقراضا، ولكنه ليس مقصودا وله أجل معين، بل هو إقراض عرضي موقوت، يكون مستحقا للمطالبة به فور دفعه»⁽¹⁴⁾.

ويتضح من هذا التعريف أن الإقراض العرضي لا يكون مستقلا أي مباشرة؛ لأن الغرض المباشر منه ليس استلاف النقود بالتقديم الفعلي أو بالتمكين منه عند اللزوم بناء على اتفاق مسبق بين المصرف والعميل، وإنما يكون مدججا مع خدمة مصرفية تنطوي على ائتمان، حيث إن الأصل فيها أن يلتزم العميل بتقديم هذه المبالغ المالية للجهة المستفيدة من عنده، ولكن نظرا لظروف طارئة عليه، وبحكم التزام المصرف أمام هذه الجهة بالضمان يضطر إلى تحمل دفع المستحقات لها، والتي تعتبر إقراضا من المصرف للعميل بشكل عرضي مؤقت غير متفق عليه، ومن حق المصرف المطالبة به فور دفعه من عميله.

كما يعرف الإقراض العرضي باسم الاعتماد بالإمضاء، والذي يعني « تدخل البنك ليس بالإقراض المباشر أو بوضع الأموال تحت تصرف المؤسسة، وإنما بتقديم ضمانه على شكل توقيع، فالاعتماد الناشئ عن توقيع المصرف يستند إلى المركز المالي لهذا الأخير، لذلك يستند العميل على هذا التوقيع في انجاز عملياته، أو المؤسسة في الحصول على أموال من جهة أخرى ولو لم يؤد ذلك إلى خروج الأموال من خزانة هذا البنك غالبا، لأن دفع الأموال من البنك لا يتم إلا في حالة إفلاس المؤسسة أو عجزها عن التسديد»⁽¹⁵⁾.

فالإقراض العرضي إذن يكون في حالات تدخل المصرف كضامن لعميله عند جهة ثالثة بحكم سمعته المالية، وذلك بتوقيعه أو تأشيرته الذي يظهر على مستند كتابي، غير أن الإقراض فيه ليس مقصودا لذاته، وإنما هو تابع وقد يحدث في ظروف معينة تحتم على المصرف تقديم الأموال بصورة طارئة.

كما أن هذا النوع من الائتمان لا يعطي حقا لطالبه باستعمال النقد بشكل مباشر، ولا يمثل ديناً مباشراً على العميل تجاه المصرف إلا في الحالة التي لا يحترم فيها طالب الائتمان بتعهداته وإيفائه

لالتزاماته المباشرة أمام الطرف المستفيد، ففي هذه الحالة تصبح هذه التسهيلات التزامات مباشرة على المصرف⁽¹⁶⁾، مما يعني أن إقراض المصرف صوري لكونه ضمان أمام الجهة المستفيدة، ولكن نتيجة لظروف خاصة يصبح فعلي تترتب عليه آثار عملية الائتمان.

كما يوصف الإقراض العرَضِي بأنه «التسهيل المصرفي الذي يتلاحم مع الخدمة المصرفية أو قد يندمج معها، فهناك خدمات مصرفية غير مغطاة غطاء كاملا اعتبرت تسهيلات في نفس الوقت بالمقدار المكشوف من غطائها وهي بقدر ما تعتبر تسهيلات تندرج في نطاق القروض التي تقدمها البنوك إلى عملائها أو يترقب بها أن تندرج في ذلك النطاق»⁽¹⁷⁾، كما أنها «كل تسهيل مصرفي يشمل ما كان من قبيل الكفالات و الضمانات التي قد تنتهي إلى قرض بالفعل، وقد لا تنتهي إلى شيء من ذلك، فهي من جهة تعزيزات لموقف المضمون بقطع النظر عما إذا أدت إلى إقراضه مالا أو لا، ومن جهة أخرى قيام المصرف بدفع مبالغ معينة عوضا عن العميل المضمون»⁽¹⁸⁾.

فالأصل في الإقراض العرَضِي أنه لا ينشأ منفردا وإنما من الضروري أن يندمج مع خدمة مصرفية يكون المصرف فيها ضامنا أمام الطرف الثالث ليعزز موقف عميله تجاه هذا الأخير، وتبعاً لذلك وفي حالات معينة تتعلق غالبا بتخلف العميل على الوفاء بالتزاماته مما يؤدي إلى نشوء علاقة إقراض بين العميل المضمون والمصرف الضامن في أساسها إقراض غير مباشر قد يؤول إلى إقراض محتم.

وتتمثل أبرز حالات الإقراض العرَضِي في المصارف في خطابات الضمان المصرفية والاعتادات المستندية والقبول المصرفي⁽¹⁹⁾، غير أن هناك من يضيف البطاقات الائتمانية⁽²⁰⁾. ويبدو أن التقسيم الأول هو الأصح، لأن تعريف البطاقة البنكية الائتمانية هو: «مستند يعطيه مصدره لشخص بناء على عقد أو اتفاقية بينها يلتزم فيها المصدر بدفع قيمة مشتريات حامل البطاقة من التجار المتعاقدين مع بنك عضو في إصدار البطاقة مسبقاً بقبول البيع وتأدية الخدمات بموجبه، ودفع مسحوباته النقدية من البنوك، ثم رجوع المصدر على حامل البطاقة فيما بعد لاستيفاء هذه المدفوعات»⁽²¹⁾. ويظهر جليا من التعريف أن نية الإقراض في البطاقة الائتمانية موجودة ابتداء بين مصدرها وحاملها بتولي المصرف الدفع المباشر عن عميله أمام الجهة المستفيدة، ومن بعد ذلك الرجوع عليه لاستيفاء الحقوق المالية للبنك، فهذا من الإقراض المقصود والمباشر، في حين أن الإقراض العرَضِي يكون في حالة تخلف العميل عن التزامه المباشر أو لظروف طارئة تحتم على المصرف مواجهة المستفيد بدفع حقوقه، إضافة إلى ذلك نجد أن الإقراض في بطاقة الائتمان له مدة زمنية أي أجل متفق عليه في حين أن الإقراض العرَضِي مستحق للمطالبة به فور دفعه.

بناء على ما سبق يمكن تعريف الإقراض العرَضِي بأنه: «إقراض الثقة المنطوي ضمن خدمة مصرفية في أغلبها تأخذ شكل كفالات و ضمانات مصرفية، حيث لا تترتب آثار الإقراض الفعلي بين المصرف

والعميل المضمون إلا في حالات تخلف هذا الأخير عن التزاماته المالية أمام الجهة المستفيدة».

3- الخصائص المميزة للإقراض العرضي المصرفي

بعد ضبط مفهوم الإقراض العرضي، يمكننا إبراز خصائصه وما يميزه عن غيره من مختلف أشكال الائتمان المصرفي في النقاط التالية:

- الإقراض العرضي تسهيل ائتماني مصرفي غير مباشر، فهو التزام المصرف أمام الطرف الثالث ينتج عنه علاقة مديونية بين العميل المضمون ومصرفه الضامن له.

- لا يقع الإقراض العرضي بصورة منفردة مستقلة وإنما هو إقراض متلاحم مع خدمة مصرفية تنطوي في أساسها على ائتمان، أو أي التزام مالي بين العميل والجهة المستفيدة منه، فأساس الخدمة المصرفية المقدمة هو الوجاهة المالية للمصرف.

- الإقراض العرضي هو تعزيز في حد ذاته لموقف العميل أمام الطرف الثالث من العملية سواء تحقق هذا الإقراض أم لا.

- الإقراض العرضي مستحق للمطالبة به فور دفعه، أي أن المصرف من حقه استرداد قيمته المدفوعة من عميله الذي تدخل لصالحه آنبا وفوريا.

- الإقراض العرضي هو اعتماد بالإمضاء نظرا لاشتراط ورود إمضاء المصرف الضامن في التعهدات المطلوبة.

- الإقراض العرضي لا يتحقق واقعا إلا في حالة إفلاس العميل أو عجزه عن التسديد أمام الجهة المستفيدة.

- الإقراض العرضي له مجالات محددة في أغلبها العمليات المصرفية التي تتطلب ضمان أو كفالة العميل؛ أي اشتراط وجود ثلاثة أطراف أساسية هي: المصرف الضامن؛ والذي قد يؤول له تقديم القرض، والعميل المضمون والجهة المستفيدة التي تشتراط تدخل المصرف بإمضائه كضامن لحقوقها المالية، والتي قد تستفيد منه باستيفاء حقوقها في حالات خاصة.

- تتمثل عوائد الإقراض العرضي في العمولات الابتدائية، والعمولات الإضافية عند تمديد الخدمة إضافة إلى الفوائد المحصلة جراء تحقق عملية الإقراض.

- في الغالب لا تعلم الجهة المستفيدة بوجود إقراض عرضي بين المصرف والعميل لأنها في كل الأحوال تستوفي حقوقها المالية من المصرف سواء التزم العميل بالدفع للمصرف أو تخلف عن ذلك.

4- مجالات الإقراض العرضي

يلتحم الإقراض العرضي مع خدمة مصرفية تنطوي في أساسها على ائتمان، وأبرز هذه

الخدمات: خطاب الضمان، الاعتماد المستندي، والقبول المصرفي.

4-1- خطاب الضمان

أ- **التعريف اللغوي للمركب الإضافي "خطاب الضمان"**: خطاب من خطب وهو أن يلقي خُطبةً، والخطاب الكلام وهي من خاطبه أي كالمه وحادثه⁽²²⁾، أما الضمان من صَمِنَ أي كفله أو التزم أن يؤدي عنه ما قد قصر في أدائه، والضمان الكفالة و الالتزام⁽²³⁾.

ب- **التعريف الاصطلاحي لخطاب الضمان المصرفي**: يعتبر خطاب الضمان من الخدمات المصرفية الحديثة، «فهو تعهد نهائي يصدر من البنك بناء على طلب العميل بدفع مبلغ معين أو قابل للتعيين بمجرد أن يطالب المستفيد البنك بالوفاء⁽²⁴⁾، وبشكل أوضح هو تعهد كتابي يصدره البنك بناء على طلب عميله، ويتعهد بموجبه بضمان التزام عميله المكفول بمبلغ محدد خلال مدة معينة تجاه طرف آخر، أي الدائن أو المكفول له في حال فشل العميل في الوفاء بالتزامه أو أخل بشروط التعاقد تجاه الغير⁽²⁵⁾».

ومن خلال هذين التعريفين يتضح أن خطاب الضمان يتكون من:

- التعهد الكتابي الدال على موضوع خطاب الضمان، ويشترط أن يكون كتابيا لإظهار وساطة المصرف وضمانه.

- أطراف العلاقة الناشئة عنه: المصرف أو البنك الضامن، العميل أو المضمون، الجهة المستفيدة.

- مدة الضمان، والمبلغ المالي موضوع الخطاب والذي قد يؤول إلى إقراض عرضي بين المصرف والعميل في حالة عدم التزام هذا الأخير أمام المستفيد.

4-2- الاعتماد المستندي

أ- **التعريف اللغوي للمركب الإضافي: الاعتماد المستندي**: الاعتماد: من اعتمد أي اتكأ، ويقال اعتمد فلانا: اتكل عليه⁽²⁶⁾، والمستندي من سند أي اعتمد عليه و اتكأ⁽²⁷⁾.

ب- **التعريف الاصطلاحي للاعتماد المستندي**: ينظر إلى الاعتماد المستندي على أنه «التسهيل المالي الذي تمنحه المصارف لعملائها المستوردين حيث تمكنهم من فتح اعتمادات لحساب المصدرين في الخارج حيث يمكن هؤلاء الحصول على ثقة المصارف⁽²⁸⁾».

ويتضح من التعريف أن أغلب مجالات الاعتماد المستندي هي التجارة الخارجية، فمن خلاله يمكن حفظ مصلحة كل من المستورد و المصدر على حد سواء، كما أنه يعزز الثقة المطلوبة في التعامل التجاري، فالمصرف يقوم بدور الوسيط الموثوق بغرض التقريب بين المستورد والمصدر

عن طريق التزام المصرف بكفالة التاجر المصدر ليعطي المستورد ما يطلبه من البضائع موافقة للمواصفات، وكذا يقوم بكفالة التاجر المستورد ليدفع ما التزم به في عقد البيع⁽²⁹⁾. والاعتماد المستندي يُوجد اثتاناً لكل من المستورد عن الجزء من قيمة الاعتماد غير المغطى نقداً وكذلك للمصدر، وسُمي بالاعتماد المستندي لأنه يتطلب تقديم مستندات انتقال ملكية البضاعة من البائع للمشتري، وكذلك لأنها ترتبط بتسوية المعاملات التجارية⁽³⁰⁾، فالمصرف في علاقته مع العميل قد يحدث علاقة إقراض عند التزام المصرف بدفع المستحقات المالية أمام المستفيد عن عمليه، وهذا هو محل الإقراض العرضي في الاعتماد المستندي.

4-3- القبول المصرفي

أ- **التعريف اللغوي للقبول:** القبول من قبل بفلان أي كفله وضمنه، قَبُولاً: أخذَه عن طيب خاطر⁽³¹⁾.

ب- **التعريف الاصطلاحي للقبول:** لضبط مفهوم دقيق للقبول المصرفي سوف نعرض مجموعة من التعاريف.

- **التعريف الأول:** القبول المصرفي عبارة عن قيام المصرف بدور المسحوب عليه فيقبل بهذه الصفة الورقة التجارية* التي يسحبها عليه عميله أو الطرف الآخر الذي يتعامل معه العميل، وهنا يلتزم المصرف القابل بدفع قيمة الورقة التجارية التي تحمل توقيعها عند حلول أجل استحقاقها⁽³²⁾. أي أن العميل يحاول عن طريق قبول البنك وتوقيع على الورقة التجارية تعزيزها، فتصبح لها قابلية التداول والخصم لدى هذا البنك أو بنك آخر؛ لأن القبول يعني الالتزام بدفع قيمتها من المصرف القابل لها.

- **التعريف الثاني:** القبول المصرفي « تعهد يصدر عن المسحوب عليه كتابة بدفع قيمة السفتجة* وهذا السحب هو ضمان أساسي للوفاء بقيمتها عند الاستحقاق »⁽³³⁾.

فالقبول هو ضمان للوفاء لأنه التزام بات قطعي من المسحوب عليه ولا يجوز له أن يمتنع عن الوفاء بقيمة السفتجة أو الكميالة إذا حل موعد استحقاقها، ويختص القبول المصرفي بالكميالة والتي تعرف على أنها « ورقة ثلاثية الأطراف تتضمن أمراً صادراً من الساحب إلى المسحوب عليه بدفع مبلغ من المال لطرف ثالث هو المستفيد بمجرد الاطلاع أو في ميعاد معين أو قابل للتعيين »⁽³⁴⁾. ويقصد من الكتابة أن يضع المسحوب عليه توقيعاً على ظهر الكميالة وليس بتعهد كتابي منفصل عنها، لتكون الكميالة المقبولة مستقلة بذاتها⁽³⁵⁾.

- **التعريف الثالث:** القبول المصرفي: « تعهد بموجبه يلتزم المسحوب عليه بدفع قيمة سند السحب للمستفيد بتاريخ الاستحقاق، وهذا التعهد ينشئ علاقة بين المسحوب عليه والحامل، أما قبل ذلك فإن المسحوب عليه يعد من الغير، ويبقى كذلك غريبا حتى يقبل تنفيذ أمر الساحب بدفع قيمة السند بالتوقيع عليه بما يفيد موضوعه»⁽³⁶⁾.

فالبنك لا علاقة له بالكمبيالة فهو أجنبي عنها ولكن عند توقيعه عليها بالقبول أصبح البنك الملتزم الأصلي بدفع قيمتها في تاريخ استحقاقها وبذلك دخل في حلقة تداولها.

من خلال هذه التعريفات السابقة نجد أن القبول المصرفي يتميز بالعناصر الآتية:

- القبول المصرفي هو تأشير على الكمبيالة بالقبول، أي أن المصرف القابل لها يصبح هو الملتزم الأصلي بدفع قيمتها عند الاستحقاق.

- يتفرع عن التزام المصرف القابل للكمبيالة حالتين:

* إذا كان للعميل حساب لدى المصرف القابل بدفع قيمة الكمبيالة فإن البنك يقوم بالدفع، ثم يقيد المبلغ في الجانب المدين من حساب العميل لديه.

* إذا لم يكن للعميل مقابل الدفع لدى البنك يضطر هذا الأخير إلى الدفع، ويتحول الدفع إلى قرض بفائدة.

ومن خلال ما سبق فإن الإقراض العرضي يقع من القبول المصرفي في حالة لم يكن للعميل مقابل للدفع لدى البنك سواء كلياً أو جزئياً، وتحمل المصرف في هذه الحالة الالتزام أمام المستفيد.

وهنا يمكن أن يثار التساؤل التالي: **لماذا يختص القبول المصرفي بالكمبيالة؟**

وفي الحقيقة يعتبر القبول المصرفي نوعاً من الضمانات، تختص به الكمبيالة عن غيرها من الأوراق التجارية كالشيك والسند لأمر، فالشيك «سند ائتماني مكتوب يتضمن أمراً غير مشروط، يوجهه الساحب إلى البنك الذي يودع فيه نقوده بدفع بمجرد الاطلاع مبلغاً مذكوراً لشخص معين أو لإذنه أو لحامله»⁽³⁷⁾، وبذلك يختلف عن الكمبيالة كون هذه الأخيرة أداة وفاء وائتمان أما الشيك فهو أداة وفاء فقط واجب الدفع لدى الاطلاع، وتقديمه للمسحوب عليه يكون بقصد الوفاء وليس للقبول، وإن وقع عليه المسحوب عليه بالقبول فلا أثر له واعتبر هذا القبول كأن لم يكن»⁽³⁸⁾، أما السند لأمر فهو «سند ائتماني إذني مكتوب وفق أوضاع شكلية نص عليها القانون، يتعهد فيه محرره تعهداً غير معلق على شرط بأن يدفع مبلغاً معيناً من النقود بمجرد الاطلاع عليه في تاريخ معين أو قابل لتعيين لمصلحة المستفيد أو لإذنه»⁽³⁹⁾، فالسند لأمر يشتمل على طرفين: المتعهد بالدفع والمستفيد، وبالتالي فإن تحريره وتوقيعه من طرف المحرر كاف لدخول هذا الأخير في دائرة الالتزام المصرفي فلا حاجة لعرضه عليه مرة أخرى لقبوله فهو الملتزم الأصلي بوفاء قيمته عند

الاستحقاق، أما الكميالية فهي ذات أطراف ثلاثة ساحب ومسحوب عليه ومستفيد، والمسحوب عليه يعد من الغير إلى غاية قبوله للكميالية فيدخل ضمن روابطها الصرفية⁽⁴⁰⁾.

5- الإقراض العرضي كما تجر به البنوك الوضعية.

تواجه البنوك بسبب مجالات الإقراض العرضي، والمتمثلة أساسا في خطابات الضمان والاعتماد المستندي والقبول المصرفي مخاطرة الوفاء بمبلغه للمستفيد في حالة عدم تنفيذ العميل المضمون لالتزاماته، لذا فان البنك في الغالب قد يطلب منه ضمانات كافية لتغطية التعهدات التي يلتزم بها، بناء على طلبه وتسمى هذه الضمانات غطاء.

وفي حالات الإقراض العرضي قد يصدر البنك هذه الكفالات والخطابات على المكشوف؛ أي دون غطاء - في نطاق محدود جدا - إذا كان العميل شركة كبيرة تتمتع بسمعة طيبة ولديها أموال كثيرة لدى المصرف، إضافة إلى دراسة حالة العميل من جميع الجوانب خصوصا الإمكانيات الموجودة لديه لتنفيذ العقد بينه وبين المستفيد، والصفات الشخصية له. وهذا يتطلب اختبرا من خلال طرح الأسئلة الفرعية التالية: هل يفي العميل بالتزاماته دائما؟ هل سبق له القيام بمشروع وأخفق فيه؟ هل يقوم بمغامرات مالية أم أنه صاحب اتزان؟ ويستعين المصرف في ذلك بمعلومات من البنوك الأخرى، ومن يتعامل معهم، ويمكن أن يرسل مندوبا لزيارته في المنشأة للتحقق من المعلومات⁽⁴¹⁾.

وقد يطالب المصرف عميله بضمانات مختلفة سواء نقدية أو عينية تكفي لتغطية قيمة الاعتماد⁽⁴²⁾، مع اعتباره قرضا يترتب عليه جميع آثار الإقراض المباشر خاصة ما تعلق بتحصيل الفوائد، والتي تعتبر من الربا المحرم شرعا كما ذكرنا آنفا، وهو ما يشكل عائقا أمام المصرف الإسلامي.

المحور الثاني: صيغ الإقراض العرضي في المطارف الإسلامية

تستمد صيغ الإقراض العرضي - خطابات الضمان، الاعتمادات المستندية والقبول المصرفي - أهميتها من دورها في تسهيل الأعمال التجارية والاقتصادية من جهة، وكذلك من كونها تحقق إيرادات للبنك من خلال ما يحققه من عوائد على إصداره.

وتكمن خطورة هذا النوع من الإقراض - كما تجر به البنوك الوضعية - في كونه يشكل على البنك تعهدا أو التزاما بالدفع عند مطالبة المستفيد بقيمة الضمان عند تخلف العميل عن الوفاء بالتزاماته التي أصدرت من أجلها مما ينشئ علاقة إقراض بفائدة ومقابل ضمانات. وهذا يثير إشكالا لدى المصرف الإسلامي الذي يمتنع عن التعامل بالربا أخذا وعطاء؛ الأمر الذي يستدعي تطويرها لتناسب مع فلسفة العمل المصرفي الإسلامي.

1- التكييف الفقهي لمجالات الإقراض العرضي

أ- التكييف الفقهي لخطاب الضمان: تعددت آراء العلماء المعاصرين حول التكييف الفقهي لخطاب الضمان، فمنهم من قال أنه كفالة وبالتالي لا يجوز أخذ الأجرة على الكفالة، وذهب بعضهم إلى أنه وكالة وبالتالي يستحق البنك الأجر على قيامه بها وكل به، ومنهم من قال بأنه جعالة. وخرجه بعضهم على القاعدة الفقهية: الخراج بالضمان، وذهب بعضهم إلى أنه وكالة إذا كان الخطاب مغطى بالكامل من قبل العميل وكفالة إذا كان غير مغطى، وإذا كان مغطى تغطية جزئية فهو وكالة في الجزء المغطى وكفالة في الغير مغطى (43).

فخطاب الضمان من دون غطاء كامل يعد كفالة وهي تبرع فلا يؤخذ عليها أجر، وإذا كان له غطاء نقدي كامل لدى المصرف فهو وكالة عن الشخص المكفول وكفالة للشخص المكفول له (المستفيد)، وفي الحالتين يجوز للمصرف أن يأخذ أجرا على خطاب الضمان بقدر جهده وإجراءات عمله دون أن يربط الأجر بمقدار المبلغ الذي يصدر به الخطاب، ولا يجوز أخذ أجر على خطاب الضمان الغير مغطى بنسبة مبلغ الضمان، كما يشترط أن يكون موضوعه جائز غير ممنوع شرعا (44). ومنه فالتكييف الفقهي للإقراض العرضي وفق هذه الصيغة هي كفالة لأن المصرف يكفل عميله ويدفع التزامه للجهة المستفيدة عنه لكون الخطاب غير مغطى أو مغطى تغطية جزئية، مع جواز أخذ عمولة المصاريف الإدارية الفعلية عن إصداره.

ب- التكييف الفقهي للاعتماد المستندي: إن التخريج الفقهي لعملية فتح الاعتماد المستندي تشبه إلى حد كبير نظيرتها في خطاب الضمان فهي إما أن تكون وكالة إذا كان غطاء الاعتماد كاملا أي مولا من طرف العميل، إما أن يكون قرضا وكفالة في حالة يكون الاعتماد غير مغطى كليا أو جزئيا (45).

ومنه فالتكييف الفقهي للإقراض العرضي في الاعتماد المستندي هو كفالة وقرض من المصرف إلى العميل، مع جواز تحصيل الأجرة عن الإجراءات الإدارية الحقيقية التي تكبدها المصرف لإصداره.

ج- التكييف الفقهي للقبول المصرفي: لا يختلف التخريج الفقهي للقبول المصرفي عن خطاب الضمان و الاعتماد المستندي، فكونه مغطى تغطية كاملة من طرف العميل، فالمصرف هنا وكيفا بأجر، أما في حالة عدم تغطية الاعتماد فهنا كفالة وقرض وكلاهما جائز شرعا (46).

2- البدائل الشرعية لصيغ الإقراض العرضي في المصارف الإسلامية

يمكن تقسيم هذه البدائل المطورة من الصيغ التقليدية للإقراض العرضي بعد استقراءها إلى بدائل شرعية عامة وأخرى خاصة، ونقصد بالخاصة أن لكل صيغة بديلها أو بدائلها التي تنفرد

بخصوصية تطبيقها أما العامة فهو البديل الذي تشترك الصيغ الثلاث من صيغ الإقراض العرضي في تطبيقه في المصارف الإسلامية.

2-1- البدائل الشرعية الخاصة لصيغ الإقراض العرضي

يقصد بالبدائل الخاصة أن لكل صيغة من صيغ الإقراض العرضي بديلاً يتناسب معها، وتعتبر الاعتمادات المستندية من أكثر صيغ التمويل قصير الأجل تطبيقاً في المصارف الإسلامية وتأتي بعدها خطابات الضمان، وبشكل نادر القبول المصرفي والذي يطبق غالباً ضمن البدائل العامة.

أ- البدائل الشرعية للاعتماد المستندي المغطى جزئياً أو غير المغطى

إن تطبيق الاعتماد المستندي دون غطاء أو بغطاء جزئي في المصارف الإسلامية ليس ممكناً لأنه يتعارض مع المتطلبات الشرعية، وعلّة ذلك أنه تسهيل اثباتي يسدّد بفائدة للمصرف من طرف العميل، ولحل هذا المشكل يجب تغيير هذه الصورة من قرض إلى صيغ تمويلية إسلامية كالمرابحة والمشاركة والمضاربة⁽⁴⁷⁾.

ولأن أغلب الاعتمادات المستندية المطبقة في المصارف الإسلامية تعنى بالتجارة الخارجية ومع وجود سلعة محور عملية الاستيراد والتصدير، سهل ذلك تطبيق هذه الأساليب التمويلية خاصة المرابحة للأمر بالشراء.

- فإذا كان الاعتماد ممول جزئياً من قبل العميل فإن البنك يقوم بدفع الباقي من قيمة الاعتماد عند تسلم المستندات ويدخل شريكاً مع العميل في هذه العملية وفق شروط المشاركة المعروفة، فالعميل شريك بالعمل وجزء من رأس المال، بينما البنك شريك بالمال فقط ويحصل العميل على نسبة من الربح مقابل العمل والباقي يوزع بين الطرفين حسب حصص رأس المال وحسب الاتفاق⁽⁴⁸⁾.

- أما إذا كان الاعتماد ممولاً بالكامل من طرف المصرف ففي هذه الحالة تكون العملية إما مضاربة أو مرابحة⁽⁴⁹⁾.

وتعرف المضاربة على أنها اتفاق بين الطرفين حيث يمول الطرف الأول (قد يكون شخص أو عدة أشخاص) طرف ثانياً برأس مال (والذي قد يكون عدة أطراف) لتسيير مشروع ما والاشتراك في اقتسام الربح حسب الاتفاق بينهما، وتطبيق اعتماد المضاربة في المصرف يجعله ممول كامل للعملية والعميل هو المضارب، ويتم اقتسام الأرباح حسب ما اتفق عليهما⁽⁵⁰⁾.

أما اعتماد المرابحة وهو الأكثر شيوعاً وتطبيقاً في المصارف الإسلامية، فالمصرف يقوم باستيراد البضاعة تبعاً لرغبة العميل وهو الأمر بالشراء، ثم يبيعها له بهامش ربح معلوم حسب الاتفاق بينهما مع احتساب تكاليف الاستيراد، ويتم هذا البيع على دفعات متفق عليها، فالمصرف لا يتقاسم الربح

الإقراض العرضي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية _____ أسماء حوفاني، د. عزوز مناصرة

والخسارة مع عميله، وإنما يقوم بمجرد وساطة مالية تقليدية لتحقيق ربح معلوم⁽⁵¹⁾.

ب- البدائل الشرعية لخطاب الضمان المغطى جزئيا أو غير المغطى

إن أغلب الفتاوى الصادرة عن هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية ترى أن يتم إصدار خطاب الضمان في إطار صيغ التمويل الإسلامية بمعنى أن تكون العملية (موضوع خطاب الضمان) جزءا من مشاركة أو مضاربة بين العميل والمصرف وفي هذه الحالة يكون للخطاب قيمة اعتبارية تؤثر في رفع حصة مشاركة البنك في الأرباح المتوقعة⁽⁵²⁾، فإذا كان مغطى جزئيا من العميل فإكمال المصرف للباقي يكون مشاركة بينها، أما إذا كان تمويل المصرف بالكامل فالعميل مضارب مع مصرفه فيما ينجزه بهذا الخطاب.

وقد لاقت مختلف هذه البدائل الخاصة بالإقراض العرضي تطبيقا واسعا في المصارف الإسلامية، ولكن الإشكال الذي يمكن طرحه دائما في تقديم المصرف الإسلامي لهذه الخدمات هو مدى استجابته لحاجات التنمية في بعدها الاقتصادي والاجتماعي. فهل المصرف الإسلامي على استعداد لاستيراد أو تصدير السلعة التي يرغب فيها طالب الخدمة؟ هل يرضى المصرف بالدخول مع صغار المقاولين في مشاريع متواضعة بشكل فردي ويجند كل طاقاته لها أم أنه يبقى يتتقى المشاريع الكبرى؟ وبذلك تهمش هذه الفئة ويبقى مصرف إسلامي بواقع طبقي؟

3- البدائل الشرعية العامة لصيغ الإقراض العرضي

أ- الإقراض الحسن

يعرف الإقراض الحسن بصفة عامة في المعاملات المالية الإسلامية على أنه «انتقال المال من مالكة الأصلي إلى طرف آخر شريطة أن يعاد هذا المال لصحابه في وقت لاحق بنفس القيمة والمقدار، ويختلف القرض عن السلف كون الأول له تاريخ محدد لاسترداده في حين السلف يكون رده في أي وقت بناء على طلب مالكة الأصلي، فالقرض نوع من أنواع السلف»⁽⁵³⁾.

أما القرض الحسن كما تطبقه المصارف الإسلامية فهو «تقديم البنك الإسلامي مبلغا من المال لأحد عملائه الذي هو في أمس الحاجة إلى التمويل لاستغلاله في مجالات معينة وفق الشروط التي يحددها البنك»⁽⁵⁴⁾. أما فيما يتعلق بمصادر تمويل القرض الحسن ففي الغالب تكون مكونة من جزء من أموال البنك وتبرعات من الأفراد وأموال الهبات وكذا جزء من موارد صندوق الزكاة⁽⁵⁵⁾،

والإقراض في المصارف الإسلامية محدود أو ثانوي، لأن عملها يستهدف في أغلبه الاستثمار، ويوجه القرض الحسن عادة للخدمات الاجتماعية والتكافلية، وفي حالات الإقراض العرضي لتأدية بعض الخدمات المصرفية كخدمات الضمان والاعتماد المستندي وقبول الأوراق التجارية في

الحالات الجائزة شرعا⁽⁵⁶⁾.

ومحل الإقراض الحسن في صيغ الإقراض العرضي هو إصدار خطابات الضمان غير المغطاة أو المغطاة جزئياً، حيث يجوز للمصرف أخذ عمولة على التكاليف الفعلية والمصاريف الإدارية الحقيقية⁽⁵⁷⁾، وتطبق المصارف الباكستانية الإقراض الحسن برسم الخدمة لتحصيل رسوم الخدمات المباحة شرعا شريطة ألا ترتبط بحجم مبلغ القرض وترتبط بدلا من ذلك بالنفقات الإدارية الفعلية، وفي باكستان يحسب الحد الأقصى لرسم الخدمة على القرض لفترة محددة باستخدام الصيغة التالية⁽⁵⁸⁾:

$$\text{رسم الخدمة} = \frac{4}{8} \times 100$$

حيث إن:

E = النفقات الإدارية خلال السنة.

A = متوسط الأصول خلال السنة.

وأغلبية المصارف الإسلامية تشترط وجود ضمانات في التمويل بالإقراض الحسن لتؤكد جدية المقترض ونيتيه في السداد وتشترط المصارف الإسلامية في الضمانات التي تطلبها ما يأتي⁽⁵⁹⁾:

- سرعة تسهيل الأصول المالية محل الضمان.
- أن تكون هذه الضمانات متناسبة قيمة ونوعا مع طبيعة العملية ومدتها.
- يجوز للمصرف طلب ضمانات إضافية حالة تدهور الضمانات الأصلية.
- اشتراط أن تكون الأصول محل الضمان مؤمنة ضد مجموعة من المخاطر.
- يجوز للبنك القيام بكافة الإجراءات القانونية التي تضمن له حقه فيما يتعلق بالأصول المرهونة وسهولة الرجوع إليها لاستيفاء كافة حقوقه.
- يمكن للبنك القيام بزيارات مفاجئة للأصول المرهونة والتي في حوزة العميل للتأكد من سلامتها وصحة وجودها.

رغم أن هذا البديل يحمل في صورته خدمة سامية للمتعاملين، غير أن احتمالية تخلف العميل في السداد لا تزال قائمة خصوصا وأن المصرف الإسلامي لا يستطيع فرض أي شيء مادي إضافي لما فيه من معنى للربا، مما يوجد حافز داخلي للعملاء غير الملتزمين للماطلة عن السداد، ورغم جواز فرض عقوبات بدنية ومالية على المتخلفين يبقى المصرف لا يجني أية فائدة منها⁽⁶⁰⁾، إضافة إلى ربط المصرف منح القرض الحسن بتقديم ضمانات لا تتناسب قيمتها مع قيمة التمويل الممنوح، كأن تتجاوز قيمتها المطلوبة بأشواط بعيدة قيمة التمويل خصوصا وإن كانت كل ما يملكه العميل، فهي بذلك قد تعطله عن استعمالها طيلة وقت العملية⁽⁶¹⁾، كما يعاني المصرف من صعوبة تسهيل هذه

الإقراض العرضي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية _____ أسماء حوفاني، د. عزوز مناصرة

الضمانات أو أنها مغشوشة تحمل عيوب خفية يصعب اكتشافها، وفي الغالب يعتبر موضوع طلب الضمانات في المصارف الإسلامية مقابل قروض حسنة من المآخذ الموجه لها؛ لأنه يؤدي إلى انحرافها عن سمتها الاجتماعية الحقيقية ويفقد القرض الحسن فائدته، إضافة إلى توجيه هذه الخدمات للفئات الغنية وكبار رجال الأعمال وتهميش الأفراد ذوي الطبقة المتواضعة والقادرين في الغالب على العمل وفق معطيات العمل المصرفي الإسلامي.

ب- الحساب الخاص بإطفاء الديون التي قد تهلك

اقترح سامي حمود فتح حساب خاص بإطفاء الديون التي قد تهلك، ويكون رصيد هذا الحساب مخصصا لتغطية الديون التي قد تهلك لأي سبب كان؛ أي يطبق كتأمين تعاوني⁽⁶²⁾.

ويقصد بالتأمين التعاوني الإسلامي اتفاق بين مجموعة من الأفراد بأن يدفع كل واحد منهم مبلغا من المال، للتعاون فيما بينهم لدرء ما قد يهدد أحدهم من خطر في المستقبل، ويدفع على سبيل التبرع، ولا ينتظر منه عائد، فهدفه الأساسي مجرد رفع الضرر اللاحق بهم⁽⁶³⁾.

وتتم تغذية هذا الحساب باقتطاع رسم نسبي من كل قرض ليكون مخصصا لهذه الغاية، وذلك باعتبار أن صاحب القرض نفسه إما أن يستفيد من ذلك يوما أو يكون متبرعا بما يدفع لغيره كما أن غيره متبرع له بالفرق على أساس المنفعة المتبادلة لتحقيق هدف مشترك بتغطية الدين الذي يعجز فيه أي مقرض - من مجموعة المتعاملين - عن السداد.

ويؤكد سامي حمود على ضرورة عدم ربط الرسم المقتطع مع مدة القرض أو قيمته وأن لا يدخل أي جزء من هذا الحساب - المخصص لغاية معينة - في حساب الإيرادات الربحية للمصرف، وذلك حتى لا تتخذ المسألة ذريعة للكسب الربوي المستتر باسم التأمين التعاوني للديون.

ويكون لهذا الحساب لجنة منتخبة من المقترضين لإبداء الرأي فيما يتقرر إهلاكه من ديون في ظروف الحالة المعروضة، كما أن النسبة التي يمكن اقتطاعها تكون في حدود سهم الغارمين في الزكاة، فإذا كانت زكاة النقود مقدرة بربع العشر أي 2.5٪، فإن ما ينوب الغارمين منها $\frac{1}{8} = \frac{5}{16}$ × 2.5٪، كما يمكن للمصرف أن يضيف لهذا الحساب جزءا من أرباحه السنوية، حتى يبلغ الرصيد الكافي لمواجهة هلاك أي دين⁽⁶⁴⁾.

وإن كان هذا الاقتراح عملي لحد ما إلا أنه لا يعدو أن يكون تجميدا للأموال في المصرف دون أي نشاط ربحي، خصوصا وأن احتمالية هلاك الديون ليست واردة إلا في حالات خاصة فهذا تعطيل للمال، وهذا يتعارض مع مقصد التداول في الشريعة الإسلامية وإن كان قد يعالج مشكلة

نقص السيولة في المصرف، وهو لا يعالج حالات الإقراض العرضي بذاتها وإنما كافة الديون التي قد تهلك في المصرف.

الخاتمة

إن ربوية الائتمان في البنوك التقليدية واعتمادها الشبه كلي على المتاجرة بالنقود دفع بالمصارف الإسلامية إلى نسج مفهومها الخاص له سواء كمبادئ نظرية أم تطبيقية في الواقع العملي، لذلك عرف الائتمان المصرفي الإسلامي بكونه دين بالذمة في شكل تمويل إسلامي مرتبط بنشاط حقيقي. وقد اعتمدت المصارف الإسلامية في جل الخدمات التي تنطوي على ائتمان وبالأنخص صيغ الإقراض العرضي على تحويل محل الشبهة فيها إلى إحدى صيغ التمويل الإسلامية الملائمة لها، أو اعتباره من القرض الحسن مع شروط محددة، وقد خلصت الدراسة إلى النتائج التالية:

- يحكم العمل المصرفي الإسلامي مجموعة من الضوابط والأسس التي تجعله يتميز على نظيره التقليدي، حيث تعتمد المصارف الإسلامية على المشاركة في الربح والخسارة وتفاعل رأس المال مع العمل.

- المصارف الإسلامية كغيرها من المؤسسات المالية تعمل وسيطا ماليا من خلال جذب مدخرات الأفراد والمؤسسات وتوظيفها واستثمارها وفق الضوابط الشرعية الإسلامية، التي تهدف إلى تحقيق التنمية والعدالة والتكامل الاجتماعي.

- يقوم التطبيق الوضعي للإقراض العرضي على أساس قرض بفائدة ومقابل عمولات تحدد قيمتها تبعا لقيمة مبلغ الضمان إضافة إلى طلب ضمانات مختلفة من أجل ضمان جدية السداد وهذا ما يتعارض مع ضوابط الشريعة الإسلامية.

- نظرا لاحتمالية تحقق الإقراض الفعلي بعدما كان عرضيا فالعميل قد يتخلف عن سداد قيمة القرض للمصرف الذي تولى الدفع مكانه للجهة المستفيدة، مما يوجد مخاطر ائتمانية يتأثر المصرف بها لاحقا في ميزانيته وبذلك يؤدي إلى مخاطر السيولة؛ الأمر الذي دفع المصارف الإسلامية إلى تطوير هذه الصيغ وفق صيغ التمويل الإسلامي التي تتيح له مشاركة العميل في الربح والخسارة.

- ارتبط تطبيق صيغ الإقراض العرضي بكونها قرضا حسنا باشتراط تقديم ضمانات مختلفة تضمن جدية السداد مما جعل من القرض الحسن يفقد سمته الاجتماعية ويرهق كاهل المتعاملين.

- إن أغلب البدائل المطبقة في المصارف الإسلامية لصيغ الإقراض العرضي؛ والتي تأخذ أغلبها تمويل المشاركة والمضاربة والمرابحة، توجه لفئات محددة أغلبها من كبار رجال الأعمال، وبالتالي قد يرفض التعامل مع العديد من صغار المتعاملين في مجالات يرى المصرف أنها لا تصلح ليكرس لها

كامل موارده وبذلك قد تهمش العديد من مجالات التنمية التي لها علاقة مباشرة بمنفعة المجتمع.
- يعتبر الإقراض العرضي في الاعتماد المستندي الصيغة الأكثر رواجاً وتطبيقاً من صيغ الإقراض العرضي في المصارف الإسلامية وخصوصاً اعتماد المرابحة للأمر بالشراء، فهي البديل الأكثر مواءمة لهذه الخدمة نظراً لوجود سلعة موضوع الاعتماد.

التوصيات: من خلال ما تم عرضه في الدراسة نوصي بما يلي:

- ضرورة مراعاة الهندسة المالية الإسلامية في مجال الصيرفة للبعد الاجتماعي والبعد البيئي بالتوازي مع البعد الاقتصادي في ابتكار المنتجات المالية.
- السعي لتطوير صيغ الإقراض العرضي بما يتفق مع الأحكام الشرعية، ويستجيب لتطلعات صغار المتعاملين للاستفادة من التسهيلات المالية بما يتيح لهم المشاركة في التنمية الاقتصادية للمجتمعات الإسلامية.

- الحواشي والإحالات

- (1) معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا، المجمع العلمي العربي الإسلامي، 1979، مادة أمن، ص: 34.
- (2) الخدمات المصرفية وموقف الشريعة منها: علاء الدين الزعتر، بيروت، دار الكلم الطيب، ط1، 2002، ص: 521.
- (3) ضوابط منح الائتمان المصرفي من منظور قانوني ومصرفي: صلاح إبراهيم شحاتة، القاهرة، دار النهضة العربية، ط1، 2009، ص: 11.
- (4) تطوير صيغ التمويل قصير الأجل في البنوك الإسلامية: سليمان ناصر، الجزائر، جمعية التراث، ط1، 2002، ص: 217.
- (5) تطوير صيغ التمويل قصير الأجل في البنوك الإسلامية: سليمان ناصر، ص: 217.
- (6) إدارة المخاطر الائتمانية في المصارف الإسلامية: هاجر زروقي، رسالة ماجستير، قسم العلوم التجارية، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة فرحات عباس، سطيف، 2012، ص: 106.
- (7) كتاب العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2003، حرف القاف، ص: 376.
- (8) الدر المختار: محمد بن محمد الحصكفي، بيروت، دار الفكر، ط2، 1386هـ، فصل القرض، ج5، ص: 161.
- (9) جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل: صالح عبد السميع الأبى الأزهرى، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، ط2، 1974، ج2، ص: 75.
- (10) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: شمس الدين محمد بن العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، ط1، 1958، ج4، ص: 219.
- (11) معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، ج4، مادة عرض، ص: 269.

- (12) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، حرف العين، ص: 593 - 594.
- (13) معجم اللغة العربية المعاصرة: أحمد مختار عمر، القاهرة، عالم الكتب، ط2008، حرف العين، ص: 1483.
- (14) تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية: سامي حسن أحمد حمود، القاهرة، مكتبة التراث، ط3، 1991، ص: 293.
- (15) تطوير صيغ التمويل القصير الأجل للبنوك الإسلامية: سليمان ناصر، ص: 238.
- (16) التحليل الائتماني ودوره في ترشيد عمليات الإقراض: إيمان أنجرو، إيمان أنجرو، رسالة ماجستير، قسم المحاسبة، كلية الاقتصاد، جامعة تشرين، الجمهورية العربية السورية، 2007، ص: 26.
- (17) البنك اللاروي في الإسلام: محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط1، 1991، ص: 153.
- (18) البنك اللاروي في الإسلام: محمد باقر الصدر، ص: 154.
- (19) تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية: سامي حسن أحمد حمود، ص: 294.
- (20) إدارة الائتمان: عبد المعطي رضا ارشيد، محفوظ احمد جودة، إدارة الائتمان، عمان، دار وائل للطباعة والنشر، ط1، 1999، ص: 93.
- (21) بطاقات الائتمان ماهيتها والعلاقات الناشئة عن استخدامها بين الشريعة والقانون: محمد عبد الحليم عمر، المؤتمر الدولي: الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 6/4 مايو 2003، ص: 5.
- (22) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، حرف الخاء، ص: 242-243.
- (23) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، حرف الضاد، ص: 544.
- (24) الوجيز في العقود التجارية والعمليات المصرفية: هاني دويدار، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، ط1، 2003، ص: 282.
- (25) البنوك الإسلامية: محمد محمود العجلوني، عمان، دار المسيرة، ط3، 2012، ص: 299.
- (26) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، حرف العين، ص: 626.
- (27) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، حرف السين، ص: 454.
- (28) الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية: محمود عبد الكريم أحمد أرشيد، الأردن، دار الفناش، ط2، 2007، ص: 171.
- (29) شبهة الربا وأثرها في عقد البيع والمعاملات المالية المعاصرة: وليد محمد علي كرسون، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ط1، 2009، ص: 394.
- (30) إدارة البنوك التجارية والأعمال المصرفية: هيل عجمي جميل جنابي، الأردن، دار المسار، ط1، 2005، ص: 205.
- (31) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، حرف القاف، ص: 712.
- * الأوراق التجارية محررات مكتوبة وفقا لأوضاع وبيانات محددة من القانون، قابلة للتداول بالطرق التجارية ويمثل حقا موضوعه مبلغ نقدي يستحق الوفاء بمجرد الاطلاع أو في ميعاد معين. انظر: الأوراق التجارية المعاصرة: محمد بلعيد أمّو البوطيبي، بيروت دار الكتب العلمية، ط1، 2006، ص: 24-25.

- (32) الخدمات المصرفية غير الاستشارية وحكمها في الشريعة الإسلامية: محمد الحسن صالح الأمين، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1987، ص: 456.
- * السفتجة أصلها سفته الفارسية نقلها العرب وأطلقوا عليها السفتجة أما كميالة فهي ايطالية الأصل وكلاهما تستعملان لنفس المعنى، انظر: الأوراق التجارية في القانون الجزائري: نادية فضيل، الجزائر، دار هومة، ط11، ص: 67.
- (33) الأوراق التجارية في القانون الجزائري: نادية فضيل، ص: 67.
- (34) نادية فضيل، القانون التجاري الجزائري، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط6، 2004، ص: 110.
- (35) نادية فضيل، الأوراق التجارية في القانون الجزائري، ص: 68.
- (36) الاعتمادات المستندية من منظور شرعي: خالد رمزي سالم البزايعة، الأردن دار النفائس، ط1، 2009، ص: 91.
- (37) المعاملات المالية المعاصرة: وهبة الزحيلي، دمشق، دار الفكر، ط1، 2006، ص: 474.
- (38) أحكام الأوراق التجارية في الفقه الإسلامي: سعد بن تركي بن محمد الخثلان، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 2004، ص: 346.
- (39) المعاملات المالية المعاصرة: وهبة الزحيلي، ص: 473.
- (40) أحكام الأوراق التجارية في الفقه الإسلامي: سعد بن تركي بن محمد الخثلان، ص: 347.
- (41) الخدمات المصرفية وموقف الشريعة منها: علاء الدين الزعترى، ص: 333.
- (42) الخدمات المصرفية وموقف الشريعة منها: علاء الدين الزعترى، ص: 334.
- (43) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي: محمد عثمان شبير، الأردن، دار النفائس، ص: 255-258.
- (44) المعاملات المالية المعاصرة: وهبة الزحيلي، ص: 472-473.
- (45) الخدمات المصرفية وموقف الشريعة منها: علاء الدين الزعترى، ص: 388-389.
- (46) تطوير صيغ التمويل قصير الأجل للبنوك الإسلامية: سليمان ناصر، ص: 241.
- (47) Ahcene lahsasna, **implantation of the Islamic letter of credit in international trade**, faculty of sharia and law, Islamic science university of Malaysia, p:11-12.
- (48) التمويل قصير الأجل وتطبيقاته في البنوك الإسلامية نموذج الخصم والاعتدال المستندي: سليمان ناصر، المنتقى الوطني حول: المنظومة المصرفية في الألفية الثالثة منافسة مخاطر وتقنيات، كلية علوم التسيير، جامعة جيجل، الجزائر، 6-7 جوان 2005، ص: 14.
- (49) التمويل قصير الأجل وتطبيقاته في البنوك الإسلامية نموذج الخصم والاعتدال المستندي: سليمان ناصر، ص: 14.
- (50) Ahcene lahsasna, op. cit, p: 23.
- (59) Alice de jonge, **Islamic law and the finance of international trade**, <https://www.researchgate.net/publication/228463070pdf>.
- (52) أصول المصرفية الإسلامية وقضايا التشغيل: الغريب ناصر، الإسكندرية دار ابو اللو، ط1، 1996، ص: 206.
- (53) Taudikhul afkar, **financing mechanism of islamic banking**, the international journal of social sciences, 2015, vol32 no.1 p:11.
- (54) أبعاد القرار التمويلي والاستشاري في البنوك الإسلامية: الغالي بن إبراهيم، ص: 91.
- (55) التمويل الإسلامي من الفقه إلى التطبيق المعاصر في البنوك الإسلامية: فارس مسدور، الجزائر، دار هومة، ص: 111.

- (56) الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية: محمود عبد الكريم أحمد أرشيد ، ص:196.
- (57) Mohd bahro din badri, said bouhreuoua, **charging fee on letter of guarantee is it permissible?** fatwa in islamic finance, ISRA, february 2014, p :3.
- (58) الغالي بن إبراهيم، أبعاد القرار التمويلي والاستثماري في البنوك الإسلامية، ص: 93.
- (59) أبعاد القرار التمويلي والاستثماري في البنوك الإسلامية: الغالي بن إبراهيم ، ص:176.
- (60) التحديات التي تواجه العمل المصرفي الإسلامي: منور إقبال وآخرون، جدة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ط2، 2001، ص: 57.
- (61) المسؤولية المصرفية في الاعتماد المالي: لبنى عمر مسقاوي، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، ط1، 2006، ص: 113-114.
- (62) تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية: سامي حسن أحمد حمود ، ص:345.
- (63) إستراتيجية إدارة المخاطر في شركات التأمين التعاوني الإسلامي: نجاة شاكر محمود، مجلة جامعة المدينة العالمية، العدد الرابع، 2012، ص:56.
- (64) تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية: سامي حسن أحمد حمود ، ص: 345-347.



The contingent lending and its practices in Islamic banks

By: Houfani Asmaa/ Dr. Menasra Azzouz
Faculty of Islamic Sciences- Batna-1- University.



Abstract:

The contingent lending is one of the most important aspects of bank credit, which cannot be practiced alone but must be included within the banking service.

The main contingent lending forms are the letter of credit (LC), the letter of guarantee (LG) and the banking acceptance (BA), however its practices in the Islamic banks as a classical operation disagree with sharia law, for that reason, the Islamic banking developed these formats by changing the point of suspicion to be acceptable in Islamic rules.

The aim of this paper is to clarify the contingent lending in The Islamic banks, while evaluate these alternatives through their developmental impact on the Islamic community in particular

Keywords: The contingent lending, Islamic banks, the letter of credit (LC), the letter of guarantee (LG) , the banking acceptance (BA).



قواعد قياس الملاءة المالية في شركات التأمين

- دراسة مقارنة -

بقلم

أ. رتيبة طرطاق (*) د. عبد الرحمن العايب (**)



ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز وعرض الطرائق المتبعة في قياس الملاءة المالية لشركات التأمين على المستوى الدولي وعلى مستوى شركات التأمين الجزائرية، وعرض أوجه التشابه والاختلاف بينهم، في سبيل دراسة إمكانية تطوير هذه الطرائق، والقواعد بما ينسجم والتطورات الدولية في هذا المجال، وبما يخدم قطاع التأمين الجزائري. وفي الأخير توصلت الدراسة إلى أن شركات التأمين الجزائرية غير مواكبة للتطورات الدولية الحاصلة في مجال الملاءة المالية، سواء فيما يخص جانبها الكمي أو الكيفي.

الكلمات المفتاحية: الملاءة المالية، التجارب الدولية، شركات التأمين، الجزائر

المقدمة

من خلال قياس الملاءة يمكن الحكم على قدرة شركة التأمين على الوفاء بالتزاماتها وذلك من خلال مواجهة التزاماتها اتجاه جمهور المؤمن لهم خاصة عند حدوث الخطر المؤمن ضده. وقد اكتسب موضوع الملاءة المالية لشركات التأمين في السنوات الأخيرة اهتماما متزايدا. وازداد هذا الاهتمام مع صدور نظام الملاءة 2 والذي يضع قواعد جديدة للملاءة بداية من سنة 2007 بعد أن

(*) أستاذة بجامعة فرحات عباس وباحثة في الطور الثالث، قسم العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، مخبر تقييم أسواق رؤوس الأموال الجزائرية في ظل العولمة، جامعة فرحات عباس - سطيف - tartag94@yahoo.fr

(**) أستاذ بقسم العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة فرحات عباس - سطيف. abder-laib@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/01 تاريخ القبول: 2018/06/07

جامعة الوادي - الجزائر <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

أثبت معيار الملاءة 1 الصادر سنة 1970 عدم موثمته نظرا لكونه يقوم على أساس تحديد متطلبات رأس المال باستخدام عوامل بسيطة. لذلك جاء معيار الملاءة 2 والذي يحتوي في ركيزته الأولى على الجانب الأساسي والضروري في تدعيم الملاءة بواسطة متطلبات رأس المال والذي اشترط نوعان من رأس المال وهما الرأس المال الضروري للملاءة والحد الأدنى لرأس المال وهو الذي يقابل هامش الملاءة الإلزامي في إطار الملاءة 1.

أما في الجزائر، فقد تم وضع نظام الملاءة المالية لشركات التأمين سنة 1995 والذي تم تعزيزه سنة 2006 من خلال إعادة النظر في تشريعات التأمين خاصة من جانب القواعد الاحترازية والتي نجد منها هامش الملاءة والذي تتجسد من خلاله قدرة شركات التأمين وإعادة التأمين على الوفاء من خلال إثبات توفرها على مبلغ إضافي لتسديد ديونها التقنية، أو على حد قدرتها على الوفاء.

استنادا إلى ما سبق، فإن الاشكالية التي يحاول هذا البحث دراستها يمكن صياغتها في السؤال الرئيسي التالي: «هل لا تتفق القواعد المطبقة في شركات التأمين الجزائرية لقياس هامش الملاءة مع مثيلاتها على المستوى الدولي خاصة منها تلك التي جاء بها معيار الملاءة 2 الأوروبي؟»

من هذا السؤال الرئيسي، تنبثق جملة من الأسئلة الفرعية وهي:

- ماهي الطرق الأكثر دقة التي تعتمد عليها شركات التأمين حتى يمكنها أخذ المخاطر بعين الاعتبار؟

- ماهي قواعد قياس هامش الملاءة في مختلف البيئات العالمية خاصة منها الأوروبية والأمريكية؟

- ماهي قواعد قياس هامش الملاءة في شركات التأمين الجزائرية؟

- هل تتفق القواعد المطبقة في شركات التأمين الجزائرية لقياس هامش الملاءة مع مثيلاتها على المستوى الدولي؟

- هل يمكن توحيد قواعد قياس هامش الملاءة في شركات التأمين على المستوى العالمي؟

من خلال التساؤلات أعلاه تتجلى فرضيات البحث وهي كالتالي:

- الفرضية الأولى: انتقلت معظم اقتصاديات العالم من طرق بسيطة لتقييم ملاءتها المالية على أساس نسب مختلفة، إلى

- الفرضية الثانية: لا تتفق القواعد المطبقة في شركات التأمين الجزائرية لقياس هامش الملاءة مع

قواعد قياس الملاءة المالية في شركات التأمين - دراسة مقارنة - أ. رتيبة طرطاق، د. عبد الرحمن العايب

مثيلاتها على المستوى الدولي.

- **الفرضية الثالثة:** لا توجد قواعد محددة وموحدة لقياس هامش الملاءة في شركات التأمين مما يدل على وجود فروقات جوهرية بين ما هو معمول به دوليا ومحليا.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في أنه يحاول الوقوف على مدى تطابق معايير ملاءة شركات التأمين الجزائرية مع معايير الملاءة المعمول بها دوليا خاصة بعد صدور التشريع الجزائري سنة 2005 وصدور المشروع الاوربي سنة 2007.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق ما يلي:

- التعرف على الطرق الأكثر دقة التي تعتمد عليها شركات التأمين في قياس المخاطر
- التعرف على قواعد قياس هامش الملاءة في مختلف البيئات العالمية مع التركيز على التجربة الاوربية والتجربة الامريكية
- التعرف على قواعد قياس هامش الملاءة في شركات التأمين الجزائرية
- دراسة مدى تطابق القواعد المطبقة في شركات التأمين الجزائرية لقياس هامش الملاءة مع مثيلاتها على المستوى الدولي
- معرفة فيما إذا كانت توجد هناك امكانية لتوحيد قواعد قياس هامش الملاءة في شركات التأمين على المستوى العالمي

منهج البحث:

تم الاعتماد على المنهج الوصفي لأجل العرض النظري لمختلف المفاهيم المتعلقة بالموضوع، بالإضافة إلى الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، عند عرض طرائق تقييم الملاءة المالية لشركات التأمين الجزائرية، ومقارنتها بمعايير الملاءة المالية الدولية.

الدراسات السابقة:

الدراسة 1: "تنظيم الملاءة وتسعير العقد في صناعة التأمين"

Ines Affolter, Solvency Regulation and Contract Pricing in the Insurance Industry, dissertation of the University of St. Gallen,

Graduate School of Business Administration, Economics, Law and Social Sciences (HSG) to obtain the title of Doctor Oeconomiae, 2009.

الغرض من هذه الدراسة، هو توضيح التغير والاختلاف الجوهرى في نظام الملاءة المالية لشركات التأمين، وذلك من خلال تحليل سياسات عملية التأمين، ودراسة ومقارنة مجموعة من الأطر التنظيمية للتأمين في كل من الولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد الأوروبي وسويسرا

الدراسة 2: "تطبيق إطار الملاءة الثاني لتنظيم التأمين في الولايات المتحدة الأمريكية"

Therese M. Vaughan, The Implications of Solvency II for U.S. Insurance Regulation, Networks Financial Institute, Working Papers, 2009.

لقد حاول الباحث من خلال هذه الدراسة توضيح نظام الملاءة 2 في الولايات المتحدة الأمريكية حيث قام الباحث بالتطرق أولاً إلى وصف إطار الملاءة 2، ثم وصف مراحل تطور نظام الملاءة في الـ م.أ. وبعدها ذكر الاختلافات الجوهرية بين النظام الأمريكي وإطار الملاءة 2، وكنقطة ثالثة تطرق الباحث إلى الدروس المستفادة من الأزمة المالية الحالية، ووصف بعض التحديات في كفاءة الإجراءات التنظيمية حول المؤسسات المالية المتعثرة، وفي الأخير تم وصف مجالات العمل في المستقبل بشأن تنظيم الملاءة المالية في الولايات المتحدة الأمريكية

الدراسة 3: "نظرة عامة ومقارنة بين معايير رأس المال القائم على المخاطر"

Martin Eling and Ines Holz Müller, An Overview and Comparison of Risk-Based Capital Standards, Working Papers Series in Finance, Paper No. 87, June 2008.

حاول الباحث من خلال هذه الدراسة القيام بمراجعة ومقارنة متطلبات رأس المال المسند إلى المخاطر، في كل من الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي وسويسرا ونيوزيلندا، ووجد الباحث من خلال هذه الدراسة أن هذه الأنظمة الأربعة تستخدم طرق مختلفة لتمثيل معيار رأس المال

هيكل البحث: سيتم تناول أسئلة البحث بالدراسة والتحليل من خلال المحاور التالية:

- **المحور الأول:** الملاءة المالية في شركات التأمين وطرق تقييمها.

قواعد قياس الملاءة المالية في شركات التأمين - دراسة مقارنة - أ. رتيبة طرطاق ، د. عبد الرحمن العايب

- المحور الثاني: القواعد المتبعة دوليا ومحليا لقياس الملاءة المالية لشركات التأمين.

- المحور الثالث: أوجه التشابه والاختلاف بين قواعد قياس الملاءة المعمول بها دوليا ومحليا.

المحور الأول: الملاءة المالية في شركات التأمين وطرق تقييمها.

أولا: الملاءة المالية في شركات التأمين

تعني الملاءة المالية بشكل عام "قدرة الشركة على الوفاء بالتزاماتها عند تاريخ الاستحقاق"، بمعنى أن تكون قادرة على سداد التزاماتها اتجاه حملة الوثائق (جمهور المؤمن لهم) في وقتها المحدد، أو عند حدوث الخطر المؤمن ضده.¹

ثانيا: طرق تقييم الملاءة المالية

هناك نهجان أساسيان يتم إتباعهما في تحديد شرط الحد الأدنى من الملاءة، بالإضافة إلى نهج آخر يعكس النقطة الوسط بينهما.

1- المتطلبات على "أساس المؤشر":

يتصف هذا النظام بهامش ملاءة يعبر عنه بأنه الأعظم، ضمن نطاق مؤشرات الميزانية العمومية، وأكثر الأمثلة المتداولة عن هذا النظام، ما هو متبع حاليا في الاتحاد الأوروبي.²

2- متطلبات "رأس المال على أساس المخاطر":

أنظمة الملاءة المالية التي تعتمد رأس المال على أساس المخاطر، مثل تلك المطبقة في الولايات المتحدة الأمريكية، وكندا، ودول أخرى عديدة تحاول أن تعكس بشكل أقرب المخاطر التي تفترض وجودها كل شركة من شركات التأمين في حساب رأس المال المطلوب.

3- بعض التطورات الحديثة:

تعد أستراليا وسنغافورة من الأمثلة على الدول التي اعتمدت مؤخرا عمليات المراجعة لمتطلبات كفاية رأس المال، حيث تشتمل هذه الأنظمة على حكم يمكن من خلاله للشركة أن تطور النموذج الداخلي، والحصول على موافقة هيئة الإشراف عليه، وتجد الشركات الكبرى حافزا لها في تطوير نماذج معقدة وقوية لقياس مخاطرها، في حين أن الشركات الصغرى لا تميل إلى فعل ذلك وقد يتوقع منها الإبقاء على النهج الأقرب إلى المعادلة المعيارية.

المحور الثاني: القواعد المتبعة دوليا ومحليا لقياس الملاءة المالية.

أولا: قواعد قياس الملاءة في الولايات المتحدة الأمريكية

1- الأدوات التقليدية لقياس الملاءة المالية

لقد كان نظام الملاءة السائد في الولايات المتحدة الأمريكية يعتمد على حد أدنى ثابت من رأس المال كممثل لهامش الملاءة،³ وعلى الرغم من اشتراط حد لهامش الملاءة على شركات التأمين الأمريكية إلا أن ذلك لم يمنع بعض الشركات من مواجهة بعض الصعوبات المالية، تتمثل خاصة في عدم قدرتها على الوفاء بالتزاماتها، وقد أدى ذلك إلى التفكير في وضع مقياس ومؤشرات مالية يمكن على ضوء نتائجها التنبؤ بمدى قدرة شركات التأمين على الوفاء بالتزاماتها وهو ما يسمى "بنظام الإنذار المبكر" فقد قام اتحاد مراقبي التأمين في أمريكا، بوضع وتطبيق ما يطلق عليه نظام (IRIS) لتحليل بيانات القوائم المالية عن طريق الحاسب الآلي، والذي يعمل به في بعض بلدان العالم ويقوم على أساس تصنيف النسب المالية في أربع مجموعات، كل منها تقيس خاصية معينة من الخصائص المالية لشركات التأمين، وهذه المجموعات هي النشاط والربحية والسيولة وتقدير الاحتماليات. حيث يقارن النسبة بمعدل معين يعد مقبولا لكل نسبة، وان لم تكن النسبة مقبولة فان ذلك يعد بمثابة علامة إنذار مبكر لاحتمال العسر المالي⁴.

2- الأدوات الحديثة لقياس الملاءة المالية

انتقلت معظم الاقتصاديات الرئيسة في العالم، من معايير رأس المال الثابت المستند إلى القواعد المحاسبية لقياس ملاءتها المالية، إلى رأس المال المستند إلى المخاطر، حيث في عام (1994) اعتمد الاتحاد الوطني لمفوضي التأمين معايير رأس المال المستند إلى المخاطر لقياس الملاءة، وكانت الغاية من هذه المعايير عكس حجم المخاطر التي تتعرض لها شركات التأمين.

وتشتمل عملية حساب رأس المال على أساس المخاطر على تعديلات التوافق بين المخاطر والمخاطر الإضافية الكامنة في أنواع معينة من أنشطة التأمين، وهو ما ينعكس رياضياً من خلال استخدام إشارة "الجذر التربيعي" في المعادلة. وذلك حسب ما توضحه العلاقة التالية:⁵

$$RBC = 0.5 \times [R_0 + \sqrt{R_1^2 + R_2^2 + R_3^2 + R_4^2 + R_5^2}]$$

ويغطي رأس المال المسند على المخاطر نوعين من الأخطار: مخاطر الأصول (معامل R_1, R_2 و R_3) والمخاطر التأمينية (R_4, R_5) حيث:⁶

R_0 : خطر أصل - فرع شركة التأمين

R_1 : خطر أصل - إيراد ثابت

R_2 : خطر أصل - أوراق مالية (أسهم)

قواعد قياس الملاءة المالية في شركات التأمين - دراسة مقارنة - أ. رتيبة طرطاق ، د. عبد الرحمن العايب

R3: يمثل خطر الائتمان (خاصة فيما يتعلق بإعادة التأمين)

R4: خطر الاكتتاب - الاحتياطات

R5: خطر الاكتتاب - صافي الأقساط المكتتبة

ووفق هذه المعايير يطلب من أي شركة تأمين امتلاك رأس المال الذي يعادل أو يتجاوز الحد الأعلى لمعيارين (هما) معيار نسبة إجمالي رأس المال المعدل (TAC) إلى رأس المال المسند إلى المخاطر ومعيار الحد الأدنى من رأس المال الخاص بكل ولاية).⁷ وفي ظل معايير رأس المال المسند إلى المخاطر، فإن هناك 5 مستويات لتدخل الهيئات الرقابية تحكمها العلاقة بين رأس المال المطلوب المسند إلى المخاطر إلى إجمالي رأس المال المعدل لشركات التأمين $\left(\frac{RBC}{TAC}\right)$ ⁸ كما هو موضح أدناه:⁹

- إذا كانت النسبة أكبر من 200٪، لا يطلب من الشركة اتخاذ أي موقف أو إجراء.
- إذا كانت النسبة بين 150٪ و 200٪، يجب أن تقدم الشركة إلى سلطة الإشراف خطة عمل لاستعادة مستويات رأس المال المسند إلى المخاطر.
- إذا كانت النسبة بين 100٪ و 150٪، يجب أن تفحص سلطة الإشراف وضع شركة التأمين، وقد يصدر أمر تصحيحي لوضع الشركة.
- إذا كانت النسبة بين 100٪ و 70٪، يجوز لسلطة الإشراف أو المفوض أن يطلب تصفية أو إعادة تأهيل شركة التأمين، كما يُترك له خيار السيطرة على إدارتها.
- إذا كانت النسبة أقل من 70٪، تُلزم سلطة الإشراف أو المفوض بتصفية أو إعادة تأهيل شركة التأمين أو تُلزم بالسيطرة على إدارة الشركة.

ثانيا: قواعد الملاءة في الاتحاد الأوروبي

كانت المعايير السائدة للملاءة المالية في قطاع التأمين الأوروبي، تركز على رأس المال المسند إلى القواعد المحاسبية، ثم سعت المفوضية الأوروبية المسؤولة عن اقتراح التشريعات في الاتحاد الأوروبي إلى توحيد تطبيق معايير الملاءة المالية عبر بلدانها، وطورت لهذا الغرض نظاما للملاءة يركز على معايير رأس المال المسند إلى المخاطر ومر هذا النظام بمرحلتين (إطار الملاءة I والملاءة 2)¹⁰.

1- إطار الملاءة 1:

منذ سنة 1970 والإطار المعمول به هو الملاءة I في دول الإتحاد الأوروبي حيث في ظل هذا الإطار يتم تحديد متطلبات رأس المال باستخدام عوامل بسيطة -على أساس المؤشر- بمعنى آخر يتم احتساب متطلبات رأس المال بطريقة شاملة جدا، ليس وفقا للمخاطر ولكن اعتمادا على حجم الأعمال، وهي حجم الميزانية العمومية للتأمينات على الحياة ودخل القسط بالنسبة لأنشطة التأمين على غير الحياة.¹¹

1-1- هامش الملاءة الإلزامي لفرع تأمينات الأضرار:

يحبس هذا الهامش في شركات التأمين بمؤشرين، إما على أساس إيرادات الأقساط للدورة السابقة أو على أساس التكلفة المتوسطة للكوارث لثلاث سنوات الأخيرة، وذلك حسب ما هو موضح في الجدول الموالي:¹²

الجدول رقم (01): هامش الملاءة في التأمينات على الأضرار

	الشريحة 1		الشريحة 2	
	المبلغ	النسبة	المبلغ	النسبة
رقم الأعمال	<57.5 MEur	18%	>57.5 MEur	6%
متوسط عبء الكوارث	<40.3 MEur	26%	>40.3 MEur	23%

Source : Solvabilité2 : Une réelle avancée : Anthony Derien, Thèse pour obtenir le grade de docteur, Spécialité Science de Gestion, Université Sciences Economiques et de Gestion, Lyon1, 2010, p10.

1-2- هامش الملاءة الإلزامي لفرع التأمينات على الحياة:

بالنسبة لهامش الملاءة الإلزامي في التأمينات على الحياة يحسب كما يلي:¹³

هامش الملاءة الإلزامي = 4% من المخصصات الرياضية* حد أقصى (85%). المخصصات الرياضية الصافية من تنازلات إعادة التأمين / المخصصات الرياضية الكلية + 3% من رأس المال المعرض للخطر* حد أقصى (50%). رأس المال المعرض للخطر الصافي من تنازلات إعادة التأمين / رأس المال المعرض للخطر الخام (إجمالي)

2- إطار الملاءة 2

استجابة للمشكلات والنقائص التي تضمنها إطار الملاءة 1 انتقلت المفوضية الأوروبية إلى

قواعد قياس الملاءة المالية في شركات التأمين - دراسة مقارنة - أ. رتيبة طرطاق ، د. عبد الرحمن العايب

استعمال تقنيات حديثة، تسمح بتسيير المخاطر، تمثلت في معيار الملاءة 2.

2-1 ماهية الملاءة II:

الملاءة المالية 2 هي مشروع على مستوى الاتحاد الأوروبي، أفضى إلى نظام جديد للملاءة وفق أكثر بين الأخطار الحقيقية التي تواجه شركات التأمين، ويستند هذا المشروع على المعايير المحاسبية الجديدة IFRS وبصفة خاصة معيار IFRS 4 والذي تم تطبيقه في 2008.¹⁴

2-2 مراحل تطور إطار الملاءة II

قرر المشرع الأوروبي تحديث الإطار السابق بوضع قواعد جديدة للملاءة بداية من سنة 2007، التي من خلالها قامت المفوضية الأوروبية بدراسة الأثر الكمي لهذا الإطار عن طريق 5 دراسات كمية، حيث كان الهدف من هذه الدراسات هو تقييم أثر الملاءة 2 على المخصصات التقنية، والأموال الخاصة، وهامش الملاءة، بالإضافة إلى تقدير تأثير تنفيذ الملاءة 2 على شركات التأمين، وتشجيع كل الأطراف (المؤمنين، معيدي التأمين، والمراقبين)، للتحضير لجعل الملاءة 2 محل تنفيذ، وتحسين تسيير قاعدة البيانات، وكذلك الإجراءات الداخلية¹⁵

2-3- نظام الملاءة والركائز التي يقوم عليها:

بني هذا الإطار على ثلاث ركائز أساسية مستوحاة من اتفاقية بازل 2 وتمثل في:
2-3-1- الركيزة الأولى: تتعلق بالمتطلبات الكمية لرأس المال، وتستعرض هذه الركيزة جملة من الشروط، تتعلق بـ:

○ **تقييم الأصول:** حسب الملاءة 2 فإن تحديد قيمة الأصول تتفق مع السوق، وعندما تكون القيمة السوقية ليست متاحة، لا بد من وضع طريقة بديلة للتقييم.¹⁶
○ **الاستثمار:** إن استثمار الأصول حسب إطار الملاءة 2 يقوم على مبدأ الشخص الحذر.
○ **تقييم المخصصات التقنية:** إن تقييم المخصصات يقتضي تطبيق القاعدتين:
- **أفضل تقدير (Le best estimate):** يقوم التقدير الأمثل على تقييم التدفقات النقدية المستقبلية، الناجمة عن منتج التأمين بطريقة احترازية، لحساب سعر عادل للعوائد التقنية للمنتج.¹⁷
- **هامش الخطر (Le Risk Margin):** يسمى كذلك بهامش القيمة السوقية ويمثل مستوى الحذر المكمل في حالة عدم كفاية المخصصات لمبالغ التعويضات المستقبلية. ويتم احتساب هامش المخاطرة وفق النهج القائم على تكلفة رأس المال.

وحسب آخر دراسة (QIS5) يحسب هامش الخطر وفق معيار كوك بالصيغة التالية:¹⁸

$$CocM \approx Coc \times Dur_{mod} \times SCR_{Lob}^{tf}(0)$$

حيث:

CocM: يمثل هامش الخطر (يجسب وفق قاعدة تكلفة رأس المال)؛
Coc: يمثل معامل تكلفة رأس المال (ويساوي 6%)؛
SCR^{tfLob}: يمثل الحالي الذي يتم الحصول عليه من خلال الجمع بين SCR الخاص
بالاكتتاب في تأمينات الحياة؛

Dur^{mod}: هي المدة المعدلة لأفضل تقدير للمخصص التقني للقطاع؛

○ متطلبات رأس المال: تمثل الجانب المهم والأساسي في الركيزة 1، وتصنف إلى:
- رأس المال الضروري للملاءة (SCR): هذا المستوى من متطلبات رأس المال هو جوهر
الملاءة 2، وهو رأس المال المستهدف الذي تحتاجه شركة التأمين للقيام بأعمالها ضمن مستوى
سلامة معين، ويتم تحديده من خلال احتمال إفلاس يقدر بـ 0,5% خلال السنة، أو باستخدام القيمة
المعرضة للخطر.¹⁹
ولحساب SCR شركات التأمين لديها القدرة على استخدام نهجين مختلفين: إما الصيغة القياسية
أو النموذج الداخلي.²⁰

❖ النموذج المعياري (la Formule Standard): حسب الملاءة 2 فإن الصيغة المعيارية
هي وسيلة مبسطة لتقييم متطلبات رأس المال (SCR) ويتم تطبيقها بصفة ماثلة في جميع شركات
التأمين، وهو يمثل مبلغ من الأموال الخاصة موافق هامش الملاءة في الملاءة 1. ويتم حساب
SCR وفقاً للنموذج المعياري بالصيغة التالية:

$$SCR = BSCR + SCR_{op} - \max(0, Adj)$$

حيث:

BSCR: يمثل رأس مال الملاءة الضروري القاعدي، ويسمى أيضاً بالأموال الخاصة؛ Adj:
التعديل، قدرة التعديل تعبر عن قدرة المؤمن على امتصاص الخسارة غير المتوقعة والمتعلقة بمخاطر
توزيع الأرباح في المستقبل، والضرائب المؤجلة، الغير المأخوذة في حساب BSCR؛
SCR_{op}: يمثل رأس مال الملاءة الخاص بالمخاطر التشغيلية؛

ويضم (BSCR) خمس أخطار رئيسية تتعرض لها شركة التأمين، في شكل نمذجة تقرأ
بمصفوفات ارتباطية تسمى (Corr_{ij}). ويتم حسابه وفق الصيغة التالية:²¹

$$\text{Basic SCR} = \sqrt{\sum_{i,j=1}^5 \text{Corr}_{ij} \text{SCR}_i \text{SCR}_j}$$

قواعد قياس الملاءة المالية في شركات التأمين - دراسة مقارنة - أ. رتيبة طرطاق، د. عبد الرحمن العايب

حيث:

SCR_i: يدل على وحدات الخطر i و SCR_j يدل على وحدات الخطر j .

العامل $Corr_{ij}$: يمثل معامل الارتباط SCR بين أنواع المخاطر (i) و (j).
النموذج الداخلي (Modèle Interne):

إن من إيجابيات النموذج المعياري على المستوى الأوروبي هي أنها صيغة مبسطة وسريعة لتقييم متطلبات رأس المال، إلا أن هذا المبدأ له عدة عوائق: ²²

- غياب الحساسية في بنية الأخطار التي تتعرض لها شركات التأمين؛

- المعايير والتقنيات التي تخضع لها تكون بشكل عام، وفي بعض الأحيان غير كافية.

ولتجاوز هذا النقص، تم فتح المجال لشركات التأمين لاستعمال طرق أخرى خاصة بها لتقييم رأس المال، تسمى بالنموذج الداخلي، وتطبيق هذا النموذج يخضع لموافقة هيئات الرقابة على القطاع، ولقد عرفته اللجنة الدولية للإشراف على التأمينات بأنه أداة لإدارة المخاطر موضوعة ومطورة من طرف شركة التأمين لتحديد المخاطر التي تنطوي عليها، وتحديد رأس المال المطلوب لمواجهةها ومعيار الملاءة 2 يسمح لشركات التأمين من استعمال نوعين من النماذج الداخلية، نموذج داخلي كلي ونموذج داخلي جزئي.

- الحد الأدنى لرأس المال (MCR): هو ثاني مطلب من متطلبات رأس المال، ويمثل المستوى الأدنى لرأس مال الشركة الذي يجب أن يكون بحوزتها، أين يكون دون هذا المستوى تدخل الهيئات الرقابية تلقائياً، ويمكن أن يؤدي إلى سحب الاعتماد، وهو يقابل هامش الملاءة الإلزامي في إطار الملاءة 1. ²³

وقاعدة حساب (MCR) حسب الملاءة 2 يأخذ بعين الاعتبار القواعد التالية:

* يحسب وفق صيغة خطية بسيطة استناداً إلى الأقساط والمخصصات التقنية، والضرائب المختلفة والمصاريف الإدارية (كل هذه المتغيرات صافية من إعادة التأمين).

* MCR يسند إلى القيمة المعرضة للخطر، بمستوى ثقة 85٪ لفترة زمنية محددة بالسنة.

* يحسب كنسبة مئوية من SCR، بحيث لا يقل MCR عن 25٪ من SCR، ويفوق نسبة 45٪.

ولقد تم تحديد الحدود الدنيا لـ MCR حسب نشاطات شركة التأمين كالتالي: ²⁴

❖ 2.2 مليار أورو لشركات التأمين على الأضرار

❖ 3.2 مليار أورو لشركات التأمين على الحياة

❖ 3.2 مليار أورو لشركات إعادة التأمين (باستثناء الشركات الآسرة لإعادة التأمين)
○ **الأموال الخاصة (Fonds propres):** تمثل المصادر المالية الأساسية بالنسبة لشركة التأمين، بحيث تضمن لها امتصاص خسائر الأخطار الغير المتوقعة، كما تحافظ وتضمن لها الاستمرارية، وتنقسم إلى صنفين أساسيين:²⁵
- الأموال الخاصة الأساسية، الأموال الخاصة الإضافية
2-3-2 **الركيزة الثانية الرقابة الداخلية وإدارة المخاطر:** تعتبر من المتطلبات النوعية، وتقوم على الرقابة الاحترافية والتي تهدف إلى رصد ما إذا كانت شركات التأمين تزاوّل نشاطها بشكل صحيح.

2-3-3 **الركيزة الثالثة، الإبلاغ ونشر المعلومات:** الركيزة الثالثة تتطلب إفصاحات إضافية، والهدف منها هو تحقيق مستويات شفافية أكبر للمشرفين على التأمين (السلطات الرقابية) والجمهور، ووفقا لذلك يجب على شركات التأمين إصدار تقرير سنوي خاص للمنظمين، وتقرير للجمهور حول الملاءة والوضعية المالية.²⁶

ثالثا: قواعد الملاءة حسب المشرع الجزائري

لقد تم وضع نظام الملاءة المالية لشركات التأمين الجزائرية سنة 1995 وتم تعزيزه سنة 2006 من خلال إعادة النظر في تشريعات التأمين، فمن جانب القواعد الاحترافية المتعلقة بالملاءة المالية في شركات التأمين وإعادة التأمين في الجزائر نجد:

هامش الملاءة: حيث يجب أن تتجسد قدرة شركات التأمين وإعادة التأمين على الوفاء من خلال إثبات توفرها على مبلغ إضافي لتسديد ديونها التقنية، أو على حد قدرتها على الوفاء.
ولقد حدد المشرع الجزائري الحد الأدنى لهامش الملاءة بنسبة 15٪ من الديون التقنية كما هي محددة في خصوم الميزانية، و20٪ من رقم الأعمال، أما إذا كان هامش الملاءة أقل من 20٪ من رقم الأعمال وجب على الشركة وفي أجل أقصاه 6 أشهر من تاريخ توقيع محضر معاينة العجز أن تحرر رأسها، أو ترفعه أو تدفع كفالة للخزينة العمومية في حدود نسبة العجز.
وبعد الفصل بين تأمينات الأضرار والأشخاص كان لزاما على المشرع الجزائري إعادة النظر في حد القدرة على الوفاء، وذلك بالأخذ بعين الاعتبار أنواع التأمين:²⁷

➤ بالنسبة لشركات التأمين على الأضرار و/أو إعادة التأمين:

يساوي على الأقل 15٪ من الأرصدة التقنية، ويجب أن ألا يكون حد القدرة على الوفاء

لشركات التأمين و/ أو إعادة التأمين في أي فترة من فترات السنة أقل من 20٪ من الأقساط الصادرة و/ أو المقبولة، صافية من الرسوم والإلغاءات.

➤ بالنسبة لشركات التأمين على الأشخاص يساوي على الأقل:

- فيما يخص فروع التأمين على الحياة- الوفاة، زواج- ولادة والرسملة، مجموع 4٪ من الأرصدة الحسابية و3,0٪ من رؤوس الأموال تحت الخطر غير السالبة.
- فيما يخص الفروع الأخرى، 15٪ من الأرصدة التقنية، ويجب ألا يكون حد القدرة على الوفاء لشركات التأمين و/ أو إعادة التأمين في أي فترة من فترات السنة أقل من 20٪ من الأقساط الصادرة و/ أو المقبولة، صافية من الرسوم والإلغاءات.

المحور الثالث: مقارنة نظام الملاءة المالية لشركات التأمين الجزائرية

مع أنظمة الملاءة الدولية

بعد استعراضنا للطرق المعمول بها دوليا ومحليا لقياس الملاءة المالية لشركات التأمين سنقوم بإجراء مقارنة بين هذه الأنظمة لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف.

الجدول رقم (04): مقارنة أنظمة الملاءة المالية المحلية مع الأنظمة الدولية

معيار المقارنة	نظام الملاءة المالية الأمريكي	نظام الملاءة المالية الأوروبي (إطار الملاءة 2)	نظام لملاءة المالية الجزائرية
التقييم الكمي	التقييم على أساس القيمة التاريخية	التقييم على أساس القيمة السوقية	التقييم على أساس التكلفة التاريخية
	كل ولاية لديها قوانين تلزم شركات التأمين بالتنوع في الاستثمار مع التقيد بنوع الاستثمار والمصدر	يقوم على مبدأ الشخص الحذر	هناك نسب محددة مفروضة من طرف المشرع الجزائري
	شركات التأمين ملزمة بمتطلبات الحد الأدنى من الاحتياطات	المخصصات التقنية تحسب كمجموع أفضل تقدير للتدفقات المستقبلية وهامش الخطر	تم تحديد ووضع طرق معينة لحساب المخصصات التقنية لفرعي التأمين (حسب مبدأ الحيلة والحذر).

	هامش الملاءة	يعتمد نظام RBC للو.م.أ. بصفة أساسية على معيارين: معيار نسبة إجمالي رأس المال المعدل إلى رأس المال المبني على المخاطر المطلوب، ومعيار الحد الأدنى من رأس المال الخاص بالولاية.	رأس المال الضروري للملاءة (SCR) يتم حسابه إما بالصيغة القياسية أو النموذج الداخلي مع الأخذ بعين الاعتبار المخاطر التي تتعرض لها الشركة.	<u>التأمين على الأضرار:</u> 15% من الأرصدة التقنية ويفوق 20% من رقم الأعمال <u>التأمين على الأشخاص:</u> فيما يخص فروع التأمين على الحياة... 4% من الأرصدة الحسابية و 0,3% من رؤوس الأموال تحت الخطر غير السالبة.
التعليقات النوعية	مستويات تدخل سلطة الإشراف	هناك 5 مستويات للتدخل وفق نظام رأس المال المستند إلى المخاطر الأمريكي	هناك ثلاثة مستويات لتدخل سلطات الإشراف وفق إطار الملاءة الثاني.	هناك مستوى تدخل واحد في حالة ما إذا كان هامش الملاءة أقل من 20% من رقم الأعمال و يجب على الشركة وفي أجل أقصاه 6 أشهر من تاريخ توقيع محضر معاينة العجز أن تحرر رأساها، أو ترفعه أو تدفع كفالة للخزينة العمومية في حدود نسبة العجز.
	الكشف عن المعلومات	شركات التأمين الأمريكية ملزمة بتقرير RBC ورأس المال المتاح في كشوفات الحسابات السنوية، بالإضافة إلى العديد من الإفصاحات النوعية.	معلومات شاملة تصل في التاريخ المحدد للمشرفين والجمهور بما في ذلك التوقعات	- ترسل شركة التأمين وثائق محددة بشكل سنوي للجنة الإشراف، تعتبر معلومات موجهة للمشرفين. - نشر الميزانية وحسابات النتائج في يوميتين وطنيتين إحداهما باللغة العربية، تعتبر بمثابة معلومات موجهة للجمهور.

المصدر: من إعداد الباحثة اعتمادا على ما تم عرضه سابقا.

الخاتمة

من خلال دراسة لذا الموضوع تبين أن قواعد الملاءة المالية لشركات التأمين عرفت تغيرات مهمة على المستوى الدولي ويعود ذلك إلى العديد من الأسباب حيث انتقلت معظم الاقتصاديات من معايير رأس المال الثابت المسند إلى القواعد المحاسبية لقياس ملاءتها المالية إلى رأس المال المسند إلى المخاطر. هذه النتيجة تؤكد صحة الفرضية الأولى والتي مفادها أن معظم اقتصاديات العالم انتقلت من طرق بسيطة لتقييم ملاءتها المالية على أساس نسب مختلفة، إلى طرق أكثر دقة تعتمد على أخذ المخاطر بعين الاعتبار في التقييم.

أما يخص التجربة الجزائرية فإن نظام الملاءة فيها أقرب ما يكون في مكوناته إلى معيار الملاءة I فهو يحسب على أساس نسب بسيطة استنادا على المخصصات ورقم الأعمال. وهذا ما يؤكد أيضا صحة الفرضية الثانية والتي مضمونها أن قواعد قياس هامش الملاءة في شركات التأمين الجزائرية لا تتفق مع القواعد المطبقة على المستوى الدولي.

كما تم التوصل إلى أنه لا يوجد معيار أو طريقة وحيدة لقياس الملاءة في صناعة التأمين، حيث أن الاختلاف الموجود في كيفية تنظيم صناعة التأمين حول العالم، هو الذي يفرض هذا الاختلاف. ومنه، فإن الفرضية الثالثة أيضا صحيحة.

بناء على ما سبق، فإنه يمكن الخروج بالتوصيات التالية:

- على المشرع الجزائري إعادة النظر في كيفية حساب مؤشر الملاءة المالية بحيث يجب التركيز على التقييم وفق القيمة السوقية لعناصر هامش الملاءة، بما يقدم فائدة أكثر لمستخدمي القوائم المالية؛
- على شركات التأمين الجزائرية الأخذ بعين الاعتبار مختلف المخاطر التي يمكن أن تؤثر على ملاءتها المالية، وإيجاد طرق وتقنيات تسمح بدراسة وتسيير هذه المخاطر بما يتلاءم مع قواعد الملاءة؛
- على شركات التأمين الجزائرية العمل على بناء نظام داخلي لإدارة المخاطر سواء كلي أو جزئي، بغية تحديد المخاطر التي يمكن أن تواجهها، وتحديد رأس المال المطلوب لمواجهتها؛
- يجب على شركات التأمين رصد نظام فعال للرقابة الداخلية، وهذا من أجل ضبط عمل الشركة، وتقليص دور هيئات الرقابة لتبقى لها مهمة الرقابة الخارجية فقط، كما يجب عليها أيضا الأخذ بعين الاعتبار بكل المتطلبات النوعية من متطلبات الإفصاح والشفافية وذلك من أجل مواكبة التطورات الدولية.

الحواشي والإحالات

- ¹ محاسبة شركات التأمين: ثناء محمد طعيمة، ايتراك للنشر والتوزيع، الطبعة 1، مصر، 2002، ص 298.
- ² كفاية رأس المال والملاءة المالية: مايكل هيفمان وكريج ثوربيرن، الجمعية الدولية لهيئات الإشراف على التأمين، 2004، ص 31.
- ³ "An Overview and Comparison of Risk-Based Capital Standards": Martin Eling, Ines Holz Müller, Journal of Insurance Regulation, university of St. Gallen, Institute of Insurance Economics, N 26 2008, p3.
- ⁴ Solvency Regulation and Contract Pricing in the Insurance Industry: Ines Affolter, Law and Social Sciences (HSG) to obtain the title of Doctor Oeconomiae, Dissertation of the University of St. Gallen, Graduate School of Business Administration, Economics, 2009, p6.
- ⁵ Solvency Regulation and Contract Pricing in the Insurance Industry: Ines Affolter, p 9.
- ⁶ "Regulatory Capital Standards for Property and Casualty Insurers under the U.S., Canadian and Proposed Solvency II (Standard) Formulas": Ishmael Sharara, Mary Hardy and David Saunders, North American Actuarial Journal, 2010, p8.
- ⁷ Catastrophe Risk Financing in the US and the EU: A Comparative Analysis of Alternative Regulatory Approaches: Robert W. Klein, Shaun Wang, Working paper, Georgia State University, 2007, p8.
- ⁸ Solvency Assessment For Insurance Groups In The United States And Europe- A Comparison of Regulatory Frameworks: Caroline Siegel, Working Papers On Risk Management And Insurance university of St. Gallen, Institute of Insurance Economics, NO. 110, 2012, p4.
- ⁹ Solvency Regulation and Contract Pricing in the Insurance Industry: Ines Affolter, p10.
- ¹⁰ An Overview and Comparison of Risk-Based Capital Standards: Martin Eling, Ines Holz Müller, Working Papers Series in Finance university of St. Gallen, Paper No. 87, June 2008, p5.
- ¹¹ "solvabilité II: une approche « risquée » ?": Karel Van Hulle revue d'économie financière, Paris, N 80- 3, 2005, p4.
- ¹² Solvabilité 2 : Une réelle avancée : Anthony Derien, p9.
- ¹³ Solvency II: Avancées des travaux : Benjamin Lorent, Revue Bancaire et Financière , Forum Financier, Larcier, N2, 2007, p115.
- ¹⁴ Contrôle de la solvabilité des compagnies d'assurance : évolutions récentes : Pierre Therond, Séminaire « Gestion des risques » - DIAF , 2005, p20.
- ¹⁵ Solvabilité II : Une réforme inutile et dangereuse : Gilles Dupin Livre Blanc, Société de Calcul Mathématique SA, paris, 2016, p 43.
- ¹⁶ "La Solvabilité Réglementaire des Assureurs Vie de L'approche Forfaitaire et Historique à la Modélisation Interne et Prospective : Application numérique à un portefeuille de rentes viagères": Claire KAEKENBEECK, Aurélie MILLER, BULLETIN FRANÇAIS D'ACTUARIAT, Vol. 9, n°17, 2009, p166.

- ¹⁷"La Solvabilité Réglementaire des Assureurs Vie de L'approche Forfaitaire et Historique à la Modélisation Interne et Prospective : Application numérique à un portefeuille de rentes viagères": Claire KAEKENBEECK, Aurélie MILLER, p169.
- ¹⁸ La formule standard (version QIS5), leviers et/ou incertitudes pour des garanties Epargne et Retraite :Anne Mazzanti, Thèse professionnelle Présentée en vue d'obtenir le MBA Manager d'entreprise, spécialisation Assurance, Ecole nationale d'assurances, Paris, 2012, p28.
- ¹⁹ "THE SOLVENCY II PROCESS: OVERVIEW AND CRITICAL ANALYSIS": Martin Eling, Hato Schmeiser, Joan T. Schmit, , Risk Management and Insurance Review, Vol.10, No. 1, 2007, p73.
- ²⁰ Modèles et méthodes actuarielles pour l'évaluation quantitative des risques en environnement Solvabilité II: Makram Ben Dbabis THÈSE pour l'obtention du grade de Docteur en Mathématiques de l'Université Paris Dauphine, paris, 2012, p9.
- ²¹ "SOLVENCY II – THE NEW EU SOLVENCY REGIME ON THE INSURANCE MARKET:" Emilia CLIPICI, , Scientific Bulletin – Economic Sciences, University of Pitesti, Faculty of Economics , Romania, Vol. 11/ 2, p 116.
- ²² Solvabilité2 : Une réelle avancée : Anthony Derien, p39.
- ²³ Solvabilité2 : Une réelle avancée : Anthony Derien, p38.
- ²⁴ "Obstacles to implementation of Solvency II regime in non life insurance companies in Bosnia and Herzegovina:" Kozarevic Safet, Zeljko Sain, and Adela Hodzic, UTMS Journal of Economics 5 (2), 2014, p 209-210.
- ²⁵ Solvency II :Du risque de marché au modèle interne de risque : Judith Dourneau, mémoire présenté pour l'obtention du diplôme de l'Enass, Ecole nationale d'assurances, novembre 2008 , p31 .
- ²⁶ "Risk Management in the Insurance Industry: A Comparison of Solvency II to U.S. Insurance Regulations:" Deborah L. Lindberg, Deborah L. Seifert, Journal of Insurance Issues, 38 (2), 2015, p 236.
- ²⁷ الجريدة الرسمية الجزائرية، (المرسوم التنفيذي 13-115، المادة 3)، العدد 18 مارس 2013، ص 10.



Rules for measuring the solvency of insurance companies**-A comparative study-**

By: Tartag Ratiba /Dr. Laib Abderrahmane

Department of Economic Sciences,
Faculty of Economic and Commercial Sciences and Management Sciences
University of Ferhat ABBAS, Sétif 1**Abstract:**

This study aims to display and to present the methods used to measure the solvency of the insurance companies at the international level, and the level of the Algerian insurance companies. The study present the similarities and the differences between them, in order to study the possibility of developing these methods and rules in line with the international developments in this field and to serve the Algerian insurance sector.

Finally, the study found that the Algerian insurance companies are not in line with the international developments in the field of solvency, both in terms of quantity or quality.

Key words: Solvency, international experiences, Insurance companies, Algeria.



قياس مساهمة الزكاة في التنمية الاقتصادية

« دراسة حالة قطر للفترة 1995-2014 »

بقلم

د/ عقبة عبداللاوي (*) د/ لطفي مخزومي (**)

ملخص

نحاول من خلال هذه الدراسة الإجابة عن تساؤل فحواه: إلى أي مدى تُساهم الزكاة في تحقيق التنمية الاقتصادية. وعلى ذلك فإن الدراسة تستهدف قياس مساهمة الزكاة في تحقيق التنمية الاقتصادية في دولة قطر للفترة 1995-2014، وتتركز دراستنا تحديداً حول قياس هذا الأثر وتحديد مساهمته في تحسين أهم المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية والمركبة التي تُؤثر على مستويات التنمية الاقتصادية، مركّزين في هذا القياس على مؤشر نصيب الفرد من الناتج المحلي ومؤشر الاستهلاك العائلي فيما تعلق بمؤشرات التنمية في شقها الاقتصادي والتي توصف في عمقها خصائص الجهاز الاقتصادي والاجتماعي للبلد. كما سنتطرق من خلال القياس إلى تحديد أثر الزكاة على مؤشر التنمية البشرية (HDI) المعتمد من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي منذ عام 1990 والذي يُمثل مقياساً مركباً للتنمية الاقتصادية، وهو يقيس ثلاث جوانب باستخدام ثلاث مؤشرات فرعية: حياة مديدة وصحية، اكتساب المعرفة ومؤشر مستوى معيشة لائق. وذلك من خلال التحليل الإحصائي، والقياس الاقتصادي عبر نماذج الانحدار المتعدد والاختبارات المرتبطة التي تُخدم الإطار العام للدراسة.

الكلمات المفتاحية: زكاة؛ تنمية اقتصادية؛ نصيب الفرد من الناتج المحلي؛ الاستهلاك العائلي؛ مؤشر

(*) أستاذ محاضر "أ" بكلية العلوم الاقتصادية، جامعة الوادي، عضو مخبر بحث متطلبات تأهيل وتنمية الاقتصاديات النامية في ظل الانفتاح الاقتصادي العالمي بجامعة قاصدي مرياح - ورقلة - الجزائر.

okbabde@gmail.com

(**) أستاذ محاضر، بكلية العلوم الاقتصادية - جامعة الوادي، الجزائر.

tfimekhzoumi39@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/06/20 تاريخ القبول: 2018/07/08

جامعة الوادي - الجزائر <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

التنمية البشرية؛ نموذج الانحدار الذاتي للمتباطئات الزمنية الموزعة (ARDL).

تمهيد

تتحقق أهداف السياسة الاقتصادية في الاقتصاد التقليدي (الوضعي) بتحقيق جملة الأهداف لكل من السياستين المالية والنقدية وكذا السياسة التجارية، وتصبو أدوات هذه السياسات في مجموعها نحو تحقيق الهدف الأهم من السياسة الاقتصادية وهو "الوصول للتوازن الاقتصادي الكلي" المرتكز على العدالة في توزيع الثروات والمداخيل، بعيدا عن الاختلالات المالية والنقدية المؤدية للتضخم والبطالة والركود ومن ثم الكساد، كما تهدف السياسات الاقتصادية في صميمها إلى تحقيق النمو الاقتصادي وضمان استدامته، ومن ثم انعكاس هذا النمو على أهم المؤشرات الاقتصادية الكلية ومجموعة من المجالات الاجتماعية الثقافية ... لیساهم في تحقيق التنمية الاقتصادية.

وإن كان مفهوم السياسة النقدية والمالية لا يختلف في النظام الاقتصادي الإسلامي، عنه في الاقتصاد الوضعي، فقد يبدأ الاختلاف بدايةً بالأهداف، ويتسع عند الحديث عن الأدوات والأساليب المرتبطة بإلغاء نظام الفائدة وفقا للمنهج الإسلامي. كما أن الاقتصاد القائم على المبادئ الإسلامية يمتلك أداة الزكاة والتي ينحى الكثير إلى اعتبارها من الأدوات المالية والنقدية الفاعلة والمدعمة لأثر أدوات السياسة الاقتصادية المختلفة، ولها من القدرة ما يسهم في ضبط التضخم وعلاج حالات الانكماش والركود، والمساهمة في تحقيق النمو والتنمية الاقتصادية.

وتتعدد الآراء حول الأثر الاقتصادي للزكاة، إلا أنها تؤكد الدور الهام الذي تلعبه الزكاة في الاقتصاد وذلك من خلال أدوار الزكاة التمويلية والاستثمارية والتوزيعية في تحريك الفعاليات الاقتصادية، والتخفيف من حدة مشكلتي الفقر والبطالة. فهي تقوم أصلا على التخصيص، حيث تفرض على أنواع مختلفة من الأموال والممتلكات وبنسب مختلفة، كما أنها توزع على مصارف مختلفة بحسب حاجة كل مصرف، أما قدرتها على تخصيص الموارد فيكون من خلال تأثيرها على الاستهلاك والادخار والاستثمار، الإنتاج، وإعادة توزيع الثروة.

الإشكالية: نحاول من خلال هذه الدراسة الإجابة على التساؤل الآتي:

إلى أي مدى تساهم الزكاة في تحقيق التنمية الاقتصادية؟

منهجية الدراسة:

تستهدف الدراسة قياس مساهمة الزكاة في تحقيق التنمية الاقتصادية في دولة قطر للفترة 1995-2014، وتتركز دراستنا تحديدا حول قياس هذا الأثر وتحديد مساهمته في تحسين أهم المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية والمركبة التي تؤثر على مستويات التنمية الاقتصادية، مركّزين في هذا القياس على مؤشر نصيب الفرد من الناتج المحلي ومؤشر الاستهلاك العائلي فيما تعلق بمؤشرات التنمية في شقها الاقتصادي والتي توصف في عمقها خصائص الجهاز الاقتصادي والاجتماعي للبلد. كما سنتطرق من خلال القياس إلى تحديد أثر الزكاة على مؤشر التنمية البشرية (HDI) (*Human Development Index*) المعتمد من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي منذ عام 1990 والذي يمثل مقياسا مركبا للتنمية الاقتصادية، وهو يقيس ثلاث جوانب باستخدام ثلاث مؤشرات فرعية: حياة مديدة وصحية، اكتساب المعرفة ومؤشر مستوى معيشة لائق. وذلك من خلال التحليل الإحصائي، والقياس الاقتصادي عبر نماذج الانحدار المتعدد والاختبارات المرتبطة التي تخدم الإطار العام للدراسة.

أولاً. النمذجة الاقتصادية لدالة الزكاة الكلية¹:

على افتراض أن الزكاة تفرض على الدخل الجارية (Y)، وعلى الأموال المدخرة (S)، وعلى رؤوس الأموال (K) بنسبة: (Z_y)، (Z_s)، (Z_k) على التوالي، يمكن أن نحسب قيمة الزكاة (R).

1. زكاة الدخل الجارية (R_y):

تنتج زكاة الدخل الجاري عن القيم المضافة التي تُحقّقها القطاعات الاقتصادية ضمن هيكل الاقتصاد الوطني، والتي تُشكل في مجموعها الناتج الوطني بعد إضافة قيمة الضريبة على القيمة المضافة (TVA) وحقوق الرسوم الجمركية (DD)، ونرمز للناتج الوطني الإجمالي بـ (Y)، والناتج الوطني بحسب قيمة

$$Y = Y_1 + Y_2$$

الإنتاج أقل من النصاب: $Y_1 = \delta Y$.

والإنتاج أكبر من النصاب: $Y_2 = h Y$

$$Y_2 = h Y \quad Y_1 = Y - Y_2 = Y - h Y = Y x (1 - h)$$

$$0 < \delta < 1 \quad \delta = 1 - h \quad 0 < h < 1$$

ومنه يمكن حساب قيمة زكاة الدخول الجارية كالآتي: $R_y = Z_y h Y$
وعليه كلما ارتفع المعدل h واقترب من 1 كلما زادت قيمة الزكاة المحصلة.

2. زكاة الأموال المدخرة: R_s

لدينا دالة الادخار قبل تطبيق الزكاة تكتب من الشكل .

$$S = -a + (1-b)Y \quad 0 < s < 1$$

على افتراض أن جزءاً من الأموال المدخرة أقل من قيمة النصاب فإنه يمكن كتابة قيمة الادخار بالعلاقة

$$\text{الآتية: } S = S_1 + S_2 \text{ بحيث}$$

$$S_2 = (1-j)S \quad \text{و} \quad S_1 = jS$$

S_1 : الادخار أكبر أو يساوي قيمة النصاب؛ S_2 : الادخار أقل من النصاب.

على افتراض أن الزكاة تفرض على الأموال المدخرة S بنسبة Z يمكن أن نحسب قيمة زكاة الادخار

R_s ، كما يلي:

$$S_1 = jS \quad 0 < j < 1$$

$$R_s = Z_s S_1 = Z_s j (-a + (1-b)Y)$$

وعليه كلما اقترب معدل z للواحد كلما زادت قيمة الزكاة على الأموال المدخرة.

3. زكاة رأس المال R_k :

يجدر التأكيد أن الجزء الأكبر من إيرادات الزكاة تأتي من الدخول الجارية والادخار، إلا أن الجزء الآخر يأتي من رأس المال (كثروة الحيوانية والمخزونات...).

وعليه يمكن صياغة قيمة الزكاة الناتجة عن رأس المال كالآتي: $R_k = z_k K_n$

حيث يمثل:

R_k : قيمة زكاة رؤوس الأموال Z_k نسبة زكاة رؤوس الأموال K_n رأس المال الذي بلغ النصاب

4. قيمة الزكاة الكلية في الاقتصاد:

قيمة الزكاة تكتب على الشكل الآتي:

$$R = R_s + R_y + R_k = Z_y h Y + Z_s j (-a + (1-b)Y) + Z_k K_n$$

باعتبار Z هو الوسط المرجح لكل من Z_s, Z_y, Z_k فيمكن كتابة قيمة الزكاة الشكل الآتي:

$$R = Z h Y + Z j (-a + (1-b)Y) + Z K_n$$

$$R = Z Y [h + j(1-b)] - Z j a + Z K_n$$

معادلة الزكاة الكلية في الاقتصاد:

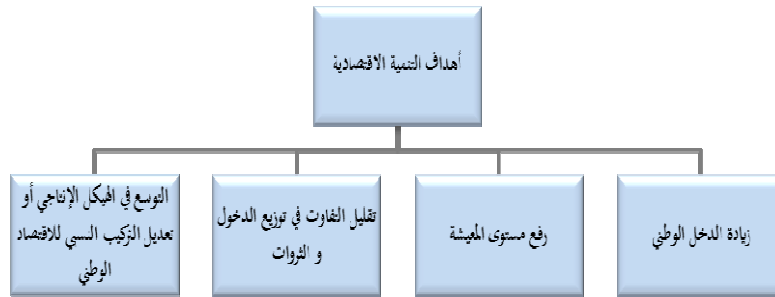
$$R = -Zja + ZK_n + Z[h + j(1-b)]Y$$

ثانيا. مؤشرات التنمية الاقتصادية:

يقصد بالتنمية الاقتصادية تقدم المجتمع عن طريق استنباط أساليب جديدة أفضل، ورفع مستويات الإنتاج من خلال إنهاء المهارات التي تحدث في المجتمع بأبعاده الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الفكرية، التنظيمية، من أجل توفير الحياة الكريمة لجميع أفراد المجتمع⁴. ويرى «بونيه»: أن النمو الاقتصادي ليس سوى عملية توسع اقتصادي تلقائي، تتم في الحادثة، في حين أن التنمية الاقتصادية تفترض تطورا فعالا وواعيا، أي إجراء تغييرات في التنظيمات الاجتماعية للدولة⁵. وللتنمية الاقتصادية حزمة من الأهداف نبينها في الشكل الآتي:

الشكل 1

أهداف التنمية الاقتصادية



المصدر: سميحة جديدي، سعاد جرمون، المشاركة في سلاسل القيمة العالمية ودورها في تحقيق التنمية

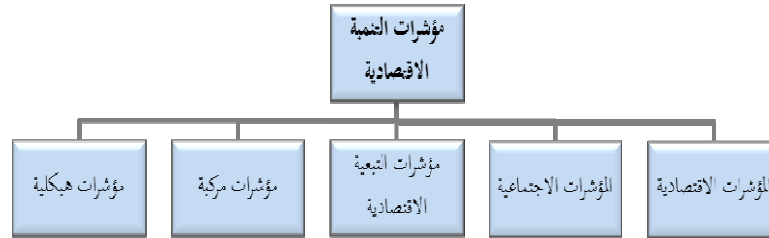
الاقتصادية، مذكرة ماستر، جامعة الوادي، 2016، ص 29.

أما فيما تعلق بالمؤشرات التي تقيس ماديات تحقق التنمية الاقتصادية فيمكن أن نُجملها في

الشكل الآتي:

الشكل 2

مؤشرات التنمية الاقتصادية



المصدر: سميحة جديدي، سعاد جرمون، مرجع سبق ذكره، ص 38.

وتتضمن المؤشرات الاقتصادية لقياس التنمية مجموعة من المؤشرات نُجملها في ما يلي: إجمالي الناتج المحلي أو الوطني، وكذا نصيب الفرد من الناتج المحلي أو الوطني، نسبة الاستثمار إلى الناتج المحلي الإجمالي، نسبة الدين العام الخارجي إلى الناتج المحلي الإجمالي، مستوى التضخم، مشاركة القطاع الصناعي في الناتج المحلي الإجمالي، مشاركة القطاع السياحي في الناتج المحلي الإجمالي، الفائض في الميزان التجاري إلى الناتج المحلي الإجمالي، مستوى الفقر، مستوى البطالة. أما المؤشرات الاجتماعية فتتضمن: المعايير الصحية، المعايير التعليمية، معايير التغذية، المعايير السكانية، المعايير الأمنية. أما المؤشرات المركبة فأهمها الرقم القياسي للتنمية البشرية⁶، وهو مؤشر اعتمده برنامج الأمم المتحدة الإنمائي منذ عام 1990، وهو يقيس ثلاث جوانب باستخدام ثلاث مؤشرات فرعية، وقد تمّ تعديله سنة 2010، حيث تضمن تقرير التنمية البشرية كيفية حساب دليل التنمية البشرية (HDI) *(Human Development Index)* بأبعاده الثلاث كما يلي⁷:

* **حياة مديدة وصحية:** تقاس بمتوسط العمر المتوقع عند الولادة، وتقدر القيمة الدنيا بـ 20 سنة، والقصوى بـ 83,2 سنة.

* **اكتساب المعرفة:** يقاس بدليل التعليم المركب وتتراوح قيمته بين 0 كحد أدنى و 0,951 كحد أقصى، وهو يتألف من مؤشرين فرعيين هما: متوسط سنوات الدراسة ويتراوح ما بين 2,13 سنة، ومتوسط سنوات الدراسة المتوقع ويتراوح ما بين 0 و 20,6 سنة.

* مستوى معيشة لائق: يقاس باستخدام الناتج المحلي الإجمالي للفرد معبرا عنه بمقياس تكافؤ القوة الشرائية بالدولار الأمريكي PPA ويأخذ قيمة تتراوح ما بين 163 و 108211 ويحسب دليل التنمية البشرية كالآتي:

$$HDI = \frac{I_1 + I_2 + I_3}{3}$$

وتصنف على أساسه الدول إلى أربع مجموعات⁸:

المجموعة الأولى وهي دول ذات تنمية بشرية مرتفعة جدا، في حين تضم المجموعة الثانية دولاً ذات تنمية بشرية مرتفعة، أما المجموعة الثالثة فتجمع الدول ذات تنمية البشرية المتوسطة، والمجموعة الأخيرة تُصنف ضمنها الدول ذات التنمية المنخفضة.

ثالثا. متغيرات ومنهجية الدراسة:

1. متغيرات الدراسة:

تركز الدراسة الضوء على أثر الزكاة على التنمية الاقتصادية من خلال قياس أثر المؤشرات المحددة والمشكّلة للمتغير المستقل (الزكاة) والمتمثلة في: الزكاة، زكاة الفطر، المصروفات الكلية لصندوق الزكاة، الصدقات (SDAKA_t, FETER_t, ZAKAT_t EXPEN_t) على المؤشرات الاقتصادية للتنمية (HCE_t, GDP_{pct}) والمؤشر المركب للتنمية (مؤشر التنمية البشرية) (HDI_t). وبيانات المتغيرات في قيمها الحقيقية، وقد تم الاعتماد على إحصائيات قاعدة بيانات البنك الدولي وتقارير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي فيما تعلق بمؤشرات التنمية الاقتصادية، في حين تم الاعتماد على التقارير السنوية لصندوق الزكاة القطري فيما تعلق بالمتغيرات المستقلة المتعلقة بالزكاة كما هو مبين في الجدول الموالي.

الجدول 1: متغيرات الدراسة ومصادر البيانات

المصدر	التعريف	المؤشر
http://data.albankal.dawli.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD	نصيب الفرد من إجمالي الناتج المحلي هو حاصل قسمة إجمالي الناتج المحلي على عدد السكان في منتصف العام.	نصيب الفرد من إجمالي الناتج المحلي GDP _{pct}
http://data.albankal.dawli.org/indicator/NE.CON.PETC.ZS	نفقات الاستهلاك النهائي للأسر المعيشية (الاستهلاك)	النفقات النهائية لاستهلاك

	الخاص) هي القيمة السوقية لكافة السلع والخدمات، شاملة المنتجات المعمرة (كالسيارات، والغسالات، وأجهزة الكمبيوتر المنزلية)، التي تشتريها الأسر المعيشية.	الأسر المعيشية. (% من إجمالي الناتج المحلي HCE _t
http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2015_statistical_annex.pdf http://hdr.undp.org/en/composite/trends	وهو مؤشر يقيس ثلاث جوانب باستخدام ثلاث مؤشرات فرعية: « حياة مديدة وصحية » « اكتساب المعرفة » « مستوى معيشة لائق ». ويتراوح المؤشر بين 0-1، وكلما اقتربت قيمة المؤشر إلى الواحد عبر ذلك على مستوى رفاهية عال.	مؤشر التنمية البشرية HDI _t
http://www.zf.org.qa/	وتتضمن التكاليف الخاصة بجباية الزكاة وتوزيعها ومصاريها. (الوحدة ريال القطري)	مصروفات كلية EXPEN _t
http://www.zf.org.qa/	وتتضمن من حيث مصادرها زكاة الأموال المقبوضة من الأفراد والمؤسسات، وصناديق التبرعات، وكذا عوائد التوفير. في حين تنقسم من حيث المصارف إلى مساعدات دائمة كفالة طالب، كسوة العيدين، مساعدات مقطوعة، مساعدات مواد تموينية وعينية، ذبائح، مساعدات علاج وشؤون اجتماعية، أسر متعففة وغارمين وبن سبيل وأخرى، مساعدات تذاكر سفر وعيدية، كسوة الشتاء والصيف، سلة الخير وتموين رمضان. (الوحدة ألف ريال القطري)	الزكاة ZAKA _t
http://www.zf.org.qa/	وتوزع نقدية وعينية في ملابس وأغذية تموينية على الفقراء والمحتاجين. (الوحدة ألف ريال القطري)	زكاة الفطر FETER _t
http://www.zf.org.qa/	وتتضمن من حيث مصادرها الصدقات المقبوضة من الأفراد والمؤسسات، وصناديق التبرعات، مقبوضات دفع البلاء، دعم المساجد ومصاحف وماء السبيل، مقبوضات حفر آبار وكسوة العيد، وكذا عوائد التوفير. ومن حيث إنفاقها تنقسم إلى صدقات دائمة، مساعدات مقبوضة، مصروفات الوقف على القرآن، مساعدات مواد تموينية وعينية، مصروفات كسوة العيد، ومصروفات ماء السبيل، مساعدات تذاكر السفر، مصروفات لصالح دول مسلمة أخرى. (الوحدة ألف ريال القطري)	صدقات SDAKA _t

المصدر: من إعداد الباحثين

قياس مساهمة الزكاة في التنمية الاقتصادية.... د. عقبة عبد اللاوي، د. لطفي مخزومي

2. منهجية الدراسة:

تستخدم الدراسة أسلوب التحليل القياسي باستخدام نماذج الانحدار الذاتي للمتباطات الزمنية الموزعة (ARDL)، وذلك من خلال وصف النموذج القياسي الخاص بتقدير العلاقة بين مؤشرات التنمية الاقتصادية الثلاث كمتغيرات مستقلة ومؤشرات كمتغيرات تابعة وذلك عبر ثلاثة نماذج قياسية، ومن ثم تقدير هذه النماذج بعد فحص استقرار البيانات (Stationary Test).

3. النماذج الاقتصادية:

سيتم تقدير دالة تأثير متغيرات المستقلة على مؤشرات التنمية الاقتصادية وذلك من خلال تقدير المعادلات التالية:

$$GDPpc_t = F(EXPEN_t, FETER_t, SADAK_t, ZAKAT_t, \mu_t)$$

$$HCE_t = F(EXPEN_t, FETER_t, SADAK_t, ZAKAT_t, \mu_t)$$

$$HDI_t = F(EXPEN_t, FETER_t, SADAK_t, ZAKAT_t, \mu_t)$$

حيث: $\beta_0, \beta_1, \beta_2, \beta_3, \beta_4$ معاملات يستوجب تقديرها؛ μ_t الخطأ العشوائي.

رابعا: تحليل وتفسير النتائج:

1. اختبار استقرار السلاسل الزمنية:

تعتبر مشكلة عدم استقرار البيانات (Nonstationary) من المشاكل الرئيسية في التحليل القياسي، وتعاني معظم البيانات الاقتصادية من هذه المشكلة ويعود ذلك إلى أن الوسط (Mean) والتباين (Variance) يتغيران عبر الزمن، لذلك فإن استخدام طريقة المربعات الصغرى الاعتيادية سيقود إلى نتائج متحيزة، حيث يمكن الحصول على قيم (t-statistic) و (F-statistic) و (R^2) ذات دلالة إحصائية عالية ولكنها لا تعطي تفسيراً ذات دلالة إحصائية وتؤدي إلى استنتاجات مظللة (Spurious Regression) (Chermaza and Deadman, 1992) و (Nelson and Plosser, 1982).

وللتأكد من استقرار البيانات تطبق الدراسة اختبار ديكي- فولر الموسع (Augmented Dickey Fuller-ADF). ويعتمد اختبار ديكي فولر على الفرضية العدمية ($H_0: \rho=1$) بالمقارنة مع الفرضية البديلة ($H_1: \rho < 1$) وذلك بمقارنة القيمة الإحصائية (T) المحسوبة مع القيمة المستخرجة من جدول (MacKinnon 1996)، فإذا كانت قيمة (T) المحسوبة أكبر من قيمة (T) الحرجة فإننا لا نستطيع رفض الفرضية العدمية وتكون السلسلة الزمنية مستقرة من الدرجة الصفرية ($I(0)$)، ونستطيع بهذه الحالة استخدام طريقة المربعات الصغرى الاعتيادية (OLS). أما إذا كانت قيمة (T) المحسوبة أقل من قيمة (T) الحرجة فإننا نرفض الفرضية العدمية وفي هذه الحالة

تكون السلسلة الزمنية غير مستقرة. ولتحديد الدرجة التي تصل السلسلة عندها إلى وضع الاستقرار، فإننا نعيد الاختبار بعد أخذ الفرق الأول فإذا استقرت فهذا يعني أن البيانات متكاملة من الدرجة الأولى $I(1)$ وهكذا حتى عدد (d) من الاختبارات.

جدول رقم (2): نتائج اختبار ADF للبيانات المستخدمة في النموذج

المتغير	القيمة المحسوبة	(%) القيمة الحرجة	درجة الاستقرار
GDP _{PC}	3.570745-	1.982344-	I(1)
HCE	6.403300-	1.982344-	I(1)
HDI	3.801364-	1.988198-	I(1)
EXPEN	2.930760	1.988198-	I(1)
FETER	2.186672-	1.995865-	I(1)
SADAK	2.367913-	1.982344-	I(1)
ZAKAT	3.074959	1.977738-	I(0)

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الإحصائي EViews 9

وكانت النتائج على النحو المبين في الجدول أعلاه والذي يبين أن جميع المتغيرات لم تكن مستقرة عند المستوى بل كانت مستقرة عند الفرق الأول، عند مستوى دلالة (5%).

2. أسلوب التقدير باستخدام منهجية ARDL:

وضع (Pesaran et al. 2001) منهجية ARDL للتكامل المشترك، ودمج فيها نماذج الانحدار الذاتي (Autoregressive Models) ونماذج فترات الإبطاء الموزعة (Distributed Lag Models)، وفي هذه المنهجية تكون السلسلة الزمنية دالة في إبطاء قيمها، وقيم المتغيرات التفسيرية الحالية وإبطائها بفترة واحدة أو أكثر.

تستخدم الدراسة منهجية (Autoregressive Distributed Lag - ARDL)، إذ نستطيع من خلال منهجية ARDL تحديد العلاقة التكاملية للمتغير التابع مع المتغيرات المستقلة في المدين القصير والطويل (Short run and Long run)، بالإضافة إلى تحديد حجم تأثير كل من المتغيرات المستقلة على المتغير التابع (Pesaran, 2001)، حيث تمتاز منهجية ARDL بإمكانية أن تجمع متغيرات ذات أكثر من مستوى من الاستقرار مثل $I(0)$ و $I(1)$ ، ولا يشترط أن تكون جميعاً مستقرة عند المستوى $I(0)$. إن منهجية ARDL تعمل على تقدير النموذج في كل من المدى القصير وال المدى الطويل، كما تعمل على إزالة المشاكل المتعلقة بالارتباط الذاتي (Autocorrelation) وبالتالي فإن النتائج التي تحصل من تقدير نموذج ARDL تعد نتائج كفؤة وغير متحيزة.

1.2 النموذج الأول: المتغير التابع (GDPpc):

أظهرت نتائج الاختبارات القياسية الضرورية للكشف عن مدى صحة النموذج عدم وجود أية مشاكل قياسية قد تؤثر سلباً على دقة أو تحيز في نتائج الاختبارات. ويتبين من الجدول رقم (2) أن النموذج اجتاز جميع اختبارات التحقق من صحته بنجاح. فلم تظهر أية أدلة على وجود ارتباط ذاتي للأخطاء العشوائية (Correlation Residual Serial)، كما لم يظهر اختبار RESET ل (Ramsy, 1969) أية أدلة على وجود خلل في هيكلية النموذج Misspecification، بالإضافة إلى عدم ظهور مشاكل تتعلق بالتوزيع الطبيعي للأخطاء العشوائية وعدم ظهور مشكل عدة تجانس التباينات Heteroscedasticity.

جدول رقم 3: نتائج تقدير النموذج باستخدام منهجية ARDL (المتغير التابع GDPpc)

ARDL (1,2,1,2,2) selected based on Schwarz Bayesian Criterion

Variable	coefficient	Std. Error	t-ratio	Probability
GDPPC(-1)	1.4404	0.3976	3.6227	[0.015]
EXPEN	-0.87962	0.34825	-2.5258	[0.053]
EXPEN(-1)	1.0378	0.29918	3.4689	[0.018]
EXPEN(-2)	-1.8026	0.55220	-3.2644	[0.022]
ZAKAT	-0.12014	0.32208	-0.37301	[0.724]
ZAKAT(-1)	0.41050	0.25537	1.6074	[0.169]
SADAK	15.2135	5.6246	2.7048	[0.043]
SADAK(-1)	-12.5497	3.4492	-3.6385	[0.015]
SADAK(-2)	21.1865	6.7473	3.1400	[0.026]
FETER	-18.1343	13.6799	-1.3256	[0.242]
FETER(-1)	16.2586	10.5166	1.5460	[0.183]
FETER(-2)	-33.2836	20.3822	-1.6330	[0.163]
INPT	442.4708	5548.2	0.079750	[0.940]
R-squared	0.99290			
D.W	1.8759			
F-stat.	58.2454[.000]			
Diagnostic Tests:				Probability
Serial Correlation	لا يوجد ارتباط ذاتي	0.025601		[0.881]
RESET	النموذج لا يعاني سوء	1.6634		[0.267]
Normality	البواقي تتوزع توزيع طبيعي	0.26676		[0.875]
Heteroscedasticity	ثبات التباين	0.47878		[0.499]

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الإحصائي MICROFIT 4.1

جدول 4: المعاملات طويلة الأجل المقدرة باستخدام منهجية ARDL (المتغير التابع GDPpc)

ARDL (1,2,1,2,2) selected based on Schwarz Bayesian Criterion

Variable	coefficient	Std. Error	t-ratio	Probability
EXPEN	3.7338	1.9832	1.8827	[0.118]
ZAKAT	-0.65933	1.0587	-0.62277	[0.561]
SADAK	-54.1566	32.3877	-1.6721	[0.155]
FETER	79.8360	24.9268	3.2028	[0.024]
INPT	-1004.7	12317.8	-.081566	[0.938]

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الاحصائي MICROFIT 4.1

تشير النتائج في الأجل الطويل الواردة في الجدول رقم (4) إلى وجود تأثير معنوي وموجب لزكاة الفطر FETER على نصيب الفرد من الناتج المحلي بينما باقي المتغيرات لم يكن لها تأثير معنوي. ويجدر التأكيد أن زكاة الفطر شعيرة لا ترتبط بالنصاب، بل تُفرض على كل سكان البلد، ويُؤدي تنامي حصيلة زكاة الفطر المقدمة لصندوق الزكاة وتوزيعها بشكل منظم لمن يستحقها من الفقراء والمساكين إلى زيادة الطلب الاستهلاكي لهذه الفئة وارتباطاً بذلك يزداد الطلب الكلي الفعال وهو ما يدفع إلى زيادة العرض الكلي من خلال مزج إضافي لعوامل الإنتاج توسعاً في القاعدة الإنتاجية وكمحصلة لذلك زيادة الاستثمار وهو ما يقوي تيار الطلب الكلي في الاقتصاد، وتعزز بذلك حلقة التدفق الدائري بين القطاع العائلي وقطاع الأعمال في المدى الطويل زيادة الناتج الوطني والدخل الوطني ونصيب الفرد من هذا الناتج.

جدول 5: نتائج تقدير نموذج تصحيح الخطأ وفق منهج ARDL (المتغير التابع GDPpc)

ARDL (1,2,1,2,2) selected based on Schwarz Bayesian Criterion

Variable	Coefficient	Std. Error	t-ratio	Probability
dEXPEN	-0.87962	0.34825	-2.5258	[0.032]
dEXPEN1	1.8026	0.55220	3.2644	[0.010]
dZAKAT	-0.12014	0.32208	-0.37301	[0.718]
dSADAK	15.2135	5.6246	2.7048	[0.024]
dSADAK1	-21.1865	6.7473	-3.1400	[0.012]
dFETER	-18.1343	13.6799	-1.3256	[0.218]
dFETER1	33.2836	20.3822	1.6330	[0.137]
dINPT	442.4708	5548.2	0.079750	[0.938]
ecm(-1)	0.44039	0.39760	1.1076	[0.297]
R-squared	0.92145			

قياس مساهمة الزكاة في التنمية الاقتصادية.... د. عقبة عبد اللاوي، د. لطفي مخزومي

D.W	1.8759
F-stat.	7.3314 [0.011.]

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الإحصائي MICROFIT 4.1

في الأجل القصير يوجد تأثير معنوي للمتغيرات المستقلة $dEXPEN$ ، $dEXPEN1$ ، $dSADAK$ ، $dSADAK1$ على نصيب الفرد من الناتج.

وتؤثر مصروفات الزكاة ($dEXPEN$) سلباً على نصيب الفرد من الناتج في الفترة الحالية لجانب من الاعتبار أن مصروفات الزكاة تتضمن التكاليف الخاصة بجباية الزكاة وتوزيعها ومصاريفها. وهذه المصاريف تُقتطع من الوعاء المخصص للتوزيع على المصارف المختلفة وخاصة الفقراء وهو الأمر الذي يعني تسرب جزء من تيار الإنفاق - أي تسرب جزء من الإنفاق الإضافي لطبقة الفقراء - كان يُفترض أن يقوي تيار الاستهلاك والطلب الكلي والناتج. إلا أن هذا الأثر يُصبح ذو تأثير إيجابي في الفترات اللاحقة على اعتبار أن هذه المصروفات سُنِّفَت مالمكوها جزء منها في تلبية الاحتياجات المختلفة وهو ما سيكون له أثر على تقوية تيار الإنفاق الكلي وزيادة الناتج ونصيب الفرد من الناتج. ونفس التحليل بالنسبة للصدقات.

ويشير اختبار ARDL أن نتيجة $ECM(-1)$ ، والتي تقيس قدرة النموذج على العودة إلى التوازن بعد حصول أي خلل أو اضطراب اقتصادي، على عدم وجود علاقة طويلة الأمد بين المتغيرات، حيث أن إشارة $ECM(-1)$ موجبة وغير مؤكدة عند درجة معنوية 5٪، مما يثبت عدم وجود استقرار في النموذج، من ناحية، ولا يوجد هنالك علاقة طويلة الأمد بين المتغيرات الداخلة في النموذج من ناحية أخرى.

2.2 النموذج الثاني: المتغير التابع (HCE)

أظهرت نتائج الاختبارات القياسية الضرورية للكشف عن مدى صحة النموذج عدم وجود أية مشاكل قياسية قد تؤثر سلباً على دقة أو تحيز في نتائج الاختبارات. ويتبين من الجدول رقم (6) أن النموذج اجتاز جميع اختبارات التحقق من صحته بنجاح. فلم تظهر أية أدلة على وجود ارتباط ذاتي للأخطاء العشوائية (Correlation Residual Serial)، كما لم يظهر اختبار RESET ل (Ramsy, 1969) أية أدلة على وجود خلل في هيكلية النموذج Misspecification، بالإضافة إلى عدم ظهور مشاكل تتعلق بالتوزيع الطبيعي للخطأ العشوائي وعدم ظهور مشكلة عدة تجانس التباينات Heteroscedasticity.

جدول 6: نتائج تقدير النموذج باستخدام منهجية ARDL (المتغير التابع HCE)

ARDL (1,0,0,0,1) selected based on Schwarz Bayesian Criterion

Variable	Coefficient	Std. Error	t-ratio	Probability
HCE(-1)	0.44585	0.23639	1.8861	[0.086]
EXPEN	-0.9597E-4	0.1058E-3	-0.90685	[0.384]
ZAKAT	0.7576E-4	0.1069E-3	0.70877	[0.493]
SADAK	0.2879E-3	0.8871E-3	0.32457	[0.752]
FETER	-0.0059456	0.0038450	-1.5463	[0.150]
FETER(-1)	0.0061652	0.0033415	1.8450	[0.092]
INPT	10.2916	6.9608	1.4785	[0.167]
R-squared	0.69577			
D.W	2.3495			
F-stat.	4.1928[0.019]			
Diagnostic Tests:				Probability
Serial Correlation	لا يوجد ارتباط ذاتي		0.98209	[0.345]
RESET	النموذج لا يعاني سوء التوصيف		0.62893	[0.446]
Normality	البواقي تتوزع توزيع طبيعي		1.7698	[0.413]
Heteroscedasticity	ثبات التباين		2.9639	[0.104]

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الإحصائي MICROFIT 4.1

جدول 7: المعاملات طويلة الأجل المقدرة باستخدام منهجية ARDL (المتغير التابع HCE)

ARDL (1,0,0,0,1) selected based on Schwarz Bayesian Criterion

Variable	Coefficient	Std. Error	t-ratio	Probability
EXPEN	-0.1732E-3	0.1674E-3	-1.0348	[0.323]
ZAKAT	0.1367E-3	0.1791E-3	0.76322	[0.461]
SADAK	0.5196E-3	0.0015714	0.33064	[0.747]
FETER	0.3963E-3	0.0084155	0.047089	[0.963]
INPT	18.5721	5.4778	3.3904	[0.006]

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الإحصائي MICROFIT 4.1

تشير النتائج في الأجل الطويل الواردة في الجدول رقم (7) إلى عدم وجود تأثير معنوي لكل

المتغيرات المستقلة على المتغير التابع.

جدول 8 نتائج تقدير نموذج تصحيح الخطأ وفق منهج ARDL (المتغير التابع HCE)

ARDL (1,0,0,0,1) selected based on Schwarz Bayesian Criterion

Variable	Coefficient	Std. Error	t-ratio	Probability
dEXPEN	-0.9597E-4	0.1058E-3	-0.90685	[0.382]
Dzakat	0.7576E-4	0.1069E-3	0.70877	[0.492]
Dsadak	0.2879E-3	0.8871E-3	0.32457	[0.751]
dFETER	-0.0059456	0.0038450	-1.5463	[0.148]
dINPT	10.2916	6.9608	1.4785	[0.165]
ecm(-1)	-0.55415	0.23639	-2.3442	[0.037]
R-squared	0.59643			
D.W	2.3495			
F-stat.	3.2514[0.044]			

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الإحصائي MICROFIT 4.1

في الأجل القصير لا يوجد تأثير معنوي لكل المتغيرات المستقلة على المتغير التابع. ويشير اختبار ARDL أن نتيجة $ECM(-1)$ ، والتي تقيس قدرة النموذج على العودة إلى التوازن بعد حصول أي خلل أو اضطراب اقتصادي، على أن هنالك علاقة طويلة الأمد بين المتغيرات، حيث أن إشارة $ECM(-1)$ سالبة وقيمتها أقل من الواحد صحيح ومعنوية عند مستوى 5٪. مما يثبت استقراراً في النموذج، من ناحية، وأن هنالك علاقة طويلة الأمد بين المتغيرات الداخلة في النموذج من ناحية أخرى، أي أن هناك تأثير للزكاة المدفوعة ومصروفات الزكاة وزكاة الفطر والصدقات على الاستهلاك للقطاع العائلي، ويشير معامل تصحيح الخطأ أن سرعة التكيف للوصول إلى التوازن في الأجل الطويل تساوي 55٪.

2.3 النموذج الثالث (المتغير التابع HDI):

أظهرت نتائج الاختبارات القياسية الضرورية في الجدول رقم (9) أن النموذج يعاني من وجود مشكلة عدم تجانس التباينات Heteroscedasticity، كما يظهر اختبار RESET لـ (Ramsy, 1969) وجود خلل في هيكلية النموذج أي النموذج يعاني سوء التوصيف Misspecification، رغم ذلك لم تظهر أية أدلة على وجود ارتباط ذاتي للأخطاء العشوائية (Residual Serial Correlation)، بالإضافة إلى عدم ظهور مشاكل تتعلق بالتوزيع الطبيعي للخطأ العشوائي.

جدول رقم (9): نتائج تقدير النموذج باستخدام منهجية ARDL (المتغير التابع HDI)

ARDL (1,0,2,2,1) selected based on Schwarz Bayesian Criterion

Variable	coefficient	Std. Error	t-ratio	Probability
HDI(-1)	0.52326	0.19850	2.6361	[0.034]
EXPEN	-0.8733E-6	0.5917E-6	-1.4760	[0.183]
ZAKAT	0.3443E-6	0.7826E-6	0.43989	[0.673]
ZAKAT(-1)	-0.1650E-6	0.5753E-6	-0.28674	[0.783]
ZAKAT(-2)	-0.1693E-5	0.4463E-6	-3.7939	[0.007]
SADAK	0.1147E-4	0.1045E-4	1.0980	[0.309]
SADAK(-1)	-0.2568E-5	0.8156E-5	-0.31489	[0.762]
SADAK(-2)	0.3658E-4	0.9119E-5	4.0113	[0.005]
FETER	-0.4071E-4	0.3498E-4	-1.1639	[0.283]
FETER(-1)	0.8606E-4	0.3165E-4	2.7192	[0.030]
INPT	0.34998	0.15226	2.2986	[0.055]
R-squared	0.93492			
D.W	2.1080			
F-stat.	10.0558[0.003]			
Diagnostic Tests:				Probability
Serial Correlation	ذاتي ارتباط يوجد لا	1.0278	[0.350]	
RESET	النموذج لا يعاني سوء التوصيف	0.033354	[0.861]	
Normality	توزيع طبيعي تتوزع البواقي	4.1594	[0.125]	
Heteroscedasticity	ثبات التباين	2.3097	[0.148]	

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الإحصائي MICROFIT 4.1

جدول رقم (10): المعاملات طويلة الأجل المقدرة باستخدام منهجية ARDL (المتغير التابع HDI)

ARDL (1,0,2,2,1) selected based on Schwarz Bayesian Criterion

Variable	coefficient	Std. Error	t-ratio	Probability
EXPEN	-0.1832E-5	0.1524E-5	-1.2020	[0.268]
ZAKAT	-0.3175E-5	0.2885E-5	-1.1005	[0.308]
SADAK	0.9540E-4	0.6383E-4	1.4947	[0.179]
FETER	0.9511E-4	0.5011E-4	1.8980	[0.099]
INPT	0.73410	0.030777	23.8521	[0.000]

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الإحصائي MICROFIT 4.1

قياس مساهمة الزكاة في التنمية الاقتصادية.... د. عقبة عبد اللاوي، د. لطفي مخزومي

تشير النتائج في الأجل الطويل الواردة في الجدول رقم (10) الى عدم وجود تأثير معنوي للمتغيرات المستقلة على المتغير التابع.

جدول رقم (11): نتائج تقدير نموذج تصحيح الخطأ وفق منهج ARDL (المتغير التابع HDI)

ARDL (1,0,2,2,1) selected based on Schwarz Bayesian Criterion

Variable	coefficient	Std. Error	t-ratio	Probability
dEXPEN	-0.8733E-6	0.5917E-6	-1.4760	[0.171]
dZAKAT	0.3443E-6	0.7826E-6	0.43989	[0.669]
dZAKAT1	0.1693E-5	0.4463E-6	3.7939	[0.004]
dSADAK	0.1147E-4	0.1045E-4	1.0980	[0.298]
dSADAK1	-0.3658E-4	0.9119E-5	-4.0113	[0.002]
dFETER	-0.4071E-4	0.3498E-4	-1.1639	[0.271]
dINPT	0.34998	0.15226	2.2986	[0.044]
ecm(-1)	-0.47674	0.19850	-2.4017	[0.037]
R-squared	0.89490			
D.W	2.1080			
F-stat.	8.5145[0.002]			

المصدر: من إعداد الباحثين اعتماداً على مخرجات البرنامج الإحصائي MICROFIT 4.1

في الأجل القصير يوجد تأثير معنوي سالب للمتغير المستقل dSADAK1 على المتغير التابع وتأثير معنوي موجب للمتغير المستقل dZAKAT1 أما باقي المتغيرات المستقلة فتأثيرها غير معنوي. ويشير اختبار ARDL أن نتيجة ECM(-1)، والتي تقيس قدرة النموذج على العودة إلى التوازن بعد حصول أي خلل اقتصادي، على أن هنالك علاقة طويلة الأمد بين المتغيرات، حيث أن إشارة ECM(-1) سالبة وقيمتها أقل من الواحد صحيح ومعنوية عند مستوى 5٪. مما يثبت استقراراً في النموذج، من ناحية، وأن هنالك علاقة طويلة الأمد بين المتغيرات الداخلة في النموذج من ناحية أخرى. ويشير معامل تصحيح الخطأ أن سرعة التكيف للوصول إلى التوازن في الأجل الطويل تساوي 47٪.

خلاصة:

ختاما لهذه الدراسة وكخلاصة للاختبارات المطبقة تُشير إلى أهم النتائج المتوصل إليها:

- * تشير النتائج إلى وجود تأثير معنوي موجب في الأجل الطويل لزكاة الفطر FETER على نصيب الفرد من الناتج المحلي، بينما باقي المتغيرات لم يكن لها تأثير معنوي.
- * في الأجل القصير يوجد تأثير معنوي موجب لمصروفات صندوق الزكاة القطري والزكاة المدفوعة وكذا زكاة الفطر والصدقات على نصيب الفرد من الناتج.
- * تشير النتائج في الأجل الطويل إلى عدم وجود تأثير معنوي لكل المتغيرات المستقلة على الاستهلاك العائلي.
- * في الأجل القصير يوجد تأثير ذو دلالة إحصائية للصدقات للفترة t والفترة المبطة على مستوى التنمية البشرية في قطر، أما باقي المتغيرات المستقلة فتأثيرها غير معنوي.

الحواشي والإحالات

1. للتوسع حول النمذجة الاقتصادية للزكاة انظر:
 - * عقبة عبداللاوي، نور الدين جوادي، الزكاة كآلية لتحقيق الاستقرار الاقتصادي "دراسة تحليلية وفقا لنماذج الاقتصاد الكلي"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، المركز الجامعي غرداية، عدد 12، 2011.
 - * عقبة عبداللاوي، فوزي محريق، نمذجة الآثار الاقتصادية للزكاة "دراسة تحليلية لدور الزكاة في تحقيق النمو والاستقرار الاقتصادي"، المؤتمر الدولي الثامن حول: الاقتصاد الإسلامي، المنظم من طرف كلية الدراسات الإسلامية في الدوحة (قطر)، أيام 19 إلى 21 ديسمبر 2011.
 - * عقبة عبداللاوي، فوزي محريق، نحو بناء نموذج اقتصادي إسلامي نمذجة كلية لمرتكزات الاقتصاد الإسلامي وفق النظريات الاقتصادية، المؤتمر العالمي التاسع للاقتصاد والتمويل الإسلامي، مركز الأبحاث الإحصائية والاجتماعية والتدريب للدول الإسلامية (تركيا)، كلية الدراسات الإسلامية في الدوحة (قطر)، جامعة حمد بن خليفة (قطر)، البنك الإسلامي للتنمية (السعودية)، اسطنبول- تركيا، 9-10 سبتمبر 2013.
2. تُقوّم البضاعة المعدة التامة الصنع على أساس سعر التكلفة أو السوق أيها أقل، مع عمل مخصص لقاء الانخفاض في قيمة البنود المتقدمة أو البطيئة الحركة، ومخصص آخر إذا كان سعر السوق أقل من سعر التكلفة يسمى: مخصص هبوط أسعار البضائع.
3. التغطية تشمل مختلف أشكال الثروة وبعض أشكال الدخول والمدخرات، ويمكن تفصيل ذلك كالآتي:

قياس مساهمة الزكاة في التنمية الاقتصادية.... د. عقبة عبد اللاوي، د. لطفي مخزومي

- * أصول رأسمالية خاضعة للزكاة: الثروة الحيوانية، وعروض التجارة، وآلات المصانع والأراضي والعقارات المؤجرة، والأسهم والأوراق المالية؛
- * نواتج جارية خاضعة للزكاة: ناتج المعادن، وناتج الزراعة، وناتج صيد البحر؛
- * المدخرات من الذهب والفضة والتقود والمجوهرات.
4. صليحة مقاوسي وهند جمعوني، نحو مقاربات نظرية حديثة لدراسة التنمية الاقتصادية، **الملتقى الوطني حول الاقتصاد الجزائري: قراءات حديثة في التنمية**، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2009-2010، ص 4.
5. لطرش ذهبية، متطلبات التنمية المستدامة في الدول النامية في ظل قواعد العولمة، **الملتقى العلمي الدولي حول: التنمية المستدامة والكفاءة الاستخدامية للموارد المتاحة**، جامعة فرحات عباس، بالتعاون مع مخبر الشراكة والاستثمار في المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في القضاء الأورومغاربي، سطيف، 7-8 أبريل 2008، ص 2.
6. يتعلق مؤشر التنمية البشرية بقياس متوسط العمر المتوقع للمواطن ومستوى التعليم والامية والمستوى المعيشي في مختلف أنحاء العالم. قام بابتكار هذا المؤشر عالم الاقتصاد الباكستاني « محبوب الحق » وساعده في ذلك عالم الاقتصاد الهندي « أمارينا سين » الحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد والعالم البريطاني « ماغاند ديساي ».
7. سميحة جديدي، سعاد جرمون، **المشاركة في سلاسل القيمة العالمية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية**، مذكرة ماستر، جامعة الوادي، 2016، ص 37.
8. ترتب الدول تنازليا حسب قيمة HDI بحيث تظم المجموعات الأربع عدد متساويا من الدول و في تقرير سنة 2010 الذي شمل 169 دولة ضمت كل مجموعة 42 دولة ما عدا بمجموعة الدول ذات التنمية البشرية المرتفعة التي شملت 43 دولة .



Measuring "Zakat contribution" on the economic development "Qatar Case Study during the period 1995-2014"

OKBA ABDELLAOUI, LOTFI MEKHZOUMI
Eloued University



Abstract:

The study aims to measure the contribution of Zakat to achieve economic development in Qatar country for the period 1995-2014. Our study focuses specifically on measuring this impact and determining its contribution to the improvement of the most important indicators economic, social and composite which that indicate the levels of the economic development, In this measurement of the per capita GDP index and the index of household consumption in relation to the indicators of development on the economic side, which are described in depth the characteristics of the economic and social system of the country .We going also to examine the impact of Zakat on the Human Development Index (HDI), Which has been adopted by the United Nations Development Program (UNDP) since 1990 which represents a complex measure of economic development. Moreover, It measures three aspects using three sub-indicators: long and healthy life, knowledge acquisition and an adequate standard of living. Through statistical analysis, and economic measurement across multiple regression models and associated tests serving the overall framework of the study.

Keywords: Zakat, economic development, per capita GDP, household consumption, "Human Development Index" HDI, "Autoregressive-Distributed Lag" ARDL.



محور بحوث العلوم الإنسانية والاجتماعية



القيافة ودورها في النظام القصورى الواحاتى بمنطقة توات في الجنوب الغربى الجزائرى

بقلم

د. مبارك جعضرى (*)



ملخص

عرفت منطقة توات بالجنوب الغربى الجزائرى ومنذ قيامها بنظام اجتماعى واقتصادى قائم على أساس القصر والواحة، وبرز فى هذا النظام مجموعة من الحرف والمهن التى كان لها دور مهم فى بقائه واستمراره لغاية اليوم، وتعد القيافة واحدة من الحرف التى اشتهر بها التواتيون، وعرفت بينهم بـ (قص الجرة)، وبرز فى توات الكثير ممن امتهن هذا الحرفة، بل عرفت بعض العائلات بها، وقد ساهم قصاص الجرة مساهمة اقتصادية واجتماعية كبيرة فى المجتمع التواتى القصورى الواحاتى، وهذا ما سنحاول تناوله فى هذا المقال، من خلال ما سجلته الذاكرة الجماعية والروايات الشفوية، بغية المساهمة فى تدوين التاريخ المحلى للمنطقة والمحافظة عليه.

الكلمات المفتاحية: القيافة، القائف، توات، القصور، الواحات، الحرف والمهن، الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

المقدمة

تعد منطقة توات¹ بالجنوب الغربى الجزائرى من المناطق التى عرفت استقرارا مبكرا للإنسان، نتيجة لوجود الماء، ولموقعها الاستراتيجى الذى يتوسط الصحراء، وكونها منطقة عبور للقوافل التجارية. وفى توات حفر السكان الفقارات، وشيدوا القصور، ومارسوا الزراعة، فتشكل مع الوقت نظام اجتماعى واقتصادى يقوم على أساس القصر والواحة، وفى هذا النظام نمت الكثير من الحرف والمهن، ومنها القيافة التى اشتهر بها التواتيون، وعرفت بينهم بـ (قص الجرة)، وبرز فى توات الكثير ممن امتهن هذا الحرفة، بل عرفت بعض العائلات بها، وقد ساهم القائف مساهمة كبيرة فى

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم العلوم الإنسانية - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة أدرار

تاريخ الإرسال: 2018/06/13 تاريخ القبول: 2018/06/24

Mebarek76@gmail.com

جامعة الوادى - الجزائر <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

المجتمع وفي مختلف الأصعدة.

وتكمن أهمية الموضوع وأهدافه في كونه يسלט الضوء على جانب من الجوانب الحضارية المهمة في تاريخ المنطقة، والتي مكنت الإنسان من الاستمرار والعيش بأمان في صحراء قاحلة، كما أن أغلب الأبحاث والدراسات حول المنطقة تناولت العلوم التقليدية المعروفة عند التواتيين، وأهملت جوانب أخرى مهمة كان لها دور كبير في ازدهارها وتطورها، لأنها ترتبط بحياة الإنسان العادي ونشاطه اليومي، كما تهدف هذه الدراسة إلى إبراز أهمية الرواية الشفوية في كتابة التاريخ، خاصة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي.

وتتمثل إشكالية الموضوع في إبراز أهمية القيافة ودورها في النظام القصورى الوحاتي في منطقة توات، وتندرج تحتها إشكالات فرعية هي: ما هي القيافة؟ وما المقصود بالنظام القصورى الوحاتي؟ وما العوامل المساعدة على انتشار هذه الحرفة في توات؟ ومن هم أشهر من مارسوا هذه الحرفة؟ وما هي المميزات التي امتاز بها القائف؟ وما هو الدور الاقتصادي والاجتماعي الذي قام به؟

واستعنا في هذا البحث بالمنهج الوصفي، من خلال وصف هذه الحرفة وجمع المعلومات المرتبطة بها، والمنهج التاريخي كون الفترة المدروسة هي فترة ماضية، رغم أن الدراسات الاجتماعية والاقتصادية في جوانب كثيرة لها امتدادات أنية مستمرة لغاية اليوم.

وهناك الكثير من الدراسات والأبحاث التي تناولت تاريخ وتراث منطقة توات والتي تتقاطع مع هذا الموضوع في بعض جزئياته، منها: دراسة "الفقارة بمنطقة توات وأثرها في حياة المجتمع" لموساوي عريبة سليمة، والتي تناولت الفقارة وما يرتبط بها من حرف ومهن، كالكيال والقوام، و"الوضع الاقتصادي في توات من خلال مخطوط الغنية (في القرنين 11 و12هـ)" لهرياش زاجية، و"جوانب من النظام الاجتماعي لتوات من خلال مخطوط غنية المقتصة السائل فيما وقع في توات من المسائل" لبن عبد المؤمن بهية، و"الفنون الشعبية وأثرها في التنمية البشرية بمنطقة توات" لبومدين علي، وكل هذه المواضيع أنت على الحياة الاجتماعية والاقتصادية في توات بما فيها الحرف والمهن، ولكن حسب علمي وحسب ما اطلعت عليه ليست هناك دراسة متخصصة حول القيافة في المنطقة.

ويكون تصوري لهذا الموضوع وفق الخطة الآتية:

. مقدمة

القيافة ودورها في النظام القصورى الوحاتي بمنطقة توات د. مبارك جعفري

.تعريف القيافة.

.النظام القصورى الواحاحى فى ؤواؤ.

.العوامل المساعءة على انؤشار القىافة فى ؤواؤ.

.نهادؤ من ممارسى هءه الحرفة فى ؤواؤ.

.الأهمىة الاقؤصاءىة والاجؤماعىة للقىافة

.خاؤمة.

- ؤعرىف القىافة:

هى ؤنبنؤ والىخبار عن شىء بؤببع الأؤر والشبه، وؤءءل فى ذلك قىافة آؤار الأؤءام والأؤفاف والءوافر². وقال الفراء: القفو مأءوذ من القىافة، وهؤ ؤببع الأؤر، يقال: قء قاف القائف يقوف فهُؤ قائف قىافة، ؤقءمؤ الفاء وأؤرؤ الواء³. والقائفى نسبة إلى القىافة، ويقال لواءء منهم (القائف) والنسبة إلىه (القائفى)⁴. وفى المعجم الوسىط (القائف) من يحسن معرفة الأؤر وؤببعه⁵. ولقىافة: بكسر القاف ؤعرف على نسب المولوء بالنظر إلى أعضائه وأعضاء والده⁶. وعرفها البعض أنها ؤببع الأؤر على الرمال، ومعرفة بصمات الأؤءام، وؤمىببها عن بعضها، ولوؤ ؤزاحمؤ وؤراكمؤ⁷. وأما الفراسة، ؤنكون بالاستءلال بهىأة الإنسان وأشكاله وأقواله على صفائه وطبائعه. وذهب بعض المسؤشرقىن إلى أنها أخذؤ من الآرامىة⁸. و"العىافة" هى ؤنبنؤ بملاحظة حركاؤ الطبور والءىواناؤ وءراسة أصواؤها⁹.

والقىافة على ضرىبن قىافة البشر، وقىافة الأؤر. فأما قىافة البشر فالاستءلال بصفات أعضاء الإنسان وهىؤئه، وأما قىافة الأؤر فالاستءلال بالأؤءام، والءوافر، والءفاف، واؤءص بها قوم من العرب، فكان إذا ؤءل علىهم سارق ؤببعوا آؤار أؤءامه، أو فر منهم شخص، ومن عجبىب أمرهم حسب ما ؤذكر المصادر أنهم كانوا يعرفون قءم المرأة من الرجل، والشاب من الكهل من الشىخ، والبكر من الشىب، والغرىب من أهل البلاء¹⁰.

والقىافة من العلوم ؤى اؤءص بها العرب ؤون سواهم، قال ابن الكلبى: كانت فى العرب خاصة، ولم يكن فى جمىع الأمم أءء ينظر إلى رءلبن أءءهما قصىر والآخر طوىل، أو أءءهما أسوء والآخر أبىض، فىقول: هءا القصىر ابن هءا الطوىل، وهءا الأسوء ابن هءا الأبىض، إلا فى العرب¹¹. وكانوا ىمىبزون بىن آؤار كل من الرجل والمرأة، والشىخ والشاب، والبصىر والأعمى، والأءق والكىس، وكذلك كانوا فىعلون فى الءىوان، وؤوسعوا فى هءه المعرفة فكانوا ىسءلون

بهيئته وأعضائه على نسبه، وكانوا ينظرون إلى أشخاص مجهولي النسب، فيلحقون كلا منهم بعشيرته¹².

واشتهرت من بين قبائل العرب في القيافة قبيلة مدلج، حتى كان يقال للقائف "مدلجي"¹³. ومن مدلج الصحابي الجليل محرز المدلجي رضي الله عنه، الذي سُرَّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقيافته في زيد بن حارثة، وابنه أسامة بن زيد، حيث دخل عليها فوجدهما نائمين، وقد بدت أقدامهما من غطاءهما، فقال: "إن هذه الأقدام بعضها من بعض"¹⁴. ومن السنة النبوية أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكم بقول القائف، وجعل القيافة دليلاً من أدلة ثبوت النسب، وقد تتبع الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم هذا النهج، واعتبروا القيافة دليلاً من أدلة ثبوت النسب، وأخذ بذلك كبار الأئمة كمالك وأحمد والشافعي¹⁵.

وفي كتب التراث الإسلامي الكثير من القصص والروايات عن القيافة، وتفنن العرب فيها، حيث جاء في الحديث: أن حليمة السعدية مرضعة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قالت: "قدم علينا قائف من بني مدلج، فانطلق الناس بأولادهم إلى ذلك القائف، فلما نظر القائف إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخذته فقبَّله، ثم قال: ما ينبغي لهذا الغلام أن يكون في بني سعد، فقال له الحارث صدقت، وهو مسترضع فينا، وهو ابني من الرضاعة، فقال القائف: أردوده على أهله، فإنَّ له شأنًا عظيمًا، وستفترق فيه العرب، ثم تجتمع عليه"¹⁶. واختلف رجلا من القافة في أمر بغير وهما بين مكة ومنى فقال أحدهما: هو جبل، وقال الآخر: هي ناقة، وقصدا يتبعان الأثر حتى دخلا شعب بني عامر فإذا بغير واقف فقال أحدهما لصاحبه: أهو ذا؟ قال: نعم، فوجداه خنثي، فأصابا جميعاً¹⁷.

2. النظام القصورى الواحاتي في توات:

تشكل القصور المكون الأساسي لمنطقة توات، وتوات عبارة عن مجموعة من القصور المتناثرة في الصحراء، على امتداد أزيد من سبعمائة كلم، والقصر في توات يأخذ شكلاً مستطيلاً، أو دائرياً، أو مربعاً، يبنى بالطين والحجارة، وغالباً ما يتم بناؤه فوق الروابي، والأماكن المرتفعة ليكون بعيداً عن السيول والفيضانات، ولتسهيل عملية مراقبته والدفاع عنه. وعادة ما يحاط بخندق، وتكون البساتين بجانبه. ويذكر ابن خلدون أنه كان بتوات في القرن الرابع عشر ميلادي مائتي قصر، ومائة في تينجورارين¹⁸. بينما يرى مولاي أحمد الطاهري الإدريسي أنه كان لليهود فقط حوالي ثلاثمائة (300) قصر (!)¹⁹. وفي إحصاء شبه رسمي يعود للقرن الثامن عشر ميلادي، بلغ عدد قصور توات حوالي مائتان وستون (260) قصراً، تحمل في معظمها أسماء زناتية²⁰.

القيافة ودورها في النظام القصورى الواحاتي بمنطقة توات — د. مبارك جعفري

وتعتبر القصور الركيزة الأساسية للحضارة في توات، والتي يمكن تسميتها بحضارة القصور أو الواحات، ولم تقم في توات تجمعات سكانية كبيرة مثل باقي المناطق، بل على العكس من ذلك كان السكان غالبا ما يلجئون إلى الهجرة والرحال من التجمعات السكانية الكبيرة، ويختطون قصور جديدة، بحثاً عن الماء في المناطق المساعدة على إقامة الفقارات، والتربة الجيدة الصالحة للزراعة.

شكلت القصور في المنطقة وحدات سياسية شبه مستقلة، تدير شؤونها بنفسها، وعرفت نظام الجماعة، وهو أشبه بنظام القبيلة، ولكل قصر جماعة تسيره وتسهر على تنظيم الأمور بداخله²¹، وله حدود متعارف عليها، وقوانين خاصة به أحيانا، وغالبا ما تشكل الجماعة من عشرة²² رجال، من خيرة رجال القصر، يمثلون كافة القبائل داخله، يقودهم مسئول الجماعة، وتتمتع هذه الأخيرة بسلطة مادية ومعنوية كبيرة.

يقوم النشاط الاقتصادي للقصر- على الزراعة، والتي تعتبر النشاط الرئيسي- الذي يمارسه السكان، وأحادي عوامل الاستقرار بالمنطقة، كانت تمارس في البساتين، وهي مساحات زراعية صغيرة، تشكل مجتمعة واحة، تكون غالبا في الجهة الغربية من القصر، تعود أغلب ملكيتها لطبقتي الأشراف والأحرار، ويتم سقيها بمياه الفقارات²³. وفي هذا النظام مارس الإنسان الكثير من الحرف والمهن اليدوية، كجزء من نشاطه اليومي في البساتين أو داخل المنازل، كما مارس التجارة البيئية أو التجارة مع المناطق الأخرى.

3. العوامل المساعدة على انتشار القيافة في توات:

هناك مجموعة من العوامل ساهمت في انتشار القيافة في توات لعل من بينها:

. يعيش في القصر عدد قليل من السكان، وكانت اغلب القصور لا يتجاوز عدد سكانها بداية القرن العشرين (300 ن)، ومن الأمثلة على ذلك: قصر أولاد ونقال (118ن)، أولاد أحمد (72 ن)، ملوكة (150 ن)، بني تامر (164 ن)، بني يلو (211 ن)، المنصور (283 ن)، تمنطيط (484 ن)، عزي (115 ن)، زاوية سيدي عبد القادر (111 ن)، أغيل (64 ن)، تيوريرين (271ن)، زاوية كتته (436 ن)، وغزير (58ن)²⁴.

. عدم وجود شرطة ولا أعوان مكلفين بالأمن داخل القصر، مما يجعل السكان يعتمدون على أنفسهم وبطرق مختلفة لحماية أنفسهم وممتلكاتهم.

. يميل الناس في المجتمع التواتي للسكنية والعافية، والاعتداء على الممتلكات والأشخاص كان

شيئا نادر الحدوث، مما يسهل حصر الأشخاص المشتبه بهم وسرعة تحديدهم.

. يعرف السكان داخل القصر بعضهم بعضا معرفة تامة، وحتى أدق التفاصيل، وفي الغالب تجد بينهم علاقة قرابة، مما يسهل على القافي تحديد أثر الشخص من خلال معرفته بكل سكان القصر كبيرهم وصغيرهم، ومعرفة إن كان الشخص من خارج القصر.

. تضاريس المنطقة والتي لا تختلف عن باقي المناطق الصحراوية، من حيث الانبساط، والعروق الرملية، والرق²⁵، مما يسهل بقاء الأثر عند السير لمدة زمنية طويلة، وخاصة إن لم يكن هناك هبوب للرياح.

. عدم ارتداء اغلب الناس للنعال والأحذية، فاعلب السكان كانوا يسرون حفاة وهذا ما يسهل معرفة آثارهم.

وأهم ما يميز القيافين في توات حسب الشهادات التي جمعناها:

. العلم والورع والتقوى، فالكثير منهم كان له نصيب من العلوم المختلفة الدينية والدنيوية، كما أن القيافة تحتاج في بعض الأحيان لمعرفة الشخص ببعض العلوم كالحساب مثلا.
. الموهبة حيث يجمع ممن تحاورنا معهم أن الأشخاص الذين كانوا يقومون بالقيافة كانت لهم موهبة تختلف عن باقي الناس داخل القصر.
. الذكاء والحنكة لان كثير من اللصوص يعملون على ابتكار حيل لتضليل القائف لكن كانوا يتفطنون لها.

. قوة الملاحظة ودقتها وقوة الحواس أو بعضها.

. أن يكون اجتماعي عارفا بكل سكان القصر كبيرهم وصغيرهم معرفة جيدة، وبالتالي يعرفون كل آثار سكان القصر.

4- نماذج من ممارسي هذه الحرفة في توات:

انتشرت حرفة القيافة في توات وقلما تجد قصر ليس به شخص أو مجموعة من الأشخاص يمارسون هذه الحرفة، ولم تكن مقتصرة على الرجال دون النساء، بل برزت الكثير من النساء ممن مارسن هذه الحرفة، ولكن كانت ممارسة هذه الحرفة بدرجات ومستويات مختلفة حسب طبيعة كل شخص ومقدرته، وسنحاول في هذا المطلب ذكر بعض الأمثلة على سبيل المثال لا الحصر، لأنه لا يمكن حصر جميع من مارس هذه الحرفة ومن الأمثلة على ذلك:

قصر أولاد علي²⁶: يذكر السيد مولاي البركة بن مولاي أحمد وهو من أعيان قصر أولاد علي أن القيافة موهبة من الله عز وجل، يخصص بها عباد دون آخرين، ويذكر انه لم يكن يخلوا قصر أولاد علي من هذه الحرفة، وكانت خاصة في أبناء الولي الصالح مولاي أحمد الشريف، والذين توارثوها فيما بينهم، ومنهم:

مولاي عبد الرحمان بن مولاي الشريف بن عابد: والذي عرف عنه انه كان بارعا في هذه الحرفة، وكان دقيقا جدا، وعندما كان لقصر أولاد علي بابان كان كل يوم يمر عليهما ليلا ويمسحهما من أثر الأقدام، وفي الصباح وبعد آذان الفجر يتفقد المدخلان، ويقتفي الآثار ويعرف كل من دخل وخرج من القصر ليلا²⁷. ومن المواقف التي سجلتها الذاكرة الجماعية للسيد مولاي عبد الرحمان انه في إحدى الأيام جاء شخص يمتطي حمرا من تمنطيط إلى قصر أولاد علي وسرق معزة من زريبة للحيوانات وهرب، وفي الصباح ذهبت صاحبة المعزة المسروقة لمولاي عبد الرحمان واشتكت له أمرها، فتتبع الأثر إلى تمنطيط وقصد شيخ الجماعة هناك وروى له ما حدث، فطلب شيخ الجماعة من السكان إخراج جميع حمير القرية، فلما رأى آثارها قال مولاي عبد الرحمان ما زالت هناك حمير أخرى، فأرسل شيخ الجماعة مساعده فأحضر باقي الحمير فوجد فيهم الحمار الذي تتبع أثره، فإذا صاحبه هو السارق²⁸.

مولاي الحسان بن مولاي عبد الله بن عابد: وهو ممن ذاع صيتهم في القصر حيث تقول ابنته السيدة: (ز). أن والدها كان متميزا وبارعا في القيافة، وأخذ بعض أسرارها عن والده مولاي عبد الله، والذي كان عالما بكتاب الله وعلومه وتميز أيضا في علم الميراث²⁹.

مولاي عبد الله بن مولاي الحسان بن عابد: والذي إلى جانب القيافة اختص في المكابيل والأوزان والمعروف محليا (القوام) والذي يذكر أنه كان ينظر للقمح في (القمون) فيقول كم محصوله، وعند حصده ودرسه يكون ما قاله صحيحا، أو الشاة قبل ذبحها فبمجرد رؤيتها يقول كم وزنها³⁰.

قصر تيطاف³¹: وهو أحد قصور بلدية تامست، ومن بين أقدم القصور في المنطقة، وقد برز به الكثير ممن اشتهروا بهذه الحرفة، نذكر منهم حسب الروايات التي جمعناها³².

بأهياً خليفة بن محمد بن عبد الله: والمتوفي حوالي سنة 1959م، والذي برع في هذا الفن، ورغم انه كان كفيف في آخر عمره إلا أنه كان دليلا للمسافرين والقوافل في الصحراء، وكان يعرف كل مناطق توات من تيدكلت حتى قورارة، وذلك من خلال رائحة التربة وملمسها، فيكفي أن يأخذ

حفنة من التراب ويقربها من أنفه حتى يدلك على المكان الذي أخذت منه، وتذكر الروايات أن شيخه الحاج أحمد القاضي في قصر (نومناس) أراد أن يختبره فسافر معه وأخذ حفنة من تراب قصر تيطاف، وبعد أن قطعوا مسافة سأله الشيخ: (باهيا) أين نحن؟ وأعطاه الحفنة التي كان احضرها من قصر تيطاف، فقال له: نحن نحوم فوق تيطاف ولم نخرج منها بعد، فتأكد الشيخ من فراسته وعلمه. ويقال انه كان يعرف المناطق من الهواء فيفرق بين هواء كل بلاد من بلاد توات³³.

الشباني أحمد بن التاقي: وهو من مواليد 1928م، يقول أن القيافة تعلمها من والده رحمة الله عليه، وان كان يعرف كل أثر أقدام سكان قريته، وحتى قصور منطقة تامست، وعن سؤال كيف يميز بين الآثار؟ قال: من خلال نوع الأثر، وشكله، ونوع المشي، لأن مشية المرأة تختلف عن الرجل، والولد الصغير عن الكبير، عن الفتى، عن الحامل... وغيرها، ويقول أن المعرفة الأولى تتم من آثار ثلاث أقدام، اثنان من اليمنى وواحدة من اليسرى، وترتكز الملاحظة على كيفية ضغط الرجل في التربة، وطريقة المشي، وحواف القدم على الأرض ووسطها، وهناك أثر للكنتف في المشي، وهل الحركة من الكنتف الأيسر أم الأيمن، وهز الخصر، وكذلك الفرق بين الأصابع: فهناك المفرقة، وهناك المتداخلة³⁴.

ويذكر انه ساهم في كشف الكثير من القضايا في قصره والقصور المجاورة، ومنها أن احد البساتين تعرض لسرقة بعض الفواكه من البطيخ وغيرها، وجاءه صاحب البستان يشتكي بعد أن وجد آثار أقدام، وبعد معاينته للبستان وتبع الآثار داخله وخارجه، قال لصاحب البستان: ليست هناك سرقة لان هذه الآثار أصحابها دخلوا للبستان لكن لم يقتربوا من محاصيلكم، وواحد من أسرتك هو من قدم لهم هذه الفواكه، وانصرف، ومن الذين قاسموه هذه الحرفة في قصره المهدي بن محمد دادة³⁵.

قصر تيلولين³⁶: برز في هذا القصر الكثير ممن برعوا في القيافة ومنهم:

عبد الكريم بن قدور كمون من تيلولين: وهو من مواليد سنة 1931م بتيلولين المرابطين، اتخذ من غرس أشجار النخيل مصدر رزقه وقوته، فكان خبيراً ماهراً في غرسها وعلى دراية كبيرة بخباياها وعوائقها، إلى درجة أنه يستطيع تقدير وزن التمر الذي تزنه النخلة قبل أن يثمر وبدون ميزان (تقوam النخل)، وكان خبيراً أيضاً في حرفة القيافة، توفي رحمه الله يوم الأحد 29 جانفي 2012 بأدرار.

ويذكر احد أبنائه: قبل وفاته رحمه الله سأله عن علاقته بحرفة القيافة فقال³⁷: أنها موهبة من

عند الله أي لم يسبقه إليها أحد من عائلته، ومن بين العوامل التي ساعدته على التضلع بهذه الحرفة هي:

. كون منطقة تيلولين آنذاك كانت قليلة الكثافة السكانية. مما يساعده على تحديد السارق أو المعتدي بسهولة.

. كونها منطقة مشهورة بزواج الأقارب، وهو ما يساعده على تحديد العائلة التي ينتمي إليها السارق.

وعن كيفية القيام بها قال انه عندما يقوم شخص بالاعتداء ليلاً - لأن السرقة كانت عادة تتم بالليل لانعدام أضواء الشوارع آنذاك - على أي منزل أو محل ما في القرية، يقوم أولاً صاحب المنزل أو المحل بالحفاظ على أثر المعتدي حتى لا تمحيها الرياح أو غيرها، وذلك بقلب إناء على أثر القدم (الجرّة) حتى يصبح الصباح، ثم بعد ذلك يقوم الشخص المعتدى عليه بالبحث عن الوالد، ثم يرافقه إلى عين المكان. فيقوم الوالد أولاً بالتركيز والتمعن جيداً في أثر القدم حتى يتسنى له تحديد القبيلة التي ينتمي إليه السارق. ثم يقوم بالانتقال إلى تحديد السارق أو الشخص المعتدي وذلك بعد تركيزه على أثر القدم هل هي لطفل أو لشاب أو لرجل، ثم بعد ذلك يبحث في ذهنه في تلك القبيلة عن الشخص الذي يتناسب سنه مع أثر القدم. بعدها لا يبوح باسم السارق إلا بعد حصوله على وعد وعهد من الشخص المعتدى عليه بعدم إلحاق أي ضرر جسائي بالسارق، والاكتفاء بمناصفته فقط³⁸.

أما إذا كان السارق من خارج القرية وذلك بعد التأكد من أن أثر قدم السارق لا تنتمي لأي قبيلة من قبائل القرية، ففي هذه الحالة يقوم بالتعاون مع بعض رجال القرية من محاصرة مداخل ومخارج القصر واقتفاء أثر السارق عند الدخول إلى القصر والخروج منه، وفي بعض الأحيان يتمكن من اقتفاء هذا الأثر حتى إلى قرية السارق، ثم بعد ذلك يقوم بإبلاغ أهالي تلك القرية ليتولوا قضية السارق، وهم من يتولون قضية مناصفته ومعاقبته.

ويواصل السيد كمون شهادته حول والده ويذكر انه في أواخر حياته امتنع عن هذه الحرفة لأنها جلبت له الكثير من المشاكل، ومما كان يجز في نفسه كثيراً هو أنه في كثير من الأحيان كانت تأتيه عائلة السارق وترجاه الكتمان والسرية قبل أن ينكشف أمر السارق³⁹.

5. الأهمية الاقتصادية والاجتماعية للقيافة:

كان للقيافة دور اقتصادي واجتماعي كبير في المجتمع التواتي، فالشخص القائف لم يكن مجرد شخص يمارس هذه المهنة، بل كان جزء من هذا المجتمع له إسهاماته ومكانته وله سلطة معنوية

قوية، ومن أبرز أدواره في المجتمع التوابع:

. المساعدة في الكشف عن اللصوص والمعتدين داخل المجتمع، فأول شخص يهرع إليه الناس بعد حدوث حالة اعتداء أو سرقة هو القافي، والذي لا يتوانى في اغلب الأحيان في ترك مصالحه والذهاب مع المعتدى عليهم للبحث عن المعتدي، وقد يستغرق ذلك منه وقتاً طويلاً.
. المساعدة في البحث عن الأشخاص التائهين في الصحراء، من خلال معرفة اتجاه سيرهم والتمييز بين آثارهم وآثار المارين الآخرين.
. معرفة وتقني الحيوانات الضالة كالجمال والحمير والخيول وحتى الغنم، من خلال آثار أقدامها.

. ساهموا في المحافظة على الممتلكات والمتوج الزراعي داخل البساتين والذي كان عرضة للتلف والضايح خاصة النخيل عندما يتم الاعتداء عليها في وقت الظهيرة صيفاً، مما يسبب في ذبول العرايين، وهو ما جعل الكثير من الفلاحين يستعينون بالقائف لتحديد المعتدي.
. كان في الغالب القائف لا يخبر عن صاحب الأثر إلا بعد حصوله على ضمانات من المعتدى عليهم بعدم التعرض له أو الاعتداء عليه ألا بحق، وهو ما ساهم في ترابط المجتمع وتلاحمه.
. وجوده في القرية كان يعطي حصانة ومناعة، والسارق كان يدرك تماماً انه سيكشف أمره لا محالة خاصة في ظل وجود قائف ماهر، وهذا ما أسهم في تراجع السرقة في المجتمع.
. لا يخلوا عمل القائف من لمسة إنسانية، وهنا كان بعض القائفين يمتنعون في بعض الحالات عن كشف السارق، عندما يتأكدون أنه ينتمي إلى عائلة فقيرة، وأن الضرورة الملحة هي التي دفعته إلى السرقة⁴⁰.

. أن كل الذين سألهم كانوا لا يتقاضون أجراً عن هذه الحرفة، بل كانوا يمارسونها طواعية لوجه الله تعالى، رغم المشقة والوقت الضائع على حساب عملهم في بساتينهم ومصالحهم، ورغم ما كانت تجلبه لهم من مشاكل وعداوات في بعض الأحيان، والتهديد في أحيان أخرى.

الخاتمة:

وفي ختام هذا الورقة البحثية والتي تناولنا فيها القيافة بتوات من خلال عرض نماذج خرجنا بمجموعة من النتائج هي:

. القيافة من العلوم والحرف التي عرف بها التواتيون وعرفت بينهم بـ (قص الجرة).

. القيافة هي التنبؤ والإنذار عن شيء بتتبع الأثر، وقد اختص بها العرب دون سواهم من

القيافة ودورها في النظام القصورى الواحات بمنطقة توات _____ د. مبارك جعفري

الشعوب.

. عرفت توات عبر تاريخها قيام نظام اجتماعي واقتصادي يقوم على أساس القصر والواحة، وفي هذا النظام عرف الإنسان الاستقرار ومارس مختلف الأنشطة والحرف ومنها القيافة.

. هناك عوامل ساعدت على انتشار القيافة في توات منها نظام القصور الواحي وقلة السكان ومعرفتهم لبعضهم البعض وتضاريس المنطقة، وعدم وجود النعال والأحذية.

. تميز القافي بالعلم، والورع، والتقوى في أغلب الأحيان، كما تميز بالموهبة، والذكاء، والحنكة، وقوة الملاحظة ودقتها، وقوة الحواس أو بعضها، والمعرفة بسكان القصر كبيرهم وصغيرهم.

. برز في توات الكثير ممن اشتهر بهذا الحرفة، وعرفت بعض العائلات بها، منهم: السيد مولاي البركة بن مولاي أحمد، ومولاي عبد الرحمان بن مولاي الشريف بن عابد من قصر أولاد علي. وبأهياً خليفة بن محمد بن عبد الله، والشباني أحمد بن التاقي من تيطاف. وعبد الكريم بن قدور كمون من تيلولين.

. ساهم قصاص الجرة مساهمة اقتصادية واجتماعية كبيرة في المجتمع التواتي، وبفضله كان يتم الكشف عن اللصوص والمعتدين داخل المجتمع، والمساعدة في البحث عن الأشخاص التائهين في الصحراء، والحيوانات الضالة، والمحافظة على المحاصيل الزراعية.

كما خرجنا في نهاية هذا البحث بمجموعة من التوصيات لعل من بينها:

. على الباحثين والدارسين الاهتمام بمختلف الجوانب الحضارية والعلمية غير تلك المألوفة وتدوينها.

. ضرورة الاهتمام بالرواية الشفوية كونها مصدرا مهما لكتابة التاريخ الوطني لأننا مجتمعات لا تكتب، كما أن كبار السن يعدون مكتبات متنقلة قد تضيع منا في أي لحظة.

. يمكن استغلال هذه الجوانب الحضارية في تاريخنا لإيجاد حلول للكثير من المشاكل الحالية، وذلك عبر ربط الماضي بالحاضر، والحاضر بالمستقبل.

وفي الأخير أتمنى أن أكون قد أسهمت ولو بجزء بسيط في التعريف بتراثنا الوطني، وأن تتاح لي فرص أخرى للبحث في هذا الموضوع.

- الحواشي والإحالات

- 1- توات حاليا هي ولاية أدرار (محافظة) في الجنوب الغربي الجزائري، باستثناء صحراء تزروفت ودائرة برج باجي مختار، إضافة لدائرة عين صالح التابعة إداريا لولاية تمنراست.
- 2- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، بيروت، دار الساقى، ط4، 20، ج2، 2001م، ج12، ص350.
- 3- الإبانة في اللغة العربية، سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري، تحقيق عبد الكريم خليفة وآخرون، مسقط، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 4، ج4، 1999، ج5، ص4.
- 4- الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وآخرون، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1962، ج10، ص313.
- 5- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، القاهرة، دار الدعوة مجمع اللغة العربية، د س ن. ج2، ص766.
- 6 نفسه، ج1، 373.
- 7- تاريخ العرب القديم، توفيق برو، بيروت، دار الفكر، ط2، 2001م، ص278.
- 8- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، ج12، ص350.
- 9- نفسه.
- 10- المستطرف في كل فن مستظرف، شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور الأبيهي، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1419هـ، ج1، ص333.
- 11- العقد الفريد، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد ابن عبد ربه الأندلسي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، ج8، 1404هـ، ج3، ص278.
- 12- في تاريخ الأدب الجاهلي، علي الجندي، ط1، حلب، مكتبة دار التراث، 1991. ج1، ص86.
- 13- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، ج12، ص350.
- 14- قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، تحقيق إبراهيم الإياري، القاهرة بيروت، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ط2، 1982، ج1، ص136.
- 15- الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليميني، تحقيق محمد صبحي، صنعاء، مكتبة الجيل الجديد، ط1، 12، ج12، د س ن، ج9، ص4631.
- 16- كنز الدرر وجامع الغرر، أبو بكر بن عبد الله بن أبيك الدواداري، تحقيق بيراند راتكه وآخرون، ط1، 9، ج، حلب، عيسى البابي الحلبي، 1981، ج3، ص21.
- 17- المستطرف في كل فن مستظرف، شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور الأبيهي، ج1، ص334.
- 18- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، عبد الرحمان ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، بيروت، دار الفكر للطباعة، ط1، 08 أجزاء، 2001م، ج7، ص76، 77.
- 19- نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات، مولاي احمد الطاهري الإدريسي، مخطوط، ادرار، الجزائر، خزانة كوسام، ص94.
- 20- تقييد ما اشتمل عليه إقليم توات من القصور، الرباط، المغرب، المطبعة الملكية، 1962م.

21- La Question, du Touat au Sahara Algérien Déporter:, Alger, Fontana, 1891,p23.

القيافة ودورها في النظام القصورى الواحات بمنطقة توات _____ د. مبارك جعفري

- 22- للرقم 10 قدسية خاصة في المنطقة، وهو مستوحى عندهم من العشرة المبشرين بالجنة أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم.
- 23 هي عبارة عن سلسلة مترابطة من الآبار، تأتي من مكان مرتفع ثم تستمر في الانحدار، إلى أن يخرج الماء على السطح، اختلف المؤرخون في سبب تسميتها بهذا الاسم، فقبل أنها مشتقة من الفقر؛ وهو الحفر، فيقال فقر المكان أي حفره، وقيل مأخوذة من التفجير، لأن العيون تنفجر بداخلها، فقلبت الجيم قافاً معقودةً، وتحولت إلى التفجير، ومنها جاءت الفقارة، وقيل أخذ اسمها من العمود الفقري لأن آبارها تشبه الفقار في تسلسلها. ينظر: الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، محمد باي بلعالم، الجزائر دار هوميه، ط1، جزآن، 2005م، ج1، ص70.
- 24- Notice Sur le Touat, Abderrahmane Selka, - Bul - SO - G - D' Alger, Alger, 1922, pp.524 - 527.
- 25- الأطلس العالمي، المعهد التربوي الوطني والديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، الجزائر، بدون تاريخ، صص 18، 19.
- 26- إحدى قصور تيمي سابقا، وهو حاليا حي من أحياء مدينة أدرار، يقع في الجهة الشرقية الجنوبية للمدينة.
- 27- لقاء شخصي مع مولاي البركة بن مولاي أحمد ولد سيد البركة، من أعيان قصر أولاد علي، قصر أولاد علي، أدرار، السبت 07 إبريل 2018، 9:00 صباحا.
- 28- نفسه.
- 29- لقاء شخصي مع ز. بنت مولاي الحسان، قائدة من قصر أولاد علي، قصر أولاد علي، أدرار، السبت 07 إبريل 2018، 18:00 مساء.
- 30- نفسها.
- 31- يبعد عن مقر ولاية أدرار حوالي 60 كلم لجهة الجنوب.
- 32- لقاء شخصي مع شباني أحمد بن الناقي، قائف من مواليد 1928 بتطاف، تطاف يوم 17/04/2018، 19:00.
- وأيضا: لقاء شخصي مع باناصر عبد الله: من مواليد 1942 بقصر تطاف، تطاف يوم 17/04/2018، 19:00.
- 33- لقاء شخصي مع شباني أحمد بن الناقي.
- 34- نفسه.
- 35- نفسه.
- 36- إحدى قصور بلدية أنجز مير، يبعد عن مقر الولاية حوالي 100 كلم لجهة الجنوب.
- 37- لقاء شخصي مع كمون أحمد، أكبر أبناء القائف عبد الكريم بن قدور كمون، جرت المقابلة بتيلولين المرابطين يوم الأحد 01 أبريل 2018 الساعة الثامنة ليلا.
- 38- نفسه.
- 39- نفسه.
- 40- نفسه.



Al-Quiyafa and Its Role in the Oasis Village System in the Region of Tuat in the Algerian South-west

By: Dr. DJAAFRI MEBAREK

Faculty of Humanities, Social and Islamic Sciences

University Ahmed Draia – ADRAR.



Abstract:

Since its existence, the region of Tuat in the South-west of Algeria has been known by a socio-economic system based on the village and the oasis. A number of crafts and professions emerged in this system which had an important role in its survival and continuity. Al-Quiyafa, an Arabic word which means footprint recognition, emerged as a profession among the people of Tuat. The latter have been famous of this profession since ancient time, it is known by the expression "follow or identify the footprint". Many people and families adopted this profession and became famous of it. Footprint recognizers have efficiently contributed in the economic and social life in the Tuati Society. The article attempts to shed light on this profession through the collective memory and the oral tradition aiming at writing the local history of the region to preserve it from extinction.

Keywords: Footprint recognizer, Footprint recognition, Tuat, Villages, Oases, Handcraft, Socio-economic life



الظلم الاجتماعي في السنة النبوية الشريفة: الآثار والعلاج - دراسة تحليلية -

بقلم

د. بشير قادره (*)



ملخص

إشكالية المقالة هو ما تعانيه مجتمعاتنا العربية والإسلامية، من الآثار المدمرة للظلم الاجتماعي، في جميع المجالات. قيدت المعالجة بالسنة النبوية الشريفة، لمرجعيتها، وصدقيتها في المعالجة، كونها المصدر الثاني للإسلام بعد القرآن الكريم. جاءت الدراسة في محاور ثلاثة هي: المدخل المفاهيمي: تناول مفاهيم المفردات الأساسية للدراسة. أما المحور الثاني استعرض آثار الظلم الاجتماعي في السنة النبوية الشريفة. ثم المحور الثالث، كيف عاجلت السنة النبوية الشريفة الظلم الاجتماعي، من خلال وثيقة المدينة المنورة، والتنشئة الاجتماعية المسجدية: بما لها من خصائص متميزة، لا تتوفر إلا في السنة النبوية الشريفة. وأخيرا النتائج المتوصل إليها والتوصيات. الكلمات المفتاحية: الظلم الاجتماعي، السنة النبوية، آثار الظلم الاجتماعي، التنشئة الاجتماعية المسجدية.

المقدمة

تعيش اليوم كثير من مجتمعات المعمورة أزمات حادة، وعلى الخصوص مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ويأتي في مقدمة أسباب تلك الأزمات: الظلم الاجتماعي بكل صوره ومظاهره، ومن مظاهر ذلك الظلم، ما يحظى به بعضهم من امتيازات ظالمة، غير مبررة، ونفوذ لا حد له، تحت

(*) أستاذ محاضر¹ بقسم العلوم الاجتماعية - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة. 1

تاريخ الإرسال: 2018/05/21 تاريخ القبول: 2018/06/12

gabelhcn@gmail.com

مسميات متنوعة، وما يحققه ذلك لهم من مكاسب مختلفة، مادية ومعنوية، منها نهب المال العام وحتى الخاص، متجاوزين الشرائع والقوانين، على حساب مصالح عموم المجتمع المادية والمعنوية، مما أفضى إلى تمايز طبقي، وظهور أقلية من الأثرياء إلى درجة الترف، على حساب أكثرية من الفقراء إلى درجة العدم، ذلك التمايز ليس كثمرة لتفوق الأفراد في المجال: العلمي، والإبداع التكنولوجي، والاختراع، والجهد المبذول في العمل، وتكافؤ الفرص... الخ؛ وإنما بسبب الظلم الاجتماعي المذكور، الذي سمح لهم بالاستحواذ على مقدرات المجتمع، بغير وجه حق، فأدى ذلك إلى اختفاء الطبقة الوسطى في أغلب مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وهي الركيزة الأساسية في حفظ التوازن الاجتماعي، والسلم المدني، واستقرار المجتمعات، لاتساع قاعدتها، متى تحققت العدالة الاجتماعية.

وللظلم الاجتماعي آثار مدمرة كثيرة، منها سحق الفرد، واختلال في العلاقات بين مكونات المجتمع، وتمزيق الشبكات الاجتماعية، وسيادة الكره والحقد في المجتمع، وظهور فتن داخلية كثيرة، وانتشار مرعب للجريمة بكل أنواعها.

وتنامي أفكار الغلو والتطرف - خصوصاً لدى من أصابهم ذلك الظلم والغبن الاجتماعي - فيؤدى ذلك إلى اضطرابات مجتمعية، وخوف شامل يسكن الناس، بسبب غياب الأمن، كل ذلك كثمرة مباشرة أو غير مباشرة للظلم الاجتماعي، وأسوأ شيء في المجتمع أن يخاف الإنسان من مجتمعه، ولا يأمن بواطن من يعيشون معه.

تستعرض هذه المقالة ما ورد في السنة النبوية الشريفة، في موضوع الظلم الاجتماعي، والآثار التي تنجم عنه، وكيف حاربه السنة النبوية الشريفة، لتحقيق العلاقات الاجتماعية العادلة، ومن ثم استقرار المجتمع وتقدمه وتطوره، وما أحوج مجتمعاتنا اليوم إلى التخلص من الظلم الاجتماعي، وحصول الاستقرار والتقدم.

وتم تقييد الظلم الاجتماعي بالسنة النبوية المطهرة لمكاتها، فهي الركيزة الثانية التي يقوم عليها الإسلام بعد القرآن الكريم، مما يعطي للموضوع مرجعية قوية، وعلاجاً صادقاً، كونه ﷺ لا ينطق عن الهوى. ويتم استعراض ذلك، وفق المخطط التالي:

أولاً/ مدخل مفاهيمي:

1. الظلم الاجتماعي. 2. السنة النبوية. 3. الظلم الاجتماعي في السنة النبوية الشريفة. 4. التنشئة الاجتماعية المسجدية.

- ثانيا/ آثار الظلم الاجتماعي في السنة النبوية الشريفة.
ثالثا/ علاج الظلم الاجتماعي في السنة النبوية الشريفة.
ثالثا/ 1. من خلال وثيقة المدينة المنورة.
ثالثا/ 2. من خلال التنشئة الاجتماعية المسجدية.
ثالثا. 2. 1 / خصائص التنشئة الاجتماعية المسجدية.
ثالثا. 2. 2 / مجالات التنشئة الاجتماعية المسجدية في محاربة الظلم الاجتماعي:
أ/ في مجال غرس عقيدة التوحيد.
ب/ في مجال العلاقات الأسرية.
ج/ في مجال المعاملات المالية.
رابعا/ النتائج والتوصيات.

أولاً/ مدخل مفاهيمي

ويتم فيه التعريف بالمفاهيم الواردة في المقالة بصورة مختصرة

1/ مفهوم الظلم الاجتماعي: سيتم توضيح مفردات كل من الظلم، الاجتماعي لغة واصطلاحاً، ثم المدلول الاصطلاحي للكلمتين معا.

أ. الظلم لغة : الظلمُ مَصْدَرٌ حَقِيقِيٌّ، والظُّلْمُ الاسمُ، يقوم مقام المصدر، من فعل ظَلَمَ يَظْلِمُ ظَلْمًا وظُلْمًا ومَظْلَمَةً¹ ومعناه: وضع الشيء في غير موضعه، أي الجور ومجاوزة الحد، والميل عن القصد.²

ب. الظلم اصطلاحاً: مأخوذ من المعنى اللغوي، وهو وضع الشيء في غير موضعه المختص به، إما بنقصان أو بزيادة، وإما بعدول عن وقته أو مكانه.³ وقيل: هو التعدي عن الحق إلى الباطل، أي الجور. وقيل: هو التصرف في ملك الغير ومجاوزة الحد.⁴

ج. الاجتماعي: اسم منسوب إلى اجتماع، أي تفاعل شخصين فأكثر فيما بينهم، ويتحدد معناه حسب الكلمة التي تسبقه، فيقال مثلاً: الإنسان كائن اجتماعي: أي لا يستطيع أن يعيش بمفرده؛ تأمين اجتماعي: أي خدمة المواطنين عامة؛ مكاسب اجتماعية: منافع تعود على المجتمع ككل.⁵

د. الظلم الاجتماعي: عرفه بعضهم بأنه (الاعتداء على حقوق الآخرين من أرض، أو مال، أو حق، أو منع رد الدين لصاحبه، أو التسوية في أدائه، أو السرقة، أو استحلال مال الغير بالرشوة

والخداع)⁶.

كما عرّف بأنه ما يصدر من الظلم المعنوي أو المادي، من بعض أفراد المجتمع تجاه الآخرين، في التعامل معهم، والانحياز عنهم، وتفضيل غيرهم عليهم، أو عدم تحقيق العدل معهم، أو الإساءة إليهم.⁷

2/ مفهوم السنة النبوية الشريفة:

2/أ- مفهوم السنة لغة / من مادة س ن ن، هي: الطريقة، يقال استقام فلان على سنن واحد.⁸ أي استقام على طريقة واحدة، سواء كانت الطريقة المتبعة محموداً أم مذمومة، لقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا نَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ (الاسراء: 77). وقوله ﷺ: (مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ).⁹ كما تفيد السنة أيضاً المسلك أو المنهج.

2/ب - مفهوم السنة اصطلاحاً /

- للعلماء اصطلاحاتهم في تعريف السنة بحسب الأغراض التي عُيِّنَتْ بها كل طائفة منهم.¹⁰
- فعند علماء الحديث، السنة ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية، أو سيرة.
- أما علماء الأصول، فيعتبرون السنة ما تعلق بأقوال وأفعال وتقريرات النبي ﷺ.
- كما تطلق السنة على غير الفرائض من نوافل العبادات التي جاءت عن النبي ﷺ وندب إليها.
- والمقصود بالسنة النبوية في هذه المقالة، أقوال وأفعال وتقريرات النبي ﷺ.

3/ مفهوم الظلم في السنة النبوية الشريفة:

يتناول هذا العنصر ما ورد في السنة النبوية الشريفة، عن الظلم بأنواعه، بما فيه الظلم الاجتماعي، وكيف يؤثر بعضها على بعض.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: الدَّوَابُّ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ثَلَاثَةٌ: دِيْوَانٌ لَا يَعْبَأُ اللَّهُ بِهِ شَيْئاً، وَدِيْوَانٌ لَا يَتْرُكُ اللَّهُ مِنْهُ شَيْئاً، وَدِيْوَانٌ لَا يَغْفِرُهُ اللَّهُ، فَأَمَّا الدِّيْوَانُ الَّذِي لَا

يَغْفِرُهُ اللهُ فَالشِّرْكَ بِاللَّهِ قَالَ اللهُ عز وجل ﴿إِنَّهُ مِنْ يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾¹¹، وَأَمَّا الدِّيْوَانُ الَّذِي لَا يَعْبَأُ اللهُ بِهِ شَيْئًا فَظَلَمُ الْعَبْدِ نَفْسَهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّهِ، مِنْ صَوْمِ يَوْمِ تَرْكِهِ، أَوْ صَلَاةٍ تَرَكَهَا، فَإِنَّ اللهُ عز وجل يَغْفِرُ ذَلِكَ وَيَتَجَاوَزُ إِنْ شَاءَ، وَأَمَّا الدِّيْوَانُ الَّذِي لَا يُشْرِكُ اللهُ مِنْهُ شَيْئًا فَظَلَمُ الْعِبَادِ بَعْضَهُمْ بَعْضًا الْقِصَاصُ لَا مَحَالَةَ¹²

- فقد بين الحديث الشريف أنواع الظلم الثلاثة، وهي: ظلم الله بالشرك، لا شفاعة فيه، وظلم العباد بأكل حقوقهم، لا يسقط إلا بالقصاص. قال ابن تيمية: "... وظلم الناس بعضهم بعضا لا بد فيه من إعطاء المظلوم حقه، لا يسقط حق المظلوم لا بشفاعة ولا غيرها، ولكن قد يُعْطَى المظلوم من الظالم"¹³ والنوع الثالث من الظلم، ظلم الإنسان لنفسه، فقد يتجاوز الله عليه إن شاء، كما قد يُغْفَرُ له بالشفاعة.

وأنواع الظلم متداخلة، تأخذ أشكالاً مختلفة، ويؤثر بعضها على بعض:

- فالشرك بالله: هو أعظم أنواع الظلم، متعلق بالتوحيد، سباه الله الظلم العظيم، قال تعالى على لسان لقمان ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. (لقمان:13) لأن فيه تسوية بين الخالق عز وجل، والمخلوق، بشرا كان أو صنما، بطريقة من الطرق، وهو قمة الحمق والتجرد من العقل والمنطق، ومن قام بهذا الظلم نحو خالقه، فما يمنعه من القيام ببقية أنواع الظلم الأخرى؟ ومن ثم يعتبر الشرك بالله مدخلا لبقية أنواع الظلم الأخرى.

- وظلم الإنسان لنفسه بالوقوع في المعاصي، وتجاوز حدود الله وأحكامه، في أي مجال من المجالات، قال تعالى ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (الطلاق:4). وكل أنواع الظلم في نهاية الأمر هي ظلم للنفس، لأن عاقبة ذلك تعود على الظالم في الدنيا والآخرة، فمن أشرك بالله لن يضر الله شيئا وإنما يضر نفسه، بما سيناله من الضلال في الدنيا، وعقوبات الآخرة؛ ومن منع الزكاة مثلا وهي حق للآخرين، فقد ظلم نفسه بما سيناله من العقوبة في الدنيا بمحق البركة في المال وغيرها، والعقوبات الشديدة في الآخرة؛ ومن ارتكب الفواحش فقد ظلم نفسه، لما سيلحقه من إصابته بالأمراض الخطيرة في الدنيا. وعقوبات الآخرة.

- والظلم الاجتماعي يأخذ أشكالاً مختلفة، وكلما تقدم الزمان، وتعقدت العلاقات وتشابكت المصالح، ظهرت ألوان جديدة للظلم الاجتماعي، وهو انتهاك للحقوق العامة للناس، بممارسة التمييز ضدهم على أسس قبلية، أو عرقية، أو لغوية، أو مذهبية، أو غيرها من الاعتبارات، وقد يكون القائم بهذه الممارسات الظالمة غير السلطة السياسية، مع أنها هي الأقدر على ممارسة الظلم أو

تطبيق العدل. 14

4/ مفهوم التنشئة الاجتماعية: لم يظهر في عنوان المقالة، ولكنه من عناصرها الأساسية. لأن جل توجيهات النبي عليه الصلاة والسلام، كانت تتم في المسجد. وهي بمثابة التنشئة الاجتماعية بالمفهوم الاصطلاحي اليوم.

أ/ التنشئة الاجتماعية في اللغة: 15

- من (القاموس المحيط)/ نشأ نشأً ونشوءاً ونشأً ونشأةً ونشأةً: حيي وربما وشب. والناشئ: الغلام والجارية جاوزا حد الصغر؛ والنشئة: ما نهض من كل نبات ولم يغلظ بعد.

- أما في (مقاييس اللغة) نشأ: فلان في بني فلان؛ والناشئ: الشاب الذي نشأ وارتفع وعلا.

- وفي (لسان العرب) جارية مُولّدة: تولد بين العرب وتنشأ مع أولادهم... ويعلمونها من الأدب مثل ما يعلمون أولادهم. وعليه فالنشئة الاجتماعية لغة من فعل نشأ، وتفيد معاني متكاملة منها: مرحلة عمرية، يشب فيها الناشئ في مكان ما، يتعلم منه القيم والموروث الثقافي لذلك الوسط الذي عاش فيه. ومن اللغة أخذت العلوم الاجتماعية المفهوم، ولكن بتدقيق أكثر.

ب/ التنشئة الاجتماعية في العلوم الاجتماعية: إن المقالة تعالج الظلم الاجتماعي في السنة النبوية، لكن كون مصطلح التنشئة الاجتماعية، من المصطلحات الأساسية في العلوم الاجتماعية، فجاء توضيحه أيضاً من منظور العلوم الاجتماعية.

التنشئة الاجتماعية (la socialisation) يقصد بها في العلوم الاجتماعية (غرس المعايير الاجتماعية، فتصبح من الذاتية الشخصية لدى الفرد، من خلال نقل ثقافة المجتمع للفرد، وتبدأ أولاً بتنشئة الأطفال في الأسرة، ثم التنشئة المدرسية)¹⁶ وتسهم بقية مؤسسات المجتمع في التنشئة الاجتماعية بطريقة أو بأخرى. ومنهم من وصفها بأنها (هي التمير لرسالة تربية، للأفراد محل التشكيل الاجتماعي، من جيل لآخر. فهي تربية الفرد وتوجيهه، والإشراف على سلوكه، وفق مقومات المجتمع الذي يعيش فيه، ليندمج فيه ويصبح واحداً منهم، له ما لهم وعليه ما عليهم)¹⁷. وأهم مؤسساتها اليوم، هي الأسرة والمدرسة ومؤسسة العبادة (المسجد عندنا)، وتسهم فيها بقية مؤسسات المجتمع بدرجة مكتملة.

ثانيا/ آثار الظلم الاجتماعي في السنة النبوية الشريفة:

وقد استعرضت المقالة آثار الظلم الاجتماعي في السنة النبوية الشريفة حصرا، ولم تتجاوزها إلى ما سواها قصدا، حتى يتم إبراز دور السنة الشريفة في محاربة الظلم الاجتماعي، من خلال الترهيب من آثاره المدمرة للجميع، ظالما ومظلوما.

. أما ظالما من باب تحذيره، لما سيلحقه بسبب ظلمه، في الدنيا والآخرة، لاعتدائه على حقوق الآخرين بغير وجه حق، حتى يكف عن فعله الظالم، حماية لنفسه من تبعات الظلم في الدارين.

. ومظلوما لما يسببه له الظلم من ضياع حقوقه، وما يخلّفه له من آثار نفسية واجتماعية مدمرة، قد تدفعه لردود أفعال غير محسوبة النتائج، فتعود على الجميع بأسوأ النتائج في الدارين؛ مما يدفع الجميع للتأزر بالأخذ على يد الظالم، واسترجاع الحقوق منه.

وقد بينت السنة الشريفة، آثار الظلم على الظالم نفسه، مما يجعل إبراز تلك الآثار على الظالم، صورة من العلاج النبوي، لمشكلة الظلم الاجتماعي، حتى لا يقع، وي زال إن وقع. وهذه مجموعة من تلك الآثار من خلال أحاديث شريفة منتقاة.

1- الظلم يمحى العمل الصالح، بأخذ حسنات الظالم، وحمله لسيئات المظلومين: قال رسول الله ﷺ: (مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ مِنْ عَرَضِهِ أَوْ شَيْءٍ، فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ الْيَوْمَ قَبْلَ أَنْ لَا يَكُونَ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ، إِنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أُخِذَ مِنْهُ بِقَدْرِ مَظْلَمَتِهِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِهِ صَاحِبِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ)¹⁸

2- دعوة المظلوم ليس بينها وبين الله حجاب: قال رسول الله ﷺ: (اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافرا، فإنه ليس دونها حجاب)¹⁹، أي أن الله يستجيب لدعوة المظلوم، دون الالتفات لدينه، أي حتى ولو كان كافرا.

3- الظلم ظلمات يوم القيامة: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (اتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...) ²⁰

لأن يوم القيامة ليس هناك نور إلا من أنار الله تعالى له، بقدر إسلامه وأعماله الصالحة، فإن كان ظالماً فقد من هذا النور بمقدار ظلمه.

4- حتى الشاة الجلهاء تأخذ حقها من القرناء! قال رسول الله ﷺ: "لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلهاء من الشاة القرناء. (الجلهء: التي لا قرن لها)، وإذا كان

أخذ الحقوق وارد حتى من الحيوانات، فالإنسان من باب أولى.

5- النبىء برىء ممن أعان ظالماً: قال رسول الله ﷺ: «سيكون أمراء يغشاهم غواش أو حواش من الناس، يظلمون ويكذبون، فمن أعانهم على ظلمهم وصدّقهم بكذبهم فليس مني ولا أنا منه، ومن لم يصدّقهم بكذبهم ولم يعنهم على ظلمهم، فأنا منه وهو مني»²¹.

6- دعاء النبىء - ﷺ - بالمشقة على من شق على أمته، وبالرفق على من رفق بها: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشقّ عليهم فاشقّق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به»²².

هذه بعض آثار الظلم الاجتماعي، التي تلحق بالظالم، وتؤثر عليه في الدنيا والآخرة، ردعا له، حتى لا يقع فيه.

ثالثاً/ علاج السنة النبوية للظلم الاجتماعي :

. وقد تبين أن ما ورد في عنصر آثار الظلم، هو في حد ذاته يدخل في العلاج، بالإضافة إلى ما سيرد في وثيقة المدينة المنورة في موضوع الظلم، وهي بمثابة الدستور الضابط، وكذلك ما سيرد عنه عليه الصلاة والسلام، في مجالس التنشئة الاجتماعية المسجدية. إذ تقوم المجتمعات اليوم على ركيزتين أساسيتين هما: التنشئة الاجتماعية في مجال بناء الإنسان، ثم يأتي الضبط الاجتماعي، لالزام المخالفين بقوة القوانين المستمدة من الدستور، حيث تتأزر سائر مؤسسات المجتمع بالقيام بالتنشئة الاجتماعية في البداية، وإذا لم يستجب بعض الأفراد لها، لسبب من الأسباب، يأتي دور مؤسسات الضبط الاجتماعي الإلزامي.

. وكانت وثيقة المدينة المنورة بمثابة الدستور اليوم، كما كان المسجد في عهده. ﷺ - يحل محل جميع مؤسسات التنشئة الاجتماعية اليوم.

. وهذه النصوص الواردة في وثيقة المدينة المنورة عن الظلم، وكذلك ما ورد في مجالس التنشئة الاجتماعية المسجدية.

ثالثاً/ 1. الظلم في وثيقة المدينة المنورة

لقد أصدر النبي ﷺ مباشرة بعد الهجرة إلى المدينة المنورة، وثيقة لتنظيم العلاقة بين أطراف المجتمع في المدينة، بين المؤمنين من مهاجرين وأنصار، وعرب مشركين، ويهود، وهذه الوثيقة التي تمثل أول دستور مدني في التاريخ الحديث، أقامت مجتمعاً متعدد الديانات، في كنف السلم المدني،

والانتفاء للوطن الواحد، وتقديم مصلحة الوطن واستقراره على مصلحة الانتفاء القبلي أو الديني، من خلال منع الظلم الاجتماعي من الوقوع، وبإزالته إن وقع.

وبالقراءة العميقة والتحليلية لتلك الوثيقة، سنجد أن النبي ﷺ قد أعطى اهتماما كبيرا للعدل والقسط الذي يجب أن يسود المجتمع، وغلق كل المنافذ التي يمكن أن يتسرب منها الظلم والبغي والعدوان، وأسس لبناء مجتمع في كنف العدل، كون العدل هو الأساس الذي يقوم عليه المجتمع، ونقيضه الظلم الاجتماعي، الممزق لعرى المجتمع، والمدخل لكل الفتن والاضطرابات الداخلية، التي تزعزع استقرار المجتمع وتهدم ركائزه.

وما يلاحظ في هذه الوثيقة التركيز على لفظة الظلم بعينها، أو بمشتقاتها، أو بالكلمات المضادة للظلم، حيث وردت كلمة الظلم في الوثيقة ذات الصفحتين 5 مرات، ووردت مشتقاتها 3 مرات وهي كلمات: ظالم ومظلوم ومظلومين، وكلمة بغي وهي هنا مرادف لكلمة ظلم مرة واحدة (1) وكلمة عدوان. وهي هنا تفيد الظلم، مرة واحدة (1) ووردت كلمة القسط وهي هنا بمعنى العدل، المقابل للظلم (8) وكلمة عدل مرة واحدة (1) أي بمجموع (19) كلمة: تسعة للقسط والعدل، وعشر كلمات لنقيضه وهو الظلم والبغي والعدوان.

وتدل كلمات الظلم في هذه الوثيقة بأنها تتعلق بالظلم الاجتماعي، وليس الظلم المتعلق بالشرك، كون أن مجتمع المدينة لم يكن مسلما مائة بالمائة، فقد كان فيه أيضا اليهود والمشركون.

وقد استبقت السنة النبوية الشريفة إلى محاربة الظلم الاجتماعي، لخطورته، وأخذ مساحة كبيرة جدا في هذه الوثيقة، التي تعتبر اللبنة الأولى في تأسيس المجتمع الأول، في عهده ﷺ. كما ركزت على الجوانب الاجتماعية الأخرى، ذات الصلة بالظلم الاجتماعي، كالجريمة، من خلال تطبيق القصاص فمن قتل مؤمنا قُتل به (وإنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول)، وفي مجال دفع الديات (المهاجرون من قريش على ربعتهم - الحال التي وجدهم عليها الإسلام - يتعاقلون بينهم، أي يعقل بعضهم عن بعض والعقل الدية) وفي المجال الاجتماعي بينت الوثيقة طرق مساعدة المثقل بالدين والعيال، وهذه البنود كلها في هذه الوثيقة الصغيرة الحجم كبيرة المعاني والتطبيقات في مجال إقامة العدل ومحاربة كل أنواع الظلم الاجتماعي وما يتصل به ويترتب عنه.²³ جاء فيها ما يلي:

(هذا كتاب من محمد النبي ﷺ بأن المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، إثمهم أمة واحدة من دون الناس .

- المهاجرون من قريش على ربعتهم (الحال التي وجدهم عليها الإسلام) يتعاقلون بينهم (أي يعقل بعضهم عن بعض، والعقل: الدية)، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.... وذكر بعد ذلك القبائل والطوائف. وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. - وإنّ المؤمنين لا يتركون مُفْرَحًا (أي المثقل بالدين والعيال) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.

- وإنّ المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة (كبيرة) ظلم، أو عدوان، أو إثم أو فساد بين المؤمنين. وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم.

- وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

- وإنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول.

- وإن يهود بني عوف، أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته... إلا من ظلم... وأن النصر للمظلوم.

- وإنّ المؤمنين بعضهم مولى بعض، دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإنّ سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.

- وإنّ على اليهود نفقاتهم، وعلى المسلمين نفقاتهم، وإنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأنّ بينهم النصح والنصيحة، والبرّ دون الإثم، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإنّ النصر للمظلوم....).

ثالثا/2- مجالس التنشئة الاجتماعية المسجدية في عهده ﷺ ودورها في محاربة الظلم الاجتماعي

المسجد هو صمام الأمان في مجتمعاتنا الإسلامية، لما ينشئ عليه من قيم الخير والصلاح والعدل، وأي تنشئة لا يشارك فيها المسجد تبقى منقوصة الدور، لخصائص لا تتوفر إلا في المسجد، وأفضل مرحلة قام فيها المسجد بدوره كاملا، هي الفترة النبوية، حيث توفرت فيها جميع خصائص بناء الإنسان الرسالي، في أعلى مراتب الكمال، من المادة الموجّه بها، وهي الإسلام في شموله وصفائه والوحي يتنزل، ولا منافس له من أي مشروع آخر على مستوى المجتمع، وعظمة الموجه القدوة في كل شيء محمد ﷺ، إذ ما من خير إلا وقد حث عليه وأمر به، وما من شر إلا وقد حذر

منه ونهى عنه، (... مَا هَيَّيْتُكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَاتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ)²⁴ ويدخل في مجال ما حذر منه ونهى عنه الظلم بكل أنواعه بما فيه الظلم الاجتماعي، ثم أن المسجد في عهده ﷺ كان القاطرة التي تجر المجتمع، ولا يؤثر عليه شيء آخر أبدا. ويستطيع المسجد حتى في يومنا هذا - رغم ظروف التغير الاجتماعي، والغزو الثقافي والفكري، ووسائل الإعلام الجديد - أن يكون فاعلا وفي كل الظروف، لأسباب وخصائص لا تتوفر إلا في التنشئة الاجتماعية المسجدية.

ثالثا/3- خصائص التنشئة الاجتماعية المسجدية

أ/ استيعابها لكل الفئات الاجتماعية: حيث التنشئة الاجتماعية المسجدية موجهة لكل فئات المجتمع، حيث يؤم المسجد كل الأعمار والمستويات من الجنسين ذكورا وإناثا، فيؤمه الكبير والصغير، المرأة والرجل، العالم ومتوسط العلم وحتى الأمي.

ب / قداسة قيم التنشئة المسجدية: إن التوجيه المسجدي ينطلق من النصوص الشرعية، للقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة أقوالا وأفعالا وتقريرات وسيرة عطرة، وما اشتق منها، مما يعطي للقيم المنبثقة من هذه النصوص قداسة خاصة، يُتَّكَم إليها، ولا يُعترض عليها، لا سيما أن المخاطبين، هم المؤمنون بها، المرتادون للمساجد، وهي قيم تحمل أحكاما شرعية للعمل بها، شريطة أن يحسن الخطيب حسن الاستدلال ومنهجية التوصيل في توجيهه.

ج/ شمولية قيم التنشئة المسجدية لبعدي سعادة الدنيا وجزاء الآخرة: إن التنشئة المسجدية متميزة عما سواها، لأنها شاملة لبعدي الدنيا والآخرة، تنمي في الإنسان كل ما يسعده في دنياه، ويحقق له فلاحه في آخرته، تجمع له بين مطالب الجسد المادية، وحاجاته الروحية ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ، وَلَا تَنْسَ نَفْسِكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص:77)

د/ حضور فريضة صلاة الجمعة: صلاة الجمعة شعيرة مفروضة على المؤمنين، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة:9)، لا يتخلف عنها بدون عذر شرعي مقبول إلا غافل، قريب من النفاق، لقوله ﷺ: «ليبتنهن أقوام عن ودعهم الجمعات، أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين»²⁵ أما ذوو الأعذار الشرعية هم الذين بينهم الحديث الشريف (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة يوم الجمعة إلا مريضا أو مسافرا أو امرأة أو صبيا أو مملوكا)²⁶

هـ/ جو الانصات والخشوع في صلاة الجمعة: الإنصات والخشوع، في جو روحاني، وراحة نفسية، صفة ملازمة لخطبة صلاة الجمعة، والإنصات من الشروط الأساسية المكتملة لخطبة صلاة

الجمعة، لأنه بدون إنصات وتركيز لن يفهم عن الخطيب ما يقوله، ومن ثم فلا معنى لخطبة صلاة الجمعة، لما ورد من النصوص الشرعية التي تبين أحكام صلاة الجمعة، من الاغتسال والتبكير، وعدم تحطي الرقاب، والإنصات وعدم التكلم، ومن تكلم فقد بطلت جمعته، لقوله ﷺ «مَنْ تَكَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَهُوَ كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَشْفَارًا وَالَّذِي يَقُولُ لَهُ أَنْصِتْ لَيْسَ لَهُ جُمُعَةٌ»²⁷ فمن حاول أن ينهي عن المنكر في هذه اللحظة بطلت جمعته ومن باب أولى من تكلم.

ثالثاً/4- طرق محاربة الظلم الاجتماعي في مجالس التنشئة الاجتماعية المسجدية النبوية.

تنوعت أساليب وطرق محاربة الظلم الاجتماعي، في مجالس التنشئة الاجتماعية المسجدية النبوية، وهذه نماذج لها:

أ/ غرس عقيدة التوحيد: أول ما قام به النبي ﷺ أنه غرس عقيدة التوحيد لدى المسلمين. فعرفهم بالله الواحد الأحد، ووجههم إليه وحده لا شريك له، ممتثلين أو امره، مجتنبين نواهيه في كل شيء، بما في ذلك الظلم الاجتماعي، لأنه فعل محرم ومنهي عنه.

- وقد استغرق غرس عقيدة التوحيد، في نفوس المسلمين، تأصيلاً وتصحيحاً، الجزء الأكبر من جهده ووقته عليه الصلاة والسلام، فقد قضى ثلاثاً وعشرين سنة في الدعوة إلى الله. منها ثلاث عشرة سنة في مكة، جلها كانت في الدعوة إلى تحقيق (لا إله إلا الله محمد رسول الله) ونبذ الشرك وعبادة الأوثان وسائر الوسطاء، ونبذ البدع والمعتقدات الفاسدة. ومنها عشر سنين في المدينة، وكانت موزعة بين تشريع الأحكام، وتثبيت العقيدة، والحفاظ عليها، وحمايتها من الشبهات، والجهاد في سبيلها، أي أن أغلبها في تقرير عقيدة التوحيد وأصول الدين. وكلما صحت عقيدة التوحيد ورسخت في نفوس المسلمين، ضاقت مساحة الظلم الاجتماعي في سلوكهم ومعاملاتهم، كثرة للتعلق بالدنيا.

- أخرج البخاري عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ ومعاذ رديفه على الرحل قال: يا معاذ، قال: لبيك يا رسول الله وسعديك. قال: يا معاذ، قال: لبيك يا رسول الله وسعديك. قال: يا معاذ، قال: لبيك يا رسول الله وسعديك - ثلاثاً - قال: ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله تعالى على النار. قال: يا رسول الله، أفلا أخبر به الناس فيستبشروا؟ قال: إذا يتكلموا. فأخبر بها معاذ عند موته تأثراً²⁸. أي حتى لا يلحقه إثم كتمان العلم.

فالأهمية شهادة التوحيد - لا إله إلا الله - في حياة المسلم وبعد مماته، نادى النبي ﷺ ثلاث

مرات على معاذ وهو رديفه على الراحلة، لينتبه معاذ لما سيأتي بعد هذا النداء، فبين له فضل لا إله إلا الله لمن قالها بصدق ويقين وإخلاص. ومتى تم غرس عقيدة التوحيد بطريقة صحيحة، انحلت كل مشاكل الناس، بما فيها الظلم، بكل صوره وأنواعه، لأن من مقتضيات التوحيد، الخضوع لأوامر الله ونواهيه، وقد نهى عن الظلم واقترافه. وجعل الحساب عليه عسيرا.

ب/ تحريم الظلم مطلقا:

من القيم المسجدية التي ينشأ عليها رواد المساجد، تحريم الظلم، الذي جاء في الحديث القدسي «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا...»²⁹ فالله سبحانه وتعالى - وهو الذي لا يجد من إرادته وقوته شيء، ومع ذلك يحرم الظلم على نفسه، ويدعو عباده إلى اجتناب الظلم فيما بينهم.

ج/ محاربة الظلم على مستوى الأسرة:

إن الأسرة هي الخلية الأساس في المجتمع، أي خلل فيها سيؤثر عليها سلبا، ويمنعها من قيامها بجميع أدوارها.

بما فيها التنشئة الاجتماعية الصالحة، وبناء الإنسان الذي يدعو إليه الإسلام، فينعكس ذلك سلبا على المجتمع برمته، وعلى علاقاته الاجتماعية، لذلك حث النبي ﷺ على جميل العشرة، وحسن المعاملة، لاسيما على مستوى الأسرة، وتحريم أي ظلم يقع على أفرادها، وهذه بعض الأحاديث في الموضوع.

ج/1 - النهي عن ظلم الزوجات وعدم العدل بينهما قال ﷺ: من كانت له امرأتان فمال مع إحداها جاء يوم القيامة وشقه مائل³⁰ فالظلم كله مدمر، وعلى مستوى الأسرة أكثر تدميرا، لأنه جاء من يفترض فيه حماية الأسرة من الأخطار الخارجية، وإذا به يمارس الظلم على أقاربه.

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة... على النفس من وقع الحسام المهند.

ج/2 - العدل بين الأبناء: إذ نهى النبي ﷺ عن تخصيص أحد الأبناء بالعطية دون بقية إخوته، فعن النعمان بن بشير أنه قال أن أباه أتى به إلى رسول الله ﷺ فقال إني نحللت ابني هذا غلاما، فقال أكل ولدك نحلته مثل هذا؟ فقال: لا، قال رسول الله ﷺ: فارتجعه، وفي رواية أخرى أليس يسرك أن يكونوا في البر واللطف سواء؟ قال: نعم، قال: فاشهد على هذا غيري³¹.

ج/3 - الإحسان إلى الأهل: وفي مقابل نهيه ﷺ عن السلوكات غير العادلة على مستوى

الأُسرة، حث على الإحسان إلى الأهل، وجعله الخير كله، وفي ذلك قال ﷺ: (خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ، وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي)³². ومعناه الإحسان إلى الزوجة والعيال، والإحسان مرتبة أعلى من العدل، وهذا الإحسان إلى الأهل من الأعمال والقربات التي يحبها الله، وفاعله من خيرة الناس، قال صاحب تحفة الأحوذى في شرحه لهذا الحديث: قوله: خيركم خيركم لأهله: أي لعياله، وذوي رحمه، وقيل لأزواجه وأقاربه، وذلك لدلالته على حسن الخلق. ومنه يتضح أن الإحسان إلى الأهل هو منطلق كل الخيرات.

د / محاربة الظلم الاجتماعي في مجال الأموال حتى لا يقع:

في هذا العنصر تم استعراض مجموعة من أحاديث النبي ﷺ في مجال التنشئة الاجتماعية للفرد المسلم، وتحذيره من أكل أموال غيره بالباطل، في أي شكل من الأشكال، كالرشوة، واستغلال المنصب، والغش، والمهاطلة في رد حقوق الآخرين، واليمين الكاذبة في أكل أموال الناس، وعدم استيفاء أجر الأجير، فهي كلها من الظلم الاجتماعي، تؤدي بصاحبها إلى النار، وقد برئت منه ذمة النبي عليه الصلاة والسلام.

1/د " ... إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا...³³ في هذا الحديث أنواع من الظلم الاجتماعي المحرمة، منها: أكل أموال المسلمين. وأكد الحديث الموالي أن ما ينبت من لحم بأكل تلك الأموال مصيره النار، أي هي من الكبائر.

- (كل جسد نبت من سحت فالنار أولى به)³⁴. قال المناوي: (كل جسد) وفي رواية (كل لحم نبت من سحت فالنار أولى به) هذا وعيد شديد يفيد أن أكل أموال الناس بالباطل من الكبائر، قال الذهبي: يدخل فيه المكاس، وقاطع الطريق، والسارق، والخائن،... ومن استعار شيئاً فجحدته، ومن طفف في وزن أو كيل، ومن التقط مالا فلم يعرفه وأكله ولم يملكه، ومن باع شيئاً فيه عيب فغطاه، والمقامر، ومخبر المشتري بالزائد، هكذا عد هذه المذكورات من الكبائر. مستدلاً عليها بحديث (كل لحم نبت من سحت فالنار أولى به). (فيض القدير: 33/5) وعليه فهذان الحديثان الشريهان (...وأموالكم..) و(كل جسد نبت ...) يعتبران معلماً كبيراً في التحذير من الظلم الاجتماعي المالي، حيث بين الأول الحرمة الشديدة لأكل أموال المسلمين بالباطل، وتشبيه ذلك بالحرمة الثلاث: حرمة اليوم، وحرمة الشهر، وحرمة البلد؛ أما الحديث الثاني فبين أن جزء أكل أموال المسلمين بالباطل هو النار، مما يعني أن ذلك من الكبائر، كما قاله المناوي وغيره، وبين الذهبي في شرحه للحديث الثاني بعض الصور لأكل أموال الناس بالباطل.

2/د - قال النبي ﷺ: (إنَّ رجلاً يتخوَّضون في مال الله بغير حق فلهم النار يوم القيامة)³⁵
قال الحافظ بن حجر (يتخوَّضون في مال الله بغير حق) أي يتصرَّفون في مال المسلمين بالباطل.
الفتح (ج 178/7)

- هذا التوضيح للحديث من ابن حجر بأن من يتخوض في مال الله بغير حق، أنه يتصرف في مال المسلمين بالباطل، ينطبق على حيل الظلم الاجتماعي بأكل المال العام (وهو من مال المسلمين)، وحرمان عموم المسلمين من حقوقهم بطرق شتى: يدخل فيها الرشوة، واستغلال النفوذ، والمحسوبية، وكل أساليب الاستيلاء على المال العام بغير وجه حق.

- قال القرطبي: اتفق أهل السنة على أن من أخذ ما وقع عليه اسم مال قل أو كثر أنه يفسق بذلك، وأنه محرم عليه أخذه. القرطبي (2/337-341)

- وقد اعتبر ابن حجر المهيتمى الاستيلاء على أموال الغير ظلماً من الكبائر واستدل بالحديث الشريف الآتي /

3/د - (لعن رسول الله ﷺ الرّاشي والمرثي في الحكم)³⁶ أي أبعد الله عن رحمته كل من يدفع مالا بغير وجه حق، لإحقاق باطل، أو إبطال حق.

4/د - وفي الحديث الشريف: (من استعملناه منكم على عملٍ، فكتمنا مخيطة فما فوقه، كان غلواً يأتي به يوم القيامة)³⁷. أي من جعلناه منكم عاملاً، فكتمنا مخيطة، وهو دلالة على صغر وحقارة ذلك الشيء المكتوم، اعتبر ذلك الفعل غلواً أي خدعة وجناية، وجزاؤه أن يفضح على رؤوس الخلائق غداً يوم القيامة.

5/د - مرَّ رسول الله ﷺ على صُبْرَةٍ من طعام. فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً فقال: (ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته ساء يا رسول الله قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غشّ فليس مني)³⁸

6/د - الظلم الاجتماعي طريق للإفلاس يوم القيامة ودخول النار:

(إنَّ المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن نيت حسناته من قبل أن يقضي ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار)³⁹.

احتوى هذا الحديث على محرمات تؤدي إلى الإفلاس غداً يوم القيامة منها أكل أموال الناس

بالباطل.

د/7- المماطلة في أداء الحقوق لمستحقيها ظلم حتى ولو كانوا أغنياء:

قال رسول الله ﷺ: (مطل الغني ظلم)⁴⁰ والمقصود من الحديث أن المماطلة في إعطاء الغني حقه ظلم، وإذا كانت المماطلة في إعطاء الغني حقه من الظلم، فإنه من باب أولى أن تكون مماطلة الفقير المحتاج لحقه، ظلم أكبر.

د/8- سلب حقوق الآخرين باليمين الكاذبة موجب للنار:

قال رسول الله ﷺ: (من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرّم عليه الجنة، قيل: يا رسول الله وإن كان شيئاً يسيراً؟ قال: وإن كان قضيباً من أراك.⁴¹

د/9- من لم يعط أجر الأجير فالله خصمه غدا يوم القيامة:

قال رسول الله ﷺ: يقول الله تعالى: " ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته: ... ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعط أجره"⁴². أي من لم يعط العامل حقه من الأجر، فهذا من الظلم الاجتماعي، وسيتولى الله محاصمة الظالم لاستيفاء حقوق المظلوم غدا يوم القيامة.

هـ / إزالة الظلم الاجتماعي بعد وقوعه:

يزال الظلم الاجتماعي بعد وقوعه، من خلال النصوص النبوية التالية.

- قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار).⁴³ وهي حديث شريف، واتخذ قاعدة فقهية، وهي تنفي وجود الضرر في الشريعة الإسلامية أصلاً. لا ضرر. وأيضاً بالنهي عن إضرار العباد بعضهم لبعض، والظلم ضرر بصورة من الصور، والمكلف منهي عن كل فعل يترتب عليه إضرار بالآخرين، سواء قصد صاحبه الإضرار أم لم يقصد، وأيضاً وجوب إزالة ذلك الضرر، كما جاء في سبب ورود الحديث، بإزالة الضرر والقضاء عليه.

حديث - (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان)⁴⁴.

لقد بين هذا الحديث الشريف المراتب الثلاثة في إنكار المنكر؛ والظلم كيفما كانت صورته، بما فيها الظلم الاجتماعي، هو من المنكر، لما يترتب عليه من أذى للآخرين، بسلب حقوقهم

الظلم الاجتماعي في السنة النبوية الشريفة: الآثار والعلاج - دراسة تحليلية - د. بشير قادري

الاجتماعية المتنوعة. فيجب إنكاره باليد على كل من تمكّن من ذلك، ولم يؤدّ إنكاره إلى مفسدة أكبر، فإذا عجز عن التغيير باليد، فإنه ينتقل إلى الإنكار باللسان، فيذكر العاصي المتجاوز لحدود الله - ويدخل فيها الظالم لغيره كيفما كان نوع الظلم - فيخوّفه من عقاب الله، على الوجه الذي يراه مناسباً لطبيعة هذا التجاوز وطبيعة صاحبها. فقد يكون التلميح كافياً - أحياناً - في هذا الباب، كما كان النبي ﷺ يقول: (ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا؟) وقد يقتضي المقام التصريح والتعنيف. وإن عجز القائم بالإنكار عن إبداء نكيره فعلاً وقولاً، فلا أقل من إنكار المنكر بالقلب، وهذه هي المرتبة الثالثة، وهي واجبة على كل أحد، ولا يُعذر شخص بتركها؛ لأنها مسألة قلبية لا يُتصوّر الإكراه على تركها. وإذا ضيعت الأمة هذا الواجب بالكلية، وأهملت العمل به، عمت المنكرات، وشاع الفساد والظلم في المجتمع.

رابعاً/ النتائج والتوصيات:

1- النتائج:

ورد في الأحاديث التي تناولت الظلم عموماً والاجتماعي على الخصوص، معالم عقديّة بالغة الأهمية منها: أن الظلم في الدنيا ظلمات في الآخرة، وما يلحق الظالم من عقوبات ربانية في الدنيا والآخرة، كرفع دعوة المظلوم إلى الله مباشرة، ومخاصمة الله للظالم، والأخذ من حسناته وإعطائها لمن ظلمهم، وطرح سيئاتهم عليه وإدخاله النار، كما في حالة المفلس الذي ارتكب كل أنواع الظلم الاجتماعي، وتحريم الجنة على الظالم، وإدخاله النار.

ب- في مجال محاربة الظلم أعطت السنة النبوية أهمية بالغة للتوحيد للخروج من الشرك - الظلم العظيم - الذي هو المدخل والمفتاح للأنواع الأخرى للظلم، وإلا فما يمنع من أسأ إلى ربه بالظلم العظيم من خلال الشرك، وظلمه لنفسه التي بين جنبيه بالمعاصي، أن يظلم غيره بقهرهم، وأكل أموالهم، والاعتداء على أعراضهم، وأكل حقوقهم، وحتى سفك دمائهم؟ فمن عرف ربه خافه واتقاه، وأحسن إلى خلقه ابتغاء رضی مولاه، ومن لم يعرف ربه تجرأ عليه وعصاه وأساء إلى خلقه.

ج - تعرضت السنة المطهرة لمجموعة من أنواع الظلم الاجتماعي من باب التعريف بها، والتحذير من الوقوع فيها، كالمطالبة في تسديد الدين، وعدم دفع أجر العامل، وإعانة الظالم بدلاً من إيقافه عن ظلمه، وعدم العدل بين الزوجات، وتفضيل أحد الأبناء بالعطية... الخ.

د - ومن أجل القضاء على الظلم عموماً والاجتماعي على الخصوص من جذوره أوكت السنة المطهرة أهمية كبرى للتنشئة الاجتماعية من خلال إصلاح العقيدة، وغرس القيم الموجهة للسلوك

الإيجابي الصالح، كقيم العدل والقسط، واجتناب الظلم، فهو ظلمات غدا يوم القيامة، بالتنشئة المسجدية، المكان الذي كان يلتقي فيه النبي ﷺ بالصحابة، ومن خلاله تتم عملية التوجيه، لتحسين الأسرة وحمايتها من الظلم، بممارسة العدل والإحسان على مستواها، لتقوم بدورها، في عملية التنشئة الاجتماعية على قيم العدل والإنصاف، والمحبة، وحسن المعاملة والإيثار، فتسهم في استقرار المجتمع بدلا من اهتزازه وزعزعة استقراره.

2/ التوصيات:

إن موضوع الظلم الاجتماعي، يؤثر سلبا على استقرار المجتمع وديمومته وتطوره، وهو ليس الموضوع الوحيد الذي عاجلته السنة المطهرة من خلال التنشئة المسجدية، بل كل ما يساعد المسلم على القيام بوظيفة العبادة والاستخلاف في الأرض على الوجه الأكمل، ويحقق فلاحه في الآخرة، إلا وعاجلته التنشئة الاجتماعية المسجدية النبوية؛ وتزداد حاجة المسلمين اليوم إلى التنشئة الاجتماعية المسجدية أكثر. بسبب ظروف العولمة الغربية، والغزو الثقافي والفكري. كصمام للوقاية والأمان، شريطة أن يقدم كل واحد ما عليه من الواجبات نحو المسجد، من الجهة الوصية على المسجد، والأئمة، ورواد المسجد.

أ - فالجهة الوصية من مهامها نحو المسجد التكفل به ماديا: في بنائه، وتجهيزه، وإعداد الأئمة الأكفأ لتأطيره كما ونوعا، وتوفير ما يحتاج إليه في جميع المجالات، حتى يؤدي دوره في بناء الإنسان المسلم المتوازن بدون إفراط ولا تفريط.

ب - وأما دور الأئمة، وهم المبلغون عن الله ورسوله، ورث النبوة، فإن دورهم يتعاضم أكثر بما يقومون به، في عملية بناء الإنسان، مسلحين بالتكوين الجيد، والأخلاق الفاضلة، للتأسي بهم، وإخلاصهم النية لله في القول والفعل، وبذل الجهد والتضحية، من أجل خدمة الدين. ج - أما الدور والواجب المنوط برواد المساجد هو أن يتفقهوا في الدين ويعملوا به (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)⁴⁵.

الحواشي والإحالات

1. أحمد الفيومي: قاموس اللغة. كتاب المصباح المنير. دون دار النشر، دون تاريخ، ص. 146.
2. محمد ابن منظور: لسان العرب، ط 1، بيروت، دار صادر، 2000، ص. 373.
3. الراغب الأصبهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: نديم مرعشلي، دار الكاتب العربي، 1972 ص. 326.
4. علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، 2002، ص. 186.

5. بتاريخ 3/4/2018 الساعة 9.20 صباحا. www.almaany.com. قاموس المعاني.
6. وهبة الزحيلي، أخلاق المسلم، دمشق، دار الفكر، 2002، ص. 43.
7. بتاريخ 3/4/2018 الساعة 9.37 صباحا. saaid.net/arabic/98.htm .
8. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، عنى بترتيبه السيد محمود خاطر، دط، دت، ص. 317.
- أخرجه مسلم في صحيحه عن جرير بن عبد الله، باب معرفة الركعتين اللتين كانتا، ج4، ص. 2059، رقم الحديث. 1017. 9.
10. مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص71_73 بتصرف
11. المائدة: 72.
12. أخرجه الحاكم في المستدرک، ج4/ص620، رقم الحديث 8717؛ وأخرجه أحمد في مسنده رقم الحديث 25449، وفي كتاب/ التبويب الموضوعي للأحاديث، باب/ الشرك والعرافة والكهانة والتنجيم والسحر، ج1، ص. 1144. وغيرهم، وصححه العراقي.
13. مجموع الفتاوى لابن تيمية، ط3، تحقيق أنور الباز. عامر الجزائر، ج7، دار الوفاء، 1426هـ. 2005م، ص. 78.
14. عبدالله أحمد اليوسف: الظلم الاجتماعي في القرآن الكريم، المملكة العربية السعودية، دون ذكر دار الطباعة، 2011، ص. 12.
15. قاموس المعاني الجامع: www.almaany.com
16. معن خليل العمر، معجم علم الاجتماع المعاصر، الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2000، ص ص. 388. 389.
17. شبيه ذو الفقار زغيب، نظريات في تشكيل اتجاهات الرأي العام، ط1، القاهرة وبيروت، الدار المصرية اللبنانية، 2004، ص. 23.
18. ورد الحديث في كتاب " مسند الصحابة في الكتب التسعة، باب مسند عبد الرحمن بن صخر (أبي هريرة)، ج3، ص. 39، رقم الحديث في صحيح البخاري. 2317.
19. ورد الحديث في كتاب السلسلة الصحيحة للألباني، الباب/ أول كتاب، ج2، ص. 395. وله شاهد، حسن، رقمه في السلسلة 767. (محمد ناصر الدين الألباني: السلسلة الصحيحة، 7 أجزاء، مكتبة المعارف، الرياض)
20. أخرجه مسلم وغيره عن جابر بن عبد الله، رقم الحديث 2578، الكتاب صحيح مسلم، الباب/ 54. باب معرفة الركعتين اللتين كان، ج4، ص. 1996. (الكتاب صحيح مسلم موافق لترقيم عبد الباقي)
21. أخرجه الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري " رضي الله عنه " الباب/ الجزء الثامن عشر، ص. 377. (مسند أحمد بن حنبل، ط2، عدد الأجزاء 50، تحقيق / شعيب الأرنؤاط وآخرون، الناشر مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 1999م).
22. أخرجه الشيخان عن عائشة رضي الله عنها، وغيرهم، ورد في كتاب الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، الباب / أفراد مسلم، ج4، ص. 170. (الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، ط2، تأليف / محمد بن فتوح الحميدي، تحقيق/ د. علي حسين البواب، 4 أجزاء، دار النشر/ دار بن حزم، بيروت، 1423هـ. 2002م)
23. مختصر سيرة ابن هشام (السيرة النبوية) ط2، إعداد محمد عفيف الزعبي، مراجعة عبد الحميد الأحذب، لبنان، بيروت، دار النفائس، 1979، ص ص. 106. 107.

24. جزء من حديث ورد في كتاب / مسند الصحابة في الكتب التسعة، باب/ مسند عبد الرحمان بن صخر عن أبي هريرة، ج5، ص. 18. وغير ذلك من المصادر. رقم الحديث في مسند الإمام أحمد 10260
25. أخرجه الشيخان عن أبي هريرة، رقم الحديث في كتاب الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم 2767، في باب/ أفراد مسلم، ج3، ص. 244. وغيرهم.
26. أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، رقم الحديث 5842، في باب/ من لا تلزمه الجمعة، ج3، ص. 184، وأخرجه أيضا الدارقطني، وغيرهما، وفي سنده ضعف والعمل عليه عند جماهير المسلمين سلفا وخلفا.
27. أخرجه الإمام أحمد في مسنده، رقم الحديث 2033، ج3، ص. 475. (مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق / شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط2، عدد الأجزاء 50، الناشر / مؤسسة الرسالة) وأخرجه أيضا الإمام مالك في الموطأ رواية محمد بن الحسن، وغيرهما.
28. أخرجه الشيخان وغيرهما، رقم الحديث 129 بالبخاري - طوق النجاة، باب/ من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن، ج1، ص. 38.
29. أخرجه الشيخان في صحيحهما، وغيرهما، عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه ، الجمع بين الصحيحين، باب أفراد مسلم، الجزء 1، ص. 157.
- الكتاب : الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، عدد الأجزاء 4، ط2، محمد بن فتوح الحميدي، تحقيق د/ علي حسين البواب، بيروت، دار بن حزم ، 1423هـ - 2002م.
30. ورد في عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، باب العدل بين النساء، ج29، ص. 486. كما أخرجه أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه، في باب العدل بين النساء، ج2، أخرجه الترمذي في "الجامع" بنحوه وغيرهم في أكثر من 200 موضع في المصادر المختلفة..
31. حديث صحيح، أخرجه الشيخان عن النعمان بن بشير، رقمه في صحيح البخاري طوق النجاة 2586 باب / من انتظر حتى تدفن، ج3، ص. 157.
- وفي صحيح مسلم عبد الباقي، باب / كراهية تفضيل بعض الأولاد في الهبة، ج3، ص. 1241، وغيرهم.
32. أخرجه الترمذي في سننه، عن عائشة رضي الله عنها رقم الحديث 3895، باب فضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، ج5، ص. 709. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، الكتاب الأول، ج1، ص. 575. رقمه 1174. السلسلة الصحيحة للألباني سبع اجزاء، نشر مكتبة المعارف، الرياض).
33. رقم الحديث في صحيح البخاري - طوق النجاة 67، باب العلم قبل القول والعمل، ج1، ص. 24.
34. أخرجه البيهقي في شعب الإيثار (الرقم 5859) والطبراني في الأوسط (2 / 1/65) والحكم (ج 4 / 153) من حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وهو مخرج في الصحيحة (الرقم 2609).
35. أخرجه البخاري عن خولة الأنصارية، رقم الحديث 3118، كتاب صحيح البخاري - طوق النجاة، باب / من انتظر حتى تدفن، ج4، ص. 85.
36. أخرجه الخمسة عن أبي هريرة وحسنه الترمذي، وصححه ابن حبان، في كتاب/ بلوغ المرام من أدلة الأحكام رقمه 1396، باب/ العقيقة، ج1، ص. 550.
37. أخرجه مسلم في صحيحه عن عدي بن عميرة الكندي، رقم الحديث 1833، كتاب صحيح مسلم - عبد الباقي،

- باب / معرفة الركعتين اللتين كان، ج3، ص.1465.
38. أخرجه مسلم عن أبي هريرة ، رقم الحديث 102، كتاب صحيح مسلم - عبد الباقي، باب / 54 باب معرفة الركعتين اللتين كان، ج1، ص. 99.
39. ورد في صحيح مسلم - عبد الباقي، عن أبي هريرة رضي الله عنه، رقم الحديث 2581، بباب معرفة الركعتين، ج4، ص. 1997. وفي رياض الصالحين، تحقيق الفحل، باب تحريم الظلم، ج1، ص. 169. وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط تحت رقم 2858.
40. متفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه، رقم الحديث 2287، في كتاب صحيح البخاري - طوق النجاة، الباب / من انتظر حتى تدفن، ج3، ص. 94. (الجامع الصحيح للبخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422 هـ)
41. أخرجه مالك بن أنس في الموطأ عن إياس بن ثعلبة، رقم الحديث 1387.
42. أخرجه البخاري في الصحيح عن بشر بن مرحوم، والبيهقي في السنن الكبرى عن أبي هريرة، وغيرهما، رقم الحديث في سنن البيهقي 11376، الباب / 125 - باب / تحريم بيع الحر، ج6، ص. 14. (السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي لابن التركمان، ط1، عشرة أجزاء، الناشر / مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الهند)
43. حديث حسن رقمه 2340 في كتاب مسند الصحابة في الكتب التسعة، باب / مسند عبادة بن الصامت، ج38، ص. 78. ورواه ابن ماجة والدارقطني عن أبي سعيد الخدري، وغيرهم.
44. رواه أكثر من صحابي منهم أبو سعيد الخدري، رقمه 1819 في كتاب الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، باب أفراد مسلم، ج2، ص. 353. وغيرهم.
45. أخرجه الشيخان عن معاوية رضي الله عنه، ورقم الحديث 71 في كتاب صحيح البخاري - طوق النجاة، باب / من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ج1، ص. 25.



**Social Injustice in the traditions
of the Prophet Mohamed (S.A. W)
An analytical study for its effects and remedies**

By: Dr. Bachir Gadra

Associate PR at the University of Batna1



Abstract:

The problematic of this article is related closely to what our societies over the Muslim Ummah is suffering from.

The main Issues in this article is the destructive outcomes of the social injustice in all aspects of our societies,

I choose to trait the subject through the noble Sunnah of the prophet S.W.because it is the second source of the Islamic thought and it is strongly authentic.

The study came in three axes: conceptual framework: addressing the concepts of the basic vocabulary of the study

The second axis reviewed the effects of social injustice in the Prophetic Sunnah.

Then the third axis, how the Sunnah addressed social injustice, through the Medina script, and the socialization of the mosque: with its characteristics, and its strength of values

And finally the findings and recommendations.

Key words: Social injustice, the Prophetic Sunnah, Effects of social injustice, Socialization of the mosque.



مناهج البحث السوسولوجي وطرق استخدامها

بقلم

د. عواطف عطيل موالدي (*)



ملخص

إن التعرف على أهم مناهج البحث السوسولوجي، وطرق استخدامها بما يتواءم وموضوع الدراسة، هو الهدف الأساسي من إعداد هذه الورقة، وجاءت الرغبة في معالجة الموضوع، نتيجة ضعف التحكم المنهجي للطلبة، في استخدام المناهج المختلفة في علم الاجتماع، وعدم قدرة العديد منهم، على اختيار ما يناسب أو يتماشى وطبيعة موضوع دراساتهم، ناهيك عن الخلط الكبير، بين المناهج والطرق العلمية في البحث، وللاعتبارات السالفة الذكر، تحاول الباحثة توضيح بعض المسائل المنهجية، المتعلقة باختيار المنهج المناسب وطريقة استخدامه بالأسلوب الصحيح.

الكلمات المفتاحية: البحث العلمي، المنهج العلمي، المنهج التاريخي، المنهج المقارن، المنهج الوصفي، منهج دراسة الحالة، منهج تحليل المضمون، المنهج الإحصائي.

المقدمة

يمثل البحث العلمي، أساس تقدم ورقي المجتمعات الإنسانية، وهو لذلك سمة مميزة لتلك المتقدمة منها، فالمجتمعات التي يتزايد فيها عدد العلماء والباحثين، ومراكز البحوث العلمية، ويتزايد تباعا الإنفاق عليها، هي دون شك، مجتمعات متفوقة وناجحة، وتدرك حق الدراية، أن فهم ومعالجة المشكلات، مهما كان نوعها، لا ينبني على التكهنات أو التخمين أو مجرد الظن، وإنما يكون وفق أساليب ومناهج علمية، تتناسب وطبيعة المشكلات أو الصعوبات التي تواجهها. لاسيما المشكلات الاجتماعية، التي تتسم بالتعقيد، وتداخل العوامل والظروف، المفضية إلى ظهورها وانتشارها. وعليه، تتعدد وتنوع مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، فمناهج البحث في

(*) أستاذة محاضرة "أ" بقسم علم الاجتماع - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الشاذلي بن جديد الطارف، وعضو مخبر التنمية والتحول الكبرى في المجتمع الجزائري - جامعة باجي مختار عنابة. awatefatil@gmail.com
تاريخ الإرسال: 2018/03/24 تاريخ القبول: 2018/07/06

الأنثروبولوجيا، ليست هي مناهج البحث في علم النفس، وأن مناهج الأخيرة، تختلف تماما عن مناهج البحث في علم الاجتماع، غير أن هذا الاختلاف، لا يمنع التكامل المنهجي فيما بينها.

وبحكم انتماء الباحثة إلى الحقل السوسولوجي، فقد أرادت تناول أهم أنواع المناهج، ضمن هذا الحقل العلمي، وكذا طرق استخدامها، طالما أن موضوعات البحث في علم الاجتماع، تفرض استخدام مناهج معينة، تتواءم وطبيعتها. وقد نبعت الرغبة في معالجة هذا الموضوع، من الخبرة المتواضعة للباحثة، في مجال تأطير ومناقشة رسائل التخرج، وبناءً على الملاحظات المتكررة، حول اتجاهات الطلبة نحو استخدام نوع معين من المناهج، لمختلف الموضوعات المراد دراستها، إضافة إلى ذلك، جهلهم طريقة استخدامها، إذ يكتفون بتعريفها فحسب، وينصرفون إلى تطبيق التقنيات العلمية الشائعة، كالإستبيان والمقابلة، خارج المنهج المستخدم.

وتأسيسا على ما سبق ذكره، سوف يتم عرض أهم أنواع مناهج البحث في علم الاجتماع، بما يناسبها من موضوعات، مع تحديد طريقة استخدام كل منهج منها بشكل مستقل، حتى يتسنى للطلاب التعرف على المناهج المناسبة لموضوع بحثه، وأن تتضح لديه طريقة استخدامها، ومن ثم، تنقش الضبابية، ويزول اللبس والغموض، حول ما يتعلق بأنواع المناهج في البحوث السوسولوجية، وطرائق تطبيقها.

أولاً: تحديد المفاهيم

بادئ ذي بدء، وتحريا للدقة في عرض المفاهيم الأساسية، ضمن هذه الورقة، يكون من الضرورة تعريف مفهوم البحث العلمي في المحل الأول، ثم تعريف المنهج العلمي، طالما أن الأخير، يعد ركيزة البحث العلمي، وهو الذي نفرق من خلاله، بين المعرفة العامة والمعرفة العلمية، وأن البحث العلمي يعتمد أساسا على المنهج العلمي، الذي يمثل أداة له، لتحقيق الأهداف العلمية المرجوة منه، وهي التوصل إلى الحقائق العلمية الدقيقة، ناهيك عن استحالة تطبيق أي منهج علمي، واستخدامه خارج إطار البحث العلمي.

1- تعريف البحث العلمي: يتكون مفهوم البحث العلمي من كلمتين هما: بحث وعلمي. فالبحث هو مصدر الفعل الماضي "بحث"، ومعناه: طلب، فتش، تقصي، تتبع، تحرى، سأل، حاول، اكتشف. وبهذا يكون معنى البحث لغويا: هو الطلب والتفتيش، وتقصي الحقيقة أو أمر من الأمور. أما علمي فهي كلمة منسوبة إلى العلم، والعلم يعني المعرفة والدراسة، وإدراك الحقائق، والعلم يعني الإحاطة والإلمام بالحقائق، وكل ما يتصل بها¹.

واستنادا إلى هذا التحليل، فإن البحث العلمي يعني: "التقصي المنظم، بإتباع أساليب ومناهج علمية محددة، للحقائق العلمية، بقصد التأكد من صحتها وتعديلها أو إضافة الجديد لها"². كما يعرف بأنه: "نشاط علمي منظم، وطريقة في التفكير، وأسلوب للنظر في الوقائع، يسعى إلى كشف الحقائق، معتمدا على مناهج موضوعية من أجل معرفة الارتباط بين هذه الحقائق، ثم استخلاص المبادئ العامة والقوانين العامة، أو القوانين التفسيرية"³. ويعرف أيضا بأنه: "وسيلة للاستعلام والاستقصاء المنظم والدقيق، الذي يقوم به الباحث، بغرض اكتشاف معلومات أو علاقات جديدة... على أن يتبع في هذا الفحص والاستعلام الدقيق، خطوات منهج البحث العلمي واختيار الطريقة... للبحث وجمع البيانات"⁴. يتضح من خلال هذه التعريفات أن البحث العلمي، هو الأسلوب الموضوعي والطريقة العلمية، التي تمكن الباحث من الوصول إلى المعرفة العلمية، التي لا تستغني عن استخدام المنهج العلمي في ذلك، بل إن إتباع المنهج العلمي، من يضفي على البحث صفة العلمية والدقة والموضوعية.

2- تعريف المنهج: يعرف مصطلح الصالح المنهج Méthode في قاموسه مصطلحات العلوم الاجتماعية بأنه: "نمط من التفكير، يستخدم في البحث والتحقيق"⁵. وأنه كذلك: "طريقة في التوجيه، لتنفيذ خطوة في الإجراءات"⁶. فيما يعرفه **علي عبد الرازق جليبي** بأنه: "عبارة عن أسلوب أو تنظيم أو استراتيجية أو خطة عامة، تعتمد على مجموعة من الأسس والقواعد والخطوات، يستفاد منها، في تحقيق أهداف البحث أو العمل العلمي"⁷. أما **عبد الناصر جندي** يعرفه بأنه: "عبارة عن تلك الطريقة العلمية، التي ينتهجها أي دارس أو باحث، في دراسته وتحليله لظاهرة معينة، أو لمعالجته لمشكلة معينة، وفق خطوات بحث محددة، من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية، بشأن موضوع الدراسة والتحليل"⁸. ولذلك، يرتبط أي عمل بحثي، ضمن أي تخصص علمي، باستخدام المنهج العلمي، أو المناهج، التي من خلالها يتمكن الباحث، من الكشف عن الحقائق، أو الثبوت منها وتأكيدهما.

ثانيا: نشأة وتطور استخدام المنهج العلمي

تختص العلوم بمناهج بحث، تتواءم وطبيعة موضوعاتها، حيث تفيد أنواع منها، أكثر من غيرها، في دراسة الموضوعات التي تندرج ضمن حقولها، وأن معرفة بداية استخدام هذه المناهج وتطورها، يرتبط ببداية العلم الذي يستخدمها. فبالبحث عن نشأة المناهج، وتطور استخدامها في علم الاجتماع، يقودنا إلى نشأة العلم نفسه، وذلك بالرجوع إلى الآباء المؤسسين له، وإن كانت مسألة التأسيس هذه، محل خلاف بين العديد من علماء الاجتماع، على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم

ومجتمعاتهم التي ينتمون إليها، فيرجع الكثيرون نشأته إلى الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت A.Comte فيما يرجعه آخرون إلى الفيلسوف الإيطالي جيو فاني باتيستا فيكو Giovanni B.Vico ويذهب البعض الآخر أن كارل ماركس K.Marx هو صاحب الفضل في إقامة علم الاجتماع، على أساس علمي حقيقي. غير أن المتتبع لتاريخ ظهور الفكر الاجتماعي، سوف يدرك أن العلامة العربي ابن خلدون Ibn khaldoun هو أول من أنشأ علم الاجتماع، تحت مسمى علم العمران البشري، وذلك قبل ظهور علم الاجتماع الأوروبي، بما لا يقل عن خمسة قرون، وقد حدد ابن خلدون موضوعات علمه، وصاغ نظرياته الاجتماعية حول طبائع العمران، من خلال استخدامه لمنهج وأدوات علمية، مكنته من التوصل إلى حقائق علمية موضوعية.

فقد استخدم ابن خلدون في بحثه، حول شؤون العمران البشري المنهج التاريخي، بغرض الكشف عن عوامل التطور البشري، من خلال تركيزه على مراحل نشأة الدولة، ونموها وازدهارها، ثم أفولها وزوالها. حيث وضع له قواعد تقوم على النقد والتمحيص والتحليل والتثبت من المعلومات المؤرخة أو الأخبار المنقولة، وعدم الاكتفاء بمجرد نقلها، لما قد تتضمنه، من زيف وتحريف للحقائق، فبين بذلك، أن البحث عن عوامل تشكل الظاهرة الاجتماعية، يستلزم البحث في أصولها وجذورها وبالتالي تاريخها. ولم ينفصل المنهج التاريخي لديه، عن منهج آخر لا يقل أهمية عنه، إنه المنهج المقارن، وقد طبقه ابن خلدون للكشف عن أوجه الاختلاف والتماثل بين المجتمعات بما فيها الجماعات الاجتماعية، كالمقارنة بين جماعات البدو وسكان الحواضر، وذلك استناداً إلى ملاحظاته ومشاهداته المباشرة، للوقائع والأحداث التي عايشها، من خلال أسفاره وتنقلاته، بين المغرب والمشرق العربيين، بحكم توليه لمناصب سياسية هامة في عهده.

وفي عهد النهضة الأوروبية، شهدت العلوم والفنون ومختلف صنوف المعرفة، تحررها من قبضة الكنيسة، فازدهرت الرياضيات والعلوم الطبيعية والطبية ومناهجها التجريبية، فأراد العديد من الفلاسفة الأوروبيون آنذاك، دراسة المجتمع، بالطريقة نفسها، التي تدرس بها العلوم الطبيعية، فافتضى ذلك، أن تدرس الظواهر الاجتماعية كأشياء، وتنامت هذه النظرة، خاصة مع نمو المدن الصناعية، وظهور التفاوت الطبقي، فأصبح ينظر للطبقات العاملة، على أنها طبقات دنيا، وهكذا أمكن النظر إليها وتناولها كأشياء، فالمدينة الصناعية عملت على تفتية المجتمع إلى طبقات اجتماعية، لا تدخل في علاقات متبادلة فيما بينها، كما كان الحال، في المدن الصغيرة - ما قبل الصناعة - سلفاً. وهو ما شجع على اعتبارهم أو تناولهم كموضوعات مستقلة، أو أشياء.

ولقد تجسدت هذه الفلسفة، لدى كونت في قوله "أن الطريقة التي حققت النجاح في الرياضيات

والفلك والطبيعة والكيمياء وعلم الحياة، يجب أن تسود في السياسة، وتكون أساس إنشاء العلم الوضعي للمجتمع، الذي يسمى علم الاجتماع⁹. كما وجدت الفكرة نفسها، صدى في كتابات عدد غير بقليل، من علماء الاجتماع في تلك الفترة، أهمهم كارل ماركس ثم إميل دوركايم E.Durkheim. وقد استخدم هؤلاء العلماء المنهج التاريخي والمنهج المقارن، إضافة إلى المنهج التجريبي، وكذلك تقنية الملاحظة، لكن كل بطريقة.

تتكون قواعد المنهج لدى أوجيست كونت من الملاحظة والتجربة والمقارنة والمنهج التاريخي. فالملاحظة لديه لا تقتصر على الإدراك المباشر للظاهرة أو الوصف المباشر للحوادث، وإنما تتطلب النظر إلى الحقائق الاجتماعية، على أنها موضوعات منعزلة ومنفصلة عن الباحث، للتوصل إلى نتائج أقرب إلى حقائق الأمور. أما التجربة فإنها تقوم على مقارنة ظاهرتين متماثلتين في كل شيء، ومختلفتين في حالة واحدة، ووجود مثل هذه الحالة، إنما هو بمثابة تجربة، لسهولة استنتاج أثر هذا العامل، الذي كان سببا في اختلاف الظاهرتين. في حين يستخدم كونت المنهج التاريخي للكشف عن قوانين التطور الاجتماعي، وقد أقام منهجه وفق قانونه الشهير بالحالات الثلاث، حيث تمثل اللاهوتية أولى هذه المراحل، تليها المرحلة الفلسفية، وأخيرا المرحلة الوضعية. وهو يدعي أنه "استخلصه من دراسة تاريخ الإنسانية دراسة علمية، غير أنه يعبر عن آراء فلسفية، تبعد به كثيرا عن طبائع الأمور، ولا يمكن أن تؤدي إلى الكشف العلمي"¹⁰.

فيما حدد كارل ماركس منهج البحث في علم الاجتماع، بالمنهج الجدلي الذي أخذه عن هيجل V.W.Hegel، الذي "بدأ بتطبيق المنهج الجدلي على الفكر والتفكير، وحدد بناء على هذا المنهج، تطور التفكير عن طريق الفكرة ونقيضها، ثم اختفائها بظهور فكرة جديدة، بمثابة تأليف بين الفكرة ونقيضها"¹¹. لكن ماركس قد استخدم المنهج فحسب، وعوض أن يطبقه على الأفكار، فقد طبقه على المادة، ويفسر ما تنطوي عليه، من تطور وحركة عبر التاريخ، عن طريق ما سماها الواقعية المادية ونقيضها، التي تختفي بظهور واقعة مادية جديدة، تؤلف بينها. وقد انتقد البعض اعتماد ماركس على منهج استدلالي في دراسته للمجتمع، لكن البعض الآخر قد ردوا على هذه الانتقادات، بأن ماركس قد اتبع منهجا استقرائيا كان من نتيجته، أن توصل إلى تصور المراحل المتباينة للتنظيم الاجتماعي، الذي يبدأ بمرحلة المشاعية البدائية ثم مرحلة الترف ثم مرحلة الإقطاع ثم مرحلة الرأسمالية، تليها بعد ذلك وأخيرا مرحلة الاشتراكية. هذا، واستخدم ماركس أيضا المنهج الإحصائي والمنهج التجريبي "عندما اشترك في إجراء استفتاء للعمال في فرنسا، استخدم فيه أسلوب الاستخبار، الذي استعان في تطبيقه بالصحف الفرنسية"¹².

أما دوركايم يرى أن المنهج الاستقرائي هو المناسب لدراسة موضوعات علم الاجتماع، مادام عالم الاجتماع يحاول التشبه بالعلوم التجريبية، وقد قسم دوركايم هذا المنهج إلى عدة قواعد الأولى خاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية، باعتبارها أشياء خارجة عن شعور الباحث، وذلك بتحرره من كل الأفكار السابقة، بما في ذلك الفروض، ثم المقارنة بين الظواهر الاجتماعية. والثانية خاصة بالتمفرقة بين الظواهر السليمة والمعتلة. والثالثة خاصة بتفسير الظواهر الاجتماعية، وذلك من خلال البحث عن العامل الأساسي، الذي يفضي إلى وجود الظاهرة الاجتماعية، والوظيفة التي تؤديها، كل على حدا، وقد بنى دوركايم قاعدته هذه، على تفرقة الحاسمة، بين الفرد والمجتمع، فالظاهرة الاجتماعية بالنسبة إليه، لا تنشأ من العواطف والآراء الفردية، وعليه لا يمكن تفسير الظواهر الاجتماعية بالحالات النفسية، بل بظواهر اجتماعية مثلها. ومن ثم، فإن منهج علم الاجتماع بالنسبة لدوركايم، يبدأ بالملاحظة وينته إلى التفسير.

ثالثاً: العلاقة بين طبيعة الموضوع والمنهج المستخدم

تختلف مناهج البحث العلمي، باختلاف الموضوعات أو المشكلات المراد دراستها، مما يعني أنه لا يمكن دراسة موضوعات مختلفة، بالاعتماد على منهج واحد، ذلك أن طبيعة الموضوع، هي من تحدد نوع المنهج المستخدم، فإذا كان علماء الأحياء، يستخدمون المنهج التجريبي، في دراسة الظواهر الطبيعية، فإن عالم الأثنروبولوجيا قد يعتمد على المنهج الوصفي، في دراسة نماذج الحياة الاجتماعية في المجتمعات الصغيرة، فيما يعتمد المؤرخون، على المنهج التاريخي، في تحليل الوقائع التاريخية، وهكذا.

كما ترافق المناهج، أدوات وتقنيات علمية، تسهم بدورها في جمع البيانات والمعلومات، تتواءم وموضوع البحث، فنجد أن علماء الأحياء، يستخدمون المجهر **Microscope** للتعرف على الجزيئات الدقيقة، فيما يستخدم علماء الاجتماع، تقنية الاستبيان لجمع المعلومات حول مجتمع الدراسة أو العينة. وبناء على ذلك، ندرك أن مناهج البحث متعددة ومختلفة، باختلاف الحقول العلمية التي تستخدمها، فلكل حقل علمي أو تخصص علمي، مناهجه وتقنياته وأدواته الخاصة به، والتي تتناسب وتتلاءم وطبيعة الموضوعات والمشكلات التي تندرج تحتها. فلا يمكن دراسة واقعة تاريخية ماضية، باستخدام المنهج التجريبي، ولا يمكن دراسة التمثلات الاجتماعية حول موضوع معين، باستخدام المنهج التاريخي أو المجهر مثلاً. فالموضوع والحال هذه، هو من يحدد نوع المنهج المستخدم، ومن ثم فإن عملية اختيار المنهج ليست عشوائية بالنسبة للباحث، لأن الاختيار الخاطئ، سوف يترتب عنه دون شك، نتائج خاطئة.

فالمنهج أيا كان نوعه، هو الطريقة التي يسلكها الباحث، للوصول إلى نتيجة معينة، لذلك وجب عليه، أن يختار المنهج الصحيح والمناسب لموضوع بحثه، وأن يحرص على استخدام المناهج التي ثبت نجاحها، وأن يسعى لإجادة فن استخدام الأسلوب الملائم في كل مشكلة يدرسها.

ومثلا يؤثر الموضوع في المنهج، فإن المنهج كذلك يؤثر في الموضوع، فالعلاقة بينها تأثيرية تبادلية، بحيث يؤثر ويتأثر كليهما ببعضها البعض، فالموضوعات التي نستخدم المنهج التاريخي في دراستها، وكل الأدوات التي يمكن أن تساعد على تجميع المادة الوثائقية، تسمى دراسات تاريخية، وأن التي تستخدم لبحثها المنهج المقارن، وكل الأدوات والتقنيات، التي تسمح بالمقارنة سواء الرأسية (الزمان) أو الأفقية (المكان) بين ظاهرتين أو جماعتين وغيرها، هي دراسات مقارنة..، معنى هذا، أن الموضوعات أو المشكلات محل الدراسة، تصطبغ بنوع المنهج المستخدم في بحثها، وتأخذ بذلك صفتها أو تسميتها عنه.

رابعاً: أنواع المناهج في علم الاجتماع وطرق استخدامها

يستخدم علماء الاجتماع، عددا معتبرا من المناهج العلمية، في أبحاثهم ودراساتهم، وهي تختلف عن مناهج الحقول العلمية الأخرى، لطبيعة الموضوعات التي يتناولونها، ويخوضون فيها (الظواهر الاجتماعية، العلاقات الاجتماعية..)، لكن ذلك لا يمنعهم من الاستعانة بمناهج علمية خارج تخصصهم، إن دعت الضرورة إلى ذلك. وتقسم المناهج في العلوم الاجتماعية حسب موريس أنجرس M. Angers إلى نوعين: مناهج كمية ومناهج كيفية¹³.

1- المناهج الكمية: يهدف هذا النوع إلى قياس الظاهرة موضوع الدراسة، والتي قد تكون من الطراز الترتيبي Ordinales مثل "أقل من أو أكثر من"، أو من الطراز العددي وذلك باستخدام الحساب. لذلك يستخدم المنهج الإحصائي في البحوث الاجتماعية، لغرض القياس كالتناسب والمتوسطات..، ونحن نستعين بهذا النوع من المناهج، لمعرفة تطور الظاهرة، وارتباطها بمتغير معين أو ظاهرة أخرى، كما يسمح استخدام الإحصاء في البحث السوسولوجي، بالحصول على نتائج دقيقة وموضوعية، كأن نبحت حول تطور أسعار الاستهلاك منذ عشر سنوات، أو الارتباط بين درجة التحضر ونسبة المواليد مثلاً.

2- المناهج الكيفية: يهدف هذا النوع من المناهج إلى فهم الظاهرة موضوع الدراسة، فينصب اهتمام الباحث أكثر في حصر دلالة الآراء والمواقف والتمثلات والسلوكيات الخاصة بالمبحوثين، والتي تم الحصول عليها ميدانيا، باستخدام أدوات جمع البيانات كالاستبيان أو الملاحظة وغيرها. لذلك يحرص الباحث على دراسة الحالة أو العينة الممثلة لمجتمع الدراسة، بالاستعانة بالمناهج

الكيفية. كأن نبحت حول أطوار التعلم لدى الطفل، أو التمثل الاجتماعي لمفهوم المسؤولية مثلاً. وفيما يلي، سوف يتم عرض أهم المناهج الكمية والكيفية، وأكثرها استخداماً، في الحقل السوسولوجي، مع توضيح طرائق وأساليب استخدامها.

1- المناهج الكيفية:

1-1- المنهج التاريخي Historical Method وطريقة استخدامه: إن دراسة البعد التاريخي للظاهرة الاجتماعية، ومراحل تطورها وتعقدها، لا يتم بطريقة مباشرة، كأن يستخدم الباحث مثلاً تقنية الملاحظة، وإنما يتم بطريقة غير مباشرة، لأن الباحث ببساطة، لم يكن موجوداً حال وقوعها، ولم يعايش الظروف، التي عملت على ظهورها وانتشارها، خاصة إذا تعلق الأمر بظاهرة قديمة، تعود إلى قرون خلت. ومن ثم، فإن الباحث يعتمد على السجلات والوثائق والمستندات والشواهد، التي تخص الظاهرة محل الدراسة، حتى يتسنى له إدراكها، ومعرفة أصولها وبداياتها، وكذلك مراحل تطورها أو تبدلها، والعوامل التي مهدت إلى ذلك. وهذا ما يتم في أسلوب المنهج التاريخي. وقد أثرى العديد من الباحثين والعلماء من حقول معرفية مختلفة، المنهج التاريخي بتعريفاتهم، بدءاً بـ **بابن خلدون**، والتي تنم عن ضرورته وأهميته وفضله، في فهم وإدراك الظواهر والمشكلات الاجتماعية، من حيث نشأتها وطبيعتها وتطورها. وفيما يلي عرض لأهمها:

يعرف **هيلواي تيروس H. Tiros** المنهج التاريخي بأنه: "وضع الأدلة من الوثائق والمسجلة مع بعضها بطريقة منطقية، والاعتداد على هذه الأدلة، في تكوين النتائج التي تعطينا حقائق جديدة، تقدم تعميمات سليمة عن الأحداث الماضية أو الحاضرة، أو على الدوافع والصفات والأفكار الإنسانية"¹⁴. بينما تعرفه **ليلي الصباغ** بأنه: "مجموعة الطرائق والتقنيات، التي يتبعها الباحث التاريخي، والمؤرخ للوصول إلى الحقيقة التاريخية، وإعادة بناء الماضي، بكل دقائقه وزواياه، وكم كان عليه في زمانه ومكانه، وبجميع تفاعلات الحياة فيه، وهذه الطرائق قابلة دوماً للتطور، والتكامل مع تطور مجموع المعرفة الإنسانية، وتكاملها ونهج اكتسابها"¹⁵.

وبالرجوع إلى علاقة الموضوع بالمنهج، فإن هناك بعض الموضوعات السوسولوجية، نحتاج فيها إلى استخدام المنهج التاريخي، نظراً لطبيعتها، مثل الموضوعات "الخاصة بعلم الاجتماع السياسي، بحيث يمكن الرجوع إلى الوثائق السياسية السابقة لتحليلها، أو الدراسات المتعلقة بالصحة والسكان، بحيث نرجع إلى الأرشيف الطبي والسكاني، أو دراسة تاريخ الحركات العمالية، أما دراسة الموضوعات الآنية مثل الطلاق، والنجاح المدرسي، وانحراف الأحداث، فلا تحتاج إلى هذا المنهج"¹⁶. لكن، أن يعرض الباحث تاريخية ظاهرة ما أو مؤسسة معينة ضمن بحثه، أو يقارن

مناهج البحث السوسولوجي وطرق استخدامها ————— د. عواطف عطيل مولدي

نسبة مئوية أو إحصاء، بنسب وإحصاءات أخرى قديمة، للظاهرة نفسها، فهذا لا يعني أنه قد استخدم المنهج التاريخي، بل يعد عملية يقتضيها البحث، بغرض التعرف على ظروف وعوامل نشأتها وتطورها، وبالتالي إمكانية تفسير وفهم الحالة التي عليها الآن.

إن موضوع "كروولوجيا التنمية الصحية في المجتمع الجزائري من سنة 1962 إلى 2000" هو نمط من الدراسات السوسولوجية، التي تعتمد أساسا على المنهج التاريخي، لأن الباحث سوف يقوم بتتبع مراحل التنمية الصحية خلال فترة تاريخية محددة، تقع بين سنة 1962 (فترة الاستقلال) وسنة 2000، وذلك بالإعتماد على الوثائق الوطنية والمخططات التنموية، المتعلقة بالصحة، والتي صدرت ضمن هذه الفترة التاريخية. أما موضوع "تأثير مواقع التواصل الاجتماعي على العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة - دراسة ميدانية في ولاية عنابة"، فإنه لا يتطلب استخدام المنهج التاريخي بتاتا، لأن النبذة التاريخية، التي سيوظفها الباحث حول نشأة مواقع التواصل الاجتماعي، هي من ضرورات البحث، وتكون لغرض الفهم، دون استخدام خطوات المنهج التاريخي، التي سيتم عرضها لاحقا.

1-1-1- خطوات تطبيق المنهج التاريخي: ولتطبيق المنهج التاريخي على ظاهرة اجتماعية معينة، فإنه يتعين عليه إتباع الخطوات التالية: 17

1- تحديد الظاهرة موضوع الدراسة والتحليل.

2- جمع المصادر التاريخية بشأنها، من سجلات ووثائق ومذكرات وشهود عيان وغيرها، والتي يمكن تصنيفها إلى أولية وثانوية، حيث تشمل **المصادر الأولية** الآثار والوثائق الرسمية وما تتضمنه من معاهدات وخطب ومؤتمرات...، في حين تشمل **المصادر الثانوية** على كل ما كتب أو نقل عن المصادر الأولية.

3- نقد المصادر التاريخية، وذلك بتبني طريقتين:

- **النقد الخارجي:** يتعلق بموثوقية الوثيقة، وصلتها بعصرها، ومدى انتسابها إلى صاحبها.

- **النقد الداخلي:** يتعلق بمحتوى الوثيقة، من حيث درجة الثقة بها، ودقة ما تحويه من معلومات وحقائق، ومدى ملائمة لغتها ولغة أهل عصرها، ومدى اتفاق حقائقها والأدلة المتوفرة في وثائق أخرى ذات صلة، وكذا المنهج المعتمد في كتابة الوثيقة، سواء عن طريق الملاحظة أو المعاشية، أو نقلا عن رواة.

4- عملية التركيب والتفسير التاريخي.

5- استخلاص النتائج.

1-2- المنهج المقارن Comparative Method وطريقة استخدامه: بالرغم من قدمه، واستخدامه من طرف فلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أرسطو، والفلاسفة المسلمون أهمهم ابن خلدون والفارابي، برز المنهج المقارن بقوة نهاية القرن التاسع عشر، وأصبح المنهج السائد في علم الاجتماع، بالرغم من أنه "لم يكن المنهج الوحيد"¹⁸، وهو ينطوي على استخلاص أو تجريد نتائج من تحليل المجتمعات التاريخية المختلفة، في محاولة لإيجاد قوانين التاريخ، وما حث على استخدامه، تغير حالة المجتمع الأوروبي، من الزراعي الريفي إلى الصناعي الحضري، في القرنين الثامن عشر (حدث الثورة الصناعية) وما أعقبها من تغير اجتماعي في القرن التاسع عشر. ونظرا لصعوبة إجراء التجريب المباشر، في ميدان العلوم الاجتماعية، وتحديدًا في علم الاجتماع، ولعدم إمكانية المنهج الإحصائي، تدعيم المنهج التجريبي تدعيمًا كليًا، فقد تم تدارك هذا النقص المنهجي، باستخدام المنهج المقارن الذي يعرفه إميل دوركايم بأنه: "تجريب غير مباشر، يتم خلاله الكشف عن وجود أو صدق الارتباطات السببية بينها"¹⁹. يقصد إميل دوركايم بالتجريب غير المباشر المقارنة وهي في رأيه البديل الأساسي للتجريب المباشر، والذي لا يصلح سوى للعلوم الطبيعية والتكنولوجية. والمقارنة هي "تلك العملية التي يتم من خلالها، إبراز أو تحديد أوجه الاختلاف، وأوجه الائتلاف بين شيئين متماثلين أو أكثر"²⁰ معنى هذا، أن المقارنة لا تكون بين نقيضين، وإلا نكون أمام ما يعرف بالمقابلة وليس المقارنة.

كأن يقارن الباحث بين الإستراتيجيات التربوية في المؤسسات التربوية الجزائرية والفرنسية مثلاً، أو يقارن بين نوعية الخدمات الاجتماعية، بين مؤسسات التعليم العالي في الجزائر، لكن لا يمكن مقارنة نمط تسيير مؤسسة اقتصادية منتجة بمؤسسة إدارية خدمية مثلاً، أو مقارنة نمط اقتصاد ريعي بنمط اقتصاد قائم على المعرفة.

هذا، ونشير أن المنهج المقارن قد استخدمه منظري التطور الاجتماعي، مثل: كونت وسبنسر وسوروكين وأوجبرن، والذين اهتموا بدراسة تاريخ المجتمعات وعوامل تطورها، كل من منظوره ومقارنته، فاقترن لذلك استخدام المنهج المقارن بالمنهج التاريخي، لأن تطبيق المنهج المقارن، فيما يتعلق بالحياة القديمة والمعاصرة للمجتمع الإنساني، يفرض استخدام المنهج التاريخي، الذي يمدّه بالمعطيات التاريخية التي تسمح بالمقارنة، سواء بين نظامين أو جماعتين أو ظاهرتين اجتماعيتين. فقد توصل الباحثون والعلماء إلى صياغة قوانين التطور الاجتماعي، من خلال تتبع المراحل التاريخية التي مرت بها المجتمعات الإنسانية، ومقارنتها ببعضها، مستخدمين في ذلك المنهج التاريخي والمنهج المقارن.

1-2-3- خطوات تطبيق المنهج المقارن: ويشترط في استخدام المنهج المقارن الالتزام بالخطوات التالية:

- 1- تحديد الظواهر المتماثلة وليس المتناقضة أو الظاهرة نفسها في فترات زمنية متعاقبة.
- 2- جمع المعلومات باستخدام بعض تقنيات ومصادر البحث العلمي، كالثائق والمراجع، والمقابلات والاستبيانات، وسبر الآراء وغيرها.
- 3- تحليل وتصنيف المعلومات ومقارنتها بهدف استخلاص أوجه التماثل وأوجه الاختلاف.
- 4- استخلاص النتائج في شكل مفاضلة، لأن الهدف من استخدام المنهج المقارن، هو إبراز أوجه الاختلاف وليس التماثل أو الائتلاف، لتبيان أن الظاهرة نفسها - محل الدراسة- تشهد تغيرا زمكانيا مستمرا، فالمقارنة تفيد في استخلاص جملة التطورات أو التغيرات، التي حصلت للظاهرة، كما تتيح التعرف على مدى ديناميتها أو ثباتها واستقرارها.

1-3- المنهج الوصفي Descriptive Method وطريقة استخدامه: بداية يجب التنويه، بأن المنهج الوصفي هو أكثر المناهج استخداما وشيوعا في أوساط الطلبة، إذ تكاد تعتمد كل مذكراتهم عليه، والغريب في الأمر، أن جل الموضوعات وعلى اختلاف طبيعتها، تعالج من خلاله، وهذا لسهولة تطبيقه في حقل العلوم الاجتماعية، بما فيها علم الاجتماع. ولصعوبة استخدام المنهج التجريبي في هذه العلوم، ولفهم الظاهرة الاجتماعية، ومسيرة مختلف تغيراتها وتطوراتها، فإن المنهج الوصفي يتكامل والمنهج التاريخي والمنهج المقارن وكذلك المنهج الإحصائي، ولهذا يسمى في بعض أدبيات المنهجية "بالمنهج التتابعي المقارن" ²¹، لأن الوصف أو الرصد قد يكون كيفيا، أو قد يكون رقميا أو كيميا، ويشمل البحث الوصفي رصد حالة موضوع الدراسة، سواء كانت وضعا فيزيقيا، أو خصائص مادية أو معنوية لأفراد (الرأي العام) أو مجموعات، أو نشاطا إنسانيا (العمل أو الدراسة مثلا) أو مؤسسات ومنظمات، أو حتى عمليات ضمن التفاعل الاجتماعي (كالتنافس أو التعاون أو الصراع..).

ويعرف المنهج الوصفي بأنه: "طريقة من طرق التحليل والتفسير، بشكل علمي منظم، من أجل الوصول إلى أغراض محددة، لوضعية اجتماعية أو مشكلة اجتماعية أو سكان معينين" ²². كما يعرف أيضا بأنه: "طريقة لوصف الظاهرة المدروسة، وتصويرها كيميا، عن طريق جمع معلومات مقننة عن المشكلة، وتصنيفها وتحليلها، وإخضاعها للدراسة الدقيقة" ²³. ويلجأ الباحث إلى استخدام المنهج الوصفي، حينما يكون على علم بأبعاد أو جوانب الظاهرة المراد دراستها، نظرا لوفرة المادة المعرفية حولها، وذلك من خلال الدراسات الاستطلاعية والوصفية، التي سبق وأن أجريت عنها، ولكنه

يرغب في الاستزادة العلمية حولها، مما يفيد في تحقيق فهم أفضل لها.

كأن يقوم الباحث بدراسة موضوع حول "عوامل عزوف الشباب عن العمل الزراعي"، أو "أثر العنف الزوجي على التحصيل الدراسي للتلاميذ". علماً أن الوصف عملية أساسية، في كل البحوث الاجتماعية، وقبل تحليل وتفسير المعطيات، يقوم الباحث بوصف هذه المعطيات، حيث يبين أعلى النسب المحصل عليها، وكذلك أدنى النسب، ثم يقارن بينها.

1-3-1- خطوات تطبيق المنهج الوصفي: هذا، ويمكن تحديد خطوات استخدام المنهج الوصفي، على النحو التالي:

- 1- تحديد موضوع البحث (الظاهرة أو المشكلة).
- 2- جمع البيانات والمعلومات حول موضوع البحث، سواء باستخدام تقنيات جمع البيانات كالمقابلة مثلاً، أو المصادر والمراجع العلمية ذات الصلة (بشكل مباشر أو غير مباشر).
- 3- صياغة فرضيات الدراسة أو وضع تساؤلات حول مشكلة البحث.
- 4- اختيار العينة التي ستجرى عليها الدراسة، مع توضيح نوع هذه العينة وحجمها وأسباب اختيارها.

5- تحديد التقنيات العلمية المناسبة لطبيعة موضوع البحث.

6- جمع المعلومات المطلوبة بطريقة منظمة ودقيقة.

7- عرض وتحليل وتفسير المعطيات.

8- عرض النتائج العامة للدراسة.

كما يستعان في تطبيق المنهج الوصفي، بأسلوب أخذ العينات بأنواعها، والتي يشترط أن تكون ممثلة للخصائص النوعية والجوهرية، للمجتمع الأصلي مجال الدراسة، حتى يمكن بعد ذلك تعميم النتائج المتوصل إليها، وباختلاف خصائص مجتمع الدراسة، تختلف العينات تبعاً، وعلى الباحث أن يحسن اختيار نوع العينة. وفي هذا السياق، نشير أن ثمة منهج آخر يتداخل والمنهج الوصفي بقدر كبير، ويعتمد أساساً على نوع العينة، التي تختص بأنها تعبر عن حالات، لا يمكن معها التعميم إلا في الحالات المماثلة لها، ويعرف بمنهج دراسة الحالة.

1-4- منهج دراسة الحالة Case Study وطريقة استخدامه: يعتبر منهج دراسة الحالة من

بين أقدم وأهم المناهج التي استخدمت في البحوث الاجتماعية، لوصف وتفسير الخبرات الشخصية والسلوك الاجتماعي، "إذ ترجع بداية استخدامه إلى القرن التاسع عشر أو قبله بنحو من السنوات قليل" ²⁴. وكان الانجليزي أوري أول من استخدم منهج دراسة الحالة، حين تناوله دراسة الآثار

الاجتماعية والاقتصادية، المترتبة عن استخدام الآلة، تلاه فريدريك لوبلاي وذلك عندما استعان به، في دراساته عن اقتصاديات الأسرة، كما وسع هربرت سبنسر من نطاق استخدام هذا المنهج في البحث، حتى يسهم في جمع أكبر قدر من الوثائق الإثنوغرافية، حول الإنسان البدائي، ثم دفع توماس وزنانكي في دراستهم "الفلاح البولندي" في أوروبا وأمريكا، بهذا المنهج إلى الأمام، فقدمت دراستهم هذه مثالا حيا، على استخدامهما في البحث الاجتماعي، وإمكانياته ومميزاته، في وصف الحالة موضوع الدراسة. ونشير في هذا السياق، بأن هنالك تعارض بين العلماء في اعتبار دراسة الحالة منهجا أو طريقة، لكننا نميل إلى اعتباره منهجا، لاختلاف تطبيقه عن المنهج الوصفي، من حيث عدد الحالات المدروسة، تصميم استمارته، وكذلك أسلوب تحليل معطياته، التي تتطلب تحليل كل حالة بشكل مستقل.

ويتميز هذا المنهج عن المنهج الوصفي، من حيث خصائص الحالة، التي يهدف إلى التعرف عليها، فالحالات التي تدرس باستخدام منهج دراسة الحالة، هي حالات تتميز بتفردا ونوعيتها، وأنها "حالات قليلة الانتشار ولكنها ذات أهمية في الواقع اليومي"²⁵. لذلك تتطلب التركيز عليها بمفردا، وتجميع البيانات والمعلومات المتعلقة بها، وتحليلها وتفسيرها، ومن ثم التوصل إلى نتيجة واضحة بشأنها. فدراسة الحالة إذن، تعني أن نقتطع حالة معينة، سواء كانت فردا أو أسرة أو مؤسسة اجتماعية...، ونسلط الضوء عليها، بحيث ندرسها من جميع جوانبها.

يعرف منهج دراسة الحالة بأنه: "المنهج الذي يتجه إلى جمع البيانات العلمية المتعلقة بأية وحدة، سواء كانت فردا أو مؤسسة أو نظاما اجتماعيا، وهو يقوم على أساس التعمق في دراسة مرحلة معينة من تاريخ الوحدة أو الدراسة جميع المراحل التي مرت بها، وذلك بقصد الوصول إلى تعميمات متعلقة بالوحدة المدروسة، وبغيرها من الوحدات المشابهة"²⁶. وعلى غرار المنهج الوصفي، يستعان في وصف الحالة على تقنيات جمع البيانات مثل الملاحظة، المقابلة، إضافة إلى الوثائق والسجلات المكتوبة، التي تفيد في التعرف على تاريخ الحالة.

1-4-1- خطوات استخدام منهج دراسة الحالة: ويمكن إيجاز خطوات استخدام منهج دراسة

الحالة فيما يلي:

1- اختيار الحالات التي تمثل المشكلة المدروسة، وهذه الخطوة تقتضي التركيز على حالات نموذجية أو عينات عشوائية من المشكلة (ولا تقتضي عينات أو حالات عشوائية من الحالات العامة). كما يجب أن تكون العينة كافية، وأن تقتصر على حالات قليلة ودقيقة، مما يؤدي إلى دراستها، بدقة وشمول في آن معا²⁷.

2- جمع المعلومات وتدقيقها، باستخدام تقنيات البحث العلمي، كالاستبيان والمقابلة، بالإضافة إلى المعلومات التي يمكن الحصول عليها من سجلات الأفراد، تماما كحالات أولئك المدمنين الذين يتلقون علاجاً، في مراكز علاج الإدمان على المخدرات، أو المؤسسات العقابية كالسجون وغيرها.

3- صياغة الفرضيات بشأن الحالة المدروسة، والتي تكون نتيجة للتشخيص الأولي، للعوامل التي تسبب المشكلة المدروسة.

4- تحليل وتفسير المعطيات المحصل عليها.

5- الوصول إلى نتائج بشأن الحالة المدروسة، يمكن تعميمها على الحالات المماثلة لها.

1-5- منهج تحليل المضمون Content Analysis وطريقة استخدامه: بدأ استخدام منهج تحليل المضمون، في الصحافة والإعلام أولاً، وفي العشرينات من القرن الماضي، استخدمه علماء الاجتماع عام 1926م وكان مالكوم ويلي أولهم، بدراسة عن "صحافة البلد" حيث قام بتحديد الموضوعات التي تناوّلها الصحافة، وصنفها إلى فئات معينة للتحليل، وتبع ذلك استخدام تحليل المضمون في الأدب، لدى ريكرت وسبرجون ومايلز .. وغيرهم. وفي عام 1930م لقي اهتماماً كبيراً بفضل الدراسات التي أجراها لازويل وزملاؤه، فيما يتعلق بالدعاية والرأي العام ووسائل الاتصال الجمعي.

ومن جملة التعريفات المنتجة حول تحليل المضمون، ندرج التعريف الذي وضعه بولسون عام 1952م والذي ظل هو الأهم والمعبر عن حقيقة هذا المنهج، إذ يعرفه بأنه "أسلوب أو أداة بحث، لوصف المحتوى الظاهر أو الواضح للرسالة الإعلامية، وصفاً كمياً وموضوعياً ومنظماً"²⁸.

يوضح التعريف أعلاه أن هذا النوع من المناهج - غالباً - لا يعتمد على عينات بشرية، بل إنه يعتمد على مدونة من التقارير أو الوثائق والسجلات الرسمية والمواد الإعلامية، التي تستخرج منها الاتجاهات الحقيقية المعبرة عن واقع معين، والتي يشترط أن تكون محددة زمنياً، كأن نحلل مضمون خطابات الرئيس الراحل هواري بومدين، حول مفهومه للتنمية، وذلك في الفترة ما بين (1968-1978م). كما أن الباحث "يستطيع أن يأخذ الحقائق على الطبيعة وبدون تدخل منه، بحيث يكون التحليل صادقاً ومعبراً عن شعور الأفراد ووجهات نظرهم الحقيقية"²⁹ أو بالأحرى قراءة ما بين السطور، أو ما خفي أو استبطن من أفكار، ضمن المادة الوثائقية أو الإعلامية موضوع التحليل.

فلو أردنا مثلا دراسة نوعية أفلام الكرتون التي تعرضها قناة فضائية متخصصة في برامج الأطفال لنفترض قناة 3 MBC على تنامي سلوك العنف لدى الأطفال في المجتمع الجزائري، فإنه بإمكاننا استخدام منهج تحليل المضمون، للتعرف على النوايا والأغراض المستترة التي تستهدفها القناة من جهة، ومن جهة أخرى نتعرف على مقدار مشاهد العنف الموجهة للأطفال، ومدى تأثيرها عليهم. ولتحليل المضمون وحدات، حددها العلماء بخمس تتمثل في:

1- وحدة الكلمة: الكلمة هي أصغر وحدة تستخدم في تحليل الموضوع، حيث تشير إلى معنى رمزي معين مثل: ديمقراطية، حرية، عنف...، ويقوم الباحث بوضع قوائم يسجل فيها الكلمات المتكررة، وهو في هذه الحالة يقوم بإحصاء أو تكميم ما تكرر من كلمات في المادة موضوع التحليل.

2- وحدة الموضوع: يقصد بها الوقوف على العبارات أو الأفكار، الخاصة بمسألة معينة، ويعتبر الموضوع أهم وحدات تحليل المضمون، عند دراسة الآثار الناجمة عن الاتصال وتكوين الاتجاهات.

3- وحدة الشخصية: يقصد بها تحديد نوعية وسمات الشخصية الرئيسية التي ترد في العمل الأدبي خاصة، وقد تكون هذه الشخصية خيالية أو حقيقية، مما يحتم قراءة العمل الأدبي بأكمله، حتى يمكن تصنيف الشخصيات التي وردت فيه، مثال تصنيف شخصيات رواية ذاكرة الجسد للكاتب أحلام مستغانمي.

4- وحدة المفردة: ويقصد بها وسيلة الاتصال نفسها، فقد تكون كتابا أو مقالا أو قصة أو حديثا إذاعيا أو خطابا سياسيا، وتستخدم المفردة كوحدة التحليل إذا كان هناك عدة مفردات، وكذلك يمكن تصنيف العمل الأدبي حسب نوعية موضوعاته السياسية، الاجتماعية والدعائية.

5- وحدة المساحة والزمن: وتتمثل في تقسيم المضمون تقسيمات مادية سواء بالنسبة للمواد الاتصال كأن تكون بصرية مثل الأعمدة وعدد السطور وعدد الصفحات، أو سمعية مثل عدد الدقائق التي يستغرقها بث البرنامج موضوع التحليل، أو السمعية البصرية مثل المدة الزمنية التي يستغرقها عرض الفيلم، أو مدة إذاعة برنامج تلفزيوني.

أما عن فئات تحليل المضمون فإنها تتوقف على طبيعة الموضوع ذاته، إذ ينبغي للباحث أن يفرق بين المادة والشكل، فمن ناحية المادة يسأل عادة عن: ماذا كتب؟ بالنسبة لتحليل مادة مقروءة، أو ماذا قيل؟ بالنسبة لتحليل الخطاب. وتمثل المضامين وما تشتمل عليه من قضايا ومواقف التأييد أو المعارضة أو الحياد... الخ. ومن ناحية الشكل يسأل عادة عن: كيف كتب؟ أو كيف قيل؟ ويتنوع الجانب الشكلي ويتراوح "من التوقيت أو الترتيب والألوان إلى استخدام خطوط وأنماط معينة، أو ألوان في الطباعة أو في الصور والرسوم أو في المؤثرات الصوتية أو المرئية المستخدمة

وغيرها³⁰. وهذين السؤالين يعتبران فئتين لتحليل المضمون والخطاب كذلك.

1-5-1- خطوات تطبيق منهج تحليل المضمون: يعتمد منهج تحليل المحتوى على عدد متمفصل من الخطوات المنهجية، التي ينتمي بعضها إلى المنهج العلمي العام أو البحث العلمي إجمالاً، والتي تشمل: **31**

- 1- الإحساس بالمشكلة وتحديدها.
 - 2- التحليل المبدئي.
 - 3- صياغة الفروض العلمية أو طرح التساؤلات.
 - 4- تحديد نظام العينات.
- كما يختص منهج تحليل المضمون بخطوات منهجية أخرى، تميزه عن غيره من المناهج، وتعتبر من سماته الأساسية، وهي على التوالي:

- 1- **التحليل المبدئي:** هو تحليل كيفي، يتم على عينة من الوثائق أو التقارير المتعلقة بالمشكلة المحددة سلفاً، وتعرف بالمدونة، وذلك لتحقيق عدد من الوظائف المرتبطة بإجراءات التحليل ونتائجه، والتي يمكن إيجازها فيما يلي: **32**
 - صياغة مشروع الترميز: والذي يشمل تحديد وحدات التصنيف، ووحدات التحليل، ووحدات العد والقياس.
 - استشارة الأساليب الإحصائية أو الرياضية للعد والقياس، وتحديد القيم والأصناف الخاصة بالوحدات.
 - تصميم استمارة التحليل، وجدولة الفئات والوحدات، وتقرير أساليب البيانات الكمية وعقد المقارنات.
 - صياغة إجراءات الصدق المنهجي، ووضع المعايير الخاصة بتحقيق واختبار صدق الإجراءات، وصدق النتائج، وبصفة خاصة في الدراسات الخاصة بالاستدلال أو التحليل الاستدلالي.
- 2- **ترميز بيانات التحليل:** يتم في هذه الخطوة، تحويل الرموز اللغوية للمحتوى المنشور، إلى رموز كمية قابلة للعد والقياس. وتشمل عملية ترميز البيانات ثلاثة خطوات أساسية، تتمثل فيما يلي:
 - **تصنيف المحتوى إلى فئات:** حسب أهداف الدراسة، وهذه الفئات يمكن عدّها أو قياسها مباشرة، أو عدّ الوحدات التي تشير إليها، وتسهم في تحديدها.

- **تصميم استمارة التحليل:** التي يتم بواسطتها جمع بيانات التحليل، وتسجيل الفئات، ووحدات التحليل، التي يتم عدّها أو قياسها.
- **التصنيف وتحديد الفئات:** وتهدف هذه المرحلة إلى تقسيم محتوى المدونة إلى أجزاء أو خصائص أو سمات أو أوزان مشتركة، بناء على معايير للتصنيف، يتم صياغتها مسبقاً، ويطلق على هذه الإجراءات تسمية فئات **Categories** وتعتبر هذه الفئات وحدات، يضاف إليها كل ما يتفق معها في الخصائص والسمات والأوزان.
- 3- تصميم استمارات التحليل:** يستخدم الباحث هذه الاستمارة خلال عملية الملاحظة، ورصد أو تسجيل البيانات، والوحدات التي يتم عليها العد أو القياس. وتعتبر هذه الاستمارة إطاراً متكاملًا للرموز الكمية الخاصة بكل وثيقة من مدونة وثائق التحليل لنفترض أنها **صحيفة**. وتشمل هذه الاستمارة الأقسام التالية: 33
- البيانات الأولية عن الصحيفة، مثل رقم العدد، وتاريخه، وعدد صفحاته.
- فئات التحليل.
- وحدات التحليل، وهي نفسها وحدات العد، في حالة استخدام التكرار كوسيلة للرصد والتسجيل.
- وحدات القياس، في حالة عدم الاعتماد على التكرار كوسيلة للعد والقياس، مثل قياس المساحة أو الزمن.
- ملاحظات يسجل فيها الباحث البيانات الكمية التي لا يسمح بتصميم الاستمارة بتسجيلها تسجيلًا كميًا.
- وتعتبر جداول تفرغ البيانات، جزءًا مكملًا لاستمارة التحليل، بحيث تختص الاستمارة الواحدة بوثيقة واحدة، من مدونة وثائق التحليل، وتضم بياناتها الكمية. كما تختص جداول التفرغ بمجموعة الوثائق ذات الخصائص أو السمات المشتركة، مثل الوحدة الزمنية، أو وحدات التصنيف الرئيسية أو غيرها من المعايير، التي يتم تصنيف الوثائق على أساسها تبعاً لأهداف الدراسة.
- 4- تحديد أسلوب العد والقياس:** يعتبر التصنيف الذي يضعه الباحث، لكل من فئات التحليل، ووحدات التحليل، الأساس الذي يعتمد عليه في تحديد أسلوب العد والقياس، ذلك أن التعامل والوحدات الكبيرة مثل الموضوع، يختلف عنه في التعامل والوحدات الأصغر كالجمل والكلمات، وإن كان هذا لا يمنع من استخدام تكرار النشر في الحالات كمقياس لهذه الوحدات.
- 5- جمع البيانات الكمية:** تتم هذه الخطوة على مرحلتين اثنتين:

- المرحلة الأولى: تستخدم فيها استمارة تحليل البيانات الخاصة بكل وثيقة.
- المرحلة الثانية: يتم فيها تصنيف الاستمارات إلى مجموعات طبقا لمعيار التصنيف الذي يحدده الباحث، ثم تفرغ هذه المجموعات في جداول التفرغ، الخاصة بكل تصنيف، وهذا لتسهيل استخلاص النتائج وعرضها بإحدى الطرق الإحصائية.

6- استخلاص النتائج وعرضها إحصائيا.

- 7- إجراء اختبارات الثبات والصدق: وتعتبر هذه الخطوة من الخطوات الأساسية لعملية التحليل، وتتم أثناء العمل، وبعد النتائج، وقبل التفسير، بالأسلوب الذي يتفق وكل مرحلة.
- 8- التفسير والاستدلال: وتمثل المرحلة الأخيرة، والتي يجيب فيها الباحث على كل التساؤلات المتعلقة بأهداف الدراسة.

2- المناهج الكمية:

2-1- المنهج الإحصائي Statistic Method :

الإحصاء هو "طريقة أو أسلوب رياضي في معالجة البيانات، التي يتم الحصول عليها بالعد والقياس، كما يدل المصطلح على البيانات نفسها"³⁴. ويعرف أيضا بأنه: "علم يبحث في طريقة جمع الحقائق الخاصة بالظواهر العلمية والاجتماعية، التي تتمثل في حالات أو مشاهدات متعددة، وفي كيفية تسجيل هذه الحقائق، في صورة قياسية، وتلخيصها بطريقة يسهل بها معرفة اتجاهات هذه الحقائق، وعلاقات بعضها ببعض، والقوانين التي تسير تبعها"³⁵. ولعلم الإحصاء ثلاثة أنواع أساسية:

- الإحصاء الوصفي Descriptive Statistics: يتضمن بعض المتوسطات ومقاييس النزعة المركزية.. الخ.
- الطرق الإحصائية: التي تختبر تمثيل العينات للمجتمع الأصلي، الذي سحبت منه العينة، وتحاول هذه الطرق اختبار مدى دلالة الفروق والعلاقات، بين الإحصاءات الوصفية.
- إحصاءات العلاقات Statistics of Relationships: وتهتم بقياس الارتباطات والعلاقات بين المتغيرات المختلفة.

وقد استخدم الباحثون والعلماء في حقل العلوم الاجتماعية، المنهج الإحصائي، للحد من سيطرة التفكير الفلسفي المثالي، على البحوث الاجتماعية بوجه عام، ومن ثم انتقل مجال البحث في العلوم الاجتماعية من "الطريقة الوصفية المثالية Ideal and Descriptive Method إلى الطريقة الواقعية التفسيرية والتحليلية Realistic and Perspective Method"³⁶ وقد تركزت هذه

المحاولات فعلا في بروز ما يعرف بالمدرسة السلوكية Behavioralism School والتي بدأت دراستها للسلوك السياسي والاجتماعي، في فترة العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين. وقد تعزز استخدام المنهج الإحصائي، وتجلت قيمته العلمية والعملية واضحة، في أبحاث كل من إميل دوركايم وهالبواكس Halbwaks حول ظاهرة الانتحار، كما ساهمت دراسات كل من مونير R.Maunier وروسو J.J.Rosseau في تطوير المنهج الإحصائي في ميدان العلوم الاجتماعية. ويمكن القول أن الدراسات الاجتماعية المعاصرة، لا تستغني في تحليلاتها عن المنهج الإحصائي، الذي يكسبها درجة عالية من الثقة والمصداقية والدقة العلمية.

أما عن طريقة تطبيق المنهج الإحصائي، فهي تتراوح عادة بين اثنتين، إذ "يكتف بعض الباحثين باحتساب المجاميع والنسب المئوية للجداول الإحصائية، فيما يستخدم البعض الآخر الطرق المتطورة في التحليل الإحصائي، كإيجاد قيم النزعة المركزية، قيم التشتت، قيم الارتباط والانحدار... إضافة إلى استعمال الاستنتاجات والاختبارات الإحصائية"³⁷.

ولكي يطبق الباحث المنهج الإحصائي، في ميدان البحث الاجتماعي، فإنه يتوجب عليه إتباع الخطوات الأساسية التالية:

- 1- تحديد الظاهرة الاجتماعية موضوع الدراسة.
- 2- جمع المعلومات حولها، باستخدام أدوات أو تقنيات جمع البيانات، كالاستبيان، سبر الآراء والملاحظة.. الخ.
- 3- تحديد مجتمع الدراسة ونوع العينة، سبب اختيارها وحجمها.
- 4- تفرغ البيانات المحصل عليها ميدانيا، ثم تصنيفها وتبويبها وترميزها، وذلك بتحويلها إلى لغة رقمية أو تكميمها.
- 5- التحليل الإحصائي للبيانات، باستخدام واحدة أو عدة طرق إحصائية، مثل طريقة الحزم الإحصائية SPSS.
- 6- استخلاص النتائج.

خامسا: كيف تختار المنهج المناسب لموضوع بحثك؟

بعد عرض أبرز مناهج البحث السوسولوجي، وأكثرها استخداما، خاصة فيما تعلق بالدراسات الوصفية، فإنه من البديهي أن يتساءل الطالب الآن: كيف يمكن تحويل هذه المادة النظرية المكثفة إلى تطبيق وممارسة؟

وفي ضوء ما تم عرضه، يمكن تلخيص وتبسيط عملية اختيار المنهج المناسب، بإتباع الخطوات

المنهجية التالية:

- يجب على الطالب أن يحدد موضوع بحثه بدقة (عن ماذا أبحث؟) وبالتالي أن يصيغ عنوانا واضحا، يبرز من خلاله متغيرات دراسته (المتغير المستقل أو السببي والمتغير التابع).
- يجب على الطالب أن يحدد طرحه للموضوع، هل سيبحث عن العوامل؟ هل سيبحث عن التغيرات التي طرأت على الظاهرة محل الدراسة؟ هل سيقارن بين جماعتين أو مؤسستين..؟ وهذه الطريقة سوف توجهه لاختيار المنهج المناسب والملائم لطرحه، إذ يمكن دراسة موضوع واحد، بطروحات مختلفة، فموضوع العنف مثلا، يمكن دراسته بأكثر من طرح، ومن ثم معالجته بأكثر من منهج، دون إقحام المنهج الوصفي.
- فيمكن للطالب أن يدرس ظاهرة العنف من حيث تجلياتها أو عواملها أو تاريخها أو انعكاساتها أو تظهرها ضمن وسائل الإعلام...، وكل طرح منها يتطلب منهجا خاصا.
- يجب على الطالب أن يحدد تباعا عينة بحثه، سواء أكانت بشرية (مبحوثين) أو مدونة (وثائق ومستندات) أو أفلاما وفيديوهات، وهذا بحسب الموضوع المراد دراسته، حيث يستخدم الطالب التقنيات المناسبة لذلك.

فإذا تعلق الأمر باستطلاع رأي المبحوثين أو تمثلاتهم حول موضوع معين، فإن الطالب سوف يستخدم تقنيات جمع المعلومات مثل الاستبيان والمقابلة. وإذا كان حول الإيديولوجية الخفية لبعض الخطابات الدينية أو السياسية، يتعين على الطالب أن يستخدم تحليل المضمون. وإذا تعلق الأمر بما يظهر من سلوك جمعي، فإن الطالب يستعين في ذلك بالملاحظة. وأكثر من هذا، يحدد الطرح الدقيق للموضوع، نوع العينة وبالتالي نوع الدراسة. فالطالب الذي يدرس موضوعا حول "ظاهرة التحرش الجنسي وانعكاساتها على الاستقرار المهني للعاملات" لابد أن يعتمد على منهج دراسة الحالة، لأن التحرش ليس ظاهرة منتشرة في أوساط عريضة من العاملات، بل إنها تمثل حالة لا يمكن تعميمها، إلا على مثيلاتها، ومن ثم فإن هذا النمط من الدراسات، لا يمكن معالجته ضمن دراسة ميدانية.

الخاتمة:

ونافلة القول، أن المناهج العلمية أيا كان نوعها، تمثل عماد البحوث العلمية، وأسلوبها الموضوعي الدقيق، للتوصل إلى الحقائق العلمية، وأنها تتنوع بتنوع الحقول العلمية وتتأثر وتؤثر في طبيعة الموضوعات محل الدراسة، إذ تمنحها صفتها، فالدراسات التاريخية هي تلك التي تستخدم المنهج التاريخي، في بحث وتقصي الظواهر والوقائع الماضية، وأن الدراسات الوصفية هي التي تستخدم المنهج الوصفي أو منهج دراسة الحالة، للتعرف على الظاهرة، ومن ثم فهمها وتفسيرها..

وهكذا. ويظل استخدام أي نوع من مناهج البحث، لاسيما في علم الاجتماع، مرتبطا بجملة من الإجراءات والخطوات المنهجية، التي تفيدها في تطبيق المنهج بالأسلوب الصحيح، فاختيار المنهج المناسب هو الخطوة الأولى لنجاح مشروع البحث، وأن التحكم في استخدامه، هو - دون شك - نجاح الباحث في معالجة موضوع بحثه وسبر أغواره، وبالتالي التوصل إلى نتائج صحيحة، موضوعية، ودقيقة حوله.

- الحواشي والإحالات

- 1 عمار بوحوش ومحمد محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، 2001، ص ص 11-12.
- 2 غازي حسين عناية، مناهج البحث، مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية، 1984، ص 75.
- 3 حسين أحمد رشوان، العلم والبحث العلمي: دراسة في مناهج العلوم، المكتب الجامعي الحديث- الإسكندرية، 1982، ص ص 25-26.
- 4 عمار عوابدي، مناهج البحث العلمي وتطبيقاتها في مجال العلوم القانونية والإدارية، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، 1987، ص ص 18-19.
- 5 مصلح الصالح، الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية (انجليزي-عربي)، دار عالم الكتب- الرياض، ط 1، 1999، ص 335.
- 6 المرجع السابق.
- 7 علي عبد الرازق جلبي وآخرون، البحث العلمي الاجتماعي (لغته، ومدخله ومناهجه وطرائقه)، دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية، 2003، ص 15.
- 8 عبد الناصر جندي، تقنيات ومناهج البحث في العلوم السياسية والاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، 2005، ص 14.
- 9 علي عبد الرازق جلبي وآخرون، مرجع سابق، ص 72.
- 10 المرجع السابق، ص 76.
- 11 المرجع السابق.
- 12 المرجع السابق، ص 77.
- 13 موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية (تدريبات علمية)، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر- الجزائر، ط 2 منقحة، 2010، ص 100.
- 14 عبد الناصر جندي، مرجع سابق، ص 157.
- 15 ليلى الصباغ، دراسة في منهجية البحث التاريخي، مطبعة خالد بن الوليد- دمشق، 1979، ص 3.
- 16 ناصر قاسمي، التحليل السوسولوجي (نماذج تطبيقية)، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، 2017، ص 133.
- 17 غازي فيصل، منهجيات وطرق البحث في علم السياسة، كلية العلوم السياسية- جامعة بغداد، 1990، ص ص 21-22.
- 18 علي عبد الرازق جلبي وآخرون، مرجع سابق، ص 144.
- 19 غازي فيصل، مرجع سابق، ص ص 27-28.
- 20 عبد الناصر جندي، مرجع سابق، ص 168.
- 21 المرجع السابق، ص 199.

- 22 عمار بوحوش ومحمد محمود الذنبيات، مرجع سابق، ص ص 139-140.
23 المرجع السابق، ص 140.
24 علي عبد الرازق جلبي وآخرون، مرجع سابق، ص 216.
25 ناصر قاسمي، مرجع سابق، ص 136.
26 عبد الباسط حسن، أصول البحث الاجتماعي، مطبعة لجنة البيان العربية-الإسعاعيلية، 1963، ص 329.
27 عمار بوحوش ومحمد محمود الذنبيات، مرجع سابق، ص 131.
28 عبد الغفار رشاد القصيبي، مناهج البحث في علم السياسة، منشورات جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- القاهرة، 2004، ص 143.
29 عمار بوحوش ومحمد محمود الذنبيات، مرجع سابق، ص 152.
30 عبد الغفار القصيبي، مرجع سابق، ص ص 156-157.
31 سلاطية بلقاسم وحسان الجيلاني، مدخل لمناهج البحوث الاجتماعية، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، 2014، ص 78.
32 المرجع السابق، ص 79.
33 المرجع السابق، ص 82.
34 مصلح الصالح، مرجع سابق، ص 526.
35 أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (انجليزي-فرنسي-عربي)، مكتبة لبنان- بيروت، 1986، ص 409.
36 عبد الناصر جندي، مرجع سابق، ص ص 210-211.
37 إحسان محمد الحسن، مناهج البحث الاجتماعي، دار وائل للنشر- عمان، ط 1، 2005، ص 285.

Methods of Sociology Research and Its Practices

By: Dr: Awatef Atil-Lemoualdi

Faculty of Social and Humane Sciences/ Chadli Ben djedid University - Tarf



Abstract:

The main objective of this paper is to be acquainted with the methods of sociology research and its practices, according to the subject matter. The desire for this topic came out of the weakness of students, in that they don't know which method is appropriate to their researches, and even they ignore how to apply these methods. Besides, there is another problem, the students don't distinguish between the methods and the ways of research. So I want to clarify, at least, some of the methodological difficulties related to the choice of appropriate methods and their practices in the right way.

Key words: Scientific research, Scientific method, Historical Method, Comparative Method, Descriptive Method, Case Study, Content Analysis, Statistic Method.



إعلان " موت الإله " بين قراءتي مارتن بابر وجبرئيل مارسيل

بقلم

أ. خميسة العايب (*)



ملخص

الإلحاد عند مارسيل أو كما يسميه بالرفض ليس هو آخر ما تتوصل إليه التجربة، بل إن الشعور بالافتقار هو العائق الأكبر أمام مواصلة الطريق نحو الإيمان. وليس وجود الشر في العالم أو المعاناة مبررا لإعلان موت الله أو القول بتخفيه واحتجابه كما يقول مارتن بابر، لأن العلة هي الهوى الشخصي، إن الرفض على الطريق مثل المؤمن السالك دوما نحو النور بليانه ينير الطريق لمن لا يزالون وراءه، لأن طريق الإيمان شاق وملء بالعثرات وتنمو فيه العقبات مثلما تنمو الأشجار في الغابات العجيبة كما يقول مارسيل وهذا المؤمن هو الذي بنوره يطبق ما يريده مارسيل أن يكون عليه المؤمن كمبدأ وهو " الله يحيا من خلالي لأجلك " كما يدعو إلى ذلك في محاضراته باليابان حينها تناول مسألة العلاقة بين فلسفة الدين والأديان القائمة.

الكلمات المفتاحية: موت الإله، كسوف الإله، حضور الإله الإلحاد، الرفض، الإيمان.

مقدمة

تتفق قراءات إعلان " موت الله " النيتشوي حول استبعاد المعنى الحقيقي للموت والمرتبط بيولوجيا بالتوقف التام عن القيام بالوظائف الحيوية، فهذه الأخيرة مشروطة بالجسد وهو عند أرسطو ليس إلا مجمل الشروط التي تجعل الملكة التي تمارس وظيفة الحياة وهي الروح كصورة قادرة على القيام بوظيفتها فبمجرد أن تغادر الجسد أي تتوقف عن تحريكه، يتحول إلى جثة.

(*) باحثة في مرحلة الدكتوراه بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة باتنة 1.

وأستاذ مساعد "أ" بقسم العلوم الاجتماعية - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة أم البواقي.

laib.khemissa@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/06/10 تاريخ القبول: 2018/07/01

وباستبعاد الموت كموضوع للتفسير فإن ما يتبقى هو الموت كموضوع للتأويل، لأن الذي يتعرض للموت هنا هو موجوداً أبدياً منزهاً عن الجسد القابل للتهدم والزوال، فيصير الموت كناية ولا يقبل إلا بمعناه المجازي. وفي المجاز يطلق لفظ ميت على مدينة لا نشاط فيها أو على خطاب بارد فقد نار الحياة أو على مياه راكدة، كما يطلق لفظ ميت أيضاً حسب أحد أعلام الرواقية على كل تغير، فكل تغير موت كذلك التغيرات في مراحل الحياة من الطفولة إلى المراهقة والشباب ثم الشيخوخة.

فبعد كل موت كنهاية بداية جديدة، أي هناك مرور - إن شئنا أن نتحدث هنا بلغة الإثنوغرافي الفرنسي فون غنيب van guennip * (1873 - 1957) في تحليله لطقوس الانتقال - من مرحلة حياة إلى مرحلة حياة أخرى، أو الانتقال من الحياة إلى الموت. مع ارتباط كل انتقال بمعاناة وجودية كمعيش شخصي يعرفه المنتقل، بما في ذلك الانتقال من الإلحاد إلى الإيمان أو من الإيمان إلى الإلحاد. تخص الحالة الأولى نيتشه وتخص الثانية مارتن بابر*** martin buber (1878-1965) وجبرئيل مارسيل*** Gabriel Marcel (1889-1973) على سبيل الذكر لا الحصر. ودون أن يكون المعيش الشخصي حالة ذاتية منفصلة عن وقائعية الفكر بكل ما فيها من أسباب الإيمان أو أسباب اليأس، فإن هذه الأخيرة قد تنتهي بصاحبها إلى إعلان موت الله مثلما فعل ذلك فريديك نيتشه**** Friedrich Nietzsche (1844-1900). ومن هنا نطرح الإشكالية التالية: كيف يقرأ مارتن بابر وجبرئيل مارسيل إعلان موت الإله التثوي؟

من إعلان موت الإله أو احتجاجه إلى الشهادة على حضوره

إن القول بالغياب النهائي للعناية الإلهية سيقابله مارتن بابر بالقول بالاحتجاج ويقابله جبرئيل مارسيل بالقول بالحضور الإلهي السر رغم الرفض، فاحصاً بذلك الأسباب النفسية التي تحول دون معرفة هذا الحضور. هنا تتراوح الأطروحات الثلاث بين اليأس من الحضور والتفاؤل رغم الاحتجاج مع الإيمان باستحالة الغياب الإلهي. وقبل عرض هذه الأطروحات أشير إلى أن كلمة eclipse الفرنسية المستعملة فيها، من الكلمة اللاتينية ecliptaus والكلمة الإغريقية

* فون غنيب: إثنولوجي وأخصائي في الفلكلور، فرنسي من أصول ألمانية، صنع شهرته بالخصوص كتابه عن طقوس الانتقال، يقال أن دون أعماله المنهجية ما كان للإثنولوجيا الفرنسية أن توجد.

** مارتن بابر: فيلسوف إسرائيلي تأثر بفكر هارمن كوهن في لقاء الآخر وكان له تأثيراً على فكر إيمانويل لوفيناس.

*** جبرئيل مارسيل: فيلسوف وجودي فرنسي، كاثوليكي العقيدة، كاتب درامي وناقد مسرحي، و موسيقار

**** فريديريك نيتشه: فيلسوف وشاعر وموسيقار و فقيه لغة ألماني، ساءل الكثير من مجالات الفلسفة ومعظم القيم المرتبطة بالمجتمعات الحديثة. رفض رد الأخلاق إلى قيم مطلقة ذات أصل متعالي عن الإنسان.

eclipse التي تعني الترك. وفي المجاز تعني الضياع، الفقدان أو الغياب. ويعني الفعل s'eclipser فقدان المجد أو سقوط الشهرة أو تقهقر السمعة¹. ويطلق هذا اللفظ في علم الفلك على كل كوكب منير، حينما يصير بالنسبة لنا غير مرئي جزئيا أو كلياً رغم وجوده في وضعية تسمح برؤيته وسطوع نوره لولا توسط كوكب آخر بين عين الناظر والكوكب المنير وبالتالي فإنه سواء أكان الاحتجاب تاماً أم جزئياً فإن كلمة éclipse لا تترادف انعدام مصدر النور.

1- إعلان موت الإله :

نقرا بالخصوص في كتاب "المعرفة المرحة" للفيلسوف الألماني الشهير فريدريك وهو يعلن موت الله حدثاً جديداً، ومن أكبر الأحداث التي عرفتها أوروبا المسيحية، بعد أن كانت هذه العقيدة ركيزة لكل شيء². إنها ركيزة الحياة بالمعنى الشامل لهذه الكلمة بل هي الحياة، لأن في المسيحية كل حياة خارج المسيح موت أي أن الحياة بالخطيئة الأولى، حياة لا تستحق اسمها، فالمسيح (الإله - الإنسان) تجسد ومات لأجل أن تحيي البشرية في سلام وسعادة. فلا سعادة ولا سلام ولا سكينته نفس إلا به كما يقول أوغسطين في أولى صفحات كتابه "الاعترافات". لكن فكرة أن الشعور بالسكينته يحققه الإيمان، تراجعت عند نيتشه، مثلما يكتب ذلك في مراسلته لأخته، فلم يعد المسيح هو المركز لأن المركز قد انمحي فتبعثر نظام كل ما حوله. فبغيب مصدر النور كل شيء صار معتما ويسقوط القاعدة كل ما أنبنى عليها تهدم. وحينما يكون هذا المركز وهذا النور، أو هذه القاعدة هي الله فان العتمة تصير رهيبه والانهار يكون مرعباً، إنه انهار العوالم والقيم القديمة التي قامت عليها الأفلاطونية والعقيدة المسيحية. وسيبادر نيتشه إلى محاولة التهدة من هذا الرعب بالدعوة إلى الإنسان الأعلى في إرادة القوة.

فقد جاء تجسد المسيح، كما أعلن ذلك القديس يوحنا وآباء الكنيسة الأوائل، استجابة لرغبة الإنسان القوية الطويلة عبر الزمن، لأن يصبح مثل الآلهة قويا وكاملاً ومتعالياً مثلها. فالرحمة الإلهية أشفقت على البشرية المتعبة وحققتم لها طموحها كهبة إلهية لاستعادة الطبيعة الأصلية، طبيعة الصفاء المفقودة بالخطيئة عن طريق الوسيط الإلهي مخلصاً مثلما نقرأ ذلك مثلاً في كتابات القديس بولس * saint paul (حوالي 8 ق.م - حوالي 67 م) وجون سكوتس الإرجيني jean Scots

¹ Pierre Larousse, nouveaux petit Larousse, Paris : librairie Larousse, 1970, p. P.534.

² Nietzsche, le Gai savoir, Paris : Gallimard, 1967, P.247.

* القديس بولس من آباء الكنيسة الأوائل صاحب 13 رسالة لمختلف الأقوام يدعو فيها إلى المسيحية يوضح معتقداتها

** Origène (185-253) .

بعد الخلاص عند نيتشه - كما تقول واحدة من قراء نيتشه وهي باربرا استيغلر في كتابها عن نيتشه - هو التحرر من هذا الاعتقاد ذاته ودون وسيط غير وساطة الإرادة البشرية الحرة، لأنه ليس تحرراً من خطيئة أثقل الشعور بها كاهل الإنسان وإنما هو تحرر من مشرع مطلق حال دون أن يكون الإنسان قويا وسيد قيمه ومصيره وتتساءل حول كيفية فهم الإعلان الشهير "لقد مات الله" فتقول : « هل يجب أن نفهم منه أن فكر نيتشه هو فكر دون إله، أم يجب أن نفهم منه موت إله العهد القديم والجديد فقط، أم أن حتى ألوهية ديونيسوس قد أفرغت من معناها وبالتالي كل الآلهة »¹

وهنا يكون الموت ضروريا لبداية جديدة، مثلما في التضحية بالوسيط المتجسد في المسيحية أي موت الخطيئة الذي كان ضروريا لميلاد الإنسان الجديد. ومثلما هو أيضا موت الله عند نيتشه لازما للإنسان الأعلى، لأن الإله موضوع العبادة، السعادة، الخشية والرجاء مع توقف الإيذان به صار شبحا.²

2- مارتن بابر واحتجاب الله :

في كتابه "كسوف الله" وبعد أن يؤكد مارتن بابر على أن حقيقة أية حقبة زمنية أو وجهها الحقيقي كما يقول: يعرف بالعلاقة السائدة فيها بين الدين والواقع³ يذهب إلى أن عبارة موت الله النيتشوية تلخص الحالة الذهنية التي كانت تسود في نهاية ذلك القرن. وبعد أن يعرض قراءة مارتن هيدجر ***لموت الله ويوافق على تأويله لقتل الله بالقول أن الإنسان المعاصر جرد فكرة الله من كيانها الموضوعي وربطها بالذاتية وقام بإخلاء فكرة العالم فوق الطبيعي، أي أفرغها من المعنى⁴، يقدم هيدجر تعليقه هذا في نص بعنوان "كلمة نيتشه" "موت الله". فيصل مارتن بابر بعد الموافقة على هذا التعليق إلى أن الوقت الذي يعيشه يميزه كسوف النور السماوي أو كسوف الله. لكن هذا الأمر

ويدافع عنها. سميت ب "رسائل القديس بولس".

** جون سكوت الإرجيني: من أباء الكنيسة الأوائل لاهوتي وفيلسوف مسيحي. أبرز وجود مدرسة الإسكندرية، واستخدم الأفلاطونية في تقسيمه للطبيعة إلى أربعة أقسام مستخدما لبيان توافق المسيحية مع العقل الإغريقي.

¹ Barbara Stigler, Nietzsche et la critique de la chair, Paris : PUF, 2005, p.263.

² Op.cit. p. 496.

³ Martin Buber, l'éclipse de dieu, Paris : nouvelles éditions, 1987, P.15.

*** مارتن هيدجر: فيلسوف ألماني تلميذ هوسرل والفينومينولوجيا منهج يربط بين معرفة ماهية الأشياء والوعي، انشغل بالمسألة الانطولوجية.

⁴ Martin Heidegger chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962, p. 178-179.

إعلان "موت الإله" بين قراءتي مارتن بابر وجبرئيل مارسيل _____ أ. خمسية العايب

لا يكفي تحديده بمجرد التحولات الحادثة في فكر الإنسان وحده. فإذا كانت الشمس كما يقول قد أعتمت فإن شيئاً ما كما يقول قد حل بينها وبين العين الناظرة إليها، فهذه الأخيرة ليست مسؤولة¹ عن عدم الرؤية.

وهنا يعود مارتن باير ليطبق معنى الكسوف الطبيعي على كسوف الله مثل الكسوف في علم الفلك الذي تسبب فيه حواجز بين المصدر المنير والمتلقي للنور وهو مثله أيضاً من حيث عدم الدوام، لأنه لا يوجد اختفاء نهائي في النور وأن ما توقع بين النور والناظر إليه سيتم التغلب عليه وزحزحته² وهذا التصور هو ما يجعل مارتن باير يوصف بالتفاؤل على خلاف نيتشيه.

وكان روبرت مسرهيه في كتابه "مارتن باير" قد لخص مجهود هذا الأخير في أنه يتمثل في دفع تدريجي لكلمة "موت" لإحلال كلمة "كسوف" بدلها، مع أمل عودة النور القديم³ وهذا الأمل مشروط بالتفتح على الحضور الإلهي ولقاء الله، الذي لا ينفصل عن لقاء الشخص البشري بغيره من البشر كأشخاص في حضور وحوار مستمر، فلا بد من الحضور لاستشعار الحضور الإلهي خاصة أن فعل الإيمان ليس فعلاً ذاتياً إنه فعل لقاء فالصلاة في جوهرها مقابلة مع الله وبغض النظر عن محتواها، فهي طريقة في توسل تجلي حضوره، والحوار معه⁴.

إن صمت العناية الإلهية عن التدخل في أشد المواقف درامية، كتلك التي عاشها اليهود جراء تعذيب النازية لهم والتي حسب رأيهم رمزا لوجود الشر على الأرض ورمز للمعاناة البشرية، لا يعني توقف هذه العناية، رغم أن فهم هذا الأمر الإيمان به قد يستحيل أمام بشاعة التعذيب والصمت الإلهي في المقابل. هذا الصمت الذي لم يطقه اليهودي الناجي من المحرقة النازية إليه فييزال *Wiesel (1944-1928) الذي عاش هذا النمط من التعذيب في المحتشدات النازية، إنه صمت إله العصور الوسطى القوي. كامل القدرة والإرادة، مطلق العناية والرحمة. وسأعود إلى هذه الشخصية التي تأثرت بمارتن باير في رفضها القول بموت الله والقول بالصمت

¹ Ibid., p. 25-26.

² Ibid., p. 120.

³ Robert misrahi, Martin Buber, Paris: Seghers. 1968, P. 70.

⁴ Martin Buber, l'éclipse de dieu, Op.cit, p. 116.117.

* إليه فييزال: إليه ويسل: كاتب يهودي أمريكي وأستاذ وسياسي، حضر الهولوكوست وحظي بجائزة نوبل للسلام 1968.

الإلهي دون الموت، ودون الاحتجاب على خلاف بابر القائل بالكسوف. وقبل هذه العودة أريد الإشارة إلى أن هذا الصمت في التوراة مرتبط ببنية كل ابتلاء أو اختبار إلهي، حيث نقرأ عن هذا الاحتجاب أي عن ابتعاد الأيدي وتخفيه أثناء المحن حيث يشتكي الممتحن الله الصامت المبتعد للإله ذي القدرة والكلمة المطلقة والعناية الكاملة.¹

وتعترف العقيدة المسيحية مثل اليهودية بأن هذا الصمت لا يمر على المؤمن دون معاناة ففي انتظار أن يصلح هذا الانطفاء ويكف هذا الصمت فإن التوتر كما يقول اندريه نهبر كبير جدا، فبتعليق النور يخلق التردد والريبة² التي ذهبت بمن تمكنت منهم إلى أن تتراوح مواقفهم بين القول بموت الله والقول بصمته وتخفيه دون الموت.

فإلي فيزال كان منشغلا كما يقول « منذ رشده بمحاولة التوفيق بين وجود الله وماهيته ووجود الشر في العالم، بين الله والقسوة أو بين الله وقوة الرعب وكان يتساءل: ما هذا الإله المتفرج غير المبالي؟ وكيف يتسنى للمؤمن أن يعيش أمام اختفاء وجه الله ومع تمسكه بالتحديق؟ وكيف نفسر غيابه الظاهر وإرادة بقائه مبتعدا؟ وهل مارتن بابر محقا وهو يتكلم عن كسوف الله؟³

ويأتي رده من خلال الإجابة عن سؤال في إحدى المقابلات معه، حول موقفه من القول بالكسوف البابري إذ يقول « لقد تفاجأت لهذا الموقف⁴ كما يتضح موقفه في مؤلف آخر حيث يرفض فيه القول بالموت أو الغياب قائلًا بالحضور والصمت الإلهي. إن الله عنده لا يزال حيا رغم مظاهر الاقتراب من الموت، تماما مثل ذلك الشاب اليهودي الذي بقي حيا وهو معلق على المشنقة، لسانه لا يزال أحمر وعينه لم ينطفئ بعد نورهما. هكذا رد إلي فيزال على الشخص الذي سأله لحظة عنف ودراما مشهد التعذيب أين الله؟ أين الرحمة والعناية الإلهية⁵ لقد رفض فيزال هذا الصمت وقد طال به انتظار الرد الإلهي الذي لم يأت، فاخترق أمرا إلهيا بالصوم ذلك اليوم فأفطر مناهضة لذلك الصمت، أي على عدم تدخل العناية الإلهية، فعل هذا كما يقول بعد أن شعر بفراغ وبيأس

¹ La sainte bible, volume 1 à 2, Paris : 1923, p. 448.

² André Nehner, L'exile de la parole, Paris : seuil, 1970, P. 28.

³ Elie Wiesel, la nuit, Paris : minuit, 2001, P. 212.

⁴ Philippe Michael de saint Cheron, le mal et l'exil : rencontre avec Elie Wiesel, Paris: nouvelle cité, P.235.

⁵ Op.cit., p.213.

كبيرين في قلبه¹.

ويتناول إيلي فيزال أيضا مسألة الصمت أمام أحداث، يقال عنها أن اللغة البشرية غير قادرة على وصفها ولا الرواية عنها، لأن الصمت في مثل هذه الأحوال لغة في حد ذاته. لكن حسب إيلي فيزال الصمت ليس مخلصا دوما ولا خلاقا بل قد يتحول إلى وسيلة قتل وموت، فشتانا كما يقول بين ذلك الصمت المفعم بالقوة والمعنى وصمت الضعف والهزل. ويدعو إلى عدم الصمت، إلى ضرورة الكلام لإثارة الرد الإلهي فدعاء الله لا يجب أن يتوقف، أي لا يجب على اليهودي أن يصمت بل أن يتكلم ويفعل حتى لا يسمح لله أن يصمت، لا بد إذن من الرد بالكلمة البشرية على الصمت الإلهي².

ومثل مارتن بابر يذهب إيفيس بونيفوي Yves Bonnefoy (1923-2016) إلى تحميل الإنسان مسؤولية هذا الكسوف الذي أنتج ضياع القيم والمعالم وانتصار الشعور باللامعقول على كل الآمال³. إن المؤمن مدعو حسب إيميل فكنهايم Emile fackenheim (1916-) 2003 إلى أن يفهم الحضور الإلهي من خلال هذه التناقضات التي يصفها بالجدلية⁴ والتي تثير مسألة علاقة الإيمان بالأحداث المأساوية.

3- جبرئيل مارسيل وسر الحضور الإلهي :

يعد جبرئيل مارسيل معلم موت الإله فيلسوفا راهنا أكثر من غيره من الفلاسفة وهو يتحدث عن موت الإله وقتله من طرف البشر، فحسب مارسيل هذا الإعلان وما ارتبط به من عبارات وأفكار سواء كتاب المعرفة المرححة أو في كتاب إرادة القوة. وحتى في " هكذا تكلم زرادشت " لا يقصد بها موت الوسيط أو الجسر، إلى الساء الذي تحدث عنه أباء الكنيسة ولا هو إعلان ذا صدى شخصي محض رغم وجود هذا الصدى، إذ أن نيتشه كان مؤمنا فكان الله حيا بالنسبة له في شبابه حدث أن زال ذلك الشعور بالرهبة المقدسة أو انسحب الله من قلبه. لكن ما يريد نيتشه هو أن الحدث ليس شخصا ولا ذاتيا، بل شاملا تسبب فيه الإنسان وهذا الأخير يعترف بمسؤوليته اتجاه

¹ Elie Wiesel, contre la mélancolie, Paris : seuil. 1988, P. 104-105.

² Ibid., p. 108.

³ Elie Wiesel, D'où viens-tu ? Paris : seuil. 1958, p. 209-210.

⁴ Yves Bonnefoy, l'improbable et autre essai. Paris : Gallimard. 1981, p. 209-210.

قتله اعتراف يكون في النهاية هو بداية وشرط ميلاد الإنسان الأعلى. ويؤكد مارسيل مع نيته أنه على مستوى القيم نفهم أفضل ما يعنيه موت الله، هذا ما يكتبه مارسيل في "الإنسان الإشكالي"¹. وكان جبرئيل مارسيل في محاضراته باليابان عام 1957، قد تساءل عن الموقف الذي يجب اتخاذه من موت الله، ومن أصبح بالنسبة لهم ذلك حقيقة.

وفي كتابه "الإنسانية ضد الإنساني"، يضيف مارسيل أن المذهب الإنساني ذو الأصول النيتشوية، يريد أن يحول للإنسان الصفات التي كانت دوما صفات إله أعلن عن وفاته. وبوفاة الله تتفكك فكرة الإنسان الذي يتقلص إلى مجموع إمكاناته وترتبط بها ماهيته، بعد أن كان الإنسان صورة الله في المسيحية. هذه الحالة الراهنة التي يعرفها العالم هي حالة أزمة قيم، قاصدا بقوله هذا، ذلك الوجد الروحي الرهيب الذي تعاني منه البشرية، أي ذلك التغير الكامل في الأفق الروحي.²

يرى مارسيل أن فكرا فلسفيا يستبعد الآلهة من حياة البشر، ويقول بتعاليتها أو عدم انشغالها بدراما الوجود البشري هو فكر يريد أن يحل الإنسان محل الآلهة المستبعدة ويكون هو المركز فيفقد الإنسان كل إنسانيته ويجرده من الحضور وهو يريد أن يقيم نفسه بديلا عن الله.³

ويعد الروائي الفرنسي أندريه مالرو * André malreaux (1901-1976) واحدا من هؤلاء حسب مارسيل لأن فكره ذو أصول نيتشوية وهو يصرح قائلا عن هذا العالم: "لا إله فيه ولا مخلص"⁴. مثل هذا التصريح يسميه جبرئيل مارسيل **الرفض**، إنه رفض حر لحقيقة شهادتها الإنسان بحرية. وتختلف عنده الشهادة في المجال الروحي عن الشهادة في عالم المشكلات، فهذه الأخيرة قائمة على السببية والضرورة أما الأولى فأساسها الحرية وتحتاج إلى **شاهد** متواضع ليعترف بحقيقتها. وهذا ما يميز الإيمان، إنه تواضع الشاهد أمام قوة موضوع الشهادة. لكن التكبر قد يحول دون ذلك، وبالتالي فإن الرفض ممكنا تماما مثلما هو ممكنا التناقض والخطأ والخيانة. ويضيف أن الطريق إلى الإيمان ليس منطقيا أما النزعات الشكية والمذاهب المادية فتريده كذلك لزعرته بالحجج الحسية والعقلية، ثم إنه من غير الممكن تشبيهه من يثبت وجود الله بالإنسان الذي يظن أن

¹ Emile fackenheim, Penser après Auschwitz, 1986, P. 44

² Gabriel Marcel, L'homme problématique, Paris : laballery, 1998, p. 38.

³ Gabriel Marcel, Les hommes contre l'humain, Paris : vieux colombier, 1951, p. 110-111.

* أندريه مالرو كاتب روائي ومفكر ورجل سياسة فرنسي.

⁴ André Malraux, la condition humaine, Paris : imprimerie nationale, 1946, P. 45.

شيئا ما موجود وهو غير موجود، لأن التشبيه غير مناسب، ففي حالة الشك في وجود شيء ما يكفي أن يعرض الناظر الأول بناظر نظره أسلم ليرى أحسن حقيقة الأمر القابل للتحقيق، أما في حالة الإيمان بوجود الله فلا يمكن أن يحل الرفض محل المؤمن وينفي وجوده، فالإيمان يتطلب التجربة ويتجاوزها بما هو غير قابل للتحقيق ولا لإبداء الرأي.

تعد تجربة الإيمان عند مارسيل سرا يعيشه المؤمن والشعور به مختلف تماما عند مارسيل عما يريد علم النفس الديني¹ تحديده به: انه ليس شعورا مفردا إلى جانب مشاعر أخرى مفردة كما يذهب علماء النفس، بل يذهب البعض منهم إلى نفي وجود شعور يسمى دينيا، ويكتفي البعض بتحديد العناصر التي ينشأ منها كالشعور بالخوف أمام مظاهر الطبيعة مثلما قال ماكس ميلر* (1900 max muller) (1823 - ألبرت انشتاين albert einstein (1925 - 1951) وبرتاند راسل russel Bertrand (1872 - 1970) هذا الأخير الذي يرى أن التدين حل للتهدة من روع الإنسان وخوفه من إمكانات الطبيعة التي قد تصل إلى حد القضاء عليه². ومثله يذهب البيولوجي وفيلسوف العلوم الفرنسي فليكس الكسندر لودونتيك felix-Alexandre Ledantec (1869 - 1917) الذي يعتبره مارسيل نموذج المادية الإلحادية في كتابه "الإلحاد". ففي هذا الكتاب يرى أن التدين ليس أكثر من موروث اجتماعي مثله مثل بقية العادات، والتقاليد واللغة ويعلل وجوده في المجتمعات القديمة بالخوف ويصل إلى القول: « الإلحاد يعالج هذا الخوف»³. مثلما فعلت الأبيقورية ملحدة بانشغال الآلهة بإيجاد العالم أو بمصيره أو بشؤون البشر. وليس الإلحاد قرارا حرا حسب لودونتيك ولا هو مرتبط بعلة شخصية بل بضرورة واقعية ناتجة عن التصور العلمي واعتبار الحقيقة الوضعية معيارا لكل حقيقة فيقول: « أكون ملحدا مثلما أكون أسمر البشرة أو أشقر دون أن أريد ذلك»⁴. لقد اعتبر كان إيميل دوركايم قد اعتبر الشعور موضوعا للعلم⁵، بما في ذلك الشعور الديني المتجلي في السلوك الجمعي، من خلال الأفعال الطقوسية.

¹ Gabriel marcel, Etre et avoir. Belgique : éditions universitaires. 1991, p. 133.

* ماكس مولر: مستشرق ألماني ومختص في مقارنة اللغات، علم الأساطير والأديان، يعد واحد من بين المؤسسين للدراسات الندية و الميثولوجيا المقارنة .

² Bertrand Russel, Ma conception du monde, Paris : Gallimard, 1961, p. 26.27.

³ Félix Alexandre Le Dantec , l'athéisme, Paris : Flammarion. 1926, p. 108.

⁴ ibid., P. 153.

⁵ Emile Durkheim, les règles de la méthode scientifique, 23ed, Paris : PUF, 1987, p. 34.

وبه يتأثر **مارسيل موس** ** Marcel Mauss (1872-1950) فينفي أن يكون الشعور الديني مختلفا عن بقية أنواع الشعور، كشعور بالحضور الإلهي وأن تمييزه عنها يجعلنا نقع في الميتافيزيقا. فالمشاعر عند **موس** لا تسمى دينية وليس لنا أن نتحدث عن شعور يسمى ديني¹ انه عند ريبو حادث علينا فقط بيان أصله وتتبع مظاهره الخارجية حيث يقول عن الشعور الديني: " انه انفعال كامل بكل ما يواكبه من التجليات الفيزيولوجية"².

ليس الإيمان عند جبرئيل مارسيل حالة نفسية مثل بقية الحالات الداخلية لأنه مختلف واختلافه يجعل من تجربة الإيمان مختلفة تماما عن التجارب الأخرى وهنا يتفق مارسيل مع **شلاير ماخر*** (1834-1768) و**هنري برغسون**** Henri Bergson (1907-1941) ووليام جيمس ويتأثر به **رودولف أوتو***** rudolf otto (1869-1937) في كتابه "المقدس" وهو يعرف التجربة الدينية وموضع الدين بأنه "المختلف تماما"³.

إن الشعور الديني هو شعور بالضعف لا بسبب الإكراه بل هو ضعف مرتبط بالتواضع أمام قوة موضوع الإيمان وبكل حرية، انه استجابة - عند مارسيل - لنداء عميق بداخل الإنسان وتلبية لدعوة صامته تمارس علينا ضغطا يستطيع الإنسان مقاومته بإرادته، هذه المقاومة هي الرفض وهو ناتج عن الغفلة وعدم القدرة على الإصغاء لهذا النداء الداخلي ويرجع عدم القدرة على الإصغاء والغفلة عنه إلى خصوصية الحياة الحديثة التي تسيطر عليها التقنية، السببية، التحقيق والوظيفة فتصبح الحياة آلية وروتينا بها في ذلك الحياة الدينية، ولكن الاستفاقة غير مستحيلة وقد تحدث في

** مارسيل موس: أنثروبولوجي فرنسي يعد أبو الأنثروبولوجيا الفرنسية تلميذ دوركايم ذو مكانة أصيلة في مجال علم الاجتماع أيضا. يعود إليه الفضل في إدخال الأنثولوجيا ضمن الدراسات الجامعية.

¹ Marcel Mauss, Ouvres 1, volume 2, Paris: minuit, 1969, P.39.

² Théodule Ribot, La psychologie des sentiments, Paris : Alcan, 1925, P. 324.

* شلاير ماخر: لاهوتي بروتستانتي وفيلسوف ألماني عرف بترجماته لأفلاطون، وبنظريته في فلسفة الدين التي يربطها بالحدس. وتفوق كل نزعة وثوقية، وكل اتجاه أخلاقي.

** هنري برغسون: فيلسوف فرنسي جمع بين خلق المفاهيم (الديمومة) و مشكلة المكان، بين مطالب العلم و مطالب الفلسفة و الدين او بين المهمة النظرية و المهمة العملية للفلسفة.

*** رودولف أوتو: لاهوتي لوثيري و فيلسوف دين ألماني ربط التجربة الدينية بالحدس. بعد شلاير ماخر ثري جدا في فلسفة الدين، المقدس عنده في صميم التجربة الدينية. وليس المقدس فقط هو الديني بل الشعور بالسر كشعور يسمح بتجلي القوى السيكولوجية اللاواعية المختلطة في تركيبية خاصة مشكلة من العقلاني واللاعقلاني.

³ Rudolf Otto, le sacré, Paris, Payot, 1965, p.47.

إعلان "موت الإله" بين قراءتي مارتن باهر و جبرئيل مارسيل _____ أ. خمسية العايب

أية لحظة إذا ما التقى الغافل مع من يشبع فيه هذا الإيمان، بعد إبعاد الأحكام المسبقة والصور المشوشة لحياته الروحية، فيكتشف أنه ليس فقط عاجزا عن إثبات إلحاده وأن التكبر هو ما كان يمنعه من الشهادة بل انه كان لا يريد أن يؤمن¹.

ويجد جبرئيل مارسيل من أندريه مالرو مثلا مناسباً لإرادة الرفض في كتابه "الوضعية البشرية" حين يبلغ اليأس والشعور بالترك قمته بإحدى شخصياته، فتطلب الموت بوصفه: "أهون من البقاء في الوحدة"² وفي كتابه الأمل تقول شخصية أخرى: "الإنسان في الظلام العدو وفي تهديد الوحدة لا وجود لأي نور وكل سقطة تكون قاتلة"³.

والأمر نفسه يقول به لودونتيك في رفضه يذهب إلى إثبات حقيقة الإلحاد ووهم الإيمان من خلال وجود الملحد في نظرة أدلة وجود الله لا يمكنها أبداً أن تجعله مؤمناً وهي لا يقبلها إلا المتدين الذي يستعملها وهي لا تفعل أكثر من إثبات أنهم مؤمنين. فإدراك الحاد في نظره فهذا يدل على أن أدلة وجود الله فقدت قيمتها وكأن لودونتيك هذا البيولوجي الفرنسي قد ذهب به نزعة العلمية التي تؤمن بروح كلية الحقائق، إلى أن يطلب من أدلة الإيمان أن تحقق هذا الطابع الشمولي بل وأكثر من نفي الإيمان لم ير في الإنسان سوى كائناً بيولوجياً تنتفي عنه الإرادة والمسؤولية في خضوعه للحتمية مثل بقية الحيوانات وينطبق القول بالحتمية على ظاهرة الإلحاد ويسقط بذلك الإيمان بالخطيئة الأولى. وأمام هذه الحياة تصبح تجربة حياة الفنان، التي يعدها الروائي الفرنسي مارسيل بروست marcel proust (1871-1922) الحياة الأمثل، مجرد تجربة قبل إيبانية، مثل الأفعال الإبداعية التي ينشدها أندريه مالرو andré malreau (1901-1976) كعلاج للقلق والوحدة.⁴

فالحياة التي تستحق اسم الحياة هي الحياة الفنية ولا مطلق غير الجمال، غير العمل الفني وهذا على خلاف ترتيب سورين كيركجارد Soren Kierkegaard (1813-1855) لمدارج

¹ Théodule Ribot, La psychologie des sentiments, Paris : Alcan, 1925, P. 324.

² Gabriel Marcel, Etre et avoir., p. 10.

³ ibid., P. 154.

⁴ André Malraux, la condition humaine, (op.cit) p. 246. André Malraux (voir aussi La voie royale, Paris : Grasset, 1968, p. 188. André Malraux, La voie royale, Paris : Grasset, 1968, p. 188).

الحياة حيث يقول بروس « الحياة الحقيقية، الحياة التي نعيشها كاملة هي الأدب، هذه الحياة تسكننا جميعا كما يعيشها الفنان ولكن الناس لا يرونها لأنهم لا يكشفونها»¹.

يتجه جبرئيل مارسيل إلى هؤلاء اللذين انقلب سلم القيم لديهم ، مع اعترافه بعلاقة هذا الانقلاب بالوضع الدرامية، التي يرتبط فيها العالم بالتجربة الشخصية الحميمة والتي قد تفتح الطريق إلى مثل هذه الحالة. فيدعو إلى الحوار معهم وبمنهج سقراطي يبدأ في إحدى محاضراته بتحليل تصور غير المؤمنين للإيمان، فيجد أن بعضهم يراه مفرغا من المعنى والبعض يراه لا يفهم معناه والبعض الآخر يعده ضعفا وسذاجة وهذا ما يحط من قيمة الدين، وغير هؤلاء من يراه حسن حظ لصاحبه لم ينله هو، فينشغل مارسيل بتحديد الأسباب النفسية للإلحاد.

فالمحدد الذي يتأسف على عدم قدرته على الإيمان، يفتخر في الوقت ذاته بالعلو، حتى لو أنه يقر بالمعارضة المؤلمة ولكنه في عمقه يحتقر ما يدعي أنه يحسد المؤمن عليه في استهزاء. ويرى مارسيل أن هذه الحالة في جوهرها لا تختلف عن حالة الذي ينظر إلى الإيمان كمجرد ضعف، مثلما يذهب إلى ذلك نيتشه في المعرفة المرحية. ويمكن أن يعد البعض الإيمان كخصوصية رائعة تقارن بحالة الحساسية للموسيقى لم تنكشف له للأسف. وهنا يشبه مارسيل حديث غير المؤمنين عن الإيمان، بحديث الأعمى عن النور ويعترف أنه شخصيا عاش هذه الحالة ولكن الإيمان ليس موضوعا للرأي، أي حالة الإيمان بإيمان الآخرين ويؤكد أنه دون إيماننا لا يمكن أن نؤمن بإيمان غيرنا، مع اعترافه بأن حالة الاعتراف هذه هي حالة تفتح وانتظار للإيمان، بل إنها قد تتضمنها كما يقول مارسيل².

وردا على القول بأن الإيمان سذاجة يقول مارسيل أن الإيمان بطبيعته يتعارض مع وجهة النظر هذه، لأنه فضيلة وقد اعتبره توماس الإكويني من الفضائل اللاهوتية، مثل الرجاء والتي يتجاوزها الفضائل العقلية الأرسطية. فهذه الأخيرة تكتسب بالعادة عند أرسطو (323-384) أما الأولى منها، أي الفضائل غير العقلية عند القديس توماس الإكويني * (1274 - saint thomas)

¹ Marcel Proust, le temps retrouvé, Paris : Gallimard, 1954, p. 257-258.

² Gabriel Marcel, Etre et avoir (op.cit) p. 144.

* توماس الإكويني: لاهوتي إيطالي تمثل خلاصته اللاهوتية- أهم أعماله- نوع من محاولة التركيب بين تصورات أرسطو السائدة، والمعتقدات الإيبانية المسيحية. واصل منهج التركيب العقلي الأرسطيني لإقامة بنية للفلسفة تجعلها تخدم الإيمان. مثل أرسطو أراد الاستدلال على اللاتناهي من خلال التناهي وعلى اللامرئي لان العقل قادر على إدراك وجود الله من إنتاجاته في الطبيعة.

(1225) فهي هبة إلهية ومادام الإيمان فضيلة فإنه قوة والسذاجة ضعف، ومن غير المنطقي أن تعرف القوة بالضعف. لكن غير المؤمنين ينظرون إلى فضيلة التواضع التي تميز المؤمن كإذلال وخضوع وإلى الصلاة والرجاء كعمى إرادي كما يقول نيتشه. لكن الشعور بالمقدس وبالضعف عند مارسيل لا هو وليد الخوف كما تحدثت الوضعية ولا هو شعور بالتبعية المطلقة كأساس للتدين كما يرى شلاير ماخر **schleiermacher (1768-1834) بل هو شعور في آن واحد بالاحترام والخشية والحب، وهذه المشاعر ليست مشاعر سلبية، يفر منها الإنسان ليجد ملاذه في التدين، بل اعتراف وشهادة وجدانية حرة فوق هذه الحياة الخاضعة للحتمية أي الحياة الميتا-مشكلة، الحياة الروحية التي يحياها المتدين والتي يقول عنها مارسيل انه حينها يحيا الإنسان الحياة الدينية يشعر أنه يحيا لأول مرة¹.

فمن الخطأ الادعاء بأن المسألة الدينية قد فقدت صلاحيتها لان المعطى الديني وجداني وبحكم طبيعته فإنه لا يتعرض للفساد كما تفسد المواد القديمة التي مرت الفترة المحددة لتناولها فتصير غير صالحة للاستهلاك ومثل ماكس شلر يؤكد جبرئيل مارسيل على البعد النفسي للإلحاد. فغير المؤمن في كثير من الأحيان ينظر إلى نفسه مقارنة مع المؤمن وكأنه لا يملك شيئاً المؤمن يملكه لا لأنه لا يستطيع امتلاكه، بل لأنه لا يريد امتلاكه².

هذا الرفض لا يجد مبرره الكافي في الوقائع الدرامية -حسب مارسيل- بل إن إيمانه هو شخصياً قد نشأ في أكثر الظروف درامية وفي حالة اهتزاز وعدم توازن داخلي لا نظير له. أما عن تحديد علة الإلحاد فيفضل مارسيل العودة إلى ماكس شلر في كتابه إنسان الاستياء، والذي يرد فيه رفض الإيمان إلى اعتبار القيم الكلية وحدها هي القيم الحقيقية كما فعل لودونتيك مثلاً في ماديته. ويرى ماكس شلر في ذلك مجرد حقد عميق من منكر القيم الدينية. وردا منه على المواقف المادية والنزعات الوضعية في قلبها لترتيب القيم، يرجع هذا الإنكار لأسباب لاشعورية تتحرك عندما لا يريد الإنسان إلا ما هو من مصلحته، ويرضي أنانيته³.

** شلاير ماخر: لاهوتي بروتستانتى وفيلسوف ألماني عرف بترجماته لأفلاطون، وبنظريته في فلسفة الدين التي يربطها بالحدس وتفوق كل وثوقية أو كل اتجاه أخلاقي.

¹ Gabriel Marcel, Etre et avoir (op.cit) P. 154.

² Gabriel Marcel, Etre et avoir (op.cit), p-148.149.

³ Max Scheler, L'homme du ressentiment, Paris : Gallimard, 1970, p.261.

ويمارس هذا الإنسان - بدافع الضغينة، والحسد، والكراهية، والغيرة، والرغبة في الانتقام- أخطاء ضد القيم وأحكامها فيتمسك بالدنيا منها ويترك الأسمى تتلاشى . وكل هذا من إملاء الاستياء¹ مثلما يفعل النيتشوي.

ويرى نيكولا برديف* Nicolas berdiav (1874 - 1948) أنه من وجهة النظر الروحية طموح الإنسان النيتشوي، لا يمكن أن يتحقق بقيمه الذاتية ولن يبلغ الأعالى المثيرة للدوار دون تدخل جهد فوق بشري².

خاتمة

ارتبطت مسألة الاحتجاج ضد الصمت الإلهي، أو ضد الاحتجاب الغياب أو الموت بمشاهد المعاناة بمختلف أنواعها وأسبابها كالكوارث والحروب والآفات المتنوعة، وهو الذي يدفع الفلاسفة إلى إثبات أو إنكار العناية الإلهية.

وتؤكد سيمون فايل أن الشعور بالغياب الإلهي لا يعرفه من لم يعيش حضوره وأن غياب الله هو نمط من الحضور الإلهي، إنه حضور الله في المحن ويقول المسيحيون انه قد عاناه المسيح وهو على الصليب، حيث اشتكى الشعور بالترك للأب السماوي. فالروح الكاملة (ابن الله) رغم كمالها اشتكت التعاسة الكاملة. ولكنها معاناة تطهيرية، فلأجل الخلاص يحضر الله مع حضور المعاناة. وكان إليه فيزال بدوره قد نفى غياب الإيمان عنه لحظة رغم سخطه على عدالة الله وصمته لكن غضبه كما يقول كان ينبع من داخل الإيمان وليس من خارجه، مؤكداً أن منطري "موت الله" يتعسفون في العودة إلى عباراته لتبرير رفض تعاليم التوراة ويضيف أنه إذا كان نيتشه قد استطاع أن يصرخ " لقد مات الله" فإن اليهودي الذي بداخله أي كونه مؤمناً يهودياً لا يستطيع أن يفعل ذلك فالإيمان يمنع مثل هذا الإعلان، وهذا شأن حالة الإيمان عند كل محنة وجودية يعانها المؤمن.

ومن هنا فإن طرح الفيلسوف الوجودي الفرنسي جبرئيل مارسيل لمسألة حضور الله يختلف

¹ Max Scheler, Nature et forme de la sympathie, Paris : Payot, 1971, p.262.

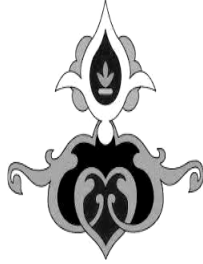
* نيكولاي برديف: فيلسوف مسيحي روسي كان ماركسيا في شبابه واعتنق الأرثوذكسية في 26 من عمره، ولكن وجهة نظره للدين والإيمان جد الشخصية وللمذهب الأرثوذكسي أبعده عن الكنيسة. إنه ذو نظرة صوفية واللحظة الدينية المنظمة ليست إلا ثانوية لأنه آمن بروحانية كلية.

² Nicolaï Berdiaev, dialectique existentielle du divin et de l'humain, édition 6, Paris : J.B janin, 1947, P. 221.

كليا عن الطرح النيتشوي لموته. وعن الطرح البابري لمسألة كسوف الله . فإعلان موت الله ليس وصولا بل عجزا عن مواصلة الطريق إلى الله، إلى الأنت المطلق الذي لا ينفصل التواصل معه عن التواصل مع موجودات متجسدة تعاني أسبابا عينية تحول دون الوصول واستشعار الحضور الإلهي بعيدا عن الرأي وعن التحقيق في وجود الله.

إن مرد رفض الشهادة أو الاعتراف بوجود الله أسبابه عينية كما أن الطريق إلى الله تنمو فيه العقبات أمام الإيمان. إنها محن يمر بها الإيمان واقعا لكن المؤمن يجب أن يعمل كحامل لنور يستضيء به من هم على الطريق إلى ومن بينهم الملحدون.

وهذا يتعد مارسيل حتى عن القول بالكسوف البابري، ليقول بالحضور الإلهي السر المطلق، غير القابل للتحقيق أو التعقل. فليس الإلحاد عند مارسيل أو الرفض هو آخر ما تتوصل إليه التجربة، بل إن الشعور بالافتقار هو العائق الأكبر أمام مواصلة الطريق نحو الإيمان. وليس وجود الشر في العالم أو المعاناة مبررا للقول بالموت أو الكسوف لأن العلة هي الهوى الشخصي، إن الرفض على الطريق مثل المؤمن السالك دوما نحو النور بإيمانه ينير الطريق لمن لا يزالون وراءه، لأن طريق الإيمان شاق وملء بالعثرات وتنمو فيه العقبات مثلما تنمو الأشجار في الغابات العجيبة كما يقول مارسيل وهذا المؤمن هو الذي بنوره يطبق ما يريده مارسيل أن يكون عليه المؤمن كمبدأ وهو " الله يحيا من خلالي لأجلك " كما يدعو إلى ذلك في محاضراته باليابان حينها تناول مسألة العلاقة بين فلسفة الدين والأديان القائمة.



The Declaration of the "Death of God" between the readings of Martin Baber and Gabriel Marcel

By: Laib khemissa

University of Batna1-Algeria & University - Oum El bouaghi.



Abstract:

The perspective of the existential philosopher Gabriel Marcel on the presence of god is entirely different from that implied by the announcement of the "death of god" Nietzschean. Considered the ultimate or final stage of the investigation of god, Marcel atheism is an evil that has its roots in the concrete and dramatic life of incarnate beings, and it is by refusal or inability to follow the existential path of faith (a path full of obstacles and trials to be overcome by hope, love and fidelity) that the atheist refuses god.

Man for Marcel is in the being and at the same time on the way. Communication with the absolute self is inseparable from communication with embodied beings who concretely suffer the dramatic causes of their atheism; the believer is invited to become the light that must guide unbelievers on the path of faith. It is by his refusal of Cartesian or Aristotelian verification that Gabriel Marcel departs not only from Nietzsche, but also from Martin Buber's theory of the eclipse of God .

Key words: Death of God, Eclipse of God, The presence of God, atheism, Faith.



محور بحوث الآداب واللغات



التشغير في التركيب اللساني العربي

بقلم

د. قويدر شنان (*)

ملخص

نسعى من خلال هذا العمل إلى محاولة الإمساك بظاهرة التشغير التركيبي في بنية الجملة العربية والحديث عن ظواهر التشغير في التركيب اللساني العربي شائق وعصي في الآن نفسه، شائق لأنه شائع بمفهومي الإضمار والحذف بين تحاليل النحاة عبر مجموعة من الأبواب النحوية، فضلا عن أنها غنية بالمعطيات، وعصي لأنه ظاهرة ستفضي إلى عدم الإمساك بها لتعدد مواقعها، وتداخل ما هو نحوي فيها بما هو بلاغي، وما هو لغوي محض بما هو نظري ومنطقي. إن الحديث عن التشغير هو حديث عن ظاهرة تتصف بكونها تجليا في خفاء، وحضورا في غياب، والخوض في هذا الموضوع يجتم علينا الإجابة عن مايلي: ما هي مبادئ التشغير حذفًا وإضمارًا؟

كيف يتم الكشف عن العناصر المثغرة باليتي الحذف والإضمار؟

إن مشكلة البحث التي تتمحور حول ظاهرة التشغير في هندسة التركيب اللساني العربي عن طريق الحذف والإضمار ومجموعة من المحابقات الواردة عند المشتغلين ببنية اللغة العربية **الكلمات المفتاحية:** التشغير؛ التركيب؛ الهندسة الجمالية؛ آلية الحذف؛ الاضمار...

المقدمة

نسعى من خلال هذا العمل إلى محاولة الإمساك بظاهرة التشغير التركيبي في بنية الجملة العربية والحديث عن ظواهر التشغير في التركيب اللساني العربي شائق وعصي في الآن نفسه، شائق لأنه شائع بمفهومي الإضمار والحذف بين تحاليل النحاة عبر مجموعة من الأبواب النحوية، فضلا عن أنها غنية بالمعطيات، وعصي لأنه ظاهرة ستفضي إلى عدم الإمساك بها لتعدد مواقعها، وتداخل ما هو نحوي

(*) أستاذ محاضر "أ. جامعة محمد بوضياف - المسيلة، ومدير مخبر الدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية.

kader.che2000@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2018/01/05 تاريخ القبول: 2018/06/16

فيها بما هو بلاغي، وما هو لغوي محض بما هو نظري ومنطقي.

إن الحديث عن التغيير هو حديث عن نمط من الأنحاء والمناطق، وفي الحين نفسه حديث عن تصور محدد لطبيعة اللغة، سيقودنا التعامل مع ظاهرة التغيير في التركيب اللساني العربي، إلى دراسة مجموعة من القضايا التي تبدوا للوهلة الأولى قضايا منفصلة، يمكن التحكم فيها واختزالها، لكنها ليست كذلك إذ كل قضية لها ارتباط بأخرى بأشكال مختلفة.

إن الحديث عن التغيير هو حديث عن ظاهرة تتصف بكونها تجليا في خفاء، وحضورا في غياب، والخوض في هذا الموضوع يحتم علينا الإجابة عن الأسئلة التالية:

ما هي مبادئ التغيير حذفاً وإضماراً؟

كيف يتم الكشف عن العناصر المثغرة باليتي الحذف والإضمار؟

ما الحدود بين اللغوي والنظري (التمثيل)؟

ما الحدود بين الجانب النحوي، والجانب البلاغي في ظواهر التغيير؟

ومن خلال الأسئلة السالفة نتبين مشكلة البحث التي تتمحور حول ظاهرة التغيير في هندسة التركيب اللساني العربي عن طريق الحذف والإضمار ومجموعة أخرى من المحاقلات الواردة عند المشتغلين ببنية اللغة العربية.

الدراسات اللسانية الحديثة والتغيير:

يمكن الإشارة إلى قلة العناية بمبحث التغيير التركيبي في النظريات اللسانية، التي أعتنت بالتركيب، معتبرة إياها من قبيل الأشكال النظرية المجردة، وما كان من هذا القبيل فإنه ليس من المجالات التي يجري فيها التغيير بالحذف، كما أن عنايتهم بالتركيب في أطر تقصي كل ما كان انعكاسا للسياق المقالي والمقامي أسهمت في تقلص العناية بهذه الظاهرة، وسنرى أن من أهم مقومات ظاهرة التغيير، أنها تقوم على مقتضيات السياق بنوعيه المقالي والمقامي.

على أن بعض التصورات اللسانية التي أولت العمليات التحويلية في نماذجها ومناهجها منزلة أساسية، ستعيد الاعتبار إلى ظاهرة التغيير، بإعتبارها قاعدة من القواعد التي يفسر بها الجانب التوليدي الذي رأوه في اللغة، إلى جانب ظواهر لغوية أخرى هي الزيادة والتقديم والتأخير والاستبدال. فأتخذ التغيير مطية لتفسير تولد بعض الأشكال النظرية، واعتمد على التغيير لربط الصلة بين ما سمي بالبنى السطحية والبنى العميقة، والانتقال من إحداها إلى الأخرى. ومما غلب على هذه الظاهرة في هذه التصورات هو الاستهانة بالفوارق الصياغية، وعدم الإعتداد بالفوارق المعنوية الدلالية، بين صيغة الانطلاق أو المدخل قبل إجراء، التغيير والصيغة النهائية الناتجة عن

إجرائها، أي المنتهى والخرج. ستتطرق لهذه الظاهرة بقصد رسم خطوطها العريضة ليس غير، لهذا لن نناقش مجموعة من الاختلافات فيما يتعلق ببعض الجوانب، من هنا كنا نحيل إلى أعمال أنجزت في هذا الإطار⁽¹⁾ رغم اعتمادنا على المدونة التراثية.

المعنى اللغوي لثغر⁽²⁾: الثَّغْرُ والثَّغْرَةُ: كُلُّ فُرْجَةٍ فِي جَبَلٍ أَوْ بَطْنٍ وَادٍ أَوْ طَرِيقٍ مَسْلُوكٍ. ابن سيده: الثَّغْرُ⁽³⁾ كل جَوْبِيَّةٍ مَفْتُوحَةٍ أَوْ عَوْرَةٍ. غيره: والثَّغْرُ الثَّلْمَةُ، يقال: ثَغَرْنَا هُمْ أَي سَدَدْنَا عَلَيْهِمْ ثَلْمَ الْجَبَلِ. وهذه مدينة فيها ثَغْرٌ وَثَلْمٌ، والثَّغْرُ: ما يلي دار الحرب. والثَّغْرُ: موضع المَخَافَةِ من فُرُوجِ البُلْدَانِ. وفي الحديث: فلما مر الأَجْلُ قَفَلَ أَهْلُ ذَلِكَ الثَّغْرِ؛ قال: الثغر الموضع الذي يكون حدًّا فاصلاً بين بلاد المسلمين والكفار، وهو موضع المخافة من أطراف البلاد.

وقيل: ثَغْرٌ وأُثْغِرَ دُقٌّ فَمُه. وَثَغْرَ الغلامُ ثَغْرًا: سقطت أسنانه الرواضع، فهو مَثْغُورٌ. وَثَغْرٌ وَثَغْرَةٌ قال الأزهري: أصل الثَّغْرِ الكسر والهدم. وَثَغْرَتُ الجدار إذا هدمته، ومنه قيل للموضع الذي تخاف أن يأتيك العدو منه في جبل أو حصن: ثَغْرٌ.

أما مفهوم التشغير كما نرومه فهو إسقاط عناصر تركيبية من بنية الجملة في مقامات وأحوال معينة أثناء استعمالنا للغة، سنطلق في تحديد المصطلح بعد التشغير بالإضمار والحذف الأكثر تواردا والأكثر ترابطا، وهما اللذان يعنينا أكثر، فالحذف يعني إسقاط عنصر ما، والإضمار يفيد إخفاء عنصر ما في الذهن، مما يفيد أنها ليس مترادفين بداهة، فسيبويه والنحاة المتأخرين يقصدون بالإضمار كذلك العملية المرتبطة باستعمال الضمير، فالتمييز بين الحذف والإضمار، قوامه ارتباط الحذف بالصورة اللفظية، في حين يعد الإضمار إسقاط لعنصر ما مع الاحتفاظ به في الذهن.

لقد ميز الزركشي بين الحذف والإضمار، إذ نجده يقول: « والفرق بينه (الحذف) وبين الإضمار أن شرط المضمير بقاء أثر المقدر في اللفظ ... وهذا لا يشترط في الحذف »⁽⁴⁾. أي أن المضمير يترك أثره، وهذا شرط في حين مع التشغير لا يشترط في المحذوف ترك الأثر، ثم يضيف « لا بد أن يكون فيما أبقته دليل على ما ألقى »⁽⁵⁾ ومما يزي كلام صاحب البرهان قول الرازي « إن الإضمار هو ما يبقى أثره بعد الترك، والحذف ما لا يبقى »⁽⁶⁾، وهكذا يشترط في الإضمار بقاء وملاحظة المقدر.

وعليه فإن المحاقلات التي تتوارد في السياق نفسه مع مصطلح التشغير، ليست مترادفة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مصطلح التشغير بصفة عامة يستعمل عندما يتعلق الأمر بحذف الصوت والحرف والكلمة والجملة، في حين لا يستعمل مصطلح الإضمار إلا فيما يتعلق بالكلمة والجملة. وفي إطار اختيار الأصل التركيبي العربي وفروعه المقبولة، وبالنظر إلى مواضعه الوظيفية التي ينبغي أن تكون مملوئة معجميا. فإذا ثغر موضع منها أو اختزل، ألجأهم إلى تبريره بأليتين هما التقدير والتأويل.

التشغير التركيبي في النظرية النحوية العربية

الإعراب التقديري: لا شك أنه ضروري، ولا يمكن لأحد أن يتخلص من الإعراب المحلي المقدر، بالنظر إلى أصل مثالي مفترض، حتى يفترض التسليم بجدواه في التعبير عن مظاهر التركيب، ما دام اللفظ يعرف في الحال التي يظهر فيها عليه الإعراب في عبارة متشابهة. لأن الخبر المفرد الذي يظهر عليه الإعراب مثلاً، لا مفر من أن تقدر فيه الحركة الإعرابية إن حلت محله الجملة، وكذا لو أضفت مبتدأ أو خبراً أو فعلاً أو مفعولاً إلى اسم مفرد، فظهرت على المضاف حركته، لا بد أن يكون في حال إضافته إلى ياء المتكلم من تقدير الحركة نفسها، وهكذا. بل عدم التقدير هو الأعرس والجالب للاضطراب عند المتعلم، لعدم اطراد الأحكام، ثم إن عدم التقدير معناه هنا تجاهل ما قدره المتكلم مشعراً به السامع، لأن المتكلم نفسه سيعود إلى إظهار الحركة متى رأى ظهورها ضرورياً، وهذا أمر يلاحظه كل متكلم للعربية بصورة بينة، لا لبس فيها، فالإعراب التقديري على هذا صورة التعبير عن المعرفة اللغوية، وترجمة دقيقة لما قام في عقل المتكلم.

يشبه الإعراب المحلي من حيث بيان البنية المتصورة من خلال المنطوق، بصور الإعلال مقارنة بمثلها في الصحيح، فلو تأملنا مثلاً (الترامي، والتقاتل)، لوجدنا المتكلم يريد نطق التفاعل من الرمي بالصورة نفسها من القتل، غير أن حرف العلة في الوزن نفسه، عدل به عن الضمة في الصورة المعتادة المطردة عنده أشمل من نحو "التقاتل، التناصر، التكافل، التراكم، التضارب... الخ"، وهي عنده مرادة منوية، إلى صورة أخرى جاء فيها الكسر بدلا من الضم، فلا بد من تقدير تلك الصورة المنوية المستقرة في ذهن المتكلم، ولعلنا نذهب إلى أن المفردات السابقة في أصلها، وبابها من نواتج توليف السبعة عناصر في المصفوفة الطبيعية كعملية حسابية. ولكن في عملية الاستمداد من المصفوفة أستغني عنها، وعلى أساس الخيار الأدنى ما لم يعتد بالأصل المقدر فيها، لكان ذلك تجهيلاً باللغة وتجاهلاً لبنيتها الصحيحة، وينطبق ذلك على قال وباع ونحوها، وإن دعا كثيرون إلى تجنب تقدير الأصل فيها⁽⁷⁾ وهذا يؤدي بنا إلى الكلام على التأويل.

التأويل: بمعنى تقدير أصل غير منطوق - تخرج على مقتضاه العبارة المنطوقة، قد يكون التأويل، يعني النظر في الأساليب التي وردت في صورتها الانجازية العينية في ظاهرها، فخالفت للجهاز النظري أحكاماً وأقيسه، وبالنظر إلى المصفوفة التي تكلمنا عنها فإن اختيار اللسان العربي بالرغم أن كل المفردات واردة فيها أصلاً. لا اشتقاقاً. فمفردة مثل قال أو باع تنتج من حاصل تصنيف (120)⁽³⁾. فهي جنب إلى جنب مع قول وبيع في المصفوفة الطبيعية. لكن الاختيار اللساني العربي أستساغ منها ما يناسبه فيزيولوجياً، أي بمعنى ما كان منها خفيفاً على لسانه وجهده.

ومما سبق فالتأويل يصبح ضرورة نظرية بعد تقرير وانتقاء الأقيسة والضوابط، أي النظام الذهني الذي هو قوام العملية التواصلية بين المتكلم والمستمع، وهو ما تعبر عنه القاعدة النحوية المنصوص عليها. فإذا أوردت نموذج منطوق منطبق تمام الانطباق على ما في الذهن على النحو الذي ارتضته المجموعة اللسانية، وهنا لا إشكال لإتحاد المتصور والمنطوق. أما إذا اختلفا فإن هناك احتمالات: إما أن المتكلم يسير في النظام نفسه الذي جاءت بموجبه القاعدة، لكنه قدم أو ثغر أو آخر أو استغنى بذكر شيء عن شيء... الخ. اعتمادا على فطنة السامع، والتأكد من معرفة المقصود المنوي، فيكون هنا التقدير لما ثغر، أو قدم أو آخر... الخ. من عمل النحوي، وإما أن المتكلم خرج عن دائرة نظام ما، بحسب ظروف الواقعة الكلامية نفسها. إذ قد يكون من بين أسباب الشذوذ، أغراض بلاغية جمالية تتعلق بالمستوى الجمالي، المغاير بالضرورة للنظم الكلامي التداولي العادي. وتصور في هذا المجال أن المصنوفة في بعدها الإدراكي بتوليفاتها المقبولة وغير المقبولة، تتضمن كل واقعة خطائية، بمعنى ما قاله البشر وما لم يقولوه وما سيقولونه، من نواتجها شئنا أم أبينا.

إن ما يقابل عنصر التأويل عند نحاة العربية هو عنصر التمثيل، وما يرومون إليه من توظيف التمثيل هو إخراج بعض المعطيات من كونها "محالا"، إلى كونها مقبولة، مما يفيد أن التمثيل إجراء خاص بالنحوي وهو أمر يتعلق بالتجريد ولا دور للمتكلم فيه، فدور المتكلم ينحصر في التثغير لا غير، وعليه يتجلى عمل النحوي في إظهار ما يفترض أن المتكلم قد ثغره، ولا ينحصر عمله في إعادة بناء كلام المتكلم، بل يتجاوزه بإرساء الجهاز النظري النحوي، فسيبويه بصفته نحويا اعتنى بجعل بعض المعطيات مقبولة، مستخدما ما أسماه بالتمثيل، مظهرا ما ثغره المتكلم معتمدا على هذا الإجراء، الذي يسمح للتحليل ألا يقتصر على الأقوال المباشرة، أو على المعطيات سليمة التكوين، بل يتجاوز ذلك إلى المستوى التجريدي. ويتضح من إجراء التمثيل أنه ليس تمثيلا لموضوع ينتمي للعالم الخارجي، وإنما هو تمثيل لعلاقات صورية، فموضوع التمثيل هو توضيح هذه العلاقات وتجسيدها في متواليات لغوية، حيث أن المصطلحات هي المقولات النحوية، أما العلاقات موضوع التمثيل فهي متعددة في أغلب المعطيات، ويتجلى موضوع التمثيل في علاقة العمل بين المقولات، إذ مفهوم العمل مجرد المعنى المعجمي للمقولات، ويتعامل معها حسب ترتيبها وقيمتها المقولية.

وانطلاقا من اختلاف التمثيل عن المعنى، فما الهدف من التمثيل إذا لم يكن بناء معنى التركيب؟، وعليه تتوق عملية التمثيل إلى الحفاظ على الجهاز النظري، ويستطيع النحوي من خلال بناء مكونات البنية في صورة تركيب "غير متكلم به"، توحيد وصفه للتركيب السطحي، وتوضيح العلاقات بين مكوناته، ويتضح من خلال الكلام السابق أن الغرض من التمثيل نظري محض، فهو من صميم صنيع النحوي المعالج لمعطيات اللغة وصفا وتفسيرا. وإذا كان التثغير سرا من أسرار

المتكلم، فالتمثيل تقنية من تقنيات النحوي، بناء على ما تقدم يتضح مدى ترابط التمثيل والتشغير، بغض النظر عن الاختلافات القائمة بينهما. ومدى تعقد العلاقة بينهما. مما يمكن أن نستخلص أن هناك نوعين من التشغير، التشغير اللغوي الاستعمالي، والتشغير النظري. أو تشغير المتكلم، وتشغير النحوي أي التمثيل.

طلة التشغير بالروابط التركيبية:

هو عنصر تأويلي في نطاق الأنحاء التي اهتمت بالتركيب الجملي الواحد، ولإدخالها السياق بنوعيه المقامي والمقالي في جهاز الوصف المعتمد، وليس التشغير بآلية الحذف من المفاهيم الغائبة عن النحو العربي، وبالنظر إلى ما سبق أعلاه نسعى إلى تقديمه بالنظر إلى مدى نجاعته في تحقيق الترابط التركيبي النووي والنصي، ونحاول توصيفه والكشف عن محله من الجهاز النظري الكلي عند نحاة العربية.

التشغير بالحذف في النظرية النحوية العربية

من حيث المصطلح، نقول إن للمصطلحات التي يستعان بها على تسمية الظواهر في الأنساق المعرفية، دور في ضبط المفاهيم التي تقوم عليها، فالعناية بالمفاهيم التي لها علاقة بالظاهرة المدروسة هي عناية بالظاهرة المعنية ذاتها، إذ هي تساهم في تحديد مجال الظاهرة المدروسة وتدقيقه. فلئن كان موضوعنا هنا هو التشغير التركيبي، فلا مناص من الحديث عن الظواهر المشككة له، وعن مجموع الظواهر القريبة منه أو المقابلة له، حسب الحاجة ومواطن التوضيح المقتضية له.

مفهوم التشغير والتسميات الراجعة إليه: من التسميات التي تساوق هذا المفهوم مصطلح الإضمار دون علامة وترك الذكر، فقد إستعمل سبويه الإضمار استعمالاً يشمل ما أصبح يسمى اليوم بالضمائر، ويشمل أيضاً قسماً مما يسمى بالحذف، وخصص كل واحد منهما، فالإضمار دون علامة. هو من حالات حذف اللفظ دون أن يبقى له أثر. وأما الإضمار بعلامة، فهو من حالات تغييب اللفظ المظهر، والاستعاضة عنه بعلامة.

وبهذا التصور وضع مفهوم الإضمار بعلامة، فالإضمار دون علامة هو الحذف بمختلف ضروبه، والإضمار بعلامة هو ما سيطلق عليه اسم الضمير. وعلى هذا فالحذف هو إضمار دون علامة عند سبويه، وهو أيضاً عنده الترك، أو ترك الذكر، ومن المواطن التي تحدث فيها سبويه عن الحذف بإستعمال هذه التسميات يمكن أن نذكر: «ومثله "مواعيد عرقوب أخاه... " كأنه قال: "واعدنتي مواعيد عرقوب أخاه، ولكنه ترك "واعدنتي" استغناء بها هو فيه من ذكر الخلف»⁽⁸⁾، وقوله أيضاً «ترك ذكر الفعل لما كان قبل ذلك من الكلام»⁽⁹⁾.

ومن الملاحظ أن الترك والإستغناء هما المصطلحين المفضلين عند سيبويه. إذ نجدهما في طيات الكتاب. قال سيبويه « و مما يقوي ترك نحو هذا لعلم المخاطب قوله عز وجل (و الحافظين فروعهم والحافظات، والذاكرين الله كثيرا والذاكرات) الأحزاب (33-35) فلم يعلم الآخر فيما أعمل فيه الأول إستغناء عنه... وجاء في الشعر من الاستغناء أشد من هذا»⁽¹⁰⁾، ولكن ليس كل استغناء تتغيرا حذفيا. فسيبويه قد إستعمل الإستغناء في مجال لا يوافق الحذف و الإضمار، فكأنه يميز الإستغناء عن الشيء، وهي حالة توافق الإضمار. ولكن مفهوم الحذف هو الاستغناء عن الشيء بالشيء، وهي ظاهرة تخرج عنها. فليس كل إستغناء من باب الحذف، إنما يكون ذلك بحسب المجال الذي يجري فيه، فإذا كان في مستوى نظام اللغة، وقام على حلول شيء محل آخر لم يعتبر حذفًا، وإنما هو من قبيل إغناء ظاهرة بأخرى، وإذا جرى الإستغناء عن الشيء في مستوى الاستعمال، ولم يبق على حلول شيء محل آخر، كان ذلك من باب التشغير الحذفى، ومن الاستغناء الذي لا يحمل على التشغير قيام صيغة مقام أخرى « وأما إستغناءهم بالشيء عن الشيء فإنهم يقولون " يدع " ولا يقولون " ودع " وأستغنوا عنها بترك، وأشباه ذلك كثيرا »⁽¹¹⁾.

أما التقدير: فهو من المصطلحات القريبة من مفهوم التشغير الحذفى، أي مفهوم التقدير (التشغيرى)، يقول الأستراباذي: « وجزء الكلام يكونان ملفوظين ك " زيد قائم "، و " قام زيد "، ومقدرين ك " نعم " في جواب من قال " أزيد قائم؟ " أو " أقام زيد " أو أحدهما مقدر دون الآخر، و هو إما الفعل كما في " إن زيد قام " أو الفاعل كما في " زيد قام " أو المبتدأ أو الخبر، كما في قوله تعالى: " فصر جميل " (يوسف 83.18.12)»⁽¹²⁾. ونجد عند سيبويه مراوحة بين مصطلحي التشغير (الحذف) والإضمار دون علامة، زيادة على إستعماله للإضمار بعلامة، وهو يعني به استعمال الضمير بدل الاسم، فالإضمار دون علامة يوافق عنده تغييب العنصر من اللفظ دون النية، أما التشغير فهو من قبيل تغييب العنصر من اللفظ والنية، ويناسب الإضمار دون علامة، تشغير المبتدأ والخبر، أحدهما أو كليهما من الجملة الاسمية، أو تشغير الفعل والفاعل من الجملة الفعلية، ومنها أيضا حالات حذف نون التثنية والجمع، وهي ظواهر نظامية ناتجة عن تركيب كلمة إلى أخرى. وفي هذا النوع من التشغير يغيب العنصر من اللفظ دون المعنى، أما تشغير غير المراد فيناسبه اسقاط المفعول به في الجملة الفعلية، ومنه أيضا اسقاط التنوين والألف واللام في المضاف، أو في المواضع التي تقتضي ذلك. وفي هذا النوع من التشغير يغيب العنصر من اللفظ والمعنى. فالتمييز بين مفهوم التشغير بالحذف ومفهوم الإضمار، كما تجليا عند سيبويه كان عن طريق تخصيص الأول لتغييب المحذوف من اللفظ (التأدية)، أي الاستعمال والنية (المعنى والافتراض)، أما مصطلح الإضمار فقد كرس لتغييب المحذوف من اللفظ المؤدى دون المعنى، والجهاز الافتراضي أو النموذج المثالي.

يتصور نحاة العربية أن الأصل في الكلام أن تذكر عناصر التركيب، ولا يحذف منها شيء إلا بدليل أو قرينة، سواء أكان هذا الدليل يقتضيه المعنى، أم تقتضيه الصناعة النحوية، وسواء تدل عليه قرينة تركيبية، أم تدل عليه قرينة المقام كما سوف نلاحظ. إن التغيير كثير في العربية بالنظر إلى النماذج التي عدوها أصولاً، سواء أكان ذلك على مستوى الصيغة الإفرادية، أم الصيغة التركيبية، وقد توسعت فيه توسعاً كبيراً، ومن هنا جرى التغيير فيها في كل نوع من أنواع الكلم.

طبيعة ظاهرة التغيير التركيبي: لا يمكن الكلام عن هذه الآلية، إلا بعد الاحتكام إلى الجهاز النظري المنتقى، من مجموعة الخيارات المتوفرة إدراكياً في لسان ما، أي اختيارات جماعة لغوية ما للأجهزة الإفرادية والتركيبية، واتخاذها بارامترات وروائز تقاس بإزائها نواتج الاستعمال، وعلى هذا يمكن أن نرى هذه الظاهرة من خلال منزلة كل من المنتج والمتلقي في المجتمع اللساني المتجانس.

أ- المتكلم وإجرائية التغيير التركيبي: في الجهاز النظري العربي التغيير بالحذف عملية يسندها سيبويه إلى منتج الخطاب، وبهذا الشأن يقول: «وأعلم أنهم مما يحذفون الكلم، وإن كان أصله في الكلام غير ذلك، و يحذفون، ويعوضون، ويستغنون بالشيء عن الشيء، الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطاً»⁽¹³⁾، فالتكلم إن شاء أظهر في هذه الأشياء ما أضمر من الفعل⁽¹⁴⁾ ودلالة هذه الأفعال على العمل، فهي أشياء تحدث، وإسناد هذه الأفعال إلى المتكلم، والتغيير واحد منها، وإن كان من قبيل الأعمال التي لا يمكن أن تقوم عليها الجملة التركيبية، دون أن تقترب بمعنى آخر.

ب- المتلقي في إجراء التغيير التركيبي: لا قوام لهذه العملية إلا بالمتلقي، ليس للمتلقي دور فعلي في نشأة الكلام، فهو لا يشاطر المتكلم في التلفظ به، ولكن دوره حاسم في توجيه صياغة الكلام إلى وجهة دون أخرى، من خلال تأويله للكلام، من ذلك أن للمتلقي المنزلة المحورية في عملية التغيير بالحذف، فالتكلم لا يثغر إلا ما كان معلوماً، غير غامض عند المتلقي، وفي الوقت نفسه لا يتم هذا الإجراء إلا متى علم المتلقي ما يعنيه وما يريد المتكلم⁽¹⁵⁾. فلا يختار المتكلم إفراغ موضع وظيفة تركيبية ما، إلا متى كان الشيء المثغر معهوداً عند المتلقي بصورة من صور العهد، والصورة الغالبة على المتلقي هي صورة «المخاطب السامع الشاهد»⁽¹⁶⁾ وليس صورة القارئ الممكن، أو المتوقع، الذي لا طعم له ولا رائحة ولا وجه له ولا حضور.

ويستنتج مما سبق في هذا التصور أن التغيير باب من الاتساع في الكلام، ومظهر من مظاهر العدول في الكلام، وأصله الذي أتخذ نموذجاً يقاس عليه، وقد اعتبره سيبويه عرضاً من الأعراض

التي تطرأ على الكلام قال « هذا باب ما يكون في اللفظ من الأعراض: وأعلم أنهم مما يحذفون الكلم»⁽¹⁷⁾، والأمر العارض هو الأمر الطارئ، الذي يحدث في المطرود عليه. يعلق السيرافي على عنوان هذا الباب بقوله: " يعني ما يعرض في الكلام فيجيء على غير ما ينبغي أن يكون عليه قياسه"⁽¹⁸⁾، فجعل عبارة سيبويه مرادفة لـ " ما يكون عليه القياس ". وهذا دليل على أن المقصود من كلمة " أصل "، ليس منطلق النشأة وبدايتها في الزمان، كما نبه إلى ذلك ابن جني⁽¹⁹⁾، إنها هو الشكل النظري المجرد، الذي إليه ترد الأمور، وبه تقاس فتعرف وتصنف.

إن سيبويه يعتبر هذه الأعراض من حالات خروج الأصول إلى الفروع، تجرى في اللفظ المستعمل ولكنها تبقى على معناه، بمعنى التشغير الحذف في غياب اللفظ وبقاء المعنى، الذي به يستقيم الخطاب، وهذه الخاصية هي أخص ما يتميز به هذا الضرب من التشغير، أي من الأعراض التي من قبيل التشغير والاستغناء والعوض، فهي عمليات كما تبينها النحاة في منوالهم تطراً على اللفظ، ويكون المعنى بعد حدوثها هو المعنى قبله.

التشغير ملء في التصور والتركيب النظري: تبينا أن سيبويه اعتبر التشغير (الحذف) من قبيل الاختصار، الذي يجري في مجال اللفظ والاستعمال، وقد أوجد ابن جني لهذا الاقتصاد ما يوافقه في النظام الافتراضي للسان العربي، وأوجد له نظراً في الوضع، بأن أرجع أساء الاستفهام والشرط إلى ضرب من الاختصار، قال « ودع هذا كله، ألم تسمع بالأساء المستفهم بها، والأساء المشروط بها، كيف أغنى الحرف الواحد عن الكلام الكثير المتناهي في الأبعاد والطول، فمن ذلك قولك " كم مالك " فأغناك ذلك عن قولك عشرة مالك أم عشرون أم ثلاثون أم مائة أم ألف، فلو ذهبت تستوعب الأعداد لم تبلغ ذلك أبداً، لأنه غير متناه فلما قلت " كم " أغنتك هذه اللفظة الواحدة، عن تلك الإطالة غير المحاط بها»⁽²⁰⁾. قاس ابن جني الاختصار والاقتصاد في مستوى النظام، بالاقتصاد والاختصار في مستوى استعمال النظام ونظيره به. ولكن لئن كانت صورة الاختصار بالوضع متمثلة في اغناء الواحد عن المتعدد الكثير، فإن الاختصار بالتشغير قائم على اغناء لا شيء عن شيء.

أنواع التشغير التركيبي بآلية الحذف: لهذه العملية مداخل في التصنيف، متعددة تعددا يدل على ثراء هذه الظاهرة، وخطورة الدور الذي لها في اللغة تنظيراً واستعمالاً، فمن واجب إلى جائز وممتنع، ومن إضمار بعلامة إلى إضمار دون علامة، فقد صنّفه السيوطي في الإتيان أربعة أنواع هي: الاقتطاع، والاكتفاء، والاحتباك، والاختزال⁽²¹⁾، وعرف كل نوع بقوله:

- الاقتطاع: حذف بعض الكلمة.
- الاكتفاء: هو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط، فيكتفي بأحدهما لنكتة.
- الاحتباك: هو أن يحذف من الأول ما أثبت نظيره في الثاني، ومن الثاني ما أثبت نظيره في الأول.

الأول.

- الاختزال: فهو ما ليس واحداً مما سبق.

وصنف التثغير القائم على الاختزال إلى أقسام بحسب كونه كلمة أو أكثر من كلمة، و بحسب كون الكلمة اسماً أو فعلاً أو حرفاً⁽²²⁾.

كما أن للتثغير بالحذف أنواع بحسب الوجوب والجواز والامتناع.

أ- الممتنع: هو الذي لم يتوفر شرطه، وشرطه هو توفر القرينة والدليل على العنصر المثغر، فمتى انعدم الدليل امتنع التثغير، لما في ذلك من تكليف العلم بالغيب، ومنه أيضاً امتناع تثغير احد العنصرين المتلازمين، كالفعل دون فاعله أو عكسه.

ب- الجائز: وهو ما توفر فيه الدليل على العنصر المثغر.

ج- الواجب: مثل ما ذكره الأستراباذي من مثل الأفعال العاملة في بعض المصادر، متى اقترنت بالدلالة على معنى خاص، والمصادر الواجب حذف فعلها قياساً أيضاً، كل ما كان توبيخاً مع استفهام⁽²³⁾. ومن التثغير الحذف الواجب يمكن أن نذكر أيضاً حذف الفعل وفاعله في النداء، ويندرج هذا النوع في ما اقتضته صناعة النحو من تقدير بعض الأجزاء، حتى يتسنى إرجاع بعض الصيغ إلى الأشكال النظرية الافتراضية.

التثغير للتخفيف والتثغير لغير التخفيف: ذكر الرضي نوعين منه بقوله « يعنون بالحذف للتخفيف ما لم يكن له موجب، كما كان في باب " قاض " و " عصا "، وإلا فكل حذف لا بد فيه من تخفيف، ويقولون لهذا أيضاً حذف بلا علة، وحذف الاعتباط، مع أنه لا بد في كل حذف من قصد التخفيف، وهو علة فهذا اصطلاح منهم⁽²⁴⁾. جاءت في هذه الفقرة مجموعة من المخصصات للتثغير: للتخفيف، وبموجب، وبعلة، والاعتباط، ويمكن أن تتوزع بحسب الدلالة.

وليس من اليسير التحكم في التمييز بين الضربين، بسبب المنزلة التي يحتلها التخفيف منهما، وقد أشار الرضي إلى ما ينتج عن الخلط بين الاعتبارين، فالتخفيف حاصل من كل عملية حذف، لكن الغاية المنشودة قد تكون التخفيف ذاته، وقد تكون أمراً آخر. وبالتالي يمكن أن يحدث الأمر على أحد النحوين التاليين:

تثغير بالحذف = تخفيف للتخفيف . أو لعلة أخرى .

و بالتالي يكون التخفيف من حيث هو نتيجة حتمية لكل تثغير، مختلفاً عن التخفيف الذي يكون الغرض الوحيد المنوي من التثغير كما في الترخيم.

ومن هنا فدور النحو هو دور لا مناص منه، فمن المعلوم أن المادة اللسانية في واقع حدوثها

تتأثر بتكرار التجربة على المادة اللغوية، وتغير معطاهها المعرفي. وهذا ما يجعلها تجربة جديدة وليس تجربة مطابقة لسالفاتها. وهذه عقبة كانت اللسانيات المقارنة قد واجهتها أثناء مراقبتها للحدث اللساني في أزمنة تاريخية غابرة وبين لغات قديمة ومختلفة. ولذا، فقد جعلت الوثيقة، خلاصاً من المأزق، تنوب عن المراقبة، وتحل محلها، تماماً كما نابت المراقبة عن التجربة وحلت محلها. أما دور المتلقي فيما مثل به النحاة من أمثلة وشواهد، فقد حرصوا على الفصل بينه وبين دور النحوي، ينظر في اللغة لكنه مراقب أي يوجد خارج الظاهرة المدروسة.

أسباب التشغير بألية الحذف ودواعيه: ينبغي التمييز بين ما يعتبر من شروط التشغير، وهي أمور توفرها متقدم على إجراءاته، وما يعتبر من أغراضه وفوائده ومقاصده.

شرط التشغير إنما هو علم المتلقي بالعنصر المشغور: لا يكاد ينقطع حديث نحاة العربية في عملية التشغير التركيبي عن الإشارة إلى العلم بالمحذوف، و (كلمة العلم بالمحذوف وإدراكه) هي القطب الذي يدور عليه الإضمار، وقد جاءت في أقدم مؤلفات النحو، وتردد استعمالها وأُعتد عليها النحاة إعتادهم على المؤلف المعروف من المفاهيم، فقد جاء في الكتاب (منذ الصفحة 47 من الجزء الأول) "أضمر" لعلم المخاطب بما يعني، جاء ذلك تعليقا على بيت للشاعر عمرو بن شاس:

بني أسد هل تعلمون بلاءنا *** إذا كان يوما ذا كوكب أشعنا .

قصد إضمار اسم "كان"، وإلا يكون الكلام بالإظهار (إذا كان اليوم يوما)، ونحن نلاحظ أن سببويه ذكر الإضمار في هذا الموضوع، وذكر علته (أي علم المخاطب) دون تفسير ولا تفصيل، ذكر الأمر المستقر المتعارف المؤلف، فالإضمار جاز لعلم المتلقي بما يعني المتكلم، فالفراغ الصوتي والتركيبي جائزا أو واجبا، لا يكون إلا مع قرينة دالة على تعيينه «وقد ذكرنا أنه لا يجذف شيء لا وجوبا ولا جوازا إلا مع قرينه دالة على تعيينه»⁽²⁵⁾.

وهذا يعني أن تشغير غير المعلوم إحالة ورجم بالغيب، ولهذا يرى النحاة أنه لا يكون إلا فيما علم، لأن في تشغير غير المعلوم إحالة، وليس من سنن الكلام الوقوع في الإحالة، وذكر ابن جني أن الحذف دون توفر القرينة والدليل من باب تكليف الغيب والرجم به «قد تحذف العرب المفرد والجملة والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه. وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته»⁽²⁶⁾. مضى صاحب الخصائص في ذكر ما ينجر عن الإخلال بهذا الشرط، فالتشغير دون العلم يقلب الكلام لغوا، وفاسدا، لا يجني منه متلقيه فائدة، فإذا عمدت إلى إجراءه مع انعدام الدليل، فإنك تكون قد «كلفتم علم ما لم تدلل عليه، وهذا لغو من الحديث وجور من التكليف»⁽²⁷⁾.

فإذا كان ابن جني قد حمل التشغير التركيبي بدون قرينة، أو دليل يتيح للمتلقي فهم الخطاب، أو

فصواه إخلال مشوه لعملية التواصل والتبليغ، فإن الجرجاني قد حمل الإخلال بعدم توفير الدليل عليه على الإحالة، وهي درجة أبعد في فساد الكلام من اللغو، وعلى هذا فهو يقول « وأعلم أن السؤال إذا كان ظاهراً مذكوراً في مثل هذا، كان الأكثر ألا يذكر الفعل في الجواب، ويقتصر على الاسم وحده، فأما مع الإضمار فلا يجوز إلا أن يذكر الفعل وحده... فلو قلت مثلاً "من حدا بهم وساقا" تريد "عفاه من حدا بهم" ثم تركت ذكر الفعل أحلت، لأنه يجوز تركه حيث يكون السؤال مذكوراً، لأن ذكره يدل على إرادته في الجواب، فإذا لم يؤت بالسؤال لم يكن إلى العلم به سبيل فأعرف ذلك» (28).

موانع تغيير المواضع التركيبية بالحذف: من الأمور التي عدت مانعة لإجراء التغيير بالحذف، هو إفضاؤه إلى الإلباس والإبهام، فقد ذكر سيبويه أن الأصل هو الامتناع عن الإضمار، متى أفضى إلى الالتباس ف «لا يكون أن تضمير فعل الغائب... لأنك إذا أضمرت فعل الغائب، ظن السامع الشاهد إذا قلت زيدا، أنك تأمره بزيد فكرهوا الالتباس» (29). وذكر في موطن لاحق أن من أراد ذلك رأي الإضمار على خلاف الإظهار «فهو ملغز وتارك لكلام الناس الذي سبق إلى أفئدتهم» (30). علل النحاة في سياق تناولهم لظاهرة التغيير بالحذف إمتناع حذف الحروف، لكونها من قبيل المختصرات، وحذف المختصر إجحاف، والتباس في العملية التواصلية، وليس من سنن العملية التواصلية الإجحاف، ولهذا فالتغيير ينبغي أن يكون مرفوقاً بآلية تدعى علم المتلقي بالمشعر، ليكون هذا العلم شرطاً للتغيير التركيبي، يمتنع هذا الإجراء متى لم يتوفر شرطه، وهو العلم بالعنصر أو الوظيفة التركيبية المحذوفة «وأعلم أنه لا يجوز لك أن تقول "عبد الله المقتول" و أنت تريد "كن عبد الله المقتول" لأنه ليس فعلاً يصل من شيء إلى شيء، لأنك لست تشير له إلى أحد» (31).

[كن عبد الله المقتول] لا تساوي [عبد الله المقتول]

ونلاحظ أن سيبويه قد أرجع تعذر الإضمار إلى طبيعة الفعل الممتنع إضماره، فهو فعل ناقص يدل على الكينونة على حالة خاصة، أمر به المتلقي أن يكون على حاله. وبهذا المعنى يمكن التمييز بين نوعين من الشيفرة الحدثية (الفعلية)، أي ما أصبغه مجتمع لساني ما على تمثيلاته الذهنية لوصف الوقائع بخصوص شيفرات يجبل بها على الأحداث (الأفعال):

- نوع من الشيفرة الحدثية (من الأفعال) تملك من القدرة التشفيرية على أن تصل من شيء إلى شيء، وتشير له إلى أحد (على حد عبارة سيبويه)، وهي أفعال يمكن أن تشهد الحال عليها.
- نوع من الشيفرة (من الأفعال) ونتيجة لضعف مكوناتها الشيفرية، التي لا تستطيع أن تصل من شيء إلى شيء، ولا تشير له إلى أحد، وهي أفعال لا يمكن أن تشهد الحال عليها، ولما كانت

شهادة الحال على النوع الثاني من الأفعال متعذرة، لم يجز إضمارها إلا على شريطة التقدم في الذكر، وأما النوع الآخر من الأفعال فشهادة الحال عليه ممكنة، لذلك يجوز إضماره دون أن يكون تقدم ذكره أمراً ضرورياً.

ونفهم من هذا أن نوع القرينة الدالة على الموضوع المثغر على صلة بطبيعة الفعل، وبالتالي صلة بإمكان تغييره عند توفر شهادة الحال وامتناعه، وهو ما ينعكس على الدور الرباطي للوظيفة التركيبية المثغرة، التي هي من شأن بعض الأفعال وليس كل الأفعال. فالأفعال التي من النوع الأول تكون فيها القرينة على تغييرها مقالية بتقدم ذكرها، فيكون حذفها رابطياً، أو مقاميه بشهادة الحال فتكون غير رابطة، أم الأفعال التي من الضرب الثاني فالقرينة على تغييرها مقالية بتقدم ذكرها أو لا تكون، فيكون تغييرها رابطياً بالضرورة. إعتد سيبويه في هذا السياق تصنيفه للأفعال على الجانب التركيبي المعنوي، أما اللاحقون من النحاة فقد ميزوا بينها انطلاقاً من مفهومي التمام والنقص (أي من خلال قدرتها التشفيرية)، وعدوا الناقصة مستقلة ببنية تركيبية وإعرابية تعتمد مفهوم النسخ (الدخول على الجملة الاسمية ونسخ أحكامها). عد سيبويه البنية العاملة لهذين الصنفين من الأفعال واحدة [ع < م ± 2م]. فقامس الأولى على الثانية، تقول (كناهم) "كما تقول" ضربناهم "وتقول" إن لم نكنهم فمن ذا يكونهم "كما تقول" إذا لم نصرهم فمن يضرهم" (32).

[ع + م + 2م]*

[ضرب نا هم]

[كن ا هم]

لذلك لم يلتفت سيبويه في إقامت الفرق بين هذين الصنفين من الأفعال إلى بنيتها العاملة (فهي عنده واحدة)، وألفت إلى ما يميز بينهما من حيث البنية الدلالية المعنوية، التي تقوم عليها البنية العاملة، فهي من قبيل الفعل الذي "لا يصل من شيء إلى شيء" والذي لست تشير له إلى أحد. وبالمعاني السابقة تم لسيبويه الربط بين مستويات ثلاثة، وقد جاءت هذه المستويات متضامنة متضافرة يهيم بعضها ما يحتاجه الآخر، ويعتمد بعضها على ما يفرزه الآخر، فالبنية العاملة تتقوم بالبنية الدلالية وتقومها، وناتجها هو تصور للواقع في أطر اجتماعية وثقافية وعقدية معينة، مرهونة لتاريخ وحتى إلى جغرافيا معينة. وهذه المستويات هي:

أ- مستوى البنية العاملة.

ب- مستوى البنية الدلالية المعنوية.

ج- مستوى المرجع / الواقع في العالم الخارجي.

التشغير الحذفى للكثرة في الكلام: عنون سيبويه باباً من أبواب الكتاب بعنوان "هذا باب يحذف

منه الفعل لكثرتة في كلامهم، حتى صار بمنزلة المثل "33) وذكر في هذا الباب الأمثلة التالية:

1- هذا ولا زعامتك (هذا ولا [فعل + فاعل] زعامتك) = (هذا ولا [أتوهم] زعامتك).

2- ديار مية ([ف+فا] ديار مية) = ([أذكر] ديار مية)

3- كليها وتمرا ([ف+فا+مف] كليها وتمرا) = ([أعطني] كليها وتمرا)

4- كل شيء ولا هذا ([ف+فا] كل شيء) = ([إيت] كل شيء)

5- كل شيء ولا شتيمه حر ([ف+فا] كل شيء و [د+ف+فا] شتيمه حر) = ([إيت] كل شيء و [لا ترتكب] شتيمه حر) .

ويعلق على المثال (3) بقوله: «فهذا مثل قد كثر في كلامهم، وأستعمل وترك ذكر الفعل، لما كان قبل ذلك من الكلام، كأنه قال "أعطني كليها وتمرا" و أضاف بشأن المثال (5) "فحذف لكثرة استعمالهم إياه"34). ويمكننا تمثيل النموذج (5) كالتالي:

$$[\quad \quad \quad + \quad \quad \quad]$$

$$[\quad \quad \quad + 2م + 1م < ع \quad \quad \quad]$$

$$[\quad \quad \quad]$$

وتحدث الخليل عن الحذف لكثرتة في كلامهم، ما نقله عنه سيبويه قوله: «وقال الخليل: كأنك تحمله على ذلك المعنى، كأنك قلت "أنته وأدخل فيها هو خيرا لك، فنصبه، لأنك قد عرفت أنك إذا قلت "أنته" أنك تحمله على أمر آخر، فلذلك انتصب وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه في الكلام، ولعلم المخاطب أنه محمول على أمر حين قال له "أنته"، فصار بدلا من قوله "إئت خيرا" و "أدخل فيها هو خيرا لك" ونظير ذلك في الكلام قوله "أنته يا فلان أمرا قاصدا، فإننا قلت "أنته وإيت أمرا قاصدا، إلا أن هذا لا جواز لك فيه إظهار الفعل، وإنما ذكرت لك هذا لأمثل لك الأول به، لأنه قد كثر في كلامهم، حتى صار بمنزلة المثل فحذفي كحذفهم "ما رأيت اليوم رجلا"35).»

و من التصورات السابقة يمكننا أن نلاحظ الجوانب المعرفية التالية.

أ- أن الآلية التركيبية كانت آلية طبيعية دقيقة، مستخلصة من بين مجموعة الإمكانيات المتاحة للذهن، ليتعامل بها ومن خلالها مع ما يرشحه من استعمالات لفظية، في تعييناتها مع الكون الخارجي، والكون الداخلي الذاتي، نعم استعملوها واستنفذوا وجوهها إلى أقصى درجات الاستعمال في التأويل والتحليل.

ب- بعض الحالات من التحليل تجاوز البنية التركيبية النووية، وأفضى إلى تركيب الكلام من تركيبين.

ج- الكلام المنقول عن الخليل يدل على أن مبحث الخلو أو التغيير الموضوعي قديم، ولم ينشأ مع سيبويه فحسب، بل إنه بلغ من العمق والتشعب والشمول منذ عهد الخليل، ما يجعلك تعتقد أن النحو العربي قد نشأ وأكتمل قبل سيبويه، ولم يخف سيبويه نقله عن المتقدمين، وبالخصوص عن الخليل.

التغيير الصوتي والتركيبى يباح بعودة أصحاب اللسان إلى المصنوفة الطبيعية مرة أخرى للانتقاء، أي هو تواضع ثان، فالتعليل بكثرة الاستعمال ليس تعليلا متينا، أي تعليل كلا تعليل، فليس كل ما كثر إستعماله يجوز تغييره حذفيا، فالجرجاني يتصور أن هذه الظاهرة (الحذف) ذات قيمة تارة، وليست ذات قيمة تارة أخرى، وعدم اطراد هذه الظاهرة يشكك في هذا التعليل، ويزعزع الإطمئنان إليه، فماذا يكمن وراء كثرة الاستعمال؟. ذكر المبرد " كثرة الاستعمال " وأعتبرها بابا من أبواب الحذف « وأعلم أن المصادر كسائر الأسماء، إلا أنها اسم للفعل، فإذا نصبت فعلى إضمار الفعل، فمن المصادر ما يكثر إستعماله فيكون بدلا من فعله، ومنها ما لا يكون له حق الاسم، فأما ما كثر إستعماله حتى صار بدلا من الفعل، فقولك: حمدا وشكرا لا كفرا أو عجا. إنما أردت " أحمد الله حمدا" فلولا الاستعمال الذي أبان عن ضميرك، لم يجوز أن تضمّر لأنه موضع خبر، وإنما يحسن الإضمار ويطرد في موضع الأمر لا يكون إلا بفعل»⁽³⁶⁾.

(ف + فا + مف + خ)

[أحمد أنا الله] حمدا

[Ø] حمدا.

وفي العبارة "فلولا الاستعمال الذي أبان عن ضميرك لم يجوز أن تضمّر" . قولنا ضمينا باعتبار الصيغة المعيرة بالتشغير، فهو دليل يختلط بالمعنى الوضعي للعبارة الذي يكثر استعمالها تنقلب تواضعا فرعيا داخل التواضع الأصلي، أي العودة إلى الانتقاء بعد غلق مسارد الاختيار، ويهمننا بالخصوص من هذا التواضع من الدرجة الثانية، إفضاؤه إلى توفر الدليل على المحذوف، وهو دليل لا يمكن بحال أن يكون من قبيل الأدلة السياقية المقامية، ولا من قبيل التقدم في الذكر. وإلى جانب ما ذكر سابقا من الحالات التي يشغرها التركيب في أحد مواضعه، والتي اعتبروه فيها راجعا إلى كثرة الاستعمال باب (السماعيات)، وهي عبارات سمعت مبتورة، فقدروا فيها ما به يستقيم إرجاعها إلى شكل من أشكال الكلام القياسية، فحذف ما كثر استعماله راجع إلى توفر القرينة والدليل، لكن من باب ليس الباب الذي عهدته في سائر حالات التشغير، بل من باب المعنى يصبح ملازما للصيغة المختصرة، ملازمة المعنى الإفرادي للمفردة.

د- التشغير التركيبي، اقتصادا: الاقتصاد في الجهد هو أن تطلب الحفة وتنشد الأقل كلفة، ويحدث

التشغير بالحذف تخفيفاً في اللفظ دون أن يحدث نقصاً في المعنى، فالتكلم متى عمد إلى التشغير فإنه يخفف دون أن ينقص من المعنى، وفعل المتكلم هذا قائم على إختلاف ما يتم التخفيف منه عم يتم الحفاظ عليه، فالتقص والتخفيف من اللفظ دون المعنى، لأن المصادرة الإجرائية التي انطلقوا منها هي أن لا يجري هذا الضرب إلا متى علم المخاطب ما تعني، ويكون الإضرار استخفافاً عند علم المخاطب ما تعني « ولكنهم اضمروا استخفافاً لكثرة " كانت " في كلامهم لأنه الأصل لما مضى وما سيقع، وحذفوا كما قالوا " حينئذ الآن " وإنما يريد " حينئذ اسمع إلي الآن " (37)، وأضاف سيبويه ما يقرب هذه الصورة من الحذف من السماعيات والأقوال المأثورة، التي تحفظ معنى وصيغة " وإنما اضمروا ما كان يقع استخفافاً " ولأن المخاطب يعلم ما يعنى، فجرى بمنزلة المثل كما نقول " لا عليك " وقد عرف المخاطب ما تعني أنه " لا بأس عليك " ولكنه حذف لكثرة هذا في كلامهم، ولا يكون هذا في غير لا عليك " و وأضاف قوله : « ولكنه حذف ذلك " استخفافاً كما تقول : أنت أفضل ولا تقول " من أحد " وكما تقول " الله أكبر " ومعناه " الله أكبر من كل شيء " وكما تقول " لا مال " ولا تقول " لك " وما يشبهه ومثل هذا كثير » (38).

وقد جاء الحذف القائم على الاستخفاف مقترناً دائماً بشرط علم المخاطب بالمحذوف « ولكنهم حذفوا ذلك (المستثنى في مثل قولهم ليس إلا) تخفيفاً وإكتفاء بعلم المخاطب ما يعنى ... فكل ذلك حذف تخفيفاً استغناء بعلم المخاطب بما يعنى » (39).

التشغير الإستعمالي لإصلاح تركيب البنى العاملة: يتصل هذا الضرب من تبرير التشغير التركيبي بما يسموه (الحذف) الصناعي، أي ذلك الذي اقتضته صناعة النحو وأصوله، وليس له دخل في حساب المستعمل، وقد أعتد النحاة عليه للخروج من مناقضة بعض الأصول، من ذلك على سبيل المثال، قوله تعالى: (قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي ...) أي، [قل لو (تملكون) أنتم، تملكون خزائن...]. بمعنى تقدير الفعل بعد حرف الجزاء لامتناع دخوله على الاسم.

حمل المبرد مباشرة أداة الجزاء للاسم على تقدير الفعل ... (إن «Ø» زيد أتاني أكرمته).... وإنما تفسير « هذا أنك أضمرت الفعل بينها وبين الاسم... وجاء الفعل الظاهر تفسير ما أضمره، ولو لم يضم لم يجوز، لأن الجزاء لا يكون إلا بالفعل » (40)، وإذا بهذا التخريج يفضي إلى القول، بتقدم المضمرة المحذوف على المفسر. أي ما سموه بالإضرار على شريطة التفسير، ومثل ذلك قوله تعالى: " (قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي) ، حيث تلى حرف الشرط اسم، وعللوا الفصل بالاسم بين حرف الشرط والفعل، بتقدير فعل يفسره المظهر، وكذا الشأن في الاستفهام إذا تقدم الاسم على الفعل، لأن من أصولهم ألا يفصل بين حرف الاستفهام أو الجزاء والفعل، فهذا الضرب من التشغير

من قبيل تقدير المضمير لتصحيح الأصول.

- تقدير ناصب الفعل بعد لام التعليل [لتذهب] = [لأن تذهب] لتجنب إعمال هذه اللام عمليين مختلفين، جر الاسم ونصب الفعل. وباب التنازع من المواضع التي عمدوا فيها إلى القول بالثغير لإصلاح أصول التركيب النحوي، وجاء في باب من الكتاب "باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد منهما يفعل بفاعله"، وهي أيضا من الحالات التي قادتهم إلى القول بالإضمار والحذف، قبل توفر المفسر، قال المبرد في باب التنازع: «باب من إعمال الأول والثاني... وذلك قولك: "ضربت وضررتني زيد... فهذا اللفظ هو الذي يختاره البصريون، وهو إعمال الفعل الآخر في اللفظ وأما في المعنى فقد يعلم السامع أن الأول قد عمل كما عمل الثاني، فحذف لعلم المخاطب»⁽⁴¹⁾.

[ع < (م + 2م)]

ضرب [ت، ني]

[زيد / ا]

ظاهرة التنازع تأول بالرجوع إلى ظاهرة الثغير بالحذف، لكي لا يعمل عاملان عمليين مختلفين في معمول واحد، ومن ثمة ميزوا بين التأويل الذي تستقيم به أصول العمل في البنية التركيبية، وهو تأويل أقرب إلى مراعاة اللفظ، مع اعتبار عدم مناقضة المعنى، والتأويل القائم على محض المعنى. الثغير التركيبي يتقوم بغرض المتكلم: إن قولنا لأحد الناس أغلق الباب وغيرها يتحكم فيها قصد ومعنى، هذا لأن العملية التواصلية القصدية تفترض طرفين تتقوم بهما عملية التخوطين، مرسل ومتلق. والمقاصد تتمظهر في المعتقدات والرغبات، التي تكون لدى المتكلم هذا من جهة. وما يعرفه المتلقي من مقاصد المتكلم من جهة أخرى، وهذين المقومين ينعكسان في غرض المتكلم الذي يريد أن يجعل المتلقي يعرف بأنه يريد منه جوابا ملائما. إن هذا البعد الميكانيكي لا يسري على كل أنواع التخوطين الجاري في الكثير من الأعراف الاجتماعية، وعلى الخصوص الإعتقادية، وحتى في الأبعاد الصوفية المتجذرة في كل الثقافات⁽⁴²⁾.

إن الغايات والمقاصد تقولب حسب الإمكانيات التركيبية المنطقية للذهن البشري، والتي تسمح بطرائق كثيرة للتعبير عنها، في كل لسان من الألسنة البشرية، وقد رأينا أن من مجموع الإمكانيات، اختارت العربية منها إمكانيات وتواطأت على نموذج بعده أصلا، وكل عدول عنه يقوم من خلال هذا الأصل التركيبي: ت [ع < 1م ± 2م ±] خ [* * *]. كقالب لإنتاج الكلام وتأويله. وهو نموذج طبعا يراقب بقية الأنماط الطبيعية التي تعود إلى بنية اللغة العربية، وتعد بالقياس إليه أنماط فرعية. كما كنا قد رأينا أن الثغير يقوم على علم المتلقي بالعنصر المحذوف، ولكن منتج الخطاب قد يخالف هذا الأصل، ليصبح الغموض التخوطيني مقصدا من المقاصد المرومة، فقد ذكر ابن جني أن

المتكلم قد يحذف المخصص التمييزي وذلك « إذا علم من الحال حكم ما كان يعلم منها به، وذلك قولك "عندي عشرون" و"اشتريت ثلاثين" و"ملكيت خمسة وأربعين" فإذا لم يعلم المراد لزم التمييز إذا قصد المتكلم الإبانة، فإذا لم يرد ذلك وأراد الإلغاز وحذف جانب البيان، لم يوجب على نفسه ذكر التمييز، وهذا إنما يصلحه ويفسده غرض المتكلم، وعليه مدار الكلام»⁽⁴³⁾.

فقد يكون الغرض البيان فيؤتي بالتمييز أو لا يؤتي به إذا أغنت الحال عن ذكره، وقد يكون غرض المتكلم الإلغاز فيثغر دون أن يتوفر دليل على ما اسقط من عناصر، ودون أن يفضي ذلك إلى فساد الكلام، وعلى هذا النحو تكون للأصول مراتب ودرجات، وبمقتضى هذه الدرجات قد يتنازل عن توفر الدليل على المثغر، متى كان القصد والفائدة هي الإبهام. فيكون القصد من الكلام أصلاً مقديماً على الأصل المتحكم في التشغير التركيبي.

التشغير التركيبي وأنواع الأدلة والقرائن عليه

الواقعة التواصلية تقوم شهادة على مقام اللفظ: اعتبرت شهادة الحال من الأدلة على العنصر المغيب من اللفظ، ومما تعتمد عليه شهادة الحال ما يراه المتخاطبين رؤية عين. قال سيبويه: «ومما يستعمل على إضمار الفعل المستعمل إظهاره، أن ترى الرجل قدم من سفر فتقول "خير مقدم" فإن شئت قلت "خير مقدم" وخير "لنا وشر" لعدونا"، فأما النصب فكأنه بناه على "قدمت" فقال "قدمت خير مقدم" وإن لم يسمع منه هذا اللفظ، فإن قدومه ورؤيته إياه بمنزلة "قدمت"، وكذلك إن قيل "قدم فلان"، وكذلك إذا قال: "رأيت فيما يرى النائم كذا وكذا نقول: خيراً لنا وشراً لعدونا". فإن نصبت فعلى الفعل، وأما الرفع فعلى أنه مبتدأ أو مبنى على مبتدأ، ولم يرد أن يحمله على الفعل، لكنه قال: "هذا خير مقدم" ... ومن ثم قالوا "مصاحب" معان "ومبرور مأجور" كأنه قال: "أنت مصاحب" و"أنت مبرور" فإذا رفعت هذه الأشياء فالذي في نفسك ما أظهرت، وإذا نصبت فالذي في نفسك غير ما أظهرت، وهو الفعل الذي أظهرت الاسم»⁽⁴⁴⁾.

$$[ع < 1م + 2م]$$

$$\text{تركيب فعلي} = [\text{قدم} \text{ ت} \text{ خير مقدم}]$$

$$\text{تركيب اسمي} = [\emptyset \text{ هذا خير مقدم}]$$

وبين النحاة أمر التشغير التركيبي القائم على شهادة الحال، ودور السياق المقامي، وشهادة الحال في توجيه صيغة الخطاب إلى الصيغة المناسبة. وقد جمع الاستراباذي بين القرينة الدالة على شهادة الحال، ونوع آخر من القرائن أسماه التقدم في الذكر قال: «القرينة الدالة على تعيين المحذوف قد تكون لفظية، كما إذا قال شخص من اضرب فتقول "زيداً"، وقد تكون حالية كما إذا رأيت شخصاً

في يده خشبة قاصدا لضرب شخص فتقول "زيدا" (45)، وهذه أمثلة بسيطة ولكنها تدل على توغل ظاهرة التشغير في اللغة، وقيامها على السياق المقامي من ناحية، وعلى السياق المقالي والتقدم في الذكر من ناحية أخرى.

التشغير عن طريق الاكتفاء ببعض الوظائف التركيبية للتقدم في الذكر: وردت جل هذه الحالات عديلا للدليل الذي من قبيل شهادة الحال، وقد فصلناها عنه لضرورة التبويب، ومن ذلك أن يقول الرجل " رأيت فيما يرى النائم كذا وكذا " فتقول " خيرا وما سر " و " خيرا لنا وشرا لعدونا " ... ومثله " مواعيد عرقوب أخاه ... " كأنه قال " واعدتني مواعيد عرقوب أخاه " ولكنه ترك " واعدتني " استغناء بما هو فيه من ذكر الخف، واكتفاء بعلم من يعني بما كان بينهما قبل ذلك ". وقد جاءت هذه المعاني مجتمعة في قوله: « وإنما حذفوا الفعل في هذه الأشياء، حين ثنوا لكثرتها في كلامهم، واستغناء بما يرون من الحال، وبما جرى من الذكر » (46) وجاء في موطن آخر " ترك ذكر الفعل لما كان قبل ذلك من الكلام ".

ونحن نتبين أن دور التقدم في العملية التخوطية، في توفير القرينة والدليل على الوظيفة المثغرة تركيبيا أمر متأصل في المنوال الذي جعلوه لهذه الظاهرة، وهو ضرب من الأدلة يقابل تلك التي يوفرها السياق المقامي، وفي شهادة الحال، وعلى هذا النحو يمكن أن نعتبر التشغير بالحذف من قبيل تغييب العنصر من اللفظ، وأن ذلك التغييب كالتغييب، لإمكان استرجاعه بالاعتقاد على توفر الدليل من المقام أو متقدم المقال. وعلى هذا ينبغي أن يكون الدليل عليه من المعلوم في الصدور عرفا وعادة، قد يتوفر الدليل على المحذوف إلى جانب توفره على شهادة الحال والتقدم في الذكر بما هو حاصل في الصدور من العلم. مثل قوله تعالى: «... إن (ه) لقول (رسول كريم). (ذي قوة) عند (ذي العرش) مكين. مطاع (Ø) ثم أمين (Ø). وما (صاحب) كم بمجنون. ولقد رء (ه) بالأفق الميين ..» (التكوير: 19-23). فالإحالة خارج النص، وهي إحالة اعتقادية، ولا نملك في النص ما يدل على هذه الإحالات الضميرية. ويتجاوز هذا الضرب من التشغير علم المخاطب، وما في صدره إلى علم المجموعة اللغوية، وما في صدورها وهو جار على ما " أجرته العرب "، وبالتالي فإنه لا ينتزل فيها علم بمشاهدة الحال، إنما ينتزل في مستوى العرف والعادة، ويمكن أن نسمي هذا الضرب من الأدلة بالدليل العرفي.

وعلى هذه فأصل التشغير عقلي صناعي، أي بالنظر إلى الجهاز النظري المنتقى عقليا كوسيلة علاجية تحليلية للعملية التخوطية، أما العنصر المثغر فدليله مقامي مقالي عرفي، وهي نتيجة أفضى إليها استقصاء أنواع الأدلة وضبطها في أربعة أصناف، صناعي وعقلي ومقالي ومقامي (حالي)، وقد نقل التهانوي أن الدليل العقلي يمكن من معرفة أصل التشغير بالحذف، دون تعيينه وتخصيصه، وإنما يتم

التعيين والتخصيص بالإعتماد على العادة والتصريح بالمعين للمثغر في سابق المقال، أو في مقام آخر .
بالنظر إلى ما سبق ذكره فالأدوار تتوزع في أدلة التثغير إلى صنفين:
أ- الأدلة التركيبية والمنطقية تبين أصل التثغير ومرجعته النظامية والإحالية العينية. ومجاله النظام باعتبارها جهازا مجردا.
ب- الأدلة المقالية المقامية الحالية والعرفية دورها تخصيص المثغر بالحذف وتعيينه. ومجاله وحدات النظام وقد حلت في الاستعمال.
وأصل التثغير الحذف في أي مكانه في الجهاز النظري، أمر على غاية من الأهمية في استنباط الأشكال والأبنية اللغوية الأصول (قبل التثغير)، والفروع (بعده)، لكنها معرفة لا يمكن بحال أن تفي بأغراض الاستعمال، ما لم تعضدها الدلائل المخصصة للمثغر، وهي دلائل مقالية ومقامية حالية وعرفية.

- الحواشي والإحالات

- * -ع/عامل - م1/ معمول أول - م2/ معمول ثاني - خ/ مخصصات
** - وهذا هو القواعد الصورية لنظرية الدكتور الحاج صالح عبد الرحمان.
1 - طاهر سليمان حمودة : ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ، الدار الجامعية ، الاسكندرية ، (د ، ت) .
2 - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، 2003، مادة (ثغر). ج3، ص22-23
3 - ابن سيدة: المخصص، دار احياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1996، مادة (ثغر)
4 - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، (تعليق، مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية ط1، بيروت، 1988.
ج2، ص115.
5 - السابق، ص117.
6 - الرازي فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، (تحقيق، بدر شيخ أمين)، دار العلم للملايين ط1، بيروت، 1985، ص337.
7 - ينظر، عبدو داود: أبحاث في اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، 1973، ص10-11.
8 - سيبويه: الكتاب، (ت، عبد السلام هارون)، مكتبة الخانجي، ط3. القاهرة 1988، ج1، ص272.
9 - السابق، ص281.
10 - السابق، ص74.
11 - السابق، ص24.
12 - الاسترأبادي: شرح الكافية في النحو، (تح، يوسف حسين عمر)، منشورات جامعة بنغازي، ليبيا، (د، ت)، ج1، ص31.
13 - الكتاب، ج1، ص24.

- 14 - السابق ، ص 253.254.
- 15 - الاستراديدي : شرح الكافية ، ج 1، ص 272.
- 16 - سيبويه : الكتاب، ج 1، ص 24.
- 17 - السابق نفسه ..
- 18 - سيبويه : ج 1، ص 14، هامش 2.
- 19 - ابن جني: **الخصائص** (تحقيق محمد علي النجار) المكتبة العلمية (د، ت). ج 1، ص 256.265..
- 20 - السابق، ج 1، ص 82.
- 21 - نقلا عن التهاوني محمد بن علي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، (شرح وتصحيح أحمد حسن بسج)، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1998، ج 1، ص 312.
- 22 - السابق نفسه.
- 23 - ينظر ، شرح الكافية ، ج 1، ص 331.
- 24 - شرح الكافية ، ج 1، ص 393
- 25 - الأستراديدي: شرح الكافية، ج 1، ص 272.
- 26 - أبن جني : الخصائص ، ج 2 ، ص 361 .
- 27 - الخصائص، ج 2، ص 371 .
- 28 - عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز** (شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي) دار الجيل ط 1، 2004 بيروت. ص 184-185 .
- 29 - الكتاب ، ج 1 ، ص 254 .
- 30 - السابق ص 308.
- 31 - السابق، ص 264 .
- 32 - الكتاب ، ج 1، ص 46.
- 33 - ينظر ، الكتاب ، ج 1 ، ص 280.
- 34 - السابق، ص 281.
- 35 - سيبويه : الكتاب، ج 1 ، ص 282 .
- 36 - المبرد أبو العباس: **المقتضب**، (تحقيق، عبد الخالق عزيمة)، عالم الكتب ، بيروت ، (د.ت). ، ج 3، ص 226 .
- 37 - الكتاب ، ج 1، ص 224 .
- 38 - السابق، ج 2، ص 33 .
- 39 - السابق، ص 345-346
- 40 - المقتضب، ج 2، ص 74-75.
- 41 - السابق، ج 4، ص 72.

⁴² - Francois Jacques la mise en communatue de lenonciation in longage Juin 1982 N70 pp47-71.

F Reconté la Transparence et lenonciation Paris seuil 1979 pp 173-193.

43 - الخصائص، ج 2، ص 387.

44 - الكتاب، ج 1، ص 270-271.

45 - شرح الكافية، ج 1، ص 340.

46 - الكتاب، ج 1، ص 275 و 281.



Ellipsis in the Arabic linguistic structure

By: Dr. Channan Qwaider

Department of Arabic Language and Literature
Faculty of Languages and Literature / Mohammed Boudiaf University - M'Sila.



Abstract:

We seek through this work to try to catch the phenomenon of structural ellipsis in the structure of the Arabic sentence, and talking about this phenomena is spry and difficult , spry because it is common in the concepts of dissimulation and deletion between analysis of grammar through a group of grammatical chapters, And difficult because it is uncatchable, and the overlap of what is grammatical in what is rhetorical, and what is purely linguistic in what is theoretical and logical. The talk about the ellipsis is a talk about a phenomenon characterized by being manifest in the hidden, and presence in the absence, and going into this subject requires us to answer the following:

What are the principles of ellipsis, dissimulation and deletion?

How can we discover the ellipsis elements by dissimulation and deletion mechanisms?

Through the above questions we find the problem of research, which revolves around the phenomenon of ellipsis in the Arabic linguistic structure by deletion and dissimulation and another axes contained in the structure of the Arabic language

Key words: : ellipsis, synthesis, structure of sentence , deletion mechanism, dissimulation.



دور الشخصيات غير الإنسانية في بناء القصص القرآني - الحيوانات أنموذجاً -

بقلم

د / عمر فارس الكفاوين (*)



ملخص

ترمي هذه الدراسة إلى الكشف عن دور الشخصيات غير الإنسانية في بناء القصص القرآني، وإبراز فاعليتها فيه، متخذة من الحيوانات أنموذجاً لذلك، حيث يشارك عدد من تلك الحيوانات في بناء أحداث ذلك القصص، وقد كان لها دور بارز فيه، مثل البقرة والكلب والعجل والذئب والحوت والثعبان والفيل والغراب والهدهد والنمل وغيرها.

وتسعى الدراسة إلى توضيح مفهوم القصة القرآنية ودلالاتها، من ثم تبين دور الشخصية بشكل عام في تشكيل الحدث في تلك القصة، ثم ترصد أهمية دور الشخصيات الحيوانية في بناء أحداثها، وكيف استطاعت هذه الحيوانات بأمر الله - جلّت قدرته - أن تكون محرّكة للأحداث، وتلعب دوراً مركزياً في بنائها، وتكون رديفة للشخصيات الإنسانية في تشكيلها، فتغدو بذلك عنصراً مهماً وفاعلاً من عناصرها الرئيسية.

الكلمات المفتاحية: القصص القرآني؛ الشخصيات؛ الحيوانات.

مقدمة

يمثل القصص القرآني محوراً مهماً من محاور بناء القرآن الكريم، بل إنه يشكل جزءاً كبيراً من مكوناته، ذلك أن القرآن الكريم يقدم الأفكار، والحقائق، والمعجزات، والدلائل، والبراهين والحجج من خلال ذلك القصص، وقد امتلك هذا القصص مكونات الإبداع وتقنياته كافة، كيف لا وهو من صنع الخالق المبدع - جل وعلا-، لذا فإنه قصص يفوق كل إبداعات البشر، إنه يقوم على أسس فكرية ومعرفية وعقلية وفنية راسخة، تجسد إبداع الخالق وقدرته. ولعل الناظر في هذا القصص يدرك ما يتوفر عليه من مقومات، تجعله يدخل في صلب الإبداع،

(*) أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب والفنون - جامعة فيلادلفيا - الأردن.

تاريخ الإرسال: 2018/04/18 تاريخ القبول: 2018/06/28

dromar.karak@yahoo.com

جامعة الوادي - الجزائر <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

ذلك أن لكل قصة رؤاها الفكرية ومضمونها الحقيقي، فضلاً عن التقنيات والعناصر التي ترسمها، مثل الأزمنة، والأمكنة، والأحداث، والعقدة، والحل، والشخص و غيرها.

وتعد الشخص من أبرز عناصر القصص القرآني، فهي التي تجري الأحداث وتتفاعل معها، وقد تنوعت هذه الشخص بتنوع القصص، فمنها ما تكون إنسانية، كشخصيات الأنبياء وغيرهم، ومنها ما تكون غير إنسانية، كالجن، والشیطان، وشخص الحيوانات وغيرها.

وللحيوانات دور مهم وفاعل في القصص القرآني؛ ذلك لأنها تعالقت مع الشخصيات الإنسانية في تشكيل الأحداث، وكان لبعضها دور حاسم فيها، بل إنها أسهمت في بنائها، من خلال دورها في رسم تلك الأحداث وصنعها، فتارة تأتي بأخبار، وأخرى تكون جنوداً من جنود الله، ومرة تؤيد المعجزات، وأخرى تكشف الحقائق وغير ذلك.

وتأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على دور الحيوانات في بناء القصص القرآني، منطلقة من عدة مطلوبات، أهمها: القصة القرآنية - المفهوم والدلالة، من ثم إبراز دور الشخصية بشكل عام والشخصية الحيوانية بشكل خاص في تشكيل الحدث في القصة القرآنية، ثم رصد أبرز الشخصيات الحيوانية، وتبيان دورها في تلك القصة، كالبقرة، والفيل، والذئب، والحوت، والكلب، والعجل، والثعبان، والنمل، والهدهد.

القصة القرآنية - المفهوم والدلالة

تعد القصة أحد أبرز الفنون الإبداعية الممتدة عبر جذور التاريخ، إذ لها أصول ومصادر منذ عصور الأدب الأولى، كالحكايات التي كانت تنسج في عصر ما قبل الإسلام وبعده، من ثم ظهور فنون حكاية كثيرة في العصور المتلاحقة، كالمقامات، والمنامات والرحلات، وعليه فقد أسست هذه كلها لظهور لون أدبي ثري مستقل بذاته، ظهر في العصر الحديث، وهو ما يطلق عليه فن (القصة)، سواء الطويلة أو القصيرة، وحتى (الرواية) التي اكتسحت الأدب في زمننا الحاضر، وغدت تشكل ديواناً جديداً للعرب، ربما يكون قد طغى على ديوانهم الأول (الشعر)، فهذا الفن (الرواية) ما هو إلا قصة طويلة، تتوفر له جميع أركان القصص، من شخص، وأزمنة، وأمكنة، وأحداث وغيرها.

ولأن فن القصة يرتبط بالإبداع، وأن منشأه مبدع وموهوب، وهو إنسان مخلوق، خلقه الله - جلّت قدرته - مبدع الكون، فكيف إذن إن كان القصص منه تعالى، الذي علا شأنه عن كل موجودات

الكون، فالله -جلت قدرته- لا يمكن إحاطته بوصف، فهو خالق كل شيء، وفاطر السماوات والأرض، ومنزل القرآن بلغة الإبداع (اللغة العربية)، هذه اللغة الغنية التي لا تعجز عن التعبير عن أي شيء كان.

وقد أشار الله -جل وعلا- في كتابة الكريم إلى الإبداع في أكثر من موضع، قال تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁽¹⁾، ومن أسائه جلته قدرته (البديع)، وهو "الخالق المخترع، لا عن مثال سابق، والبديع هو المبدع"⁽²⁾. والبديع عند أهل النقد والأدب مرتبط بالإبداع، أي الإنشاء والابتكار، على غير مثال سابق، يقول عبد الحميد الكاتب: "الحمد لله العليُّ مكانه، والمنير برهانه، العزيز سلطانه... إلى أن يقول: وقدّرها بحكمه على ما يشاء من عزمه، مبتدعاً لها بإنشائه إياها"⁽³⁾، ويرتبط كل فن إبداعي بالحسن والجمال، فإن لم يكن كذلك فإنه ليس بديعاً.

وتأسيساً على ما سبق، يمكن القول إن القصة إبداع خلاق، لا يستطيع خوضها إلا الخاذق المتمكن في اللغة وأدواتها، المدرك جمالياتها، القادر على تضمينها رؤى ودلالات ذات قيمة في الحياة، والقصة تعني "الأخبار المروية والأبناء المحكية، وقصّ آثارهم يقصّها قصّاً وقصصاً تتبعها بالليل، وقيل: هو تتبع الأثر أي وقت كان"⁽⁴⁾، وهي -أيضاً- "الخبر، وقصّ عليّ خبره يقصه قصّاً وقصصاً، والقصص -بكسر القاف- جمع القصة التي تكتب، وتقصص الخبر تتبعه، والقصة الأمر والحديث"⁽⁵⁾.

وعند أهل الأدب والنقد يتوسع مفهوم القصة ويتشعب، حتى أنه من الصعب تحديد مفهوم واضح لها؛ لكونها ترتبط بالفن القصصي عامة، وما يتفرع عنه من ألوان، كالرواية، والأقصوصة، والحكاية، والنادرة وغيرها، لذا فمن "الصعب أن نعطي تحديداً شاملاً للقصة، بحيث نفهم كل إمكانيات هذا النوع الأدبي الذي لم يثبت بعد، وفعلاً ما هو الفرق بين الرواية والقصة، والقصة القصيرة"⁽⁶⁾، ولعلنا لا نجاوز الحقيقة عندما نزعم أن عدم وجود تعريف محدد لمصطلح (القصة القصيرة) هو أهم الأسباب التي أوجدت الاختلاط بينها وبين غيرها من الأنماط الأدبية⁽⁷⁾.

ومهما يكن من أمر، فيمكن القول إن القصة فن نثري إبداعي، يتشكل عبر أحداث تكون إما واقعية وإما متخيلة، ولكنها ممكنة الوقوع، أما إن انحرفت عن هذين المسارين، ودخلت في اللامعقول فإنها تكون عبثاً فكرياً لا فائدة منه، ولا بدّ لكل قصة من رؤية شمولية تحدد هدفها ومقصدها، فضلاً عن تشكيلها الفني الذي يعكس شعريتها وجمالياتها.

أما القصة القرآنية فإنها أعلى من كل قصص البشر؛ لكونها صادرة من خالقهم وملهمهم، وهي لا تكون إلا حقيقة، ولا مكان للخيال فيها، بل هي أحداث جرت في زمن ما، وقصها الكريم بواسطة جبريل -عليه السلام- على نبي البشرية محمد -صلى الله عليه وسلم- في كتاب محفوظ ومنزه عن الخطأ والنسيان.

وتعد القصة القرآنية من أعظم المصادر وأوثقها، التي وُضعت بين أيدي المسلمين والناس عامة، لتشكل منهجاً متميزاً في احتذائهم بها، لكي يبدعوا قصصهم العربية وغير العربية، فهي المصدر الذي لا ينضب، ويصلح لكل زمان ومكان، لكي يستعير منه المبدعون جوانب الإبداع، ومقاصد العبر والأخلاق.

إن القصص القرآني وصل قمة الإبداع الذي لا إبداع بعده، وقمة الحسن الذي يتضاءل أمامه كل شيء حادث في الحياة، فهو لا يُقارن بغيره، ولا يوصف بشيء من باب المقارنة أمام أي إنتاج بشري، فهو إبداع السمو، وجمال علوي، ومعجزة لا يقدر عليها بشر، ولا يقدر أي فنان عُرِف في عالمه المادي بالمبدع والمتقن أن يحاكيه، فستان بين كلام الخالق والمخلوق، فالأول فيه الإبداع المطلق، والفن القدسي، والعظمة الإلهية، والثاني مهما سما في عقول البشر فهو إبداع مفتعل، وجمال نسبي يتلاشى أمام الجمال العلوي، والتعبير القرآني الرباني⁽⁸⁾.

والقصة القرآنية هي "كلام إلهي مفرغ من قالب الوحي، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام"⁽⁹⁾، وعليه لا يمكن أن نربط مفهومها هذا بالقصة البشرية الفنية، فهي -أي القصة القرآنية- ليست عملاً فنياً مستقلاً في موضوعه، وطريقة عرضه، وإدارة حوادثه فحسب، كما هو الشأن في القصة الفنية البشرية، بل إنها تمتاز بأسلوب معجز في سرد الأحداث، محققة بذلك الغرض الأسمى في ظل ذلك السرد القصصي، وبهذه الميزة الفنية الإعجازية تحدى الله -عز وجل- البشر قاطبة على أن يأتوا بمثله أو ببعضه⁽¹⁰⁾.

وتختلف أهداف القصص القرآني ودلالاته عن أغراض القصص البشرية وغاياتها، ذلك أن "القرآن الكريم لم يأت بالقصة من أجل التحدث عن أخبار الماضيين، وتسجيل حياتهم وشؤونها - كما يفعل المؤرخون- كما أنه لم يتناول القصة لأنها عمل فني مستقل في موضوعه، وطريقة التعبير فيه، وإنما كان عرض القصة في القرآن الكريم إسهاماً في الأساليب العديدة التي سلكها لتحقيق أهدافه وأغراضه الدينية، التي جاء الكتاب الكريم من أجلها، بل يمكن أن نقول: إن القصة هي من أهم هذه الأساليب⁽¹¹⁾".

دور الشخصيات غير الإنسانية في بناء القصص القرآني: الحيوانات أمودجا _____ د. عمر فارس الكفاوين

وتتنوع مقاصد القصة القرآنية ودلالاتها، حتى أنه من الصعب بمكان الإحاطة بها، لكن يمكن القول إنها تؤدي وظائف عظيمة ومهمة، فمنها ما جاء لتسليّة النبي - صلى الله عليه وسلم - وتخفيف الضغط عليه مما يواجهه من تحديات في تبليغ الرسالة السأوية، ومناوئة من أعداء الإسلام، وتثبيتته عليه السلام وتقوية عزيمته، قال تعالى: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَبَّئْتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَرْعَظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹²⁾، فضلاً عن أن القصة القرآنية توجه " العواطف الصادقة القوية نحو عقائد الإسلام وشرائعه، ونحو التضحية بالنفس والنفيس في سبيل كل ما هو حق، وكل ما هو خير وجميل، ولعل هذه العواطف هي التي تدفع إلى النشاط للدعوة، وتجعل الإنسان يستعذب الألم ويتحمل الأذى " ⁽¹³⁾، كما أن لها دلالة مهمة في " بيان قدرة الله على الخوارق، وبيان عاقبة الاستقامة والصلاح، وعاقبة الانحراف والإفساد، وبيان الحكمة الإنسانية العاجلة، والحكمة الكونية البعيدة الآجلة " ⁽¹⁴⁾.

ومن أهم مقاصد القصة القرآنية التأسي والاعتبار، ففي قصص الماضين ما يحمل الإنسان على التأمل الثاقب، والرجوع إلى الوراء، ومن ثم يختار لنفسه الطريق الأمثل، حتى لا يقع فيما وقع فيه غيره ممن عطلوا نعمة العقل، وأغفلوا الطريق الموصل إلى الهداية والرشاد، فهي تهدف إلى معالجة النفس الإنسانية، وغرس القيم الأصيلة فيها ⁽¹⁵⁾.

على أية حال، فإن مقاصد القصة القرآنية ودلالاتها تتعد عن مقاصد القصة البشرية الفنية، فهي مصباح منير، يوجه البشر ويضيء لهم الطريق القويم، ويبدد حيرتهم، ويهديهم إلى سواء السبيل، وقد بناها الله - جلّت قدرته - بناء خاصاً لا مثيل له، لا يقدر عليه أحد من البشر، وأضفى عليها طابعاً يعكس تصويرات رائعة، وأحداثاً جذابة غنية، إضافة إلى أنها واضحة المقاصد والغايات، غنية بكثير من اللوحات الفنية والأحداث المتسلسلة المتناسكة، ولا ريب في ذلك، فهي جزء لا يتجزأ من كتاب الله الحكيم، الذي هو معجزة بلاغية خالدة.

الشخصية ودورها في تشكيل الحدث في القصة القرآنية

مما لا شك فيه أن ثمة شخصيات متعددة ومتنوعة تقوم على بناء الأحداث في القصة القرآنية، منها ما هو رئيسي، ويقوم بدور فاعل فيها، بل تكون هي المحرك الرئيس للحدث، ومنها ما هو ثانوي، يقتصر دوره على تكميل الأحداث، ومساعدة الشخصية الرئيسة على تحريكها وإتمام الحكاية.

وتتنوع شخصيات القصة القرآنية الفاعلة، فمنها ما تكون شخصيات إنسانية، وأخرى غير

إنسانية، أما الإنسانية فهي كثيرة، كشخصيات الأنبياء، وغيرهم ممن شارك في بناء القصص، كشخصية أبي لهب، وزوجته، وقارون، والنمرود، والخضر مع سيدنا موسى -عليه السلام-، أما غير الإنسانية، فنجد الملائكة، والشيطان، والجن، والحيوانات وغيرها.

ولعل الشخصية الإنسانية هي تلك "النظام الكامل من الميول والاستعدادات الجسمية والعقلية الثابتة نسبياً، والتي تعد مميّزاً خاصاً للفرد، وبمقتضاها يتحدد أسلوبه الخاص للتكيف مع البيئة المادية والاجتماعية" (16)، وبهذا يكون لها أبعاد ومكونات جسمية وعقلية ومعرفية وخلقية، تنعكس على القصة، وتؤدي دورها فيها من خلال تلك الأبعاد.

ويرتكز القصص القرآني في كثير من الأحيان على الشخصيات الإنسانية؛ لكونها هي بؤرة الأحداث، وهي التي تسهم إسهاماً فاعلاً في بنائها، فسيدنا يوسف -عليه السلام- يمثل الشخصية المحورية في قصته مع أبيه وأخوته وعزيز مصر وزوجته، ذلك أنه هو مدار القصة، ولأنه عليه السلام اتسم بالجمال، فإن هذه الصفة الشكلية أو الخلقية أسهمت في تحريك القصة، وهيام زوجة العزيز به، من ثم تقطيع النسوة أيديهن، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أُكْبِرْتَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (17)، إن هذا الحدث جاء بفعل يوسف وصفته الجمالية، وهو الذي أسهم في صنعه، من خلال تجسيد دور النسوة اللواتي حضرن ليشاهدنه، فغدت هؤلاء النسوة رديفات لإكمال الحدث.

ثم إن الصفات المعنوية للشخصية لها دور في بناء الحدث، فقوة سيدنا موسى -عليه السلام- هي التي جعلته يصنع قصته مع الفتاتين اللتين سقى لهما، قال تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (18)، وإذا ما اجتمعت القوة مع الأمانة فإن هذا أضبط للأمور، وبهذا أصبح موسى صانعاً للحدث، وبقوته وقدرته على السقاية استطاع أن يؤسس لقصة جديدة مع الفتاتين وأبيهما.

ومجمل القول إن الأنبياء عليهم السلام، يمثلون أبرز الشخصيات الإنسانية في القصص القرآني، ولعل دورهم يتجسد بحرصهم على الدعوة إلى الله، وبناء الإنسان بناء سليماً، يقوم على أساس الخلق القويم والمنهج السليم في التفكير، والتوحيد والإيمان بالله -جلت قدرته- وتطبيق شريعته، أما التحديات التي واجهوها فإنها كانت لغاية أن الإنسان لا يستطيع تحقيق ما يريد دون تعب وشقاء، منطلقين من مبدأ الأخذ بالأسباب.

وفي مقابل الدور الذي يؤديه الأنبياء القائم على الإصلاح ودرء المفساد، تظهر الشخصيات الأخرى على النقيض، والتي تجسد دورها في محاربة الشخصية التي تمثل الخير، وتعمل على تكذيبها ومعاداتها، كشخصية فرعون الذي ادعى الألوهية، قال تعالى على لسانه: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾⁽¹⁹⁾، إنها شخصية تعكس الكبرياء والعلو والتسلط والتجبر والطغيان، ورفض الخير والصلاح، المتمثلين بدعوة موسى -عليه السلام-، الذي يحاول تغيير فرعون وإصلاحه، وأن يعيد بناء عقليته وتفكيره من جديد، ذلك أن عقليته مخالفة لسنة الله، لكن هذه العقلية تصر على استبدالها وطغيانها، فتكون النتيجة هلاك صاحبها.

على أية حال، فقد رسم القرآن الكريم صوراً للإنسان وفق نماذج مختلفة وأحوال متباينة، تتسم بالواقعية المطردة، فهي تعكس شخصيات البشر المصلحين، الذين يسعون خيراً في الأرض من جهة، ومن جهة ثانية صور أولئك الطغاة الذين يفسدون في الأرض، ويحاولون كف يد كل من يحاول الإصلاح.

أما الشخصيات غير الإنسانية، فلا يقل دورها أهمية عن تلك الإنسانية في القصص القرآني، ونجد كثيراً منها يسهم في بنائه، كشخصية الشيطان أو إبليس في قصة آدم -عليه السلام-، وإبليس يمثل الطرف الآخر الذي يرفض السجود لآدم بسبب تكبره، قال تعالى على لسانه: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾⁽²⁰⁾، إن هذا التصريح المباشر من إبليس يهياً لدوره المستقبلي، المتمثل بغواية البشر إلى يوم يبعثون إلا المخلصين منهم، فهذه البداية والمفتاح لقصته مع آدم، وهي تمثل العقدة التي جعلته ضالاً، ولكنها أسست لمأساة الغواية التي ستظل ملازمة له إلى يوم الدين، مما يجعل البشر إلا المؤمنين حقاً منهم في معاناة طوال الحياة، فوسوسة إبليس ليست بالأمر الهين، بل إنه قادر على إغواء الناس واللعب بعقولهم وقلوبهم، حتى ينحرفوا عن المسار الصحيح في الشريعة الإسلامية.

ومن الشخصيات غير الإنسانية الملائكة، حيث إن لهم أدواراً مهمة، كجبريل -عليه السلام- وميكائيل وإسرافيل وغيرهم.

ولعل الحيوانات من أبرز الشخصيات غير الإنسانية في القصص القرآني، ذلك أن كثيراً منها قد شارك في بناء ذلك القصص، ورسم أحداثه وحركتها، كالبقرة والحوت والعجل والذئب والناقة والفيل والكلب والنمل والمهدد والغراب.

الشخصيات الحيوانية وفعاليتها في تشكيل الحدث

إن الناظر في القصص القرآني يدرك أن للحيوان دوراً مهماً فيه، ذلك أن كثيراً من تلك القصص التي أوردها الله -جلت قدرته- في كتابه الكريم تتوفر فيها شخص حيوانية، وتؤدي دوراً فاعلاً في أحداثها، بل إنها تغير -أحياناً- مجريات تلك الأحداث بقدر من الله، وتكون رئيسة وليست ثانوية، لما تقوم به من أفعال محورية تؤدي إلى تحريك القصة وحيويتها.

ولقد ذكرت مختلف الأنواع من الحيوانات في القرآن الكريم، وترافق ذكرها في كثير من الأحيان مع الأنبياء، ومنها ما سُميت بعض السور القرآنية باسمه، كالبقرة والأنعام والنحل والنمل والعنكبوت والفيل، ومنها ما جاء في سياق الحديث عن المعجزات الربانية، كالإبل، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾⁽²¹⁾، فهي دلالة على عجائب خلق الله تعالى.

ومنها ما جاء لضرب الأمثال، واتخاذ العبرة، كالبعوضة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾⁽²²⁾، فالدنيا لا تساوي عنده -جلت قدرته- جناح بعوضة، فلماذا يغتر بها الإنسان وينسى آخرته. ومنها ما جاء ذكره للناس ليعين الله فوائده والإفادة منه، كالبعال والحمل والحميم، فهي وسائل الركوب والنقل للإنسان ومتاعه، قال تعالى: ﴿وَالْحَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْحَمِيرُ لِيَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽²³⁾. ومنها ما جاء في أبواب الأحكام الشرعية وبيان المحرم والمحلل، كالخنزير الذي حرمه الله تعالى على المسلمين، لما في أكله من ضرر يصيبهم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾⁽²⁴⁾. ومنها ما جاء ليدل على قدرة الله في خلقه، فتكون الحيوانات وسيلة الهلاك بأمر الله، كالجراد والقمل والضفادع في قصة موسى -عليه السلام-، وكيف أن الله ابتلى قوم فرعون بها لتهلك زرعهم وتفسد ثمارهم، قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾⁽²⁵⁾.

والحقيقة أن الحديث يطول حول هذه الحيوانات وأهميتها في القرآن الكريم، ولكن المجال لا يتسع لذلك، لذا فإن التركيز سيكون على تلك الحيوانات التي أدت أدواراً في القصص القرآني.

■ البقرة:

ذكرت البقرة في قصة سيدنا موسى -عليه السلام- مع بني إسرائيل، فعندما سئل عليه السلام عن قاتل مجهول، أمره الله أن يجبر بني إسرائيل أن يذبحوا بقرة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ﴿26﴾، وبعد هذا الأمر الإلهي، بدأ الحوار بين موسى وقومه حول ماهية البقرة ولونها وصفاتها، قال تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ، قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْ هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقْع لَوْ هِيَ تَشْرُ النَّاطِرِينَ، قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبِّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (27)، وكان هذا الحوار قائماً على الأخذ والعطاء، ويشي بتردد بني إسرائيل عن ذبح تلكم البقرة.

والحقيقة أن البقرة ليست لها دور فاعل في صنع الحدث، فضلاً عن أنها ليست من الشخصيات القادرة والحيوية، بل هي شخصية مأمورة، إلا أنها أسهمت في إبراز صورة بني إسرائيل المعروفين بتعنتهم وجدالهم ومراوغتهم، فكانت هي الوسيلة التي سخرها الله لكشف هؤلاء القوم ونواياهم السيئة، وترددهم في تنفيذ أوامره سبحانه وتعالى.

ولعبت هذه الوسيلة (البقرة) دوراً مهماً في كشف قاتل المقتول، حيث ضرب المقتول بجزء منها، فبعثه الله حياً وأخبر بقاتله، وهذا يشي بقدرته تعالى ومعجزاته الدالة عليها، لعل بني إسرائيل وغيرهم يتفكرون بذلك، ويؤمنون به، ويتعدون عن فعل المعاصي والأموال المنكرة، وربما أن دورها يتجسد بكونه معنوياً وليس مادياً، لأنها لم تشارك في إحداث شيء ملموس، إلا أنها كانت أداة مهمة ومعجزة ربانية، أيدت دعوة موسى -عليه السلام-، وذلك من خلال دلالاتها على قدرة الله وفعله، مع الأخذ بالأسباب، حيث إن البقرة وذبحها سبب في كشف جريمة القتل ومرتكبها.

■ الغراب:

على الرغم من أن بني الإنسان ينظرون إلى الغراب نظرة تشاؤمية، وينفرون منه ومن نعيه، وأنه ينذر بخطب عظيم مكروه، إلا أنه جاء في القصة القرآنية ليؤدي دوراً أساسياً، ويبين للناس كيفية دفن الأموات، قال تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾ (28). وقد جاء ذكره في ثانيا قصة ابني آدم قاييل وهابيل، وقتل قاييل هابيل، وكيف أنه عجز عن إخفاء جثته، بل بالأحرى عجز عما يصنع بها، وأين يذهب بها، فأرسل الله تعالى الغراب ليعين له أين يضعها، وكيف يدفنها، حيث " تشير الآية إلى أول دفن في الإنسانية، وكيف أن الدفن في التراب كان وحياً من الله سبحانه وتعالى عن طريق عمل الغراب، وحكمة ذلك إرشاد الإنسان إلى أن الدفن يمنع انتشار الأمراض، ويجانب ذلك فإنه إكرام للميت " (29).

ويمثل الغراب شخصية ذات دور رئيس وحيوي في القصة، وتنعكس صفاته من خلال هذا الدور، فهو "طائر شديد الذكاء، ودليل ذلك أنه يدفن موته، ولا يتركها نهياً للجوارح من الطيور والحيوانات المفترسة، أو للتعضن والتحلل، كما أن في الدفن صوتاً لكرامة الميت وترفقاً بالبيئة والأحياء في الأرض"⁽³⁰⁾. وبذلك تكون شخصية الغراب فاعلة في حل المشكلات، وإرشاد الآخرين إلى طرق الحل، المتمثلة بدفن الجثة التي عجز قاييل عن حلها، قال تعالى على لسان قاييل: ﴿قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوَاءَ أَخِي﴾⁽³¹⁾، وهو بهذا يتفوق بذكائه وبصيرته اللذين وهبها الله له على الإنسان، ذلك أنه بدا كأنه معلم للإنسان، إذ علم ابن آدم كيف يدفن أخاه، ويكرمه بذلك، إضافة إلى محافظته على البيئة وطهارتها، فيكون الغراب بذلك صانعاً لأحداث القصة، مشاركاً فيها، من خلال قدرته الإدراكية الواعية التي تحكم سلوكه، وتعكس خبرته في الحياة، والتي يفيد منها الإنسان، ذلك أن طريقة الدفن التي أقرها هذا الغراب بأمر الله ظلت إلى يومنا هذا، وستبقى إلى يوم البعث.

ويتضح مما سبق أن الغراب هو "معلم الإنسان الأول كيفية الدفن الصحيح للموتى"⁽³²⁾، ويكون بذلك على الرغم من أنه طائر ضعيف، لكنه علم الإنسان رغم قوته وجبروته دروساً وعبراً.

■ الكلب:

ورد الكلب كشخصية غير إنسانية ضمن شخوص قصة أهل الكهف، قال تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيْقَانًا وَهُمْ رُثُودٌ وَنُقَلَبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَكَلَّمْتَهُمْ مِنْهُمْ رُعبًا﴾⁽³³⁾، وقد نزلت هذه الآيات في سياق قصة "أولئك الشبان الصالحين الذين خافوا فتنة قومهم لهم، وإرغامهم على عبادة الأصنام، فلجأوا إلى كهف في جبل ليختفوا فيه عن قومهم الكافرين، وكان معهم كلبهم، فألقى الله عليهم النوم وحفظهم، وكان الكلب ماداً ذراعيه بفناء الكهف، ولبثوا في نومهم ثلاثمئة سنة وتسع، وبعد استيقاظهم كان ملك البلاد مؤمن بالله، فأماهم الله تعالى، وليعلم الناس أن وعد الله بالبعث حق، وأن القيامة آتية لا شك فيها"⁽³⁴⁾.

وتعود شهرة كلب أصحاب الكهف إلى شرف مصاحبة أولئك الفتية، الذين آمنوا برهبهم فزادهم هدى، وقال المفسرون إن الحكمة والموعظة من وجود الكلب مع هؤلاء الفتية، هي أنه الحيوان الذي يتمتع بصحبة البشر، وحماية أملاكهم وأرواحهم، ولقد منَّ الله تعالى على هذا الحيوان بالرحمة

دور الشخصيات غير الإنسانية في بناء القصص القرآني: الحيوانات أنموذجاً د. عمر فارس الكفاوين

ليشارك هؤلاء الفتية تلك المعجزة الخالدة، ويغفو معهم 309 سنوات، وهو على باب الكهف، لكي يجرسهم من الأعداء أو الحيوانات المتوحشة (35).

إذن يتجسد دور الكلب بكونه الحارس الأمين على أولئك الفتية، وهم في سباتهم العميق، ومما يدل على ذلك أنه كان ينام في باب الكهف ليؤدي دوره بفاعلية ونجاح، ذلك أن الكلب يمتلك حاسة شم قوية، تمكنه من الإحساس والشعور بالقادم عليه، وإن كان بعيداً عنه، وبالرغم من أنه نائم إلا أن هذا لا ينفي عنه قدرة الإدراك والإحساس بالخطر، فما أن يشعر به حتى يستيقظ وينبه من حوله.

وبالرغم من أن هناك شبه إجماع على أن الكلب مثال للنجاسة، إلا أن دوره في قصة أهل الكهف له أهمية كبيرة في فهم مكانته في التصور الإسلامي، حيث إنه جسد وظيفته جوهرية في القصة، إذ نجد الله تعالى عندما يصف أحوال أهل الكهف وما يفعلونه به، فإنه يصف الكلب بفعل أشياء مثلهم، فهو ييسط ذراعيه (القدمين الأماميتين) في وضع مريح وهادئ يناسب النوم الطويل.

وبالرغم من أهميته في الحراسة، إلا أنه أيضاً "يوصف بأنه أحد النائمين، فيغدو كأنه فرد من أفراد المجموعة، يفعل ما يفعلون، وهذا يشي بأنه كائن حي له اعتباره ومكانته، ودليل ذلك أنه وصف بصفات البشر النائمين، فضلاً عن أنه كان مشمولاً مع الشبان الصالحين الموحدين، الذين هم -والكلب معهم- محميون برعاية الله تعالى، فالمشهد القرآني يجعل الكلب حاضراً، ويمثل مشكلة أو يبدو مرفوضاً كأصحابه البشر، الذين اختارهم الله ليحفظهم، ويحمي عقيدة التوحيد معهم" (36).

■ النمل:

يعد النمل -في نظر الناس- حشرة أو حيواناً صغيراً ضعيفاً لا قيمة له، إلا أن مكانته عظيمة عند الله، ودليل ذلك أنه جلت قدرته سمى إحدى سور القرآن الكريم باسمه، وربما يكون النمل من أكثر الحيوانات الفاعلة في القصص القرآني؛ ذلك لأنه يظهر بصورة شخصية ناطقة، تؤدي دوراً تحذيرياً مهماً، وتؤثر في مجريات الأحداث في قصة سيدنا سليمان -عليه السلام-، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا تَوَّأَ عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (37).

فعندما مر سيدنا سليمان -عليه السلام- وجنوده بوادي النمل، نطقت نملة -بلغتها الخاصة بها- محذرة رفاقها من إمكانية أن يطأهم سليمان وجنوده بأقدامهم أو بحوافر خيلهم، فيحطمونهم

وهم لا يشعرون؛ ولذلك أمرتهم بدخول مساكنهم، وفي هذه الواقعة من الدلالة على وجود قدر من الوعي والنطق والإدراك عند أمة النمل (38).

إن ظهور النملة في المشهد القصصي القرآني مع سيدنا سليمان -عليه السلام- يدل دلالة قاطعة على أهمية جميع مخلوقات الله مهما صغر حجمها أو كبر، ومهما ضعفت قواها أو قويت، فإن هذا لا يمنعها من التفكير وأداء دورها في الحياة، فالنملة تعكس "صورة من صور التعبير عن الذات، والتفاهم والاتصال بالغير، وتبادل المعلومات، وقدرة على إصدار الأوامر وتلقيها، وعلى تنفيذها في أحسن صورة" (39).

لقد مثلت النملة دور المبصر الثاقب النظر الحازم في الرأي والقرار، الخائف على المصلحة العامة، فهي "تعلم يقيناً ألا طاقة لها بسليمان وجنوده، ولكن هذا العجز لم يمنعها من بذل أقصى ما تملكه، وهو الصوت والتحذير" (40)، وهذا فيه حكمة للبشر في تعاملهم مع الأزمات والمحن، وذلك من خلال التفكير في عواقب الأمور، وعدم اجترار الناس إلى الهلاك.

لقد شاركت النملة في صنع الأحداث وتشكيلها، فمثلت الشخصية الذكية الواعية التي تمتلك الإدراك والشعور، وتبدى ذلك من خلال "تعرفها إلى شخص نبي الله سليمان، ومن معه من الجنود، وتخوفها من أن يحطموها هي ومجموعتها المسؤولة عنها" (41)، وكانت هي الموكلة بحماية أقرانها من المخاطر، إضافة إلى أنها مدركة لصفات النبوة المتمثلة بالرحمة بالخلق، وهذا يظهر بقوله تعالى: ﴿لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (42)، فهي تدرك سمات المؤمنين والأنبياء وصفاتهم، المتمثلة بالرفق بالحيوان، فإن حدث غير ذلك فإنما يكون بغير قصد منهم ولا شعور.

وهذا تكون النملة بمثابة القائد الحكيم، الذي يحرص على من يقودهم أو على من يكون مسؤولاً عنهم، فلا يقودهم إلى المهالك والدمار، بل ينأى بهم عن كل ما يهددهم ويروعهم، ويقض مضاجعهم، فضلاً عن أنه مطلوب أيضاً من هؤلاء أن يطيعوا قائدهم، لأنه يقودهم إلى الخير والسلام، وهذا يؤكد أهمية طاعة القائد وتنفيذ أوامره التي يرى فيها مصلحة من يقودهم أو يتراأسهم.

■ الهدد:

لعب الهدد دوراً بارزاً وحيوياً في قصة سليمان -عليه السلام-، وقد ورد ذكره في سورة النمل، قال تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ (43)، وقد كانت هذه الآية

هي منطلق أحداث قصة الهدهد مع سليمان - عليه السلام -، حيث بدأ المشهد الحوارى عندما سأل عليه السلام عن الهدهد، بعد أن تفقد حال الطير المسخرة له، وحال ما غاب منها، فلم يجد الهدهد، فبدأ بالسؤال عنه، وتوعده بعذاب شديد.

وهنا يبدأ دور الهدهد في الحوار، إذ إنه يريد أن يقدم الحجة الدامغة والبرهان على غيابه، فقد جاء لسليمان نبأ عظيم، " جاء من مملكة سبأ، حيث وجد امرأة تحكمهم، وقد أوتيت من كل شيء، ولها عرش عظيم، وأنها وقومها يسجدون للشمس من دون الله، وانتقد الهدهد ذلك " (44)، كما جاء في قول الحق - تبارك وتعالى - على لسانه، إذ يقول: ﴿فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ مَحْطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنِيٍّ يَقِينٍ، إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ، وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ، أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (45).

لقد ظهر الهدهد ناطقاً في هذا المشهد الحوارى، وكان هو العنصر الرئيس المحرك للأحداث، فهو يمثل جندياً من جنود سليمان - عليه السلام - سخره الله له، وأدى وظيفة مهمة، تتجسد بدور المخبر الحكيم الذي يروي وينقل أخباراً لقائده وسيدته، تتمثل بقصة شعب مملكة سبأ وملكتها، الذين يكفرون بالله، ويعبدون غيره، وهذا يثي بخوف ذلك الهدهد على مصلحة سليمان ودينه اليقين.

ويجسد الهدهد دور العبد الصالح، الذي تعود " أن لا يرى إلا مظاهر التوحيد والعبادة الخالصة لله مع أميره - نبي الله سليمان عليه السلام -، ويستنكر ذلك الفعل من قوم سبأ، وكيف أن امرأة تحكمهم بدين باطل، وكيف لأتباعها الذين خلقهم الله، وأنعم عليهم بالنعم أن يعبدوا غيره، ويتبعوا الشيطان؟ لماذا لا يسجدون ويخلصون في عبادتهم لله وحده؟ لماذا هذا الإعراض منهم عن خالقهم؟ ما الذي جعلهم على تلك الحالة؟ " (46).

يوصل الهدهد دوره في أحداث القصة، فبعد أن روى لسليمان ما عرفه وسمعه عن مملكة سبأ، يأمره سليمان بأربعة أوامر: ﴿أَذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا﴾ (47)، ثم ﴿قَالَ لَهُ إِلَيْهِمْ﴾ (48)، ثم ﴿ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ﴾ (49)، ثم ﴿فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾ (50)، إن هذه الأوامر تدل على مكانة الهدهد وقدرته على تأديتها، وثقة سليمان - عليه السلام - به، إذ جعله رسولاً لملكة سبأ، يحمل إليها كتاباً من سليمان، يدعوها فيه هي وقومها إلى التوحيد.

لقد كان الهدهد " داعياً إلى الخير، وعبادة الله وحده، والسجود له " (51)، وهذا يدل على أن له شأنًا عظيمًا، فبسببه دخلت أمة كاملة وأناس كثير في دين الله، وقد أسهم في تخليص تلك الأمة من الهلاك، ومن عذاب الله، حيث أخرجهم من ظلمات الكفر والضلال، وأدخلهم في نور الإسلام والهداية.

وتتجسد صفات هذا الطائر من خلال دوره في المشهد القصصي، فهو " عجيب صاحب إدراك وذكاء وإيمان، وبراعة في عرض النبأ، ويقظة إلى طبيعة موقفه، وتلميح وإيحاء أريب، فهو يدرك أن بلقيس ملكة، وأن لها رعية، ويدرك أنهم يسجدون للشمس من دون الله، ويدرك أن السجود لا يكون إلا لله، الذي يخرج الخبء من السماوات والأرض، وأنه رب العرش العظيم " (52).

وتتبع أهمية دور الهدهد في القصة، من كونه يمثل الدعوة إلى الخير والدين القويم، وهو حريص على دينه، يغار عليه، ويدافع عنه، ويكره كل من يدين بغيره، إضافة إلى أنه ليس عدوانياً في الدعوة، بل إنه يفاوض ويدعو باللين، كما أنه يمثل شخصية المستطلع، الذي يستطلع الأخبار، فيأتي بها إلى سيده، وينقلها بدقة، فإن كانت فاسدة، فإنه يحاول إصلاحها بأوامر قائده، وهو لا يغير بالدنيا ومفاتها، فقد رأى ملكة وعرشاً عظيماً، إلا أنه ترك هذا كله، لخوفه وخشيته من الله، ورجع إلى سيده ليخبره بما رآه وسمعه، إنه لا ينظر إلى الدنيا وزخرفها، بل يريد الآخرة والفوز فيها.

■ الفيل:

ظهر الفيل في القرآن الكريم في سورة الفيل، وقصة أبرهة الأشرم ومن معه الذين قدموا على الفيلة لهدم الكعبة، فلم ينجحوا في ذلك، بل هُزموا بأمر الله، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ، أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ، وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ، تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾ (53). وهذا يظهر الفيل كشخصية تسهم في أحداث القصة؛ ذلك لأنه يمثل وسيلة النقل التي يركبها هؤلاء القوم، وقد انتقوها بدقة، لكونها تخيف الناس وترهبهم، والفيل من أضخم الحيوانات، وهو قادر على التهديم والتخريب والتخويف أكثر من غيره.

إن الفيل يؤدي دوراً سلبياً، ولكنه حيوان غير عاقل، لا ناقة له ولا جمل فيما يختار أو يفعل، لأن الإنسان هو من يسيره، ويوجهه، ويختار له عمله ودوره. ويظهر الفيل في القصة كأداة من أدوات الحرب، على عكس ما هو متعارف عليه، فالخيل عادة ما تقوم بهذه المهمة، فهي وسيلة نقل المقاتلين في المعارك، إلا أن أبرهة أراد أن يركب الفيلة ليرهب أهل مكة ويخوفهم، فهي حيوانات عجيبة

وغير مألوفة بالنسبة إليهم، فضلاً عن ضخامتها وقدرتها على الاقتحام والهدم وعدم الخوف.

وقد اقترن الفيل بكلمة (أصحاب)، وهذا يدل على أن من يركبه أو يقوده صاحب له، بل إن الفيل يعرفه ولا ينفر منه، وهو مدرب من قبله على خوض الغمار، إلا أن قدرة الله تعالى أقوى وأكبر، بأن أهلك الفيل وأصحابه. وفي الوقت ذاته فإن الفيل يمثل القوة المادية التي توصل بها أصحابها في حربهم الحق وسعيهم إلى أبادته وهلاكه، فالله - عز وجل - نسبهم إلى قوتهم هذه، وفي مقابل ذلك تأتي عظمتهم جل وعلا وقوته التي تهزمهم وتدمرهم.

إن هذه القوة (الفيل) هي مخلوق من مخلوقات الله، لذا يجب التفكير بها، وأنها تصبح أمام قوة خالقها ونصره هشيماً ورميماً تذروه الرياح، فمهما عظمت قوة المخلوق تبقى ضعيفة أمام الخالق وقوته. وبهذا يكون الفيل مثالاً يعكس قدرة الله - جل وعلا - من خلال الموازنة بين قوته وقوة الخالق له القادر عليه، فالله يضرب الأمثال للناس، وهو خالق القوة والقوي ولكنه أقوى وأعظم منهم جميعاً.

وفي خضم هذه القصة تظهر شخصية غير إنسانية أخرى، تشارك في الأحداث، وتسهم إسهاماً فاعلاً فيها، هي (طير الأبايل)، وقد فسرها كثير، إلا أن أفضل ما يقال عنها: إنها " طير من السماء، لم يُر قبلها ولا بعدها " (54). وقد ظهرت هذه الطير في المشهد القصصي مرسله من الله - عز وجل - ولها وظيفة محددة، تتمثل بإهلاك أصحاب الفيل برميههم بحجارة من سجيل، تدمرهم وتقضي عليهم.

إن هذه الطير هي الوسيلة الربانية والمعجزة الإلهية، التي أرسلها الله تعالى لإهلاك القوم الظالمين، الذين بغوا وتجبروا، فكانت إرادة الله أقوى من إرادتهم، وكان مصيرهم الزوال والفناء. والطيور تمثل القوة العادلة التي تواجه قوة الظلم البشرية، المتمثلة بالفيل وأصحابه، وهي قوة لا تعادلها قوة؛ لكونها استطاعت أن تهلك أكبر قوة في ذلك الزمان، وتتصر للمظلومين، وبها دارت الدائرة على الظالمين، وتمثل دليلاً على قدرته تعالى، وأنه يهلك كل جبار عنيد، ويرسل من عنده جنوداً ينتقمون منه، وفي هذا عبرة يجب أن يتعظ بها المستبدون المتكبرون في هذه الدنيا، وأن الله قادر عليهم ولكنه يمهل ولا يهمل.

لقد لعب طير الأبايل دور الجندي المقاتل، الذي يحمل سلاحاً قوياً، فلا يهزم لأنه متسلح به، إضافة إلى تسلحه بالإيمان بقدرة الله على النصر، فهو يحارب واثقاً بالله، منطلقاً من مبدأ أن النصر والعزة من عنده جل وعلا، وأن من يتوكل عليه ويوحده ويتسلح بالإيمان به، آخذاً بالأسباب

سيبتصر ويفوز.

■ العجل:

ظهر العجل في قصة موسى -عليه السلام- مع السامري، فعندما خرج عليه السلام للقاء ربه في جانب الطور الأيمن، أضل السامري بني لإسرائيل بأن أغواهم بصنعه عجلاً من الذهب يخور خوار البقر، فاتخذوه إلهًا، قال تعالى: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾⁽⁵⁵⁾، وقال في موضع آخر: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَاهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتِرِينَ﴾⁽⁵⁶⁾، وقال تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلْمَ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾⁽⁵⁷⁾.

إن هذا العجل المصنوع من الخلي بأمر الله، والذي ظهر على يد السامري، ما هو إلا ابتلاء وامتحان من الله ليعلم المؤمن من الكافر، وليحفز هؤلاء البشر على استخدام عقولهم في التفكير به، إنه عجل له صفات محددة: مصنوع من الخلي، لا يتكلم، لا يهدي إلى السبيل، كل هذه الصفات تجسد حالة اللاوعي الإنساني، فالإنسان العاقل المدرك لها يعلم أن الإله ليس كذلك، بل هو قادر على كل شيء، قادر على ما لا يقدر عليه المعبود المادي المخلوق (العجل).

ولعل دور العجل في القصة يتمثل بكونه يخور، فهذا الخوار لا يكون إلا للكائن الحي، وقد أدى دور المعجزة الربانية بقدرته تعالى على خلق كل شيء، وهو -كما قلنا- ابتلاء للناس لمن أراد أن يكفر أو يؤمن، وعليه فإنه يغدو محفزاً للعقول والأبصار، فهو حيوان لا يتكلم ولا يرد جواباً، ولا يملك ضرراً ولا نفعاً، ولا يهدي إلى رشد، وهذا فإنه يؤدي دور الكاشف للمؤمنين وللكافرين، وهو وسيلة مهمة لمعرفة أولئك الظالمين وإدراكهم، الذين اتخذوه إلهًا من دون الله، وهم عالمون في أنفسهم بطلان ما هم عليه من الجهل والضلال.

وللعجل دور آخر في القصص القرآني، يبرز في قصة سيدنا إبراهيم -عليه السلام- مع ضيوفه من الملائكة، ويكون العجل دليلاً على كرم إبراهيم، حيث قدمه كوليمة لضيوفه الملائكة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾⁽⁵⁸⁾. والعجل هنا لا حياة فيه؛ لكونه مذبوخاً ومطبوخاً وجُهِزَ للأكل، لكنه يمثل أداة مهمة لكشف حقيقة ضيوف إبراهيم ومعرفتهم، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَّرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطٍ﴾⁽⁵⁹⁾.

لقد أدى العجل وظيفتين: الأولى أنه رمز للكرم، كرم إبراهيم -عليه السلام-، إذ إنه يذبح عجلًا لثلاثة أفراد، فهذا كرم عظيم، والثانية أنه وسيلة لكشف هؤلاء الثلاثة، ذلك أنهم لا يأكلون طعام البشر، وبالتالي هم ليسوا منهم، فهم ملائكة مرسلون من عند الله، يحملون بشرى لإبراهيم وزوجته، تتمثل بإنجاب غلام حلیم. إذن هو وسيلة مساعدة لإبراهيم في فهم الأمور وإدراك أهداف زيارة الملائكة له، فلولا -أي العجل- لما استطاع عليه السلام أن يعرف حقيقة ضيوفه وغايتهم من الزيارة.

وبمقارنة بسيطة بين عجل السامري، وعجل إبراهيم -عليه السلام- يمكن القول إن الأول يمثل الضلال والكفر، والثاني يمثل البشرى والسرور، ذلك أن عجل السامري جسد دور الإله من دون الله، فاتبعه الفاسقون من الناس، وكان ذلك إيذانًا بهلاكهم، إذن فهو أداة ظلم وفناء وهلاك، أما عجل إبراهيم فهو رمز لبث السرور والفرح في نفوس الناس، لأنه محفز لحاملي البشارة على الاعتراف بها وذكرها.

■ الثعبان:

على الرغم من أن الثعبان يشكل خطرًا على الإنسان، وهو مكروه عنده، إلا أنه أسهم بدور رئيس في قصة سيدنا موسى -عليه السلام-، فهو يمثل إحدى المعجزات الإلهية المساعدة لموسى أمام فرعون وسحرته، قال تعالى: ﴿ قَالَ أَلْقَاهَا يَا مُوسَى ، فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ، قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى ﴾ (60).

إن هذه الحية أو الثعبان تؤدي دورين أساسيين: الأول يتمثل بأنها رمز للتخويف والقدرة الخارقة على ابتلاع كل ثعابين السحرة، والثاني أنها معجزة ودليل على صدق موسى ورسالته، إضافة إلى أنها برهان على قوة الله وقدرته، الذي يخلق من الجهاد كائنًا حيًا تراه العيون، وترى حركته وقوته الهائلة المخيفة، وهي حية " كبيرة ضخمة سريعة الحركة، تهتز وتضطرب، وتسعى وتسير، وتتحرك حركة سريعة مخيفة " (61)، وهي تشبه الجان في اهتزازها واضطرابها، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهَيَّأَتْ كَأَنَّهُمَا جَانٌّ ﴾ (62).

ولقد مرت هذه الحية في مرحلتين: الأولى: التغيير الذي طرأ على العصا، حين جعل الله فيها الحياة، حيث صارت تهتز وتضطرب وتتحرك كأنها جان، والثانية: انتهاء اهتزاز الحية واضطرابها، وانتقالها إلى مرحلة الزحف والمشي والسعي (63)، وهذا ما ذكرته سورة طه، قال تعالى: ﴿ فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ﴾ (64)، فصارت حية تسعى بعدما اهتزت كأنها جان.

إن هذه الحية المخيفة لا تؤذي موسى، إنما خلقت لكشف زيف السحرة وكذبهم، فهي ليست كباقي الأفاعي، التي جعل الله بينها وبين بني البشر عداوة، إنها حية خاصة، وخلقت لأداء وظيفة محددة ومعينة، لذا فإنها على صلة وصحبة مع موسى -عليه السلام-، وهو آمن عندها، قال تعالى مخاطباً موسى: ﴿أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ﴾⁽⁶⁵⁾. وهي حية ذات حياة عرضية، وليست دائمة، وأن الله أراد أن تكون حياتها آية ومعجزة، وسوف يعيدها عصا خشبية كما كانت، وهذه حقاً آية من آيات قدرته عز وجل، الذي قذف الحياة في العصا، فغدت حية بأمره، ثم سلب منها الحياة، فكانت حياتها عرضاً سريعاً، فسبحانه وتعالى هو المحيي والمميت.

■ الذئب:

يظهر الذئب في مشهد التباكي على سيدنا يوسف -عليه السلام- من قبل إخوته المتآمرين عليه وعلى أبيهم، وكذبهم عليه، قال تعالى: ﴿وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ، قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذَّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾⁽⁶⁶⁾. والذئب هنا أداة استخدمها أخوة يوسف لتأكيد فعلتهم بأخيهم، فقد اتخذوه وسيلة للتحايل والكذب والتزوير، واتهموه تهمة باطلة، تتمثل بوحشيته وافتراسه يوسف، وهو بريء من ذلك، وقد كان تبريرهم مرفوضاً، وحيلتهم مكشوفة، وكذبهم واضحاً، فقد حذرهم أبوهم في الصباح من أكل الذئب له، قال تعالى على لسان يعقوب: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾⁽⁶⁷⁾، ثم يأتون في المساء فيدعون أن الذئب قد أكله، وكأن أباهم المحذر من الذئب صباحاً قد أرشدهم إلى أداة الجريمة الزائفة التي زعموها.

يظهر الذئب متهمًا بفعلتهم الشنيعة، أمام أبيهم، ولكن يعقوب النبي -عليه السلام- يعلم تماماً أن هذه التهمة باطلة، وأن الذئب بريء، وأن في الأمر مكيدة ستتكشف بعد صبر طويل. وقد أسهم الذئب في التدليل على أمرين: الأول: أن يعقوب يعرف ماهيته وشراسته، لذا نبه أبناءه إلى تخوفه منه، وأنه قادر على أكل أخيهم الصغير وإفناؤه، والثاني: يدل على ذكاء أخوة يوسف من جهة، لكونهم اختاروا هذا الحيوان، فقالوا: أكله، لأن الأكل يدل على انعدام يوسف وزواله، فلا يبقى له بقية، لكي لا يطالبهم أبوهم بأن يأتوا ببقية جسده، فلو قالوا: افترسه، ل بقي من الجسد شيئاً، ومن جهة ثانية يدل على قلة تفكيرهم ونقص وعيهم، لكونهم اختاروا الذئب ليتهموه بأكل أخيهم، بعد أن حذرهم أبوهم منه من قبل أن يذهبوا، مما أدى إلى عدم تصديق أبيهم لهم.

■ الحوت:

يمثل الحوت شخصية من شخصيات قصة سيدنا يونس -عليه السلام-، فضلاً عن أن بطنه يمثل مكاناً من أمكنة القصة، ويظهر الحوت في مشهد خروج يونس -عليه السلام- غاضباً من قومه بعد أن كذبه، وعبدوا الأوثان، فركب البحر محاولاً الابتعاد عنهم، فالتقمه أحد حيتان البحر العملاقة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ، إِذْ أَبَى إِلَى الْفُلِّكَ الْمَشْحُونِ، فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ، فَالْتَمَمَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ، فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ، لَكَبَّتْ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ، فَبَدَّنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾ (68).

إن الحوت مأمور من الله -عز وجل-، وهو سبيل النجاة ليونس -عليه السلام-، إذ يسره الله ليكون مكاناً آمناً له، يأمن فيه من بوائق قومه الظالمين، وتتمثل مهمة هذا الحوت من خلال الأفعال المتتالية في المشهد القصصي (فساهم - فكان - فالتقمه)، إنها أفعال ترتيبية متعاقبة، تمثل اللقطات السريعة المتتالية في القصة، "فبمجرد أن ركب السفينة كانت القرعة والمساهمة، وبمجرد أن خرج سهمه أُلقي من السفينة، وبمجرد أن أُلقي من السفينة التقمه الحوت، فلقد أمر الله تعالى الحوت أن يتوجه نحو السفينة، وأن يفتح فمه، ليلتقم موسى لحظة أن يلقى منها، وفور وصوله الماء لثلا يسبق إليه حوت آخر، لا يعرف من هو، فيجعله وجبة غذائية له" (69).

والحوت جندي من جنود الله، له مهمة واضحة محددة، هي التقام موسى وحمايته في بطنه، ثم إنه مطيع لربه ينفذ أوامره دون تردد، إذ يأمره الله بابتلاع يونس، ويتجسد ذلك بالفعل (التقم) الذي يدل على الابتلاع، ولا يدل على إطباق الفكين والمضغ، بل إن فم الحوت ما هو إلا طريق يمر به يونس -عليه السلام- ليستقر في بطنه، وهنا "يتعطل الجهاز الهضمي للحوت، فلا يهضم يونس، فهذا الوافد إلى المعدة ليس وجبة غذائية، وهو لا يصلح للهضم، وما هو إلا مقيم في المعدة إقامة يسيرة ليغادرها بعد ذلك، وهذه المعدة أشبه ما تكون بقارب نجاة لإنقاذه، ولا يجوز أن تهضمه" (70).

وبعد أن كان الحوت هو المنقذ للنبي يونس -عليه السلام- وهو الملاذ الآمن له، يكمل مهمته بأمر الله فيلقي بيونس في العراء على الشاطئ، فيقوم بدور المخلص له من الأذى والظلمات، من خلال نبذه بالعراء، أي إلقاؤه على الشاطئ، لينجو عليه السلام وتنتهي محنته.

وللحوت دور آخر في القصص القرآني، يتمثل بظهوره في قصة موسى -عليه السلام- مع الرجل الصالح (الخضر)، ورحلتها معاً، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ

فِي الْبَحْرِ سَرَبًا، فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا، قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحَوْتَ وَمَا أَنَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴿٧١﴾، وكان يرافق موسى -عليه السلام- فتى قبل لقائه الخضر، وكانا يحملان حوتًا طعامًا لهما، وعندما بلغا مجمع البحرين، نسي الفتى الحوت، فاتخذ سبيله في البحر عجبًا، وعندما أرادا الطعام، أخبر الفتى بخبر الحوت، فعلم موسى أن ذلك هو المكان المطلوب، الذي سيجد عنده الخضر، وأن ما حدث من الحوت وانسيابه إلى البحر ما هو إلا علامة، فرجع موسى، وقابل الخضر، وبهذا يكون الحوت علامة من الله تعالى ودليلاً مرشدًا لموسى، ليستدل على مكان الرجل الصالح، فقد أدى دور المرشد والدليل لموسى لكي يعرف وجهته، ولا يتيه في الأرض والبحار، فيدرك ضالته، ويعلم حدود رحلته ونهايتها.

خاتمة

إن المتتبع للقصص القرآني يدرك تنوع أساليبه وعناصره وتقنياته، ومن أبرز هذه التقنيات والعناصر الشخصيات، التي تلعب دورًا مهمًا وفعالًا في بناء الأحداث، ولعل الشخصيات الحيوانية من أهم الشخصيات التي شاركت في صنع تلك الأحداث، وقد سعت الدراسة السابقة إلى تسليط الضوء على ذلك، وخلصت إلى النتائج التالية:

أولاً: أن القصص القرآني هو الإبداع بحد ذاته، لكونه من صنع الخالق المبدع عز وجل.

ثانيًا: لم يأت القصص القرآني للتسلية والمرح، وإنما جاء لترسيخ الدين والتوحيد، وتبيان معجزات الخالق في خلقه، إضافة إلى أهميته في توضيح الحقائق، وإضاءة الطريق القويم للبشر.

ثالثًا: أن القصة القرآنية هي كلام إلهي مفرغ في قالب الوحي، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام والرشاد.

رابعًا: القصة القرآنية قصة متماسكة البناء، قمة في الإبداع، لا مثيل لها، ولا يقدر أحد من البشر أن يصنع مثلها، فقد بناها الخالق -جلت قدرته- بناءً خاصًا محكمًا، وأضفى عليها طابعًا واضح المقاصد والغايات.

خامسًا: للشخصية دور مهم في تشكيل الأحداث في القصة القرآنية، وقد سخرها الله تعالى لذلك، فكانت هي المحرك الرئيس لتلك الأحداث.

سادسًا: شاركت الحيوانات كشخصيات غير إنسانية في القصص القرآني إلى جانب الشخصيات

الأخرى، وكان لها دور في صنع الأحداث ومجرياتها، بل إنها أحياناً تغير تلك المجريات بقدر من الله، فتسهم في كشف الحقائق، وتقديم البراهين، وتأييد المعجزات وغير ذلك.

سابعاً: ورد ذكر معظم الحيوانات في القرآن الكريم، فمنها ما كان من باب المعجزة، أو تأييدها، ومنها ما تسمت بعض السور القرآنية باسمه، ومنها ما جاء ذكره للناس ليبين الله فوائده وانتفاع الناس به، ومنها ما جاء ليدلل على قدرة الله، ومنها ما كان فاعلاً في القصص القرآني، كالبقرة والحوث والفيل والذئب والكلب والعجل والثعبان والنمل والهدهد والغراب.

- الحواشي والإحالات:

- (1) الأنعام، 101.
- (2) ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ت606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، (د.ط)، المكتبة الإسلامية، (د.ت)، ج1، ص106.
- (3) رسائل البلغاء، جمعها محمد كرد علي، ط2، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، 1913م، ص167.
- (4) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (ت458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هندراوي، ط1، 2000م، ج6، ص101.
- (5) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 2010م، مادة قصص.
- (6) انظر: حجار، طاهر، الأدب والأنواع الأدبية، ط1، دار طوق النجاة، بيروت، 2014م، ص99.
- (7) انظر: إسماعيل، عز الدين، الأدب وفنونه، ط9، دار الفكر العربي، القاهرة، 2004م، ص114.
- (8) انظر: باحاذق، عمر محمد، الجانب الفني في قصص القرآن الكريم، ط1، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، 1993م، ص18.
- (9) الطباطبائي، محمد حسين (ت1402هـ)، الميزان في تفسير القرآن، (د.ط)، مؤسسة النشر الإسلامي، (د.ت)، ج2، ص308.
- (10) انظر: مفهوم القصة في القرآن الكريم، مقال منشور في الشبكة العالمية للمعلومات على الرابط:
[/ https://www.imamhussain.org/arabic/qlife-4/16888](https://www.imamhussain.org/arabic/qlife-4/16888)
- (11) انظر: الحكيم، محمد، علوم القرآن، ط6، مجمع الفكر الإسلامي، 2012م، ص353.
- (12) هود، 120.
- (13) انظر: خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط4، دار سينا للنشر، القاهرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1999م، ص233-234.
- (14) انظر: زرزور، عدنان محمد، علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 1981م، ص54-55.
- (15) انظر: باحاذق، الجانب الفني في قصص القرآن الكريم، ص27.
- (16) بركات، محمد خليفة، تحليل الشخصية، ط3، مكتبة مصر، القاهرة، (د.ت)، ص8.
- (17) يوسف، 31.

- (18) القصص، 26.
- (19) القصص، 38.
- (20) ص، 76.
- (21) الغاشية، 17.
- (22) البقرة، 26.
- (23) النحل، 8.
- (24) البقرة، 173.
- (25) الأعراف، 133.
- (26) البقرة، 67.
- (27) البقرة، 68-71.
- (28) المائدة، 31.
- (29) انظر: لجنة القرآن والسنة في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، ط3، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - ج.م.ع، القاهرة، دار الثقافة، الدوحة، 1973م، ص150.
- (30) النجار، زغلول، من آيات الإعجاز العلمي، الحيوان في القرآن الكريم، ط1، دار المعرفة، بيروت، 2006م، ص405-406.
- (31) المائدة، 31.
- (32) النجار، الحيوان في القرآن الكريم، ص411.
- (33) الكهف، 18.
- (34) انظر: ابن علي، أبو إسلام أحمد، الحيوانات وقصصها في القرآن الكريم، ط1، 2009م، ص71.
- (35) انظر: شعبان، أحمد، كلب أهل الكهف شريك الفتية في المعجزة الكبرى، مقال منشور في الشبكة العالمية للمعلومات على الرابط: <http://www.alittihad.ae/details.php?id=54998&y=2010&article=full>
- (36) انظر: ستيلت، كريستين، الرفق بالحيوان في شريعة الإسلام، على الرابط: <http://www.esmaegypt.org/wp-content/uploads/2011/02/Animal-Welfare-in-Islamic-Law-Arabic.pdf>
- (37) النمل، 18.
- (38) النجار، الحيوان في القرآن الكريم، ص54.
- (39) المرجع السابق، ص64.
- (40) انظر: وقفة مع الآية 18 من سورة النمل، على الرابط: <https://vb.tafsir.net/tafsir18775/#.WhBNKKNKWbIU>
- (41) النجار، الحيوان في القرآن الكريم، ص71.
- (42) النمل، 18.
- (43) النمل، 20.
- (44) النجار، الحيوان في القرآن الكريم، ص57.

- (45) النمل، 22-26.
- (46) الجادعي، منصور صالح، هدهد سليمان آية للعالمين، مقال منشور في الشبكة العالمية للمعلومات على الرابط:
<https://www.tafsir.net/article/4880>
- (47) النمل، 28.
- (48) النمل، 28.
- (49) النمل، 28.
- (50) النمل، 28.
- (51) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999م، ج6، ص188.
- (52) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط32، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 2003م، م5، ص2638.
- (53) سورة الفيل.
- (54) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م8، ص487-488.
- (55) البقرة، 51.
- (56) الأعراف، 152.
- (57) الأعراف، 148.
- (58) هود، 69.
- (59) هود، 70.
- (60) طه، 19-21.
- (61) الخالدي، صلاح، القصص القرآني، عرض وقائع وتحليل أحداث، ط1، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1998م، ج2، ص364.
- (62) النمل، 10.
- (63) الخالدي، القصص القرآني، ج2، ص365.
- (64) طه، 20.
- (65) القصص، 31.
- (66) يوسف، 16-17.
- (67) يوسف، 13.
- (68) الصافات، 139-145.
- (69) الخالدي، القصص القرآني، ج4، ص50.
- (70) المرجع السابق، ج4، ص50-51.
- (71) الكهف، 61-63.



The role of non-human characters in building Quranic stories - Animals as model

Dr. Omar Faris Al-kafaween

Assistant Professor- Department of Arabic language and literature- Faculty of Arts-
Philadelphia University- Jordan-

dromar.karak@yahoo.com



Abstract

This study aims at illustrating the role of non-human characters in the construction of Quranic stories, highlighting their effectiveness, taking the animals as a model. A number of these animals participate in the construction of the events of these stories playing a prominent role, particularly the cow, dog, calf, snake, elephant, crow, hump, ants and others.

The study seeks to clarify the concept of the Quranic story and its implications, showing the role of the character in general in shaping the events in that story, and therefore monitoring the importance of the role of animal figures in building their events, and how these animals were able by God's will to play a central role in the construction of events, being a companion to the human figures in its formation, thus becoming an important and active element of its main construction.

Keywords: Quranic stories; characters; animals.



التفكير الدلالي عند الشريف الجرجاني

بقلم

د / محمود رزايقية (*)



ملخص

تتّصل هذه الدراسة معرفياً بالتراث العربي الإسلامي، بحيث تروم الكشف عن المخزون اللساني/الدلالي الكامن في خلفيات هذا التراث، وذلك من خلال تتبع المقولات الدلالية للشريف الجرجاني، وقراءتها قراءة عميقة وفق ما يقتضيه الدرس الدلالي الحديث؛ إذ وجدنا عند هذا العالم التعمق العلمي، والتنوع الفكري، والتبصر المعرفي. فهو يمتاز بجمعه بين علوم الأصوليين والمناطقية، واللغويين والبلاغيين.

وقد قاربنا الإجابة عن هذا الإشكال: ما مفهوم الشريف الجرجاني للدلالة؟ وهل انفرد بآرائه عن غيره في إسهاماته الدلالية؟ أم هو مُقلِّدٌ لغيره من الأصوليين والمناطقية؟ وأمام هذه الإشكالية ارتأينا أن يقتصر البحث على قضية نشأة اللغة، ومفهوم الدلالة والمواضعة في اللغة كما وردت في فكر الشريف الجرجاني.

الكلمات المفتاحية: التفكير، اللغة، الدلالة، التراث، العقل، المناطقية.

تمهيد

السبب المعرفي للتفكير الدلالي العربي:

قبل الوقوف على حقيقة التفكير الدلالي عند الشريف الجرجاني، والكشف عن المخزون اللساني/الدلالي الكامن في خلفيات هذا التراث، والاطلاع على أهم القضايا الدلالية التي شغلت تفكيره، ينبغي تقديم نبذة عن الشريف الجرجاني، ومن ثم الوقوف على مصطلحي "الفكر والتفكير"، ومحاولة تلمس معالم النظرية الدلالية في تراثنا العربي الإسلامي. وكان هدفنا من هذه الدراسة أننا حاولنا في جانبها الأول: التنقيب عن المقولات الدلالية الكلية،

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم اللغة العربية وآدابها، المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي - تيسمسيلت.

abousoltane141@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/01/21 تاريخ القبول: 2018/02/25

والتي بدورها تُظهر ملامح التفكير اللساني/الدلالي في تراثنا العربي تأصيلاً وتأسيساً، كما حاولنا في جانبها الثاني: إثبات السبق المعرفي لكل ما ورد في التفكير اللساني الحديث.

من هو الشريف الجرجاني؟

سؤال لا يطرحه لغويٌّ أو مُهتمٌّ بعلم الدلالة؛ لأنك إذا ابتغيت البحث عن مفهوم علم أو تعريف مصطلح، لاشك أنك تلجأ إلى كتاب (التعريفات للجرجاني).

السيد الشريف الجرجاني (740-816هـ)⁽¹⁾، علي بن محمد بن علي، السيد الزين السند، الشريف، الجرجاني، الحنفي، إمام في العلوم العقلية والنقلية، ومُتكلِّم، وفيلسوف، برع في العقليات، وتميَّز عن غيره من علماء عصره بالبحث الكثير، والجدل.

وما يميِّز الشريف الجرجاني أنه كان حُرّاً في فكره، عميقاً في تحقيقه، صاحب جدل بارع، وقدرة على المناظرة المعرفية؛ ويتضح ذلك من خلال التعقيب الكثير على السعد التفتازاني، ومن عاداته أن يلاحق آراءه وأفكاره من خلال الحواشي على كتب السعد.

وتُجمَعُ كتب التراجم على أن الشريف الجرجاني قدّم تأليف وتصانيف في العقليات والنقليات والنحو والبلاغة وغيرها، وهي كثيرة، منها⁽²⁾: كتاب التعريفات، وتحقيق الكلّيات من قبيل التعريفات، وألفية في المعنى والألغاز، وتفسير الزهراوين، وحاشية على أوائل الكشاف للزمخشري، وحاشية على شرح قصيدة بانة سعاد لكعب بن زهير، وحاشية على المطول للتفتازاني، ورسالة في أصول الحديث، وشرح كتاب المواقف في علم الكلام للعضد الإيجي، وشرح الجزء الثالث الخاص بالمعاني والبيان من مفتاح العلوم.. وغيرها كثير.

مصطلح الفكر والتفكير

يُطلَقُ لفظ "الفكر والتفكير" على كلّ نشاطٍ أو حركة عقلية، تبدأ من العلوم لتنتهي عند اكتشاف المجهول. أو يراد به: ترتيب أمورٍ في الذهن، يُتوصَّلُ بها إلى مطلوب يكون علماً أو ظناً، وذلك كله عن طريق عمل العقل لإدراك ما يحيط به، وإمعان النظر في الشيء، وإجالة الخاطر، وتردد القلب فيه. ولذلك يقال: الفكرُ مقلوبٌ عن الفرك لكن يُستعملُ الفكرُ في المعاني، وهو فركُ الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها⁽³⁾.

وقدّر العلماء أن هذه الحركة العقلية يجب أن تنطلق من مبادئ ومقدمات محدودة المعالم حسب المجال الفكري الذي تتحرّك فيه وتسير وفق منهج وطريقة معينة تتناسب ونظرة المفكر، وطريقته في التفكير، وتنتهي إلى نتائج فكرية واضحة الصفات والهوية⁽⁴⁾.

وبالتالي، يمكن القول: إن التفكير الدلالي يقوم بوصف الظاهرة الدلالية بالانتقال من أصول ثابتة اعتمدها دارسو الدلالة في إطارها التنظيري، وذلك بعد تفسير الظواهر الدلالية في الكتب؛ سواء عند المفسرين أو اللغويين البلاغيين أو المناطقية. وهذا ما قام به الشريف الجرجاني إذ استقرأ أفكار السابقين له، ثم أعمل فكره في القضايا والمسائل، وسن القوانين، ووضع القواعد، وأصدر الأحكام النهائية في كل قضية ومسألة. وهكذا يكون التفكير الدلالي هو: مجموعة المبادئ والقوانين والمقولات التي تضبط علم الدلالة، وتفسر الظاهرة اللسانية/الدلالية.

يُجمع العلماء والدارسون لعلم الدلالة على أنه أحد فروع علم اللغة الذي تناط به دراسة نظرية المعنى، باعتباره يتناول بالدراسة تلك الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى⁽⁵⁾. والبحث عن المعنى لم يكن بحثاً عنه بوصفه "كياناً مستقلاً أو كياناً تمتلكه الكلمات، وإنما هو فهم ماهية الكلمات والجمل، أي كيف تكون هذه الكلمات والجمل ذوات معنى"⁽⁶⁾.

وقد حرص التفكير الدلالي قديماً وحديثاً على معالجة مفاهيم الألفاظ بطرائق منهجية، وتحديد علاقاتها بالعالم الخارجي، ويقوم بدراسة التطور الدلالي واتجاهاته، والعلاقات الدلالية بين الألفاظ المفردة؛ من اشتراك وترادف وتضاد وتقابل، كما يعنى، - كذلك - بالأساليب اللغوية على اختلاف أنواعها: كالأمر والنهي والاستفهام، وما يرتبط بها من دلالات، ويعنى أيضاً بالتركيب النحوية والعلاقات بين أجزاء الجملة من فاعلية ومفعولية وسببية، فضلاً عن دراسته السياق وأثره في تحديد الدلالة.

وبهذا يكون مصطلح (المعنى) أحص من الدلالة التي تعد أكثر شمولية واتساعاً منه⁽⁷⁾. وقد كشفت الدراسات اللغوية الحديثة كثيراً من الأصول الدلالية في التراث العربي الإسلامي، إذ لم يكن البحث الدلالي مقتصرًا على اللغويين فحسب، بل تناوله بالدراسة علماء ومفكرون من ميادين شتى؛ كالأصوليين، والبلاغيين، والفلاسفة، والمناطقية، والمتكلمة، والمفسرين، إذ أدلى كل منهم دلوّه وكان له منهجُه الخاص في تناول الألفاظ ودلالاتها.

وما يلاحظ أنّ الأبحاث الدلالية في الفكر العربي التراثي، لا يمكن حصرها في حقل معين من الإنتاج الفكري، بل هي تتوزع لتشمل كثيرا من العلوم؛ لأنها فتحت أبوابها للتداول بين المنطق وأصول الفقه والتفسير والبيان والنقد الأدبي. وهذا التلاقح بين هذه العلوم النظرية واللغوية هو الذي أنتج ذلك الفكر الدلالي العربي، الذي أرسى قواعد تعد المنطلقات الأساسية لعلم الدلالة وعلم السيمياء في الدرس اللساني الحديث على السواء؛ "فالبحوث الدلالية العربية تمتد من القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية إلى سائر القرون التالية لها، وهذا التأريخ المبكر إنما يعني نُضجاً

أحرزته العربية وأصله الدارسون في جوانبها" (8).

لا يمكن الركون إلى ما أنتجته الدراسات اللغوية الحديثة في الغرب، والتغافل عن الجهود الدلالية التي قدمها العرب القدامى، ولعلّ من المتقرّر منهجياً أنّ "العودة إلى التراث اللغوي من أجل الوقوف على ما يتضمّنه هذا التراث من آراء متطورة، هو من الأمور الهامة التي من شأنها أن تلقي على المواضيع العديدة التي يلتقي فيها هذا التراث مع أحدث ما توصل إليه البحث اللغوي، ولا يخفى علينا مدى الفائدة الكبرى التي يمكن أن تتوصل إليها من خلال هذا الربط، الذي بلا شك سيظهر مدى استمرارية الفكر اللغوي عبر الزمان" (9).

لذلك من الواجب أن يكون هناك تلاقح بين معارف الفكر الإنساني، وذلك عبر الاعتراف بالسبق الفكري والمعرفي للأمم والشعوب الأخرى، وهذا ما أباح للسانين الغربيين أن يقرّروا أنّ بعض الكشوف والإضافات المستحدثة في الدرس اللساني الحديث هي مجرد تكرار وقول معاد لمعارف لسانية خلت في أمم أخرى. وعليه فإنّ "أيّ إغفال أو إهمال للنظرية اللغوية القديمة بمنهجها المختلفة سيؤدي إلى نقص وعدم كفاية في النظرية اللغوية الحديثة" (10).

نظريات نشأة اللغة:

لقد نالت اللغة النصيب الكبير من الدراسة والتحليل عند القدماء والمحدثين، فبحثوا في ماهيتها، ونشأتها، ووظيفتها، وكيفية اكتسابها. فنشأة اللغة من القضايا التي شغلت الناس منذ القديم، ولا يزالون يشغلون بها إلى عصرنا هذا؛ لأنّ موضوع اللغة، إنها هو موضوع الإنسان الذي تحيرته كثير من الأسئلة: ما هي اللغة؟ وكيف نشأت اللغة؟ وما هي اللغة الأولى؟ وإذا كانت اللغة واحدة من عند الله، فكيف اختلفت اللغات بعد ذلك؟ أم هي من صنع الإنسان؟ إلى آخر هذه الأسئلة.

وقد أجمع العلماء والمفكرون على أنّ نشأة اللغة في المجتمع الإنساني كانت لحاجةٍ ضرورية تتمثل في التواصل، وتبليغ الأفكار، يقول الفارابي: "والنطق والتكلم: هو استعمال تلك الألفاظ والأقويل وإظهارها باللسان، والتصويت بها ملتصقاً بالدلالة بها على ما في ضميره" (11).

تعتبر اللغة من أهم ما وصل إليه الإنسان من وسائل التفاهم، واللغة بمفهومها الحضاري: تشمل كلّ ما يستجيب له الإنسان من ألفاظ أو رموز أو إشارات أو دلالات معينة، ولا يمكن إنكار التعريفات المتنوعة للغة، ولعلّ ذلك التعدد والتنوع راجع إلى تعدد العمليات اللغوية، وتعدد الوظائف التي تؤديها اللغة. ويعتبر ابن جني (ت392هـ) من قدامى اللغويين العرب الذين قدّموا

تعريفاً عميقاً للغة، يقول: "أما حدّها، فإنها أصواتٌ يُعبّرُ بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم" (12). ويجدر بنا أن نشير إلى أن تعريف ابن جنّي للغة قد أثر في أجيال العلماء الذين جاءوا بعده من لغويين وبلاغيين وفلاسفة ومناطقة؛ فيظهر الشريف الجرجاني في تعريفه للغة متأثراً بتعريف ابن جنّي فيقول: "اللغة هي: ما يعبر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم" (13). الملاحظ على تعريف الشريف أنه تخلّص من عبارة (فإنها أصواتٌ)، وهذا مما يُحمد عليه؛ لأنه أدرك " أن ابن جنّي قد قصر اللغة على الأصوات، وأخرج الكتابة من هذا التعريف" (14)، إذ إن ابن جنّي قد أبعدهم الرموز الكتابية " أو " اللفظ المكتوب"، وكأنه حصر اللغة في الألفاظ المسموعة دون الألفاظ المكتوبة. كما أن الشريف الجرجاني، في تعريفه للغة، لم يحدّد وظيفة معينة للغة، وإنما التعريف يشمل جميع الوظائف؛ لأن كل متكلّم يعبر عن أغراضه، والأغراض متعدّدة لا حد لها ولا حصر.

واللغة هذا المفهوم هي مرآة للفكر، إذ يستطيع المتكلّم أن يعبر عمّا يريد من أغراض ومقاصد، والتعبير عن هذه الأغراض يكون في إطار ما تعارفت عليه الجماعة اللغوية، والتعبير عن الأفكار هو وظيفة واحدة من وظائف كثيرة تؤدّيها اللغة؛ منها: التعبير عن العواطف والرغبات. فكلمة أغراض كلمة عامّة، تشمل كل ما يرمي إليه المتكلّم باستعماله للغة.

ولأنّ البحث في نشأة اللغة انطوى على مجهود فكري باهظ، ونتائج علمية ضحلة نتيجة للفقير العلمي والمعرفي، فقد قرّر العلماء في الدرس اللغوي الحديث أن يقوموا بإخراج مسألة أصل اللغة من مجال البحث اللغوي، باعتبار أنّ النظريات التي تناولت نشأة اللغة تصطبغ بالصبغة الجدلية، يقول ماريو باي: "فما يختصّ بنشأة اللغة وطبيعتها، لدينا مصادر تعتمد على الأساطير والحديث المنقول، والمناقشات الفلسفية، لكن تنقصنا الحقائق العلمية في هذا الصدد" (15).

وهذا ما يؤكده عبده الراجحي بقوله: ذلك " لأنّ العلم لا يبحث إلا فيما تؤكده المادة المحسوسة، وليس من سبيل الآن لدى الإنسان أن يصل في هذا الموضوع إلى نتيجة يطمئن إليها المنهج العلمي، وكل ما يمكننا الوصول إليه لن يكون إلا ضرباً من الاجتهاد، لا يخرج عن حيز التخمين أو الافتراض" (16).

والبحث في نشأة اللغة عند اللغويين العرب لم يكن أحسن حالاً من مثيله عند الأمم الأخرى، والتي غالباً ما تمتزج تصوّرات البشر وأفكارهم عن اللغة ونشأتها بمعتقدات المجتمع الدينية، وبتراثهم الثقافي، كما هو عند قدماء المصريين، وعند الهنود وغيرهم من الأمم (17). وموضوع مثل نشأة اللغة من القضايا الظنية التي أحدثت شخراً كبيراً بين النزعة الغيبية في التفكير ومعطيات

المنهج العقلي، إذ يرى عبد السلام المسدي أنّ أساس المعضلة في التفكير العربي في قضية أصل اللّغة ونشأتها، تتمثل انعكاساً من انعكاسات صراع النزعة العقلانية مع النزعة النسبية في تاريخ الفكر العربي⁽¹⁸⁾.

ويقدّم الشريف الجرجاني في الكثير من كتبه وحواشيه آراء من سبقه من اللّغويين حول أصل اللّغة ونشأتها، حيث استعرض الاتجاهين المتضاربين: الاتجاه الأوّل القائل بأنّ اللّغة توقيفية، والاتجاه الثاني القائل بأنّ اللّغة اصطلاحية. وكانت جلّ الآراء تدور حول قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽¹⁹⁾.

الاتجاه الأوّل: ويمثله ابن فارس (ت395هـ)، فيذهب إلى استنتاج النصّ الديني (القرآن)، ويخرج بنتيجة نهائية مفادها أنّ اللّغة توقيفية، يقول: " إنّ لغة العرب توقيفٌ، ودليل ذلك قوله - جلّ ثناؤه - (وعلم آدم الأسماء كلّها)..."⁽²⁰⁾. أمّا الاتجاه الثاني فقد اعتمد المنهج العلمي التجريبي، والذي يمثله أهل النّظر كما يسميهم ابن جنّي، وهم الفلاسفة والمناطقّة والمتكلمون، فهم يرون أنّ اللّغة تواضعاً واصطلاحاً.

عرض ابن جنّي لموضوع "نشأة اللّغة" في باب سمّاه (القول على أصل اللّغة أ إلهام هي أم اصطلاح؟ قال فيه: " هذا موضعٌ محجّجٌ إلى فضل تأمل؛ غير أنّ أكثر أهل النّظر على أنّ أصل اللّغة إنّما هو تواضعٌ واصطلاحٌ، لا وحيٌّ وتوقيفٌ. إلّا أنّ أبا علي - رحمه الله - قال لي يوماً: هي من عند الله..."⁽²¹⁾. وتتبع ابن جنّي حيثيات القول بالتواضع والاصطلاح فقال: " وذهبوا إلى أنّ أصل اللّغة لا بدّ فيه من المواضع، قالوا: وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظاً، إذا ذكر عرف به ما سمّاه، ليمتاز من غيره، وليُغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخفّ وأسهل من تكلف إحضاره، لبلوغ الغرض في إبانة حاله"⁽²²⁾.

هكذا كثرت النقاش والجدال إمّا باستنتاج النصّ القرآني أو بإعمال العقل لفكّ خيوط هذه المعضلة، غير أنّ المسألة بقيت تراوح مكانها، وكأنّ الأمر هو مجرد نوع من الحجاج الكلامي. أمّا علماء الفكر والعقل والمنطق - ومنهم الشريف الجرجاني - فلهم صولاتٌ وجولاتٌ في المعارف؛ إذ يقومون بدراسة مثل هذه القضايا، التي تفتقر إلى النصّ الصحيح الصريح، كما هو الشأن في "نشأة اللّغة"، دراسة موضوعية بأدوات علمية/عقلية. يقول الشريف الجرجاني: " من الواجب التكلّم في كلّ كلام بما هو وظيفته، فلا يُتكلّم في اليقيني بوظائف الظني، ولا

بالعكس" (23).

إذا نشأة اللّغة من القضايا والمسائل الأقرب إلى البحوث العلمية، والمطلوب فيها القراءة العلمية القطعية، وبالتالي هي في غنى عن الاحتكام بما هو ظني . ولذلك نجد أنّ الشريف الجرجاني لا يخرج عن النظريتين السابقتين اللتين تتعاوران النظر إلى نشأة اللّغة من جهة التوقيف أو من جهة التواضع والاصطلاح، ونجده يتوقّف ملياً عند أدلة كلّ فريق، ليستنتج أنّ هناك حالة تعارض بين الأدلة من الجانبين. والأكيد أنّ هذا التعارض يؤدي بالضرورة إلى عدم قيام حكم نهائي وقطعي، وبالتالي فإنّ مسألة أصل اللّغة ونشأتها تبقى دون ترجيح، وأنّ كلا المذهبين (التوقيف والتواضع) يمكن وقوعه، وبهذا فكلّ مقولات نشأة اللّغة متساوية من جانبها العقلي، وأدوات الترجيح العقلية الاستدلالية انتفتت وانعدمت.

الشريف الجرجاني لا يُنكرُ ظاهر دلالة الآية في النصّ القرآني ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾، فهو دليلٌ نقليٌ يدلّ على تعليم آدم الأسماء، والظاهر من الآية أنّ الله تعالى هو واضع الأسماء. غير أنّ الجرجاني يعترض على فكرة حصول التعليم بالإلهام؛ أي أنّ الله تعالى قد ألهم آدم ووضّع الأسماء لمسمياتها، فهو يردّ هذا التأويل، ويرى أنه خلاف الظاهر، إذ المتبادر من تعليم الأسماء تعريف وضعها لمعانيها، وهذا - في رأيه - مخالفٌ للأصل المتمثّل في عدم وُضْع سابقٍ للأسماء⁽²⁴⁾.

لنظرية التوقيفية فهم آخر لتعليم اللّغة؛ وهو أنّ الله تعالى علّم البشر الأسماء بإرسال الرُّسل إلى أقوامهم، ثمّ يقوم الرسل بعملية التعليم. ويتعقّب الشريف الجرجاني هذا التصوّر بالنقد والتفنيد بقوله: " أنّه تعالى علّم آدم اللّغات بأسرها كما دلّت عليه الآية⁽²⁵⁾، وغيره قد تعلّم منه، وإذا كان آدم هو الذي علّم اللّغات بالوحي، لا قوم رسول، اندفع ما ذكرتم من الدور؛ فإنه إنمّا يلزم إذا كان الله سبحانه قد علّم اللّغات قوم رسول؛ إذ لا يُتصوّر تعليمه إياهم إلا بإرسال رسول إليهم، فتتأخّر اللّغات عن الإرسال، مع تقدّمها عليه، وأمّا على تقدير تعليمه إياها لآدم عليه السلام فلا؛ إذ تعليمه بالوحي يستدعي تقدّم الوحي على اللّغات، لا تقدّم الإرسال، إذ قد يكون هناك وحيّ باللّغات وغيرها ولا إرسال له إلى قوم لعدمهم، وبعد أن وُجدوا وتعلّموا اللّغات منه أرسل إليهم" (26).

هكذا لم يترك الجرجاني للقائلين بنظرية تعليم الرُّسل لأقوامهم حجة يحتجّون بها، وذلك بفحص المقولات فحصاً عقلياً، إذ كان يقدّم المقولة ويتبعها بمجموعة من الاحتمالات، والاحتمالات بطبيعتها لا ترقى إلى القطع واليقين، وهي - في نظره - لا تقوم على الاستدلال.

وأخيراً، كيف السبيل إلى معرفة أصل اللّغة وكيفية نشأتها الأولى؟ هو السؤال الأقرب إلى الفكر والفلسفة، الأبعد عن التفكير اللّغوي البحت؛ لأنه لا سبيل إلى البحث عن أصل اللّغة في الدرس العلمي؛ لأنّ البحث فيها ضربٌ من ضروب الفرض والتخمين، ومما يمكن أن نلفت إليه: أنّ اللّغة لا يمكن أن تكون قد نشأت دفعةً واحدةً، فاللّغة تتطوّر وتتجدّد.

فاللّغة نشاطٌ إنسانيّ، وهي في نظر الشريف ناجمة عن تصميم ذاتي مصدره الفكر الإنسانيّ، وبالتالي يمكن للمجتمع أن يُتّج لغته؛ وذلك لأنّ اللّغة - وظيفياً - مرتبطة بحاجة الإنسان إلى التعبير عن أغراضه (27).

مَعَالِمُ التَّفَكِيرِ فِي الْعَمَلِيَةِ الدَّلَالِيَةِ:

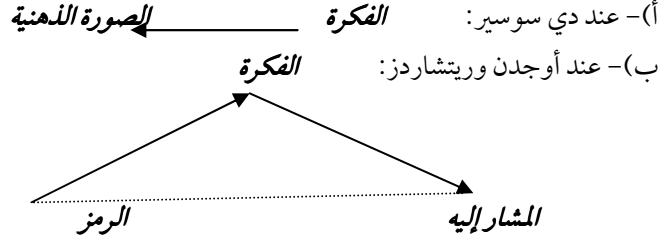
اللّغة أصواتٌ تُعبّر عن معانٍ، ولهذا يقومُ البحثُ اللّغويُّ على دراسة العلاقة بين عنصري اللّفظ والمعنى، لأنّ كلّ مُتكلّم أو مُستمع يدورُ في فلك الألفاظ ومعانيها، كما تُعدُّ اللّغة مجموعة من العلامات.

ولا يمكن إدراك هذا المفهوم عند الشريف الجرجاني إلا إذا تعرّفنا على مفهوم اللّفظ في معناه العام، ووقفنا على تصوّره للدلالة. يقول الشريف في تعريفه العام للفظ: هو " ما يتلفّظ به الإنسان أو ما في حكمه، مُهملاً كان أو مُستعملاً " (28). الشريف يُفرّق بين اللّفظ المهمل، واللّفظ المستعمل قسداً؛ لأنّ العلامة - كما هي عند دي سوسير (FERDINAND DE SAUSSURE) - هي اللّفظ المستعمل، أي الموضوع بإزاء المعنى، واللّفظ المهمل لا يمثّل أيّة علامة، لأنّه لا يرتبط بمدلول معيّن. هذا ما يؤكّده دي سوسير في تعريفه للعلامة (signe)، بأنها " الكلّ المتحقّق من تجميع الدال بالمدلول " (29)، أو ارتباط الدال بالمدلول.

يرى دي سوسير أنّ الدلالة اللّسانية التي تمثّل جوهر العلامة اللغوية، هي كيانٌ سيكولوجي/ نفسي له جانبان: الفكرة والصورة الصوتية، ويرى أنّ العنصرين هما عبارة عن وحدة متألّفة، والصّلة وثيقة بين هذين العنصرين، فكلّ منهما يستدعي الأخرى (30)، وأنّ الدلالة اللّسانية تربط بين الفكرة والصورة الصوتية، وليس بين الشيء والتسمية، وهذا يعني أنّ دي سوسير يجعل للدال مظهرين: مظهرٌ نفسي داخلي، ومظهرٌ مادّي خارجي. ويمكن أن نذكر أنّ دي سوسير قد انتقد كثيراً في نظره هذه، وذلك لأنّه أهمل عنصراً هاماً من عناصر الدلالة اللّسانية وهو " المرجع " الذي تحيل إليه الدلالة في عالم الواقع. إذ يعدّ العالمان (أوجدن C K-Ogden) وريتشاردز (Richards) من أبرز العلماء الذين اهتموا بالمرجع؛ فهما يريان أنّ " هناك ثلاثة عوامل تتضمنها أيّة علامة رمزية. العامل

الأول: الرمز نفسه، والعامل الثاني: المحتوى العقلي الذي يحضر في ذهن السامع عند إطلاق الرمز - وهو ما أطلق عليه هذان العالمان (الفكرة) أو الربط الذهني، والعامل الثالث: وهو الشيء نفسه الذي ارتبط ذهنياً بشيء آخر، وهذا الشيء أسمياه المرتبط ذهنياً⁽³¹⁾.

الشكل التالي يوضح الفرق بين دي سوسير و(أوجدن وريتشاردز) في مفهوم الدلالة:



الرمز في الشكل الثاني يقابل الدال عند دي سوسير (الصورة الصوتية)، والفكرة تقابل المدلول (الفكرة)، أما المشار إليه فلا يقابله شيء عند سوسير.

والعلامة اللسانية، في نظر الشريف، لا تعني الدال بمعزل عن المدلول، أو بانفصال اللفظ عن المعنى، إنما هو التركيب من الطرفين المتقابلين، وهذا ما يتضح من خلال التعريف المطلق للدلالة بقوله هي: "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول"⁽³²⁾.

إذا تأملنا هذا التعريف نلاحظ أن الجرجاني أدرك العلاقة بين طرفي العملية الدلالية (الدال والمدلول)، وحدد طبيعتها في وجود صلة مباشرة بين الدال والمحتوى الفكري الذي يتحدد على وفقه المرجع أو الموضوع، وإن كان لا يحدد تحديداً بيناً طبيعة المدلول، إلا أن تجريد عملية الإحالة المرجعية يقتضي بدهاء التمييز بين المحتوى الذهني للعلامة وموضوعها الخارجي. وفي تعريف الجرجاني نرى أن الدلالة تتمثل في وجهة صرف الدال إلى مدلوله.

ويُفهم من حيثيات نص الجرجاني أمران أساسيان:

الأول: أن الانتقال من الدال إلى المدلول هو انتقال تلقائي، بمعنى أنه بمجرد ذكر الدال يُثير لدى السامع المدلول، وهذا يقتضي بالضرورة أن يكون هناك تقادمٌ وأسبقيّةٌ للمواضعة على الكلام، ولأجل ذلك تتحقق الفائدة من الكلام.

الثاني: أن الدلالة اللسانية ثنائية المبنى، وتتكوّن من دال ومدلول، وهما متلازمان، لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر، وهو ما ذهب إليه دي سوسير، بعد قرون، حيث يقول: "في اللغة لا يستطيع المرء فصل الصوت عن الفكر كما لا يستطيع فصل الفكر عن الصوت"⁽³³⁾.

إذن يجب أن تكون حالة تلازم بين عنصري الدلالة، وهذا يرتب الدال في حالة يدفع العلم به فيها، إلى العلم بشيء آخر، ومن هنا يتحقق الترابط بين الدال ومدلوله. يقوم الجرجاني بتقسيم الدلالة قسمين كبيرين: إذا كان ذلك الدال لفظاً فالدلالة اللفظية، وإن لم يكن الدال لفظاً فالدلالة غير لفظية؛ كدلالة الخطوط، والعقود، والنصب، والإشارات، وكدلالة الأثر على المؤثر كالدخان على النار⁽³⁴⁾.

وقد قُسمت الدلالة اللفظية - عند الشريف الجرجاني، وعند جميع المناطق - إلى دلالة وضعية ودلالة غير وضعية. جاء في كتاب التعريفات عن الدلالة اللفظية الوضعية، هي: "كون اللفظ بحيث متى أُطلق أو نُحِيلَ فُهِمَ منه معناه؛ للعلم بوضعه"⁽³⁵⁾. وهذا يُثبت فكرة كون التلازم جزءاً من ماهية الدلالة، ولا يمكن الانفصام بينهما، والعلم بالوضع هو واسطة هذه الدلالة؛ وهذا يعني أن الوضع يستلزم الدلالة، مع العلم أن التلازم هو من إنتاج الاستعمال المبني على تعاقد الجماعة اللغوية، مما يستوجب بالضرورة أن تكون علاقة متلازمة بين طرفي التلازم وهما: (اللفظ والمعنى / الدال والمدلول)، ومنه يتم تحقيق الدلالة.

ويمكن تبسيط هذه العملية المعقدة من خلال الخطاطة:

اللفظ ← المعنى ← استعمال ← تلازم ← الدلالة

كما قام الجرجاني بتقسيم الدلالة اللفظية الوضعية إلى ثلاثة أقسام:

1- دلالة المطابقة: وهي اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له.

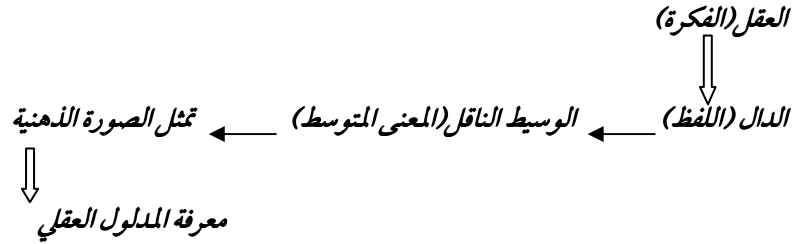
2- دلالة التضمن: وهي اللفظ الدال بالوضع يدل على جزء ما وضع له.

3- دلالة الالتزام: وهي اللفظ الدال بالوضع يدل على ما يلازمه في الذهن.

ولا يكفي الجرجاني بالتنظير لهذه الدلالات، وإنما يقدم شرحاً مقتضياً لكل دلالة، يقول: "كالإنسان، فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن، وعلى قابل العلم بالالتزام"⁽³⁶⁾.

المتعمّن في هذه الدلالات يجد حرجاً معرفياً في إطلاق لفظ (الوضعية) على دلالة التضمن والالتزام، والأصوب هو أن يقتصر في إطلاق لفظ (الوضعية) على دلالة المطابقة؛ لأنها هي "المعتبرة في التفاهم، ولأن الواضح إنما وضع اللفظ لتمام المعنى". وبهذا تدرج دلالة التضمن ودلالة الالتزام ضمن الدلالة العقلية؛ لأن "دلالة اللفظ على كل من الجزء والخارج إنما هي من جهة حكم العقل بأن حصول الكل أو الملزوم يستلزم حصول الجزء أو اللازم"⁽³⁷⁾.

الشريف الجرجاني يركّز على الدلالة العقلية لأنها مناط التفكير، ولا يمكن أن تتحقّق هذه الدلالة إلاّ من خلال (المعنى المتوسط) أو ما يسمى بـ(الوسيط الناقل)، ومنه تنتقل الدلالة انتقالاً ذهنياً، فينتج عن ذلك المعنى المركزي أو ما يسمى (المدلول العقلي).
ويكون الوصول إلى الدلالة لدى الشريف الجرجاني عبر المراحل الآتية :



ويذهب الجرجاني في تحليله للعملية الدلالية العقلية لدرجة أنه يحكم على النفس بالضعف لحظة تعلقها بالمعنى حينها تتكثّر المعاني. فهو يرى أنّ النفس تلاحظ الأجزاء في ضمن الكلّ، ويمثّل لذلك: (إذا وقع بصرك على زيد من رأسه إلى قدمه دفعةً واحدةً)، فإنك تراه وترى أجزاءه برؤية واحدة، ولا تقتضي هذه الرؤية أن تستحضره مفروقاً. إذن ليس هناك انتقال من اللفظ إلى الجزء الأوّل من المعنى، ثم انتقال من اللفظ إلى الجزء الثاني من المعنى وهكذا، بل هناك استحضارٌ جمليّ للأجزاء في ضمن الكلّ⁽³⁸⁾.

فهذه القضية الدلالية اللسانية الشائكة المتمثلة في تراحم المعاني على النفس في اللحظة الواحدة، لا مخرج من هذا المأزق- في نظر الشريف- إلا بانتفاء كثرة الانتقالات من الجزء إلى الكلّ، فهي نظرة واحدة للجزء وللكل معاً.

نظرية الوضع والمواضع :

السؤال المعرفي الجدلي الذي كثيرا ما يطرح بين اللغويين والأصوليين والمناطق هو: ما العلاقة التي تربط الدال بالمدلول؟ أو بصيغة أخرى: كيف يوضع اللفظ بإزاء الصور الذهنية الموجودة في نفس الإنسان، أو يوضع اللفظ بإزاء الموجودات في الخارج؟

وتعدّ نظرية الوضع والمواضع "قمة الدراسات الدلالية عند الأصوليين، وهي الأساس الذي بنوا عليه فكرتهم في الألفاظ والمعاني"⁽³⁹⁾، فتنوّعت دراستهم لهذا المفهوم، فشملت كلّ ما يتعلّق به، وعالجت ما أثير من تساؤلات بشأنه من حيث أصل الوضع، والواضع، والموضوع له، ومنشأ الوضع وسببه، ممّا استدعى أن يفرد بعضهم فصلاً أو باباً للتفصيل في ذلك.

ويراد بالوضع عند أهل الأصول "جعل اللفظ دليلاً على المعنى، كتسمية الولد زيدا، وهذا هو

الوضع اللغوي، وعلى غلبة الاستعمال في المعنى، حتى يصير أشهر شيء فيه من غيره⁽⁴⁰⁾، أما عند الشريف فالوضع: "تخصيص شيء بشيء متى أُطلق، أو أحسن الشيء الأول، فهم منه الشيء الثاني، والمراد بالإطلاق: استعمال اللفظ، وإرادة المعنى"⁽⁴¹⁾.

فلا يتحقق الوضع والمواضع إلا بموجب توافر الاستعمال والإرادة، وبالتالي إمكانية تحقق القصدية والمفهومية؛ فالشريف يفرق بين الإطلاق والإحساس؛ إذ يقصد بالإطلاق: استعمال اللفظ وإرادة المعنى، وأما الإحساس فهو: استعمال اللفظ أعم من أن يكون فيه إرادة المعنى أو لا⁽⁴²⁾. لذلك تخضع المواضع في اللغة للجانب الوظيفي المتمثل في التواصل بين طرفي الرسالة: المرسل والمرسل إليه، أو بين المتكلم والمتلقي، كما ينبغي على الواضع أن يحقق مبدأ القصدية، ولا تكون المسميات في ذهن المتلقي هلامية ولا ضبابية، إنما الغرض من المواضع أن يرسم الرمز (الموضوع) في ذهن المتلقي كصورة معنوية؛ لأن "كل لفظ هو إشارة إلى ما ثبت في ذهن المخاطب أن ذلك اللفظ موضوع له"⁽⁴³⁾.

تأمل الشريف الجرجاني قضية الوضع بروية، وتفحص جميع المذاهب التي نظرت في عملية المواضع؛ فمنها التي جعلت التصور الذهني وسيطاً بين وضع اللفظ والموجودات الخارجية، ومنها التي ربطت بين وضع اللفظ والصورة الذهنية وإرادة الوضع، ومنها التي أقرت بوضع اللفظ بإزاء المعنى دون النظر إلى كونه تصوراً ذهنياً أو من الموجودات الخارجية. وقد وصل الجرجاني إلى ما يراه الحقيقة النهائية؛ هو أن "وضع اللفظ مرتبط بالتصور الذهني للواضع، فهو قد يتصور معنى جزئياً فيعين لفظاً مخصوصاً، وقد يتصور معنى عاماً يندرج تحته جزئيات، فيعين بإزائه لفظاً؛ فيكون المتصور عاماً، أو الموضوع له عاماً"⁽⁴⁴⁾.

هكذا تنشأ العلاقة بين الدال والمدلول، فتكون ذهنية غير مباشرة⁽⁴⁵⁾ من خلال الإقرار بالمواضع، والتي تكون مرتبطة بالصورة المرتمسة في ذهن الواضع، وتأتي الإشارة اللغوية لتوحد بين الدال (اللفظ) والمدلول (الفكرة) من خلال استرجاع العلاقة الذهنية التي تربطها ربطاً نفسياً ذهنياً. ومقولة المواضع، في مفهوم الشريف، مرتبطة أولاً بتحديد سبب وضع اللفظ بإزاء المعنى، وثانياً بالشراكة الجماعية لتكلمي اللغة من حيث إنتاج الألفاظ المناسبة للمعاني، يقول: "إن داعية البشر انبعثت إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل تعريف الباقي بالإشارة والتكرار"⁽⁴⁶⁾.

ومن هنا يتجاذب الظاهرة اللغوية/الحدث اللساني موقفان، هما: الوجود الظلي والوجود المتأصل؛ لأن المدلول ليس سوى وجود ظلي للصورة الذهنية في تشكّل اللغة، أو كما يسميه

(أولمان) التصور الذهني⁽⁴⁷⁾، فهو متجدد في (ما وراء) اللغة، ومن ثم " فلا يمثل (الدال) سوى محفز لغوي يحفز المرسل إليه على استدعاء التصور الذهني (المدلول)، وهو أساس فهم العملية الدلالية اللسانية.

يؤكد الشريف الجرجاني على مقولة " الوجود الظلي أو الصورة الذهنية"، وهي نفسها مدلول اللفظ، وعليه نجد أن اللفظ يثير صورة في ذهن السامع، فينبني على هذا أن الصورة في ذهن الواضع أحوجت إلى إنتاج اللفظ، وبهذا تكون المواضع مرتبطة بنشاط عقلي قام على ملاحظة المتصورات الذهنية، ثم حصل إنتاج رموز تدل على هذه الصور. ويضرب لذلك مثالا فيقول: " إذا قيل مثلا: (النار) موجودة في الذهن؛ يراد أنه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة إلى ماهية النار، لا غيرها من الماهيات"⁽⁴⁸⁾.

أما مبدأ الاعتباطية في اللغة، فهو القانون الذي أجمع عليه أعلام الفكر اللغوي في تراثنا العربي؛ أي أن العلامة بطرفيها (الدال والمدلول) يتم اختيارها بطريقة اعتباطية، وما يؤكد صحة هذه النظرية اختلاف اللغات بين البشر. وسمة الاعتباط شاملة للحدث اللساني، إذ تتركز جوهرها في مشكل الدلالة. وهذا ما يؤكد المسدي بقوله: "العنصر اللساني لا يستمد مقومات ارتباطه الدلالي إلا مما يلابسه من اصطلاح وتواطؤ بين أفراد المجموعة اللغوية المتنزل فيها"⁽⁴⁹⁾.

الملاحظ أن الشريف الجرجاني في تعريفه لعلم الدلالة قد ربط الدلالة بالمفهوم الصحيح، والأداء الوظيفي؛ بمعنى أن الدلالة هي حالة إنتاج لفهم معين، وبالتالي تكون الدلالة هي صفة اللفظ قائمة به متعلقة بمعناه. فمرحلة إنتاج اللفظ تكون عبر المواضعة، والوضع يقتضي أن يكون هناك ارتباط بين اللفظ والمعنى، وهذا ما عبر عنه بـ (كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر)؛ لأن منبع مسألة التلازم هي النفس، ولا تتحقق الدلالة الحقة إلا إذا كان المتكلم في حالة وعي تام، بحيث تلتفت النفس / الذهن إلى عملية الانتقال من اللفظ إلى المعنى .

العلاقة واضحة بين مباحث علم الدلالة في الدرس اللساني الحديث وبين الطروجات التي قدمها الشريف الجرجاني في قضايا النظام الدلالي؛ بحيث استطاع أن يكشف - من خلال مقولاته - على كثير القوانين والمباحث الدلالية، منها: المفهوم المطلق للدلالة، والعلاقة بين اللفظ والمعنى / الدال والمدلول / الفكرة والصورة الذهنية، وقدرته على إثبات مبدأ المواضعة.

الخاتمة:

هذه وقفة قصيرة عند الشريف الجرجاني وتفكيره الدلالي الذي يوحى بقيمة تراثنا العربي الإسلامي وما يمتلكه من آراء متطورة أغنت الدراسات اللغوية الحديثة. لذلك أعتبر هذا البحث

مقدمةً لدراسة الشريف لغويًا ولسانيًا، ففي كتبه ومصنفاته مادةً لسانيةً ثريةً وغزيرةً في حاجة ماسةً لمن يقوم بدراساتها في ضوء المناهج اللسانية الحديثة، والنظريات النقدية المعاصرة.

ويمكننا أن نلخص مجموعة من النتائج فيما يلي:

1- أن الشريف الجرجاني كان أعمق في إدراك جوهر الدلالة من علماء الدلالة المحدثين؛ إذ جعل من الصورة السمعية الأساس الذي يعكس مفهوم المدلول في النفس، فيكون المعنى، ثم يرتسم في الذهن. لذلك العلاقة الدلالية الحقيقية هي التي تكون بين الدال والصورة الذهنية.

2- مدار الدلالة عند الشريف الجرجاني هي: القصد والإرادة؛ لأنّ الواقع اللغوي يؤكد على أهمية التحقق من بنية الكلمة، وضرورة الوقوف على قصد المتكلم من خلال الألفاظ التي يستعملها.

3- تناول الشريف العلاقة بين اللفظ والمعنى على أساس التقسيم الدلالي المشهور بين المناطق والأصوليين: دلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام. ولذلك يسهل انتقال المعنى من الدال إلى المدلول بواسطة العقل الواعي.

4- أكد الشريف على أنه لا توجد علاقة مباشرة بين الدال والمدلول، وإنما العلاقة الحقيقية هي بين الرمز اللغوي ومحتواه الذهني، لكن وعي الإنسان اعتاد على ربط الدال بالشيء الخارجي ربطاً مباشراً من دون وعي بالمحتوى الذهني في العلاقة الدلالية بين الدال والمدلول. وهذا فالشريف قد سبق التفكير اللساني الحديث بقرون كثيرة.

5- أبدع الشريف مجموعةً من الأفكار والمفاهيم والمصطلحات، منها:

- أنه أول من قال بـ(التلازم بين عنصري الدلالة).

- كان يركّز على الدلالة العقلية، لأنها مناط التفكير الدلالي .

-أبدع الشريف مصطلح (الوجود الظلي) ويقصد به : الصورة الذهنية .

- الحواشي والإحالات -

(1) ينظر ترجمته في: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي عبد الرحمن جلال الدين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط2، 1979م، 2/196، وإيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، البغدادي إسماعيل باشا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (د.ت.ط)، 1/140.

(2) تراجع تأليف وتصانيف الشريف الجرجاني في: بغية الوعاة للسيوطي، 2/196. وتاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة: محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1995م، 7/321.

(3) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط4، 2009م، ص 643.

(4) ينظر: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، الكفوي أبو البقاء، أعدّه للطبع ووضع فهارسه: عدنان محمد درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1419هـ، ص 697.

(5) ينظر: علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط5، 1998م، ص 11.

- (6) منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، عليّ زوين، دار الشؤون الثقافية العامة - آفاق عربية، بغداد - العراق، ط1، 1986م، ص 91.
- (7) الألسنية التوليدية والتحويلية (النظرية اللسانية)، ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط2، 1986م، ص 141.
- (8) علم الدلالة عند العرب - دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، عادل الفاخوري، دار الطليعة، بيروت 1985م، ص 6.
- (9) أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث في مجالي: مفهوم اللغة والدراسات النحوية، حسام الهنساوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1994م، ص 2.
- (10) اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة، علوي حافظ إسماعيل، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2009م، ص 319.
- (11) الحروف، الفارابي، تحقيق: محسن مجدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1969م، ص 163.
- (12) الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجّار، دار الكتب العلمية، القاهرة، مصر، ط2، 1952م، ص 33/1.
- (13) التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الإبان للطبع، الإسكندرية، مصر، 2004م، ص 212.
- (14) فقه اللغة في الكتب العربية، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان (د/ط.ت)، ص 60.
- (15) لغات البشر: أصولها وطبيعتها وتطورها، تر: صلاح العربي، الجامعة الأمريكية، القاهرة، مصر، 1970، ص 17.
- (16) فقه اللغة في الكتب العربية، ص 77.
- (17) ينظر: علم اللغة - مقدمة للفرائد العربي، محمود السعران، دار النهضة، بيروت، لبنان، ص 317.
- (18) ينظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986م، ص 58.
- (19) سورة البقرة: آية 31.
- (20) الصاحبي، ابن فارس أبو الحسين أحمد، تح: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د/ط.ت)، ص 6 وما بعدها.
- (21) الخصائص، ابن جني أبو الفتح عثمان، 40/1.
- (22) المصدر نفسه، 44/1.
- (23) الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة، الشريف الجرجاني، تح: علي مصطفى الغرابي، مكتبة الإبان، القاهرة، مصر، ط1، 2006م، ص 83، 84.
- (24) ينظر: حاشية السيد الشريف على شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، 1983م، ص 195/1.
- (25) يقصد الآية الكريمة التي أشارت إلى نشأة اللغة، في قوله تعالى: ((وعلم آدم الأسماء كلها)).
- (26) حاشية الشريف الجرجاني على شرح مختصر المنتهى، 196/1.
- (27) ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 212.
- (28) المصدر نفسه، ص 213.
- (29) فصول في علم اللغة العام، ترجمة: أحمد نعيم الكراعين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص 124.
- (30) ينظر: فصول في علم اللغة العام، ص 123.
- (31) دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب المنيرة، القاهرة، مصر، ص 62.
- (32) التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 117.
- (33) فصول في علم اللغة العام، دي سوسير فردينان، ص 132.
- (34) ينظر: حاشية الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية، الشريف الجرجاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط2، 1948م، ص 28، 29.
- (35) التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 117.
- (36) التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 118.
- (37) شرح السعد المسمى (مختصر المعاني)، التفتازاني سعد الدين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، مصر (د/ط.ت)، ص 5/4.
- (38) ينظر: حاشية الشريف على شرح مختصر المنتهى، الشريف الجرجاني، 120/1 - 122.

- (39) منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، ص 122.
- (40) شرح تفتيح الأصول في اختصار (المحصل في علم الأصول للرازي) : القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت684هـ)، المطبعة التونسية، تونس، 1910، ص 17.
- (41) التعريفات، ص 280.
- (42) ينظر: المصدر نفسه، ص 280.
- (43) حاشية الشريف على المطول، الشريف الجرجاني، صححه: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1 (د.ت)، ص 188.
- (44) حاشية على شرح مختصر المنتهى، 187/1، 188.
- (45) ينظر: دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ط10، 1986م، ص 62.
- (46) حاشية الشريف على شرح مختصر المنتهى، 194/1.
- (47) ينظر: دور الكلمة في اللغة، ص 63.
- (48) شرح المواقف، عني به السيد محمد بدر الدين الحلبي، دار البصائر، القاهرة، مصر، ط1، 2008م، 34/6.
- (49) التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986م، ص 108.



The semantic thinking of Sharif al – Jarjani -A study in linguistic-semantic statements-

By: Mahmud Rezaiguia

Department of Arabic Language and Literature,
University Center Ahmed Ben Yahia El-Wancharissi - Tissemsilt



Abstract:

This study focuses on the Arab-Islamic heritage. While it aims to reveal the linguistic-semantic inventory contained in the background of this heritage, following the semantic work of sharif al-jorjani.

We have read it in depth as required by the modern semantic lesson. We raised the following problem:

What is the Al-Sharif Al-Jarjani concept for meaning? And if he had his own opinions. Or does he imitate other fundamentalists and regions?

Faced with this problem, we have seen that research is limited to the question of the emergence of language and the concept of meaning and linguistic constancy contained in Sharif Jarjani's thought.

Keywords: Thinking, language, semantic, heritage, mind, regions.



البنى الأسلوبية في " هوامش على دفتر النكسة " لنزار قباني.

بقلم

د / حنان بومالي (*)

ملخص

يتضمن الخطاب الشعري النزاري جماليات لغوية وأسلوبية عديدة، تختبئ وراء بنيتها وملفوظاته وأدائه المميز، وشكلت قصيدته " هوامش على دفتر النكسة " بيئة خصبة للدراسات الأسلوبية، فقد كثرت فيها طرق التعبير والتصوير، وتعددت ظواهره الأسلوبية وخصائصه اللغوية، لذلك يستمد هذا المقال شرعيته من كشف هذه الآليات اللغوية والأسلوبية التي استطاع بها نزار قباني أن يرسل خطابه السياسي للمتلقي، ويحسسه بموضوعاته، وعمق تجربته الشعرية والسياسية.

الكلمات المفتاحية: الأسلوبية، دفتر النكسة، نزار قباني.

المقدمة

لا يخفى على الدارسين أهمية الدراسات الأسلوبية ضمن حقول دراسة الأدب، ومنه الشعر، إذ أصبحت وسيلة مثلى في الكشف عن جماليات الأدب من خلال سبر أغواره، وتشريح نصوصه، وفك رموزه، كما اصطلح عليه الحداثيون، ومن ثم تأشير بنياته ذات الهيمنة الأسلوبية على بقية بنيات النص الأخرى.

وربما لا نبالغ إذا قلنا إن الدراسات الأسلوبية تمثل خير وسيلة للنقاد تعينهم على تجلية قيمة النص الأدبي، إذ إنها تعتمد في تطبيقها على قواعد علمية محددة، تجعل من الآراء التي يمكن أن تنتج

(*) أستاذ محاضر صنف "أ" قسم اللغة والأدب العربي - معهد الآداب واللغات. المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف - ميلة. boumalihan@yahoofr

تاريخ الإرسال: 2017/09/22 تاريخ القبول: 2018/05/20

جامعة الوادي - الجزائر <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/202>

أحكاماً متصفاً بالموضوعية والعلمية أيضاً،¹ ولئن كان التراكم الأسلوبي من السمات والأنساق الشعرية التي تميز نصوص الشعر العربي المعاصر، فإن النص الشعري النزاري "هوامش على دفتر النكسة" كتب بلغة تمتلك كامل الفاعلية في الذوق والأسلوب، بعد المعاينة السياقية لنص القصيدة والتي اختيرت تبعاً لقدرتها على بلورة البنيات الشعرية المرصودة.

أولاً. البناء التركيبي:

إن النص الأدبي مجموعة من الألفاظ، و«الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ

مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وإنما تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى

اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك، مما لا تعلق له بصريح اللفظ»²، والمقصود بالملاءمة هنا النظم، الذي يعني في أقرب معانيه تعليق الألفاظ بعضها ببعض ويكون هذا التعليق على وفق مقتضيات قواعد النحو.

وإذا كان الشعر يسعى باستمرار إلى خرق النحو³ على حد تعبير أ.غرياس A.Greimas فإن هذا لا يعني أن لغة الشعر نسق مطلق لقواعد اللغة العادية، وإنما توسيع وإغناء لهذه القواعد تقتضيها خصوصية تركيب اللغة الشعرية، تبعاً لعاملين أساسيين:

1- إن النحو الشعري نحو إيقاعي، حيث يخضع لضرورات إيقاعية بمقتضاها تصبح المؤثرات النحوية أوليات ذات فاعلية داخل السياق الشعري، وبفعل التعايش القائم بين الإيقاع والتركيب، تصير «قوانين تأليف اللغة الشعرية هي نفسها قوانين الإيقاع التي تعقد الطبيعة النحوية للشعر»⁴ وهو الأمر الذي يؤدي إلى إنتاج العديد من صور التوازي الشعري.

2- إن النحو الشعري يمارس فعله في مساحة أوسع من الجملة، حيث تصبح مؤثرات التعلق النحوي من أبرز الأسس المساهمة في بناء وحدة النص عبر سلسلة من المتتاليات المتوازية، وهذا وجه من وجوه اتحاد أجزاء الكلام وارتباط بعضها ببعض ارتباطاً دقيقاً بفعل اتحاد مواقع أجزاء السلسلة الكلامية.⁵

والحق إن تركيب الصيغ والعبارات شديد الالتحام بعملية الإبداع، فلو نظرنا إلى الغرض أو المعنى من غير أن نولي العلاقات النحوية من حيث فعاليتها في تلك الأغراض، فإننا نبتعد عن الإدراك الحقيقي لعملية الإبداع، إن هذه العلاقات القائمة في التراكيب تخلقها أدوات نحوية مألوفة، ولكن استعمالها في كل جنس أدبي يقدم عطاءً فنياً جديداً، فالنحو في العملية الإبداعية كما في

البنى الأسلوبية في "هوامش على دفتر النكسة" لنزار قباني ————— د. حنان بومالي

التحليل الأسلوبي؛ ليس عنصرا هامشيا، أو ثانويا، بل هو لحمة هذه العملية وسداها في الشعر والنثر، وهو الذي يظهر الشكل والأسلوب مغلفا بروح الأديب الذي أنتجه.⁶

ولما كان الشعر في أحد أوصافه يمثل فن اللغة، كما قال فاليري Valery،⁷ وكل شاعر يعرف بما يقوله وليس بما يفكر فيه،⁸ فإن على البحث بوصفه يعالج نصا شعريا، أن يميظ اللثام عن خصائص الأسلوب النزاري في مستوى التراكيب، وغيره من مستويات الكلام، للوقوف على جماليات لغته الشعرية.

ومن خلال رصد الظواهر الأسلوبية ضمن مستوى التركيب في قصيدة "هوامش على دفتر النكسة"، كشف البحث عن مجموعة من الخصائص الأسلوبية طبعت أسلوبه الشعري، حتى ميزته عن غيره من الشعراء العرب المعاصرين، منها ما يوصف بكونها عدولا عن القاعدة، وأخرى مثلت ظواهر أسلوبية انفرد بها الشاعر واستأثرها بعنايته، حتى صارت مؤشرات أسلوبية تراءى للقارئ، ولعل أهم تلك السيات ما يأتي:

1- التقديم والتأخير: يمثل عنصر التقديم والتأخير عاملا مهما في إثراء اللغة الشعرية، وإغناء التحولات الإسنادية التركيبية في النص الشعري، مما يجعله أكثر حيوية، ويبعث في نفس القارئ الحرص على مداومة النظر في التركيب، بغية الوصول إلى الدلالة بل الدلالات الكامنة وراء هذا الاختلاف أو الانتهاك والشذوذ.⁹ ويمكن لمتلقي النص الشعري للقصيدة أن يقف على التقديم والتأخير، حين يقدم الجار والمجرور على المتعلق به، وهو «انزياح في مستوى التركيب يتم من خلال تقديم المتعلقات على ما تعلق به من عوامل، وقد يكون سبب تقديمها لكونها مناط اهتمام الشاعر، وقرينة من نفسه»¹⁰، وهذا في الحقيقة سبب عام تنفرع منه، وتتصل به أسباب نفسية أدق تعود إلى خلجات نفس الشاعر المتنوعة، فمن سياقات تقديم المتعلق على متعلقه، قول نزار:

بالناي والمزمار

لا يحدث انتصار.¹¹

إن قوله: "بالناي" والمعطوف عليها و"المزمار"، جار ومجرور تقدم على متعلقه "لا يحدث انتصار"، أوحى بتكشف معنى التأكيد على أن الانتصار لا يقدمه الناي ولا المزمار، كما يفيد الإصرار على رفع الانتكاس والفشل على الشعوب العربية العرقى في حفلاتها وأفراحها ظنا منها أنها تنشلها من براثن الظلم والطغيان.

2- الحذف: يعد الحذف «من الظواهر الأسلوبية عن طريق الانزياح التركيبي، والتي تعكس

جمالاً على النص الشعري، وهو من أبرز الوسائل الشعرية التي يسند إليها المبدع من أجل إثراء نصه أدبياً، وتتمثل هذه الوسيلة بإسقاط عنصر من عناصر البناء اللغوي ويكون على الأغلب أحد طرفي الإسناد¹²، ويتنوع الحذف في القصيدة النزارية، حسب حاجته إلى تنشيط خيال المتلقي، ومن ذلك قوله:

خمسة آلاف سنه

ونحن في السرداب...¹³

في هذا البيت حذف الخبر، والتقدير على الأرجح "خمسون ألف سنة مضت، ولعل حذف الخبر أفاد التضخيم لشأن السنوات التي عاشها العرب ويعيشونها تحت السرداب، فجاء الحذف كبادرة دلالية توحى بالتهويل والتضخيم وبيان سوء الحال.

لقد أضفى نزار على متنه الشعري ملمحاً أسلوبياً دل من خلاله على براعته وقدرته على الاختصار، فإنك ترى أن «النفس تتفادى من إظهار المحذوف وتستأنس إلى إضماره، وترى الملاحظة كيف تذهب إذ أنت رمت التكلم به»¹⁴، كما في قوله:

الناس يحسبونكم

نوعاً من الذئاب...¹⁵

إن قوله: "الناس يحسبونكم" خبر لمبتدأ محذوف تقديره "هم"، ولقد أفاد الحذف هنا تأكيد جهل الناس بحقيقة العرب، لأنه يقول في بيت سابق "فالناس يجهلونكم"، ثم إن هذا الاختيار الأسلوبى "الحذف" يرد بكثرة في المتن الشعري "هوامش على دفتر النكسة"، ليمثل انزياحاً في مستوى التركيب، ومن ثم يلفت انتباه المتلقي، ويفاجئه بالانحراف التركيبي، محققاً فيه الإثارة.

3- الفصل بين المتلازمين: إن الوصل بين المتلازمين أمر واجب الحفظ عليه، التزاماً باتساق الخطاب نحويًا، ولكن الشعراء لا تهتمهم من اللغة أن تؤدي ما تؤديه بوصفها معيارية، وإنما يهتمهم منها أن تحمل مكونات نفوسهم من جهة، وأن تحقق قدراً من الجمالية يبتعد فيها عن العادي والمألوف، إلى لغة الانتهاك، والشرح من جهة أخرى، تلك اللغة التي تزيد من مسافة التوتر لدى القاري لتجعله دائم التواصل معها، باحثاً عن تأويل للمشكل منها، وغير المؤتلف،¹⁶ ويسجل المتلقي للقصيدة بعض مواطن الفصل التي مارسها الشاعر نزار قباني، بوصفه شاعراً منفتحاً على الشعرية العربية الساخنة والملغومة بالاحتمال والتجريب، كما في قوله: ومخبروك دائماً ورائي¹⁷

يفصل الشاعر هنا بين المبتدأ (مخبروك) والخبر (ورائي) بلفظة دائماً، ولا شك أن مثل هذا الفصل يحمل دلالات ما كانت لتنتج دون هذا الفصل في الأسلوب، حيث إن تقديم لفظة (دائماً)

البنى الأسلوبية في "هوامش على دفتر النكسة" لنزار قباني _____ د. حنان بومالي

يوشي بأن الشاعر كان دائما محاصرا بالجواسيس والخونة، وأنهم يتبعون أثره أنى كان وحيثما حل وارتحل. ويفصل الشاعر بين الفعل (يكتبون) والمفعول به (أسماء) بشبه الجملة (عندهم)، في قوله:

يستجوبون زوجتي...

ويكتبون عندهم أسماء أصدقائي...¹⁸

إن مثل هذا الفصل يحمل دلالات جديدة ترتبط ارتباطا مباشرا بأحاسيس الشاعر، فقدم الطرف (عندهم) على لفظة (أسماء)، وهذا إيحاء منه بسوء المعاملة التي يتعرض لها الشاعر وأهله من زوجته إلى أصدقائه، وهذا الفصل ينتج جمالية في الأسلوب لأنه يفيد إيحاءات كثيرة.

4- أسلوب الحوار: يختلف الحوار في الشعر بطبيعته عن الحوار في المسرح أو القصة، غير أنه لا يتعد عنها من حيث «إضافة الوظيفة الناتجة عن الحوار، فهو في الشعر إن جاء مختزلا ومكثفا، إلا أنه يحمل في طياته من الدلالات والجماليات التي لا تكون في قالب آخر»¹⁹، مسهما في بنائية النص من حيث الترابط بين أجزائه ومقاطعته.

ولأن الحوار «عرض درامي الطبع للتبادل الشفاهي، يتضمن شخصيتين أو أكثر»²⁰، فإن المتن النزاري لا يخلو من أسلوب الحوار، كما في قوله:

قلت له: يا سيدي السلطان

كلاك المفترسات مزقت ردائي...

ومخبروك دائما ورائي²¹

ويسمى هذا الأسلوب بالحوار الخارجي، وهو «أسلوب يقوم أساسا على ظهور أصوات - صوتين على أقل تقدير - لأشخاص مختلفين»²²، ويتناول موضوعات شتى للوصول إلى هدف معين، وهدف نزار هنا هو أن يوضح للسلطان لو أتاحت له الفرصة، الحالة التي يعيشها جراء المعاملة السيئة من جنده وجواسيسه.

ولا يملك الشاعر بين يديه إلا الكلمة أداة للتغيير، لذا يراهن عليها بكل قوة بغية إحداث الخلاص المنشود، قبل اكتشافه مع مرور السنوات خسارة رهان كهذا في مجتمعات لا تعرف إلا الظلم والتعسف واللاعادل، وإن كان يفتح معها بوابات الحوار من السلطان إلى عسكريه، فيقول:

من عسكري السلطان

قلت له:

لقد خسرت الحرب مرتين

لأنك انفصلت عن قضية الإنسان...²³

إن مأساة هذه الأمة العربية كما أحسها نزار، تكمن في كون سلطانها وشعبها يعيشون خارج الزمن، وما أحوجهم إلى من ينثر عليهم أمطار الأمان وبركات الاستقرار والطمأنينة والخير.

ثانياً البناء الصوتية:

لا يختلف اثنان في أن موسيقى الشعر منبع سحره، وسر جماله، ومظهر تميزه عن سائر فنون القول، فهي أول ما يطرق الأسماع، فتشدها وتتسلل إلى القلوب، فتأسرها زمناً طويلاً، وقد قيل «... لا شيء أسبق إلى الأسماع وأوقع في القلوب، وأبقى على الليالي والأيام من مثل سائر، وشعر نادر»²⁴.

ثم إن الإيقاع يشكل سمة من السمات التي تقوى من خلالها على إدراج نص معين في خانة الشعر وفصله عن النثر، ولعل هذه السمة التي تميز الشعر ظلت ملازمة له إلى يومنا هذا، والموسيقى الداخلية سر العبقريّة عند الشعراء والأدباء، وهي «السحر الذي ينشأ حين نتجاوز الكلمات على نحو مخصوص، وهي طريقة الاستهواء الصوتي في اللغة»²⁵.

والإيقاع في حقيقته لا يقتصر على الوزن فحسب، وإنما آثار الإيقاع تنبع من قيم التوازي الصوتية التي تعتبر أساسية في كل شعر أصيل، ولا يختلف في ذلك الشعر المنظوم عن الشعر المنثور أو النثر الشعري، حيث ترتبط هذه القيم بعنصر التخيل الشعري فتخلق ما يسمى بالصورة الإيقاعية، أي الصورة التي تغطي بضرورات إيقاعية.

ولا يعني هذا أن دور الوزن معطل في لغة الشعر، بل إن الاستشعار الجيد للوزن يسهم بقدر وافر في تمتين الروابط النظامية للغة الشعرية، بحيث إذا عمدنا إلى إلغاء الوزن من هذه اللغة سيحطم البناء النحوي المتناسك بواسطة الكلمات، ذلك لأن الوزن هو الذي يفرض على مستوى محور الاختيار مجموعة من الاختيارات الممكنة التي يقتضيها محور التأليف، باعتباره المعيار الذي نصف وفقه مجموعة من الكلمات بالمقبولية أو عدمها في صيغة شعرية مختارة.²⁶

أ- الموسيقى الخارجية:

1- الوزن: لقد جد النقاد القدامى الشعر بأنه كلام موزون مقفى؛ وهذا يوحى بوجود ارتباط تلازمي بين الشعر والوزن، فهو الركن الأساسي والأكثر ثباتاً من بين أركان الشعر،²⁷ فظل عنصر

البنى الأسلوبية في "هوامش على دفتر النكسة" لنزار قباني ————— د. حنان بومالي

الوزن صامدا ومتلازما بالشعر على الرغم من إحداث التغيرات في بقية العناصر.

ويعد الوزن الإطار العام للموسيقى الخارجية للقصيدة، إلا أن القدماء ميزوا بين العروض والقوافي، فعدوهما علمين منفصلين، على الرغم من صلة التكامل بينهما، وما لا شك فيه أن الوزن في القصيدة يقع على جميع اللفظ الدال على معنى، فاللفظ والمعنى والوزن عناصر تتمزج مع بعضها فيحدث من اثتلافها بعضها إلى بعض معاني يتكلم فيها.²⁸

وفي الشعر العربي حرص عظيم على عنصر الرنين الموسيقي، فهو «يكاد يكون موقوفا على إطراب الأذن أولا، فتلاوته لا تجمل إلا صائتة، ولعل هذا الرنين الموسيقي هو الذي حتم التزام القصيدة بالعروض الواحدة، والضرب الواحد، والقافية الواحدة، وهذه الصلة الوثيقة التي أحسها العرب بين الشعر والموسيقى في لغتهم، جعلت بعض النقاد المحدثين يرى في اللغة العربية لغة شاعرة، بنيت على نسق الشعر في أصوله الفنية الموسيقية»²⁹.

وقد جاءت قصيدة نزار قباني على بحر الرجز، وهو أحد البحور الخليلية الستة عشر، وهو مكون من ستة أجزاء سباعية، وتفعيلته هي: مستعلن، وهي تفعيلية فرعية مكونة من سبعين خفيفين ووتد مجموع: 0//0/0/، ولذا يعد بحرا من البحور الموحدة التفعيلة، أي الأبحر الصافية، وهي البحور ذوات التفعيلة الواحدة المكررة.

ويسمى هذا البحر رجزا، لأنه أكثر بحور الشعر العربي تغيرا واضطرابا، زحافا وعلّة وشطرا وجزءا ونهكا، فكان كالناقة الرجزاء التي يرتعش فخداها، وقيل لأن أكثر ما يستعمل العرب منه المشطور الذي يقوم على ثلاثة أجزاء، فيشبه الراجز من الإبل الذي تشد إحدى يديه، فيبقى على ثلاثة قوائم.³⁰

ينبغي النص الشعري النزاري "هوامش على دفتر النكسة" على تفعيلية الرجز باحتتمالاتها الممكنة، وبمراعاة التقسيم الذي أجريناه على النص عند التقطيع الكمي لكل مقطع، تستنتج أن فاعلية النقص عبر دينامية الخبن على وجه الخصوص، هي المهيمنة كما هو واضح من نسبي النقص والتمام: نسبة التمام 24.95٪، نسبة النقص 75.04٪.

بمعنى أن فاعلية النقص هي المهيمنة، حيث تشغل ضمنها دينامية الخبن نسبة 75.04٪، وهذا يعني أن ما يقترن بالنقص من تفعيلات مطوية أو معلّة، ترد على وجه الخصوص في أضرب الأسطر، ويرجع شيوع الزحاف في هذا النص الشعري إلى خصوصية تفعيلية الرجز، أي إلى «طبيعة

هذا الوزن الذي يتركب من ثلاث نوى (ففاععلن)، ولعل سببين متواترين هو ما يسمح بدخول الزحاف عليه³¹.

وإذا انتقلنا إلى معاينة التقطيعين الكمي والصوتي في كل مقطع على حدة، يتبين لنا غلبة دينامية المد على أغلب المقاطع (السادس، والسابع، والثامن...)، في حين تقل نسبة السكون، ذلك أنفاعلية النقص بمستوييها الكمي والصوتي هي المهيمنة على أغلب المقاطع، مع ضرورة الإشارة إلى كون هذه الفاعلية لا تخضع للتدرج نفسه في جميع المقاطع، وإنما تخضع للحالة الشعورية للشاعر، وإلى طبيعة الأداء السردي الذي يخضع للتوتر المناسب لطقوس الحكاية (أسباب النكسة ونتائجها).

2- القافية: إن القافية مصطلح «يتعلق بآخر البيت، يختلف فيه العلماء اختلافا يدخل في عدد أحرفها وحركاتها»³² وما القافية إلا «عدة أصوات تتكرر في أواخر الأشرطة أو الأبيات من القصيدة، وتكرارها هذا يكون جزءا مهما من الموسيقى الشعرية، فهي بمثابة الفواصل الموسيقية يتوقع السامع تردها ويستمتع بمثل هذا التردد الذي يطرق الأذان في فترات زمنية منتظمة»³³

وتعد القافية من أدق البنيات الشعرية التي تختزل التوازي في أقل كلفة لغوية، ولعل هذا ما ألمح إليه ر. جاكسون حين تصور القافية «حصيلة مبدئين متلازمين هما: مبدأ التماثل ومبدأ التقابل، بالنسبة للتماثل فهو يقترن بمظهرين أساسيين: أحدهما مظهر التشابه الصوتي، والثاني مظهر التشابه الخطي، حيث تبدو القافية إحدى نقط التقاء التجنيس والترصيع باشتراطها اتحاد الصامت والصائت»³⁴.

ويمكننا بالعودة إلى النص الشعري لنزار، أن نتبين على مستوى الوظيفة الجمالية أثر التوازي الصوتي من تنميط القوافي، بناء على مظهري التشابه الخطي، حيث كان التجانس واضحا بين أغلب القوافي (القديمة، الشتيمة، الهزيمة، غرابة، الخطابة، ذبابة، ربابة، الصباح، النباح...).

وبعد تجاوز هذه النظرة الكمية باعتبار السمات الصوتية المميزة سنلاحظ أن الاختلاف بين بعض القوافي يظل على مستوى التشابه الخطي، وهو هنا من طبيعة صائتية، كما هو الشأن في الفرق الصوتي بين القافية (الأبواب، الأثواب) المردوفة وبواو لينة متحركة، وبين القافية (السرداب، الذباب) الخاليتين من الواو اللينة، وهذا فرق في التقطيع الصوتي، وليس في التقطيع الكمي.

ونتبين عند ربط هذه القوافي بالسياق الدلالي، أنها تفرز إلى جانب الوظيفة الجمالية وظيفة

مبدعة، وهي الوظيفة التي عبر عنها شوبنهاور «بالعلاقة الشرطية بين الفكرة والقافية، إذ رأى أنه لأداء مهمة الشعر ينبغي أن تتوثق العلاقة بين الفكرة والقافية وأن ترتبط باطنيا»³⁵، وبالعودة إلى قوافي القصيدة يتعين أنها تنسجم مع التقسيم الدلالي إلى سياقين:

❖ سياق ينتهي عند القافية بالعذاب والخراب والدمار، وهو دال على مطلق الصمت والتخاذل الذي يقترن بالموت، وسلسلة القوافي المسترسلة تجسد هذه الدلالة نحو: (القديمة، الشثيمة، الهزيمة، الحزين، الحنين، السكين، السرداب، الذباب، الأبواب...)، وهو الاسترسال الذي أدى إلى استرسال الإحساس بالموت والشعور بالنكسة والعدمية والخذلان في ظل ما هو كائن.

❖ سياق دال على التحول من السكون إلى الحركة، ومن سلسلة القوافي المتتالية (الإحساس، الإفلاس، النعاس، الناس...) والمتعاقبة (في الشوارع/الجالا- أبطالا/أندالا)، نستنتج أن هذه الحركة مجرد مبادرة من جانب واحد، قد يرمز إلى الفئة القليلة المتنورة (نريد جيلا غاضبا... نريد جيلا... رائدا... عملاق) التي لا تمتلك كل أسباب التجاوز، وهو الأمر الذي يجعل هذه المبادرة تتلاشى أمام هيمنة سلطة الذل والهوان الذي عبر عنه العنوان "النكسة"، والذي يقترن بمجموعة من الصفات (جيل القيء، الزهري، السعال، جيل الدجل، الرقص على الجبال...).

وهذا يمكن القول إن الموسيقى الخارجية لقصيدة "هوامش على دفتر النكسة"، تبين لنا بها لا يدع مجالا للشك كيف أدى وزن القصيدة وقافيتها دورا بارزا في وسمها بالشعرية، فجعلها منها قصيدة سياسية متميزة، فيها دلالة على التوجع والتفجع والانتهاه والموت والفناء، كما عبرت هذه الموسيقى الخارجية عن المحتوى الفعلي للمتن النزاري بكل خصائصه وإشكالاته، والتفاعل الصميمي مع الرأي العام.

ب- الموسيقى الداخلية:

إن الموسيقى الداخلية هي الإيقاع الذي يتبع المعنى أو الشعور فيلقي بظلاله عليه، وهي عنصر التنغيم أو عنصر الموسيقى التصويرية، التي تصاحب المشهد التعبيري في كل نقلة من نقلات الشعور، وكل وثبة من وثبات الخيال،³⁶ وتبني الموسيقى الداخلية على جانبيين هامين: اختيار الكلمات وترتيبها، والمواءمة بين الكلمات والمعاني التي تدل عليها.

ولقد دعا المحدثون المهتمون بدراسة موسيقى الشعر وإيقاعه إلى دراسة الأصوات لا الأوزان، وهم يرون أن دراسة خصائص الأصوات التي تكون الوزن الشعري، يمكن أن تكون دراسة علمية

خالصة، لأنها كسائر البحوث الفيزيائية، تقوم على عزل صفة من صفات المادة، ومن ثم تخضعها للقياس.³⁷

1- التكرار: يعد التكرار من أهم السمات الأسلوبية في اللغة الأدبية، ويرى "جورج مولينيه George Moliné" أنه «الوسيلة الوحيدة التي لا خلاف حولها لاكتشاف واقعة لغوية وتحديدها في البراغماتية الأدبية، ويمكن لإعادة الواقعة اللغوية، أن يأخذ شكل تكرار الدال مع مدلول واحد، أو تكرار الدال مع مدلول يحقق من جديد في كل مرة، أو تكرار مدلول مع دلالات مختلفة»³⁸

وإذا قرأنا قصيدة "هوامش على دفتر النكسة"، نلاحظ استخدام أسلوب التكرار بشكل واضح، ولعل ما يلفت انتباه المتلقي من تكرار في هذه القصيدة، هو تكرار الفعل "أنعي" في بدايتها حين يقول:

أنعي لكم، يا أصدقائي، اللغة القديمة

والكتب القديمة...

أنعي لكم

كلامنا المثقوب كأحذية القديمة...

ومفردات العهر، والهجاء، والشتيمة

أنعي لكم...

أنعي لكم...³⁹

إن تكرار الفعل "أنعي" يتصاعد من بيت إلى الذي يليه، ثم إن الفعل المكرر قد جاء متبوعاً بجار ومجرور "لكم"، وهذا التكرار يكشف لنا مدى تأثر الشاعر بنكسة 1967م، وهو يجود بروحه الغريبة وسط شعوب لا تعرف من الكلام إلا مفردات العهر والهجاء والشتيمة.

كما أن هذا الأسلوب في تكرار عبارة "أنعي لكم" أحدث جرساً موسيقياً مما يكتف به الإيقاع الداخلي للقصيدة، وأن هذا الاختيار لهذه العبارة دون غيرها نابع عن تجربة شعورية كامنة في ذهن نزار قباني، فتكرار العبارة يمثل دلالة الإحساس الإنساني الصادق تجاه قضايا أمته المبعثرة على أنقاض النكسة.

ويستمر الشاعر في تكراراته اللفظية في المقطع الحادي عشر، حين يواجه المتلقي تكراراً لفظياً للفعل "يوجعني"، عندما يقول: يوجعني أن أسمع الأنباء في الصباح
يوجعني...

البنى الأسلوبية في "هوامش على دفتر النكسة" لنزار قباني ————— د. حنان بومالي

أن أسمع النجاح... 40

إن لهذا التكرار دلالة مهمة، فهو يعني أن آلام الشاعر وتوجعه هو الخيط البارز في هذه القصيدة، وربما الوحيد في هذه التجربة، بحيث يتجسد في قمته حين يسمع الأنباء في الصباح، وكلها تعكس تدهور حال العرب وبيئاتهم جراء النكسة، التي أحدثت تحولا جذريا سلبيا على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية وحتى الأدبية.

ويكرر الشاعر في موضع آخر ظرف المكان "وراء" أربع مرات، ليعين محاصرة السلطة لكلمة الشاعر التي لا يريد لها أن تكتم في صدره؛ وإنما يريد لها أن تسهم في فعل التغيير داخل مجتمعه، وذلك في قوله: ومخبروك دائما ورائي

عيونهم ورائي...

أنوفهم ورائي...

أقدامهم ورائي...⁴¹

إن هذا التكرار أدى إلى تعميق الإيقاع الداخلي من جهة، وتعميق موقف الشاعر من جهة أخرى، حيث يريد أن يبين للمتلقي معاملة السلطة للمثقف الذي يريد أن يغير بكلمته، فيستخدمها سلاحا في وجه الظلم والطغيان.

وعليه فلقد أدى التكرار في هذه القصيدة دورا مهما، فكان من أهم العناصر، إن لم يكن من أبرزها التي أسهمت في وسمها بالشعرية فهو سمة فريدة أوجدتها تجربة فريدة، وهكذا أصبح معيارا خاصا بالنص الشعري المتفرد.

2- الجناس: يعد الجناس من الفنون التي من شأنها أن تزيد جمال الموسيقى في الشعر، لأنه يعتمد تكرار أصوات يعينها في البيت الشعري، فيخلق بذلك نوعا من التوافق والانسجام النغمي الناجم عن تردد الأصوات، موفرا إيقاعا موسيقيا تطرب له الأذان، ولعل هذه الفكرة هي الأساس في الإيقاع بشكل عام، فالوزن أساسه تردد تفعيلات متماثلة أو متباينة بين حين وآخر، وكذلك الحال في القافية والفاصلة الموسيقية التي تتكرر في نهاية الأبيات، إلا أن التجنيس يعمل داخل البيت ويحقق إيقاعا من كلمة لكلمة، في حين تحققه القافية من بيت لبيت.⁴² ولقد وردت هذه الظاهرة الأسلوبية في قصيدة نزار، وبخاصة منها الجناس الناقص، كما في قوله: بالعنتريات التي ما قتلت ذبابه

لأننا ندخلها...

بمنطق الطيات والربابه...⁴³

هناك جناس ناقص بين لفظتي ذبابة وربابة، فالاختلاف بين الكلمتين كان في حرف واحد: الذال، والراء، والنوع نفسه من الجناس يقف عليه المتلقي لقوله:

يوجعني أن أسمع الأنباء في الصباح

يوجعني...

أن أسمع النباح...⁴⁴

فقوله (الصباح/النباح) فيه توازن ناقص، إذ إن الكلمتين اشتراكنا في ثلاثة حروف (ب-ا-ح)، وفي الترتيب والهيئة كليهما، وهذا التماثل الصوتي أحدث جرسا موسيقيا مما يكشف به الإيقاع الداخلي للقصيدة. ويكمن الجناس الناقص أيضا في قوله (الأبواب/الأثواب)⁴⁵، وقوله (ردائي/ورائي)⁴⁶، (التراب/الحراب)⁴⁷، (النعال/السعال)⁴⁸، وكل هذه المواطن التي حدث فيها الجناس أدت إلى إحداث جرس موسيقي يضاف إلى الإيقاع الداخلي للقصيدة، ومن جهة أخرى يوحي بما يتلاءم مع ما أراده الشاعر من أحاسيس ومشاعر كامنة في الذات الشاعرة.

ليس التكرار والجناس هما الأسلوبان الوحيدان اللذان مارسهما الشاعر في إطار ما يسمى بالموسيقى الداخلية، وإنما هناك أساليب أخرى كالطباق والمقابلة والتدوير... وغيرها، ولكنها لم ترد بالدرجة نفسها التي ورد بها التكرار والجناس، واللذان شكلا أبرز سمة في تشكيل الموسيقى الداخلية في هذه القصيدة.

ثالث البناء الدلالية:

لئن كان الشعر نتاج العلاقة القائمة بين فاعل الكلام والوظيفة الشعرية، فهذا يعني أنه مصدر أصيل من مصادر الإحساس بالكينونة بفعل الوحدة المتميزة لنسقه اللغوي، وتحقق هذه الوحدة التي يكشف الشعر بمقتضاها عن النزوع إلى الدوام في الذاكرة الإنسانية، عبر مجموعة من سمات التشابه التي يعتبر التوازي من أبلغ صيغها.

ويمكننا تصنيف الأطراف المتوازية وفق معايير دلالية، وذلك بالتمييز بين أربع علاقات دلالية، وهي: الترادف والتضاد والاشتراط والاشتراك، ومن الملاحظ أن هذه العلاقات تنسجم أيما انسجام مع الأنواع الأربعة وهي؛ إيراد الملائم وإيراد النقيض والانجرار والتناسب.⁴⁹ وتظهر شعرية النص وقدرة المبدع من خلال عرض الأفكار بنمط إبداعى يغير النمط التعبيري العادي الذي لا يحمل أي صنعة أدبية.

البنى الأسلوبية في "هوامش على دفتر النكسة" لنزار قباني ————— د. حنان بومالي

ولأن اللغة الشعرية تفتقر إلى وجود علاقة الملاءمة بين المسند والمسند إليه في لغة النثر العلمي، بل إنها تسعى إلى «تعطيل هذه الوظيفة النحوية بخلق نوع من التنافر وعدم الانسجام بين المتلازمين النحويين لتحقيق قدر عال من الشعرية، فتكون الشعرية بذلك لا خصيصة تجانس وانسجام وتشابه وتقارب، بل نقيض ذلك كله»⁵⁰ وهو الذي يسمى بالانزياح الاسنادي أو اللانحوية التي تقوم على فكرة «تعجيز الكلمات عن تلك الوظائف التي يسندها النحو إليها، والتي تتحقق على مستوى الإسناد والتحديد وغير هذه المستويات»⁵¹

1- علاقة دلالية تنبني على أساس الترادف، أو ما يسمى بإيراد الملائم، وهو الإتيان بالشيء وشبيهه، وذلك حين «يراكم الشاعر مجموعة من المفردات المترادفة التي تشكل على مستوى محور الاختيار دوال ممكنة لمدلول واحد، إلا أنها على مستوى محور التأليف تتوازي بفعل الملاءمة الدلالية لتعمق الإحساس داخل السياق بنفس الحالة أو الموقف المسيطر على ذات الشاعر»⁵² ومن ناذج ذلك في قصيدة "هوامش على دفتر النكسة" أن بنية العتبة تختزل المفارقة السياقية بين طرفين هما: هوامش (الذي يقترن بمطلق التهميش دون المركز)، والنكسة (التي تقترن بحركة استدمارية دالة على الموت والعدمية والانزامية)، كما أن الألفاظ مترادف لتدل على ما يقترن بكل طرف من دلالة.

فالمفردات الدالة على التهميش تتحدد من خلال مجموعة من الصفات السالبة التي مترادف لتوحي داخل سياق النص سلب الفاعلية نحو: (العهر، الهجاء، الشثيمة، جاهلية، النباح، السرداب، الذباب...)، بينما توحي المفردات المقترنة بسياق النكسة بكل ما يدل على الخراب والدمار والموت والعدمية، نحو: (أنعي، الهزيمة، القديمة، مالحة، الحزين السكينة، مأساتنا، السيوف، الحرب، ذباب، اليهود...)، وكل توال للمترادفات المقترنة بسياق الهوامش بشكل إشباعا دلاليا يجعل هذا السياق بمثابة سياق تمهيدي يؤدي إلى ظهور سياق جديد، وهو سياق النكسة، وذلك بفعل إجراء أسلوبى لاحق ناتج عن تحول مفاجئ (حولتني بلحظة...).

2- علاقة دلالية تنبني على أساس التضاد، وهو ما يسمى بإيراد النقيض، أي الإتيان بالأضداد، ومن ذلك ما يواجه المتلقي للنص الشعري النزاري، حيث يشكل التضاد في متنه نسبة مهيمنة، وهو أمر ينسجم مع طبيعة السياق الشعري، والذي يتأسس على رؤيا المفارقة في الصراع الوجودي القائم بين الموت والحياة، مما نتج عنه سلسلة من الأضداد، وهي: شاعر يكتب شعر الحب والحنين ≠ شاعر يكتب بالسكين، الحضارة ≠ جاهلية، ليس حَدَادٌ لَدَيْكُمْ ≠ يصنع السيوف، ميتة ≠ الإحساس، أبطالا ≠ أندالا، واخجلة الأحرار ≠ واخجلة الأشراف، نمدح ≠ ندم، أقزامنا ≠

أشرفنا... إلخ.

وهذا كله يوحي بأن النص الشعري "هوامش على دفتر النكسة" عبارة عن شبكة من الثنائيات الضدية التي تفرز باجتماعها داخل نفس السياق الشعري، رؤيا المفارقة يمثل فيها الواقع العربي المحسوس طرفا سالبا، فيما يمثل الواقع المستقبلي (جيل الأطفال) الطرف الموجب المرغوب فيه من قبل ذات الشاعر، وتفيد هذه المعاينة أن الشاعر حينما يمارس صراعه مع الواقع العربي، وفعل ذلك من خلال اللغة التي تعمق المعرفة بالواقع عبر الإحساس الجمالي.

من هذا التحليل لهذه الصور الدلالية يبدو لنا أنه قد كان لها دور بارز في تشكيل المتن الشعري النزاري، ولقد كانت دلالات تتفجر ألما وحرنا، لها الدور الأبرز في تلوين الموقف الشعري بلون التذمر والأسى، حيث أكثر من الثنائيات الضدية والمترادفات التي جسدت خصوصية الانفعال الذي يسقطه الشاعر على اللغة.

الخاتمة:

إن البحث في البنى الأسلوبية لقصيدة "هوامش على دفتر النكسة" للشاعر العربي المعاصر نزار قباني، يبين لنا أن الشاعر يمتلك أسلوبا شعريا مميزا، إذ إن الظواهر الأسلوبية بكل أشكالها التركيبية والدلالية والصوتية قد ارتقت بخطابه إلى درجة عالية من الشعرية، وأدت إلى إثارة الدهشة وإيقاظ المشاعر السياسية القومية في المتلقي، وإحداث نوع من الفجوة.

ثم إن البنى الأسلوبية كسرت بنية التوقع لدى القارئ، وبعثت المتعة والإثارة لديه، وكل ذلك من خلال الإيجاءات الكامنة وراء الألفاظ والتراكيب المكونة للخطاب الشعري، والتي تمخضت عن مستوى أنموذجي من التلاؤم بين الاستجابة للنوع الشعري بكل خصائصه وإشكالاته، والتفاعل الصميمي مع الرأي العام الشعري واستجابته لسياسة التلقي في منظوماته.

الحواشي والإحالات

- 1- عبد الله خضر محمد: الخطاب الصوفي في شعر عبد القادر الجيلاني "دراسة أسلوبية". مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع: عمان. ط1. 2014م. ص. 11
- 2- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. تح: محمود شاكر. مكتبة الخانجي: القاهرة. ط2. 1989م. ص. 92
- 3- A. Greimas : Sémantique. Ed.larousse.Paris.1966.p148.
- 4- D.Briollet : le langage poétique de la linguistique à la logique du poème. Ed. Fernand Nathan. 1984. P103
- 5- محمد العياشي كنوني: شعرية القصيدة العربية المعاصرة "دراسة أسلوبية". عالم المكتب الحديث: الأردن. ط1. 2010. ص. 179
- 6- محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1984م. ص. 43

البنى الأسلوبية في "هوامش على دفتر النكسة" لنزار قباني _____ د. حنان بومالي

- 7- صلاح فضل: النظرية البنائية في النقد الأدبي. دار الشؤون الثقافية العامة: بغداد. ط3. 1978م. ص. 347.
- 8- جون كوهن: بنية اللغة الشعرية. تر: محمد الوالي ومحمد العمري. دار توبقال: المغرب. ط1. 1986م. ص. 40.
- 9- المرجع نفسه. ص. 15.
- 10- عبد الله خضر محمد: الخطاب الصوفي في شعر عبد القادر الجيلاني. ص. 130.
- 11- نزار قباني: هوامش على دفتر النكسة. ص. 14.
- 12- خيرة حمزة العين: شعرية الانزياح "دراسة في جماليات العدول". مؤسسة مادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع: إربد. ط1. 2011م. ص. 207-208.
- 13- نزار قباني: هوامش على دفتر النكسة. ص. 19.
- 14- عبد القادر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص. 117.
- 15- نزار قباني: هوامش على دفتر النكسة. ص. 20.
- 16- عبد الباسط محمد الزيود: من دلالات الانزياح التركيبي وجماليته في قصيدة الصقر لأدونيس. مجلة جامعة دمشق. 2007م. ع1. مج20. ص. 18.
- 17- نزار قباني: هوامش على دفتر النكسة. ص. 25.
- 18- المصدر نفسه. ص. 25.
- 19- صالح أحمد محمد السهمي: الحوار في شعر الهذليين "دراسة وصفية تحليلية". رسالة ماجستير. كلية اللغة العربية: جامعة أم القرى. 2009م. ص. 22.
- 20- جيرا الدبرسن: قاموس السرديات. تر: السيد إمام. ص. 45.
- 21- نزار قباني: هوامش على دفتر النكسة. ص. 25.
- 22- عبد الله خضر محمد: الخطاب الصوفي في شعر عبد القادر الجيلاني. ص. 133.
- 23- نزار قباني: هوامش على دفتر النكسة. ص. 27.
- 24- أبو الهلال العسكري: كتاب الصناعتين "الكتابة والشعر". تح: مفيد قميحة. دار الكتب العلمية: بيروت. ط1. 1981م. ص. 155.
- 25- مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب. مكتبة الإبان: القاهرة. ط1. 1997م. ج2. ص. 217.
- 26- محمد العياشي كنوني: شعرية القصيدة العربية المعاصرة. ص. 160-161.
- 27- ريتشاردز: مبادئ النقد الأدبي. تر: مصطفى بدوي. المؤسسة المصرية العامة: القاهرة. 1963م. ص. 188.
- 28- نور الدين السد: المكونات الشعرية في بائية مالك بن الربيع. مجلة اللغة والأدب. معهد اللغة العربية وآدابها: جامعة الجزائر. ديسمبر 1999م. ع14. ص. 30.
- 29- عبد الله فتحي الظاهر: المنهل الصافي في العروض والقوافي. ط1. 2000. ص. 4.
- 30- محمد مصطفى أبو شوارب: علم العروض وتطبيقاته "منهج تعليمي مبسط". ص. 131.
- 31- محمد كنوني: اللغة الشعرية "دراسة في شعر حميد سعيد". دار الشؤون الثقافية العامة: بغداد. 1997م. ص. 53.
- 32- رشيد عبد الرحمن العبيدي: معجم مصطلحات العروض والقوافي. المكتبة الوطنية. ط1. 1986م. ص. 207.
- 33- شكري محمد عياد: موسيقى الشعر العربي "مشروع دراسة علمية". دار المعرفة: القاهرة. 1968م. ص. 246.
- 34- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري "استراتيجية التناص". المركز الثقافي العربي: بيروت. ط3. 1992م. ص. 12.
- 35- عبد الرحمن بدوي: في الشعر الأوروبي المعاصر. المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت. ط2. 1980م. ص. 138.
- 36- أنور المعداوي: نماذج فنية من الأدب والنقد. دار النشر للجامعيين: القاهرة. 1951م. ص. 30.

- 37- شكري محمد عباد: موسيقى الشعر العربي. ص 164-165.
- 38- موسى سامح ربابعة: الأسلوبية مفاهيمها وتحليلاتها. دار الكندي: الأردن. ط 1. 2003م. ص. 183.
- 39- نزار قباني: هوامش على دفتر النكسة. ص. 7.
- 40- المصدر نفسه. ص. 17.
- 41- نزار قباني: هوامش على دفتر النكسة. ص. 25.
- 42- جون كوهين: بنية اللغة الشعرية. ص. 82.
- 43- نزار قباني: هوامش على دفتر النكسة. ص. 11.
- 44- المصدر نفسه. ص. 17.
- 45- المصدر نفسه. ص. 19.
- 46- المصدر نفسه. ص. 25.
- 47- المصدر نفسه. ص. 28.
- 48- المصدر نفسه. ص. 31.
- 49- محمد العياشي كنوني: شعرية القصيدة العربية المعاصرة. ص 143-147.
- 50- عبد الله خضر محمد: الخطاب الصوفي في شعر عبد القادر الجيلاني. ص. 152.
- 51- حسن ناظم: مفاهيم الشعر "دراسة مقارنة في الأصول والمناهج". المركز الثقافي العربي: بيروت. ط 1. 1994م. ص. 12.
- 52- محمد العياشي كنوني: شعرية القصيدة العربية المعاصرة. ص 148.



Stylistic structures in "the margins of the book blowback" for Nizar Qabani

By: Dr. Hanane Boumali

Institute of Arts and Languages - University Center Mila



Abstract:

The poetic discourse, linguistic and stylistic niceties Nizar many hide behind its structure and functioning of the token, and his poem "the margins of the book blowback" a fertile environment for the stylistic studies, which has many ways of expression and photography, and numerous stylistic and linguistic characteristics of phenomena, so this article derives its legitimacy from the stylistic and linguistic mechanisms that could by Nizar Qabani to send political speech for the receiver, let feel him in his themes, and depth of poetic and political experience.

Keywords: The discourse, Stylistic, the margins of the book blowback, Nizar Qabani.



دور الترجمة في الحفاظ على الهوية الثقافية للأمم والشعوب

بقلم

أ. أحمد عناد (*)



ملخص

يعالج هذا المقال الدور الهام الذي تضطلع به الترجمة في الحفاظ على الهوية الثقافية للنصوص المنقول منها أياً كانت اللغة المكتوبة بها، ولما كانت اللغة جزءاً لا يتجزأ من هوية الشعوب والأمم الثقافية فإن نقلها من تلك اللغة إلى لغة أخرى يعني الحفاظ على الهوية الثقافية لتلك الأمم والجماعات أو تشويهها في زمن العولمة التي تسعى فيه إلى إلغاء التنوع الثقافي وفرض الأنا وإرساء دعائم ثقافة عالمية موحدة، على عكس ما تسعى إليه الترجمة من إنقاذ الثقافة والهوية من التهميش والإقصاء التي تُعدُّ الإطار النفسي والفكري العام للمجتمع الذي يعبر عن وجوده الاجتماعي، ولعل ذلك لا يكون إلا بانتهاج أساليب التغريب وترجمة الحرف والترجمة المقاومة المناوئة للسلاسة والشفافية والتأثير المكافئ واختفاء المترجم.

الكلمات المفتاحية: التغريب؛ الترجمة؛ الثقافة؛ الهوية؛ المكافئ الديناميكي؛ المكافئ الشكلي.

مقدمة

لا أحد ينكر ما للترجمة من أهمية قصوى في جميع مناحي الحياة؛ فهي التي عاصرت الإنسان منذ القدم وبها عرف الإنسان حضارات الشعوب الأخرى وثقافتها وعلومها، فلولا الترجمة لما عرفنا علوم اليونان ولا عرف الغرب علوم العرب ذلك أن الترجمة أكبر مساهم في بناء الحضارة الإنسانية وتكاملها فهي التي تبني الجسور بين الأمم والجماعات وهي البوابة التي تعبر منها الذات إلى الآخر والتعرّف عليه ولا تزال الترجمة الوسيلة الأساسية في التفاعل الثقافي مع الغير واكتساب المعرفة منه،

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم الآداب واللغة الإنجليزية، كلية الآداب واللغات، جامعة الوادي.

ahmed-anad@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2017/09/20 تاريخ القبول: 2018/07/06

فالترجمة إذن ليست مجرد فعلٍ لغويٍّ فقط إنما هي فعلٌ ثقافيٌّ وحضاريٌّ يعمل على نقل المعرفة كما يعمل تماماً على إنقاذ الهوية الثقافية من التهميش والضياع؛ فلولا ترجمة شاطوبريان (chateaubriand) لأعمال ميلتون " (Milton) لضاعت الملحمة الشعرية " الفردوس المفقود " : ميلتون ولولا الترجمة العبرية لأعمال الفيلسوف العربي ابن رشد لضاعت فلسفة ابن رشد، فالترجمة إذن تُسهم في الحفاظ على ذاكرة الأمم وموروثاتها، وهوياتها وثقافتها، لكن السؤال المطروح هنا هو: هل تستطيع الترجمة بوصفها فعلاً حضارياً وثقافياً كبح جماح الهيمنة الثقافية؟ وهل بإمكانها المساهمة في الحفاظ على الهويات الثقافية للأمم المغلوبة على أمرها بانتهاج أساليب التغريب وترجمة الحرف والترجمة المقاومة أم بالتوطين والمكافئ الديناميكي والترجمة السلسلة والشفافة؟ ومن أجل الإجابة على تلك التساؤلات ارتأينا تقسيم هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث:

فالمبحث الأول يتناول بالدراسة مفهوم الهوية وعلاقتها بالثقافة في ظل العولمة، وفيه سنتطرق إلى تعريف الهوية لغةً واصطلاحاً حتى تتمثل معنى الهوية ونفهم فحواها وكذا مصادرها وعلاقتها بالثقافة وأهميتها في تكوين النسيج الاجتماعي والنفسي للشعوب حتى تكون أرضية صلبة للانطلاق الحضاري لنصل إلى الهوية الثقافية وتعريفها.

أما المبحث الثاني: فيُعنى بالترجمة ودورها في الحفاظ على الهوية الوطنية والثقافية وفيه سنتعرض إلى الترجمة ودورها في الحفاظ على الهوية الوطنية والثقافية حيث سننفض الغبار على تعريف الترجمة لغةً واصطلاحاً وهو ما سيعيننا في فهم كنهها ودورها الذي لا نستطيع الاستغناء عنه لنبين بعد ذلك أهم الاتجاهات والنظريات التي سايرت الترجمة ابتداءً بالمكافئ الديناميكي والمكافئ الشكلي التي طرحها المنظر الأمريكي يوجين نايدا (Nida) في ستينيات القرن الماضي والتي ظلت ردحاً من الزمن لصيقةً بجميع عمليات الترجمة مروراً بترجمة الحرف التي أحدثت ثورةً عارمةً في المقاربات والاستراتيجيات المتهججة في حقل الترجمة والتي مهد لها المنظر الفرنسي أنطوان برمان (Antoine Berman) بالترجمة العرقية والتحويلية، لنصل إلى التوطين والتغريب وهما مصطلحان يعكسان بوضوح مفهوم الايدولوجيا في الترجمة ويشرحان ثقافة السيطرة التي ينتهجها الغالب على ثقافة المغلوب بوعي أو دون وعي من خلال الترجمة السلسلة والشفافة التي تمارسه بصفة خاصة الثقافة الأنجلو أمريكية على الثقافات الأخرى وهو ما يؤدي إلى اختفاء المترجم بحجة تقديم ترجمة سلسة وشفافة وهو ما يُعتبر كذلك حسب عدد غير قليل من المنظرين في حقل الترجمة مسحاً لهوية الآخر وهتكاً لعضها؛ إذ أنّ الإغفال أو التغافل أثناء الأداء الترجمي عن هوية النص الأصل وثقافته من أجل إيفهام الآخر يُعدُّ

تشويهاً واضحاً - في ظننا- وخياناً لا يمكن معالجتها إلا عن طريق التغريب والترجمة المقاومة، وسنجد ذلك من خلال المبحث الثالث الذي يمثل دراسة تحليلية مقارنة بين اتجاهين اثنين معروفين في تاريخ الترجمة إلى عصرنا الحالي و الذي سنعرض فيه أمثلة تختص بتوضيح كيف أن الترجمة تقوم بتشويه هوية وثقافة النص الأصلي وهذا هو الاتجاه الأول الذي يتجه نحو اللغة المستهدفة، ولعل معالجة هذا التشويه لا يكون إلا بانتهاج أساليب التغريب والترجمة المقاومة، وترجمة الحرف والذي يمثل الاتجاه الثاني وهو ما سيكون في الأمثلة التي سنعرضها حول كيفية حفاظ الترجمة وصونها لثقافة الآخر وسنحوصل بحثنا بخاتمة نجمع فيها النتائج التي ستوصل إليها.

المبحث الأول: الهوية وعلاقتها بالثقافة وأهميتها في ظل العولمة

1. تعريف الهوية:

تعريف الهوية لغةً: جاء في القاموس المحيط أن الهوية: كغنيّة البعيدة القعر،¹ وجاء في المنجد في اللغة والإعلام من أن هوية جمع هوايا وهي البئر البعيدة القعر² ولعل هذا التعريف اللغوي يوحي بعمق وبُعد الهوية في الذات الإنسانية وأهميتها بوصفها كبر بعيدة القعر، أما في عُرف حضارتنا الإسلامية فإنها مأخوذة من "هو...هو" بمعنى أنها جوهر الشيء وحقيقته المشتملة عليه اشتمال النواة على الشجرة و ثمارها، فهوية الإنسان أو الثقافة، أو الحضارة هي جوهرها وحقيقتها ... ولما كانت الثقافة في كل شيء من الأشياء - إنساناً أو ثقافة أو حضارة " الثوابت " و " المتغيرات " ... فإن هوية الشيء هي ثوابته التي تتجدد ولا تتغير.³

تعريف الهوية اصطلاحاً: والهوية في الاصطلاح: " هي إحساس الفرد أو جماعة بالذات، إنها نتيجة وعي الذات بأنني أو نحن نمتلك خصائص مميزة ككينونة تميزني عنك وتميزنا عنهم، فالطفل حديث الولادة قد يمتلك عناصر هوية عند ولادته؛ كعلاقة مع اسمه وجنسه وأبوتّه وأمومته .. وهذه الأشياء في كل حال لا تصبح جزءاً من هويته حتى يعيها الطفل ويعرف نفسه بها "4؛ والهوية هي تلك الصفة والذات التي لا تتبدل ولا تتأثر ولا تسمح لغيرها من الهويات أن تصبح مكانها أو تكون نقيضاً لها، فالهوية تبقى قائمة مادامت الذات قائمة وعلى قيد الحياة وهذه الميزات هي التي تميز الأمم عن بعضها البعض والتي تعبر عن شخصيتها وحضارتها ووجودها.⁵

2. مصادر الهوية: للهوية عدّة مصادر منها:

أ- السمات الشخصية: وتشمل العمر، والسلالة، والجنس، والقراية، والقومية (قراية الدم)، والإثنية (القراية البعيدة).

- ب- السمات الثقافية: وتُعنى بالعشيرة، والقبيلة، والقومية، والدين.
- ت- السمات السياسية: وتختصُّ بالوجود ضمن الجماعة، والزمرة، والقائد... الخ.
- ث- السمات الاقتصادية: كالوظيفة، والعمل، والمهنة.
- ج- السمات الإقليمية: وتشملُ البلدة، والإقليم، والمنطقة الجغرافية.

وتتكون الهوية من ثلاثة عناصر أساسية هي: العقيدة التي توفر رؤى للوجود واللسان الذي يجري التعبير به والتراث الثقافي الطويل المدى، وثاني هذه العناصر: اللغة وهي عنصر يميز ثقافة شعب ما عن ثقافة شعب آخر وآخرها التاريخ⁶؛ "إذن فالهوية في غاية الأهمية ومنها يكون المنطلق للمصالح والأعمال حيث لا يمكن للأفراد أن يفكروا ويتصرفوا بعقلانية في متابعة مصالحهم الخاصة والعامة إلا إذا عرفوا أنفسهم فسياسة المصالح تفترض وجود الهوية."⁷

3. علاقة الهوية بالثقافة:

ثمة علاقة وثيقة بين الهوية والثقافة وهي تعني علاقة الذات بالإنتاج الثقافي، والثقافة كما عرفها محمد عمارة "هي كل ما يسهم في عمران النفس وتهذيبها فالتثقيف من معانيه التهذيب وإن كانت "المدنية" هي تهذيب الواقع بالأشياء فإن الثقافة هي تهذيب النفس الإنسانية بالأفكار والعقائد والقيم والآداب والفنون وكلاهما: الثقافة والمدنية عمران؛ عمرانٌ للنفس وعمرانٌ للواقع"⁸، ولقد جاء مبعث التمايز في الثقافات كثيرة لتمييز النفس الإنسانية في كل حضارة من الحضارات، وذلك لتمييز المكونات والموروثات والعقائد والفلسفات والعادات والأعراف التي مايزت بين البصمات الثقافية في أمم هذه الحضارات،⁹ وما من هوية إلا وتحتزل ثقافة. والهوية تدلُّ وتعبر عن ماهية وحقيقة الكائن إنسانياً كان أو غيره فردياً كان أو جماعياً وتحدد المكونات والخصائص التي تميزه عن غيره، والكائن المقصود هنا هي الثقافات والهويات الثقافية وهي متعددة بتعدد المقومات التي تقوم عليها الهويات مثل: الدين واللغة والعرف والتاريخ والمصير المشترك وغيرها، والثقافة بحكم تركيبها قد تحتوي العناصر المذكورة جميعها وداخل هذا الكل المركب والمنسجم يوجد من العناصر ما هو جوهري وأساسي ورئيسي وما هو فرعي وثنوي ومكمل وإضافي فإذا كانت الهوية الثقافية تدلُّ على ماهية الإنسان فكروياً وثقافياً وحضارياً فإن الهوية تدلُّ على الثقافة وتعبر عن مكوناتها وعناصرها فلكل ثقافة هوية وأي ثقافة من غير هوية هي عدم ولا وجود لها وبمقدار تعدد وتباين الثقافات تتعدد الهويات وتباين.¹⁰

4. الهوية الثقافية:

"هي ذلك القدر الثابت والجوهري والمشارك من السمات والقسيمات العامة التي تميز حضارة أمة عن غيرها من الحضارات والتي تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعا يتميز به عن الشخصيات الوطنية الأخرى"¹¹ وتُعرَّف كذلك على أنها "ذلك المركَّب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلّعات التي تحتفظ بجماعة بشرية تُشكّل أمةً أو في ما معناها هويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطوّرات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء، وبعبارة أخرى هي المعبرُّ الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده."¹²

5. أهمية الهوية الثقافية:

يكتسب موضوع الهوية الثقافية أهمية بالغة خصوصا في المرحلة الحاسمة التي يمرُّ بها العالم أجمع والتي تنهدّد فيها الهويات بالتلاشي والذوبان في الهوية الغازية والغالبة ويتعرّض فيها التراث الإنساني لحمولات من المسخ والتشويه والتقليل من قيمته والنيل من فعّاليته في صيانة حقوق المجتمعات الإنسانية وفي التثبّت بقيمها التراثية وهوياتها التاريخية التي هي العمود الفقري لخصوصياتها الروحية ولكونها الثقافة ولسانها الحضارية،¹³ ولعل صراع الهوية عند الأمم هو أعظم من صراع الأرض والثروة، وفي هذا يقول عبد السلام المسدي كلاماً رائعاً "إنّ الصراع على الأرض والصراع على الثروة والصراع على الماء كلّها مطايا للصراع على السيادة وعلى المجد وكلّها صراعات بادية للعيان، لكن الصراع الأدق والأعمق والأبقى وربما الأعنف إنّها هو صراع الهويات."¹⁴

المبحث الثاني : الترجمة ودورها في الحفاظ على الهوية الوطنية والثقافية**1. تعريف الترجمة:**

تعريف الترجمة لغةً : ترجم الكلام بمعنى فسّره بلسان آخر فهو ترْجُمان وترْجمان، جمع تراجمه وتراجم ، ويقال ترجم بالتركية أي نقله إلى اللسان التركي و- عنه أوضح أمره، والترجمة جمع تراجم: التفسير، وترجم الكلام: التيسر وترجم الرجل ذكر سيرته، والترجمة جمع تراجم: ذكر سيرة شخص وأخلاقه ونسبه وترجمة الكتاب فاتحته،¹⁵ وجاء في القاموس المحيط للفيروز أبادي في باب الميم في فصل التاء من أنّ: "الترْجُمان" كعنفوان وزعفران وريهقان: المُفسّر للسان وقد ترجمه، وعنه، والفعل يدلُّ على أصالة التاء.¹⁶

تعريف الترجمة اصطلاحاً: الترجمة اصطلاحاً كما عرّفتها النظريات البنوية بأنها "عبارة عن تأدية

علامات لغوية طبيعية بواسطة علامات لغوية طبيعية أخرى"،¹⁷ والترجمة هي "عملية انتقال من نص مكتوب بلغة تُسمى لغة الانطلاق إلى نص آخر يُكتب بلغة مغايرة يُطلق عليها اسم لغة الوصول؛ أي نقل فعل أو منتج ثقافي علمي من متن لغوي إلى متن لغوي آخر للتعرف على مت كُتب في الثقافة العالمية."¹⁸

2. أهمية الترجمة:

لقد أصبحت الترجمة اليوم ضرورة من ضرورات الحياة ووسيلة اتصال لا غنى عنها، حيث تساعد على تقوية وشائج التفاهم بين الشعوب وهي حلقة وصل أساسية لتبادل المعرفة والثقافة والأفكار في مجالات فكرية وعلمية وثقافية شتى،¹⁹ وتبقى الترجمة بدورها وفائدتها دوما تنافس غيرها من النشاطات العلمية والفنون العملية وذلك بطبيعة الحال لما يميزها من كونها قناة ناقلة للثقافات وموصلة لزيد الأمم من الأنا إلى الآخر، فهي وسيلة تفاهم وتواصل بين الشعوب والثقافات المختلفة منذ عهود طويلة، وإن أهميتها لفي تزايد مستمر تبعاً للتطورات الحاصلة عبر التاريخ وتعدُّ الترجمة الخيط الناظم الذي يربط المجتمعات ويدعم نسيج الحضارة الإنسانية، والترجمة ذات أثر ثقافي تُسهم في تشكيل الوعي وتنوع الموروث الثقافي والفكري وتُعزِّز من وسائل فهم العالم الآخر، كما أن دورها مهمٌ في حوار الحضارات وليس تصادمها بهدف تقوية التواصل في فهم الآخر في إطار من التعاون المبني على الاحترام المتبادل والأمانة والدقة، كما لا يمكن البتة إنكار دورها في إثراء الحياة الاجتماعية والعلمية والثقافية. وإن المتبَّع لتطور الحضارات الإنسانية وتنامي التقدم العلمي يجد أن الترجمة ظاهرة تُسبق كل إنتاج حضاري من منطلق إثبات الذات والهوية وليس تشويهاً ومحوها،²⁰ كما أن للترجمة دورها الواضح في تبيان اختلاف التجربة الإنسانية وتنوعها سواء في عاداتها، وتقاليدها، ولغاتها وثقافتها، وطريقة عيشها، وفهمها للحياة الواقعية والميتافيزيقية، وإن من له أدنى قدر من الحصافة يعرف أنه من المتعذر فصل اللغة عن الهوية وعن الثقافة، فاللغة جزء لا يتجزأ من الهوية الثقافية في حياة الأمم والشعوب، وعند فعل الترجمة فإننا لا ننقل فقط لغة القوم بقدر ما ننقل ثقافته وهوية شعبه، ولذلك تُعدُّ الترجمة بمثابة الجسر الثقافي واللغوي الذي يربط بين تلك المجتمعات ليبيِّن اختلافاتها وتنوع هوياتها وثقافتها.

3. المكافئ الديناميكي والمكافئ الشكلي: (Dynamic Equivalence and Formal Equivalence)

لقد فرَّق المنظر الأمريكي يوجين نايدا (Eugene Nida) منذ ستينيات القرن الماضي بين اتجاهين أساسيين في عملية الترجمة ووصفها نايدا بالشكلين الأساسيين من التكافؤ: شكلي وديناميكي،

دور الترجمة في الحفاظ على الهوية الثقافية للأمم والشعوب _____ أ. أحمد عناد

وقد عرّف نايدا الترجمة التي تسعى إلى إنتاج مكافئ ديناميكي بأنها " الترجمة المبنية على أساس التأثير المكافئ ولا نهتم كثيرا في مثل هذه الترجمة لمكافئ الرسالة في لغة المتلقي بالرسالة في لغة المصدر بل بمكافأة العلاقة الديناميكية؛ أي يجب أن تكون العلاقة بين المتلقي والرسالة أساسا نفسها كما كانت موجودة بين المتلقين الأصليين وبين الرسالة" ²¹.

ويرى نايدا أن الترجمة ذات التكافؤ الديناميكي لا تسعى إلى إفهام القارئ ثقافة وبيئة لغة المصدر وإنما تحاول ربط المتلقي بما هو موجود في بيئته وثقافته، وتهدف الترجمة ذات المكافئ الديناميكي الوصول إلى عدم التصنع والتكلف في التعبير بل تحاول ربط المتلقي بأنماط السلوك ضمن السياق الخاص بثقافته، وهي لا تُلحّ على المتلقي فهم الأساليب الثقافية لسياق اللغة المصدر من أجل فهم الرسالة، ²² والترجمة ذات المكافئ الديناميكي هي تطويع أي تكييف الرسالة للوفاء بالاحتياجات اللغوية والتوقعات الثقافية للمتلقي، ويهدف هذا التطويع إلى أن يكون التعبير طبيعيا تماما وهذا معناه خلو اللغة المستهدفة والمستقبلية من آثار تدخّل اللغة المصدر. ²³

وبالمقابل فإن نايدا عرّف المكافئ الشكلي على أنه الاهتمام بالرسالة نفسها في الشكل والمضمون ويتم الاهتمام في مثل هذه الترجمة بتلك التطابقات كتطابق الشعر بالشعر، والجملة بالجملة، والمفهوم بالمفهوم، ويسعى المترجم في هذا النوع إلى موازنة رسالة لغة الأصل مع رسالة اللغة المستهدفة بعناصرها المختلفة وهذا يؤدي بالمترجم -حسب نايدا- إلى مقاييس الدقة والضبط وهو يؤدي بدوره إلى الشروح والتفاسير، والهوامش، والخواشي؛ حتى أن نايدا (Nida) جعل الترجمة ذات الخواشي هي الشكل الأكمل والأتم للمكافئ الشكلي، وقد ضرب نايدا مثلا حول هذا النوع وهو: (holy kiss) أي: (القُبلة المقدّسة) والتي يتم نقلها في هذا النوع من التراجم (المكافئ الشكلي) بصورة حرفية ثم يتم تذييلها بهامش يفسّر هذا الأسلوب على أنه أسلوب تحية متعارف عليه في أزمنة كتاب العهد الجديد ²⁴.

والملاحظ هنا في المكافئ الشكلي أنه نقل هوية وثقافة ما كان متعارف عليه في أزمنة كتاب العهد الجديد، وهنا تضطلع الترجمة بدور كبير في الحفاظ على الهوية والثقافة، ونايدا من المنظرين المعاصرين الذين يرحّبون كفة المكافئ الديناميكي على الشكلي أي التوجّه نحو اللغة المستهدفة، كما يعتبر نايدا أن المترجم الذي ينتج ترجمات ذات مكافئ ديناميكي هو مترجمٌ واعٍ تماما بدرجة التشويه، وهي نظرة لاقت نقداً لاذعاً من منظرين معاصرين مثل: أنطوان برمان (Antoine Berman)، ولورانس فينوتي (Lawrence Venuti)، وهنري ميشونيك (Henri Meschonnic)،

وقد كان من بين هموم أنطوان برمان تحرير عملية الترجمة من الستر والحجب أي تحرير الترجمة من ستر وحجب هوية وثقافة النص المصدر وهي عملية تقوم بها الترجمة ذات المكافئ الشكلي، والمقصود هنا إبعاد الحرف والنقل الشكلي لحساب المعنى، فعند عملية الترجمة يسعى المترجم عادة إلى مقاومة النقل الشكلي ونقل الدوال وهذا يؤدي إلى حجب الترجمة ومنه إلى حجب ثقافة وهوية لغة المصدر بحجة إفهام قارئ اللغة المستهدفة،²⁵ والهدف من الترجمة - حسب برمان - ليس هو نقل المعنى من اللغة الأصل إلى لغة المتلقي ومحو آثار النص الأصل وإيهام القارئ بأن النص المترجم كما أنه لو كُتب بلغته الأصل، وهنا يناقش برمان عدّة مفاهيم ليوضح أن ما يجري في عمليات الترجمة هو محو لهوية وثقافة النص المصدر ولا بد من الوقوف ضد هذا الاتجاه في الترجمة وأولى هذه المفاهيم هي الترجمة المتمركزة عرقياً والترجمة التحويلية.

4. الترجمة المتمركزة عرقياً والترجمة التحويلية:

(Ethnocentric and Hypertextual Translation)

ويقصد برمان بالتمركز العرقي هو اللجوء إلى الترجمة التي تُرجع كل شيء إلى ثقافتها الخاصة وإلى معاييرها وقيمها وأن كل ما هو خارج عن هذه الثقافة: غريب أو سلبي أو لا بأس أن نلحقه ونكتفه من أجل إثراء هذه الثقافة.²⁶

ويبدو أن أصل الترجمة المتمركزة عرقياً يعود إلى روما؛ فقد بدأ المؤلفون اللاتينيون الكتابة باليونانية ثم شرعوا بعد ذلك بالترجمة ذات النطاق الواسع لمجموع النصوص الإغريقية، وفي واقع الأمر، لقد كانت عملية وضع صبغة لاتينية وعملية ضمّ وإلحاق أكثر منها عملية ترجمة بمعنى محو آثار النص المصدر وهو ما يعني عدم الاعتراف بهويته وثقافته، حتى أن برمان نفسه يرى أن هذه النظرة اللاتينية للترجمة تعود إلى التفكير الإغريقي بمعنى إلى أفلاطون الذي أسس القطيعة بين المحسوس والمعقول، وتقوم الترجمة المتمركزة عرقياً على مبدئين أساسيين ومتراطيين؛ فالمبدأ الأول هو ألا تُشعر القارئ بأن هناك ترجمة بمعنى أن النص المترجم كما لو كُتب باللغة المترجم إليها وهو ما يعني كذلك اختفاء أثر اللغة الأصل، أما المبدأ الثاني فهو نتيجة للمبدأ الأول: وهو أن الترجمة مطالبة بتقديم نص يكون هو نفسه ولديه نفس التأثير على قارئ اللغة المستهدفة،²⁷ والترجمة المتمركزة عرقياً تُشبه إلى حد كبير الترجمة ذات المكافئ الديناميكي التي اقترحها نايدا.

أما المفهوم الثاني عند برمان فهو: الترجمة التحويلية، وهي تعود إلى كل نص يتولد عن التقليد، والمحاكاة الساخرة... والتكييف والانتحال أو أي نوع آخر من التحويل الشكلي أو أي نوع آخر

موجود سلفاً،²⁸ ويعتبر برمان أن الترجمة المتمركزة عرقياً هي واقعة تاريخية بغض النظر عن كونها ميولاً مقترنةً بتصفية كل ما هو غريب بغرض استيعابه في لغة المتلقي.

لقد ظلت الترجمة المتمركزة عرقياً والترجمة التحويلية نمطين أو صيغتين معتمدين منذ قرون وأن كل ما شذَّ عليهما ليس مقبولاً وبسبب هذين النمطين أُتهم فعل الترجمة بالخيانة والتحريف لأنه يمحي خصوصيات الآخر ويعوّضه بثقافة اللغة المستقبلة ومعاييرها الخاصة وقيمها ويعتبر أن كل ما لا يتطابق معها ومع قلبها الثقافي هو بمثابة الآخر والغريب.²⁹

5. ترجمة الحرف: (Letter Translation)

لقد اقترح برمان ما سّماه بـ: " ترجمة الحرف " من أجل الحفاظ على هوية وثقافة الآخر؛ وترجمة الحرف في هذا المقام ليست الترجمة الحرفية بل هي إستراتيجية ترجمية، وهي مقاومة لكل أساليب التحريف والتشويه، وقد انطلق برمان في تحليله للترجمة من الميول التحريفية والتشويهية التي يمارسها المترجمون من هدم لحرف النص الأصل وجسديته ونظامه لفائدة المعنى، وهذه الميول التحريفية هي نسقٌ كلي يرسم بعمق ما دعاه برمان بـ:

" الحرف "، وقد أشار برمان في كتابه " الترجمة والحرف " إلى ثلاثة عشر نوعاً من هذه الميول التشويهية، وحسب برمان فإنه يمكن لبعضها أن يتقاطع مع البعض الآخر أو ينحدر منها؛ ومثل هذه الميول التي يمارسها المترجمون نذكر مثلاً: العقلنة التي تهتم في المقام الأول بالبنى النحوية للنص الأصل وكذا وضع علامات وقفه التي تُعتبر عنصراً دقيقاً في النص الثري، وتُعيد العقلنة تركيب الجمل ومقاطعها وتُنظّمها على حسب فكرة معينة لنظام الخطاب، و- حسب برمان - فإن النثر الكبير سواء أكان روايةً، رسالةً أو مقالةً يحتوي عادةً على الكثير من الأساء الموصولة، وكذا التكرار وأساء الفاعل، والجمل الاسمية، والطويلة، وباسم العقلنة يتم تهديم وتشويه كل ما سبق ذكره.³⁰

أما التفخيم فيعني بإعطاء ترجمة أجمل من الأصل من الناحية الشكلية، وبالتالي تأتي الجمالية هنا لتكتمل منطق العقلنة في أن كلّ خطابٍ وجب أن يكون جميلاً وهذا يؤدي إلى تحسين النظم الشعري على مستوى الشعر و إلى تحسين النظم البلاغي على مستوى النثر و يتمثل النظم البلاغي المُزخرف والمُنمق في إنتاج جمل أنيقة باستعمال العمل الأصلي كمادة أولية، فالتفخيم إذن ما هو إلا إعادة كتابة وممارسة أسلوبية على حساب الأصل وانطلاقاً منه،³¹ أما الإفقار النوعي فإنه يُحِلُّ على استبدال مصطلحات وعبارات، وصياغات العمل الأصلي بمصطلحات، وعبارات، وصياغات لا تحتوي

لا على الغنى الصوتي ولا الدلالي، وضرب برمان عدّة أمثلة من أجل توضيح هذا الميل وأتى بالكلمة البيروفية: (chuchumeca) والتي نترجمها إلى اللغة الفرنسية بـ: (pute). : أي " العاهرة "، وحسب برمان فإننا بهذه الترجمة نقلنا معنى هذه الكلمة وليست الحقيقة الصوتية الدالة لهذه الكلمات،³² وما يُقابل الإفقار النوعي ما سمّه برمان بـ: الإفقار الكمي الذي يتعلّق بالمعجمية والدلالة بحيث المقصود به الخسارة المعجمية أو الإنقاص المعجمي باعتبار أن النثر يميّز بكثرة المعاني والدلالات حيث أنه يعرّض دلالات ومعاني متعددة، وقد استشهد برمان بمثلٍ حول الإفقار الكمي استقاه من الروائي الأرجنتيني روبرت أرلت (Robert Arlt) حينما استخدم لمفهوم الوجه ثلاثة دوالٍ هي على النحو الآتي:

(samblante , rostrot , cara) دون أن يُقدّم الروائي أي تبرير في استعمال الدوال الثلاثة، واعتبر برمان أن أي ترجمة لا تحترم هذه الثلاثية في الدلالة تُعتبرُ إفقاراً كمياً مقارنةً بما يوجد في الأصل،³³ ومن الميول المهمة في هذا السياق ما سمّاه برمان بـ: هدم إيقاع النص؛ وهو متمثّل في مجموعة متشابكة من الإيقاعات سواء في الرواية، أو الرسالة، أو المقالة، أو الشعر؛ فيصعّب على المترجم كسر هذا التوتر الإيقاعي، وقد استشهد برمان بعدّة أمثلة حول الإيقاعات التي يشوّهها المترجمون نذكر منها: علامات الوقف، والإيقاعات الإيائية وهدم العبارات المألوفة وغيرها من الميول التي من خلالها تُغيّب ثقافة وهوية النص الأصل.³⁴

هذه عن أهم الميول التشويهية التي اقترحها برمان والتي تُجسّد ترجمة الحرف التي لا تعني سوى طريقة بسيطة من أجل الترجمة الجيدة والوقوف في وجه الخيانة؛ فهي وسيلة لمعالجة سيطرة الثقافة المهيمنة والسائدة، فالحرفية بالنسبة لبرمان هي إستراتيجية ترجمة وليست وصفاً موجّهة لحل صعوبة ما، وهدف الحرفية بالنسبة إليه هو استقبال الغريب كغريب، فالحفاظ على غرابة النص هي القيمة الأساسية للترجمة وتصبح بذلك المعيار للحكم على عليها، حيث أن الترجمة الخالية من غرابة الغريب بالنسبة لبرمان هي ترجمة سيئة، وأن حيوية النص لا تكمن في المعنى الواضح والدقيق للحرف ولكن في الحرف نفسه، بمعنى أن الحرف هو موضوع وهدف الترجمة، وبذلك نستطيع القول بأن الترجمة التي تمنح الامتياز إلى الحرف هي ترجمة أمينة وأخلاقية في الوقت ذاته.³⁵

كما أن برمان يرفض أن يحدد المترجم لنفسه هدف إيصال الأعمال الأدبية إلى الجمهور، وأن من يفعل ذلك هو مترجمٌ يضطرُّ إلى القيام بتنازلات إلى جمهوره لأن الأفق المرسوم له بالضبط هو هذا الجمهور، وأن هذه المسألة تستجيب لقانونين اثنين يخصّان عملية التواصل فالقانون الأول: هو أنه

كلّما اتّسع مجال انتشار الرسالة كلّما تقلّص مضمونها، أما القانون الثاني: فيتمثّل في وجود قطين للتواصل مع شخص ما، وغالباً ما يتنصر القطب الثاني، وهذا - حسب برمان - راجع إلى وجود خلل داخل عملية التواصل مما أدى إلى وجود نتائج كارثية على مستوى الترجمة عبر التاريخ.³⁶

6. التوطين: (Domestication)

لم يكن أنطوان برمان المنظّر الوحيد الذي وقف ضد الاستراتيجية الممنهجة في محو هوية وثقافة الآخر والتي اقترحها نايدا والمتجسدة فيما يُسمّى بالمكافئ الديناميكي، أو تلك التي تحدّث عنها أنطوان برمان بالترجمة المتمركزة عرقياً أو الترجمة التحويلية، بل تصدّى لورانس فينوتي كذلك لهذا الأمر، ويبدو أنه هو أوّل من صاغ تسميتي التوطين (Domestication) والتغريب (Foreignization) في الترجمة وذلك في كتابه "اختفاء المترجم"

(the translator's invisibility)، وقد تم صياغة هذين المفهومين في الترجمة لأول مرة في الدراسات الترجمة المعاصرة سنوات: 1991، 1995، 1998 بهدف تأسيس بُعد أخلاقي فيها، ويعتقد لورانس فينوتي أن الممارسة والخطاب الأنجلو أمريكي هما اللذين مهّدا لهذين الاستراتيجيتين.

في الحقيقة، لقد استمدّ فينوتي هذين المصطلحين: التوطين والتغريب من المنظّر الألماني فريدريك شلايرماخر (Frederik Schleiermacher) ومحاضراته التاريخية التي يعود لها الفضل في تكوين أسس ولبنات هاتين الاستراتيجيتين من خلال إعطاء اسم التدجين ومعالجته بالتغريب.³⁷

والتوطين أو الترجمة التدجينية هو مصطلحٌ يشير إلى التكيف والتعديل في الترجمة لصالح اللغة المنقول إليها، وهي إستراتيجية شبيهة بالمكافئ الديناميكي الذي اقترحه نايدا، ويرى فينوتي وبرمان أن هناك عدّة أسباب وراء انتهاج المترجمين لاستراتيجية التوطين منها التداولية المحضّة ومنها السياسية وأول هذه الأسباب: النزوع نحو التمركز العرقي وهو ما تحدّث عنه برمان في ترجمة الحرف وثانيها سلاسة اللغة المستهدفة بعد عملية الترجمة، وهو حكم يطلقه الناشر والمراجعون للترجمات وهم أغلبهم لا يتقنون اللغة المنقول إليها بصفة جيدة، وثالث هذه الأسباب؛ هو اعتكاف أغلب الناشرين في الولايات المتحدة الأمريكية وفي بريطانيا على اختيار أعمال يمكن فهمها واستيعابها دون عناء ومشقة، أما السبب الأخير فيُعنى بتميّز وتمتّع الثقافة وعمليات النشر في العالم الأنجلو أمريكي بحسّ السيطرة ولذلك يُجَبِّدُ التوطينُ والنزوعُ نحو اللغة المنقول إليها.³⁸

و" لقد أكدت الدراسات الثقافية الأنجلو أمريكية هيمنة اللغة الانجليزية وسُلطتها بوصفها لغة

وحيدة للترجمة، ذلك أن الفوارق الثقافية العديدة التي تسمُ عالمنا اليوم ذاتُ وزن متفاوت تستأثر فيه الانجليزية بالنصيب الأوفر "،³⁹ والتوطينُ هو طريقة شفافة يتم تبنيتها للتقليل من غرابة النص الأجنبي من أجل أن يُلائم القراء في اللغة المستقبلية. ويعتقد فينوتي أن استراتيجية التدجين تقتضي بعض الخطوات مثل الاختيار الحذر للنصوص، وتبني الأسلوب السلس في اللغة المستهدفة، وكذا تأويل المواد المفسرة والشارحة ذات الصلة بالنص وإزالة أولويات النص الأصل، كما تُشير إستراتيجية التوطين على كل مشاريع الترجمة التي تتطابق مع القيم المهيمنة على ثقافة اللغة المنقول إليها وتُقارب الغريب بتحفظ من أجل دعم القواعد المحلية (Domestic canons) وميل النشر إليها (Publishing trends) والتحالفات السياسية (Political alignments).⁴⁰

7. الترجمة السلسة واختفاء المترجم : (Fluent Translation and Translator's Invisibility)

يعتبر فينوتي السلاسة أو الترجمة السلسة (Fluency) من أهم المرتكزات التي تقوم عليها استراتيجية التوطين ولن تتأتى هذه السلاسة إلا من خلال اختفاء المترجم،⁴¹ وقد ربط فينوتي بين السلاسة وبين المكافئ الديناميكي لنايدا الذي يسعى إلى تحقيق مكافئ طبيعي في اللغة المنقول إليها وهذا معناه - حسب فينوتي- أن السلاسة والتعبير الطبيعي يتضمّن التوطين،⁴² أما اختفاء المترجم فهو مصطلحٌ استخدمه فينوتي لوصف وضعية المترجم ونشاطه في الثقافة الأنجلو أمريكية المعاصرة وهو يُجِيل على ظاهرتين تُحدد بعضهما البعض؛ فإحداها تعني بتأثير مُضلل للخطاب وباستغلال المترجم الشخصي للغة الانجليزية أما الأخرى فتختصُّ بممارسة القراءة وتقييم الترجمات التي سادت ولزمن طويل في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية ضمن ثقافات أخرى سواء في اللغة الانجليزية أو لغة أجنبية أخرى.⁴³

يبدو أن فينوتي كان يقصد بمصطلح " اختفاء المترجم " شيئين اثنين: الأول متعلق بعمل المترجم حين يتجه إلى الترجمة التدجينية بمعنى آخر التوجّه نحو التعديل والتكييف الذي يجريه المترجم على النص لصالح اللغة المنقول إليها وهو - حسب فينوتي - خطابٌ مُضللٌ يستغل فيه المترجم اللغة الانجليزية ويُوهم القراء بأن هو ذاته ما كان سيقصده الكاتب لو كتب بالانجليزية، أما الظاهرة الثانية فتتعلق بتقييم الترجمات التي يُجريها المراجعون والناشرون بمعيار واحد هو: السلاسة، ويصف فينوتي الترجمة السلسة بأنها تلك التي تستخدم الانجليزية المعاصرة بدلا من المهجورة، والتي تفضل الألفاظ المألوفة والشائعة عوضا عن المتخصصة وتعتمد على اللغة القياسية مكان الدارجة، كما تتجنب استعمال التعابير البريطانية في الترجمات الأمريكية والتعابير

الأمريكية في الترجمات البريطانية. 44

إن ما تنتجه الترجمة السلسلة هو ما سمّه فينوتي بـ: "الشفافية" (transparency) وهي كذلك نتيجة لجهد المترجم في ضمان مقروئية سهلة وبسيطة لقراءته من خلال التقيد بالاستعمال المتداول، والحفاظ على تركيب الجمل المستمر وتحديد المعاني الدقيقة، وقد سمّاها فينوتي بـ: "وهم الشفافية" 45؛ وهي كل ميل ترجمي أراد به المترجم عمدا الإيحاء بأن ترجمته انعكاسٌ مثالي لشخصية المؤلف الأصلي ولنواياه ولمقاصده ويشبّه فينوتي وهم الشفافية بالستار الحاجب الذي يخفي الظروف التي أدى المترجم في ظلها عمله، والستار الحاجب هنا يذكرنا بما تحدّث عنه أنطوان برمان من الستار والحجب والتي كانت من بين همومه في الترجمة والتي اقترح لها حلاًّ بتمكين النقل الشكلي وإتباع ترجمة الحرف من أجل رفع ذلك الستار. 46

8. التغريب والترجمة المقاومة: (Foreignization and Resistant Translation)

يعتقد فينوتي أن هدف الترجمة هو الاعتراف بالآخر وإعادة ثقافته كما هي في عملية الترجمة وأن ما يتهدّد هذا التغريب هو خطر التوطين الذي غالبا ما يكون في إطار واعي أين تقوم الترجمة بخدمة الثقافات الأجنبية لصالح أجندات توطينية سواء أكانت ثقافية، أو اقتصادية، أو سياسية. 47

والتغريب في الحقيقة ليس تمثيلاً شفافاً بل هو بناءً استراتيجيٍّ مُحكَّمٌ ومُنظَّمٌ تتوقف قيمته على الظروف التي تسود الثقافة المستقبلية في لحظة معينة كما أنّ التغريب ليس هو الترجمة السلسلة بل هو مناهضٌ لها، ومناهضٌ لأيّ تمركز عرقي، ومن أجل أن تبرز أيّ ترجمة تغريبية ما لا بد أن يتجلى في النص الأجنبي بعض الاختلافات التي من شأنها أن تحدّث الفوضى والضرر الكبيرين بما يسود الثقافة الحاضرة من قوانين وهو ما يعني على ترجمة مثل هذه أن تُسيء إلى المؤلف بواسطة الانحراف عن المعايير المحلية (local codes) حتى تعرض على القارئ تجربة قراءة غريبة. 48

كما يعتقد فينوتي أن التغريب هو تدخل استراتيجي ضد هيمنة الأمم الانجليزية وهو توقعٌ جاء نتيجة مباشرة للوضع غي المتكافئ في مواقف التبادل الثقافي ويمكن اعتباره شكلاً من أشكال المقاومة الصريحة ضد التمركز العرقي والنجسية الثقافية والامبريالية في سبيل إرساء الديمقراطية أساساً للعلاقات السياسية بين الأمم. 49

ويجذب فينوتي تسمية إستراتيجية التغريب بالمقاومة (Resistancy) ليس لأنها تتجنب السلسلة فحسب بل لأنها أيضاً تتحدى الثقافة المستقبلية رغم ممارستها العرقية على النص المترجم، فتغريب الترجمة في اللغة الانجليزية هو شكّل للمقاومة ضد العنصرية 50 وهي ترتكز - أي الترجمة المقاومة

- على جمالية الانقطاع (an aesthetic discontinuity) الذي يمكنه الحفاظ على الاختلاف والغرابة والغيرية (نسبةً إلى الغير والآخر) من خلال تذكير القارئ بالريح والخسارة أثناء سير عملية الترجمة.⁵¹

لقد تعرّض كذلك المنظر الفرنسي هنري ميشونيك إلى دور الترجمة في إثبات هوية الآخر والاعتراف به، فهو يرى أن مفهوم الشفافية في الترجمة يعكس جهل المترجمين، حيث أن الترجمة كما يعتقد ميشونيك ما هي إلا سوى إعادة تلفظ خاص لموضوع تاريخي يأخذ شكلين اثنين:

- الشكل الأول: الإزاحة عن المركز؛ وهو علاقة نصية بين نصين في لغتين وثقافتين مختلفتين.

- الشكل الثاني: الإلحاق؛ والمقصود به محو هذه العلاقة، وبالتالي تكريس مفهوم إيديولوجيا الثقافة المهيمنة كما يعتقد ميشونيك أن هذا الإلحاق ينتمي في أكثر أشكاله حدّةً إلى: الإمبريالية الثقافية،⁵² ولا يرى ميشونيك في أخلاقية الترجمة بأنها مسؤولة اجتماعية، وإنما هي بحث عن ذات تسعى لأن تكون ذاتاً من خلال نشاطها حتى تصبح الآخر أو الغريب، وبهذا المعنى فإن هذه الذات تُوصف على أنها كائنٌ لغويٌّ ذو ميزة أخلاقية وشعرية،⁵³ كما يشير ميشونيك إلى أن ظاهرة التدخل في النص الأصل وتحويله وتغييره تُعتبر بمثابة نوع من الرقابة عليه خاصة عندما يعمد المترجم إلى تحويل الأفعال إلى أسماء، وترجمة المفرد جمعاً أو العكس، وذلك جميعاً بنيةً للإلحاق بالأصل وتملكه وليس فقط أدائه،⁵⁴ وفي تعليقه على المترجمين الذين يستخدمون الترجمة الحرّة ومنطق التوطنين في المجال الأدبي وخاصة في ترجمة الشعر يقول الكاتب والمترجم المغربي حسن بحراوي: "إن أهم مؤاخذه على هؤلاء المترجمين أنهم يتصرفون في النص الأصل كما لو كان نصهم الخاص، ويأخذون حريتهم الكاملة في التدخل فيه عن طريق هدم تناسقه بأشكال الحذف والإضافات وتغيير مواضع الكلام، وممارسة جمالية الكلمة المفردة وليس الجملة كما هو مفترض، إلى جانب استخدام الكلمات المهجورة وأشكال القلب والاقْتباس والتحطيم للعلاقات المجازية زاعمين أن العمل الأدبي لا يكشف عن نفسه من أول وهلة، وأن كل ترجمة تشكل قراءة جديدة للأصل."⁵⁵

إن مفهوم إيديولوجيا الثقافة المهيمنة تخفي وراءها النقاش القديم حول مفهوم الأمانة للمصدر الذي يضع الترجمة الحرفية في مقابل الترجمة بتصرّف وهو نقاشٌ قديم جديد يعكس بوضوح محاولة سيطرة إيديولوجيا الثقافة المهيمنة، وسنحاول من خلال الأمثلة التطبيقية توضيح أهمية الترجمة في الحفاظ على هوية الآخر وصون ثقافته بواسطة التغريب والترجمة المقاومة، أو ما نسميه بترجمة الحرف.

المبحث الثالث: أمثلة تطبيقية

1. أمثلة حول تشويه الترجمة للهوية الثقافية:

تبيّن هذه الأمثلة كيف أنّ تمّ تشويه هوية وثقافة اللغة المنقول منها من أجل الاستجابة لتطلّعات القراء في اللغة المستقبلية وذلك باستعمال المكافئ الديناميكي وتقنية التأثير المكافئ التي اقترحها نايدا؛ وهي أمثلة استقينها من كتاب يوجين نايد بعنوان " نحو علم الترجمة " ومن بين تلك الأمثلة: هذا المثال الذي يوضّح فيه نايدا كيف أنّ سكان لغة لاهو " Lahu " ؛ وهي إحدى لغات بورما وجنوب غرب الصين، لا يقفون احتراماً لزعمائهم وهو عُرفٌ يسود سكان تلك المنطقة ويُعتبر جزءاً لا يتجزأ من هويتهم الثقافية، والمثال هو كالآتي:

" Stand up, stand up for Jesus " أي " انهض، انهض من أجل المسيح " (ترجمتنا)، - وحسب نايدا - فإنه يجب ترجمتها لسكان لاهو " " كالآتي: " Stand firm " أي: " ابق متمسكا من أجل المسيح " وليس انهض من أجل المسيح لأن ذلك يُنافي عادات وثقافة سكان لغة " لاهو " .⁵⁶ وقد ضرب نايدا الكثير من الأمثلة في هذا السياق من أجل إحداث نفس استجابة لغة المصدر لدى قراء لغة المتلقي خاصة في العبارات الخارجة دلاليّاً عن المركز، وهنا يقصد نايدا الصور البيانية والبلاغية كالعبارات الكنائية، والتشبيه، والمجاز وغيرها، وهي عبارات يصعب ترجمتها - حسب نايدا - لأنه يتعسّر فهمها في لغة المتلقي، وفي مثل هذه الحالات يكون المرء مُجبراً على إجراء بعض التعديلات في الترجمة والمثال هو كالآتي: " grid up the loins of your mind " ، فإذا ترجمناها ترجمة حرفية فإنها تكون كالآتي " ضع حزاماً حول أورك أفاكرك " (ترجمتنا)، ويرى نايدا أنه لا يجب أن نترجمها ترجمة حرفية وإنما في ظل هذه الظروف فإننا يجب أن نتحوّل من العبارة الخارجة عن المركز إلى شكل العبارة الداخلة في المركز وتكون ترجمتها بالتالي " استعد في تفكيرك " (ترجمتنا)، ويبدو من خلال هذا المثال أن نايدا لا يُجَبِّد بل يرفض النقل الحرفي الذي لا تكون للعبارة فيه حينئذٍ أي معنى في مركز وسياق المتلقي وبالتالي تكون خارجة عنه ومن أجل أن نترجمها وفق المكافئ الديناميكي أو الطبيعي لا بد أن ندخلها في مركز وفهم سياق المتلقي.⁵⁷

وهنا نلاحظ تشويه ومسح هوية وثقافة اللغة المصدر لصالح هوية وثقافة اللغة المستقبلية، ونستطيع أن نصف هذه الترجمات بالتوطنية، والسلسة، والشفافة باستعمال المكافئ الديناميكي من أجل إحداث تأثير مكافئ استجابةً لتطلّعات قراء اللغة المستقبلية على حساب اللغة المصدر.

2. أمثلة حول حفاظ الترجمة على الهوية الثقافية:

تُبين الأمثلة الآتية كيف أن الترجمة تساهم بعمق في الحفاظ على الهوية الثقافية للأمم والجماعات وأنها مكان لاستقبال الآخر والغريب، وهي أمثلة استقينها من كتاب أنطوان برمان " الترجمة والحرف"، توضح كيفية الحفاظ على هوية الآخر وتجربته المختلفة والمثال الأول هو مثالاً استشهد به برمان من رواية الإغصان (Typhon) للروائي كونارد (Conard)، والمثال كالاتي: " Damn! , if this ship isn't worse than Bedlem" وتم ترجمته إلى اللغة الفرنسية على النحو الآتي:

" Que le Diable m'emporte si l'on ne se croirait pas à Bedlem" أي " ليأخذني الشيطان إذا لم تعتقد أننا ببدا لام" (ترجمتنا)، والملاحظ في هذا المثال أنه كان من الممكن استبدال كلمة (Bedlem) - والتي تعني "ملجأ انجليزي" يختبئ فيه الانجليز أثناء الحرب - في المثال السابق بالكلمة الفرنسية (Charenton)، فكلمة (Bedlem) الانجليزية غير مفهومة من طرف القارئ الفرنسي وإذا استبدلناها بكلمة (Charenton) والتي تعني كذلك ملجأ فرنسيا فإنها ستكون نزعاً مركزية عرقية،⁵⁸ وبالتالي فإن الترجمة ليست فقط بحث عن المكافئات تحرف وتشوه لغة النص الأصل وهويته وثقافته، وهذا المثال يعكس إستراتيجية التغريب وترجمة الحرف.

لقد أثبتت هذه الاستراتيجيات نجاعتها في كثير من الدراسات الترجمة خاصة في ترجمة المصطلح الإسلامي في القرآن الكريم مثل كلمة: الله، الحج، إمام، سنة، حديث؛ ويمكن أن نجد هذه المصطلحات في القواميس الفرنسية - الفرنسية على الشكل الآتي: Allah, Hadj, Imam, Sunna, Hadith،⁵⁹ وهذا يعكس الهوية الإسلامية العربية بحكم أن القرآن عربي والسنة كذلك، فكلمة مثل " Sunna" تعكس بوضوح أن هناك أحاديث نبوية قالها النبي صلى الله عليه وسلم أو فعلها أو أقرها وهي مصدر من مصادر التشريع، ونقله إلى اللغة الفرنسية بهذا الشكل أي باستعمال ترجمة الحرف والتغريب بصفة عامة، يحفظ الهوية الإسلامية والعربية بحكم أن اللغة الفرنسية وهويتها وثقافتها لا تمتلك هذه التجربة وليس لديها ما نسميه نحن بالسنة لكنها نُقلت بالحرف الفرنسي فشكراً للغة الفرنسية على حسن الضيافة!

الخاتمة:

تكتسي الترجمة أهمية كبرى في الحفاظ على الهوية الثقافية للأمم والشعوب ونحن هنا لا نزعّم بأن الترجمة هي وحدها والوحيدة من يقوم بهذه المهمة الصعبة وإنما الترجمة هي أحد العناصر التي لا يُستهان بها في الحفاظ على اختلاف التجربة الإنسانية باعتبار أن إحدى الخصائص الكبرى للسان

البشري هو أن يتم فيه التعبير عن الأنا والذاتية وهي ميزة من ميزات اللغة البشرية تسعى الترجمة إلى إبرازها حتى تغدو الآخر لأنها تنقل من الأنا إلى الآخر، وقد اضطلعت الترجمة بمسؤولية استقبال الغريب وحسن ضيافته من خلال استعمال استراتيجيات التغريب وترجمة الحرف والترجمة المقاومة التي غدت كلها استراتيجيات لا تقلُّ في أهميتها عن المقاومة المسلحة ضد السيطرة الثقافية للأمم المهيمنة وهي أداة يمكن استعمالها في هدم الأيديولوجيات الاستعمارية والامبريالية الثقافية من أجل إعادة بناء الهوية الثقافية للجماعات المغلوبة على أمرها ومنه إلى إثبات الذات والهوية الوطنية والثقافية، ومن خلال هذا البحث سنعرض أهم النتائج التي توصلنا إليها:

- إن الترجمة ليست مجرد وسيط يبيح عن المكافئات من لغة إلى أخرى.
- ليست الترجمة مجرد فعل لغوي فقط وإنما هي فعل ثقافي وحضاري يساهم في الحفاظ على الهوية الثقافية للأمم والجماعات كما يساهم في بناء الحضارة الإنسانية.
- من خلال تحليل الأمثلة السابقة بدا لنا أن إستراتيجية التغريب والترجمة المقاومة وترجمة الحرف هي كلها من أنجع الأساليب والمناهج التي لا تسعى إلى محو هوية الآخر وثقافته ولغته بل إنها تساهم في إثباتها وإظهارها.
- يبدو أن الترجمة تفيد الشعوب في مقاومة الاستعمار الثقافي واللغوي ولعل ذلك لا يكون إلا بانتهاج أساليب التغريب.
- ظهر لنا من خلال هذا البحث المتواضع أن الترجمة بالمكافئ والترجمة الشفافة والترجمة السلسلة كلها أساليب لا تنقل بعمق لغة وثقافة اللغة المنقول منها إذ أن همها الوحيد هو فقط مقابلة ما يكافئ ذلك في اللغة المستهدفة.
- يمكن للترجمة بوصفها فعلاً حضارياً وثقافياً أن تكون أحد السدود المنيعه ضد الهيمنة الإمبريالية للأمم الغالبة إذا انتهجنا إستراتيجية التغريب ضد التوطين، واستراتيجية الحرف مقابل الترجمة بالمكافئ والترجمة السلسلة.

- الحواشي والإحالات

¹ القاموس المحيط : مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي ، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط2 ، 2007، مادة (الهوية).

² المنجد في اللغة والإعلام (طبعة منقحة ومزيد عليها) : بيروت، دار المشرق، ط41، 2005، مادة (هوية).

- ³ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية: محمد عمارة، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص: 06.
- ⁴ "الهوية والثقافة": إبراهيم الخليل سلمان، مجلة سورمي، سوريا، العدد: 15، 2016، ص: 36.
- ⁵ "أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب": محمد زغو، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، الشلف، العدد: 04، 2010، ص: 94.
- ⁶ "الهوية والثقافة": إبراهيم الخليل سلمان، ص-ص: 39-39.
- ⁷ المكان نفسه.
- ⁸ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية: محمد عمارة، ص: 05.
- ⁹ المرجع نفسه، ص: 06.
- ¹⁰ "الهوية والثقافة": إبراهيم الخليل سلمان، ص: 40.
- ¹¹ "الشباب الجامعي والهوية الثقافية في ظل العولمة الجديدة (دراسة ميدانية على طلبة جامعة دمشق)- دمشق عاصمة الثقافة العربية: أحمد علي كنعان، دمشق، 2008، ص: 420.
- ¹² المكان نفسه.
- ¹³ "التراث والهوية": عبد العزيز بن عثمان التويجري، الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو، 2011، ص: 07.
- ¹⁴ "اللغة والهوية في الوطن العربي": عبد السلام المسدي، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2013، ص: 305.
- ¹⁵ المنجد في اللغة والإعلام (طبعة منقحة ومزيد عليها): مادة (ترجم).
- ¹⁶ القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، مادة (الترجمان).
- ¹⁷ "حول ترجمة القرآن الكريم، مقاصد العرفان في الكشف عن موقف العلماء في ترجمة القرآن": التجيني بن عيسى، سلسلة بحوث إسلاميات، تلمسان، العدد: 01، 2000، ص: 09.
- ¹⁸ "النص المسرحي بين التلقي والترجمة": فتيحة الزاوي بوزادي، مجلة المترجم، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، العدد: 16، 2007، ص-ص: 115-116.
- ¹⁹ ينظر: "تدريس الترجمة في الجزائر": عبد الواحد شريقي، نفس المرجع (مجلة المترجم)، ص: 121.
- ²⁰ ينظر الموقع الإلكتروني: (تم زيارة الموقع يوم: 2017/08/10).
- (<https://www.db-translation.com/%D8%A7%D9%87%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85%D8%A9>)
- ²¹ ' Toward a Science of Translating(Translating with special reference to principles and procedures involved in Bible Translating): Eugene Nida, Netherlands LAIDEN,E,J,BRILL,Netherlands,1964, p:159.
- ²² Voir : ibidem.
- ²³ ينظر: نظرية الترجمة الحديثة (مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة): محمد عناني، الجزيرة، الشركة المصرية العالمية لون جمان، ط2، 2005، ص-ص: 64-65.
- ²⁴ Toward a Science of Translating (Translating with special reference to principles and procedures involved in Bible Translating): Eugene Nida. p:15.

- ²⁵ Voir: les enjeux d'une théorisation de la traduction L'expérience, L'à-traduire et la philosophie, une étude métathéorique des trois discours traductologiques (Danica Seleskovitch, Antoine Berman et Jean René Ladmira), Xu, Pu, une thèse de doctorat, domaine de traduction, Université Paris Ouest ,Nanterre la Défense, Paris, 2013, p:110.
- ²⁶ Voir : la traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain, Antoine Berman, Edition du Seuil, 1999, p:29.
- ²⁷ Voir : la traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain, Antoine Berman. p:35.
- ²⁸ Voir : ibid. p :29.
- ²⁹ Voir: Le concept de littéralité dans la traduction du Coran (le cas de trois traductions) " : Ferhat Mamri, une thèse de doctorat, domaine de traduction, Université de Mentouri, Constantine, 2005/2006, p:99.
- ³⁰ Voir : la traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain : Antoine Berman, p: 13.
- ³¹ Voir: ibid. p-p : 57-58.
- ³² Voir : ibidem.
- ³³ Voir: ibid. p : 59.
- ³⁴ Voir: ibid. p : 61.
- ³⁵ Voir: les enjeux d'une théorisation de la traduction L'expérience, L'à-traduire et la philosophie, une étude métathéorique des trois discours traductologiques (Danica Seleskovitch , Antoine Berman et Jean René Ladmira) : Xu, Pu. p:173.
- ³⁶ Voir : la traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain : Antoine Berman, p:71.
- ³⁷ ينظر : إستراتيجيتي التدجين والتغريب في الترجمة (دراسة تطبيقية) : محمد أمين إدريس، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الترجمة، تخصص ترجمة، جامعة أحمد بن بلة، وهران، 2016/2015، ص-ص : 251-252.
- ³⁸ ينظر : المرجع نفسه، ص:253 .
- ³⁹ مقياس الجودة في الترجمة : حافظ البريني ، تونس ، مركز النشر الجامعي ، 2010، ص-ص : 96-97.
- ⁴⁰ ينظر : المرجع نفسه، ص:254 .
- ⁴¹ ينظر : المكان نفسه.
- ⁴² The translator's invisibility (a history of translation) : Lawrence Venuti, London, Rutledge, 1st published, 1995, p:01.
- ⁴³ Voir, ibid. p: 13.
- ⁴⁴ ينظر : إستراتيجيتي التدجين والتغريب في الترجمة، دراسة تطبيقية : محمد أمين إدريس، ص:257 .
- ⁴⁵ The translator's invisibility (a history of translation) : Lawrence Venuti. p: 01 .
- ⁴⁶ ينظر : إستراتيجيتي التدجين والتغريب في الترجمة، دراسة تطبيقية : محمد أمين إدريس، ص:256.
- ⁴⁷ Voir: The translator's invisibility (a history of translation) : Lawrence Venuti.p-p:18-19.
- ⁴⁸ ينظر : إستراتيجيتي التدجين والتغريب في الترجمة (دراسة تطبيقية) : محمد أمين إدريس ، ص: 274.
- ⁴⁹ ينظر : المكان نفسه.
- ⁵⁰ Voir: The translator's invisibility (a history of translation) : Lawrence Venuti. p:40.
- ⁵¹ ينظر : إستراتيجيتي التدجين والتغريب في الترجمة (دراسة تطبيقية) : محمد أمين إدريس، ص: 274 .
- ⁵² ينظر : مدخل إلى علم الترجمة(التأمل في الترجمة ماضيا وحاضرا ومستقبلا) : ماثيو غيدير ، ترجمة أ.د أحمد طجّو ، الرياض ، النشر العلمي والمطابع ، 2011، ص-ص:94-95 .
- ⁵³ ينظر : المرجع نفسه ، ص-ص:189-190 .

- ⁵⁴ ينظر: مأوى الغريب (دراسات في شعرية الترجمة): حسن بحراوي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015، ص: 216.
- ⁵⁵ المرجع نفسه، ص: 218.
- ⁵⁶ Voir: Toward a Science of Translating(Translating with special reference to principles and procedures involved in Bible Translating): Eugene Nida. p:219.
- ⁵⁷ Voir, ibid. p:171.
- ⁵⁸ Voir: la traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain, Antoine Berman, p: 13.
- ⁵⁹ ينظر: منهج النقد عند أنطوان برمان: سميرة سناك، مذكرة ماجستير، تخصص ترجمة، جامعة أحمد بن بلة 1، وهران، 2010/2009، ص: 12.



The role of translation in preserving the cultural identity of nations and peoples

By Mr. Ahmed Anad

Assistant teacher A –Faculty of Arts and Languages
University of Chahid Hamma Lakhdar –El Oued – Algeria.



Abstract:

This article deals with the significant role played by translation in preserving the cultural identity of source texts, which means preserving the cultural identity of nations and groups in the globalization's Era, which seeks to abolish the cultural diversity imposing the ego and establishing an unified world culture, contrary to what the translation seeks of the rescuing the culture and identity from the marginalization and exclusion, which is considered as the psychological and public intellectual framework of the society that expresses its social existence, this may be done by adopting methods of Foreignization, translation of the letter and resistant translation against Fluency, transparency, equivalent effect and the translator's invisibility.

Keywords: Culture ;Dynamic Equivalence ;Foreignization ; Formal Equivalence ; Identity; Translation



ملاح فلسفة فريديريك نيتشه في رواية الناجون لـ: الزهرة رميح قراءة في فلسفة إرادة القوة والجمع بين المتناقضات

بقلم

أ. نوال أقطي (*)



ملخص

يعرض هذا البحث لملاح فلسفة نيتشه في رواية الناجون لـ: الزهرة رميح لماثمة من تشابك بين المنجزين الفلسفي والسردية، فقد اتفقت الساردة مع نيتشه في مبدأ إرادة القوة المثبت للذات والمسهم في إدراكها للوجود. وينتظم هذا البحث ضمن أربعة أبعاد جاءت على النحو التالي: 1- الوجود وتماهي الأضداد. 2- المكان (زحف النقيض نحو نقيضه) 3- الزمن (سلطة محور التضاد) 4- الذات بين فعلين.

الكلمات المفتاحية: الجمع بين المتناقضات، إرادة القوة، الصراع، فعل المقاومة، الذات.

1- الوجود وتماهي الأضداد:

ينبني هذا الوجود من متناقضات تشكل عناصره المختلفة، ولكن قد تتلاشى الحواجز الفاصلة بين الضد وضده ليتولد من تلك القطبية عنصر جديد، يقول هيجل " إن كل فكرة توجد، يوجد معها نقيضها الذي يهدمها، ومن تصادم النقيضين يحدث ميلاد فكرة جديدة (1).

وترى المادية الجدلية أن الحركة التطورية، تتم نتيجة الصراع بين المتناقضات (2)، لكن من غير أن يقضي هذا الصراع على وحدة الشيء أو الظاهرة.

فقد ينشأ الضد من ضده كما في قول "زهرة رميح": (فكما أن النظام يوجد داخل الفوضى، كذلك يوجد الانسجام داخل الاختلاف!) (3)، فاتصال المختلفين يشي بقانون التقابل والتجاور المثبت لحركية الحياة ولا ثباتها.

ومن هنا يمكننا القول «إن الحياة قائمة في أبسط جزئياتها (الأجسام المعدنية، النبات، الحيوان)

(*) أستاذة مساعدة بقسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات - جامعة محمد خيضر بسكرة.

nauoel.nauoel.agti@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/09/26 تاريخ القبول: 2018/06/16

على مبدأ صراع المتناقضات: صراع الحديد ضد القديم، وصراع العناصر الناشئة المتوثبة ضد عناصر الخمول والتداعي والتفكك، إنه مبدأ إرادة القوة هو الذي يحرك الحياة. «(4)» وهذا المبدأ هو الذي قال به نيتشه.

وفي اتصال المتناقضات ترى "زهرة رميح" أن القبح يمثل الجمال فتقول: (اكتشفت أن القبح يمثل الجمال له نفس التأثير على العين! العين تعجز عن إطالة النظر إما انبهارا بسمو الجمال أو ارتعابا من بشاعة القبح!)⁽⁵⁾

إنها فلسفة خاصة بالوجود نابغة من امتزاج القبح والجمال، إذ لا فرق بين الاثنين لكونهما مؤثرين يعملان على المفاجأة والاندحاش، فما نراه من تضاد ظاهر بين النقيضين يمكن أن ننفده في الحقيقة، ولهذا «يبحث الإنسان دوما عن الحقيقة عن عالم لا يناقض نفسه لا يندفع ولا يتغير، عن عالم حقيقة لا معاناة فيه، فالتناقض والوهم والتغيير هي أسباب المعاناة!»⁽⁶⁾

معنى هذا أن فلسفة المزج بين المتناقضات تمحو معالم التغيير والاندثار في هذا العالم، وتقضي على أسباب معاناة الذات في الشعور بالعدم.

ولأن العالم كما يقول كانط بداية في الزمان محدود مكانيا فلا بد من دراسة إحدائتي الزمان والمكان.

2- المكان (زحف النقيض نحو نقيضه):

1.2- السجن: هو المكان القاهر لكرامة الذات، يختزل المتعة، ويسقط الإنسان في جبرية التجرد من جل وثنائقه الحياتية، ولا يحتفظ له إلا بالكيان العددي، ليفتح طريقا نحو ماديته وتشبيته «إن جوهر الأشياء العدد»⁽⁷⁾.

إنه «هيكل بنائي أقيم إما للقمع، وإما للتأديب والعقاب»⁽⁸⁾ ومكان مخضع لنزيهه، سالب لكل خصوصياته، فيه يذل ويحط الفرد، وتبرز من خلاله دلالات الانتهاك.

ولقد تمثل هذا الفضاء بدلاتين: سلبية وإيجابية، قهر وظلم، مقابل الإرادة والتحدي.

تقول الساردة: (أكيد أنك ستستغرب هذه الكلمة وأنت تقرأ الرسالة، إذ هل يعقل أن توجد السعادة في زنزانة؟) كان ذلك اليوم مميزا بنهاره وليله! ليس فقط بسبب المعاملة الحسنة التي عاملنا بها الضابط الجميل، ولا بسبب زيارة والدي التي أسعدتني غاية السعادة، ولا بسبب الأكل الشهي الذي تناولناه لأول مرة، منذ حللنا بذلك المكان الرهيب، وإنما بسبب حادثة وقعت في الزنزانة..⁽⁹⁾

تتحول الزنزانة من مكان للعذاب إلى آخر للسعادة، حيث يصبح المكان المحاصر جسر تواصل مع الآخر، تتمكن فيه الذات من ممارسة الحياة في دائرة مركزها الموت.

إذ يكفي أن هذه الكبسولة الحابسة للحراك لم تعطل مجال الوصال والألفة، بل جعلت الذات

تعيش السعادة مثلها مثل غيرها في فضاء الحرية الخارجي وتلك هي إرادة القوة. إن إرادة القوة - كما يقول نيتشه - تجعل الذات تخلق نفسها بنفسها، وتراودها الرغبة في الرجوع والالتجاء إلى حضن الواقع الأوحده⁽¹⁰⁾، هي لعبة العودة المستمرة إلى المركز، التي تشي بلذة الحنين إلى الجذور، وتظهر طبيعة حاجة الفرد إلى الكل.

وتقول الساردة أيضا: (كنت متلهفة على دخول زنزانتنا الحبيبة التي نأرس فيها حريتنا... نعم حريتنا! لا تستغرب!... فقد كنا نحس بالأمان وبالحب! ما دام أبا فالح يجلس خلف الباب، لم نكن نشعر بالأعين تتلصص علينا، ولا بالأذان تسترق السمع لكلامنا... لذلك، كنا نطلق العنان لأنفسنا، ونتركها تتحرر من الضغط الفظيع الذي كنا نأرسه علينا طيلة النهار ونحن في مقر الاستنطاق مخافة الانزلاق... ألا يمكن لكلمة واحدة غير موزونة تنفلت في حالة شروء، أن تهدم كل ما حققناه حتى الآن؟⁽¹¹⁾)

بالنظر إلى مكان الزنزانية، المثبت لقانون المحدودية الصارمة - التي تطوق الفضاء السجني - فإن الذات التي تتعرض للعزلة لا تستسلم، بل تتخطى القيد وتنفلت من ريقه المواجه كلها، لتمتطي قيمة التكيف، التي أطرت مسار الفصل بين الروح والجسد.

فإلزام الذات الإقامة في مكان الحصار الجبري، قادها إلى التخلص من إشكالية اللذة، وأقحمها في مجاهدة الشهوة، فكان منبر الزهد محرابها، الذي ميز حضورها الواثق الحاوي لجمالية الصمود والإرادة، ومن ثم تحولت الزنزانية إلى مكان للحرية.

إن «تجربة السجن مرآة تنعكس فيها رؤى وصور المواجهة... بين ((..الأنا)) و((الآخر)).. داخل مساحة ضيقة، يغدو فيها المكان - المعتقل مرادفا للإنسان - المحتل، مما جعل العلاقة بين السجين والسجن، تتعقد وتتوسع وتتجذر في مربع من الورق، يستنطق فيه [الأديب] عوامل، دلالية زاخرة، تسهم في إضاءة غوامض علاقة الذات بالذات من جهة، وعلاقتها بالآخر من جهة ثانية. وذلك في حيز مادي مغلق لكنه مفتوح تاريخيا على آفاق رحبة من الخيال والجمال، والبطولة والشهادة⁽¹²⁾، هكذا تتحول المواجه المرهقة التي تصاحب الذات في أماكن العزلة إلى طاقة محفزة تتيح للذات إعادة قراءة بواطنها، حيث تستطيع النفس مواجهة نفسها والاختلاء بها، حتى تتمكن من معرفة ذاتها ومعرفة الآخر.

وإذا ما تحول المكان المغلق (السجن) إلى فضاء مفتوح فيما ذكر آنفا، فإن العكس جار في حديث الساردة عن المكان المفتوح (البحر)؛ لأن الأمكنة تعيش الظروف نفسها، إذا أُخضعت لمرايا الرؤى الضيقة، بينما تزيد انفتاحا، إذ ما تعلق بالرؤى الانفتاحية.

2.2- انقلاب البحر إلى ضده:

إن خصوصية الاتساع والعمق والانبساط التي يتميز بها البحر، تسوق كثيرا من الخوف

والضياع والقلق، الذي يعرض مساحة المجهول، ويوضح إشكالية العمق والجوف المتصلين بالسطح، وي طرح صور المنفى والانعزال.

ويمكن تصور البحر «حدا وحاجزا ممتدا حتى الأفق، وسعة ملححة كلية الوجود رائعة ومليئة بالألغاز»⁽¹³⁾، إنه المجهول الذي يغذي غريزة استسلام الذات لزمان المستقبل.

تقول الساردة: (البحر أيضا خال! لا حركة ولا صوت غير حركة الأمواج وأصواتها الهادرة! أحسست بجسدي يتعش وهو يتشرب رائحة البحر، أشعر بهذا الانفصال الغريب بين جسدي وروحي! لأول مرة، لا يتوحدان ذلك التوحد الرائع الذي أشعر به كلما عانقت البحر! كيف تتعش وروحي وأنا أشعر أن البحر الفسيح... هذا البحر الأزرق الجميل، يفصلني عنك! ألست الآن وراء البحر؟ ألا يقف هذا البحر سدا متيعا بيني وبينك، وكأنه حائط برلين أو خط بارليف؟ كلاهما سيان ما داما يرمزان معا إلى القهر والحرامان من نعمة الحرية! رأيت ما الذي يفعله بي غيابك؟ رأيت كيف انقلب البحر إلى ضده؟ البحر الذي كان بالنسبة لي دوما، رمز الحرية والانطلاق والسعادة العظمى، انقلب إلى ضده، إذ لم أعد أراه إلا رمزا للقهر والظلم والشقاء! ... كم هو قاس هذا البحر! ها قد صرت أكرهه بعدما عشقته طوال حياتي الماضية!)⁽¹⁴⁾، ومن ثمة فثنائية (البحر الحرية/ البحر القهر) هي الصورة التي ترفع المحسوس إلى قمم المجرد، وتمد الجسور بين المتناقضات لتتلاءم مع الارتياح النفسي الداخلي الذي يجعل المخيال السردى يعيد ترتيب أثاثية الأمكنة، وسن قوانين مغايرة.

إن المكان يشهد على وجود ذاتي، فيصبح متواصلا مع الكيان البشري؛ لأنه «فكرة حسية، نقدر أن نعاينه وتثبت منه، بينما الزمان مقولة تجريدية خادعة ومضللة، إننا لا نستطيع أن نلمسه ونراه مع أنه الهواء الذي نستشقه، هو التاريخ...»⁽¹⁵⁾، لذا فالمكان هو المساحة التي تنبثق من داخلها فلسفة التحرر، والفكاك من سطوة الإمبراطورية الزمنية القاهرة.

وحقيقة هذا الزمن تزيد الإنسان خشية وتوثق لقلب الانفصال، غير أن إرادة القوة تمكن الذات من ربط علاقات بين الفواصل الزمنية المختلفة.

3- الزمن (سلطة محو التضاد):

إذا كان هذا الزمن يؤسس تداخلا لمحاورة في ظل ضياع الحقيقة، ليكون زمنا كيميائيا يفاعل الأخطا، فإن التاريخ يعيد نفسه ولكن بأساليب مختلفة.

تقول الزهرة رميح: (ما يحدث الآن على الصعيد العربي، يذكرني بخطة معاوية بن أبي سفيان يوم أحس باقتراب أجله، فبدأ أخذ البيعة لابنه معاوية في حياته، ليضمن استمرار الحكم في بيت آل سفيان، ولم يجد من يعارضه غير أهل الحجاز بقيادة الحسن بن علي الذي خرج في ثلاثين فارسا ليواجه

ملاح فلسفة فريدريك نيتشه في رواية الناجون ل: الزهرة رميح ————— أ. نوال أقطي

جيشا من ثلاثين ألف جندي! قال حميد.

- لقد وجد في ذلك الزمان، من يعارض معاوية حتى لو كانت فئة قليلة... عقب سعد. أما مصيبة هذا الزمان، فهي غياب المواقف الشجاعة.

فالمعارضة إما أنها ضعيفة للغاية، أو مفبركة من طرف السلطة نفسها.
الوطن العربي يعيش مأساة لا سبيل للخروج منها!

- أية سوداوية هذه، يا أخي؟ قال الدكتور خليل: التاريخ لا يعيد نفسه! بل يعيده، ولكن بأساليب مختلفة! رد سعد. ألا ترى الشعوب العربية ألفت الذل والمهانة، واستكانت إلى حياة القطيع، بعدما يئست من التغيير؟⁽¹⁶⁾

مما لا شك فيه أن ثمة فترات زمنية مختلفة، غير أنها لا تشكل سوى فواصل زمنية متواترة لصراعات مأساوية تنتهي بخاتمة واحدة هي نكسة الشعوب العربية، لذا فالتاريخ يعيد نفسه راسما امتداده اللامتناهي ملتفها كل إحداثيات الزمن، رغم ما تحمله من أحداث متناقضة.

وتقول الساردة أيضا: (التاريخ يجعل الناس خامدين ويعطيهم إحساسا بالدونية مقارنة مع شخصيات الماضي العظيمة يجعلهم مقلدين فقط.)⁽¹⁷⁾

إذن كيف يمكن للذات أن تواجه ثقل الحمود وفتنة الإحساس بالدونية وهي تتطلع إلى مماثلة نماذج عظمى صنعتها يد التاريخ!؟

يبدو أن الربط بين الأبعاد الزمنية يمحو معالم المحدودية، ولا يعترف إلا بالامتداد والاستمرارية فيغلق سجل التاريخ مغيبا قانون الفترة، لذا تقول الزهرة رميح: (ستعود بنا إلى الماضي المؤلم في الوقت الذي نسعى فيه إلى طي صفحة الماضي وفتح المستقبل.

- اطمئني! فالحاضر دائما له قدم مغروسة في الماضي وأخرى ممدودة نحو المستقبل.)⁽¹⁸⁾

كما تقول أيضا: (معرفة الماضي تجعلنا نخطط بعقلانية لمستقبل يكون إبداعا جديدا وليس تكرارا للماضي)⁽¹⁹⁾

لا تتصل الأبعاد الزمنية عند الساردة فحسب، بل تتداخل وتلتحم بوساطة الحاضر، الذي ينهض من الماضي ليمتد نحو المستقبل، لذا لا بد للذات من فهم ماضيها لتأنيث فواصل مستقبلها، وتلك فلسفة أشار إليها نيتشه في قوله: «الحاضر استمرار للماضي وللمستقبل معا في أسفله يحيا الماضي، ومن فوقه يخلق المستقبل، بل الآناء الثلاثة تكوّن نسيجاً حياً لا يقبل التفرقة ولا يخضع لعوامل التمزيق... الماضي تهيئة للحاضر، والحاضر إعداد للمستقبل»⁽²⁰⁾

وهذا التواصل الزمني لا بد أنه يرسم لنا حركة دائرية، كون المستقبل سيصبح ماضيا في فترة ما، وهذه الحركة تشكل مسار الحياة الإنسانية.

والظاهر أن فهم الآناء الثلاثة وجعلها نسيجا حيا لا يحصن الذات من صراعاتها المختلفة، لاسيما وهي تعيش التجدد المستمر والتنوع الدائم.

4- الذات بين فعلين:

لقد انعكست متناقضات تلك الحياة العضوية على أرضية الحياة الفكرية للإنسان، مما جعل الذات تشعر بالارتياح، لتعيش صراعا بين فعلين: أحدهما إيجابي، والآخر سلبي، هل تثبت بقناعة المقاومة والتحدي، أم تنكر قناعتها تلك خاضعة لفعل الاستسلام؟

1.4 - تكريس فعل الاستسلام والخضوع:

يتولد فعل الاستسلام أحيانا من الذات نفسها التي لا تستطيع التغلب على نقائصها، فتخضع لفتنة الانهيار، ومن ثمة تكتب مأساتها الأزلية التي كرستها بنفسها، وأحيانا من سلطة الآخر المضاد لوجودها والعامل على إخضاعها لقبضته من أجل فرض هيمنته الأبدية.

تقول الساردة: (أما أنا وراضية، فقد حكم علينا بالسراح المؤقت؟! مؤقت إلى متى؟ هل كلمة "مؤقت" هذه محدودة في الزمان أم مطلقة؟ تساؤلات باتت تشغلني وتؤرقني!

إنه حكم ضباي. مبرك. يتركك في شك دائم يجعلك تعيش على أعصابك باستمرار! لم أعرف إن كان هذا الحكم في صالحني أم لا؟ لم أعد أشعر إن كنت فعلا حرة طليقة أم أني أعيش داخل سجن أكبر بكثير من سجن رفاقي؟ تصور أني في لحظة ما، تمنيت لو حكم علي بالسجن النافذ سنة أو سنتين أو ثلاث لا يهم! على الأقل، أعرف آنذاك، وضعيتي بالتحديد! أما الآن، فإني معلقة، أعيش تلك الحالة المقيتة، حالة لا حرب ولا سلم!)⁽²¹⁾

يجعل الآخر الذات تعيش حالة الارتباك والانتظار، مما يحقق نوعا من الغياب الناتج عن العزلة المستمرة، وحينذاك تعترف الذات بانهارها أمام هاجسها المؤرق، وهو مواجهة المجهول. والظاهر أن ذلك الآخر لم يكن وحده المسؤول عن أزمة الانهيار والشعور بالعجز لدى الذات، بل قد تصبح عدوة نفسها نتيجة تهورها الجامح.

تقول الساردة: (الغريب أن مأساة الإنسان القديم كانت نابعة من علاقته بالآلهة والقوى الخارجية... أما مأساة الإنسان المعاصر، فهي نابعة من علاقته بالآلهة مادية صنعها بنفسه! لقد أصبح عبدا مطيعا لكل ما ينتجه! بل الأكثر من ذلك، أنه يمجّد الجهاد على حساب الحياة! ألا ترين أن العلماء في مجال صنع الأسلحة، فكروا في القنابل التي تقتل الإنسان ولكنها تحافظ على العمران، أي على ما شيده الإنسان نفسه وصنعه بيده!)⁽²²⁾ وتضيف الساردة قائلة: (فيا لهذه الأجساد! كيف لا تسير دائما في توافق مع الفكر والإرادة؟)⁽²³⁾

لقد اجتهدت الإنسانية في رسم مأساتها منذ القديم، فمن خضوعها لقوى خارجية نحو خضوعها إلى قوة العقل الداخلية التي أودت بها إلى العبودية، وإن تمكنت من ترويض الفكر بالإرادة، فإن ثمة قوة أخرى تواجهها هي قوة الجسد وهوى اللذة، والنتيجة أن جهل الإنسانية جعلها تكرر عبوديتها بنفسها.

وهذا الجهل قد يكون كذلك سببا في وهما (رق قلبي لجهلها الذي يجعلها في صراع دائم مع أعداء وهميين)⁽²⁴⁾، بل قد يجعلها تختار أعداء يمكنها هزيمتهم، لاسيما أنها أعجز مما تكون ندا لمن يفوقها قوة (فليهنأ النظام بهذا التفسير الذي يحول الناس البسطاء أعداء لبعضهم البعض!)⁽²⁵⁾ وإذا ما أصبح الناس أعداء فإن ذلك يعلم بعضهم الظلم، ويعلم الآخريين الاستسلام والمهانة تقول الساردة: (الذي يستسلم للظلم وللمهانة مرة واحدة، سيظل العمر كله مستسلما خاضعا! وأن الذي يفرط في حق من حقوقه سيجد نفسه في نهاية المطاف، محروما من جميع الحقوق)⁽²⁶⁾، بمعنى أن ترويض الذات على الخضوع يجعل قوة الاستسلام تستولي عليها لتقودها نحو الحرمان.

وحالة اللااستقرار هذه تعيشها الذات التي تتلقفها دوامة من الصراعات، صراع مع المادة واللذة من جهة، وصراع مع الآخر من جهة أخرى، مما يفقدها وعيها، إن لم تستطيع المجاهدة والصمود، وهو ما يلقي بها في قبو صراع مختلف عن الصراعات السابقة كلها، إنه صراع الذات والوهم؛ مواجهة لا تدرك الذات فيها طبيعة العدو.

وفيما يلي مخطط يوضح مجمل الصراعات التي تعيشها الذات:



ويبدو أن ثمة من يمتلك القدرة على مواجهة تلك الصراعات، حتى إنه يزداد بأسا وصلابة بعدما روض ذاته، ولقنها أبعاد المقاومة والتحدى.

2.4- تكريس فعل المقاومة والتحدي (إرادة القوة):

تتمثل المقاومة في جل الأعمال الاحتجاجية، التي تمارسها الذات لتجاوز أزماتها وتخطي عوائق خنوعها، من خلال شحن طاقاتها الإيجابية في تعزيز الحياة. وتعزيز الحياة تؤديه الذات القوية والواعية لنقائص أدائها السلوكي، حيث تعمل على وصل هذه النقائص.

1.2.4- من خلال معرفة الذات وإدراك نقائصها:

يمكن للذات التي شكلت حلقة تتواصل فيها متناقضات الحياة العضوية أن تجد لنقائصها الباطنية نقطة التقاء. ولعل قانون الربط بين المتناقضات التي تحيا بها بواطن الذات يبدأ من الجمع بين الضعف والقوة.

1.1.2.4- الضعف والقوة:

ترسم بواطن الذات تخطيطا طرديا لاضطرابات عدة ناتجة عن صراعات مختلفة تظهر جلية في أفعال الذات ومواقفها، لذا ترى الزهرة رميح أن الذات متأرجحة على قطبين «لست أدري! أحيانا، أجد نفسي قوية لدرجة لا أتصورها. وأحيانا أخرى، أجد نفسي ضعيفة لدرجة لا أتصورها أيضا! .. أشعر أنني في أرجوحة دائمة... أعلو وأنخفض... حياتي سلسلة من الجبال والسهول المتعاقبة...»⁽²⁷⁾ وهذا ما يطابق مقولة نيتشه «إحراق واحترق تلك كانت حياتي»⁽²⁸⁾، ومثلما أراد نيتشه للإنسان أن يتخطى ضعفه بإرادة القوة، فكذلك ترى السارة أن المرأة المتصفة بالضعف والهشاشة، يمكنها أن تجعل من ذاتها أشد صلابة في المواقف التي تتطلب ذلك، فتقول: (اطمن! رغم هذا القلب الذي ينفق للحب كما الطير للهواء... كما العشب للندى... كما الورد لشعاع الشمس... كما الأم ساعة الخلق العظيم... رغم هشاشتي وضعفي أمام الحب... رغم رومانستي الخائبة... رغم تهوياتي التي تعرضني للخطر مثلما حدث وأنا أمام سجن لعلو... إلا أنني ساعة الجد... ساعة الحسم... ساعة الفصل، ستجدي بالتأكيد صلابة كالصخر... بل ستجدي ريبا، أشد صلابة من عتاة الواقعية!

اطمن! أنا أدري بنفسي! أدري بهذه النفس التي تحمل دوما، نقيضها بداخلها وتعايش معه* كما يتعايش التوأم مع تومه في بطن واحدة)⁽²⁹⁾

هكذا تصنع الذات من ذاتها درعا ثابتا في مواجهة المعوقات جلها، فتتخطى الصعاب وتتحدى الأزمات، إنها ذات أدركت دواخلها، فتمكنت من التعايش مع نقائصها.

2.1.2.4- احتماء الوعي باللاوعي:

إن اللاشعور في جوهره ليس إلا لغة بديلة، ومدخلا مختلفا تلج من خلاله الذات مواطن وجودها، إنه الترسنة المتينة التي تستند إليها الذات لتجديد صورتها انفلاتا من قبضة الزمن والراهن

والموجود، لذا فهو مرتبط بالطبيعة البشرية؛ لأنه أساس استمراريتها، فهو الجسر التواصلي الذي تتجاوز الذات به أزمات الإحباط اليومي، وتسمو في معراجها نحو الترفع عن الإمكانيات المفقودة. وعلى الرغم أن الزهرة رميح تصف تلك الحالة النفسية التي تمر بها الذات وهي تصارع كوابيسها، غير أنها تجرد في تلك اللغة بديلا مختلفا عن الواقع، تقول الساردة: (الكوابيس تصيني بحالة نفسية سيئة! الغريب أني كنت أفسرها في الحلم! كنت في الحلم أعرف أني أحلم، فأسعى لمعرفة مغزى تلك الأحلام! يتابني عندئذ، حزن فظيع... يؤلمني تفسيري أكثر مما تؤلمني الكوابيس نفسها! والأكثر غرابة، أني أتذكر الكوابيس ولكني لا أتذكر مطلقا، تفسيريها! لا أتذكر التفسير ولكني أتذكر الألم الذي يولده! ما معنى ذلك؟ هل هو هروب من حقيقة ما؟ هل هو احتواء الوعي باللاوعي؟⁽³⁰⁾

تتحول الكوابيس المحزنة والفظيعة (المنامات الخيالية المضخمة) إلى أحلام رمزية تفسرها الذات لذاتها، غير أنها لا تتذكر أثناء اليقظة غير الألم المتولد عنها وتنسى تأويلها، ذلك أن «ذاكرة الحلم أشمل من الذاكرة في حالة اليقظة، فالأحلام تعيد ذكريات نسيها الحالم وليس في متناوله عند اليقظة.»⁽³¹⁾

ولا تدري الذات إن كانت لعبة النسيان تلك هي لحظة للفرار من الحقيقة، أو هي لحظة يحتمي فيها الوعي بلاوعيه، إنها ولا شك رحلة وجودية تنطلق من اللاشعور وتعود إليه، لتجعل الذات تعيش مرحلة الهدم السابقة لحالة البناء رغبة في تهيئة النفس وإعدادها للمواجهة.

3.1.2.4- النفس مزيج من التشابه والتناقض:

إن انتقال الذات باتجاه التفكير الوضعي أدى بها إلى نفي الكليات وهجر المطلق، ومن ثمة الإيحاء بها هو نسبي، لذلك أدركت أنها مزيج غير متجانس تقول الساردة (لا تنسي عزيزي، أن قضية التشابه الكلي أو التناقض الكلي غير موجودة في الطبيعة البشرية وربما أيضا، في الطبيعة الحيوانية! كل شخص يشكل حلقة متفردة داخل السلسلة البشرية! قد تبدو متشابهين أو متناقضين، ولكننا مزيج غريب من التشابه والتناقض في الآن ذاته... تشابه وتناقض بدرجات متفاوتة... بنسب معينة تجعل خلطة كل منا خلطة متفردة تتميز عن غيرها من ملايين الخلطات البشرية المتعاقبة... إننا مثل أعداد الأرقام...)⁽³²⁾

إن السلسلة البشرية مزج غريب من التشابه والتناقض، وكل ذات هي حلقة متفردة فيها، تشكل بذاتها مزيجا من التشابه والتناقض أيضا، فالإنسان لا يعرف بصفاته العضوية، وإنما يتميز بحياته الفكرية التي تجعله يثبت ذاته داخل خليط البشرية غير المتجانس. والغرابة التي يتفرد بها الإنسان عن النمط الحيواني، هي أنه يتميز بأغوار جامعة بين المتناقضات، ينقلب حالها من الضد إلى ضده.

تقول الساردة: (لقد ظلت سامية بالنسبة لها لغزا محيرا!.. تبدو أحيانا، واضحة وضوح الشمس... وأحيانا، صندوقا محكم الإغلاق!.. أحيانا، قطعة من جليد... وأحيانا، شعلة من لهب!.. ومع ذلك، فإن حياتها الزوجية ظلت تسير في نفس الطريق، وبنفس الوتعية!.. اكتشفت أن لديها قدرة عجيبة على التحمل والتجدد والصراع والمقاومة.⁽³³⁾)

تستند الساردة إلى مقولة نيتشه «أنا كل هيب النهم، احترق وأكل نفسي. نور: كل ما أمسكه، ورماد: كل ما أتركه. أجل! إني لهيب حقا»، لتقول: إنه لا بد أن ندرك أن الإنسان لغز محير وكائن مبهم؛ لأنه مزيج من المتناقضات، غير أنه يمتلك القدرة على التحمل والتجدد، من خلال تبني فعل المجابهة والمقاومة، لذا فقد كررت الساردة فعل الاحتراق كثيرا في روايتها.*

غير أن الضعيف العاجز على المواجهة والاستمرارية يدخر نفسه وقودا للإلهاب فتيل التناقض الداخلي في ذاته، و الواقع أن «مكر الحياة نفسها [يجعلها] تستعمل الضعفاء للحفاظ على ذاتها (الحياة)... هنالك مصلحة ما للحياة نفسها في أن مثل هذا النمط من التناقض مع النفس لا ينقرض»⁽³⁴⁾، لذا يعد العاجز عن صراع الحياة مؤيدا لها، يعوض عدم اقتداره بإرادة العدم بدل إرادة القوة والوجود، بينما يفرض المكافح سلطته بتحرير ذاته من المثل العليا، وتطويع نفسه من خلال فعل التصدي والاقترار على التعايش.

ولعل «أهم حادث في حياة الإنسان هو اللحظة التي يبدأ فيها بإدراك ذاته وجوهره، ونتائج هذا الحادث قد تكون جليلة خصبة وقد تكون ضارة».⁽³⁵⁾ لذا ترى الساردة أن تأمل الذات لذاتها يجعلها تكتشف هويتها فتقول: (عادت تنظر إلى عينيها مجددا، منبهة بريق لون عسل الزعتر الداكن! ابتسمت للتشبيه... ابتسمت لابتسامتها... ابتسمت لانقلاب حالها من النقيض إلى النقيض! ما أغرب الإنسان! ما أغرب العلاقة بين النفس والجسد! كيف يمكن لرؤية مشهد أن يهد الجسد في لحظة؟ .. وكيف لسماح خبر بسيط، أن يجيبه بعد المئات؟ فوجئت بمشاهد "أنشودة الأرض" لمايكل جاكسون تمر أمام ناظرها... صور الغابات المحروقة... الأشجار المقطوعة... الألام البشرية... الحروب... المجاعات... دموع الأطفال... موت الحيوان... تلويث البحار... ثم الصور المضادة لها... صور الانبعاث... عودة الأشياء إلى جوهرها... والبحار إلى صفاتها... والكون إلى تناغمه الأزلي...)⁽³⁶⁾

إن لاختلال الموازين وتلاشي الحدود تأثيره على الذات، التي اختزنت هذا المزج الشعوري، ليتدفق في سيل من الدوال التعبيرية المتألفة والمتناقضة، ذابت في جسد النص لتشكل قرار هذه الدواخل الغامضة، فأينعت صور اشتباك الدال بنقيضه ليصنع الحلول امتزاجا، تتبادل فيه المتضادات خصائص بعضها بعضا، «ويخلق التضاد حركة بين النقيضين تثيري الصورة وتجعل بين

طرفها تأثيرا وتأثرا، ويعكس تشكيل الصورة الشعرية بهذه الطريقة ثنائية الواقع، حيث يجمع [الأديب] بين ثنائيات متقابلة ولكنها تخدم دلالة واحدة⁽³⁷⁾، هكذا تسجح الحركة في الصورة وصلا بين الكلمات، لتفرض قانون استبدال ينسف أفق التوقع.

ويبدو أن اشتباك النقائص، من خلال اتصال الوعي بلا وعيه يصل بالذات إلى مقاومة حالاتها المتوترة، فتدرك ذاتها بذاتها وتتمكن من الوصل بين أفعالها.

2.2.4- من خلال فعل الذات الواصلة بين المتناقضات:

تظهر إرادة القوة في وصل المعنوي بنسف السائد والمكسر سابقا، لإنشاء المختلف وإرساء قواعد بديلة، «إن الأشياء الخيرة، والقيّمة، والمحترمة متصلة، ومربوطة، ومنسوخة على نحو خفي بالأشياء التي تبدو مضادة لها، بل الأشياء الخيرة هي ذاتها الأشياء المضادة، فالطيبة مثلا ليست إلا العجز الذي لا يلجأ إلى الاقتصاص، الصبر ليس إلا جبنا ومسألة من الكائن الضعيف، الصبح عن الإساءة ليس إلا عجزا عن الانتقام، الحقيقة ليست إلا خطأ حيويا، المعرفة ليست إلا نزوعا إلى السيطرة... إذا نظرنا إلى شيء ما، أو ظاهرة ما، فإنه يجب علينا البحث عن القوى التي تستولي عليها، والإرادة التي تملكها والتي تعبر عن نفسها فيها، وتختفي فيها في الوقت نفسه»⁽³⁸⁾، وبالتالي تكون الذات نظيرا للظاهرة لا يتجلى منها إلا ما يطفو على ملمحها الشخصي من جانبها الخفي، فيجب البحث عن القوى التي تستولي عليها وتبديلها، من أجل التحرر (مصالحة الذات مع تكوينها)، وبالتحرر يحدث التسامي (الإنسان الأعلى).

يمكننا القول مع الزهرة رميح: (إن الشيء يحوي نقيضه)⁽³⁹⁾، والقيم السائدة ليست إلا قيا سالبة للقوة، لذا علينا أن ندرك إرادة القوة التي تستولي عليها لنربطها بنقائضها. وإرادة القوة تمنح الذات القدرة على تحويل فعل احتقار نفسها إلى استجابة ثانوية يكون فيها رد الفعل فعل تطوير وارتقاء.

1.2.2.4- فعل الاحتقار/ فعل الاحترام (التطوير):

إن للذات القدرة على هجرة مواطن الذل والمهانة، إذا تمكنت من استيعاب وضعها واحتقرت ما هي عليه، فتغلبت على نفسها وأعدت تقويم فعلها.

تقول الساردة: (كم أنا مدينة لك بالتخفيف عني! كم هو جميل عراؤك! جميل أن تنظر بإيجابية إلى تلك اللحظة التي أحسست فيها بالاحتقار تجاه نفسي! "احتقار النفس نعمة" "احتقار النفس فضيلة" كم هي مثلجة للصدر قولة نيتشه التي استشهدت بها "الويل، الويل! سيأتي زمن الإنسان الأكثر حقارة، الذي يدفع بالإنسان إلى تطوير ذاته والارتقاء بها! فالرضا والاطمئنان يؤديان حتما، إلى الموت!)⁽⁴⁰⁾

تطرز لنا الصورة معاني الصراع الداخلي، الذي يزاحم ذاتا وجدت في كلمات صديقها عزاء لها،

فتحول الاحتقار إلى فعل تطوير وفضيلة تختص به النفوس الراقية التي لا تؤمن بثابت الطمأنينة، «من يحتقر نفسه ما زال يحترم نفسه بوصفه محتقرا.»⁽⁴¹⁾، هذا يؤكد أن الذات التي أقنعت نفسها بعبادة صنم الطمأنينة الموضوع أمامها دوما، قد فقدت قيمة الاحتقار.

ولقد بدا أن الاحتقار يكشف عن نظيره، حيث يبعث على الاحترام؛ لأن مراجعة الأخطاء تجنب الذات ارتكابها من جديد، وتدفع إلى الارتقاء والتطوير.

تقول الساردة: (الذي يقف في منتصف الطريق، يجد نفسه في المؤخرة! ... نيتشه هو الذي ينعت

الإنسان الذي لا يسير، ولا يطور نفسه، بالإنسان الأخير!)

هذا يعني أن هدف نيتشه يكمن في انتشال الذات من هوة الشعور بالدونية وإعادة الثقة إليها، حتى بلوغها فعل الارتقاء الذي لا يتحقق إلا بإرادة القوة الظاهرة بوساطة الكفاح «إن الذات تبحث دائما عن كل ما يقاومها، ولما كانت المقاومة صدا ووقوفا في وجه الشيء المقاوم، أي معاكسة بمعنى الحياة والألم لا ينفصلان.»⁽⁴²⁾، أي لا وجود لشيء إلا بوجود نقيضه ومن نزاع المتناقضات ينشأ التجدد والاستمرار.

ومن المستحيل أن يتحقق التجدد والذات عاجزة عن قراءة مسارها غير مهمة بإحداث التغيير، لذا تقول الزهرة رميج: (هل مثل هؤلاء من يعول عليهم في الارتقاء بالإنسان إلى أعلى مرتبة؟ هل هؤلاء هم الذين سيلدون الإنسان الأعلى حسب تعبير نيتشه الإنسان القادر على تغيير العالم تغييرا جذريا.)⁴³

لا ريب أن البنية الاستفهامية تعزز خطاب الارتباب والشك، ولكنها في الآن ذاته تسعى إلى البحث عن مخرج لإنشاء واقع بديل.

والراجح أن فعلي التغيير والتجدد لا يتحققان إلا بتعزيز القدرة على المواجهة الفعلية للواقع، بدلا من بناء مدينة طوباوية لا وجود فيها للمشاركة والانتفاء، وذلك هو فعل الحمق المؤمن بالمثالية.

2.2.2.4- فعل العفة فعل الحمق:

إن الذات القادرة هي ذات فاعلة تسعى للإثبات والتحقق، وبالتالي فهي لا تكتفي بالحلم الطوباوي، بل تبحث عما يطور أشكال وعيها، إنها تتمرد متجاوزة المؤلف لترقى نحو المختلف.

تقول الساردة: (ولكني أقول لك وعلى لسان نيتشه نفسه -بل وعلى لسان زرادشت- الذي أجد روحه طاغية في رسالتك الأخيرتين:

"أليست العفة حمقا؟ ... إننا نمنح هذا الضيف قلبا ومأوى... فليبق ما طاب له إذا! " فلتشبث بحمقتنا وليتسع صدرنا لضيفنا ما شاءت لنا الأقدار!)⁽⁴⁴⁾

لا شك أن الجمع بين العفة والحمق هو جمع بين السمو والدناءة، غير أن هذين المعنيين المختلفين يلتقيان في تحديد طبيعة الذات، التي لا تقتنص الفرص المتاحة لها فتتنازل عن حقها. ونبتهه يريد «أن يكون الناس أقوىاء أشداء، ولا يستغرقون في تأمل مجرد وزهد إلى حد أنهم يفقدون فاعليتهم ويدب فيهم الفساد»⁽⁴⁵⁾، ومن هنا يكون التعلق بالمجردات والتسامي على الواقع ليس إلا فقداناً لفاعلية المشاركة، وإشارة إلى العجز على المقاومة والتحدي. «إن العفة فضيلة لدى البعض، لكنها لدى العديد شيء قريب من الرذيلة»⁽⁴⁶⁾، ذلك أنها اتصال بالمعنوي المجرد وانفصال عن الفاعلية والتحقق.

ولعل الحديث عن التعلق بالمجرد يتصل كثيرا بأصحاب المثالية، لذلك تطرح الساردة فكرة اتصال الرومانسي والواقعي، برغم الفرق بين الاتجاهين وهذا في قولها: (أختلف معك في نظرتك للرومانسية كنقيض للروح الثورية. أو ليست الرومانسية في حد ذاتها، رفضا للواقع وحلما بعالم أجمل وأرحب؟ وهل للثورة أن تتحقق دون حلم بتغيير الواقع؟ المشكلة ليست في الرومانسية، وإنما فيمن اشتهروا بها... في الذين حلموا لكنهم لم يعملوا على تطبيق أحلامهم وبلورتها على أرض الواقع!... رومانستي واقعية وليست زائفة، لأنني أرفض أن أعيش في الأوهام!.. لأنني أسعى إلى أن تتجسد أحلامي على الأرض! ولأنني أجد البطولة، فإني متأكدة من أنني أفضل الموت أثناء التعذيب، على العيش وأنا أحتقر نفسي. أصعب شيء في الحياة، هو احتقار النفس!)⁽⁴⁷⁾، بمعنى أن ذل الذات يجعلها تحتقر نفسها؛ لأن البقاء لم يعد يعنيه إن ألتهم وجودها، إنها الفوضى الناسفة للهدوء، ومن ذلك تكون حاملة ثم فاعلة، والفاعلين متصلين في الرومانسية والواقعية، إذ تبدأ الثانية عند انتهاء الأولى.

ومن الطبيعي أن هناك بونا شاسعا بين الواقعي والرومانسي، غير أن الساردة تمزج بين المتناقضين على اعتبار أن الثورة هي القاسم المشترك بينهما، فرفض الواقع لا يقتصر على الرومانسي الذي يعيش طوباوية جمالية حاملة، بل يتصل أيضا بالواقعي الثوري الحالم بتغيير الواقع قبل أن يتحقق هدف الثورة.

إذن الفرق الوحيد بين الاثنين هو التطبيق، فبينما لا يطبق الرومانسيون أحلامهم يقوم الواقعيون ببلورتها على أرض الواقع.

ويؤكد غنيمي هلال هذا الطرح في قوله: «الواقعيون مثل غير الواقعيين في تجاوز الواقع، إذ إن الواقعيين يصورون الشر في الواقع رغبة في تغييره أو الثورة عليه، وهم يشبهون - من جانب - الرومانتيكيين الذين يهربون من الواقع»⁽⁴⁸⁾.

والظاهر أن الواقعي يسعى إلى التضحية من أجل تحقيق أحلامه «لا بد للإنسان أن يريد الزوال، كي يستطيع الشأة من جديد»⁽⁴⁹⁾، فالشعور بالفناء هو ما يمنح الذات إصرارا على الصراع من

أجل البقاء، ومن ثمة لا يشكل صمتها إلا فترة الهدوء التي تسبق الثورة.

3.2.2.4- فعل الصمت/ فعل الانتفاضة:

ليس ثمة تناقض بين الصمت والكلام؛ لأن الصوت لا يشكل إلا امتدادا لمكبوت معين، حيث إن الحركة لا بد أن تنبثق من السكون، وبالتالي يكون «وعي الصمت ضرورة عظمى؛ لأن في هذا الوعي تتشكل للكلام نفسه صورة أو هوية أخرى»⁽⁵⁰⁾، هذا يعني أن الصمت لغة تختلف عن الملفوظ في كونها فعلا مؤثرا متدثرا بركام الحكمة والتعقل والتروي. إنه الهدوء الذي يسبق الفاعلية بل يتجاوزها، ولذا تقول الساردة: لا يغرنك صمت الناس واللامبالاة التي يظهرون بها؟ إن تلك القوة الصامتة ستنفجر يوما، كالطوفان! إن الناس خائفون نعم، لكن الحقيقة ليست غائبة عنهم!⁽⁵¹⁾، هذا يعني أن الحقيقة تفرض نفسها ولا يمكن اغتيالها بأي شكل من الأشكال، إنها تتموضع في قلب لغة الصمت.

ولغة الصمت حاضرة لأنها أكثر مصداقية من الشرثرة، تدخر طاقتها لتحرر بشحنة مضاعفة أبلغ من لغة البوح والاعتراف، ومن ثم يكون الطوفان ويحدث التغيير؛ لأن الحقيقة تعتلي صهوة الوضوح ولا يمكن وأدها بأية وسيلة.

وإن كان الخوف عائقا في وجه الصمت، فإنه يجب التغلب عليه لتحرير المكبوت، وما من شك أن الصمت ينتهز فرص السيطرة التي تتيحها الحياة ليقوم بنشر الحقيقة، لذا يقول نيتشه: «الطابع الرئيسي في خلق الإنسان هو القوة وغريزة السيطرة، ومهما حاول أن يكتبها في نفسه فلا بد أن يظهرها حين تتاح لها الفرصة للظهور.»⁽⁵²⁾، وهذا هو سر الذات التي إن أدركت ذاتها اكتشفت القوة والسلطة أولا، حتى إنها لا ترغب عن إرادتها هذه بديلا.

4.2.2.4- فعل الخير/ فعل الشر:

إن التفاعل الاجتماعي يعمل على كشف الأنماط البشرية وأسرار سلوكياتها، وينبه إلى ضرورة اجتماع الخير والشر في مواضع عدة، وهذا الالتقاء بين القطبين الموجب والسالب هو أساس الاستمرارية، وأصل الصراع الذي تعيشه الذات.

من هنا تقول الزهرة رميج: (أرأيت؟ إن الخير دائما موجود، يظهر حتى في الأماكن التي يهيمن الشر-عليها!... لا تيأس حبيبي! تذكر أن الخير دائما، موجود، وأنه قد يظهر في الوقت الذي تكون قد يئست من وجوده.)⁽⁵³⁾.

تشي هذه البنية التخاطبية بمشهد جمالي يفاعل بين الأقطاب، حيث يولد الموجب من السالب، فيثبت ذلك الميلاد أن الشيء يوجد مكان وجود نقيضه، وكأننا الساردة أرادت من خلال سمة

الانبثاق أن تؤسس إثباتا للوجود، فتعيد الثقة للذات بعد ياسها.

ويأمل نيتشه أن تعد الحياة يوما أكثر شرا وأكثر إملاء بالمعاناة، مما كانت عليه في أي يوم⁽⁵⁴⁾؛ لأن الكفاح يصنع المقاومة والمقاومة تنتج إرادة القوة، التي تبدأ بفعل الكراهية لما هو سائد، مما يدفع إلى التجاوز الواصل بين الذات وطموحها في تعزيز الحياة، ومن تلك المصالحة ينشأ فعل الحب.

5.2.2.4- فعل الحب/ فعل الكراهية:

إن الحب والكراهية حالتان وجدانيتان ذات علاقة توافقية تنشأ وتنمو بالتساوي في النفس، ويحدد نمط التفاعل مع الواقع نوع هذه الطاقة الخادمة فيفجرها.

ولأن الذات تتميز بالتناقض الوجداني، فإن عدم انسجامها مع معطيات الواقع يجعل فكرها نقديا مهتما للسائد، فالكراهية فلسفة هدم من أجل البناء، تسهم في توافق الذات وتواصلها مع محيطها، وتحويل فكرها إلى فكر منطقي تأملي.

تقول الساردة: (أية لوثة جنون هذه التي حلت بك؟ كيف تتصالحين مع الحب؟ كيف تنهار مقاومةك الطويلة بهذه السرعة؟ ... هل نسيت قوله بايرن المأثورة: "حب الرجل منفصل عن حياته، ولكنه للمرأة الحياة بعينها"؟ هل تردين أن تغرق مرة أخرى، في حب رجل لا يهتم إلا بمستقبله العملي؟ ... كيف يولد (الحب)، وأنت ترين فيه صورة زوجك الغادر؟ ألم تشعرى بالكراهية نحوه؟ فكيف يولد الحب من رحم الكراهية؟)⁽⁵⁵⁾

إن الحياة الانفعالية هي حالة صراع أبدي تعيشه الذات، التي تسعى دوما للمقاومة المتأججة من جذوة الكراهية، تلك الشحنة الوجدانية المشبته، التي لا تترك مجالا للحب والتلاؤم خاصة إن لم تتغير المعطيات السائدة.

يقول نيتشه: «هناك دوما شيء ما من الجنون في الحب، لكن هناك دوما شيء من العقل في الجنون»⁽⁵⁶⁾، إذن هناك ارتباط بين العقلي واللاعقلي، حيث يتصل التأمل بالنقد؛ لأن الوعي المتعلق بالإدراك يقود إلى تبني رأي القبول أو الرفض، ومن هنا لا وجود للفصل الكلي بين الذكاء والبلادة.

6.2.2.4- الذكاء والبلادة:

إن ارتقاء النشاط الفكري والمعرفي يقود الوعي نحو الفطنة والتدبر، في حين يمثل جهود الفهم بلادة، غير أن هذا النشاط المعرفي لا يمكن أن يتصل بالبلادة المطلقة ولا بالفطنة المطلقة كذلك؛ لأنه مهما بلغ من الحدة يظل قاصرا على بلوغ المعرفة المطلقة.

تقول الساردة: (الذكاء نسبي... الذكاء والبلادة لا يتناقضان بالضرورة...إنهما يلتقيان التقاء السمن والعسل... لا يوجد ذكاء خالص، وبلادة خالصة. لكل شخص منا نصيبه من الذكاء ومن البلادة أيضا.

-بل الذكي ذكي، والبليد بليد!

-هذا ما يتخيله الناس! لكن لو عاد كل واحد إلى نفسه فقط، وتأملها جيدا، وتأمل مواقفه في الحياة عبر مسيرته الطويلة، فخلص إلى نفس الخلاصة التي خلصت إليها!

- وما هذه الخلاصة؟

- أن الإنسان كما أسلفت القول، مزيج من الذكاء والبلادة. لقد اكتشفت هذا في نفسي أولا. أحيانا أجديني أتخذ مواقف رائعة وتحضرنى أفكار نيرة يشيد بها كل من زميلاتي وأصدقائي سواء في العمل أو في الجمعية... وأحيانا أخرى، أقع في أخطاء لا يقع فيها حتى الطفل الصغير! ويستعصي علي فهم أمور تبدو للآخرين غاية في البساطة!⁽⁵⁷⁾، هاته المعاني المتداخلة تنبئ بهفوات ذات تقهرها قوى البلادة أحيانا، فتدرك صراعها الأزلي لإعلان إنكارها للوجود الواقعي بحثا عن وجود مختلف.

تستند الساردة إلى مقولة نيتشه: « يبدأ المرء بالتشكك في أشخاص فائقى الذكاء عندما يرتبون»⁽⁵⁸⁾، وترى أن أحوال الإنسان المختلفة تجعل كل ما يحور ببواطنه مقابلا بالصد، فإذا ما تأمل ذاته أدرك أنه مزيج من الذكاء والبلادة يجمع بين الإخفاق والتفوق، أحيانا يتكيف مع المواقف والظروف، وأخرى تحونه فيها القدرة على التفكير برشد وحكمة، فيخفق في التأقلم مع الوضع.

الخاتمة:

خلص البحث إلى جملة من النتائج هي:

- تلتقي الساردة مع فلسفة نيتشه في مبدأ الرفض والتمرد والثورة على الفكر السائد الذي، كرس قانون العبودية وألهم فتيل الطبقية.
- مثلما تحطت فلسفة نيتشه المطلق والثابت المنطقي، بينت الزهرة رميح أن النسبي يجعل الذات تشك في كل شيء، متجاوزة ما هو موجود لبناء واقع مختلف يلائم إرادتها.
- تتخذ الساردة من موقف نيتشه المبني على آليتي النقد والسخرية موقفا مناهضا لمن عمل على انتهاك الفكر، وأرسى حقبة جديدة للجهل وعبادة صنم القيم الزائفة.
- تظهر فلسفة إرادة القوة التي تستند إليها الساردة أن الحياة نضال أبدي وألم متواصل تقوم على القوة والمغامرة وإرادة الفناء لا على التساهل والاستسلام وإرادة المحافظة على البقاء.
- تسعى الساردة إلى تحويل الحقائق المجردة إلى بيانات مجسدة (من المعرفة بتحقيق الفعل)، لذا فهي أكثر إيمانا بالمشاركة والفاعلية مترفعة على جل المبادئ المثالية، وهو ما تثبته فلسفة إرادة القوة.
- فلسفة الحياة نفسها هي فلسفة صراع بين المتناقضات، قد تنتهي إلى الجمع بين المختلفات أو يقوض فيها الضد ضده لإنشاء بديل مغاير، وهي المدرسة التي يتكون فيها الكائن البشري ليتعلم

منها أن الوجود حياة والحياة إرادة.

- كان لفلسفة الجمع بين المتناقضات دورها في تفسير الوقائع الأخلاقية، ثم تقويض القيم السائدة التي لقتها الشعوب المقهورة لنفسها، حينما شعرت بالعجز عن إدراك المطامع السامية.
- تسفر فلسفة الجمع بين المتناقضات على خلاصة مفادها أن الذات كائن مبهم، تؤسس بواطنه كتلة من المتناقضات تتصارع فيما بينها لتجعله خاضعا لارتيابه الوجداني أو فارضا لنفسه (احتراق قادر على التجدد).
- تمحو فلسفة المزج بين المتناقضات خيبة الأمل والشعور بالعدم كونها تتجاوز ذلك التناقض الحاصل بين عالم الطموح والرغبة، والعالم الفعلي الذي تشكله نحن وهذا من خلال الارتقاء بالذات.
- تتفق الساردة مع فلسفة نيتشه التي تنفي حياة الاستقرار؛ لأنها ترى أن الناس مقابر متحركة، وتؤكد على مبدئه في إرادة القوة المثبت لقانون المقاومة والمحقق لتأكيد الوجود وتعزيز الحياة.
- إن نيتشه والزهرة رميج هما معا الشعور التاريخي الذي يعود على نفسه، ويتأمل الماضي معلنا غلق السجلات السابقة المكرسة لدستور المهانة والقهر والانحطاط (رفض التاريخ).

الحواشي والإحالات

- (1) إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كانط إلى رينوفييه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2009، ج2، ص 200
- (2) سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني وسوشبريس، بيروت والمغرب، ط1، 1985، ص 59.
- (3) الزهرة رميج: رواية الناجون، فضاءات للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2012، ص 268.
- (4) فريديريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر علي مصباح، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2007، ص 11-12.
- (5) الرواية، ص 178.
- (6) فريديريك نيتشه: إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، تر محمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2011، ص 220.
- (7) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ج 1، ص 77.
- (8) عبد الملك مرتاض: بنية الخطاب الشعري، دراسة تشريحية لقصيدة أشجان يمانية، دار الحدائق للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص 143.
- (9) الرواية، ص 166.
- (10) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة (لفلسفة الحديثة)، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1987، ج7، ص 126.
- (11) لرواية، ص 177.

- (12) إبراهيم رماني: المدينة في الشعر العربي الجزائر أنموذجا 1925. 1962، دار هومة لطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، ط2، 2001، ص 129
- (13) بدر عبد الملك: الإنسان والجدار، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 1997، ص 191.
- (14) الرواية، ص 202.
- (15) أسماء شاهين: جماليات المكان في روايات جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ودار فارس للنشر والتوزيع، بيروت والأردن، ط1، 2001، ص 126.
- (16) الرواية، ص 366. م
- (17) وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، تر محمود سيد أحمد، تقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص 376.
- (18) الرواية، ص 355.
- (19) وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 376.
- (20) عبد الرحمن بدوي: خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص 25-26
- (21) الرواية، ص 198.
- (22) الرواية، ص 260.
- (23) الرواية، ص 130
- (24) الرواية، ص 128.
- (25) الرواية، 128.
- (26) الرواية، ص 132.
- (27) الرواية، ص 268.
- (28) عبد الرحمن بدوي: خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، نيتشه، ص 23.
- * أشارت الساردة في كثير من المواضع إلى الذات الجامعة بين المتناقضات وتساءلت عن كيفية التعايش مع هذه التناقضات، ص 40 (وهل النقيض يبحث عن نقضه؟) ص 83 (كيف نلتقي وقد بدأنا من طريقتين مختلفتين) ص 99 (سألت عن الأسباب التي تغيره من النقيض إلى النقيض) ص 256 (ما هي التجربة التي جعلتكم تغيرين رأيك من النقيض إلى النقيض) ص 261 (كيف تتعايش مع هذا التناقض) ص 353 (كيف تغير من النقيض إلى النقيض).
- (29) الرواية، ص 204.
- (30) الرواية، ص 225.
- (31) سيجموند فرويد: الموجز في التحليل النفسي، تر سامي محمود علي، مراجعة مصطفى زيوار، مكتبة الأسرة، ط1، 2000، ص 54.
- (32) الرواية، ص 267.
- (33) الرواية، ص 249.

- ** هذه بعض المواضيع التي كررت فيها الساردة فعل الاحتراق: (نحرق دواخلنا لطفتي الغضب، ص 17/ أريد أن أحترق، أريد أن لأشم رائحة قلبي وهو يشوى ص 295./ أحست برغبة جارفة في التلاشي... في الاندثار... في الغوص في أعماق الأرض... في الاحتراق، ص 298.)
- (34) فريديريش نيتشه: في جنياالوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيني، منشورات دار سيناترا، تونس، ط1، 2010، ص 15.
- (35) عبد الرحمن بدوي: خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، نيتشه، ص 45.
- (36) الرواية، ص 301.
- (37) مدحت سعيد الجيار: الصورة الشعرية عند أبو القاسم الشابي، دار المعارف للكتاب، القاهرة، ط2-1995، ص 72.
- (38) جمال مفرج: الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية ناشرون و منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 2009، ص 57.
- (39) محمد جواد مغنية: مذاهب فلسفية، دار مكتبة الهلال ودار الجواد، لبنان، (د ط)، ص 154.
- (40) الرواية، ص 211.
- (41) فريديريش نيتشه: ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفة للمستقبل، مكتبة الفارابي، (د ط)، 1885، ص 104.
- (42) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 514.
- (43) الرواية، ص 209.
- (44) الرواية، ص 209.
- (45) وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، تر محمود سيد أحمد مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ص 375.
- (46) فريديريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 112.
- (47) الرواية، ص 161.
- (48) محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1997، ص 277-278.
- (49) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 514.
- (50) إبراهيم محمود: جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، مركز الإنهاء الحضاري، دمشق، ط1، 2002، ص 14.
- (51) الرواية، ص 175.
- (52) عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 512.
- (53) الرواية، ص 157.
- (54) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنطي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 1977، ص 398.
- (55) الرواية، ص 293.
- (56) فريديريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص 87.
- (57) الرواية، ص 103.
- (58) فريديريش نيتشه: ما وراء الخير و الشر، ص 106.

the features of Nietzsche's philosophy in the survivors novel of " Zahra Rumij "

By: Agti Nauoel

Faculty of Arts and Languages - Mohamed Khider University of Biskra



Abstract:

This research displays the features of Nietzsche's philosophy in the survivors novel of Zahra Rumij, because there is a tangle between the philosophical and narrative. The narrator agreed with Nietzsche in the principle of the will to power that self-assured and it contributed to self realization of existence.

This research is organized into four dimensions as following:

- 1- The existence and unification of opposites.
- 2 - place (the march of contrast to its contrast).
- 3 - time (authority to erase contrast).
- 4 - the self between two actions.

Keywords: Combining contradictions, desire for power, conflict, act of resistance, self.



أوربا وثنائية الإغراء والإقصاء في رواية " البعيدون " لبهاء الطود

بقلم

أ. فريدة دريدي (*)

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة إشكالية صراع الحضارات في رواية البعيدون للروائي المغربي بهاء الطود، الذي أعطى لتيمة الصراع الحضاري القائم على ثنائيات ضدية أبعادا إيديولوجية وفكرية تشرح واقع العلاقة المضطربة بين الأوربي والعربي وبالتحديد الإفريقي، انطلاقا من معالجة موضوع الهجرة، الذي يعكس طبيعة الصراع، كما تهدف الدراسة إلى توضيح إمكانية أن يتحول الصراع الحضاري في الرواية إلى حوار ثقافي مبني على الأخذ والعطاء ويدعو إلى التسامح والمصالحة بين الأنا والآخر.

الكلمات المفتاحية: صراع الحضارات؛ الأنا؛ الآخر الأوربي؛ الإفريقي؛ الهجرة؛ الإغراء؛ الإقصاء.

المقدمة

اتسمت الرواية العربية ببعدها الأيديولوجي الذي يتجاوز مظاهر الواقع، ليؤلف نصا روائيا قادرا على رصد العوالم التي يأمل أي فرد في تحقيقها داخل مجتمعه، أو البحث عن عوالم أخرى في مجتمعات أكثر تقدما وانفتاحا يجد فيها ملاذة الحقيقي، ويحقق فيها ما يأمله، ولم تعد الرواية العربية رسدا للواقع المؤلم والمنهزم واللامسؤول لتعيد كتابته بأساليب لا تخلو من الحلم والطمأنينة، اتجاه واقع افتراضي يرصد تشكل ملامح مجتمع تسوده الديمقراطية والعدالة وبسط الحريات، ولم تنأ الرواية المغاربية عن هذا المضمار حيث أخذت في تطور مستمر على مستوى أبنيتها وتشكلاتها النصية شكلا ومضمونا، ولم تدخل الرواية العربية والمغاربية على وجه الخصوص أبواب العالمية إلا

(*) أستاذة مساعدة بجامعة باجي مختار - عنابة، وباحثة في السنة الخامسة دكتوراه علوم بالجامعة نفسها،

وتتنمي إلى تنتمي مخبر الأدب العام والمقارن . faridadridi@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2017/12/17 تاريخ القبول: 2018/07/06

من خلال ما تطرحه من قضايا إنسانية ومصيرية ذات بعد عالمي، ولذلك فقد اهتمت الرواية العربية في الكثير من الأحيان بشرح مواقف مختلفة من الحضارة الأوربية قائمة على وجهات نظر متناقضة، تجعل من هذا الآخر صورة لمجتمع مثقف بلغ شأوا كبيرا من الحضارة الإنسانية العالمية، وبالمقابل نجد من يرى في هذه الحضارة على أنها تمثل موقفا سلبيا مفرغا من القيم الإنسانية والعالمية التي تعطي للحضارة قيمة معنوية، بل أفرغتها من قيمها الروحية وأعطتها بعدا دلاليا مغرقا في المادية، وهنا يمكن طرح عدة تساؤلات للإحاطة بالموضوع وجعله أكثر ديناميكية، من خلال ربطه بواقع الإبداع الروائي العربي الذي جعل من أوربا كتيمة مهيمنة داخل المتن السردية: فما هي صورة الآخر الأوربي في الرواية العربية وكيف تظهر هذا الآخر من خلال لغة سردية تطرح إمكانية؟ وماهي طبيعة العلاقة القائمة بين الأوربي والإفريقي؟ وأمام كل تلك المتغيرات على الساحة العالمية من ظهور القوة العظمى ومركزية أوربا حول العالم، هل استطاع الإفريقي المحافظة على هويته والتمسك بها أم أنه تخلى عن مقومات هويته العربية والإفريقية؟

حاولت الرواية المغاربية رصد الواقع الحضاري والثقافي بأسلوب راق مميز يشرح الواقع ويدخل في محاوره المجهول ليتتهي إلى استخلاص أفكار ومعان تصنع عالما متخيلا يستمد خطوط عرضه من الواقع بكل تفاصيله، ومن أهم المواضيع نجد العلاقة التضادية بين أوربا والمغرب العربي بوجه خاص، وبين أوربا والعرب والمسلمين بوجه عام، وكثيرة هي الروايات المغاربية - سواء تونسية أو جزائرية أو مغربية التي بلغت شأوا كبيرا في رصد العوالم الغربية وتبيان مظاهر الحضارة الغربية بكل معالمها وتمثلاتها في المخيال* الروائي المغاربي وهنا ظل الروائي حاملا لمشروع أمة بأكملها إنه موقف الآخر الغربي من الأنا العربي التي تمثله رواية الطيب صالح "موسم الهجرة إلى الشمال" وهنا يصور موقف الأوربي انطلاقا من موقف أحد شخصيات الرواية الرجل البريطاني الذي لا يؤمن إلا بقوة الأوربي وسيطرته الكاملة على الفرد العربي، الذي ظل في نظر هؤلاء الأوربيين نموذجا للفرد الضعيف المستضعف المغلوب على أمره والذي لا يملك قوة المواجهة فيقول الراوي: «انظر كيف يقول "نحن" ولا يشملني بها مع العلم بأن البلد بلدي وهو لا أنا - الغريب (...). صمت برهة، فزدحمت أسئلة كثيرة في رأسي: من هو؟ ولماذا استقر في هذا البلد؟ وما قصته؟ (...). لم لا؟ (...). هل صحيح أنك من الخرطوم؟ هل يصمت أم يعطيني المزيد؟»¹

وكان الفكر الاستعماري مازال مستحوذا على عقول الأوربيين الذين اعتبروا القارة الإفريقية قارة مظلمة وفقيرة وجاهلة لم يخرجها من ظلامها وجهلها وبربريتها سوى المستعمر الأوربي، الذي كان ولا زال له الحق في الشعور بالانتماء إلى قارة هو من جعلها تسمى نحو الإنسانية، ويعتبر هذا أوربا وثنائية الإغراء والإقصاء في رواية "البعيدون" لبهاء الطود _____ أ. فريدة دريدي

شكلا من أشكال الاستعمار الفكري الجديد كما يعد من أبرز مبادئ الامبريالية والعولمة، التي يسعى من خلالها العقل الغربي إلى إقصاء ثقافة الأنا العربية والافريقية: «فبقدر ما يدعو إلى الاعتراف بالطابع الكوني لمفاهيم من بنات ثقافته وحدثته، مثل الحرية والمساواة والديمقراطية وحقوق الانسان، يسجن نفسه في خصوصيات هويته الثقافية الضيقة أو يتأدى في إقصاء ثقافة الآخرين وتمهيشها، إلى حد يبدو فيه أن هوية الغرب بصفة عامة مسكونة بعقدة التفوق والاستعلاء على مستواها من الهويات الثقافية الأخرى»². وبالرغم من كل هذه المغريات والشعور بالنرجسية، مقابل مستوى التدني والتراجع بالنسبة للثقافة العربية والإفريقية التي ظل المجتمع الغربي ينظر إليها من زوايا ضيقة لا ترى في العربي والإفريقي سوى عدوا لثقافتها، وبالتالي ترسخت نظرتها السلبية لهذه القارة في الوعي الجمعي رغم ما تقدمه الحضارة العربية والإفريقية من إسهامات لأجل إرساء القيم الانسانية والحضارية ولذلك بقي: «الغرب المتقدم يبدو وكأنه عاجزا عن الاعتراف بالثقافات المغايرة، إذا لم تعكس له صورته النرجسية»³ إلا أنه بقي الفرد الإفريقي متمسكا بهويته اللغوية والدينية، رغم التصادمات التي طرأت على حياته بعد خروج الاستعمار الذي حاول تدمير الشخصية الإفريقية بشتى الأساليب والطرق.

يقوم الروائي المغربي "بهاء الطود" في معظم رواياته بوصف رحلاته إلى أوروبا عن طريق سرد روائي مادته الكلمة الإيحائية، التي توحى بوجود علاقة وطيدة بين لأشعور الكاتب والواقع الاجتماعي والاقتصادي المفترض، والذي يحلم الكاتب أن يعيشه داخل وطنه، إنها الحاجة الماسة لمحاولة تغيير واقع معيش في ظل الظروف القاسية التي يعيشها المبدع داخل مجتمع مفكك، انعكست صورته على نفسية المبدع فأبدع نصا يقوم على تحديد العلاقة النمطية بين الإنسان والعالم، كونها علاقة تعبر عن وعي الفرد بالنزاعات الأيديولوجية والسياسية داخل المجتمع الذي يعيشه، وبالتالي يعبر عن وعي جماعي ترجمه أفكار ومبادئ يعلنها الكاتب داخل نصه الروائي الذي يحاول: «عبره تفسير البنية الروائية _ القائمة في التشكل الذي تتخذه العلاقات بين الإنسان والعالم داخل النص _ بربطها بتيار فكري يمثل نمطا محددًا من الوعي الجماعي، ويفسر هذا الوعي بدوره عبر تحديد موقعه بين الأنماط الأخرى من الوعي الجماعي التي تساهم في النزاعات الأيديولوجية المحتدمة داخل مجتمع معين»⁴.

ولم تكن رواية البعيدون بمنأى عن هذا المضمار حيث رصدت ملامح الحضارة الأوربية من خلال تصويرها لعلاقة الإنسان العربي بالحضارة الأوربية العريقة، هذه الحضارة الموعلة في القدم والتي لها جذور عميقة في التاريخ الإنساني العالمي، ليمتزج التاريخ بالمتخيل السردى الذي يشرح

هذا الواقع التاريخي انطلاقاً من مرجعيات واقعية تعيد من خلالها كتابة تاريخ الوقائع بأساليب رمزية تعتمد بدرجة قصوى على المتخيل، فينشأ نص تفاعلياً تتحاور فيه أجزاءه السردية، لتعيد كتابة التاريخ وفقاً لوجهة نظر مغايرة، وهنا يمكن للرواية أن: «تستقبل مواداً تاريخية لتشيد كيانا سردياً دالاً فنياً، ويكون بإمكان التاريخ أن يستفيد مما يحتاجه من مواد روائية، ليشيد كيانا سردياً لا تاريخياً»⁵.

تعد جدلية الحوار من أبرز إشكاليات الفكر الحدائثي العربي والعالمي، الذي يشرح تطور العلاقة الأوروبية والإفريقية العربية بداية بالصراع، ووصولاً للحوار فلا وجود للحوار دون المرور بمرحلة الصراع ولذلك يكمن الحوار في: «مظاهر التأزم التي تطبع فترات التفاعل السلمي للأحداث واشتغال الفتن والمواجهات بين الأديان والثقافات أو الإيديولوجيات أو المصالح السياسية والاقتصادية، ولتخفيف حدة هذا التأزم يكون الحوار ضرورياً بين أشخاص عنيين هم نتاج سياقات فكرية واجتماعية»⁶، ولعل هذا ما يشير إلى فكرة التصالح بين الثقافتين العربية والأوروبية فيتحول تاريخ التصادم إلى: «حوار وإخصاب متبادل بين الثقافات والحضارات»⁷ على حد تعبير روجيه غارودي.

وتعد شخصية إدريس في رواية البعيدون شخصية إشكالية تحاول العمل على تفعيل فكرة التقارب بين الحضارتين، وهنا يدعو الروائي إلى حوار الثقافات من خلال تقبل الآخر وتبني مقومات ثقافته دون الحاجة إلى التركيز على وجود حواجز بين الثقافتين، باعتبارها تمثل «مخزونا فكرياً لصور ووقائع تنظم الوجود وتجعله وحدة متكاملة تكون الهوية الاجتماعية، وبعدها يقوم الأدب أو الفن بنمذجتها وفقاً لأدوات ومواد لغوية تقوم بتأويل الواقع المعيش»⁸.

ركز الكاتب في رواية البعيدون جل اهتمامه على وصف الحضارة الأوروبية من خلال وصف العلاقة بين المهاجرين الأفارقة والأوروبيين، حيث تدور أحداث الرواية في أوروبا بين إسبانيا ولندن وهولندا، ومدينة القصر الكبير في المغرب العربي، وكان بطل الرواية "إدريس" متأثراً بالحضارة الأوروبية ومولعاً بلغتها الإسبانية حيث أصبح يجيدها مثل أبنائها حتى صار يكتب خواتمه ومذكراته باللغتين العربية والإسبانية لأنه لا يجد فارقاً بين اللغتين، فكلاهما تمثل بالنسبة له هوية واحدة، إنها هوية هجينة أصبحت لصيقة بالفرد المهاجر الذي انتسب إلى المجتمع الأوربي عندما تعلق بلغته، فأصبح جزء من هذا العالم الجديد الذي يطرح أمام المهاجر بيئة جديدة ولغة جديدة، وبالتالي هوية جديدة، وهذا ما أسست له الرواية انطلاقاً مما طرحته من أفكار وقضايا مهمة ترسخ

حرية التفكير والتعبير في بلد قد لا يجد فيه مغتربوه ضالته، وهنا أراد الراوي تصوير الواقع الإيجابي للحضارة الأوروبية التي لا ترفض من أراد الانتساب إليها، بل هي تمثل الصدر الأرحب الذي يرحب بالوافدين إليه دون النظرة إلى تاريخ العلاقات بين الحضارات، فلم يؤثر العداء والاختلاف الموجود منذ القدم، على واقع العلاقات بين هذه الحضارات في العصور اللاحقة حتى في عصرنا هذا فمن خلال مزج الكاتب بين اللغتين، يرى أنه ما قد تعجز عنه اللغة العربية من تعبير يمكن أن تعبر عنه اللغة الإسبانية بشكل أدق، ويعد هذا أبرز عوامل الحوار الحضاري التي تمثله قيمة تقبل اللغة الأجنبية وجعلها في مرتبة اللغة الأم وتعد جدلية الحوار من أبرز إشكاليات الفكر الحدائثي العربي والعالمي، الذي يشرح تطور العلاقة الأوروبية والإفريقية العربية بداية بالصراع ووصولاً للحوار فلا وجود للحوار دون المرور بمرحلة الصراع ولذلك يكمن الحوار في: «مظاهر التأزم التي تطبع فترات التفاعل السلبي للأحداث واشتغال الفتن والمواجهات بين الأديان و الثقافات أو الإيديولوجيات أو المصالح السياسية والاقتصادية، ولتخفيف حدة هذا التأزم يكون الحوار ضروري بين أشخاص عنيين هم نتاج سياقات فكرية واجتماعية»⁹ ولعل هذا ما يشير إلى فكرة التصالح بين الثقافتين العربية والأوروبية، وتعد شخصية إدريس في رواية البعيدون شخصية إشكالية تحاول العمل على تفعيل فكرة التقارب بين الحضارتين وهنا يدعو الروائي إلى حوار الثقافات من خلال تقبل الآخر وتبني مقومات ثقافته دون الحاجة إلى التركيز على وجود حواجز بين الثقافتين، وهذا ما يعبر عنه إدريس من خلال قوله: «أن أهديك مذكراتي، فقد أفرغت فيها أشياء كثيرة عن حياتي، حتى أنني مزجت في كتابتها بين العربية والإسبانية، لأدرك ما قد يعيق النسيان أفكاري، وستجد بها أجوبة كافية عن كل ما يراودك من أسئلة»¹⁰ ورغم ما يطرحه الروائي من ضرورة التمسك بالمحافظة على العلاقات الإفريقية الأوروبية، فهو من وجهة نظر أخرى يمكن تفسيره بمحاولة ذوبان وانصهار في الشخصية الأوروبية مما يساعد على الدخول في المتعدد وبالتالي لتحقيق الاندماج في الحضارة الأوروبية وتطوير الثقافة الإفريقية لا بد من إعطاء قيمة ومكانة للهوية الإفريقية والإيمان بقدرتها على التجديد ولذلك فالإنسان الإفريقي: «الجديد لن يستطيع أن يؤكد وجوده الحقيقي إلا من خلال ظروفه الاجتماعية والتاريخية، أو من خلال إطاره الحضاري العام، أما إذابة الوجود الإفريقي في الكيان الأوربي فهي محاولة عميقة فاشلة لا تورث إلا المزيد من الضياع والاعتراب»¹¹

ولذلك ظل بطل رواية " البعيدون " في تصوره الإيجابي عن الحضارة الأوروبية بصفة عامة ولندن كفضاء محدود على وجه خاص، فيرى فيها مدعاة لحياة رغدة وأساليب حياة توحى للإنسان العربي

بضرورة التمسك بها، كما تمثل رمزا للإثارة والشهوة، فكانت لندن المدينة الجميلة الساحرة التي سلبت لب كل زائر لها فأصبح الفرد العربي يرى فيها محركا لشهواته، فكان إدريس الشخصية العربية الإفريقية المسلمة متبنيا للحضارة الغربية بكل مؤثراتها السلبية والإيجابية منسلخا عن حضارته العربية، وبالتالي مثل إدريس رمزا للشخصية العربية المسلمة المنبهر بالحضارة الأوروبية والمتماهي في هذه الحضارة ولعل هذا ما يطرحه الراوي: "حقيقة كنت أشعر بعياء وإرهاق شديدين إلا أن إدريس كان لي بالمرصاد، فما إن تمددت في فراشي حتى هاجمني بتفاصيل حياته اللندنية الجميلة يعمل بالثقافة فيواكب كل مستجدات الفكر والفن والحياة، يرتوي من عوالمها السحرية بوجدانه وأحاسيسه وعقله"¹²

يطرح إدريس في هذه الرواية فكرة راودت الراوي وهي التعلق بمغريات الحضارة الأوروبية وكأنها سراب تعلق به الراوي، هذا السراب الذي يحمل في طياته شحنة من الأحاسيس التي تمتزج بالإعجاب والدهشة من كل ما يتعلق بالفرد الأوربي، وكأن إدريس أصبح الفرد العربي الذي يمثل الثقافة الأوروبية بامتياز كما يمثل الثقافة الأوروبية والحياة اللندنية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، فمن خلال هذا حاول الروائي إيصال رسالة للمتلقي مفادها أن الفرد العربي الذي اختار أوروبا ملجأ وملاذه الوحيد والأمن في لحظات القسوة واليأس التي عاشها في وطنه، فأصبح أكبر ممثل للحضارة الغربية بكل تفاصيلها وهنا اكتسب هوية جديدة هجينة، جعلته يتماهى في حضارة وثقافة غير ثقافته التي نشأ عليها، إنه نموذج للإنسان الجديد الذي أراد أن يغير واقعه فوقع ضحية مشروع الليبرالية فوجد نفسه داخل عالم جديد وواقع مختلف غير عالمه وواقعه مما أكسبه شخصية جديدة غير شخصيته، وهذا ما يهدف إليه المشروع الغربي لإبادة الشخصية العربية المسلمة، إنه إنسان جديد ومن نوع آخر سلاحه الكلمة والمادة، إنه المشروع الغربي التدميري ضد الحضارة العربية، الذي أراد أن يجعل العالم بيد قوة عسكرية واحدة في العالم تديره وتتحكم في كل أفرادها، وبالتالي الترويج للدعوة إلى ترسيخ: «ميكانيزم الانسلاخ عن الشخصية العربية،

والانفصال... وبالتالي تبدو لنا كظاهرة مخصصة للتشيع بروح الغرب"¹³ إنه مشروع العولمة ودحض الشخصية العربية وجعلها تابعة للأوربي بشكل حتمي ودون تقبل أية ردة فعل، ولعل هذا ما تطرحه الرواية من خلال مشروع الزواج المنتظر بين "كريستين آلسن" و "إدريس" كعلامة فارقة يدعو الروائي من خلالها إلى تبني الفكر العربي للثقافة والحضارة الغربية دون سابق إنذار حيث تدعو كريستين (أوربا) إدريس (العرب) إلى الزواج بقصد الإغراء المعنوي والروحي والمادي من خلال الرسالة التي أرسلتها كريستين لإدريس: «تعال لتزوج في أمستردام (...). منذ أن خرج

أوربا وثنائية الإغراء والإقصاء في رواية "البعيدون" لبهاء الطود _____ أ. فريدة دريدي

العرب من غرناطة، وكلانا ينتظر الآخر، هكذا لم يكن لقاءنا صدفة، بل كان مرسوم ومخطط له في الغيب، وكان على العالم أن يتقدم ويصغر حتى نلتقي، ويوم نتزوج لن تعود الدنيا في حاجة إلى مواصلات وبريد ومشقة تعلم اللغات»¹⁴.

وهنا يشرح الروائي تاريخ العلاقات بين الحضارتين من خلال استحضر الأندلس وخروج العرب منها، لتصبح أوربية الانتفاء وهذا ما يطمح إليه اليوم الإنسان الأوربي وهو إعادة انتفاء العرب إلى الحضارة الأوربية، ليصبح العالم رقعة جغرافية واحدة ومحددة تتوحد فيه الثقافات وتتساوى وتتجاوز فيه اللغات، ليصبح العالم ذو وجهة واحدة، إنها فكرة العولمة والليبرالية الجديدة، والدعوة إلى حوار الثقافات والاعتراف بهوية كل ثقافة من أجل إرساء القيم الانسانية وقيم التسامح والحوار ولتحقيق هذا يجب مراعاة أخلاقيات الحوار الحضاري التي يجب: «توفرها ومراعاتها في جميع المبادرات الرامية إلى إنعاشه وتفعيله وجعله مثمرا، فلكي يرسى على أسس سليمة، ينبغي أن يقوم على مبادئ أساسية لعل أهمها: التسامح والاعتراف بحق الاختلاف الثقافي وممارسة النقد والنقد الذاتي»¹⁵.

لم يخف إدريس تعلقه بالحضارة الغربية ومغرياتها المادية فتمحورت معظم مذكراته حول علاقته بالحضارة الأوربية، فيسرد الراوي انطباعه عن الحضارة الأوربية، وتغير نظرتة من خلال التحول الحاصل على مستوى شخصيته التي ظلت متمسكة بإدريس ومذكراته كمشروع جديد يوحي بالتغيير الجدري لحياة كل من يقرأها، وكأنها دعوة منه إلى تبني ثقافة الآخر، وهي بمثابة لوحة إسهارية تغري كل من يطلع عليها بعالم إدريس المفتعل حيث يقول الراوي: «كانت عادتي حين أرحل عن بلد ما، أن أعود بذهني لاستحضار ما شاهدته من معالم، وما أثار انتباهي من عادات أهل ذلك البلد، وقد أخطط لما أنا مقبل عليه في بلدي من أشغال والتزامات، لكنني هذه المرة ألغيت نفسي لا يشغلني سوى مذكرات إدريس المختفية بداخل حقيقتي وكأنها قبلة مهيأة للانفجار في أي وقت، ربما كان شرط إدريس بأن لا أقرأها إلا بعد أسبوعين من وداعه... هكذا أمضيت أسبوعين كاملين أحصي الأيام وأترقب اليوم الذي افتض فيه ذلك الغلاف لأعناق عالم إدريس وأجوائه الإسبانية التي كنت ذات يوم جزء منها»¹⁶.

ولعل مل قاله الراوي عن إدريس إنما يدل على تعلق الأنا العربي بالحضارة الأوربية تعلقا يبلغ حد التهاهي، فكان إدريس صورة للإنسان العربي الضائع بين هويات مختلفة، إنه مشروع إنسان جديد مضطرب، بل هو صورة عن الإنسان العربي الذي ظل متمسكا بالحضارة الأوربية رغم تباعد واختلاف الأفكار والمرجعيات الثقافية والعقائدية بين الحضارات، كما يعتبر إدريس نموذجا

عن الفرد العربي المغترب الذي انفصل عن وطنه ليتعلق بفضاء آخر متبنيا هوية جديدة فظل متمسكا بها رغم انفصاله الجغرافي عنها لفترة زمنية محددة .

احتلت أوروبا بجغرافيتها وفضائها وما يسودها من عادات وتقاليد وقيم... الخ موقعا هاما في الرواية المغاربية على وجه خاص، فنجد الروائي "عمارة لخص" التي حملت معظم أعماله الإبداعية زحما فكريا وثقافيا، مشحونا بقوة ذاتية إبداعية جعلت من الآخر بؤرة أعماله فلم تنأ رواياته عن تصوير واقع وحياة الإنسان الأوربي بهمومها وآلامها وآمالها، وقد كشف الروائي عمارة لخص من خلال تجربته الإبداعية عن ثقافة الآخر بكل سلبياتها وإيجابياتها فكانت روما داخل نصه الإبداعي نافذة مهمة يطل من خلالها القارئ على العالم الأوربي بكل تفاصيله وحياته اليومية كونه عاش في روما لوقت مكنه من التوغل في خفايا وخبايا الشخصية الأوربية، كما توحى الرواية بتعلقه النفسي والعاطفي حيث يقول في روايته: "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك": «روما المدينة الخالدة، روما الجميلة، روما الحب، أنا آسف، أنا لا أرى روما بعين السائح الذي يأتي إليها أسبوعا أو أسبوعين يطوف على ساحة نافونا وساحة دي سبانيا وفونتا دي تريفى»¹⁷

يطرح الروائي درجة تعلقه بالحضارة الرومانية وبكل صدق يحاول أن يجعل من روما مركزا مهما ومكانة رفيعة، وهذا الرأي لا يصدر عن مجرد سائح زارها لفترة وجيزة فانبه بها، وهذا ما يترأى لأي زائر في الوهلة الأولى، بل هي شهادة من فرد أجنبي عاش في روما وعاش أهلها فعرف تفاصيل الحياة داخل هذا المجتمع بكل سلبياته وإيجابياته، وهذا ما استخلصه الراوي نتيجة احتكاكه بهذا الآخر، الذي يعيش داخل مجتمع بلغ درجة قصوى من الرقي والحضارة بكل معانيها الراقية، فكانت روما عنوانا للجمال ومكنا للحب وكل المعاني الإنسانية الراقية التي تهدف إلى الحوار والتسامح مع الآخر، فهي مصدر إلهام الكاتب بكل ما تقدمه من إغراء بالانتساب إليها.

ويبقى التعلق بالفضاء الأوربي عنوانا أساسيا في الرواية المغاربية، فكانت ولا زالت أوروبا حلما كبيرا بالنسبة لكل فرد عربي، فنجد الكثير من الروايات ترصد ملامح جغرافية أوروبا بكل دقة وتعلق كبير بفضاء غريب عن ثقافتنا إلا أنه أصبح عند الأكثر منا جزء لا يتجزأ من هويتنا التي أصبحت مشوبة بنوع من المغايرة والاختلاف لدخول أفكار وقيم دخيلة عن هويتنا العربية المسلمة، ولعل هذه القيم الدخيلة كانت نتيجة احتكاكنا بالآخر، ومحاولة تبني ثقافته دون مراعاة ثقافتنا الأصلية فأصبحنا منسلخين عن هويتنا، فنجد إدريس في رواية البعيدون يصف شوارع مدريد بكل تفاصيلها وما تركته من تأثير كبير على نفسيته، فكان دائما الحنين بشدة إليها فيصف يومياته بالتركيز

على وصف أكثر الأماكن التي يرتادها: «في كافيتيريا "مانيل" بساحة "لييدو" كانت "بيلا" بانتظاري، هذا المقهى هو الآخر صار جزء من حياتي في مدريد يتوسط مسافة الطريق بين سكني في شارع "فيرناندو الكاثوليكي ومنزل "بيلا" في شارع الكنيسة»¹⁸

ومن خلال تعداد الأماكن التي كان يرتادها في إسبانيا وهولندا أراد الروائي أن يعرفنا بجغرافية أوروبا، فصور لندن بكل معالمه الجميلة الساحرة والبارزة من خلال ما تطرحه من أحلام وآمال للمهاجر فيصور تطور وعراقة العمران الذي يوحى بالعراقة والتطور والرقى، والحضارة الضاربة في أعماق التاريخ فقول: «غسلنا أيدينا ووجوهنا في إحدى نافورات ميدان "ترافالكار" فانتعشنا من عناء الملهى وسرنا إلى أن توقفنا في "ستافنتشيري آل فينيو" الساطع الأنوار والألوان (...). تحدث أنجل باندهاش عن طابع العبارة "المحافظ عليه والمميز للعصر الفكتوري، وصار حقها باستعذاب الأضواء المنتشرة»¹⁹

وبالمقابل نجد الروائي يأخذنا في رحلة أخرى هذه المرة كانت تعكس الوجه الآخر للشوارع اللندنية، وهنا كسر حاجز الصمت الذي ظل نخيبا على معظم الروايات العربية والمغربية على وجه الخصوص أو أنها تصور أوروبا إلا من خلال وصفها الإيجابي وانهارها التام ولكن هذه المرة أبقى "بهاء الطود" إلا أن يخترق القاعدة، ويصور البعد المأساوي لشوارع أوروبا الغارقة في الفقر والفراغ الروحي والتشتت الفكري والعاطفي، والغارقة في الجهل، البعيدة عن كل أساليب التحضر والتي أصبحت تمجد الشهوات وتسعى إلى تليتها ولو على حساب حقوق الآخرين، وانتهاك حدود الإنسانية، وهذا ما يعود بها إلى قرون خلت وواقع وصفات الإنسان الأول المهمجي، وهنا نستطيع القول أن الكاتب أراد أن يكسر قيود النمطية ويطلعنا على ما وراء الستار ليكشف الموقف المضاد لأوروبا الحلم والشبقية إلى أوروبا الواقع المرير والصورة الحقيقية التي تبسط أمامنا أخلاق المجتمع الأوربي وتوجهاته بكل ما تحمله من تناقضات، وما يحتوي عليه الشارع الأوربي من أخلاق فاسدة توحى بحيوانية الإنسان الأوربي من خلا تصويره لإحدى أحياء لندن قائلا: «حي قديم كأنه انبعث من بضعة قرون ن ولولا أنوار الساطعة وخليط الموسيقى المتسربة من الملاهي والحانات، وقد امتزجت بقهقهات السكارى والبحارة ولغو السائحات لكنت أجزم بأننا انتقلنا إلى أحد العصور الإنجليزية الغابرة»²⁰

ويمكن القول أنه رغم ما قدمته الرواية المغربية بصفة عامة من وصف لمظاهر الحضارة الأوربية بكل ما تحمله من أفكار وصور تنم عن انبهار الأنا الواعية بالآخر الذي ظل مركز اهتمام، رغم سلبات ومساوئ هذا الآخر واختراقه في الكثير من الأحيان لأسمى معاني الإنسانية وأبرزها

اختراق حقوق الآخر، وعدم تقبله وسيادة الأناية وحب التملك والسيطرة .

بلغت درجة التعلق بالآخر حد الانسلاخ والتهاهي، فرغم تمسك الأنا العربي بتعاليم دينها إلا أنها ظلت مشدودة بالآخر المسيحي، ومتعلقة بكل ما يحيط به من أفكار ورؤى قد تبتعد عن الإسلام كجزء من هويته، وهذا بدعوى المعاصرة وتحقيق التطور والتقدم على جميع الأصعدة وهذا ما تناولته الكثير من النصوص الإبداعية ولكن المعاصرة لا تتم إلا بالوسطية لذلك فلا بد من الحفاظ على جوهر الثقافة والحضارة العربية مقابل الانفتاح على إنجازات الآخر: «المعاصرة بالنسبة إلى إنسان الدول النامية ليس معناها الانسلاخ عن جسد بلاده، والانسحاق وراء المدنية الغربية، ولا معناها الخجل من ماضيه وحاضره وتحقيق نجاحات في دول الغرب، وإنما معناها الإبقاء على جوهر الحضارة العربية»²¹ إلا أن الأنا العربي لازالت تضع الآخر موضوع اهتمام أكبر يجعل من هذا الآخر أسطورة كبرى يقتدى بها في جميع المواقف، لما تروج له هذه الحضارة من دعوى حقوق الانسان وإرساء الديمقراطية، إلا أنها في الواقع تعمل عكس ذلك وما هذه المبادئ سوى ادعاءات كاذبة لحفظ مكانة ومصالح الآخر الغربي، ولعل هذا ما أثبتته التاريخ الانساني من حروب ودمار كان الفاعل الأوربي يبتدع الأسباب ويلفق مسوغات لتنفيذ تدميره الحضارات الإنسانية المختلفة بدعوى الحماية وإخراج الشعوب من تخلفها إلا أن: «الغربيون منافقون، يتحدثون عن الديمقراطية للدفاع عن مصالحهم فقط، لقد ساندو طويلا أسوأ الأنظمة الديمقراطية للدفاع عن مصالحهم»²²

انطلاقاً مما قدمناه من وصف الرواية لمظاهر الحضارة الأوربية، نستطيع القول أن رواية البعيدون حاولت إقصاء واقع هذه الحضارات وحقيقتها التي ظلت تدور حول الشخصية الأوربية وعلاقتها بمن حولها، فلم تصور هذه الروايات أوربا إلا من خلال رؤية تسودها مشاعر الانبهار بهذه الحضارات ودرجة الإعجاب الذي بلغ أشده ليتبنى الإنسان العربي هوية غير هويته من خلال الكثير من المواقف التي صورتها هذه الروايات، وبالمقابل نجد مقابل النظرة الانبهارية موقف مضاد يسعى إلى محاولة إقصاء الآخر الأوربي وجعله مصدراً للرهبنة والقوة الفاعلة في تدني الأنا وهذا ما يعرف بالنظرة الاستعمارية التي ظلت تنهم الاستعمار وتلومه بسبب مخلفاته في القارة الإفريقية من عنصرية وبث التفرقة بين أبناء الأمة الواحدة أو الوطن الواحد .

اتضحت ملامح الحضارة الأوربية في الرواية المغاربية من خلال تيمات بارزة أولها حضور للفضاء الجغرافي الواسع للكثير من الفضاءات الأوربية وتعدادها بألفاظ وملاحمها عن طريق

الوصف التسجيلي والواقعي لها، فتعددت المرافق والشوارع بملفوظاتها بالخط العربي وهناك من يكتب مقابلها باللغة الفرنسية، كما فعل عمر بن قينة في معظم الأحيان، وهذا لتوسيع مدارك القارئ وإعطاء النص الروائي بعدا فنيا مشحونا بأفكار وبنيات فنية غير متوقعة، وذلك لإكساب النص أبعادا مختلفة .

كما ارتبط وصف مظاهر الحضارة الأوربية بأبرز بنيات النص الروائي وهي توظيف الشخصية الأوربية بملفوظها اللساني الذي يحيل على مرجعيات أجنبية إضافة إلى السلوكات التي تحيل هي الأخرى على المرجعية الأوربية المسيحية . إضافة إلى ذلك استعمال ألفاظ أجنبية بلغة الآخر كما ركزت هذه الروايات على وصف الجانب الثقافي من عادات وقيم المجتمع الأوربي من خلال التعليق على شخصيات الرواية أو من خلال وصف درجة التعلق بين الإنسان العربي والحضارة الأوربية، فكانت الذات العربية في الكثير من المواضيع تابعة للآخر إذ لا: «يمكن أن تنتزع شرعيتها المعرفية إلا بواسطة إعادة إنتاجها بمنظور الآخر، بل لا سبيل إلى رؤية الذات إلا بمنظور الآخر، وصار المعيار الغربي بمعطياته المنهجية هو الذي يحدد موقع الذات ودرجة الأهمية، وهي صفة تلازم التأثير السلبي ولا تليق بالثقافة الإيجابية»²³ وهكذا كانت الرواية المغاربية رصيذا مهما يشرح الواقع الأوربي بكل تمفصلاته انطلاقا من ذات عايشة واقعا أليها مثقلا بالمعاصي وملبثا بالمتغيرات التي جعلته يحيا في وطن غير وطنه، ورغم كل تلك الظروف بقي متمسكا بذلك الوطن في كيانه الداخلي، ومتشبثا بواقعه المعيش كبديل عن معاناته داخل وطنه، وبالرغم مما عبرت عنه الرواية من قضايا تكاد تنفصل عن الذات الروائية الساردة بمختلف مرجعياتها وقناعاتها، إلا أنها بقيت متمسكة بمبادئها الشخصية التي تكشف عن علاقة النص السردى ومكوناته بصاحب النص، وبالتالي فلم يعبر الروائي إلا عن قناعاته ومواقفه الشخصية ليثبت ذاتيته داخل النص الروائي، ولذلك فقد ظهرت أو تجلت ذاتيته: «بصورة أو بأخرى في الكتابة السردية، وهي ما يسمى بالإبداع الواعي، وهي مرحلة من المراحل التي يجد فيها الروائي نفسه حائرا بين ما عاشه (...). وبين الشخصيات التي يحركها على الورق (...). كل ذلك يجعله مهيا لاستقبال وتوصيل أدق الأحاسيس وأكبر الأحداث»²⁴.

فلم يعبر الروائي عن موقفه من الحضارة الأوربية إلا من خلال علاقته بواقع النص السردى، أي أن ما جاء في الرواية من أفكار ورؤى وشخصيات لا تعبر سوى عن جانب من حياة الروائي الذي ارتبط بمرحلة معينة من حياته لذلك فالروائي: «يبنى أشخاصه (...). من عناصر مأخوذة من حياته الخاصة، وأن أبطاله ما هم إلا أقنعة يروي من ورائها قصته ويحلم من خلالها بنفسه، وأن

القارئ لا يقف موقفا سلبيا محضا، بل يعيد من جديد بناء رؤيا أو مغامرة ابتداء من العلاقات المجمععة على الصفحة، مستعينا هو أيضا بالمواد التي هي في متناول يده، أي ذاكرته²⁵، تلك الظروف الشخصية التي كان فيها أشد قربا من الحضارة الأوربية، عايش أبناءها وتجول في معظم أزقتها وخبر كل مكنوناتها، ليعطي للقارئ صورة مثلى عن حضارة لظالما حلم بها فكان أصدق موثق عن أخبارها، ولذلك كانت الرواية العربية بمثابة سجل سياسي واقتصادي وثقافي لتاريخ الحضارة الأوربية بكل ما تحمله من رؤى وأبعاد، شكلت بطاقة تعريف لهذه الحضارة من وجهة نظر إفريقية عربية .

ظلت علاقة الشرق والغرب علاقة جدلية تكرر ثنائيات ضدية مختلفة تجعل من الشرق صورة ومعيارا للتخلف العلمي والتكنولوجي... الخ، أما الغرب فيمثل صورة للتقدم والتطور والازدهار على مستوى جميع الأصعدة . وانطلاقا من وصف هذه العلاقة الجدلية بين الشرق والغرب، الأنا والآخر، التي كانت ولا زالت موضوعا بارزا وإشكالية رئيسية تناولتها الرواية العربية والعالمية عموما، والرواية المغاربية خصوصا من خلال طرح أشكال هذه العلاقة وملابسها التاريخية وأبعادها المختلفة فتباينت المواقف وتعددت وذلك لمحاولة: «فهم واستيعاب عقلي ووجداني عميق للغرب وعالمهم الذي صار قريبا ولكن دون التملص من الانتماء إلى الشرق بإيجابياته وسلبياته، بل عبر فهم ضمني للصراع الحضاري بين الشرق والغرب في مرحلة تشهد بلا شك تفوقا حضاريا للأخير، الأمر الذي ربما كان وراء تباين مواقف أبطال هذه الروايات، بل أحيانا تباين موقف البطل الواحد وتذبذبا من الغرب والإنسان الغربي»²⁶، ولم تنأ الرواية المغاربية عن هذا التوجه حيث صورت أوروبا (الغرب) مصدرا للقوة والهيمنة ومبعثا للإعجاب وعنوانا للسيطرة، فلم تكن أوروبا في يوم ما في نظر أي مبدع مصدرا للتخلف كون هذا المصطلح لا يتماشى مع طبيعة وماهية الحضارة الأوربية بكل تفاصيلها، فكان موضوع التفسخ الأخلاقي في الحضارة الأوربية عنوانا للتححر وموضوعا للاستقلالية الذاتية، وصورة للتطور والانفتاح، ولعل أبرز الروائيين المغاربة الذين بالغوا إلى حد كبير في وصف أوروبا وجعلها عنوانا للجمال والتحرر ووصفوها بالحلم الجميل الذي يتطلع إليه كل مهاجر أو سائح، نجد الروائي عمر بن قينة في روايته "مأوى جان دو لان" يصف شارع جان دو لان بتفاصيله المهمة وسجن سان جاك، وما يتوفر عليه هذا الشارع من مرافق وتجهيزات بكل إعجاب وحب وتأثر بالغ الأهمية، وكأنها كلمات تصدر عن مواطن أصلي، ومتعلق أشد تعلق بوطنه .

ركزت رواية البعيدون على تصوير جدلية الواقع القائم على رصد ملامح تفوق الحضارة

أوروبا وثنائية الإغراء والإقصاء في رواية "البعيدون" لبهاء الطود _____ أ. فريدة دريدي

الأوربية، ووصف درجة تعلق الراوي بمغرباتها فكانت رمزا للحضارة والتفوق، وكأنه أراد أن يقترح أسباب تطور الحضارة الأوربية وتختلف الحضارة العربية، وكان الاستعمار الأوربي سببا رئيسيا في تخلفها إضافة إلى عوامل ذاتية، جعلت من الفرد العربي بسليباته قابلا للاستعمار، فلا سبيل: «الحضارة أمام مجتمع تغمر أفرادها القابلية للاستعمار، أو خاضعا للدوائر الاستعمارية، فالحضارة من نصيب مجتمع يدرك أفراده معنى وجودهم، ويتحررون من ربة الوثن الخرافي والوثن السياسي والوثن الاستعماري، وتكون حركة بناء تدخل التاريخ لتستقر فيه»²⁷. ولهذا فالأخذ بأسباب التطور وبناء الحضارة له معايير وآليات مختلفة، ووجب أن تتوفر في كلا مجتمع أراد أن يبلغ شأوا من التطور والانفتاح على الآخر بأساليب ومواقف متفق عليها مسبقا لإلغاء فكرة الصراع القائم على العدوانية بين الحضارات، بل بث روح المصالحة والاعتراف بالآخر وبمقوماته الإيجابية والأخذ بأسباب التفوق الحضاري.

- الحواشي والإحالات

- ¹ * روائي مغربي من مواليد مدينة القصر الكبير (1946) له عن دار الهلال المصرية سنة 1990 رواية البعيدون بأربع طبعات، كما ترجمت إلى الإسبانية عام 2014، وله رواية أبو حيان في طنجة سنة 2010، وله قيد الطبع سيرة ذاتية وجزء ثاني من البعيدون .
- ^{1/} موسم الهجرة إلى الشمال: الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة، بيروت، ط3، 1981 ص ص 12،13 .
- ^{2/} عبد الرزاق الداوي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات (حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة)، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت، ط2003، ص1، ص107 .
- ^{3/} المرجع نفسه: ص108 .
- ^{4/} ليليان غصن سويدان: قراءات ثلاث لرواية "الغريب" لكامو، مجلة الآداب، ع1_1990، ص3، ص35 .
- ^{5/} عبد السلام قلمون، الرواية والتاريخ، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ليبيا، ط2010، ص1، ص102 .
- / محمد مصطفى القباح: أخلاقيات الحوار مع الآخر المختلف في الفكر العربي الإسلامي، مجلة المسار، ع58، تونس،⁶ أوت 2001، ص12 .
- ^{7/} روجيه غارودي: الإسلام، ترجمة: وجيه أسعد، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1996، ص44 .
- ⁸ / Aron Paul , Denis saint - jacques, Alain Viala , le Dictionnaire du litteraire , puf 1er Ed , sep 2004 ,p137
- ^{9/} بهاء الطود : البعيدون، ص 29 .
- ¹⁰ / أحمد سعيد محمدي: الطيب صالح عبقرى الرواية العربية، دار العودة، لبنان، ط1976، ص1، ص121 .
- ¹¹ / بهاء الطود : البعيدون ص 31 .
- ¹² / عبد الكبير الخطيبي: في الكتابة والتجربة، تر محمد برادة، منشورات الجمل لبنان، ط2009، ص94 .
- ¹³ / البعيدون : ص 111 .

- 14 / عبد الرزاق الداوي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، ص. 95.
- 15 / البعيدون : ص ص 32-33 .
- 16 / عمارة لخص : كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص 84 .
- 17 / البعيدون : ص 51 .
- 18 / البعيدون : ص 89 .
- 19 / البعيدون : ص 87 .
- 20 / البعيدون: ص38.
- 21 / أحمد سعيد محمدي: الطيب صالح عبقرى الرواية العربية، ص 121.
- 22 / عمارة لخص: القاهرة الصغيرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص44.
- 23 / عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010، ص91.
- 24 / شوقي بدر يوسف: الرواية والروائيون (دراسات في الرواية المصرية) مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، الاسكندرية، ط2006، ص1، 10.
- 25 / ميشال بوتو: بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، لبنان، ط3، 1986، ص64.
- 26 / نجم عبد الله كاظم: الرواية العربية المعاصرة والآخر، دراسات أدبية مقارنة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، ص63.
- 27 / جيلالي أبو بكر: البناء الحضاري عند مالك بن نبي، دار المعرفة، الجزائر، دط، 2010، ص127.



Europe and dualism temptation and exclusion in the novel " El Baidoun " of Baha Ettod

By: Farida Dridi

Faculty of Arts, Humanities and Social Sciences-
University of Badji Mokhtar- Annaba



Abstract:

This literary study to deal with the problem of the clash of civilizations in the novel "El Baidoun" Moroccan novelist " Baha Ettod", linking the theme of conflict to the dialectic of the ego and the Other, as antithetical binary explaining the reality of the relationship trouble between the European and the Arab and especially that of Africa, starting with the treatment of the immigration issue which reflects the nature of the conflict. This study also aims to clarify the possibility of the transformation of cultural conflict in the novel into a cultural dialogue based on exchange and interaction, and calls for tolerance and reconciliation between self and other.

Key words: clash of civilizations, the me , the other , the european , African, immigration , temptation , exclusion.



المثاقفة والحضور الأسطوري في المسرح العربي أسطورة أوديب في مسرح توفيق الحكيم من الاقتباس إلى الابتكار والأصالة

بقلم

علاوة قرميش (*)



ملخص

يعدّ المسرح من أشدّ الفنون التصاقاً بحياة الأمم والشعوب، والأقدر على التعبير عن شؤون حياتها وثقافتها. والحديث عن المسرح العربي يجر صاحبه إلى الحديث عن إشكالية ثقافت المسرح العربي مع المسرح العالمي، فمن المسلم به أنّ الثقافة ليست نسيجاً واحداً، وثقافات الشعوب لا تستقر على حال ولا تثبت على وضع، بل تشهد تحولات فعلية جراء التفاعل والتلاقح والتأثير والتأثير بين المجتمعات والأمم. وهذا التباين في الثقافات يجعل كل أمة ترغب بشكل أو آخر في استثمار ما لدى الآخر من عطاء وإنتاج ثقافي. يصطلح على هذا النوع من التواصل بين الثقافات بـ "المثاقفة" (acculturation). ولأنّ المسرح فعل ثقافي حضاري، يتجلى من خلاله التفاعل الثقافي بين الشعوب، فإنّ مسألة معالجة المثاقفة في المسرح العربي يفتح الباب على مصراعية لطرح مجموعة من الإشكالات الجوهرية أهمها: ما معنى المثاقفة؟ ما مدى تأثير توفيق الحكيم بالمسرح اليوناني؟ وهل أدى توظيف الأسطورة بحمولتها الميثولوجية والخرافية غايتها في بث الوعي في الذات العربية؟ أم أنه عمل على تهذيبها وتأصيلها وصبغها بصبغة عربية خالصة وتفعيلها والتأسيس لوعي معرفي جديد؟

الكلمات المفتاحية: المثاقفة، المسرح، الأسطورة، التأثير، الاقتباس، الابتكار، الأصالة.

المقدمة

عرفت الإنسانية عبر تاريخها الطويل نماذج عديدة للمثاقفة، التي أسهمت في إشاعة الفكر الإنساني، بإثراء تجاربها الحضارية، تأثراً وتأثيراً، نذكر على صعيد الأجناس الأدبية المسرح عموماً

(*) باحث في مرحلة الدكتوراه بقسم الآداب واللغة العربية، كلية الآداب واللغات، ومخبر تحليل الخطاب والترجمة - جامعة خنشلة. farid196715@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2017/02/03 تاريخ القبول: 2018/07/07

والمسرح العربي خصوصاً، الذي ولد بحلول عام 1847م. يوم أن أخرج مارون النقاش المسرحية العربية الأولى "البخيل"، مقتنياً أثر مولير في عمله العالمي، وكان عمله هذا انبثاقاً وإشعاعاً للثقافة العربية، حاكي فيها الظواهر الفنيّة، كما حاكي غيره من المثقفين العرب من بعده العديد من الأعمال، متأثرين بالمسرح الأوروبي شكلاً ومضموناً، ونقلوه إلى بلادهم العربية وفي خلدتهم أن هذا الفن الذي ينقلونه إلى بلادهم العربية يصلح أن يكون باعثاً إلى المدنيّة بمفهومها الأوروبي، كما يمكن استغلاله للإصلاح والتثقيف.

أولاً: الثقافة مفاهيم نظرية:

1- الثقافة لغة :

أ- في اللغة العربية:

جاء في لسان العرب لابن منظور، مادة (تَقَفَ): "والتَّقَفُ مصدر التَّقَافَةِ، وفَعْلُهُ تَقَفَ إِذَا كَرِمَ، وَتَقَفْتُ الشَّيْءَ وَهُوَ سُرْعَةً تَعَلَّمَهُ وَقَلَّبَ تَقَفٌ أَي سَرِيعُ التَّعَلُّمِ وَالتَّفَهُمِ". والتَّفَهُمُ¹.
أما في القاموس المحيط للفيروز آبادي، فقد وردت مادة (تَقَفَ تَقْفًا وَتَقْفًا وَتَقَافَةً) : صار حاذقاً خَفِيفًا فَطِنًا، فهو تَقَفٌ. وامرأة تَقَافٌ، كسحابٍ: فَطِنَةٌ وَتَقْفَةٌ تَتَّقِيماً: سِوَاهُ، وَتَقَافَةٌ فَتَقْفَةٌ، كَنَصْرَةٍ: غَالِبَةٌ فَغَلَبَهُ فِي الْحِدْقِ"².

2- الثقافة في الاصطلاح:

يعبر مفهوم الثقافة عن الخصائص الحضارية والفكرية التي تتميز بها أمة ما، كما يعبر عن ميراث اجتماعي لمنجزات البشرية، الذي لا يستقر على حال؛ ولا يثبت على وضع. تختلف طبيعة الثقافة وخصائصها من مجتمع إلى آخر، نتاج تعدد العادات والتقاليد والمعتقدات وطرق العيش، وطرق التفكير واختلاف الذهنيات، ومن ثمة أخذت تعريفات عديدة ومتعددة، وكل مفهوم لهذا المصطلح يخضع لمنطلقات هذا الاختلاف. لذلك الوقوف على مفهوم "الثقافة" ليس بالأمر الهين، حتى أن العالم البريطاني ويليامز رايمون (williams raymond) قال عنها: "لا أعرف كم تمتيت لو أنني لم أسمع بهذه الكلمة اللعينة"³.

مما لا ريب فيه أن سنة 1871 تعد محطة فارقة في تاريخ مفهوم الثقافة مع الأنتروبولوجي إدوارد تايلور (Edward Tylor) في كتابه الشهير "الثقافة البدائية" primitive cultur " أين أعطاها تعريفاً على أنّها "ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي اكتسبها الإنسان من مجتمعه باعتباره عضواً فيه"⁴.
لقد استطاع هذا التعريف أن يشمل كل مظاهر الثقافة، حتى أصبح مرجعاً لكل المختصين في

العلوم الاجتماعية والإنسانية. وما يمكننا أن نستنتج منه أن الثقافة يمكن اكتسابها من المجتمع، بحكم أن الإنسان يعيش في وسطه، كما نستنتج أن الثقافة لا تنحصر في الجانب المادي فقط، بل في الجانب المعنوي كذلك، كالأفكار والأخلاق ونتيجة ذلك يحصل التفاعل في المحيط الاجتماعي بين الجمع بين حاجيات الإنسان البيولوجية كالطعام والشراب وحفظ النوع وبين رؤيته الإيديولوجية والاعتقادية والفلسفية للحياة، مشكلا بذلك بيئة ثقافية تحقق له الاستمرارية.

إن هذه المقاربة الأنثروبولوجية لمفهوم (الثقافة) التي جاء بها إدوارد تايلور " تركزت على ظاهرة الثقافة والتي شغلت العديد من الأنثروبولوجيين، ومهدت أفكارهم إلى نشوء الإيثولوجيا الثقافية، التي تفسر التباين بين الثقافات في إطار التنوع، كذلك فتحت الطريق نحو الأنثروبولوجية الرمزية مع كليفورد غيرتز الذي يقول إنه بدلا من الاهتمام بما يقوله الأفراد عن ثقافتهم، يجب الاهتمام بالمعنى أو الرمز المصاحبين للممارسات الثقافية، لأنها منفصلة عن القواعد والعواطف والمعتقدات التي يتناقض بعضها مع بعض في كثير من الأحيان"⁵.

3- الثقافة النشأة والمصطلح

الحضارة إرث إنساني، ومنجزات البشرية ملك مشاع، لا يقتصر على طرف دون آخر، ولأنّ **الثقافة** (l'acculturation) تحصل نتاج التغيير والتطوير الحاصل في شتى مناحي الحياة، جراء التفاعل والتلاقح والتأثر والتأثير بين المجتمعات والأمم. فالتباين في الثقافات يجعل كل أمة ترغب بشكل أو آخر في استعمار ما لدى الآخر من عطاء وإنتاج ثقافي. من هنا تأخذ الثقافة الحضور الطوعي، والتبادل الطبيعي، إنها مشترك بين مختلفين " لأنّ **الثقافة** لا تتحقق إذا لم يتوفر طرف آخر تتفاعل معه أخذا وعطاءً، فهي " تنتج عن احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمي إلى ثقافات مختلفة"⁶.

يرجع ابتداء مصطلح " **الثقافة** " في الأصل، كما أشارت إليها الموسوعة العالمية إلى الأنثروبولوجيين الأمريكيين في حدود 1880، يقابلها في اللغة الإنجليزية مصطلح التبادل الثقافي (cultural exchange)، في حين آثر الإسبان مصطلح التحول الثقافي (transculturation)، وفضل الفرنسيون مفهوم تداخل الحضارات (Interpénétration descivilisations)، إلا أنّ مصطلح الثقافة أصبح أكثر تداولاً وانتشاراً⁷.

مع بداية القرن العشرين، وإزاء الكم الهائل الذي تم جمعه من المعطيات المعقدة، التي تتسم بها الظواهر الثقافية، ينتقل الفكر الأنثروبولوجي، من البحوث التاريخية والتطورية إلى البحوث الميدانية، حيث أنشأ مجلس الولايات المتحدة للبحث في العلوم الاجتماعية، سنة 1936 لجنة مكلفة بتنظيم البحث في ظواهر الثقافة. بدأت اللجنة المؤلفة من ملفيل هرسكوفيتس (Melville

ورالف ليتون (Ralph Linton) وروبرت ريدفيلد (Robert Redfield) في وضع مذكرتها لدراسة الثقافة (Mémorandum pour L'étude de l'acculturation) الشهيرة لسنة 1936 بوضع توضيح دلالي فاكتمسب التعريف الذي وضعته نفوذا:

إنَّ الثقافة هو مجموع الظواهر الناتجة من تماس موصول ومباشر بين مجموعات أفراد ذوي ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغيرات في النماذج (patterns) الثقافية الأولى الخاصة بإحدى المجموعتين أو كليهما.

بحسب المذكرة، يجب التمييز بين الثقافة و(التغير الثقافي)، وهو التعبير المستعمل لدى علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين خاصة.

مثلت هذه المذكرة التي أعلنتها هذه اللجنة خطوة حاسمة في وضع الخطوات والآليات النظرية التي يتكئ عليها الثقافة، وتحديد أنواعه وكيفية حدوثه. مبنية في الأخير آثار الثقافة الممكنة، من ذلك ردات الفعل السلبية التي تنتج عن مقاومة الثقافة والذي يصطلح عليه (الثقافة المضاد)، وهو عادة ما يكون ردة فعل على المجموعة المهيمنة⁸.

تعرف الثقافة على أنها ظاهرة تؤثر الثقافات البشرية بعضها ببعض، "وذلك بفعل اتصال واقع في ما بينها أيًا تكن طبيعته أو مدته. كما يشير إلى العمليات والآليات التي بمفعولها تتأثر ثقافة جماعة بشرية معينة وتكيف جزئيا أو كلياً، مع مكونات جماعة بشرية أخرى هي في حالة اتصال بها. إنَّ الثقافة هي بمنزلة رد فعل كيان ثقافي معين تجاه تأثيرات وضغوط ثقافية تأتيه من خارجه وتُمارس عليه مباشرة أو عن طريق غير مباشر، علانية أو بكيفية خفية تدريجية. إنها طريقة التفاعل والتكيف مع ثقافات الآخرين المغايرة، إما إراديا وإما اضطراريا، إما عن وعي وقصد وإما بكيفية تلقائية لا شعورية"⁹.

إنَّ أول ما يستشف من هذا التعريف، ولتحقق الثقافة لابد من التواصل الثقافي بين الأمم، ومن ثمة يحدث التلاقح والتفاعل، والتأثير والتأثر، وفي هذه الحالة تصبح الثقافة رافدا هاما، تسعى كل أمة أو مجموعة الاستفادة منها بقدر ما تستطيع لتنمية قدراتها وتحقيق رقيها وفتح الآفاق العريضة أمام مستقبلها. في ظل تفاعل طوعي، تقوم على مبدأ الاحترام، وعدم إقصاء الآخر، وحقه في الاختلاف، بغرض تبادل المنافع، من علوم ومعارف وخبرات إنسانية، وبذلك تتأسس الثقة وتتوفر الرغبة لتحقيق هذا التفاعل لضمان التقدم والازدهار.

وفي معجم لاروس الفرنسي، فقد ورد تعريف الثقافة l'acculturation على أنها: "تغيير في الأنماط الثقافية الأصلية لمجموعتين أو أكثر من الأفراد، أو مجموعتين وأكثر من الإثنيات المتمايزة،

نتاج عن اتصال مباشر ومستمر، لثقافتهم المختلفة" ¹⁰.

إنّ المثاقفة بوصفها مصطلحا حديثا، إلا أنّها شكّلت ظاهرة حضارية، ووسيلة للتواصل وتبادل المعارف سواء بين المجتمعات البشرية أو بين الأفراد، عبر تاريخها الطويل، ليحصل التفاعل الذي ينتج عنه تغييرات في الأنماط الثقافية الأصلية السائدة، ومن البديهي أن تكون منطلقات هذا التفاعل مبني على أساس الحرية، لتوطيد جسور الاتصال لتحقيق الحوار والثقاف والأخذ والعطاء وتبادل الثقافات، أما إذا اتخذت المثاقفة منحى طمس وتشويه ثقافة الآخر، بداعي التعالي والهيمنة، فهي لا تعدو أن تكون صورة من صور الاسترقاق والتبعية لهذا

النموذج المهيمن. والمثاقفة على حد وصف حسن حنفي هي: " التي يوهم الغرب بأنها تعني الحوار الثقافي والتبادل الثقافي؛ هي في الحقيقة تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها، وهيمنتها على غيرها، واعتبار الغرب النمط الأوحّد لكل تقدم حضاري، ولا نمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده، والسير على منواله، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب الجديدة والأنماط الأخرى للتقدم" ¹¹.

بهذا المفهوم فتحت المثاقفة الباب على مصراعيه للدراسات المقارنة وذلك بدراسة النصوص الأدبية المختلفة والمقارنة بينها، بغرض الوقوف عند نقاط التلاقي وعنصر المثاقفة فيها، وبذلك نستكشف ذاتنا الجمعية، فنعيها بعقلانية لنذكر حركتها، ومن ثمة نعمل على كشف كنوز وقيمة تراثنا الأدبي والفكري والعمل على تسميته وتوظيفه بما يخدم تجاربنا المعاصرة.

ثانيا: المسرح العربي والانفتاح على الثقافات الأجنبية:

من المعروف أنّ فن المسرحية من الفنون الوافدة على البيئة العربية في منتصف القرن التاسع عشر، ورغم أنّ هذا الفن كانت له بعض الملامح في تاريخ ثقافتنا العربية، فقد ورد في كتاب " (الديارات) للشابشتي، حين يذكر أنّ الشاعر دعبل هدد ابناً لأحد طباحي المأمون بأنه سيهجو، فرد الابن بدوره قائلا: "والله إن فعلت لأخرجن أمك في الخيال؛ أي: أنّه أنذره بأنه سيوحي إلى أحد فناني المخيلة بإظهار صورة أم دعبل بين الصور الأخرى التي كان يلعب بها أمام متفرجيه، يظهرها بمظهر يدعو إلى السخرية طبعاً" ¹². ويذكر الشابشتي في موضع آخر من كتاب (الديارات)، أنّ اللعب بخيال الظل كان معروفا في عصره، وكان يعتمد على الهزل والسخرية والإضحاك؛ إلا أنّ فن خيال الظل لم يرق ليملك مقومات المسرح، رغم توفر المادة الخام من الموضوعات التاريخية والاجتماعية للأمة العربية، ومن أمجاد وبطولات، التي تستحق أن تترجم إلى مسرحيات ترقى بهذا الفنّ إلى مصاف العالمية.

ولعل من أهم الأسباب في عدم اهتمام العرب الأوائل بالمرشح، يعود إلى أسباب عديدة نذكر منها: أن الذات العربية كانت ذات تفتخر بنفسها، ولا تأبه للمجتمع الذي تعيش فيه، فهي ذات أقرب ما تكون إلى الواقعية، لذلك لم يتبادر إلى أذهانهم التمثيل، فهم بطبعهم يميلون إلى التغني، كما أن إحصائهم عن التأليف المسرحي في عصوره الأولى، يعود إلى ارتباط التأليف المسرحي بالأساطير، حيث تجسيم شخصيات وأبطال المسرحية بالآلهة وأنصاف الآلهة، التي تمثل نزعة وثنية، عمل الإسلام على اقتلاعها من جذورها، وما كانت لتنمو في بيئة إسلامية محافظة.

حتى إذا جاء العصر الحديث برز العديد من الأدباء الذين كان لهم قصب السبق في نشر هذا الفن بعد أن احتكوا بالمرشح الغربي وتأثروا به. خاصة بعد حملة نابليون بونابرت على مصر والاحتكاك الثقافي مع الغرب عن طريق البعثات التعليمية والرحلات التعليمية والسياحية.

ظهرت أولى الفرق المسرحية العربية في عام 1847 في مدينة بيروت على يد مارون النقاش، الذي كان مولعا بالأدب والفنون واللغات، فتعلم التركية والإيطالية والفرنسية، وقد سمحت له ظروف عمله المتمثلة في التجارة من زيارة العديد من البلدان، خاصة إيطاليا أين تعرف على فن المسرح وشاهد العديد من المسرحيات والأوبرات، فشد هذا الفن وعند عودته إلى لبنان شرع في عمله المسرحي وأطر العديد من التلاميذ، نذكر منهم أخاه نقولا النقاش وابن أخيه سليم خليل النقاش، والذين ألفوا فرقا، وكان تأثيرهم بارزا على المسرح العربي، بعدما نقلوا خبرتهم إلى مصر. حيث نجح توفيق الحكيم بإدخال المسرح المصري إلى العالمية عندما ظهرت مسرحيته (أهل الكهف) عام 1933م، " ثم توالى مسرحياته العديدة بعد ذلك، تمهد الطريق لكثير من كتّاب المسرح على المستوى العربي ليدلوا بدلوهم ونشر الوعي بين أبناء الأمة. حتى أصبح فن المسرح من أهم الفنون الأدبية في المجتمع العربي. وتوجه اهتمام معظم الأدباء والكتاب نحوه، وبات في فترة من فترات الزمن هو الفن الذي يمنح شهرة ونجومية أكثر من غيره من الفنون الأدبية" 13.

يجد المسرح العربي بعد ذلك طريقه إلى معظم البلدان العربية وسوريا والأردن وفلسطين والعراق والسودان والجزائر وتونس والمغرب وغير ذلك من البلدان العربية، التي كان المسرح فيها يتكئ على الأشكال التمثيلية الشعبية التي تقوم على الهزل والنكتة وخيال الظل والأراجيز، والتي تفتقد أغلبيتها إلى عناصر المسرح الحديث، ليشهد المسرح العربي بعد ذلك تحولا عميقا من خلال تأثره بالمسرح الأوروبي من خلال الترجمات والاقتباس والتأليف، مثبتا أهمية المسرح في تثقيف الشعوب وزيادة الوعي بين الأفراد من خلال نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية وطرح البدائل لذلك.

ثالثا: بين المسرح والأسطورة:

إذا كان المسرح وسيلة تعبير إنسانية جعل من الأسطورة موضوعا، " يفسر من خلالها الأحداث في عالم ما قبل العلم"¹⁴. وبذلك كان للحضور الأسطوري في المسرح من الصدى الثقافي ما أهله لتسليط الضوء على مرحلة معينة من الفكر البشري؛ باعتبار الأسطورة سجلا تاريخيا للأحداث والثقافة والمعرفة البشرية في طورها البدائي. كما أنّ المسرح يعتبر الأسطورة الفضاء الأرحب القادر على استيعاب الأبعاد الثقافية التي تعبر عن التجربة الإنسانية في طورها الأول.

تعددت الآراء حول مفهوم الأسطورة وتختلف وتتباين وجهات النظر فيها، ومرد ذلك يعود إلى أنّ كل باحث في الأسطورة كان ينظر إليها برؤية محددة، فكان كل دارس يحدد مفهومها من خلال هذه الرؤية حتى أصبحت الآراء فيها تشكل خلافا حقيقيا لا يمكن الجمع بينها والتوفيق بين تناقضاتها.

1- الأسطورة المفهوم والمصطلح:

أ- لغة:

الأسطورة كما جاء في اللسان: "أحدوثٌ وأحاديث... والأساطيرُ الأباطيلُ والأساطيرُ أحاديثٌ لا نظام لها واحدها إسْطَاطٌ وإسْطَاطَةٌ بالكسر وأسْطَيرٌ وأسْطَيرَةٌ وأسْطُورٌ وأسْطُورَةٌ بالضم وقال قوم أساطيرٌ جمع أسْطَاطٍ وأسْطَاطٍ جمع، ويقال سَطَّرَ فلانٌ علينا يُسْطِرُّ إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل يقال هو يُسْطِرُّ ما لا أصل له أي يؤلف، ويقال سَطَّرَ فلانٌ على فلانٍ إذا زخرف له الأقاويل ونمّ قَها"¹⁵.

ب- اصطلاحا:

يرى الدكتور خليل أحمد خليل بأنّ "الأسطورة اشتقاقا من سَطَّرَ أي : أَلَفَ الأساطير أو الأحاديث التي لا أصل لها، الأحاديث العجيبة الخارقة للطبيعي وللمعتاد عند البشر، والأسطورة تعريفا هي حكاية عن كائنات تتجاوز تصورات العقل الموضوعي، وما يميزها عن الخرافة هو الاعتقاد فيها، فالأسطورة موضوع اعتقاد"¹⁶.

ترتبط الأسطورة عادة بالمعتقدات الدينية، وتشكل امتداد طبيعي لها، وتعمل على تفسيرها وترسيخها لتصبح متداولة بين الأجيال. فهي تفسر علاقة الإنسان بما حوله من الكائنات، وبذلك مثلت الأسطورة مصدر لشحن العقل وتوليد الأفكار عند الأولين.

تنشأ هذه الأفكار عن مخيلة الشعوب وتساهم في تأليفها جميعا، وتأخذ مع ذلك أشكالا متعددة بحسب طبيعة وثقافة كل شعب، لغلبة مسحة الخيال عليها وتتحول فيها الوقائع إلى خرافات

وتجسّد قوى الطبيعة والآلهة.

وهنا يجب التمييز بين مصطلح الميثولوجيا ومصطلح الأسطورة، فالأول يشير إلى شيئين.

1- دراسة الأسطورة ذاتها، دراسة علمية منظمة.

2- مجموع الأساطير التي تميز حضارة ما كالميثولوجيا المصرية أو اليونانية أو البابلية.

في حين أنّ الأسطورة تشير إلى قصة أو حكاية. حتى إذا بحثت في لغات الشرق القديم فلا تعثر على مصطلح خاص يميّز به أهل تلك الحضارات الحكاية الأسطورية عن غيرها، وهذا هو جوهر المشكلة. "فالقديما أنفسهم لم يعملوا على تمييز النصّ الأسطوري عن غيره، ولا هم دعوه باسم خاص يساعدنا على تمييزه بوضوح بين ركام ما تركوه لنا من حكايات وأناشيد وصلوات وما إليها"¹⁷.

الواضح من خلال النظر في آراء النقاد والباحثين في الأسطورة أنّها قائمة على الخلط والمزج بين الدين والسحر والخيال والحلم والحقيقة الواقعة والتاريخ والعلم. فالأسطورة مرتبطة بالدين والاعتقاد لدى أصحابها. وهذا ما يميزها عن الحكايات الخرافية التي لا تجد لها مستندا دينيا وعقديا في مجتمعا، وعليه فليس لها من الأهمية ما للأسطورة.

ومن هنا تتساءل من أعطى هذه الحكايات الأسطورية هذه الأهمية في الأدب مع ما فيها من سذاجة وتناقض للعقل والمنطق؟

لقد شكّلت الأساطير اليونانية تراثا هاما للبشرية بل للحضارة الإنسانية كلها، ولم يكن إنتاج الفكر اليوناني لهذه الأعمال العظيمة بغرض المتعة فقط، بل جاء كردّة فعل " لزيادة الحدة في العلاقة بين الإنسان وذاته وبينه وبين الطبيعة، وبالتالي فهو ردّ فعل ذهني تلقائي على كافة التساؤلات التي يثيرها الوجود الإنساني مثل معاني الحزن والفرح والخطيئة والحياة الحسية الناتجة عن تفاعل الإنسان مع محيطه الاجتماعي عامة والطبيعي خاصة"¹⁸.

ج- أوديب أسطورة:

تعدّ أسطورة أوديب من أعرق أساطير اليونان، التي عرفها أول من عرفها المسرح الكلاسيكي والتي مازالت تعيش بيننا حتى اليوم.

أوديب: لغة يونانية: بمعنى (تورم القدمين) هو ملك طيبة في الميثولوجيا الإغريقية، حقق النبوءة التي قالت انه سوف يقتل أباه ويتزوج أمه، وبالتالي يجلب الكارثة لمدينته وعائلته. تم سرد هذه الأسطورة في إصدارات عديدة، وكان تستخدم من قبل سيغموند فرويد وتسمى عقدة أوديب¹⁹.

يذهب النقاد والمؤرخون إلى أن أسطورة أوديب ظهرت لأول مرة في ملحمتي الإلياذة

المثاقفة والحضور الأسطوري في المسرح العربي علاوة قريش

والأوديسة المنسويتين للشاعر اليوناني هوميروس، لكن ورد في الأوديسة ما يثبت أن أسطورة أوديب كانت ذاتة الصيت عند اليونان من قبل. " وأبصرت أم أديبوس أيبكاستي الفاتنة التي قامت بعمل وحشي في جهالة من التفكير، إذ قد تزوجت ابنها بعد أن قتل أباه، فنزوحها ولكن الآلهة كشفت هذه الأمور للبشر في الحال، ولكن مع ذلك فإن سيدها على الكاديين في طيبة الجميلة، يعاني المحن بسبب خطط الآلهة الضارة، أما هي فقد هبطت إلى بيت هاديس الحارس القوي. لقد علقت أنشودة في قضيب عال وقد استبد بها الحزن وشنقت نفسها، وخلفت وراءها محنا لا حصر لها. كل ذلك تقوم به ربان الانتقام من أجل أم"20.

د-أوديب مسرحية:

مسرحية " أوديب ملكا أو حاكما " لسوفوكليس و إن لم تكن المعالجة الأولى الدرامية لهذه الأسطورة، فقد سبقتها محاولة أسخيلوس والتي تعتبر بحق وجدارة أعظم المسرحيات التي ظهرت في المسرح الكلاسيكي اليوناني. حيث اعتبرها ناقد الدراما الأول (أرسطو) في كتابه فن الشعر نموذجا للمسرحية الكلاسيكية الجيدة الملتزمة بقواعده، " ذلك أن سوفوكليس استطاع أن يركز فيها صراعا لا مثيل لعنفه بين الإنسان الخبير الورع البريء من الدنس وبين قضاء الآلهة الظالم"21. والتي طبق عليها نظريته في الدراما أو ما عرفت بنظرية أرسطو.

رابعا: حضور أسطورة أوديب في المسرح العربي :

استثمر الأدب العربي المعاصر هذه الأساطير وضمنها أدبه بعد أن تعرف عليها وفهم مضامينها، ففتحت للأدباء مجالا خصبا وطريقا واسعا للإفادة من هذه الأساطير المتعددة.

ساهم الحضور الأسطوري في المسرح العربي في إنجاح العديد من الأعمال المسرحية، وقد أغنى هذا الحضور خيال الكتاب والمخرجين بنصوص وعروض متعددة الدلالات. وفي أدبنا العربي تم استثمار الأسطورة عند العديد من الكتاب، خاصة أسطورة أوديب على غرار حضورها في أدب توفيق الحكيم وعلي سالم وفوزي فهمي وعلي أحمد باكثير وغيرهم ليقدموا أعمالا عالمية، بعدما أخضعوها للثقافة العربية وما تتسم به من خصوصيات.

1-أسطورة أوديب في مسرح توفيق الحكيم:

شغلت مأساة أوديب كثيرا من الأدباء العرب ويأتي على رأس هؤلاء توفيق الحكيم، الذي يعد من أول المسرحيين العرب الذين تعاطوا مع الأسطورة اليونانية، وذلك في عمله المسرحي (الملك أوديب) سنة 1949م، حيث نظر إلى مأساة أوديب على أنها " أقل مآسي اليونان غرقا في الميثولوجيا

الدينية أو أكثرها وضوحاً ونقاءً وأقربها إلى النفس في إنسانيتها المجردة"²². والذي كان يرى أن هذا " الفنّ يبدأ دائماً من النقل وينتهي إلى الأصالة وهكذا سار الفن المسرح لدينا... يبدأ من النقل والاقتراب عن المسرح الأوروبي، إلى أن وصل إلى مرحلة التأليف الأصيل"²³.

تتكون المسرحية كما وردت في مسرحية " الملك أوديب " من ثلاثة فصول، حيث يبدأ الفصل الأول من بهو القصر، أين يقف أوديب متكئاً على أحد الأعمدة، ينظر من خلال الشرفة، وهو يفكر فيما يحصل لشعبه. تتدخل جوكاستا وأولادها ليروا أوديب على هذا الحال. وفي الفصل الثاني يبدأ بوقوف أوديب والكاهن وكريون في الساحة أمام القصر مقابل الجوقة التي تمثل الشعب، ويعلن أوديب عن الجريمة التي ارتكبتها كريون والكاهن ضد شخصه في محاولة دفع التهمة عن نفسه، وأثناءها تتدخل جوكاستا محاولة هي الأخرى إبعاد الحقيقة التي تجهلها، ظناً منها أن ابنها هلك منذ أمد بعيد، ويصاب أوديب بالدهشة، عندما يعلم أن لا ووس قتل في ملتقى طرق ثلاثة، وعند اكتشاف الجريمة في ذهن أوديب يزداد قلقه واضطرابه.

وفي الفصل الثالث الذي يتألف من مشهدين، تدور أحداث المشهد الأول داخل القصر حيث جوكاستا في حجرتها ملقاة على الفراش وبجوارها أوديب وأولادها. أما المشهد الثاني والأخير من المسرحية فإنه يبدأ من الساحة أمام القصر والجوقة تحتشد حيث ترثي ذلك المصير الذي آل إليه أوديب وجوكاستا.

وعليه فإن أحداث المسرحية تأتي وفق الترتيب التالي: تبدأ بنبوءة الآلهة، ثم لقاء الوحش واعتلاء العرش، ثم كارثة الطاعون وصولاً إلى لحظة تكشف الحقيقة وانجلائها، ثم مصارعة أوديب للحقيقة بكل ما يملك من قوة إلا أنها تسحقه في النهاية.

2- مسرحية "الملك أوديب" بين التأثير والحفاظ على خصوصيات الثقافة العربية :

ولأن الكثير من المعتقدات اليونانية عقائد وثنية، تتنافى وروح الإسلام وعقيدته، فقد تعامل توفيق الحكيم مع الأسطورة بحذر، فعمل على تغيير النبوءة التي تقول بأن طفل لا يوس سيكبر ويقتله ويتزوج من أمه بعد أن يعتلي العرش، كما عمد توفيق الحكيم إلى تجاوز تدابير الآلهة، وفي هذا يقول محمد مندور: " أما عن تعاليم الإسلام فقد رأى توفيق الحكيم كمسلم أنه لا يستطيع أن ينسب إلى الإله إرادة شريرة مأكرة، كالإرادة الظالمة التي ألزمت أوديب ما زعمه سوفوكليس من أن ما تردى فيه أوديب من إثم إنّا كان تنفيذاً لحكم القضاء والقدر، فزعم توفيق أن الذي دبر هذه المسألة إنما كان كاهناً أعمى يسمى تريسياس نغم على لا ووس ملك طيبة وأسرته وأراد أن يعمل

لكي ينتقل إلى غير هذه الأسرة فأوهم لاووس بأن العرافة قد تنبأت بأن ابنه سيقتله ويتزوج من أمه ويلي العرش وذلك حتى يجرم لاووس نفسه من ولي لعهدته²⁴.

وفي مقتل الوحش من طرف أوديب واعتلاء العرش، ينحو توفيق الحكيم أثر سوفوكليس مقتنيا أثره، ولم يكن الوحش في نظر توفيق الحكيم ذلك الوحش عند الأسطوري عند سوفوكليس، لينصب أوديب بعدها ملكا على طيبة ويتزوج ملكتها، بإيعاز من ترسياس الذي كان كان يدبر المكائد للوريث الجديد.

وفي حديثه عن ألم الوباء والطاعون، الذي ألمّ بالمدينة، لكن نجد توفيق الحكيم في الفصل الأول من مسرحيته "الملك أوديب" يصف أوديب وهو يتكى على أحد أعمدة القصر غارقا في التفكير وفي مدينته وما حلّ بها، وفي هذا الموقف تتجسد مأساة أوديب، فلم يكن له من بد إلاّ إخدام عقله لتجاوز المأساة، فنجده يقول: "لماذا أنا ملعون من الإله؟ ألا لأني لا أقبل ما تنسبونه إليه إلا بعد بحث يرضي عقلي"²⁵.

وينقل توفيق الحكيم بطل المسرحية من الميادين إلى أعمدة القصر، يكون قد كسر قاعدة في المسرح اليوناني القديم، الذي يتجه مؤلفوه إلى الميادين العامة، ولعل تفسير فعل توفيق الحكيم غرضه "التخفيف على المشاهدين صعوبة تتبع أحداث القصة التي ترجع جذورها إلى مولد أديبوس"²⁶.

وتزداد المكائد حول أوديب، ويشد الصراع و يبلغ أوجه عندما "ضجّ شعب طيبة بالشكوى وأرسل يستشير العرافة من جديد، فقالت العرافة: إن الطاعون لن يكف عن المدينة ما لم تطهر المدينة من دنسها بالتخلص من قاتل ملكها السابق لاووس، واجتمع الكهان وطالبوا أوديب بالبحث عن هذا القاتل، واستجاب أوديب كملك صالح لطلب شعبه فأخذ يجري تحقيقا. فإذا بالشواهد والأدلة تتراكم ضده شخصا شيئا فشيئا وهو يجاهد للتخلص أو الإفلات من الحقيقة الصاعقة التي تضيق عليه الخناق شيئا فشيئا. حتى انهار في النهاية وسلم بأنه القاتل الدنس. وأنه قد تزوج من أمه واغتصب عرش أبيه. وعندئذ فقط عينيه حتى لا يعود يرى جوكاستا ولا أبناءه ثمرة العلاقة الدنسة بأمه، بينما شنت جوكاستا نفسها. وغادر أوديب مدينة طيبة متوكئا على عصاه تسحبه ابنته أنتيجونا حتى استقر به المقام في غابة زيتون بضواحي أثينا، وفي هذه الغابة مات وأقيم له معبد دفن في أثينا"²⁷.

إن الملفت للانتباه في تأثير توفيق الحكيم بسوفوكليس في مسار الأحداث وسيرورتها، لم يمنعه من ترك بصمته على عمله المسرحي، ففي نهاية أوديب استطاع توفيق الحكيم أن ينقل الصراع مع الآخر إلى "صراع داخل الشخصية نفسها بين العقل والقلب وفي هذا إمكانية درامية أعظم من

الإمكانات التي توفرها الحركة الخارجية"28.

وفي خضم هذا الصراع يحاول أوديب أن يدفع بجوكاست إلى النهوض وتواجه الحياة قائلاً:

"ثقي أنه ما دامت لنا قلوب فنحن صالحون للبقاء"

فترد عليه: "لم نعد نصلح للبقاء معا"29.

إن أوديب ورغم معرفته الحقيقة، حقيقة زواجه بأمه جوكاستا؛ فهو ابنها، وحقيقة أعظم من الأولى أنه قاتل لأبيه، إلا أنه يحاول أن يجتمع قواه أمام الحقيقة عينها، ويحاول مغالبتها، إلا أنها غزت كيانه واستولت على نفسه رغم ما يملك من قوة. فيقول: "الحقيقة؟ ما هي قوة هذه الحقيقة؟ لو أنها أسدا ضاريا حاد المخلب والناب؟ لقتلته وألقيت به بعيدا عن طريقنا.. ولكننا شيء لا يوجد إلا في أذهاننا.. إنها وهم.. إنها شبح.. إن ضربتي لا تنفذ إلى أحشائها.. ويدي لا تنال من كيانه.. وحش كجرح حقا.. لا نصل إليه بسلاحنا ويقتل سعادتنا بالغازه"30.

في هذا المشهد الدرامي يبين توفيق الحكيم عن رفض جوكاست وفضيلها الموت على البقاء على قيد الحياة، بعدما أصبحت هذه الحقيقة العدو الذي يفتك بها ويسحقها من الداخل، وتقدم على الانتحار، وفور سماع أوديب الخبر حتى يفقأ عينه ويستسلم للحقيقة التي طالما عاندها وينفى إلى خارج البلاد.

يعمد توفيق الحكيم إلى وضع الأمور في نصابها، وفي جوها الواقعي، بعد الرفض المطلق من قبل أوديب، فيقول على لسان أوديب: "صدقت يا كرون.. وصدق الوحي الذي جئت به من معبد دلف.. التمس منك المغفرة ومن كبير الكهنة، بتوجيهي إليك ذلك الاتهام الباطل، قاتل لا يوس بين أيديكم.. أيها الناس لن أحاول دفاعا عنه فاحكموا فيه بما ترون وأنزلوا ما يستحق من عقاب"31.

والحكيم بطرحه الدرامي كان ينشد سبر أغوار حقيقة الحرب الخفية في حياة الإنسان، ويدلل على صحة هذا، رده في سياق إجابة عن سؤال لماذا أوديب بالذات؟ فقال في مقدمة المسرحية: "ذلك أنني قد تأملت طويلا فأبصرت فيها شيئا لم يخطر على بال سوفوكليس، أبصرت فيها صراعا، لا بين الإنسان والقدر فقط كما رأى الإغريق و من جاء بعدهم إلى يومنا هذا، بل أبصرت عين الصراع الخفي الذي قام في مسرحية (أهل الكهف)! هذا الصراع لم يكن بين الإنسان والزمن كما اعتاد قراؤها أن يروا، بل هي حرب أخرى خفية قل من التفت إليها، حرب بين الواقع وبين الحقيقة"32.

كذلك أبانت مسرحية (الملك أوديب) لتوفيق الحكيم أن "الإرادة الإنسانية لا تمنح الإنسان حق الوجود بمعزل عن الوجود الإلهي، إذ الإيمان بالله ضروري لتكتسي حياة الإنسان معنى"33.

وبذلك مثلت المسرحية توجه الكاتب ومنطلقاته العقدية.

كما نلاحظ في المسرحية سعي توفيق الحكيم إلى تخليص شخصية أوديب "من كل ما هو خرافي وأخضعها للطبيعة الإنسانية فكانت ترفض التسليم بكل ما لا يدخل في مجال العقل"³⁴. وتجريد شخصية أوديب من "عظمتها الأسطورية وإضفاء عليها عظمة أخرى صادرة عن فضيلته البشرية، مرده روح الدين الإسلامي الذي يفاخر بأن نبيّه العظيم بشر"³⁵.

إن محاولة توفيق الحكيم الاستفادة من الأسطورة كشكل فني وأدبي لا يعني تقبلها كما عليها هي بمفهومها الغربي، لذلك نجد يعارض " التراث الأسطوري لشخصية الملك أوديب الذي تورط في أكاذيب ترسياس في مأساوية شخصيته المفطورة على البحث عن الحقيقة مهما كانت. وهذه المعارضة إن دلت فإنما تدل على أنه تعامل مع الأسطورة الأصل برؤية توفيق الحكيم الذي يستقي ثقافته من بيئة تختلف في ثقافتها وحضارتها عن ثقافة الإغريق؛ فكانت أسطورة الحكيم المستحدثة. وهو ما يصطلح عليه في الأدب المقارن، مستوى التحصن والرفض، أي " بما يعني عدم التواءم على أي نحو مع العناصر الوافدة، بل تجنبها وتجاهلها وحصارها في نقطة صغيرة منعزلة، إن لم يكن محاربتها ومهاجمتها"³⁶. وهذا ما سلكه الحكيم في مسرحية الملك أوديب، إذ لم يقف عند حد المحاكاة والاقْتباس، بل استطاع أن يولد عملا أدبيا وفنيا من رحم الأسطورة، يمتاز بالابتكار والأصالة، دون أن يندش بمقومات ثقافته، ليجعل من هذه المأساة في حقيقة الصراع الخفي أمام الحقيقة، " لأن أقوى خصم للإنسان دائما شبح... شبح يطلق عليه اسم الحقيقة"³⁷.

مثلت المثاقفة في مسرح توفيق الحكيم خصوصا مشاركة إيجابية، بعد أن استفاد من الإرث الحضاري الإغريقي القديم، ويعمل على دمجها في قالب جديد، ومستلها منه القضايا الإنسانية القديمة ويسقطها على واقعه المعيش وتصوير معاناة الإنسان عبر الأزمان. كما عمل على إثراء وإخصاب مادته المسرحية بكثير من المشاهد الدرامية دون أن يطمس معالم ثقافته الفكرية وهويته العربية الإسلامية.

الخاتمة:

- اتضح من خلال صفحات هذا البحث مدى أهمية التأثر والتأثير في الآداب العالمية، فالمثاقفة، من أعظم الآليات في تلاقح هذه الآداب والاستفادة من التيارات الأدبية والفكرية والفلسفية والفنية، التي تتجاوز الإطار الزماني والمكاني.

- أن الأسطورة معين خصب للخيال البشري، كما أنها مثلت معادلا نفسيا وموضوعيا وديناميكيا يسقطه الأديب على واقعه، لينفض الغبار على كثير من القضايا السياسية والاجتماعية

والنفسية وبعثها إلى الحياة من بقايا رماد الصراع البشري الذي لا ينفك أن يتوقف.

- سعى توفيق الحكيم من خلال مسرحية " الملك أوديب " إلى إضاءة بقعة ضوء على عمل عالمي كان له من الأثر على الآداب العالمية، ليوسمه في النهاية بشيء من خصوصيات الثقافة العربية الإسلامية، بعد تهذيب وتطوير بعض المشاهد، وتخليصها من الشوائب التي تخدش المعتقد الديني الإسلامي.

- لقد كان توفيق الحكيم من الأوائل الذين كان لهم قصب السبق في توثيق دعائم المسرح العربي المعاصر، وخلق مدرسة عربية اجتازت عتبات التقليد والاقباس، بحثا عن الابتكار والتجديد، وأتاح له بذلك أن يأخذ مكانته اللائقة به في الأدب العالمي.

- استطاع توفيق الحكيم أن يستوعب المسرح العالمي ويتمثل تقاليده، واتجاهاته تمثلا واعيا ويوسمه بوسم إسلامي ويمزجه بثقافة عربية مزجا أصيلا، يتواءم مع طبيعة المجتمع العربي الإسلامي، حيث جعل كل ما وقع فيه أوديب بتدبير من الكاهن ترسياس لا من تدبير الآلهة. وفي المقابل عمل على تحصين هويته العربية الإسلامية برفضه كل مشاهد الوثنية التي وردت عند سوفوكليس.

- الحواشي والإحالات

¹ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منطور الأنصاري، لسان العرب، (د ط)، دار صادر، بيروت، ج 1، 1993، ص 139، (مادة الثاء المثلثة).

² مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، (ط8)، مؤسسة الرسالة، القاهرة، 2005 ص 795.

³ دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعداني، (ط1)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 16.

⁴ إحسان محمد الحسن، رواد الفكر الاجتماعي، (د ط)، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، العراق، 1999، ص ص 227-229.

⁵ عماد عبد الغاني، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، (ط1)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006، ص 11.

⁶ منير بلعبيكي، قاموس المورد، إنجليزي-عربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1994، ص 24.
⁷ encyclopedia, Acculturation, Ibid roger bastide, p. 114. universalis

⁸ دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص ص 93، 94.

⁹ عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، (ط1)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2003، ص 36.

- 10 le petit larousse, edition larousse, Belgique, 1998, p34
- 11 حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص 29.
- 12 علي الراعي، المسرح في الوطن العربي، (د ط)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1979، ص 29، 30.
- 13 المرجع السابق، ص 65-170.
- 14 حسن اليوسفي، المسرح والأنثروبولوجيا، (ط 1)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص 78.
- 15 محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري، مصدر سابق، ج 1، 1993، ص 139، (مادة سطر).
- 16 خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، (ط 3)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1986، ص 08.
- 17 محمد عبد المعيد خان، الأساطير والخرافات عند العرب، (ط 3)، دار الحدائق، بيروت، لبنان، 1981، ص 20.
- 18 فراس السواح، الأسطورة والمعنى، (ط 1) دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، 2001، ص 8.
- 19 ينظر: محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، (ط 1)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية، 1999، ص 12.
- 20 هو ميروس، الأوديسة، تر: أمين سلامة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1977، ص 287.
- 21 مصطفى عبد الله، أسطورة أوديب في المسرح المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص 9-18.
- 22 محمد مندور، مسرح توفيق الحكيم، (ط 3)، دار النهضة للطباعة والنشر، القاهرة، (د ت)، ص 75.
- 23 أحمد عثمان، المصادر الكلاسيكية لمسرح توفيق الحكيم، (ط 1)، مكتبة لبنان، 1993، ص 45.
- 24 محمد مندور، مسرح توفيق الحكيم، مرجع سابق، ص 77.
- 25 توفيق الحكيم، الملك أوديب، (ط 1)، دار الكتب اللبناني، لبنان، 1978، ص 125.
- 26 زكي العشراوي، المسرح أصوله واتجاهاته، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص 279.
- 27 محمد مندور، مسرح توفيق الحكيم، مرجع سابق، ص 74.
- 28 سعديت آيت حمودي، أثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم، (ط 1)، دار الحدائق، بيروت، لبنان، 1986، ص 137.
- 29 توفيق الحكيم، الملك أوديب، مرجع سابق، ص 139.
- 30 المرجع نفسه، ص 140.
- 31 المرجع نفسه، ص 134.
- 32 المرجع نفسه، ص 42، 43.
- 33 نصر الدين بن غنيسة، صراع الحقيقة والواقع في مسرحية الملك أوديب لتوفيق الحكيم، مجلة قراءات، العدد 08، بسكرة، 2016، ص 305.
- 34 سعديت آيت حمودي، أثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم، مرجع سابق، ص 143.
- 35 أحمد عثمان، المصادر الكلاسيكية لمسرح توفيق الحكيم، (ط 1)، دار توبار، مصر، 1993، ص 50.
- 36 صلاح السراوي، الثقافة وسؤال الهوية، مساهمة في نظرية الأدب المقارن، (ط 1)، دار الكتبي للنشر والتوزيع،

القاهرة، 2012، ص 82.

³⁷ توفيق الحكيم، الملك أوديب، مرجع سابق، ص 43.



The acculturation and Presence The mythical in Arab theater
" The Myth Of Oedipus " in Tawfiq Al-Hakim theater
From quote to innovation and originality

By: Qurmish Allaoi

Department of Literature and Arabic Language
Faculty of Languages and Literature- University of Abbes laghrour - kenchela.



Abstract :

Theater is one of the most closely connected arts to the lives of nations and peoples. Because It is the best way to express their life and culture. It is recognized that culture is not a single fabric, and the cultures of peoples never settle on neither one situation or one status, but they witness real transformations due to the interaction and the influence between societies and nations.

This diversity of cultures makes every nation wish in one way or another to invest in the cultural production of the other. This type of intercultural communication is called "acculturation".

Because theater is a civilized cultural act, through which the cultural interaction between peoples is manifested, the issue of dealing with the culture in the Arab theater raises many questions, the most important of which is: What is the meaning of the culture? What is the impact of the Greek theater on Tawfiq Al-Hakim ? Has the mythology been used to raise awareness of the Arab self? Or did he work on refining, rooting and dyeing it in pure Arabic, hence to activate and establish a new knowledge consciousness?

Keywords: The acculturation, The theater, The Myth, The impact, The quote, The innovation, The originality .



دور المتاحف المتخصصة في حفظ وعرض المقتنيات الأثرية - متحف العملة بتونس أنموذجا -

بقلم

د. قبوب لخضر سليم (*)



ملخص

ظهرت المتاحف المتخصصة في منتصف القرن العشرين، وهي من المتاحف الحديثة، التي ظهرت بفضل التقدم في الفكر المتحفي، وهي تتناول موضوعا محمدا حيث يكون تركيزها على هذا الموضوع بشكل تفصيلي، ويتم عرض مقتنيات هذه المتاحف غالبا بالاعتماد على التسلسل التاريخي للمقتنيات المعروضة. تعد تونس من أبرز الدول العربية التي تتميز بانتعاش القطاع السياحي وحيويته، نتيجة انتعاج الدولة سياسة تقوم على ربط القطاع الثقافي بمختلف القطاعات الأخرى، وهي اللبنة الأولى التي تتطلبها السياحة الناجحة، وفرض الاختلاف الكبير في طبيعة المقتنيات المتحفية، ورغبات الجمهور المتزايدة للتعرف على موروثه الثقافي، وكذا التطور التكنولوجي اختلافا في أصناف المؤسسة المتحفية، واستغلت تونس هذا الاختلاف لتنشيط الحركة المتحفية بها، واستقطاب السياح بشكل مستمر، وأهم من ذلك توفير الأرضية الخصبة للأبحاث والدراسات المتعلقة بكل صنف، وبالتالي دعم البحث العلمي في البلاد وتطويره، وفتح المجال أمام المختصين وغير المختصين لتطوير مهاراتهم، وإثراء معارفهم. تحاول هذه الدراسة البحث في مدى كفاءة متحف العملة بتونس في حفظ وعرض مقتنياته؟ وكذا مدى تبنيه المعايير المتحفية الحديثة؟

الكلمات المفتاحية: متحف، متخصص، العملة، حفظ التراث، كتابة التاريخ.

أولاً: موقع متحف العملة:

متحف العملة هو أحد أهم المتاحف التونسية وأحدثها، والذي فتح أبوابه للجمهور منذ ثمانية سنوات، يقع المتحف وسط العاصمة التونسية، وتحديدا في الجهة الشرقية من البنك المركزي التونسي في شارع محمد الخامس، ونشير إلى أن المتحف يشكل امتدادا للبنك المركزي فهو ملحقة

(*) معهد علم الآثار - جامعة الجزائر 2.

تاريخ الإرسال: 2017/05/12 تاريخ القبول: 2018/06/24

g.lakhdarsalim@yahoo.fr

تابعة له، والذي يمتد على مساحة تقدر ب 600 م² (الصورة رقم 01).
وتسعى تونس من خلال إنجاز هذا المتحف إلى إكمال الحلقة الثقافية ضمن السلسلة الاقتصادية
للمؤسسات المالية بتونس، فالمتحف وكما سبق الذكر يقع في شارع محمد الخامس هذا الشارع الذي
يتميز بوجود أهم المؤسسات المصرفية في تونس هذا إلى جانب البنك المركزي، وعليه تصبح هذه
المنطقة ملتقى مالي واقتصادي وثقافي.

ثانياً: نشأته:

إن فكرة إنشاء متحف العملة لم تكن وليدة الصدفة، بل جاءت فكرة إنشائه بعد دراسة علمية
لمخزن البنك المركزي التونسي من العملة، والذي تأسس مباشرة بعد استقلال تونس من الاحتلال
الفرنسي، وتحديدًا سنة 1958 الكائن مقره بالعاصمة التونسية، وكان لهذا البنك الفضل في تأسيس
متحف العملة، وتمكين التونسيين وحتى الأجانب من الاطلاع على الرصيد الكبير للبنك من أوراق
وقطع نقدية، تؤرخ لتاريخ تونس ومكانتها في حوض البحر الأبيض المتوسط. التي وصل عددها
إلى 5 آلاف قطعة، وهذه الدراسة قام بها باحثون ومختصون من تونس وحتى باحثين أجانب، ولقد
توجت هذه الدراسة بإنجاز ثلاثة مؤلفات حول العملة التونسية وتاريخها.
وفي إطار الاحتفال بالذكرى الخمسين لإنشاء البنك المركزي وبمناسبة توسيعه تقرر إنشاء
متحف للعملة، ولم يبق الأمر حبرا على ورق، بل تجاوز ذلك إلى التطبيق الفعلي ليخصص له نجاح
خاص، ويفتتح رسميا في 15 نوفمبر 2008 من قبل الرئيس التونسي آنذاك زين الدين العابدين،
ليصبح متحف العملة متحفا متخصصا في عرض القطع والأوراق النقدية لتاريخ تونس منذ القدم
إلى الفترة المعاصرة، ليعتبر بذلك المتحف فريد من نوعه.

ثالثاً: أهدافه وأهميته:

- التعرف على الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي مر بها الشعب التونسي.
- تشجيع البحوث والدراسات في مجال العملة التونسية.
- جمع التراث الحضاري التونسي من قطع نقدية وأوراق مالية وحفظه ودراسته وتوثيقه.
- إبراز حضارة البلاد بصورة حية نابضة بالحياة لغرس الانتفاء الوطني والمحافظة على التراث.
- إتاحة الفرصة للعلماء والدارسين للتعامل مع هذه المقتنيات، نظرا لما يتيح لهم من تطبيقات علمية في معالجة المعلومات التي تساعد على نشر الثقافة والمعرفة بين الأفراد.¹
- تمكين عامة الناس من مشاهدة مجموعات المتحف، والتمتع بها وكسب المعرفة عن طريق

الحس والمشاهدة.

- حفظ وعرض مقتنيات المتحف بالطريقة الملائمة، والتي تواكب مقاييس الحفظ والعرض المعمول بها عالميا.
- عرض حلقات كاملة من المعلومات الخاصة بالعملة التونسية.
- تشجيع السياحة.

رابعاً: مقتنياته:

جزء كبير من مجموعات المتحف تم اقتناؤها عن طريق عملية إهداء، حيث قام السيد حسن حسني عبد الوهاب²، بإهداء مجموعة كبيرة من ممتلكاته من أوراق مالية وقطع نقدية إلى البنك المركزي سنة 1958، وهي مجموعة على قدر كبير من الأهمية، فلم تتضمن فقط النقود الإسلامية، بل تجاوز الأمر ذلك حيث اشتملت على مجموعة هامة من النقود القديمة، ليتم دراستها ونشرها في ثلاثة مجلدات تمخض عنها إنشاء المتحف.

وتعد مقتنيات المتحف مرجعا أساسيا لتاريخ العملة التونسية، تقدم نظرة شاملة عن المراحل التي مرت بها القطع النقدية في تونس، وهذا من خلال عرض مجموعة كبيرة من القطع النقدية والأوراق المالية، التي تؤرخ لخمسة وعشرون قرنا من تاريخ العملة التونسية، وهذا بدأ من الفترة البونوية ووصولاً إلى الفترة المعاصرة.³

ويعد متحف العملة من بين أهم المتاحف المتخصصة، نظرا لرخم معروضاته وتباين فتراتها، وسمي بهذا الاسم نظرا لتخصصه بعرض المسكوكات والأوراق النقدية.⁴

خامساً: العرض المتحفّي :

يعتمد متحف العملة في عرض مجموعاته على العرض الداخلي فقط، حيث لا يتوفر على حديقة متحفية خاصة بالعرض، وقد تم توزيع معروضاته على طابقين الطابق الأرضي، والطابق الأول منتهجا الخط الزمني أي تتابع المراحل التاريخية التي عاشتها البلاد التونسية بدءاً بالفترة القديمة " النقود البونوية، النقود النوميديّة، النقود الرومانية، النقود الوندالية، النقود البيزنطية"، مروراً بالفترة الإسلامية " النقود الأموية، العباسية، الأغلبية، الفاطمية، الزيرية، المرابطية، الموحدية، الحفصية، المرينية"، والنقود العثمانية ونقود الاحتلال الفرنسي ووصولاً إلى الفترة المعاصرة التي تمثل مرحلة الاستقلال.

وهذا فيما يخص أسلوب العرض، أما بالنسبة لأنواع العروض المقدمة به، فمتحف العملة يعتمد بشكل كبير في عرض مجموعاته على مبدأ العرض الدائم، لكن هذا لم يمنع المتحف من القيام ببعض المعارض المؤقتة، والتي خصصت لها قاعة في الطابق الأول.⁵

5-1- توزيع المقتنيات بالمتحف:

حرص متحف العملة على أن يكون مسار الزيارة مسارا مرنا ومرمحا للزائر، وهذا حتى يتمكن من رؤية كل المجموعة المعروضة⁶، والتي قسمها المتحف على طابقين:

- الطابق الأرضي: خاص بعرض القطع النقدية والمداليات (الصورة رقم 02).

- الطابق الأول: خاص إجمالا بعرض الأوراق المالية، وبعض القطع النقدية (الصورة رقم 03).
I. الطابق الأرضي: عرض في الطابق الأرضي مجموعات تعود إلى الفترة القديمة، الفترة الإسلامية، الاحتلال الفرنسي، وأخيرا الفترة المعاصرة الاستقلال.

- الفترة القديمة: خصص لعرض القطع النقدية الخاصة بهذه الفترة خمسة واجهات من الواجهة الأولى إلى الواجهة الخامسة (1 ← 5)

الواجهة رقم (01): نقود قرطاج البونية.

الواجهة رقم (02): نقود قرطاج البونية.

الواجهة رقم (03): نقود المملكة النوميديّة.

الواجهة رقم (04): نقود الفترة الرومانية العهدين الجمهوري الإمبراطوري.

الواجهة رقم (05): نقود إفريقيا الوندالية والبيزنطية.

وللإشارة فإن كل هذه الواجهات هي واجهات حائطية باستثناء الواجهتين (1) و(2) والتي هي في الأساس واجهة مركزية واحدة، لكن نجد فيها جانبيين للعرض جهة اليسار وجهة اليمين.

- الفترة الإسلامية: خصص لهذه الفترة أربعة واجهات من الواجهة السادسة إلى الواجهة رقم تسعة (6 ← 9).

الواجهة رقم (06): السكة الأموية والسكة العباسية بالإضافة إلى مجموعة من الصنوج والأختام.

الواجهة رقم (07): السكة الأغلبية.

الواجهة رقم (08): السكة الفاطمية والزيرية.

الواجهة رقم (09): سكة الأسر الحاكمة المغربية المرابطين، الموحدون، الحفصيين، المرينيين

ومجموع هذه الواجهات هي واجهات حائطية.

- الفترة العثمانية: نجد واجهتين هما:

الواجهة رقم (10): سكة إيالة تونس العثمانية والباياتا لحسينيين، هي واجهة حائطية.

الواجهة رقم (11): سكة الباياتا لحسينيين مضروبة باسم السلاطين العثمانيين.

تم عرض في الواجهة رقم (11) كذلك ظهر ورقة بنكية من صنف 50 ريال والتي صدرت سنة 1263 هـ / 1847 م في عهد أحمد باي.

- الحماية الفرنسية: نجد:

الواجهة رقم (12) سكة البايات الحسينيين في عهد الحماية الفرنسية⁷، تضم هذه الواجهة بالإضافة إلى القطع النقدية مجموعة من الأوراق النقدية مختلفة الفئات، الصادرة في المملكة التونسية بموجب المرسوم البايليكي الصادر في 8 جانفي 1904 من بنك الجزائر.

- الواجهتين رقم (11-12) هي نفس الواجهة المركزية.

- الفترة المعاصرة:

- الاستقلال: فترة الاستقلال خصصت لها الواجهات من الواجهة الثالثة عشر إلى الواجهة الواحد والعشرون. (13 ← 21).

الواجهة رقم (13): أول قطعة بمناسبة عيد رأس السنة الاستقلال 1959-1962 طغراء الجمهورية التونسية (الصورة رقم 293، 294).

الواجهة رقم (14): طغراء جديدة للجمهورية التونسية 1963-1964 بمناسبة السنة الجديدة (نفس المواصفات التقنية للطغراء السابقة).

الواجهة رقم (15): طغراء جديدة بمناسبة السنة الجديدة 1965-1967 تغيير في وزن وقياس القطعتين من 11.8 غ إلى 9.4 غ ومن 23.5 غ إلى 18.8 غ أما القطر فممن 25 مم إلى 22 مم ومن 31 مم إلى 28 مم.

الواجهة رقم (16): طغراء جديدة للجمهورية التونسية 1968-1970 نفس المواصفات التقنية للطغراء السابقة.

الواجهة رقم (17): طغراء جديدة للجمهورية التونسية 1971-1973.

ونشير إلى أن الواجهات 13 ← 17 هي واجهات منبسطة، نصادفها على الجانب الداخلي للهيكل الموجود وسط القاعدة، وهي صغيرة الحجم وخاصة بعرض ضرب إحياء المناسبات أما الواجهات الخمسة الموجودة مباشرة أمام المدخل فهي تضم نقود معروضة للبيع.

الواجهة رقم (18): طغراء جديدة للجمهورية التونسية 1974-1986.

الواجهة رقم (19): المرور من الفرنك التونسي إلى الدينار نجد قطع نقدية من فئة 5 و20 و50 و100 فرنك تونسي تاريخ السك 1957 تاريخ السحب من التداول 29 جوان 1968.

½ دينار تاريخ الإصدار 4 نوفمبر 1968 تاريخ السحب 31 ماي 1995 وهي واجهة مركزية واحدة.

ونشير أن بجانب هذه الواجهة نجد أن آلة عد القطع النقدية " ستندار جونسون " 1970، بالإضافة إلى آلة لفرز الأوراق " بيل كونتر " بداية الاستعمال سنة 1984.

الواجهة رقم (20): مناسبات خاصة، الذكرى 20، 25، 30 لعيد الاستقلال، عيد النصر 1955، الذكرى الخمسين للحزب الاشتراكي الدستوري 1934، السنة العالمية للطفل يونيسف 1982، وغيرها من المناسبات.

الواجهة رقم (21): ذكرى تأسيس البنك المركزي التونسي الذكرى العاشرة، العشرون، الخامسة والعشرون، الذكرى الثلاثون.

الواجهة رقم (22) و(23): وهما واجهتين حائطيتين موجودتين عند سلم الطابق الأول، ونجد فيها أوراق حديثة مثل ورقة 20 دينار و10 دنانير.

الواجهات من (24) إلى (28) كما سبق الإشارة إليها هي موجودة في الهيكل أمام المدخل مباشرة مخصصة للنقود المعروضة للبيع.

الواجهات من (29) إلى (32) وهي مداليات تحمل مواضيع مختلفة والمتمثلة في الرياضة، الفضاء، العلوم والاكتشافات، مواقع ومعالم عالمية، وهذه الواجهات الأربعة نجدها داخل الهيكل (الصورة رقم 02،04).

وفي الأخير يكون لدينا في الطابق الأرضي اثنان وثلاثون واجهة منها ثمانية واجهات مركزية، وعشرة منبسطة، وخمسة عشرة واجهة حائطية، ونجد هذه الواجهات موزعة بشكل جيد ودقيق، وعلى مسافات موحدة، كما أنها ذات شكل متناسق ومنسجم، وهذا ما زاد في جاذبية العرض ورونقه.

أما فيما يخص الهيكل الموجود في الوسط فهو ذو شكل بيضاوي بنفس شكل القاعة وقد وضع في مركزها، وهو من مادة الألمنيوم والزجاج أي صنع بنفس مواد الواجهات، كما استخدم في العرض فهو يضم أربعة عشرة واجهة، وهي عشرة المنبسطة الخاصة بضرب إحياء المناسبات، والبيع وأربعة المتبقية موجودة في الوسط بها ميداليا تفتح هذا الهيكل على جهتين في الاتجاه المعاكس لمدخل المتحف (الصورة رقم 04).

II. الطابق الأول:

بعد تجاوزنا وانتهاءنا من معروضات الطابق الأرضي نصادف سلم يؤدي إلى الطابق الأول المكون من سبعة وعشرون درجة، مع العلم أنها ليست الطريقة الوحيدة للوصول إلى هذا الطابق، فقد زود المتحف كذلك بمصعد، وهذا ما يعطي الفرصة كذلك لغير القادرين كالمعاقين من

مشاهدة هذا الطابق بكل يسر، وهذا ما يدل على الأخذ بعين الاعتبار نوعية الزوار في تصميم المتحف.

خصص هذا الطابق لعرض مجموعة من الأوراق النقدية، إلى جانب مجموعة أخرى من القطع النقدية والتي وزعت بالشكل التالي:

الواجهة رقم (01): خصصت لعرض مجموعة من الأوراق النقدية التي صدرت سنة 1958-1965 تحمل العلامات الأمنية التالية الطباعة البارزة والعلامة المائة ومع إصدار الورقة النقدية من فئة 10 دنانير تم إدخال علامة أمنية أخرى، والتي تمثلت في ضبط الأمان، كما أضيفت علامتان في الورقة 5 دنانير صنف 1972، التي صدرت بعد سنة أي 1973، وتمثلان في علامات مستشعة تظهر عن طريق الأشعة فوق بنفسجية إضافة إلى علامة التطابق (الصورة رقم 05).

والأوراق الموجودة بهذه الواجهة هي:

- 5 دنانير صنف 1958: تاريخ الإصدار نوفمبر 1958.
 - تاريخ السحب من 1962-5-21 إلى 1962-5-28.
 - دينار واحد صنف 1958: تاريخ الإصدار نوفمبر 1958.
 - تاريخ السحب من 1968-5-17 إلى 1968-6-28.
 - 2/1 دنانير صنف 1958: تاريخ الإصدار نوفمبر 1958.
 - تاريخ السحب من 1968-5-17 إلى 1968-6-28.
 - 5 دنانير صنف 1960: تاريخ الإصدار نوفمبر 1960.
 - تاريخ السحب من 1962-5-21 إلى 1962-5-28.
 - 5 دنانير صنف 1962: تاريخ الإصدار 20 مارس 1962.
 - تاريخ السحب من 1968-5-17 إلى 1968-6-28.
- إضافة إلى أوراق نقدية أخرى صدرت في 1965 و1969 و1972-1973 مثل 1، 1، 5، 2، 10 دينار نصادف هذه الواجهة بجانب المصعد على جهة اليسار.
- الواجهة رقم (02): الأوراق النقدية التونسية.

تطوير علامات الأمان ففي سنة 1980 أدخلت تقنيات جديدة في صناعة الأوراق، والمتمثلة في إضافة حبر يستجيب إلى مواصفات خاصة (أشعة مغناطيسية وأشعة تحت الحمراء).

- آخر إصدار للورقة النقدية من فئة ½ دينار كان في سنة 1978، وورقة دينار واحد أصدرت آخر مرة في 16 أكتوبر 1984.

- إضافة علامة أمنية جديدة للورقة النقدية من فئة 10 دنانير الحاملة لتاريخ 20 مارس 1986،

والتي لا يمكن التعرف عليها إلا بواسطة آلات الفرز. وبعد 1992 تم تصغير حجم الأوراق النقدية، كذلك تدعيم أمن الورقة بإضافة الشريط الفضي، المتقطع العاكس للضوء والعلامات المضادة للناسخات بالألوان، وتم عرض في هذه الواجهة الأوراق التالية 5 دنانير، 20 دينار، 10 دنانير، ودينار واحد إضافة إلى أوراق أخرى. وهذه المجموعة تظهر تحول السابع نوفمبر 1987 عل الصعيد السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي، الثقافي.

والواجهة رقم (01) و(02) لهما نفس الشكل والحجم وهي مختلفة عن واجهات الطابق الأرضي، كما أنها الوحيدتين في هذا الطابق، ارتفاعها 2م، ومزودة بتقنية تمكن من رؤية وجه وظهر الورقة النقدية.

- 20 دينار إصدار 1980 و10 دينار إصداره 1980.

- 5 دينار ودينار واحد إصدار 1980.

- 20 دينار و10 دنانير و5 دنانير إصدار 1983.

- 10 دنانير إصدار 1986.

- 20 دينار 1992، 5 دينار 1993، 10 دينار 1994، 30 دينار 1997.

- 10 دينار 2005.

الواجهة رقم (03): خصصت هذه الواجهة فقط لعرض قطع نقدية من صنف اليورو.

الواجهة رقم (04): فارغة.

بعد هذه الواجهة نصادف المكتبة وقاعة العرض المؤقت.

الواجهة رقم (05): فارغة.

الواجهة رقم (06): فارغة وهذه الواجهات نجد في الجدار المقابل للسلم وهي جميعها حائطية.

الواجهة رقم (07): تضم قطع نقدية خاصة بالمغرب.

الواجهة رقم (08): تضع أوراق نقدية خاصة بالمغرب كذلك.

الواجهة رقم (09): أوراق نقدية خاصة بالجزائر.

الواجهة رقم (10): نجد أوراق وقطع نقدية خاصة بليبيا.

- أما بالنسبة لوسط القاعة فنجد:

دعامة فيها لوحين من الزجاج تحمل شعارات من إصدارات البنك المركزي التونسي للأوراق

النقدية منذ تحول 7 نوفمبر 1987 (الصورة رقم 03).

- أما على جانبي الدعامه نجد واجهتين منبسطتين:

- الواجهة رقم (11): تحمل معدات صناعة الأوراق النقدية والقطع كذلك. (الصورة رقم 03).
الواجهة رقم (12): خصصت هذه الواجهة لعرض طرق إتلاف القطع (الصورة رقم 03).
وهذين الواجهتين لهما نفس الحجم والشكل وهما على ارتفاع 1م.

5-2- العرض من حيث التجهيزات:

استخدم متحف العملة عدة وسائل لعرض مجموعاته، وتقديمها بالشكل اللائق لزواره، و تتمثل في:

5-2-1- الواجهات:

- يوجد في متحف العملة أربعة وأربعون واجهة موزعة على الطابق الأرضي، الذي يوجد به اثنان وثلاثون واجهة، والطابق الأول والذي يشمل على اثنا عشرة واجهة، وقد اعتمد متحف العملة في عروضه على ثلاثة أنواع من الواجهات الحائطية والمركزية والمنبسطة، والتي نجدها تشتمل على:
- قسم الإنارة لم يعتمد المتحف فقط على الإنارة الموجودة في القاعات، بل تم اقتناء واجهات روعي فيها هذا الجانب⁸، وهي إنارة مثبتة في الجهة العلوية لكل الواجهات، وذلك باستخدام مصابيح دائرية صغيرة جدا (الصورة رقم 06).
- قسم العرض وهو مناسب من حيث الحجم والشكل لعرض القطع النقدية، وحتى الأوراق النقدية.

- وسائل الرقابة المناخية حيث تم تزويد الواجهات بأجهزة لضبط المناخ الداخلي للواجهة حسب متطلبات المقتنيات.

- قاعدة الارتكاز تمتاز الواجهات المركزية والمنبسطة بقاعدتها الصلبة والقوية، وللإشارة فإن ارتفاع هذه الواجهات المركزية يقدر بـ 2 م، والجزء المخصص للعرض على ارتفاع 1 م، أي أن القاعدة بارتفاع 1 م، وروعي هذا القياس أي الارتفاع كذلك في الواجهات الحائطية، وبهذا تكون كل الواجهات سواء كانت مركزية أو منبسطة أو حائطية في نفس مستوى ارتفاع قسم العرض 1م (الصورة رقم 07).

وتتميز الواجهات ب:

- العرض الجذاب فهي تقوم على نفس الشكل العام، ومادة الصنع، وموضوعة بشكل متناسق ومنسجم مع شكل وعمارة المتحف، وعلى مسافات مدروسة وموحدة.
- توفر أكبر قدر من الحماية والأمن للتحفة، واشتمالها على أجهزة الرقابة المناخية من شأنه حفظ المقتنيات في الجو الملائم.

- صناعتها تعتمد على أفضل المواد التي يمكن استخدامها في هذا المجال، حيث اعتمدت على مادة الألمنيوم والزجاج المقاوم، اللذان أثبتا نجاعتها في عدم التأثير سلبيا على المقتنيات.

- تشتمل كل الواجهات على عدسة مكبرة تمكن الزائر من رؤية نقوش القطع بشكل أفضل، وهذا فيما يخص الواجهات التي تعرض القطع النقدية، أما الواجهات التي تعرض الأوراق المالية فهي مزودة بجهاز يمكن من رؤية الورقة من الوجه ومن الظهر أيضا.

- عدد القطع النقدية والأوراق المالية يحترم حجم الواجهة، والتي وزعت كذلك بشكل منظم وعلى مسافات موحدة.

5-2-2- وسائل الإيضاح:

متحف العملة كغيره من المتاحف يسعى من خلال معروضاته لتثقيف جمهوره، وتعزيز هويته الوطنية⁹، ومن أجل تحقيق ذلك سخر مجموعة من الوسائل، والتي نجدها تتمثل في:

أ- البطاقات: حرص متحف العملة على اشتغال كل الواجهات على بطاقات توضيحية لمقتنياتها، وهي كالتالي:

- المادة: الورق المقوى.

- اللون: بيضاء والخط باللون الأسود.

- المعلومات: رقم الواجهة، الفترة، رقم القطعة، حيث يوضع نفس الرقم في جاذبة ورقية بجانب القطعة، المادة، التاريخ، اسم الحاكم أو السلطان، المنطلقة لتحديد الظهر أو الوجه، قيمة القطعة، وللإشارة فإن هذه المعلومات يمكن إيجادها كاملة أو في بعض الأحيان تنقص منها بعض العناصر.

وهذا بالنسبة للمعلومات التي تتوفر عليها البطاقات التوضيحية الخاصة بالقطع النقدية، أما بالنسبة للأوراق المالية فبطاقتها تشمل على قيمة الورقة، وتاريخ إصدارها وسحبها، وكل هذه المعلومات نجدها باللغة العربية والفرنسية وبنفس الخط والمنهجية.¹⁰

- الحجم: تعتبر البطاقات المستخدمة كبيرة الحجم مقارنة مع المعروضات لكن هذا راجع لاشتغالها على عدة قطع، وهي بنفس الحجم.

الوضعية: تم الحرص على أن كل الواجهات المخصصة للقطع النقدية تكون بطاقتها موضوعة أسفل الإنارة أي فوق القطع، أما الخاصة بالأوراق فتم وضعها أسفل اللوحة الزجاجية (الصورة رقم 05، 06).

ب- النصوص:

خصصت هذه النصوص بحوامل خاصة من مادة الألمنيوم بجانب الواجهة المركزية والمنبسطة، أو نصادفها كذلك معلقة في الجدار بجانب الواجهات الحائطية (الصورة رقم 06، 07)، وهي موحدة من حيث المادة " كرتون"، الخط، المنهجية، مع استخدام اللغة العربية والفرنسية، وخصصت هذه النصوص لتوضيح محتوى الواجهة بشكل أكثر توسعا من البطاقات التوضيحية السابقة¹¹، حيث نجد أن المعلومات التي تتضمنها تتمثل في رقم الواجهة، الفترة، وبعض التوضيحات الخاصة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة في البلاد أثناء سك النقود، كما تتضمن هذه النصوص صور لبعض القطع، ومن الممكن كذلك أن تتضمن خرائط.

ج- الخرائط:

اشتمل الهيكل البيضاوي الموجود على مستوى الطابق الأرضي على عدة خرائط منها خريطة البحر الأبيض المتوسط، خريطة العالم الإسلامي، الإمبراطورية العثمانية، الحروب البونيقية، الأراضي القرطاجية، وهذه الخرائط نجدها مجسدة على البلاستيك السميك، وهي تعكس الخصوصيات التاريخية للعملة، ومتحف العملة هو الأول في تونس الذي يشمل على خرائط تحدد مناطق تداول هذه القطعة النقدية، وبالتالي فهي ذات أهمية كبيرة في تزويد الزائر بمعلومات هامة حول هذا الموضوع، خاصة أن طريقة الرسم هي من الطرق الأكثر سرعة في استيعاب للمعلومات (الصورة رقم 04).

د- الحوامل:

لقد استخدم متحف العملة نوعين من الحوامل، النوع الأول وهو خاص بالقطع النقدية، والنوع الثاني خاص بالأوراق المالية:

- النوع الأول:

استخدم المتحف في كل الواجهات الخاصة بعرض القطع دون وجود أي استثناء، حامل جماعي حيث تم من خلاله إعلاء كل القطع النقدية الموجودة في الواجهة، وهذا من أجل إظهارها بشكل يستطيع من خلاله الزائر رؤية كل تفاصيل القطعة، وبسهولة تامة، ودون أي مشقة. وهذا الحامل من مادة الألمنيوم أي نفس مادة صنع الواجهة مما يزيد في جمال الواجهة، ويجعل العرض جذابا، أما بالنسبة لشكل هذا الحامل فهو على شكل لوحة بها مجموعة من الأشرطة المتناوبة الغائرة والبارزة على التوالي، حيث يتم وضع القطع على الطرف العلوي للأشرطة البارزة (الصورة رقم 06).

- النوع الثاني:

وهو كما سبق الذكر مخصص للأوراق، حيث تم وضع لوحتين من الزجاج بينهما الأوراق المالية، وعن طريق كبس الزر الموجود في قاعدة الواجهة تلف اللوحة الزجاجية، وهذا ما يتيح الفرصة لمشاهدة ظهر الورقة ووجهها، وللإشارة فإن في كل لوحة زجاجية نجد ثلاثة أوراق وفي كل واجهة نجد ثلاثة ألواح زجاجية (الصورة رقم 08)

ومن الجدير بالذكر أن في كلا النوعين فإن الحوامل استخدمت كأداة للعرض.

ه- الإضاءة:

اعتمد متحف العملة في توضيح معروضاته وإبرازها بالشكل الذي يليق بها، على الإنارة الاصطناعية، متخلياً بشكل كلي عن الإنارة الطبيعية، وهذا ما يؤكد الغياب التام للنوافذ والفتحات، وحتى إن المدخل الرئيسي زود بستائر لمنع وصول الإضاءة الطبيعية إلى الطابق الأرضي.¹²

ونجد أن للإضاءة الاصطناعية عدة مصادر:

- الواجهات: ذات المصابيح الصغيرة الدائرية، والتي تساهم كذلك بنصيبها في توضيح وإضاءة المعروضات (الصورة رقم 06).

- السقف: من خلال مصابيح دائرية مختلفة الأحجام.

- الجدران: وهي مصابيح دائرية كذلك، وهي كبيرة نوعاً ما مقارنة بسابقتها (الصورة رقم 02).

- الأرضية: ونجدها في مواقع مختلفة حيث نصادفها حول الأعمدة الأربعة، وبين أعمدة الهيكل البيضاوي (الصورة رقم 02).

والإضاءة المستخدمة في المتحف هي إضاءة مباشرة نظراً لوجود الظلال، إلا أن أهم نقطة يجب تناولها في هذا الجانب هي التوزيع المنظم والجيد لهذه الإضاءة، حيث نلاحظ أنها إضاءة متساوية في أنحاء المتحف خاصة الطابق الأرضي الذي يبدو أكثر إنارة من الطابق الأول. ومن جهة أخرى اعتمد المتحف على الإضاءة العامة، والتي تهدف إلى إبراز كل المعروضات بنفس الشكل دون التركيز على بعضها بإنارة خاصة.¹³

و- أجهزة الإيضاح:

من المشاريع المستقبلية للمتحف هو تزويد الزائرين بتجهيزات حديثة تمكنهم من التجول بالمعرض صحبة آلة سمعية، تعرفهم وتوضح لهم كل المعروضات، وهذا باللغتين العربية

والفرنسية.

5-3-3- عمارة المتحف وعلاقتها بالعرض:

لقد شكل تصميم المتاحف الركيزة الأساسية لنجاح مهمتها، حيث أظهرت الكثير من المتاحف عجزها عن القيام بالأدوار المنوط بها، وهذا مرده تصميمها غير الملائم، لكن في متحف العملة تم تدارك الأمر، حيث خصص البنك المركزي فريق متعدد الاختصاص لدراسة المشروع، والذي أنجز دراسات معمقة وشاملة لجميع جوانب المتحف مع مراعاة:

- الإمكانيات المادية المرصودة للمشروع.

- طبيعة المعروضات.

- نوعية الزوار.

وفعلا تم تصميم المتحف متخذا شكلا هندسيا بيضاويا، حيث وضع له مسارا سينوغرافيا يمتد على ثمانية فترات، وبالتالي تم عرض مجموعاته في شكل دائري وتاريخي تصاعدي.

وللإشارة فان دخول زوار المتحف العاديين يكون عن طريق شارع محمد الخامس، أما بالنسبة لدخول المعاقين فيكون من جهة شارع هدي نوييرة لأن المدخل السابق يشتمل على عدة أدراج. وقد سخر متحف العملة عمارته لتكون الواجهة الأولى التي تعكس طبيعة مقتنياته، وبالتالي تكون داعما أساسيا لضمان وصول الرسالة المتحفية بالشكل المناسب:

5-3-1- الأبواب والمدخل:

لمتحف العملة مدخل رئيسي واحد نصادفه بعد تجاوزنا لسبعة درجات، وهذا المدخل مزود ببايين على دفتين، حيث نجد الباب الأول وبعد بضع خطوات نجد الباب الثاني (الصورة رقم 01،09).

وبعد المدخل الثاني نجد مباشرة قاعة العرض الأولى والموجودة على مستوى الطابق الأرضي، ومن الجدير بالذكر أنه يوجد للمتحف مدخل ثانوي آخر، وهذا من ناحية البنك المركزي الخاص بدخول المعاقين، وحتى عمال المتحف.

أما بخصوص الأبواب بين القاعات فهي غير موجودة، حيث من الطابق الأرضي نصعد إلى الطابق الأول عن طريق السلم، أو باستعمال المصعد لنصادف مباشرة القاعة الثانية، دون وجود أي فواصل أو حواجز أو حتى أبواب.

5-3-2- النوافذ:

تم التخلي بشكل كلي في تصميم المتحف عن استعمال النوافذ والفتحات مهما كان شكلها أو حجمها.

5-3-3- السقف:

إن حرص المتحف على دعم العرض المقدم به وتصميمه بشكل يلاقي استحسان زواره، دفعه إلى استخدام كل الوسائل والطرق التي تجعل العرض أكثر جاذبية، ومن بين هذه الوسائل نجد استخدام سقف معلق منفصل عن السقف الحقيقي لمبنى المتحف، وقد ساعد هذا السقف كثيرا في إخفاء كل ما لا يجب أن يراه الزائر مثل التمديدات الكهربائية، كما ساعد من جهة أخرى توظيف كم هائل من المصابيح الكهربائية وأجهزة التهوية " المراوح الكهربائية "، وفي الأخير فإن السقف المضاف أعطى لقاعات العرض الشكل المناسب.¹⁴

أما بالنسبة لارتفاع السقف في الطابقين فهو متباين جدا، فقد تم استعمال نفس السقف لكلا الطابقين، وهذا ما جعل السقف على ارتفاع كبير بالنسبة للطابق الأرضي، وعلى ارتفاع محدود جدا بالنسبة للطابق الأول فهو لا يتجاوز 2.50م. (الصورة رقم 02، 03).

5-3-4- الجدران: تم كساء جدران الطابق الأول والأرضي على حد سواء بالخشب مما زاد من جمال وجاذبية العرض المقدم بالمتحف، حيث تم استعمال الخشب بلون فاتح مزود بمربعات زجاجية صغيرة على شكل ثقب (الصورة رقم 02).

5-3-4- الأرضية:

تتميز أرضية متحف العملة بقوتها ومقاومتها للتآكل، وهي ذات لون ومظهر جميلين، حيث نجد أن لونها الأزرق الداكن يشبه لون السقف، وهو أعمق من لون الجدران، وهذا ما يساعد على الرؤية الجيدة للمعروضات، لكن ما يؤخذ على هذه الأرضية هو لمعانها وبريقها الشديدين، وهذا من خلال تلك الأشكال النجمية المستعملة في مربعات التبليط بشكل ملفت للانتباه، كذلك استعمال الرسوم لتزيينها ذات اللون البرتقالي، التي يمكن أن تشكل عامل جذب للزائر وتلهيه عن معروضات المتحف (الصورة رقم 02، 07).

ومن الجدير ذكره هو الرمزية التي تمثلها كل من الأرضية والسقف هو تمثيلها للسماء والبحر اللذان يتسمان باللون الأزرق، خاصة مع تزويد الأرضية والسقف بأشكال تشبه النجوم، وهذا بغية الإيجاء وعكس فكرة أو حقيقة مفادها سيطرة قرطاج على زعامة البحر الأبيض المتوسط في أغلب الحقب التي تعرض مقتنياتها.

وبالتالي فالعلاقة الموجودة بين مقتنيات المتحف وتصميمه الداخلي هي علاقة تكامل، بحيث سخرت عمارة المتحف لإثراء ودعم المعلومات التي تقدمها هذه المقتنيات.

5-3-5- مسار الحركة:

كان الحرص الشديد في تحديد أماكن الواجهات هو إيجاد مسار سليم لحركة الزائرين، حيث يمكنهم التنقل بكل راحة ويسر مع ضمان مشاهدة كل المعروضات، حيث يتخذ مسار الحركة الشكل الدائري في كلا الطابقين، ويبدأ وينتهي المسار عند نفس النقطة.

سادسا: إجراءات سلامة المتحف وحمايته:

يعد توفير الأمن القاعدة الأساسية لنجاح أي متحف، وعليه تكون حماية الزوار والعاملين ومقتنيات المتحف وعمارته مطلبا أساسيا لا يمكن التنازل عنه تحت أي ظرف، وفعلا متحف العملة كغيره من المتاحف لم يغفل عن هذا الجانب، وسخر كل الإمكانيات لتوفير أكبر قدر من الحماية والأمن ضد أعمال السرقة والحرائق، وحتى أعمال التخريب، وذلك عن طريق اتخاذ جملة من الإجراءات، والمتمثلة في:

6-1- السرقة:

- مراقبة المحيط الخارجي: وهي تعتمد على المراقبة الخارجية للمبنى خاصة نقطة الدخول، وهذا باستعمال كاميرة مراقبة (الصورة رقم 01).

- مراقبة المحيط الداخلي: تم تركيز المتحف على الحماية الداخلية أكثر من الحماية الخارجية، حيث نجده قد وظف خمسة كاميرات لمراقبة تحركات الزوار خطوة بخطوة وهي من نفس النوع، وتم توزيعها بالشكل التالي الطابق الأرضي نجد به كاميرتين أعلى المدخل على جهة اليسار واليمين، بجانبها نجد كذلك أجهزة استشعار الحركة (الصورة رقم 09)، أما الطابق العلوي فقد خصص بثلاث كاميرات حيث نجد الأولى مباشرة بعد انتهاء السلم، والثانية قريبة من مدخل المكتبة، أما الكاميرة الأخيرة فنجدها في آخر القاعة.

- مراقبة التحفة: لا وجود لمثل هذه الأجهزة في المتحف، وكاميرات المراقبة تخص كل المقتنيات دون استثناء فهي إذن مراقبة شاملة وليست خاصة بتحف معينة.¹⁵

لم يعتمد المتحف في درء أخطار السرقة وأعمال التخريب على أجهزة المراقبة الخارجية والداخلية فقط، بل امتد الأمر إلى توظيف عدد من الموظفين كحراس أمن لحماية المتحف في حالة أي الخطر، إضافة إلى مراقبة الزوار وتحركاتهم أثناء فترة الزيارة.

6-2- الحرائق: رغم أن أغلب مقتنيات المتحف هي مواد مقاومة للحرائق، وهذا الأمر يخص الطابق الأرضي، وليس الطابق الأول، والذي نجد معروضاته عبارة عن أوراق وهي سريعة الاشتعال، الأمر الذي أخذه المتحف بالحسبان حيث سخر للطابق الأول قارورتان لإطفاء الحرائق الموجودة عند نهاية الدرج، والثانية في نهاية القاعة.

أما الطابق الأرضي فنجد قارورة إطفاء واحدة، كما استعمل المتحف على مستوى السقف أجهزة استشعار الدخان وهي كثيرة العدد وزرعت في كل أنحاء السقف، ولا ننسى أن الواجهات التي استخدمها المتحف هي مصنوعة من مواد مقاومة للحرائق.¹⁶

الصورة رقم (02): الطابق الأرضي.



الصورة رقم (04): الهيكل



الصورة رقم (06): الإنارة من خلال الواجهات



الصورة رقم (01): متحف العملة.



الصورة رقم (03): الطابق الأول



الصورة رقم (05): الواجهة رقم 01



الصورة رقم (08): حامل الاوراق النقدية.



الصورة رقم (07): شكل الواجهات المركزية



الصورة رقم (09): مدخل المتحف والمراقبة الداخلية.



تنت الدولة التونسية سياسة بارزة المعالم من أجل حفظ وحماية الثروات الثقافية التي تملكها، ومن بين المجهودات التي بذلتها في هذا المضمار تنشيط الحركة المتحفية، وتثمينها، بتبني صنف جديد من المتاحف وهي المتاحف المتخصصة.

عكس متحف العملة من جهة المتحف الحديث كيف يجب أن يكون، من حيث العمارة والتجهيزات، التي ساهمت بدورها في الارتقاء بمستوى العروض المتحفية المقدمة في كنفه وضمان بلوغ الرسالة المتحفية بكفاءة عالية، ومن جهة ثانية المجهودات المبذولة من قبل السلطات، وسعيها إلى اطلاع الشعب التونسي على تاريخ الدولة من خلال العملة التونسية.

الحواشي والإحالات

- 1- عزت حامد قادوس، علم الخفائر وفن المتاحف، دار البستاني، القاهرة، 2008، ص 299
- 2- حسن حسني عبد الوهاب كاتب ومؤرخ تونسي
- 3- مقابلة مع مدير المتحف، السيد مكيجنون بتاريخ 2014./12/05

- 4- المرجع نفسه، بتاريخ 2014/12/05
- 5- هجيرة تملكشست، المتحف والجمهور، حوليات المتحف الوطني بالمنعفة، أطفالنا للنشر والتوزيع بالجزائر، 2012، ص96.
- 6- شمر بير ، دليل تنظيم المتاحف، ترجمة محمد عبد الرحمان ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص46.
- 7- الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، إشراف وتقديم أكمل الدين إحسان أوغلي، ترجمة صالح سعداوي اسطنبول 1999، ص45
- 8- شمر بير ، ص 48
- 9- تقي الدباغ، علم المتاحف، مطبعة بغداد، العراق، 1979، ص89.
- 10- بشير زهدي، المتاحف، وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق، 1984، ص 125.
- 11- ستيف ماثيو، توثيق القطع أو التحف الفنية، يونسكو، 2007، ص2.
- 12- رفعت موسى محمد، مدخل إلى فن المتاحف، الآثار المصرية اللبنانية ، دت، ص29
- 13- ناصر عبد الواحد، الضوء في المتاحف وقاعات العرض، مجلة التراث والمجتمع، عدد 3 أفاق عربية للنشر، بغداد، 1981، ص5.
- 14- برديكو ماري، ترجمة أحمد الشاعر محمد، الحفظ في علم الآثار: الطرق والأساليب العلمية لحفظ وترميم المقتنيات الأثرية، دت، 2002، ص339.
- 15- عبد المعز شاهين، طرق صيانة وترميم الآثار والمقتنيات الفنية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1993، ص112.
- 16- المرجع نفسه، ص115.



The role of specialized museums in the preservation and display of archaeological artifacts

- Currency Museum in Tunisia model -

By: Dr. Guebboub Lakhdar Salim

Institute of Archeology - Algeria University 2



Abstract:

The emergence of specialized museums in the mid-20th century, thanks to advances in museum thought, deals with a specific topic in detail, and the museum's holdings are often presented in chronological order.

Tunisia is one of the most prominent Arab countries that is characterized by the vitality of the tourism sector, as a result of the State's policy of linking the cultural sector with other sectors, imposing a great diversity in the nature of museum holdings and the growing public desire to identify its cultural heritage, Tunisia exploited this difference to activate the museum movement, attract tourists continuously, and more importantly provide a fertile ground for research and studies related to each type, and thus support scientific research in the country and develop it, and open the way for specialists and non-specialists to develop Haratm, enrich their knowledge.

This study attempts to examine the efficiency of the Currency Museum in Tunisia in the preservation and display of its holdings? And to know his interest in modern museum standards?

Key words: Museum, specialist, currency, heritage conservation, history writing.



L'Enseignement/Apprentissage de FLE dans le Sud Algérien ; défis et Perspectives

Dr. Khaled Mesbahi (*)



Résumé :

Depuis longtemps, l'enseignement du français langue étrangère manque de statut institutionnel digne d'une uniformité sociale d'où le surgissement d'une « hostilité » permanente à l'égard de FLE dans la majorité du territoire national et particulièrement dans la région du sud. Cette dernière représente une spécificité culturelle et identitaire marginalisée et qui, malheureusement, ne bénéficie pas d'un programme d'enseignement spécifique et adéquat, faute de quoi, l'enseignement du français reste victime d'une situation conflictuelle et problématique.

L'intérêt pour les langues étrangères dans une ère de mondialisation, dans un siècle de conflits et de dialogues entre cultures et civilisations, est d'une première nécessité. Or la didactique du français langue étrangère, à la confluence de programmes, d'approches et de méthodes de provenances diverses, n'a pas touché du doigt, jusqu' alors, le but de l'enseignement à savoir la mise en œuvre de FLE pour suffire aux besoins des circonstances économiques, politiques, culturelles et sociales. Dans cet article, nous proposons une nouvelle perspective pour répondre à la question suivante :

Quelle problématique d'Enseignement/Apprentissage faut-il relever dans la spécificité de la région ?

Mots clés : enseignement ; apprentissage ; didactique ; uniformité sociale ; situation conflictuelle.

(*) Université Hamma Lakhdar El-Oued.

mesbahi.ka@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/11 تاريخ القبول: 2018/06/10

Axe principal : Une réflexion sur l'enseignement du français langue étrangère dans le sud algérien.

Axes secondaires

- Une situation conflictuelle de FLE en Algérie ;
- Ecart et disfonctionnement de la didactique importée pour l'enseignement de FLE dans le sud algérien ;
- Essai de résolution pour une didactique immanente de FLE ;
- De nouvelles perspectives

Intitulé de la communication : **Article sur : Enseigner le français langue étrangère dans le Sud Algérien : défis et perspectives**

L'arrivée relativement retardée du français, l'illettrisme et l'absence d'écoles et de campagnes d'alphabétisation, (notons que quelques tentatives de scolarisation datent déjà de 1900, mais sont et c'est le moins que l'on puisse dire, hâtives et insignifiantes) jusqu'à ce que l'administration militaire cède la place à l'administration civile en 1960 qu'une réelle politique d'enseignement est mise en place. Quant au nord, le colonisateur n'était pas de ses préoccupations de pousser l'alphabétisation et même l'apprentissage du français et que c'était la conjoncture qui le contraignait à partager la scolarisation avec les pro-colons pour se faire serviteurs.

« Il fallait attendre la fin de la guerre de 1944, pour voir apparaître une politique de construction scolaire. Rien n'ayant été fait jusqu'à cette date. »¹. Cela s'ajoute au manque remarquable des facteurs civilisationnels excepté les quelques lieux de culte, animés par les quelques religieux, chose qui joue contre la propagation du français.

A la différence du Sud, la longue période de colonisation dans la région du Nord a laissé une langue porteuse au moins d'un rudiment culturel occidental. Depuis les premières années de la colonisation toute une vague de population européenne s'est appropriée les terres et a construit les colonies, les administrations, les établissements publics, même les églises et les écoles.

A juste titre, les activités d'acculturation et d'évangélisation exercées par les colonisateurs étaient concentrées sur les régions du nord où

¹ V. Andre-Roger, « LE SOUF », El-Walid, El-Oued, 2003, p. 325.

il y a les grandes villes d'envergure économique et sociale, et qui englobent la bonne part de la société algérienne. Le français s'est imposé des lors dans ces régions comme héritage colonial dont on peut se servir. A ce propos, RAHAL Safia précise :

« *Le français représentait ainsi un outil de travail et aussi un instrument de communication dans la vie de tous les jours, en l'occurrence, dans certaines grandes villes et dans certains milieux privilégiés d'un point de vue culturel et social.* »²

Un faux diagnostic manifesté par la commission de juillet 1964 considérant le français comme langue véhiculaire homogénéifiant le nord avec le sud pour que ce dernier reste victime d'une marginalisation et d'une obscurité menaçante.

On parle donc d'une « *Réduction, dans les années suivantes, de l'horaire de français au profit de celui de l'arabe, la langue française devenant en Algérie une langue privilégiée, conservant, pour quelque temps, un rôle de langue véhiculaire. Ainsi reconverti dans ses buts, son enseignement devait l'être dans ses méthodes et son contenu* »³

Malheureusement, la période postcoloniale n'était pas mieux que la précédente. La francophilie oeuvrait défavorablement à l'acceptabilité du français dans le sud (le sud, rappelons le, demeure depuis longtemps sclérosé et ignoré par une civilisation qui veut autoritairement l'absorber). L'élite francophone du pouvoir politique, en imposant son point de vue vis-à-vis de l'enseignement du français, le considérant obligatoirement comme véhicule de culture, contribue à la création d'un conflit identitaire, dont on continue à subir les conséquences. Or, jusqu'à présent le flou règne et entrave, de ce fait, la possibilité de trouver une solution efficace et définitive à l'enseignement du français dans le sud. Le français a-t-il le statut de langue seconde ou étrangère ?

Le courant arabophone, représenté par les nationalistes, a réussi à renverser l'ordre idiomatique-culturel en privilégiant la voix arabo-

² Safia RAHAL, *Cultures et langues, la place des minorités : La francophonie en Algérie : Mythe ou réalité ?* <http://www.initiatives.refer.org/Initiatives-2001/notes/ress610.htm-26k>, Consulté le 29 / 03 / 2009.

³ Direction du premier degré, « Horaires, programmes, directives pédagogiques », I.P.N., Alger, 1964, P. 4.

musulmane. Depuis lors, l'enseignement du français manque de statut institutionnel digne d'une uniformité sociale d'où le surgissement d'une hostilité permanente à l'égard du français dans la majorité du territoire national, et particulièrement le sud.

Pour la confection des manuels scolaires, durant la dernière décennie, a connu un remaniement de forme et de fond pour s'atteler aux nouvelles approches qui se basent sur l'E/A dans le cadre des compétences. Ce boom de l'édition, qui était une réponse à un engagement dans la réforme, n'a pas pu assurer l'investissement de la tutelle dans cette réforme. La cause apparente de cette inadéquation, qui semble la plus plausible, est que la rédaction de ces manuels n'a pas pris en considération la réalité du terrain.

En effet, entre la civilisation orientale arabo- musulmane à laquelle la société algérienne doit une appartenance civilisationnelle, et par conséquent linguistique, enracinée dans l'Histoire, et une civilisation gréco-latine occidentale qui a essayé de s'imposer à travers une colonisation dont les empreintes culturelles et linguistiques sont encore remarquables, retrouver son identité culturelle et linguistique est un défi qui reste à relever.

«...les algériens sont écartelés entre deux aires culturelles : arabophone et pro arabo musulmane d'une part, et francophone et pro occidentale (plus particulièrement française) de l'autre.»⁴

Tahar Kassi dans réflexion sur le système éducatif, signale l'urgence *« de mettre en place les moyens de réaliser, après quarante ans d'existence, une accumulation de savoirs objectifs sur notre école. Il est aberrant que le chercheur, l'analyste ou tout simplement l'esprit curieux ne trouvent pas aujourd'hui un minimum de documentation fiable, répertoriée et disponible indispensable à la lisibilité du système »⁵*

Le champs de la recherche en Algérie manque des études courageuses dont la thématique concerne la didactique du français en

⁴ Tayeb SAID-AMER, *L'Algérie face à son avenir*, EL- HIKMA, Alger, 2000, P. 86.

⁵ K. Taher, « Reflexions sur le système éducatif », Casbah, Alger, 2003, P. 10.

Algérie et qui interviennent et déterminent, pour une grande part, l'acte didactique du F.L.E., à savoir le statut du Français en général, et en particulier son statut dans le sud.

Il semble difficile, voire même impossible de prendre en charge les spécificités linguistiques des gens du sud dans la confection des manuels à cause de la diversité des appartenances sociales, qui sont de provenances très variées, mais on ne peut ignorer le fait que les apprenants originaires de la région restent majoritaires, et le prétexte ne dispense nullement la tutelle de sa tâche première à savoir réactiver la recherche pour trouver des solutions.

Nous stipulons que l'apprenant dans le sud représente une spécificité culturelle et identitaire, marginalisée et qui, malheureusement, ne bénéficie pas d'un programme d'enseignement spécifique et adéquat. Faute de quoi, l'enseignement du français reste victime d'une situation conflictuelle. Par conséquent, les problèmes dont souffrent l'apprenant du français au sud sont multiples :

- 1- L'insécurité linguistique est génératrice d'un blocage dans la transposition du savoir. L'enseignant comme l'apprenant ayant une mauvaise représentation de la langue cible, refusent toute appropriation possible. A titre d'exemple, comment accepte-t-on de dire dans le manuel scolaire, qu'un certain Nacerdine (avec tout ce que ce nom représente dans la culture et les principes sociaux) est plus bête qu'une bête en l'assimilant à un âne ? Au même temps qu'on qualifie Mkidech (un nom d'origine Kabyle) d'un sac à malice. Or, sans la reconsidération des gens du sud en leur proposant l'initiative de choisir ce qui va de mieux avec leur identité culturelle (car le seul moyen de faire aimer une langue le français en l'occurrence est bien de l'introduire comme étant un élément d'appréciation du patrimoine culturel) l'enseignement du Français reste problématique, et n'aboutit jamais aux résultats escomptés.
- 2- Les préjugés : l'apprenant, obsédé avant même qu'il soit confronté au français, prend déjà des recules et pense que c'est une langue très difficile, et par conséquent démotivé et désintéressé, refuse toute tentative d'essai ou de rapprochement.

- 3- Une erreur grave est souvent commise. Le fait de comparer en matière de langue, les enfants du sud à ceux du nord et d'unifier de ce fait les programmes et les examens qui constituent une muraille face à l'épanouissement du français dans le sud. Or tant que le niveau réel de la région est négligé le fossé ne cesse de s'élargir.
- 4- L'interférence : à la différence des gens du nord, ceux du sud souffrent beaucoup des problèmes d'interférence. Chose dû en premier lieu à une absence presque total de l'emploi du français (au niveau de l'interaction sociale). Nous précisons dans ce cas, les élèves de primaire et du collège qui, faute d'encadrement arrive au lycée avec des lacunes difficilement remédiable au niveau de la gymnastique de l'appareil phonatoire. En 1954, Malmberg a déjà souligné l'importance de la phonétique dans l'apprentissage des langues ;

« L'enseignement des langues étrangères est aussi un domaine où la phonétique a une très grande importance pratique. Celui qui veut apprendre à bien prononcer une langue étrangère, devra avoir des habitudes articulatoires nouvelles (une base articulatoire). Il ne faut pas croire qu'il s'agit seulement d'apprendre quelques sons nouveaux et, pour le reste, utiliser les sons déjà connus. C'est un système d'habitudes articulatoires, y compris l'intonation et l'emploi des accents expiratoires, qui sera remplacé par quelque chose de nouveau »⁶.

La langue maternelle influence donc notablement tout apprentissage de la langue étrangère. Ici je dis que le problème se pose plus dans l'emploi de l'arabe dialectal influençant dans le future la prononciation du français installant de ce fait des mauvaises habitudes articulatoires par exemple :

la voyelle /y/, dans le mot /sykr/, aigue très fermée antérieure et arrondie se confond dans prononciation en arabe avec la voyelle /u/, dans le mot /sukaR/, aigue et très fermée, postérieure et arrondie . La voyelle /e/, dans le mot /bale lèvres écartées, antérieure et fermée se confond dans

⁶ B. MALMBERG, « La Phonétique. Coll. Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, Paris, 1954,

prononciation en arabe avec la voyelle /i/ dans le mot /bali/, lèvres écartée, antérieure et très fermée arrivant au lycée et même à l'université l'étudiant se heurte à des complexes psychologiques d'infériorité se rétrécit, et fuit toute situation de communication en langue étrangère. Or, réussir, par des moyens méthodologiques et didactiques, à mettre celle-ci au service de celle-là reste un défi à relever.

5- Impliquer davantage l'apprenant dans la construction de son savoir, et s'éloigner tant que possible des textes dépassés par le temps, (Comment parle-t-on d'une participation des intéressés où toutes les références dont on a inspiré le contenu du programme datent d'avant 1950 ?), restent, en principe, la préoccupation aussi bien de l'enseignant que de la tutelle concernée. Cela ne peut être concrétisé dans un travail unilatéral quelle qu'elle soit son efficacité. Or, pour tout épanouissement du niveau, une participation massive des intéressés s'avère inéluctable. Une participation d'ordre aussi bien thématique que linguistique. Cela peut se faire en mesurant rationnellement le niveau de l'élève et en examinant attentivement ses intérêts et, par conséquent ses besoins.

Les enseignants de la langue française, dont le mode de recrutement et la formation initiale est, et c'est le moins que l'on puisse dire, hâtive et discutable de l'avis même de ces enseignants, présentent des lacunes langagières les mettant parfois en bute à de sérieux problèmes d'expressions dans la langue qu'ils enseignent.

Tous ces problèmes parmi d'autres contribuent sérieusement dans la chute du niveau. On assiste actuellement à une revalorisation de l'anglais au détriment du français pour la simple raison que le premier arrive comme une langue toute nouvelle, et de ce fait toutes les mesures sont prises. Par exemple, le public cible n'a jamais eu de contact avec la langue. On la considère donc étrangère au sens propre du terme. A la différence du français, le public cible est supposé, qu'il le veuille ou pas, avoir un certain acquis déjà restitué. Ce qui complique davantage la situation.

- Tout cela nous conduit à dire qu'il est urgent d'assumer toutes les responsabilités et d'entreprendre une recherche objective dans le domaine de FLE afin d'arriver à des solutions efficaces et effectives aux problèmes épineux de L'E/A. Certes, les recherches en ce domaine abondent mais la plupart d'entre elles restent théoriques sauf quelques tentatives d'opérationnalisation manquant d'aboutissement sinon que partielles et limitées.

Nous nous proposons d'enrichir les recherches faites auparavant qui, n'ayant pas pensé à la spécificité de la région, semblent insuffisante et sans effet. Nous tentons donc d'entamer un travail que nous estimons scientifique pour palier aux lacunes et ouvrir une nouvelle aire d'action aux enseignants, aux chercheurs didacticiens et pédagogues afin de contribuer à approfondir davantage la recherche. Cette recherche que nous érigeons au statut d'une nouvelle perspective. Nous nous basons sur trois principaux axes :

Premier axe : La socialisation précoce des enfants avec le FLE.

La socialisation commence dès la première année primaire en introduisant des mots à finalité phonétique dans tous les manuels de toutes les disciplines. En vue de développer chez l'élève, à travers les exercices physiques, une souplesse dans son appareil phonatoire qui l'aidera plus tard pour une bonne maniabilité une bonne articulation de la langue.

Il existe, en français, bien entendu, des sons qui n'existent pas dans la langue arabe. Ce qui nous pousse à faire une recherche minutieuse pour trouver, avec économie, une liste de mots pouvant systématiser tous les sons difficiles en français .

Le choix de mots fera l'objet d'une sélection subissant les conditions suivantes :

- Le mot ne doit pas dépasser trois syllabes afin que l'élève puisse le retenir en procédant à la musicalité et le principe de moindre effort. En vue d'une bonne différenciation syllabique. les trois sons doivent être pertinents, distinctifs et simples.
- Il est très recommandé, en effet, de recourir aux emprunts et aux mots proches de l'arabe au français : par exemple, /sukar / avec R roulé ce qui signifie (sucre) afin de découvrir la pertinence de /y/ qui, en fait, n'existe pas en arabe et veut le restituer ; ici le sens commun des deux signifiants dans les deux langues aide l'élève à focaliser son exercice sur l'articulation car le signifié est déjà restitué.

De cette façon, nous pouvant également écarter les barrières, et briser progressivement les frontières entre arabe et français pour qu'en fin arriver à omettre à jamais les pré-jugements et les complexes psychologiques vis-à-vis de la langue.

Le deuxième axe : La pragmatization précoce du FLE

Pour se faire, il faut procéder à plusieurs techniques, dont on se contente de citer une.

- Les intrus provocateurs ou (les détenteurs de sens) : Dans un climat où la pensée et l'affectivité sont liées à la langue arabe, l'élève doit être provoqué en jouant sur deux éléments importants : curiosité et provocation.

D'emblée, le recul que prend l'élève aussi bien que l'enseignant vis-à-vis du FLE va être dépassé. Comment ? A partir d'une sélection très raisonnée, de l'intérieur de la liste pré-établie, de quelques mots choisis analogiquement à d'autres dans la langue maternelle. On insère progressivement des items qui, à chaque fois, font agiter l'élève en le ramenant de l'apprentissage classique à la découverte par stimulus.

Par exemple : (Rappelons tout d'abord que notre objectif reste toujours, le déblocage psychologique et la familiarisation du FLE. Donc, convaincre l'élève que le français est au service de sa langue maternelle et que ces deux langues sont toutes deux utiles, nécessaires et ouvertes, est au centre de nos préoccupations). Dans un petit conte arabe dans le manuel scolaire où les deux mots suivants ont une valeur dans la compréhension du conte :

Les mots /sultan/ et /badawij/; le premier veut dire sultan et le deuxième un bédouin. Ces deux mots provocateurs car, introduits, en effet, dans le conte à la place des mots arabes, et malgré l'analogie qu'ils présentent (même signifié de l'arabe au français et des signifiants proches), l'élève sera provoqué. Et puisque le sens est déjà travaillé le maître procèdera uniquement à la distinction entre deux représentations phoniques. L'activité ramènera, et d'une manière progressive, l'élève à se débarrasser premièrement, de ses lacunes installées par habitude et restituées par la langue maternelle avant la scolarisation. Ainsi il apprend comment articuler le /y/ de /sultā/ en soulignant la différence entre /y/ et /u/. Aussi le son /wé/ dans /bedwé/ en soulignant la différence entre /wé/ et /wij/; deuxièmement, de ses complexes langagiers, qui, s'ils persistent, constitueront des obstacles linguistiques difficiles à dépasser. Dans ce même contexte proche de l'élève l'incitent à suivre par exemple si les français ont le chien comme l'animal préféré qui touche leur affectivité et si Victor Hugo parle de la mort d'un chien très émouvant pour un garçon français, nous avons-nous la mort de la chamelle Messaouda qui en lisant le texte les garçons vont certainement être touchés pour ne pas dire emportés.

Le troisième axe : Communicabilité et concubinage entre les langues.

Le problème est entre le français et le Français. C'est-à-dire le français langue et le Français envahisseur dans l'imaginaire collectif. Puisque malheureusement même le français langue est manipulé pour nourrir les tensions. Les deux donc s'interposent et s'assimilent l'un dans l'autre pour développer dans l'inconscient publique, un sentiment de francophobie manifeste dans presque toute la région. Par conséquent, l'apprenant tombera victime d'un problème d'insécurité qui est générateur d'un blocage dans la transposition du savoir. Or, la langue étrangère est supposée être la fenêtre qui tente harmoniser dans l'esprit l'exotique, et le chimérique dans un climat de considération mutuelle et dans un contexte de valorisation réciproque avec toujours une entrée heureuse qui ne se contredit pas avec la culture mère.

Pour cela on tentera d'entamer une recherche approfondie concernant l'enseignabilité du français au sud en vue de relever les défis, ainsi que de revoir et de prévenir les éventuelles dérives.

Références

- B. MALMBERG, « *La Phonétique*. Coll. Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, Paris, 1954.
- Tayeb SAID-AMER, *L'Algérie face à son avenir*, EL- HIKMA, Alger, 2000.
- K. Taher, « Reflexions sur le système éducatif », Casbah, Alger, 2003.
- Direction du premier degré, « Horaires, programmes, directives pédagogiques », I.P.N., Alger, 1964.
- V. Andre-Roger, « LE SOUF », El-Walid, El-Oued, 2003.
- Safia RAHAL, *Cultures et langues, la place des minorités : La francophonie en Algérie : Mythe ou réalité ?* <http://www.initiatives.refer.org/Initiatives-2001/notes/sess610.htm> - 26k, Consulté le 29 / 03 / 2009.



French Teaching / Learning in Southern Algeria; challenges and perspectives

By: Dr. Khaled Mesbahi
Eloued University



Principal axis : A reflection on the teaching of French as a foreign language in southern Algeria.

Secondary axis

a conflicted situation of FLE (French as a foreign language) in Algeria

- Difference and dysfunction of imported didactics for the teaching of FLE in southern Algeria;

- Resolution test for an immanent didactic of FLE (French as a foreign language).

Abstract in English

For a long time, the teaching of French as a foreign language lacks institutional status worthy of social uniformity, hence the emergence of permanent hostility towards FLE in the majority of the national territory and particularly in the southern region. The latter represents a marginalized cultural and identity specificity and which, unfortunately, does not benefit from a specific and adequate teaching program, otherwise the teaching of French remains a victim of a conflicted and problematic situation.

The interest in foreign languages in an era of globalization, in a century of conflicts and dialogues between cultures and civilizations, is of primary necessity. However, the didactics of French as a foreign language, at the confluence of programs, approaches and methods of various origins, has not touched, until now, the aim of teaching namely the implementation of FLE to meet the needs of economic, political, cultural and social circumstances. Indeed, the need is to encourage and optimize the teaching of foreign languages whose performance is still insufficient.

The French-speaking elite of political power, by imposing its point of view vis-à-vis the teaching of French, considering it on the educational practice sometimes as second language sometimes foreign language, contributes to the creation of a conceptual conflict which one continues to suffer the consequences. However, until now the vagueness reigns and hampers the possibility of finding an effective and definitive solution to the teaching of French in the South.

Key words: teaching, learning, didactics, social uniformity, conflicted situation.



تعليم اللغة الأجنبية في الجنوب الجزائري رهان وتحديات

بقلم

د. خالد مصباحي

كلية الآداب واللغات. جامعة الوادي



المحور الرئيسي: دراسة حول تعليم اللغة الفرنسية باعتبارها أجنبية في الجنوب الجزائري

المحاور الثانوية:

- 1 - إشكالية اللغة الأجنبية بالجزائر.
- 2 - التباعد واللاتوافق للعلوم المستوردة في تعليم اللغة الفرنسية بالجنوب الجزائري .
- 3 - محاولات تصور لتعليمية اللغة الأجنبية مع خصوصية المنطقة .
- 4 - محاولات إيجاد وسائل وطرق جديدة في تعليم اللغة الفرنسية .

الملخص

منذ زمن مضى وتعليم اللغة الأجنبية يفتقد إلى تموضع قانوني واضح يتسم بالوحدة الاجتماعية، ومن ثم نتج المشكل العويص الذي يصادف تعليم اللغة الأجنبية خاصة بالجنوب، هذا الأخير له خصوصية هوية وثقافة مهمشين، مما أدى وللأسف الشديد إلى تنامي الكره والنفور من اللغة الفرنسية منذ سنين، هذه الأخيرة تبقى ضحية وضعية عويصة قي فهم اللغة الأجنبية. إن أهمية اللغة الأجنبية في زمن العولمة كبيرة جدا، ومع مدخل القرن الواحد والعشرين المتسم بتداخل الثقافات وبتجاذب الأفكار والخيارات تصبح اللغة الأجنبية الحل الوحيد لتخاطب البشر من بقاع شتى .

الإشكال الحاصل هو في عدم صلاحية أو توافق علوم تعليمية اللغات الأجنبية التي تأتي في جلها من الغرب مع الوضعية الفعلية المعيشة تاريخيا لسكان المنطقة، وهذا ما جعل تعليم اللغة الأجنبية بعيدا عن طموحات المنطقة وما يتوافق مع الاحتياجات والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للبلاد .

من هنا يبقى الرهان في تشجيع تعليم اللغات الأجنبية باقتراحات جديدة وبحوث في تعليمية اللغات تأخذ في إشكالياتها الرئيسية خصوصية المنطقة .

